

Histoire, société et études islamiques au 21^e siècle

Islam – Thought, Culture, and Society

Volume 8

Histoire, société et études islamiques au 21^e siècle



Directions, connexions, approches

Édité par
Vincent Legrand et Ayang Utriza Yakin

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-072078-5
e-ISBN (PDF) 978-3-11-072081-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-072084-6
ISSN 2628-4286
DOI <https://doi.org/10.1515/9783110720815>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2024935269

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2024 with the author(s), editing © 2024 Vincent Legrand and Ayang Utriza Yakin, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

This book is published with open access at www.degruyter.com.

Cover image: © Calligraphy by Osman Özçay. With friendly permission.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Table des matières

Abréviations, sigles et acronymes — VII

Translittération — IX

Avant-propos & remerciements — XI

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 — 1

Partie I : **Normes**

Dominique Avon

Chapitre I

La crise de l’Autorité normative dans le sunnisme contemporain — 43

Carool Kersten

Chapter II

Heritage, Historicism, and Hermeneutics: Pathways in Contemporary Islamic Thought — 71

Ahmad Rofii & Nadirsyah Hosen

Chapter III

The Many Faces of Islamic Constitutionalism: A Critical Overview of the Models of the Relationship between Constitutionalism and Islamic Law — 103

Ayang Utriza Yakin, Louis-Léon Christians & Vincent Legrand

Chapitre IV

Du marketing halal au management « islamique » ? Étude sur le supermarché halal en France — 135

Partie II : **Altérité**

Heather J. Sharkey

Chapter V

Muslims, Christians, and Jews: Ottoman Legacies & the Making of Contemporary Middle Eastern Religious Communities — 173

Ima Sri Rahmani

Chapter VI

**Semantic Transformation of the Term 'Islamophobia':
An Ethnomethodological Approach — 205**

Mohamed-Chérif Ferjani

Chapitre VII

Islam-christianisme : une approche historique et contextuelle comparée des rapports entre religion et politique — 259

Éditeurs et contributeurs — 277

Index des noms / of names — 281

Index des thèmes / of themes — 285

Abréviations, sigles et acronymes

BDS	Boycott, Divestment, Sanctions
CIA	Central Intelligence Agency
CSM	Conseil des Sages Musulmans / <i>Majlis Ḥukamā' al-Muslimīn</i>
CUP	Committee of Union and Progress
FPI	<i>Front Pembela Islam</i>
HTI	<i>Hizbut Tahrir Indonesia</i>
LGBTQ	Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer
MENA	Middle East and North Africa
NGO	Non-Governmental Organizations
NU	<i>Nahdlatul Ulama</i>
OIC	Organization of Islamic Cooperation
PAN	<i>Partai Amanat Nasional</i>
TQM	Total Quality Management
UK	United Kingdom
UMSM	Union Mondiale des Savants Musulmans / <i>Al-Ittiḥād al-'Ālamī li-'Ulamā' al-Muslimīn</i>
UNESCO	United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization
USA	United States of America

Translittération

Concernant la translittération de l'arabe, nous avons suivi le cadre de *l'International Journal of Middle East Studies* (IJMES) et, s'agissant de la bibliographie et du référencement bibliographique, le *Chicago Manual of Style* (CMS), 17^e édition.

Avant-propos & remerciements

Cet ouvrage collectif est issu notamment du cycle de conférences et de séminaires de recherche soutenu par le Secteur des Sciences humaines (SSH) de l'Université catholique de Louvain (UCLouvain) dans le cadre du projet stratégique Louvain 2020 autour de la thématique «*Pensées, rationalités, cultures et sociétés d'islam : hier, aujourd'hui, demain*» (SSH2020-Islam), qui s'est tenu entre février 2017 et mai 2019, dans une perspective pluri- et interdisciplinaire, visant à promouvoir une intelligence de l'islam dans un contexte marqué par les interrogations suscitées par celui-ci aux plans local, national, européen et international – un projet fruit de la collaboration d'une dizaine d'académiques et de scientifiques – l'équipe formée par Cécile Bonmariage, Louis-Léon Christians, Godefroid de Callataÿ, Johannes den Heijer, Baudouin Dupret, Gaétan du Roy, Vincent Legrand, Brigitte Maréchal et Perrine Pilette, ainsi que Cécile Frogneux¹ – rattachés à quatre facultés (DRT, ESPO, FIAL, THER)², six instituts (IACCHOS, INCAL, ISP, ISPOLE, JUR-I, RSCS)³ et neuf centres & groupes de recherche (CDR, CIOL, CISMOC, CISMODOC, GERMAC c/o CECRI & DVLP, LaRHis, ARC-Speculum Arabicum)⁴. Qu'ils et elles soient toutes et tous, ainsi que leurs entités d'enseignement et de recherche, remercié.e.s pour leur contribution à la réalisation et au bon aboutissement du projet, avec également un remerciement tout spécial de Vincent Legrand à son co-éditeur de l'ouvrage, Ayang Utriza Yakin⁵, pour son agréable et précieuse collaboration dans le cadre de la valorisation du projet, matérialisée par le présent ouvrage.

1 Dans le cadre de deux conférences réalisées en association avec la *Louvain School of Translation and Interpreting (LSTI) Anc. Marie Haps*.

2 Faculté de droit et de criminologie (DRT) ; Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication (ESPO) ; Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL) ; Faculté de théologie et d'étude des religions (THER).

3 Institut d'analyse du changement dans l'histoire et les sociétés contemporaines (IACCHOS) ; Institut des civilisations, arts et lettres (INCAL) ; Institut supérieur de philosophie (ISP) ; Institut de recherche en Sciences politiques Louvain-Europe (ISPOLE) ; Institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences juridiques (JUR-I) ; Institut de recherche pluridisciplinaire Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés (RSCS).

4 Chaire Droit & Religions (CDR), Centre d'études orientales-Institut orientaliste de Louvain (CIOL) ; Centre interdisciplinaire d'études de l'Islam dans le monde contemporain (CISMOC) ; Centre de documentation sur l'islam contemporain (CISMODOC) ; Groupe d'études et de recherches sur le Monde arabe contemporain (GERMAC c/o Centre d'étude des crises et des conflits internationaux-CECRI & Centre d'études du développement-DVLP) ; Laboratoire de recherches historiques (LaRHis) ; ARC-Speculum Arabicum.

5 Qui a rejoint le projet début 2020–21 en vue de la poursuite de sa valorisation, dans le cadre de la présente publication.

Au plan logistique, le projet a bénéficié de la contribution d’Ingrid Delangh, Catherine Goossens, Stéphanie Lorent, Marie Monteforte, Christine Platteau et Karine Verstraeten, rattachées à plusieurs de ces entités – qu’elles en soient vivement remerciées. L’accès du public francophone à deux des conférences a été facilité grâce à la contribution de quatre étudiant.e.s de la *Louvain School of Translation and Interpreting* (LSTI) : Edouard Bertron-Besnier, Robin Noël, Charlotte Spirlet et Adèle Vanmechelen. Qu’ils et elles en soient vivement remercié.e.s, de même que Billy Dopchie, Pierre Farchakh, Emilie Gilbert et Clémentine Vasseur, alors également étudiant.e.s à l’UCLouvain, pour leur contribution à l’organisation et au suivi du projet dans le cadre de leur stage effectué au Groupe d’études et de recherches sur le Monde arabe contemporain (GERMAC), coordonné par Vincent Legrand. Qu’Abdessamad Belhaj, Ghaliya Djelloul et Naïma El Makrini, membres de l’équipe du CISMOC et du CISMODOC dirigée par Brigitte Maréchal, soient également vivement remerciés pour leur contribution au projet, qui a également été soutenu dans ce cadre par la Chaire Baillet-Latour « Islams contemporains ». Les conférences ont par ailleurs été enregistrées⁶ grâce aux contributions des vidéastes Natalia Duque et Camille Fontenier.

Nos remerciements vont aussi à Sarah Mullen, qui a relu les chapitres en anglais, ainsi qu’à Ghislaine Moucharte, qui a relu les chapitres en français et uniformisé les références bibliographiques de l’ensemble des chapitres de l’ouvrage. De même, à la maison d’édition De Gruyter, qui a accepté de publier cet ouvrage dans sa collection « Islam – Thought, Culture, and Society » : que Sophie Wagenhofer, Katrin Mittmann, et Torsten Wollina, avec qui nous avons été très heureux de collaborer tout au long du processus éditorial, soient remerciés. Notre gratitude va également à l’institut « Religion, Spiritualités, Cultures, Sociétés » (RSCS) pour le soutien financier qu’il a apporté au projet dans sa phase éditoriale.

Ayang Utriza Yakin tient à remercier chaleureusement tout spécialement Baudouin Dupret et Louis-Léon Christians, qui ont soutenu sa recherche et son parcours académique, lui permettant de travailler en addition à ses projets principaux à SciencesPo Bordeaux et à la Chaire Droit & Religions (CDR) de l’UCLouvain au parachèvement de cet ouvrage. Il remercie son co-éditeur de l’ouvrage, Vincent Legrand, de l’avoir invité à se joindre à ce projet dans le cadre d’une collaboration fructueuse et une ambiance de travail amicale, conviviale et de respect mutuel. Il est reconnaissant à son épouse et ses quatre enfants pour leur soutien, qui est devenu source de joie au cours de l’achèvement de ce travail académique fort prenant.

⁶ Les conférences peuvent être visionnées sur la chaîne « SSH2020-Islam » sur YouTube : <https://www.youtube.com/@SSH-Islam/videos>.

Last but not least, tous nos remerciements vont aux experts et aux expertes internationaux.ales qui sont intervenu.e.s dans le cycle de conférences et de séminaires de recherche SSH2020-Islam, ainsi qu'à ceux et celles qui les ont rejoint.e.s dans le cadre de la présente publication, rendue accessible en *open access* au plus grand nombre grâce au financement du Secteur des Sciences humaines (SSH) de l'UCLouvain – qu'il en soit vivement remercié.

Ayang Utriza Yakin
& Vincent Legrand,
porte-parole du projet SSH2020-Islam

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 déshéritement 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 Sharī'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 présupposés, 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 Arteau 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 *shar'ā*, 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.



Partie I : **Normes**

Dominique Avon

Chapitre I

La crise de l’Autorité normative dans le sunnisme contemporain

Introduction

Au milieu des années 1970, le courant majoritaire des autorités religieuses musulmanes, sunnites comme chiïtes, promeut l’avènement d’un régime intégralement «islamique». Celui-ci est conçu comme conforme à un héritage juridico-religieux, et orienté vers la représentation que les hommes de religion se font du modèle de Médine au temps du prophète de l’islam. Il est présenté comme une réponse à l’échec de la génération qui a occupé le pouvoir après les indépendances, depuis les promoteurs de l’arabisme (nassérien ou baathiste) jusqu’aux défenseurs d’un Pakistan unitaire. Il est conçu comme la seule option acceptable pour les musulmans, celle qui renvoie dos-à-dos un bloc de l’Ouest capitaliste lié à une histoire de domination coloniale, et un bloc de l’Est communiste, athée, également lié à des formes d’oppression ou de persécution.

Les artisans de ce projet collectif sont les *‘ulamā’* [«savants» en matière de sciences islamiques]. Leur statut n’est pas le même dans le sunnisme et dans le chiïsme, leurs références scripturaires varient, bien qu’ils se soient accordés sur une même version du Coran depuis le IX^e–X^e siècle¹ (II^e–III^e siècle de l’hégire), et leur rapport aux autorités politico-militaires dépend des spécificités de chaque pays. Mais ils partagent un point d’accord fondamental : l’ère des empires (ottoman, perse, moghol) est révolue, l’ère des États-nations doit être dépassée, il faut faire advenir l’«Islam» en tant que projet global, politico-religieux, économique, culturel. En outre, leurs adversaires ou ennemis sont communs : «colons», «croisés», «sionistes», «polythéistes», «mécréants» et autres «athées», ainsi que tous les musulmans qui coopèrent avec eux en partageant des valeurs ou règles communes qui ne figurent pas dans un corpus considéré comme clos.

La conjoncture économique leur est favorable. Derrière l’Arabie saoudite, les monarchies du Golfe arabo-persique connaissent alors une expansion qui leur est

1 Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant* (Paris : CNRS Éditions, 2011), 84–89.

permise par l'augmentation du prix du pétrole et du gaz². Grâce à ces revenus, et avec la bienveillance du protecteur états-unien³, le roi Faysal (1906–1975) favorise une dynamique unitaire⁴, il promeut des outils institutionnels qu'il a contribué à fonder : la Ligue islamique mondiale (1962) et l'Organisation de la Conférence islamique⁵ (1969). Dans les décennies qui suivent, les princes et monarques des pétromonarchies développent des médias⁶ et des *think tanks*, soutiennent des réseaux d'associations, financent des constructions de mosquées, fondent des universités dans leurs pays et ouvrent des chaires universitaires à l'étranger⁷.

Un demi-siècle plus tard, la perspective de ce projet s'est diffusée dans le monde entier, avec des réalisations partielles. Mais sa mise en œuvre s'est heurtée à des obstacles, jusqu'à aboutir à une impasse dans un contexte de violence. Les *'ulamā'* des années 2000 en sont conscients, comme le prouvent leurs interventions à répétition sur le « renouveau du discours religieux » ou « de la pensée islamique ». Dans le même temps, ils imputent l'échec de leurs prédécesseurs et le leur à une mainmise ou une influence⁸ de l'étranger. De fait, les interventions étrangères armées, depuis l'occupation soviétique de l'Afghanistan jusqu'à l'intervention russe en Syrie, en passant par les occupations de l'Afghanistan et de l'Irak par des coalitions internationales conduites par les États-Unis, les pressions diplomatiques et les profits économiques, incluant les ventes d'armes, ont catalysé des éléments de crise. Mais les responsables musulmans ne sont pas des marionnettes agitées par des mains extérieures. La situation actuelle relève d'abord de leur responsabilité qui concerne le projet lui-même (1^{re} partie), la manière dont ils pensent l'altérité intra-musulmane (2^e partie) et celle avec laquelle ils font face à la transformation des mœurs (3^e partie).

2 Gilles Kepel, *Sortir du chaos. Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*, Esprits du Monde (Paris, Gallimard, 2018), 31–32.

3 Bruce Riedel, *Kings and Presidents: Saudi Arabia and the United States since FDR* (Washington D.C. : Brookings Institution Press, 2019), 27–84.

4 Nabil Mouline, *Les Clercs de l'Islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite, XVIII^e–XXI^e siècle*, Proche-Orient (Paris : PUF, 2011), 211–222.

5 Blandine Chelini-Pont, « L'Organisation pour la Coopération islamique. Voix mondiale des Musulmans ? », *Diplomatie*, Grands dossiers « Géopolitique des religions » 16 (septembre 2013) : 67–71.

6 Mohammed El Oifi, « Discours médiatique saoudien et médias panarabes », *Confluences Méditerranée* 61 (2007) : 87–99.

7 À titre d'exemple, la chaire « Contemporary Islamic Studies » à St Antony's College (Oxford) financée par le Qatar (<https://www.sant.ox.ac.uk/research-centres/contemporary-islamic-studies>).

8 Shīmā' 'Abd al-Hādī, « مسألة جدلية يحسمها شيخ الأزهر في البيان الختامي لمؤتمر تجديد الفكر الإسلامي », [« Une question controversée résolue par le shaykh al-Azhar dans la déclaration finale du Congrès sur le Renouveau de la Pensée islamique »], 28/01/2020, <http://gate.ahram.org.eg/News/2364913.aspx>

La problématique du régime considéré comme «islamique»

Une convergence de l'intégralisme sunnito-chiite remise en question par la révolution iranienne

Au milieu du xx^e siècle, des savants sunnites et chiïtes travaillent de concert pour répondre au double défi du libéralisme et du communisme. En décembre 1953, le shaykh Amjad al-Zahāwī (1882–1967), religieux proche de la branche irakienne des Frères musulmans (*Ikhwān al-Muslimīn*), organise un Congrès à Jérusalem, au cours duquel des clercs chiïtes retrouvent leurs homologues sunnites. Dans les années qui suivent, les écrits des penseurs sunnites Sayyid Qutb (1906–1966) et Abū al-A'lā Mawdūdī (1903–1979), appelant à la fois à la lutte anticoloniale et au rejet de tout élément culturel, juridique ou politique venu d'Europe, sont traduits en persan. Les Frères musulmans jouent alors le rôle d'organisation internationale pivot puisque, appréciés par certains savants chiïtes, ils participent avec les wahhabites saoudiens⁹, traditionnellement anti-chiïtes, au mouvement de la *Ṣaḥwā* [«Réveil»] musulmane. Après une phase de persécutions ayant décimé une partie de leurs rangs en Égypte, ils bénéficient de mesures de libéralisation et d'appuis extérieurs¹⁰.

La conjoncture du début des années 1970 leur est favorable¹¹. L'intelligentsia musulmane libérale, en position de force depuis la fin du xix^e siècle, a été disqualifiée pour plusieurs motifs : l'accusation de collaboration avec les ex-colonisateurs britanniques ou français¹² ; leur attitude contestatrice à l'encontre des régimes autoritaires ; une relative indifférence à l'égard des luttes sociales ; une suspicion sur leur orthodoxie religieuse, dans la mesure où leurs travaux conduisent à remettre en question des éléments de la tradition islamique. Les nasériens et les baasistes au pouvoir sont, quant à eux, confrontés à un bilan économique décevant et à des échecs en politique étrangère, à commencer par leurs

9 Hamadi Redissi, *Le Pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, La Couleur des Idées (Paris : Seuil, 2007), 238–239.

10 Anna Viden, «La fausse rupture de la politique américaine face aux Frères musulmans», in *Les Frères musulmans et le pouvoir*, éd. Pierre Puchot (Paris, Galaade éditions, 2015) : 308–309.

11 Felice Dassetto, *Jihad u Akbar. Essai de sociologie historique du jihadisme terroriste dans le sunnisme contemporain (1970–2018)* (Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2018), 37–46.

12 Dominique Avon, «L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950», *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 130 (avril-juin 2016) : 45–58.

défaites militaires face à Israël. Il en va de même pour les nationalistes libanais, qui voient s'effondrer leur rêve idéalisé de maison commune¹³, les nationalistes pakistanais, qui n'ont pu empêcher la partition du pays fondé en 1947, ou les nationalistes indonésiens qui ont marginalisé le Masjumi, parti politique à référence musulmane¹⁴. Les forces de gauche¹⁵, ayant tantôt coopéré avec les gouvernements autoritaires en place, tantôt subi leur répression, sont disqualifiées pour leur discours areligieux ou antireligieux. C'est dans ce contexte qu'il faut saisir l'importance de l'initiative du grand imam d'al-Azhar 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910–1978) qui, à la fin de la décennie, confie à un comité de recherche formé de savants de la prestigieuse institution sunnite la charge de la rédaction d'un projet de Constitution islamique, à l'occasion de l'un des grands congrès internationaux¹⁶. Le texte qui lui est soumis et qu'il valide est organisé autour de quatre éléments¹⁷ :

1. Tout État islamique doit placer comme référence suprême la *sharī'a*, incluant au premier chef *al-aḥkām al-islāmiyya* [«les prescriptions/dispositions islamiques»] à savoir les *hudūd* [«limites», terme à comprendre comme «peines religieuses intangibles»] concernant le vol/*sariqa* (amputation de la main), l'imputation calomnieuse de fornication/*qadhf* (coups de fouet), l'adultère/*zinā* (coups de fouet), le brigandage/*qat' al-tariq* (exécution, crucifixion, bannissement ou détention). Les peines liées à l'apostasie/*ridḍa* (mort) et à la consommation d'alcool/*shurb al-khamr* figurent également dans ce référentiel, sans être considérées comme coraniques dans la mesure où la première a été fondée sur deux *ḥadīth*-s et où la seconde a été fixée par analogie avec la peine de l'imputation calomnieuse de fornication.
2. Le corps d'*al-qaḍā'* [«magistrature»] comprend les '*ulamā'* [«savants» versés dans les sciences islamiques], les '*fuqahā'* [«juristes»] et les '*quḍāt'* [«juges»]. Il exerce l'autorité la plus décisive, puisque ses membres transmettent, interprètent et exercent la surveillance de la bonne application des normes et des règles formulées par eux-mêmes.

13 Amin Élias, *Le Cénacle libanais (1946–1984). Une tribune pour une science du Liban*, Pensée religieuse et philosophique arabe (Paris : L'Harmattan, 2019), 63–97.

14 Andrée Feillard et Rémy Madinier, *La Fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Regards croisés (Paris : Les Indes savantes, 2006), 24–29.

15 «Les gauches en Égypte XIX^e–XX^e siècle», numéro spécial coordonné et introduit par Didier Monciaud, *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 105–106 (juillet–décembre 2008). Lire, en particulier, Tewfik Aclimandos : «Les officiers et les communistes. Relations et tensions 1945–1954».

16 Jacques Jomier, «Les congrès de l'Académie de recherches islamiques», *MIDEO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 14 (1980) : 95.

17 Dominique Avon, «Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte», *Oasis* (30 octobre 2019), <https://www.oasiscenter.eu/fr/freres-musulmans-al-azhar-se-confrontent>.

3. *L'imām* [«guide»] est celui qui dirige avec les fonctions d'un calife ou d'un gouvernant. Il commande les forces de l'ordre et l'armée. Il est chargé de la mise en œuvre des «prescriptions islamiques», de l'application des peines, et plus largement de la promotion du bien et du pourchas du mal, selon la conception développée par les hommes de religion. Il ne peut en aucun cas contrevenir à la *sharī'a* attribuée à Dieu et garantie par *al-qaḍā'*.
4. Le *sha'b* [«peuple»] ou la *'amma* [«masse»] a pour vocation et devoir d'appliquer, de respecter, et d'obéir. Sous cette condition, ses composantes disposent d'un certain nombre de droits comme celui d'être propriétaire et de transmettre leurs biens, de s'instruire selon la conception du savoir fixée par les *'ulamā'*.

Le principe qui est énoncé est le suivant : tout État qui se reconnaît dans ce type de régime islamique est convié à adhérer à cette Constitution, tout en conservant ses modalités propres de gouvernance. De proche en proche, l'ensemble doit constituer l'équivalent de ce qui est susceptible de devenir des États-Unis islamiques. Mais le processus de consultation avorte rapidement. Dans les mois qui suivent la rédaction du document, la logique des États-nations, nourrie par la division intra-confessionnelle, reprend l'avantage sur la logique de la *Umma* islamique. La révolution iranienne modifie, en effet, la donne politico-religieuse. En décembre 1979, les citoyens iraniens adoptent par référendum une Constitution islamique¹⁸. Or celle-ci a pour pierre d'angle le principe théorisé par l'ayatollah Rūḥollāh Khomeini (1902–1989) de la *wilāyat al-faqīh*¹⁹ [«pouvoir absolu du juriste-théologien»], c'est-à-dire une autorité dotée des «mêmes prérogatives que les saints législateurs (le Prophète et les imams)²⁰». Une telle conception du pouvoir²¹, contestée au sein même du clergé chiite²², apparaît inacceptable pour les savants et juristes sunnites, qui distinguent leur pouvoir de celui de l'imam pour mieux le contrôler et qui ne peuvent se reconnaître dans des éléments structurants de la tradition chiite. Leur résistance explique, sauf exception comme dans le cas de la création du Hezbollah libanais,

18 Michel Potocki, *La Constitution de la République islamique d'Iran 1979–1989* (Paris : L'Harmattan, 2004), 120 p. ; Yann Richard, «La constitution de la république islamique d'Iran et de l'État-nation», *REMMM* 68–69 (1993) : 151–161.

19 Pierre-Jean Luizard, *Histoire politique du clergé chiite XVIII^e–XXI^e siècle* (Paris : Fayard, 2014), 203–215.

20 Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?* (Paris : Fayard, 2004), 219.

21 Olivier Roy, «L'impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient», in *Les mondes chiïtes et l'Iran*, éd. Sabrina Mervin (Paris : Karthala/IFPO, 2007) : 29–42.

22 Constance Arminjon, *Une brève histoire de la pensée politique en Islam contemporain*, préface de Gilles Kepel (Genève : Labor et Fides, 2017), 159–160.

l'échec de l'expansion de la révolution chiite dans le monde majoritairement musulman (et sunnite). Et ce, en dépit de l'enthousiasme suscité par la volonté du «guide suprême» de se placer à la tête du combat contre l'«entité sioniste» et le «grand Satan américain».

La révolution islamique iranienne provoque la réaction mimétique de sunnites par rapport aux chiïtes, dont une des modalités est le renforcement de l'islamisation du droit au sein des États. Selon une ampleur et des rythmes variables, les Déclarations islamiques des droits de l'homme (1981²³, 1983²⁴, 1990²⁵), la Charte arabe des droits de l'homme (1994) non ratifiée, ainsi que le Code pénal unifié de la Ligue des États arabes (1996) accompagnent ou précèdent ce processus dynamique. L'islamologue Olivier Carré synthétise cette harmonie doctrinale par une formule :

Le Caire, dans son Islam officiel (celui de l'Azhar) comme dans son Islam parallèle (celui que l'Azhar réfute avant... de le récupérer), est un centre important de l'Islam actuel. Dans sa fraction officielle, orthodoxe, régulatrice, l'Islam du Caire conforte celui de Riyad et des villes saintes. Dans sa fonction «parallèle», extrémiste, à la fois pourchassée et courtisée, l'Islam du Caire est en symbiose avec celui de Téhéran et de Qom – tout chiïte qu'il soit- comme avec celui, bien sunnite, d'Afghanistan, de Syrie, de Tunisie, du Maroc etc.²⁶

Régime «islamique» ou «régime civil à référence musulmane» ?

Dans les années 1980–1990, l'invocation répétée de la formule des *thawābit* [«principes immuables»] de l'islam, présupposant la référence à la *sharī'a*, sert à maintenir à la fois une cohésion et une tension vers un horizon. Elle est liée au recours à des distinctions juridiques classiques comme celle classant d'un côté la catégorie des *ḥuqūq Allah* [«droits de Dieu»] incluant *al-ibāda* [«la dévotion»] au sens des devoirs rituels conçus comme affranchis des contraintes de temps, de lieu

23 Conseil islamique d'Europe, *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme* (Paris, 19 septembre 1981).

24 Mohammad Amin Al-Midani, *Les Droits de l'homme et l'Islam. Textes des Organisations arabes et islamiques*, Publications de la Faculté de Théologie protestante (Strasbourg : Université Marc Bloch, 2003), 67–68.

25 Une traduction en anglais, «Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Aug. 5, 1990», est proposée sur le site de la Bibliothèque de l'Université du Minnesota, <http://hrlibrary.umn.edu/instree/cairodeclaration.html>.

26 Olivier Carré, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe* (Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991), 81–82.

et de personne, de l'autre côté *al-mu'āmalāt* [« obligations sociales »] sujettes à l'interprétation en fonction des circonstances²⁷. Défenseur du *statu quo*, c'est-à-dire d'un droit confessionnel limité à côté d'un droit civil commun, le haut magistrat égyptien Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī (1932–2013) voit le projet de codification islamique globale comme un danger, « l'éclatement en deux des systèmes juridique et judiciaire, et de la patrie elle-même [annonçant] la fin du droit islamique égyptien contemporain, tout ceci sans que rien, dans la religion et dans la *shar'ā*, ne nous y invite²⁸. » Le théoricien et activiste tunisien Rached Ghannouchi (n. 1941), leader du mouvement Ennahda qui relève de la constellation bannaïte (i. e. des Frères musulmans) présente, à l'inverse, la perspective intégrale qui l'a conduit à manifester son enthousiasme pour la révolution iranienne en dépit d'un désaccord sur le pouvoir du juriste-théologien. Contraint à quitter la Tunisie après une tentative avortée de compromis²⁹ avec Zine al-Abidine Ben Ali (1936–2019), il est exilé au Soudan d'où il lance un appel au *jihād* contre la coalition internationale mobilisée pour chasser l'armée irakienne du Koweït. Il rédige, peu après, un essai intitulé *Les libertés publiques dans l'État islamique* (1993) :

Dans le « gouvernement islamique » adopté comme « régime d'État », la souveraineté ou l'ultime légitimité appartient à la *shar'ā* et à la Révélation considérées comme autorité supérieure à toute autre. C'est à la lumière de ses préceptes que les juristes, faisant œuvre de jurisprudence, opèrent à leur propre niveau de déduction, de même que les magistrats en ce qui concerne les jugements qu'ils rendent. Plus que cela, ce sont tous les organes de l'État qui puisent leur dynamisme dans le cadre de la *shar'ā*, de ses orientations et de ses objectifs supérieurs [*maqāsid*]³⁰.

Cette perspective, comme modèle idéal, conserve un fort potentiel d'attraction qui s'inscrit dans des contextes économiques et politiques variés. En 1996, le sultan de Brunei Hassanal Bolkiah (n. 1946) lance une politique d'instauration de la *shar'ā* pour ses sujets musulmans (les deux tiers de la population), comprise comme une application des *ḥudūd*, elle est progressivement mise en œuvre sur près de deux décennies³¹. En 1997, une nouvelle constitution fait du sultanat des Maldives une

27 Gudrun Krämer, « La politique morale ou bien gouverner à l'islamique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 82 (2004) : 131–143.

28 Muhammad Sa'īd al-Ashmawy, *L'Islamisme contre l'islam*, préface de Richard Jacquemond, Textes à l'appui, (Paris/Le Caire : La Découverte/Al-Fikr, 1989), 106.

29 Mohamed Chérif Ferjani, *De l'Islam d'hier et d'aujourd'hui* (Tunis : Nirvana, 2019), 362–367.

30 Rāshid al-Ghannūshī, « الحريات العامة في الدولة الإسلامية » (Tunis : Dār al-mujtahid lil-nashr wal-tawzī', 4^e édition 2011 [1^{re} édition 1993]), 401.

31 Dominik M. Müller, « Paradoxical Normativities in Brunei Darussalam and Malaysia. Islamic Law and the ASEAN Human Rights Declaration », *Asian Survey* 56(3) (2016) : 415–441.

République dont l'islam est la religion d'État avec une législation fondée sur la *sharī'a*³². C'est aussi cette référence à la *sharī'a* que la province indonésienne d'Aceh, sur l'île de Sumatra, adopte au début des années 2000³³. En Malaisie, les mesures sont d'abord prises dans le domaine économique, ce qui a pour conséquence d'acclimater la population à l'idée qu'il existe des règles islamiques spécifiques, non négociables. Dans le monde arabe majoritairement musulman, en revanche, si la tendance à l'islamisation du champ juridique, de la culture, de l'éducation et des pratiques collectives est une réalité, elle se heurte à la limite de l'exercice effectif du pouvoir politique.

Conscients de la force du soutien accordé par les puissances occidentales aux régimes autoritaires et de l'encouragement donné par ces derniers à des mouvements salafistes considérés comme piétistes (donc non suspects de vouloir accéder au pouvoir) et à des confréries soufies, les Frères musulmans adoptent, au milieu des années 2000, une double tactique : à l'intérieur des États, dans les espaces réduits de liberté, ils négocient des accords politiques avec des partis qui ne relèvent pas de la mouvance bannaïte ; à l'extérieur, où ils sont bien structurés³⁴, ils prennent contact avec des diplomates et trouvent des soutiens sur les campus universitaires³⁵, en développant une « conception culturaliste et instrumentale de la démocratie³⁶ ». Suivant leurs interlocuteurs, ils cessent de parler d'« État islamique » et utilisent des néologismes comme « État civil à référence musulmane ». À la fin de la décennie, cependant, chaque acteur campe sur ses positions. D'un côté, la question de la succession d'une pléiade de chefs d'État qui n'ont pas été élus démocratiquement se pose avec de plus en plus d'acuité³⁷. De l'autre, les Frères musulmans restent fidèles à la ligne doctrinale fixée par leur fondateur Ḥassan al-Bannā (1906–1949), comme l'indique un mémorandum en date du 30 novembre 2009, qui résume les orientations prises en matière de prédication, d'éducation et d'aide sociale en vue d'un vaste projet :

32 Mahwish Hafeez et Mehwish Hafeez, « Growing Islamic Militancy in Maldives », *Strategic Studies* 28(1) (2008) : 251–267.

33 Bruno Philip, « En Indonésie, une province sous l'emprise de la charia », www.lemonde.fr, 27/09/2017.

34 Brigitte Maréchal, « Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux », *Recherches sociologiques et anthropologiques* 37(2) (2006) : 19–34.

35 Pierre-François Mansour, « La »question décoloniale« et l'islamisme : universités, quartiers populaires et milieu militant », in *Les Territoires conquis de l'islamisme*, éd. Bernard Rougier (Paris : PUF, 2020) : 65–87.

36 Haoues Seniguer, *Petit précis d'islamisme : des hommes, des textes, des idées*, Bibliothèque de l'iReMMO (Paris : L'Harmattan, 2013), 156.

37 Tewfik Aclimandos, « Splendeurs et misères du clientélisme », *Égypte-Monde arabe* 7 (2010) : 197–219.

[...] libérer la patrie musulmane – toutes ses parties – de tous les pouvoirs non islamiques et aider les minorités musulmanes en tout lieu, œuvrer en vue du rassemblement des musulmans jusqu'à ce qu'ils deviennent une *Umma* unie ; édifier l'État islamique qui exécute effectivement les préceptes de l'islam et ses enseignements, qui les préserve à l'intérieur et qui se charge de leur promotion et de leur transmission à l'extérieur [...]. La régénération de la *Umma* : préparation jihadiste pour constituer un front unique face aux envahisseurs et aux dominants qui sont parmi les ennemis de Dieu pour aplanir [le terrain] en vue d'élever l'État islamique bien guidé³⁸.

Le(s) « printemps arabe(s) », porté(s) par une jeunesse liée par les réseaux sociaux, précipite la chute de Ben Ali, Hosni Moubarak (1928–2020), Mouammar Kadhafi (1942–2011), Ali Abdallah Saleh (1947–2017). La *khuṭba* [« prêche »] que le shaykh Yūsuf al-Qaraḏāwī (1926–2022) donne sur la place Tahrir, au Caire, en février 2011, est le signe de la prise en main de la parole politico-religieuse par les Frères musulmans³⁹. Dans les mois qui suivent, ils sortent victorieux des élections libres en Tunisie comme en Égypte, mais sans disposer d'une majorité absolue. Ils doivent alors composer, à la fois avec des partis qui ne partagent pas leur conception d'islam intégral, et avec des hommes de religion en partie discrédités par leur passé de subordination aux autorités établies⁴⁰. Certains savants sont clairement bannaïtes sans avoir prêté serment d'allégeance au *murshid* [« guide »]. D'autres rejoignent leurs homologues sur le contenu des « principes immuables », mais défendent leurs positions au sein d'institutions religieuses liées à un cadre national et refusent de se soumettre à leurs visées considérées comme hégémoniques. Les initiatives⁴¹ et déclarations du grand imam Ahmed el-Tayeb (n. 1946) s'inscrivent dans cette ligne. Il est contre le projet d'« État religieux⁴² » qu'il prête

38 Extrait du mémorandum (en arabe) du 30 décembre 2009 valant Code général des Frères musulmans et reprenant les termes des documents du 10 mai 1978, du 29 juillet 1982 et du 28 mars 1994. Traduction D. Avon. Ce document ne figure plus sur les sites contrôlés directement ou indirectement avec les Frères musulmans.

39 Yahia Michot, « Sh. Qaradawi's Khutbah from Tahrir Square in English », 03/03/2011, <http://hartsem.edu/documents/Qardawi.pdf>. Le document a été, depuis, retiré du site de Hartford Seminary.

40 Husam Tammam et Patrick Haenni, « Égypte : les religieux face à l'insurrection », *Relioscope*, 11/02/2011. Le 18/01/2011, le président du comité de la fatwa d'al-Azhar a promulgué un avis juridique interdisant de se soulever contre le pouvoir, « même si celui-ci était injuste ». L'avis a ensuite été retiré du site du comité.

41 « بيان الأزهر ونخبة من المثقفين حول مستقبل مصر_20 حزيران 2011 » [« Déclaration d'al-Azhar et d'une sélection de penseurs au sujet de l'avenir de l'Égypte, 20 juin 2011 »], Egypt State Information Service, <https://tinyurl.com/4ebedz3w>.

42 « الطيب » يعلن وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر وتتضمن 11 بندا. منها دعم تأسيس الدولة المدنية والابتعاد عن الدولة الدينية » « [Al-Ṭayyib présente le docu-

aux Frères musulmans, contre la pensée islamique « extrémiste⁴³ » qu'il lie aux salafistes, et en faveur de « libertés » encadrées par la limite du « droit de la société de préserver les fois célestes⁴⁴ ». Il soutient, avec un groupe de responsables azharis, le mouvement Tamarrud [« Rébellion »] contre les Frères musulmans, il cautionne les gigantesques manifestations populaires puis le coup d'État militaire du 3 juillet 2013. La répression qui suit ouvre une faille profonde au sein de la tendance intégrale sunnite.

Les '*ulamā*' et la désignation du (bon) musulman

La raison d'État et les groupes musulmans extrémistes

Après l'abolition du califat, en 1924, les chefs d'État musulmans ne sont parvenus à s'accorder ni sur des institutions communes susceptibles de remplacer celle qui avait été abrogée, ni sur le nom d'un ou de candidats à même de prendre la guidance d'une *Umma* islamique mythifiée. Les hommes de religion se sont retrouvés, quant à eux, dans une situation de tension extrême : ils ont continué à enseigner qu'il y avait un idéal à atteindre, mais ils ont eu le devoir de justifier les régimes comme la politique intérieure et extérieure de ceux qui ont exercé la réalité du pouvoir au sein d'États modernes. Les Frères musulmans ont émergé dans l'espace ouvert par cette contradiction. Bénéficiant du fait qu'ils n'ont quasiment jamais exercé la responsabilité d'un gouvernement, ils ont joué le rôle d'aiguillon désignant l'écart entre le modèle et la réalité.

À partir de ce rameau bannaïte et d'autres, qui se sont développés dans les années vingt, bourgeonnent, un demi-siècle plus tard, des groupes minoritaires justifiant le recours à la violence en vue d'accélérer le processus d'avènement du modèle de régime envisagé. Les inégalités économiques, la corruption, la politique étrangère, sont des points de focalisation de leurs attaques. La dynastie saoudienne, en particulier, est fragilisée par des mobilisations armées ou non violentes,

ment d'al-Azhar au sujet de l'avenir de l'Égypte, comprenant onze articles, parmi lesquels le soutien à l'établissement d'un État civil, la mise à distance d'un État religieux et clérical, la mise à distance du *takfir* et de la trahison, l'indépendance d'al-Azhar et le choix du shaykh al-Azhar par voie de scrutin», *Al-yawm al-sābi'*, 20/06/2011, <https://tinyurl.com/mt6krfy7>, consulté le 15/06/2014.
 43 Dominique Avon, « Les Frères musulmans et l'« État civil démocratique à référence islamique » », *Cahiers de l'Orient* 108 (hiver 2012) : 81–95.

44 « وثيقة الأزهر حول منظومة الحريات الأساسية » [« Document d'al-Azhar au sujet du système des libertés fondamentales »], 08/01/2012, <https://manshurat.org/node/4481>.

en 1979⁴⁵ puis en 1990–1991. Elle conserve son assise grâce à son attachement à une conception intégrale de l'islam sur le plan du droit et des mœurs, à ses pérodollars, au soutien états-unien, à ses engagements au service de causes « islamiques », notamment en Afghanistan (1979–1989) et en Bosnie (1992–1995). Elle ne parvient pas, cependant, à empêcher l'expansion de réseaux islamiques armés transnationaux opposés au primat de cette logique étatique⁴⁶.

Dans les années 2000, les hommes de religion sunnites en poste dans les différents États qui ont un lien constitutionnel avec l'islam, se montrent impuissants à combattre efficacement les responsables d'al-Qaïda sur le terrain de la doctrine, ils ne parviennent qu'à argumenter sur des points de compétences et de méthode. Il en va de même, au milieu de la décennie 2010, face aux responsables de Daesh. La « lettre ouverte au docteur Ibrāhīm 'Awād al-Badrī dit 'Abū Bakr al-Baghdādī », signée par plus de cent vingt savants, se résume à une vingtaine d'« interdits » relatifs à des pratiques⁴⁷, dont certaines sont celles qu'ils continuent eux-mêmes à enseigner dans leurs cours de droit islamique, ainsi l'esclavage⁴⁸ ou le *jihād* armé selon des règles précises. Le désaccord théorique majeur porte sur un point : « La loyauté envers son pays est permise en Islam ». Ce qui est une manière, pour ces savants, de légitimer le cadre étatique national contre des groupes qui le rejettent.

Les Congrès du Caire (décembre 2014) et de La Mecque (février 2015) ne permettent pas aux hommes de religion sunnites de désarmer idéologiquement les combattants de Daesh et ce d'autant plus que nombre d'entre eux présentent l'« extrémisme religieux » comme une conséquence de l'« athéisme » et de manipulations étrangères. Une minorité appelle à excommunier les chefs de Daesh, puisque tous s'accordent pour dire qu'ils ne représentent pas l'islam et qu'ils sont « pécheurs ». Mais leur proposition n'est pas retenue, au motif qu'une telle décision conduirait à diviser davantage encore la *Umma* islamique dans un moment où elle apparaît déchirée. Pour la minorité, l'argument pose un problème dans la mesure où, au cours des décennies précédentes, des musulmans libéraux ont été victimes du *takfir* [« excommunication »] prononcé par des instances officielles.

45 Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Proche-Orient (Paris : PUF, 2010), 110–122.

46 Abdessamad Belhaj, *La Pensée évidente. Étude des notions fondamentales de la pensée musulmane contemporaine* (Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2018), 61–66.

47 Texte complet en arabe, en date du 19/09/2014, avec les noms des signataires, à l'adresse suivante : <http://lettertobaghdadi.com/arabic2.php>. Résumé en français sous le titre « Lettre ouverte à l'État islamique », 16/12/2014, <http://www.courrierinternational.com/article/2014/10/30/lettre-ouverte-a-l-etat-islamique>

48 Omero Marongiu-Perria, *Rouvrir les portes de l'Islam* (Paris : Atlande, 2017), 55–88.

Excommunication de musulmans au nom de l'islam

Au plus fort de sa cohésion, dans les années 1970, le courant intégral s'emploie à réduire les voix discordantes. Il y a, certes, des personnalités intouchables, ainsi le fondateur de la République tunisienne, Habib Bourguiba (1903–2000), qui prend le contrôle de l'institution religieuse de référence, l'université de la Zitouna, et adopte des positions allant à l'encontre de l'enseignement islamique traditionnel : à l'occasion d'un colloque, en 1973, il remet publiquement en question la lecture littérale de versets coraniques, comme celui évoquant la transformation en serpent du « bâton de Moïse » (Coran 27 :10). Par une fatwa, le shaykh saoudien Ibn Bāz (1910–1999) accuse alors le président tunisien d'impiété manifeste, il obtient le soutien de *'ulamā'* indiens⁴⁹. Chef d'État exerçant le pouvoir de manière autoritaire, Bourguiba n'est pas menacé par ces déclarations d'hommes de religion. Il n'en va pas de même pour des personnalités qui ne bénéficient pas de son rang. En 1972, le comité de la fatwa d'al-Azhar qualifie de « mécréance avérée et de pensée athée » l'essai intitulé *Le second Message*. Dans cet ouvrage, l'intellectuel et militant soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭaha (1909–1985) a associé un caractère universel aux versets coraniques dits mecquois et un caractère conjoncturel aux versets dits médinois⁵⁰. Cette condamnation est relayée par des savants de la Ligue islamique mondiale, puis par des savants soudanais. Maḥmūd Muḥammad Ṭaha est condamné pour des motifs religieux et politiques, puis exécuté à Khartoum en janvier 1985.

Au cours de cette période, plusieurs États se référant à l'islam adoptent ou renforcent une législation contre le « blasphème ». Si la justice ne leur paraît pas assez sévère, des citoyens se chargent d'appliquer eux-mêmes des sentences qu'ils associent à des peines islamiques traditionnelles. L'Iran⁵¹ et le Pakistan⁵², où la

49 Hamadi Redissi, *Le Pacte de Nadjd...*, 217–232.

50 Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, « الرسالة الثانية » [« Le second Message »], Umdurmān, 1971 (4^e édition), 205 p. Le texte de la fatwa du 5 juin 1972 est en ligne à l'adresse suivante : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=454296&r=0>.

51 Le blasphème est puni selon l'article 167 de la Constitution de 1979. Quand quelqu'un est accusé de *mofsed-e felarz*, cela peut inclure le blasphème. Le blasphème peut aussi être puni selon le même article en disant que l'accusé a « insulté l'islam ». Mais le blasphème peut aussi être sanctionné via le code pénal islamique, par exemple au moyen de l'article 513, ou bien il peut être lié au crime de la « fausse accusation ». Dans ce cas, le blasphème est une sous-catégorie de la diffamation.

52 Entre 1851 et 1947, 7 cas d'incidents liés à la question du « blasphème » ont été relevés en lien avec les articles 295, 296 et 298 du Code Pénal de 1860 augmenté de l'IPC295 A en 1927. Ces articles ont été modifiés sous la dictature du général Zia ul-Haq (1977–1988) : 80 cas ont été enregistrés durant cette période, puis près de 250 cas entre 1987 et 2012 (Mohammad Nafees, « Blasphemy Laws

critique historique est découragée⁵³, prennent des mesures en ce sens. La criminalisation du « déniement contre les religions » est introduite dans le code pénal égyptien en 1981⁵⁴ mais, dans les faits, seule l'insulte contre la « religion musulmane » est sanctionnée, les peines allant de l'amende à plusieurs années de prison. Le 3 juin 1992, le Front des savants d'al-Azhar accuse Faraj Fūda/Farag Fouda (1945–1992) de blasphème, pour son essai *Al-Naḍīr* [« L'avertissement »] (1989), dans lequel l'intellectuel vise nommément des figures de la Tradition musulmane⁵⁵ et réclame l'établissement d'*al-nizām al-madanī* [« le régime civil »] seule alternative à *al-dawla al-dīniyya* [« l'État religieux »]. Il est assassiné peu après par des membres de la Gamā'a al-islāmiyya [« Groupe islamique »]⁵⁶ qui, dans leur communiqué, font référence à une fatwa ayant qualifié Fūda d'« ennemi de l'islam ». L'Organisation égyptienne des droits de l'homme s'inquiète alors publiquement des affinités idéologiques qu'elle observe entre l'Académie de recherches islamiques et des organisations extrémistes⁵⁷. Simultanément se déroule l'affaire Naṣr Ḥamīd Abū Zayd (1943–2010), universitaire égyptien qui, dans ses travaux, essaie de montrer que le texte coranique ne se réduit pas à un ensemble de prescriptions et d'interdits, mais qu'il ouvre l'horizon de l'être humain, en particulier vers l'expression artistique⁵⁸. Sous l'impulsion d'azharis et d'universitaires, la cour d'appel décrète, le 14 juin 1995, l'ordre de séparation de l'accusé avec son épouse, en application de la règle de l'interdit de l'union conjugale d'une musulmane avec un non-musulman, considérant que Naṣr Ḥamīd Abū Zayd est devenu *murtadd* [« apostat »] en dépit de ses déclarations. Le couple doit se réfugier aux Pays-Bas pour échapper à l'application de la peine.

in Pakistan. A Historical Overview», Center for Research and Security Studies (CRSS), Islamabad, 2012, 79 p.).

53 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science. Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London : Zed Books, 1991), 157 p.

54 L'article 98 du code pénal égyptien vise toute personne ayant « exploité la religion afin de promouvoir ou de défendre des idéologies extrémistes en s'exprimant, par oral, par écrit, ou de toute autre manière, aux fins de provoquer des émeutes, d'insulter ou de dénigrer les religions révélées, ou en portant atteinte à l'unité nationale ou à l'harmonie sociale ». Pour une introduction générale, voir Sami A. Adeeb Abu-Sahlieh, *Introduction au droit musulman. Fondements, sources et principes*, Centre de droit arabe et musulman, 2012 (2^e édition), 470 p.

55 Faraj Fūda, « النذير » [« L'avertissement »] (Le Caire : Dār wa Matāba' al-Mustaḡbal, 2005 [1989]), 9.

56 Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, NRF (Paris : Gallimard, 2000), 275–277.

57 Bernard Botiveau, « Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte-Monde arabe* 14 (1993) : 133–162.

58 Muhammad Salīm Al-Awwā, « Un arrêt devenu une “affaire” », *Égypte/Monde arabe* 29 (1997) : 155–173 ; Baudouin Dupret, « L'affaire Abū Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie », *Monde arabe Maghreb-Machrek* 151 (1996) : 18–22 ; Fadi Daou, « Naṣr Hamid Abou Zaid et la crise de la conscience arabe », *L'Orient Littéraire*, supplément de *L'Orient-Le Jour* (août 2010).

D'autres condamnations sont adressées à l'encontre de chercheurs ou d'écrivains au cours des années qui suivent. En Indonésie, la mobilisation des services judiciaires contre le « blasphème » date de la fin des années 1990⁵⁹. C'est une tendance de fond qui entrave la parole sur certains sujets⁶⁰. Elle est rendue plus active par deux affaires qui prennent une dimension internationale : la fatwa de l'ayatollah Khomeini, en 1989, condamnant à mort l'écrivain Salman Rushdie (n. 1947) pour son roman *Les Versets sataniques* ; la publication, dans la presse de plusieurs pays (y compris en Jordanie et en Égypte) de caricatures du prophète de l'islam Muhammad (2005–2006). Les partisans de la ligne intransigeante élargissent le spectre de ce qui est considéré comme blasphématoire, ils lient de manière systématique le blasphème et l'apostasie, ils renforcent l'arsenal des peines à l'encontre des prévenus.

Pendant, au cours des années 2010, des hommes de religion révisent leurs interprétations pour se rapprocher des normes du droit international⁶¹. Un exemple significatif illustre cette inflexion. En 2012, le Haut Conseil des *'ulamā'* du Maroc promulgue une fatwa affirmant que la « loi de l'islam » considère que le musulman doit conserver sa conviction doctrinale et son appartenance religieuse, qu'il doit renforcer l'islam et la législation de son Dieu souverain et qu'il doit se reconnaître une obligation à l'égard de la *Umma* ; sortir de ce cadre est considéré comme une apostasie et une mécréance envers l'islam. Selon le verset 217 de la sourate 2 (al-Baqara), ajoutent-ils, les tourments prévaudront contre ceux qui « abjureront leur religion », et selon deux *ḥadīth*-s considérés comme « définitifs », précisent-ils, ils encourent la mort : il est licite de faire « couler le sang du musulman » qui quitte sa religion ; « ceux qui changent de religion, tuez-les ». Cinq ans plus tard, en février 2017, plusieurs membres de ce même Haut Conseil publient un ouvrage intitulé *Sabīl al-'ulamā'* [« Le chemin des savants »]. Dans un chapitre consacré à la justice, à la solidarité, aux droits et aux libertés au sein de la *Umma*, les rédacteurs abordent à nouveau la question de l'apostasie des musulmans, mais cette fois pour conclure que la peine de mort n'est plus applicable⁶².

59 Melissa Crouch, « The Indonesian Blasphemy Case: Affirming the Legality of the Blasphemy Law », *Oxford Journal of Law and Religion* 1(2) (2012) : 514–518.

60 Voir l'appel lancé par le groupe Hefajat-e-Islam, début mai 2013, et la répression exercée par les forces de l'ordre (« Bangladesh : manifestation d'islamistes pour une loi sur le blasphème », www.lemonde.fr, 05/05/2013).

61 Constance Arminjon Hachem, *Les droits de l'Homme dans l'islam shi'ite. Confluences et lignes de partage*, Islam-Nouvelles Approches (Paris : Cerf, 2017), 355–360.

62 A. A. 'Iza, I. b. al-Ḍāwiyya, S. Biḥī, S. Shibār et M. K. al-Ḥusnī, « سبيل العلماء » [« Le chemin des 'ulamā' »] (Rabat : Publications du Haut Conseil des *'ulamā'*, 2017), 98–103.

La réactivation des antagonismes sunnito-chiïtes

Face aux défis communs posés par les courants séculiers, libéraux, socialistes ou communistes, les hommes de religion sunnites et chiïtes ont mis une sourdine sur leurs mémoires conflictuelles et entamé des procédures de rapprochement puis de reconnaissance institutionnelle au milieu du siècle. Ce mouvement ne résiste pas à la révolution iranienne et ce d'autant plus que, dans des sociétés où le chiïsme avait totalement disparu, comme en Afrique du Nord (du Maroc à l'Égypte), des sunnites décident de passer au chiïsme, le plus souvent en secret. La guerre Iran-Irak (1980–1988), responsable de la mort de plus d'un million de personnes, porte une dimension confessionnelle, sans s'y réduire. L'influence du Hezbollah libanais, qui se fait publiquement connaître en 1985, qui se présente comme le fer de lance de la lutte armée contre Israël, et qui coopère avec le Hamas palestinien, groupe sunnite de tendance bannaïte, ne manque pas d'inquiéter nombre de responsables sunnites. Le point de bascule a lieu à la suite de l'occupation de l'Irak, au printemps 2003. Les États-Uniens qui, pour des motifs politiques et économiques, ont décidé de renverser Saddam Hussein (1937–2006) avec des arguments fallacieux, choisissent de remettre les clefs principales du pouvoir aux Arabes chiïtes, démographiquement majoritaires, au détriment des Arabes sunnites qui, grâce aux Britanniques, tenaient les rênes du pays depuis sa fondation en 1920. Les groupes sunnites radicaux, à commencer par Daesh, jouent sur le ressentiment qui en résulte. Le pays s'enfoncé alors dans une guerre civile à caractère confessionnel.

Par crainte d'une extension du conflit, des chefs d'État et des hommes de religion se mobilisent. En juillet 2005, à l'invitation du roi de Jordanie, Abdallah II (n. 1962), se tient à Amman une réunion de 180 *'ulamā'* et « penseurs », en provenance de quarante pays, dix-sept du monde arabe et vingt-trois extérieurs à celui-ci dont le Pakistan, le Bangladesh et l'Inde, l'Iran et l'Azerbaïdjan, la Russie, la Turquie et la Bosnie, l'Allemagne, la Grande-Bretagne et les États-Unis. Ces personnalités, reconnues pour leur savoir religieux ou leurs compétences intellectuelles, représentent de manière explicite huit « écoles islamiques » : les quatre « écoles sunnites » (hanafite, shafi'ite, malikite et hanbalite), ainsi que l'école ja'afarite (celle des chiïtes duodécimains) présente en Irak, en Iran et au Liban, l'école zaydite (une branche du chiïsme reconnaissant l'autorité de cinq Imams) présente au Yémen, l'école ibadite, présente à Oman comme au sud de l'Algérie, et l'école zahirite. Parmi les personnalités en vue figurent le shaykh al-Azhar, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928–2010), l'ayatollah 'Alī al-Sistānī (n. 1930), le plus haut dignitaire chiïte en Irak, le mufti égyptien 'Alī Jum'a (n. 1952), le shaykh égypto-qatari Yūsuf al-Qaraḏāwī. Au-delà de la recherche de l'apaisement entre sunnites et chiïtes, l'objectif est de s'opposer à toute apparition de courant

nouveau qui n'ait pas déjà reçu l'aval d'une autorité établie dans le passé. Les points retenus dans la déclaration finale sont les suivants :

La condamnation et la non-autorisation de mettre en œuvre [la règle de] l'excommunication [*takfir*]. [...] L'interdiction de faire couler le sang [des musulmans], de s'en prendre à leur honneur et à leurs biens. [...] La mobilisation contre les campagnes injustes de diffamation et de calomnie, auxquelles l'islam est exposé, le refus de permettre l'excommunication des adeptes de la doctrine ash'arite [i. e. les sunnites] qui pratiquent le vrai soufisme, ainsi que les adeptes de la pensée salafiste authentique, suivant ce qui a été écrit à ce sujet dans la *fatwā* de son Éminence le shaykh al-Azhar. [...] le refus de permettre l'excommunication de toute autre catégorie parmi les musulmans qui croient en Dieu et en son Prophète, [qui croient aux] piliers de la foi et ne nient pas ce qui est connu comme obligatoire en matière religieuse. [...] La non-autorisation, à quelque personne que ce soit, de revendiquer l'*ijtihād* [i. e. l'interprétation de la Tradition] en vue de créer une nouvelle école ou de promulguer des *fatāwā* rejetées. [...] L'obligation d'approfondir le sens de la liberté et de respecter l'opinion des uns et des autres dans le monde islamique⁶³.

Après 2006, en Irak, le conflit s'apaise temporairement du fait du ralliement de tribus sunnites à l'ordre établi par les États-Uniens. Mais toutes les sociétés où cohabitent des musulmans de différentes branches de l'islam deviennent des terrains propices à l'exacerbation d'antagonismes qui peuvent, par ailleurs, avoir des motifs politiques et économiques : le Liban au printemps 2008, qui ne parvient à mettre un terme aux violences armées qu'à la suite d'un sommet organisé au Qatar⁶⁴ ; le Koweït en 2010, d'où est issu un homme de religion chiïte, réfugié à Londres, ayant proféré des insultes contre Aïsha, l'une des épouses de Muhammad⁶⁵ ; Bahrayn à partir de 2011, où une partie de la majorité chiïte manifeste contre la dynastie sunnite ; l'Égypte en juin 2013, où des chiïtes sont massacrés dans des violences de rue⁶⁶ ; le Mزاب, au sud de l'Algérie en février 2014, où s'affrontent des ibadites et des sunnites. Durant cette décennie, les trois principaux foyers de violence mettent aussi en jeu une rivalité croissante entre l'Arabie

63 Extrait de la déclaration finale présentée à l'occasion du Congrès des savants à Amman, juillet 2005, cité dans « علماء المذاهب الإسلامية يحرمون تكفير اتباعهم وتحريم دمانهم » [« Les savants des écoles islamiques interdisent l'excommunication de leurs fidèles et le fait de faire couler leur sang »], 06.07.2005, <https://www.alarabiya.net/articles/2005%2F07%2F06%2F14698>

64 Dominique Avon et Anaïs-Trissa Khatchadourian, *Le Hezbollah. De la doctrine à l'action : une histoire du « parti de Dieu »* (Paris, Seuil, 2010), 114.

65 « رسالة شيخ الأزهر حول فتوى الخامنئي » [« Lettre du shaykh d'al-Azhar au sujet de la fatwa de Khameney »], *Al-Nahār*, 02/10/2010.

66 « أهالي قرية " أبو مسلم " للأهرام : لم نقصد قتل الشيعة وحاولنا فقط طردهم .. والشرطة تحدد 15 متهما عن طريق " الفيديو » [« Les habitants du village d'Abū Muslim à Al-Ahrām : Nous n'avions pas l'intention de tuer les chiïtes, nous voulions juste les expulser. La police détermine 15 suspects au moyen de la vidéo », 26/06/2013, <https://www.masress.com/ahram/1217215>

saoudite et l'Iran⁶⁷. Ces guerres sont à l'origine de centaines de milliers de victimes et de millions de déplacés. Elles ont lieu en Syrie, gouvernée de manière dictatoriale par le clan des Assad, issue de la minorité alaouite (un rameau issu du chiisme), depuis 1969, en Irak et au Yémen.

Sunnites intégraux versus sunnites intégraux

Il est, enfin, un troisième niveau de division intra-musulmane, celui où des sunnites intégraux s'opposent entre eux, même lorsqu'ils partagent a priori un projet commun de « régime islamique ». Pendant plusieurs décennies, wahhabites et bannaïtes ont été des alliés objectifs, ce qui a permis aux Frères musulmans de bénéficier à la fois de l'argent et de la protection saoudienne, à condition qu'ils ne conduisent pas leurs activités subversives à l'encontre de la dynastie. Cette entente cordiale est bousculée une première fois en 1990, lorsque les Saoudiens font appel à une coalition internationale dirigée par les États-Unis pour chasser les Irakiens du Koweït : parmi d'autres, le shaykh Salmān al-'Awda (n. 1956) paie de plusieurs années de prison son opposition à la décision des Saoud. La rupture décisive, quant à elle, intervient après le(s) « printemps arabe(s) » de 2011.

Le 3 juillet 2013, sous la pression d'un soulèvement populaire, l'armée égyptienne destitue le président Mohamed Morsi (1951–2019), Frère musulman. Depuis le Qatar et avec le soutien de la Turquie, le shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī, qui préside l'Union Mondiale des Savants Musulmans / *al-Ittiḥād al-'Ālamī li-'Ulamā' al-Muslimīn* (UMSM) créée en 2004, délivre une première fatwa en vue du rétablissement de l'autorité élue⁶⁸. Il qualifie le maréchal Abdel Fattah Sissi (n. 1954), qui a le soutien de l'Arabie saoudite, de « boucher » après la répression du 14 août, et fait du combat du peuple égyptien et de l'ensemble de la *Umma* contre le chef de l'armée égyptienne un « devoir religieux individuel⁶⁹ », ce qui signifie qu'il appelle à la lutte de musulmans contre d'autres musulmans. À la fin de l'année 2013, il

67 Louis Blin, « Les relations Iran-Arabie saoudite : la rivalité structurante », in *L'Iran et ses rivaux. Entre nation et révolution*, ed. Clément Therme (Paris : Passés composés, 2020) : 143–162.

68 « الاتحاد يؤكد فتوى القرضاوي ويحذر من شر مستطير بمصر » [« L'Union (mondiale des 'ulamā') confirme la fatwa de Qaraḍāwī et met en garde contre le mal qui se répand en Égypte »], 08/07/2013, <https://www.al-qaradawi.net/node/921>

69 « أكد أن التظاهر الآن فرض عين. القرضاوي يدعو الشعب المصري والأمة إلى جمعة غضب » [« Confirmation selon laquelle la manifestation est un devoir religieux individuel. Al-Qaraḍāwī invite le peuple égyptien et la *Umma* à un vendredi de la colère »] 15/08/2013, <https://www.al-qaradawi.net/node/907>

démisionne du Collège des Grands ‘*Ulamā*’ d’al-Azhar⁷⁰. Il est condamné à mort par contumace⁷¹, comme le sont les principaux responsables des Frères musulmans dont le mouvement est classé dans la catégorie « organisation terroriste ». Le shaykh al-Azhar, Aḥmed el-Tayeb, objet des attaques de son confrère, en raison de son soutien au mouvement populaire puis au coup d’État militaire, participe alors à la création d’une organisation de savants religieux concurrente de l’UMSM : le Conseil des Sages Musulmans/*Majlis Ḥukamā’ al-Muslimīn* (CSM) (2014).

Quatre puissances régionales, majoritairement sunnites, manifestent leurs rivalités derrière ces deux réseaux : d’un côté le Qatar de l’émir Tamim Al Thani (n. 1980) et la Turquie présidée par Recep Tayyip Erdogan (n. 1954) ; de l’autre l’Arabie saoudite du roi Salman (n. 1935) dirigée de fait par son fils Mohamed Ben Salman (n. 1985), les Émirats Arabes Unis où le véritable pouvoir est exercé par l’émir Mohammed b. Zayed (n. 1961) depuis 2014 et l’Égypte. Leurs relations conflictuelles se manifestent en Syrie et en Libye, où ils supportent des groupes armés d’opposition différents. Elles s’expriment également au Yémen, où le Qatar ne soutient qu’à reculons la guerre conduite par l’Arabie saoudite et les EAU contre les Houthis zaydites. Elles sont encore perceptibles lors de l’assassinat du journaliste bannaïte Jamal Khashoggi (1958–2018) dans le consulat d’Arabie saoudite à Istanbul. Elle est illustrée enfin par la crise du Golfe de mai 2019.

D’autres perturbations viennent encore compliquer le tableau du sunnisme contemporain. C’est le cas à la fin du mois d’août 2016, lorsque deux cents savants sunnites se rassemblent à Grozny sous la houlette du président de Tchétchénie, Ramzan Kadyrov (n. 1976), aux ordres de Vladimir Poutine (n. 1952). Dans la fatwa, en russe, adressée aux musulmans de la Fédération de Russie, quatre groupes sont exclus du sunnisme : les « wahhabites » ; Daesh ; les Ahabaches⁷², pourtant eux-mêmes qualifiés de « mécréants » par les wahhabites ; les « Gens du Coran⁷³ ».

70 « القرضاوي يستقيل من هيئة كبار العلماء في الأزهر » [« Al-Qaraḏāwī quitte le Collège des Grands ‘*Ulamā*’ à al-Azhar »], *Al Jazeera*, 03/12/2013, <https://tinyurl.com/4zs2w9vu>

71 « إعدام ستة متشددين إسلاميين في مصر وطلب العقوبة لمرسي وبديع والقرضاوي » [« Exécution de six militants islamiques en Égypte et demande de peine [capitale] pour Morsi, Badī’ et Al-Qaraḏāwī »], *Al-Nahār* (18/05/2015).

72 Mouvement libanais connu sous le nom d’Association de la Bienfaisance islamique, se réclamant d’un fondateur éthiopien, et qui a essaimé dans plusieurs pays du monde, dont l’Ukraine et la Crimée. Cf. Dominique Avon, « Les Ahabaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé », *Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 2 (mars 2008), <https://cerri.revues.org/331>

73 Mouvement égyptien, fondé par le shaykh Aḥmad Subḥī Maṣḥūr, qui dit avoir affronté successivement le « soufisme fondamentaliste » puis le wahhabisme au sein de l’Université al-Azhar, conflit qui le conduisit en prison pendant quelques mois en 1987. Proposant une réforme interne à

Même si le document de clôture, en arabe, est moins explicite concernant les exclus, ce Congrès suscite un tollé chez les wahhabites comme chez les bannaïtes⁷⁴ et le shaykh al-Azhar, qui en a présidé l'ouverture, doit se dissocier publiquement des résolutions finales.

Désaccords entre *'ulamā'* pour surmonter l'écart entre le prescrit et le vécu

Les limites de l'ordonnance du bien et du pourchas du mal

Le précepte relatif à l'ordonnance d'*al-ma'rūf* [«ce qui est connu», identifié au «bien»] et de la prohibition d'*al-munkar* [«ce qui est réprouvé», donc «le mal»] est un impératif qui figure dans plusieurs versets coraniques (3 :104 ; 7 :157 ; 9 :71). Ces catégories doivent regrouper tous les aspects de la vie collective et individuelle. Ainsi, sur les marchés, les autorités ont institué une *ḥisba*, sorte de police religieuse des mœurs et des bonnes pratiques économiques. Dans les traités de *fiqh* [«méthodologie de la jurisprudence»], les auteurs ont débordé ces catégories binaires du convenable et du blâmable pour s'accorder sur «cinq commandements» : *farḍ* ou *wājib* [«obligatoire»], *mustaḥabb* [«recommandé»], *mubāḥ* [«permis»], *makrūh* [«répréhensible»], *ḥarām* [«interdit»]. Une littérature juridique très détaillée permet de saisir quelles sont les conséquences qui pèsent sur les personnes ne respectant pas ces prescriptions. Dans les faits, la tendance est allée vers une simplification entre ce qui est *ḥalāl* [«licite»] et ce qui est *ḥarām* [«interdit»].

Le développement moderne de la notion de «droits» individuels, à côté des «devoirs», conduit les juristes musulmans à reformuler un certain nombre de points. Dans son traité intitulé *Science des fondements fiqh. Résumé de l'histoire de la législation islamique*⁷⁵, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (1888–1956), juge auprès des

l'islam, il publia par la suite plusieurs ouvrages et articles, avant de développer un réseau via internet :

<http://ahl-alquran.com/arabic/aboutus.php#g1>

74 'Alī Murād, «الوهابية رأس السنة... ولتُحرق مصر: «غروزي» جنون سعودي من» [«Coup de sang saoudien au sujet de Grozny : les wahhabites sont la tête du sunnisme... que l'Égypte soit brûlée»], 03/09/2016, <https://al-akhbar.com/Arab/219066>

75 'Abd al-Wahhāb Khallāf, «علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي» [«La science des fondements de la méthodologie de la jurisprudence. Résumé de l'histoire de la législation islamique»], traduit sous le titre *Les Fondements du droit musulman*, 'Im ousou' al-fiqh, préface par Abdel Magid Turki

tribunaux d'Égypte au début des années 1920, distingue ainsi trois catégories de droits : *ḥuqūq Allah* [«droits de Dieu»], *ḥuqūq al-insān* ou *al-'abd* [«droits de l'homme ou du serviteur»], et droits mixtes. Concernant les premiers, il distingue actes de dévotion et actes de sanction, puis définit sept parties : pratiques purement cultuelles ; pratiques cultuelles à fonction utilitaire ; impôts sur les terres agricoles ; impôts sur les butins de guerre ; sanctions corporelles ; sanction restreinte (par exemple, le meurtrier ne peut hériter de sa victime) ; sanctions à valeur cultuelle (par exemple, expiation pour celui qui rompt volontairement le jeûne). Ces droits ne sont cependant pas intégrés tel quel dans les codes civils du monde arabe. Le juriste égyptien 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī (1895–1971), qui a défendu la possibilité de restauration d'un califat⁷⁶ au sens d'une société des nations islamiques, et qui est l'un des principaux artisans de la codification dans le monde arabe, explique que, selon la doctrine musulmane classique, le premier «devoir religieux du Calife» est le «maintien de la foi», mais que cela ne consiste pas à établir une «censure sur la conscience des Musulmans» ni à instaurer «des procédures d'inquisition contre ceux qu'il considère comme hérétiques». Cela signifie, selon lui, «maintenir» les «dogmes⁷⁷» en laissant ouverte une marge d'interprétation.

Liés à leurs engagements internationaux, les États modernes qui se réfèrent officiellement à l'islam n'empruntent, de ce fait, que partiellement au corpus islamique classique pour fixer leur droit. Dans un cadre économique et culturel mondialisé, en l'absence d'une autorité politico-religieuse unique pour fixer une ligne directrice, les questions posées par les fidèles inquiets de ne pas respecter les règles religieuses sont donc allées en nombre croissant. Or les réponses ont montré de nouvelles lignes de fracture entre savants, notamment sur les sujets suivants : recours aux banques qui pratiquent le prêt à intérêt ; consommation de viande, voire de nourriture, non préparée par des musulmans ; non-respect du jeûne durant le mois de ramadan⁷⁸ ; dessin d'images figuratives⁷⁹... À partir des années

(Paris : Al-Qalam, 1997 [1942]), 368 p. L'importance de cet ouvrage pour la période contemporaine est signalée par Mohammed El Shakankiri, «Loi divine, Loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'Islam», *Revue internationale de droit comparé* 33(3) (1981), 772–773, note 10.

⁷⁶ Cité par A. Sanhoury, *Le Califat. Son évolution vers une Société des Nations orientale*, préface d'Édouard Lambert (Paris : Geuthner, 1926), 578.

⁷⁷ A. Sanhoury, *Le Califat*, 144–145. Hervé Bleuchot cite l'extrait avec quelques modifications dans *Droit musulman*, tome 2 *Fondements, culte, droit public et mixte*, Droit et religions (Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000), 34–35.

⁷⁸ Article de 'Isā Manūn cité par Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris : Presses de Sciences Po, 1996), 312.

⁷⁹ Dominique Avon, «Juristes musulmans contemporains, images et caricatures», *Revue de l'histoire des religions* 237(1) (2020) : 83–109.

1970, la tendance va vers un renforcement des « prescriptions islamiques ». Dans certains cas, comme en Égypte, l'État réfrène l'action de groupes militants⁸⁰, dans d'autres comme au Pakistan ou une *ḥisba* est imposée en 2005, il pousse à l'application plus stricte des normes.

Les prescriptions islamiques à l'épreuve des relations sexuelles : l'exemple maghrébin

Les hommes de religion qui se pensent comme les garants d'un ordre juridique immuable car fondé sur une « loi » qu'ils attribuent à Dieu, se montrent méfiants ou hostiles vis-à-vis de toute revendication de libertés individuelles. Ils conçoivent ces dernières comme une porte ouverte au « vice » et à la « débauche » qui renvoient à la représentation qu'ils se font de l'« Occident ». C'est ce qui explique, par exemple, les réactions suscitées par le discours du président tunisien, Beji Caïd Essebsi (1926–2019) qui, le 13 août 2017, au nom de « l'islam de Kairouan » et du principe selon lequel il n'y a pas de foi sans libre arbitre⁸¹, appelle à la levée de l'interdiction du mariage entre les Tunisiennes et les « étrangers », et à l'égalité en matière d'héritage entre garçons et filles. S'il obtient l'appui du mufti 'Uthmān Baṭīkh (n. 1941) et de *Dār al-Iftā'* [« Maison de la *Fatwā* »], il se heurte à l'opposition de savants de la Zitouna, de l'Union mondiale des *'ulamā'* et d'al-Azhar, puis subit l'accusation d'anathème⁸² jetée sur lui par le prédicateur égyptien Wajdi Ghunaym (n. 1951). Tous lui opposent des arguments de nature religieuse⁸³. Le président parvient à faire reconnaître la première mesure, qui dépend d'une circulaire du ministère de la Justice, mais il échoue à faire adopter la seconde.

La question de la liberté dans les relations sexuelles est un des plus grands défis auxquels sont confrontés les hommes de religion comme l'illustre, à la fin de l'été 2019, l'affaire Rayssūnī. Le 31 août la journaliste marocaine Hājar al-Rayssūnī est arrêtée au double motif d'avoir commis un adultère et d'avoir avorté. Son

⁸⁰ À cette donnée juridique s'est ajoutée, à partir de 1996, la reconnaissance légale de la requête en *ḥisba* qui vise à « ordonner le bien et pourchasser le mal » (cf. Nathalie Bernard-Maugiron, « Droit national et référence à la charia en Égypte », in *La Charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, ed. Baudouin Dupret, Recherches [Paris : La Découverte, 2012] : 101).

⁸¹ Béji Caïd Essebsi, *Tunisie, la démocratie en terre d'islam*. Entretien avec Arlette Chabot (Paris : Plon, 2016), 216 p.

⁸² Kawtar Wakil, « و جدي غنيم "يكفر" السبسي ويتسبب في أزمة بين تونس وتركيا » [« Wajdi Ghunaym « excommunié » Essebsi et provoque une crise entre la Tunisie et la Turquie », 24/08/2017, <https://arabic.euronews.com/2017/08/24/tunisia-summons-turkish-ambassador>].

⁸³ Dominique Avon et Amar Saïdi, « The Religious Prohibition of Marriage between Muslim Women and Non-Muslim Men », *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (avril 2019): 85–109.

emprisonnement est suivi d'une mobilisation médiatique, au Maroc et dans d'autres pays, pour dénoncer la surveillance abusive du régime ainsi qu'un acte arbitraire contre une journaliste défendant les droits de l'homme et révélant les actes de répression commis par les forces de l'ordre, en particulier lors des émeutes du Rif en 2017. Ces personnes demandent la dépénalisation des relations sexuelles entre adultes non mariés et consentants. En application des articles 453 et 490 du Code pénal marocain, liés au *fiqh* malikite, le tribunal condamne à une peine de prison la journaliste, son fiancé ainsi que son médecin. Avant même que la procédure judiciaire ne soit allée à son terme, le roi du Maroc Mohammed VI (n. 1963), qui a le titre de «Prince des croyants» et se situe au-dessus de toute autorité religieuse ou juridique dans le pays, gracie tous les condamnés qui sont alors libérés.

Les débats, portés par une minorité influente de jeunes Marocains engagés sur les questions de société, ont mis à jour un tabou. Le Collectif de défense de Rayssūnī a fait campagne pour dire que toute femme était responsable de son corps et qu'il fallait en finir avec l'hypocrisie d'une partie de la population qui sait que la loi, pénale et religieuse, est transgressée, mais ne cherche pas à remettre en question la norme véhiculée dans le discours des *'ulamā'*. De fait, il y a plusieurs dizaines de milliers d'avortements clandestins chaque année et le pays compte des dizaines de milliers d'orphelins, à tel point que l'association marocaine de l'orphelin a organisé deux forums nationaux sur le sujet⁸⁴. Cette situation est en partie liée à l'augmentation de l'âge au mariage (supérieur à 31 ans pour les hommes à 26 ans pour les femmes), ce qui correspond à un décalage d'une décennie en l'espace d'un peu plus d'une génération. Il importe de noter que personne n'a demandé l'application de la peine indiquée dans le verset 2 de la sourate 24 (al-Nūr) : «La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet. Et ne soyez point pris de pitié pour eux dans l'exécution de la loi de Dieu – si vous croyez en Dieu et au Jour dernier. Et qu'un groupe de croyants assiste à leur punition.» Cette peine a été appliquée, exclusivement contre des femmes, en Afghanistan et au Soudan dans les années 1990.

L'affaire a également une dimension politico-religieuse. La dynastie marocaine est confrontée, depuis le milieu des années 1970, à une opposition islamique de tendance bannaïte. Celle-ci s'est divisée en deux rameaux : 1- le mouvement *al-'Adl wa-l-Ihsān* [«la Justice et la Bienfaisance»] fondé par le shaykh Abdessalam Yassine (1928–2012), temporairement interné en hôpital psychiatrique puis en prison, mais cela n'a pas empêché son mouvement de croître et d'exercer un rôle

84 Hajjar El Haïti, «La situation des enfants abandonnés au Maroc au cœur du débat», 11/02/2019, <https://lematin.ma/journal/2019/situation-enfants-abandonnes-maroc-coeur-debat/310414.html>.

sociétal très influent, notamment lors du débat sur la réforme du Code de la famille (2002–2003) ; 2- le mouvement *al-Tawhīd wa-l-İslāh* [«L'Unité et la Réforme⁸⁵»] fondé en 1996 par le shaykh Aḥmad al-Rayssūnī (n. 1953) et 'Abdul-İlāh b. Kirān / Abdelilah Benkirane (n. 1954) qui est la matrice idéologique du parti politique *al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* [«La Justice et le Développement»], à la tête du gouvernement depuis 2011, mais sous le contrôle étroit du monarque. Ce parti est lié à l'Union mondiale des '*ulamā*' (UMU), dirigée depuis novembre 2018 par Aḥmad al-Rayssūnī. En tant qu'oncle de la journaliste mise en accusation, et dénonciateur de pratiques qualifiées d'immorales, le savant a été dans l'obligation de prendre la parole lorsque l'affaire a éclaté. Il a, dans un premier temps, défendu sa nièce en rejoignant l'argumentaire de ceux qui disaient d'une part que la relation n'était pas extra-conjugale puisque l'union était connue – c'était donc un mariage même s'il n'y avait pas de document écrit – et, d'autre part, qu'il ne s'agissait pas d'un avortement mais d'une fausse couche. Cette position l'a mis en porte-à-faux avec Hājar al-Rayssūnī elle-même qui, lors d'une conférence de presse après sa remise en liberté, a manifesté son souhait de faire avancer la cause des «libertés personnelles» : celle des relations sexuelles entre adultes consentants ; celle des droits des homosexuels et celle des femmes ou des couples souhaitant un avortement. Depuis cette date, le *Haut Conseil des 'ulama'* n'a pas pris position sur le sujet.

Le projet d'un régime islamique, idéal et commun à tous les musulmans, a fait l'objet de controverses majeures après l'abolition de l'institution califale par l'Assemblée nationale turque, en 1924, qui mettait un terme à la fiction d'une continuité institutionnelle depuis la mort du prophète de l'islam. D'un côté, une minorité de savants et d'intellectuels se sont placés derrière le shaykh 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888–1966), auteur du traité *Al-İslām wa-uṣūl al-ḥukm*⁸⁶ [«L'islam et les fondements du pouvoir»] (1925) visant à affranchir tout régime politique d'une loi attribuée à Dieu. Pour le shaykh 'Abd al-Rāziq, l'action de Muhammad avait eu une dimension essentiellement spirituelle et la *sharī'a* ne devait pas être interprétée dans un autre sens. Cette thèse a heurté la majorité de ses pairs car elle était

85 Haoues Seniguer, « Genèse et reconfigurations de l'islamisme marocain. Itinéraires d'activistes de la Jeunesse islamique au Parti de la Justice et du Développement/Mouvement Unité et Réforme (1969–2008) », thèse sous la direction de Mohamed-Chérif Ferjani, Sciences Po Lyon, 7 décembre 2012, 51–52.

86 'Alī 'Abd al-Rāziq, « الإسلام وأصول الحكم » [«L'islam et les fondements du pouvoir»] (Beyrouth : Dār al-Madā lil-thaqāfa wa-l-nashr, 2011 [1925]), 55–66.

contraire à la « religion », à la lettre du Coran, à la Sunna et à l'*ijmā'* [« consensus »]. Ils lui ont opposé des pétitions et des essais critiques. Ainsi Rashīd Riḍā (1865–1935) dont la doctrine sur le califat⁸⁷ était visée par 'Abd al-Rāziq ou le shaykh Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn⁸⁸ (1876–1958). Le Conseil des grands '*ulamā'* d'al-Azhar a ensuite obtenu la condamnation du savant⁸⁹, déchu de ses titres et de ses fonctions d'enseignement et de judicature. Cependant, depuis cette date, aucun califat faisant l'objet d'un consensus n'a vu le jour.

Dans l'attente de l'avènement du régime islamique appelé de leur vœu, et dans le cadre d'États-nations bornés par des frontières, les savants se sont attachés à défendre trois représentations tirées de leur interprétation de l'héritage classique : le monde est divisé entre un espace où la *sharī'a* est appliquée et un espace où elle ne l'est pas ; les « droits de Dieu » priment les « droits de l'homme » ; en cas de conflit, la communauté dont ils sont les garants doit avoir le dernier mot puisqu'elle est porteuse de la loi qu'ils attribuent à Dieu. Une grande partie de leur effort a été et reste consacrée à la réduction de l'écart entre ces représentations et la réalité vécue par eux-mêmes et leurs coreligionnaires musulmans. Les uns ont appelé à la patience, repoussant dans un avenir toujours plus lointain l'avènement du système idéalisé auquel ils restent attachés. D'autres ont usé de la force violente, provoquant des déchirures durables entre musulmans, ainsi qu'avec des non-musulmans. D'autres se sont appuyés sur l'intégration de certaines règles religieuses dans le système économique capitaliste, permettant le développement spectaculaire du marché dit « *ḥalāl* », mais ils ont provoqué de nouvelles divisions pour déterminer qui devait fixer les normes et à partir de quels critères. D'autres ont proposé de déterminer de nouvelles catégories (« religion » vs « religiosité⁹⁰ ») pour différencier ce qui doit être pérenne et ce qui ne l'est pas. D'autres, enfin, ont appelé à sortir du paradigme intégral pour accepter, de manière définitive, l'état de pluralité des sociétés, conçu comme un bien, et le caractère humain de leur mode d'organisation.

Ce débat de fond est en cours et il ne concerne pas les seuls musulmans.

87 Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā* (Damas : Institut français de Damas, 1938), 183.

88 Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn, « نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم » [« Réfutation de l'islam et les fondements du pouvoir »] (Le Caire : Hindāwī, 2012 [1925]), 208.

89 Extrait de l'acte d'accusation traduit et publié par Abdou Filali-Ansary in Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir* (Paris/Le Caire : La Découverte/CEDEJ, 1994 [1925]), 157–158.

90 Wael Saleh, *À la recherche d'un aggiornamento de l'islam. Des voies contemporaines*, Études post-printemps arabe (Paris : L'Harmattan, 2018), 185.

Bibliographie

- Aclimandos, Tewfik. «Splendeurs et misères du clientélisme». *Égypte-Monde arabe* 7 (2010) : 197–219.
- Al-'Awwâ, Muhammad Saîm. «Un arrêt devenu une “affaire”». *Égypte/Monde arabe* 29 (1997) : 155–173.
- Al-Ashmawy, Muhammad Saïd. *L'Islamisme contre l'islam*, préface de Richard Jacquemond, Textes à l'appui. Paris/Le Caire : La Découverte/Al-Fikr, 1989.
- Al-Ghannūshī, Rāshid. «الحريات العامة في الدولة الإسلامية». Tunis : Dār al-mujtahid lil-nashr wal-tawzī', 4^e édition 2011 [1^{re} édition 1993].
- Al-Midani, Mohammad Amin. *Les Droits de l'homme et l'Islam. Textes des Organisations arabes et islamiques*. Publications de la Faculté de Théologie protestante. Strasbourg : Université Marc Bloch, 2003.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Paris : CNRS Éditions, 2011.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali et Jambet, Christian. *Qu'est-ce que le shī'isme ?*. Paris : Fayard, 2004.
- Arminjon, Constance. *Une brève histoire de la pensée politique en Islam contemporain*, préface de Gilles Kepel. Genève : Labor et Fides, 2017.
- Arminjon Hachem, Constance. *Les droits de l'Homme dans l'islam shī'ite. Confluences et lignes de partage*. Islam-Nouvelles Approches. Paris : Cerf, 2017.
- Avon, Dominique. «Les Ahabaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé». *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 2 (mars 2008), <https://cerri.revues.org/331>.
- Avon, Dominique. «Les Frères musulmans et l'“État civil démocratique à référence islamique”». *Cahiers de l'Orient* 108 (hiver 2012) : 81–95.
- Avon, Dominique. «L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950». *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 130 (avril-juin 2016) : 45–58.
- Avon, Dominique. «Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte». *Oasis* (30 octobre 2019), <https://www.oasiscenter.eu/fr/freres-musulmans-al-azhar-se-confrontent>.
- Avon, Dominique. «Juristes musulmans contemporains, images et caricatures». *Revue de l'histoire des religions* 237(1) (2020) : 83–109.
- Avon, Dominique et Khatchadourian, Anaïs-Trissa. *Le Hezbollah. De la doctrine à l'action : une histoire du «parti de Dieu*». Paris : Seuil, 2010.
- Avon, Dominique et Saïdi, Amar. «The Religious Prohibition of Marriage between Muslim Women and Non-Muslim Men». *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (avril 2019): 85–109.
- Belhaj, Abdessamad. *La Pensée évidente. Étude des notions fondamentales de la pensée musulmane contemporaine*. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2018.
- Botiveau, Bernard. «Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Égypte». *Égypte-Monde arabe* 14 (1993) : 133–162.
- Caïd Essebsi, Béji. *Tunisie, la démocratie en terre d'islam*. Entretien avec Arlette Chabot. Paris : Plon, 2016.
- Carré, Olivier. *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.
- Chelini-Pont, Blandine. «L'Organisation pour la Coopération islamique. Voix mondiale des Musulmans ?». *Diplomatie, Grands dossiers «Géopolitique des religions»* 16 (septembre 2013) : 67–71.
- Crouch, Melissa. «The Indonesian Blasphemy Case: Affirming the Legality of the Blasphemy Law». *Oxford Journal of Law and Religion* 1(2) (2012) : 514–518.

- Daou, Fadi. «Nasr Hamid Abou Zaid et la crise de la conscience arabe». *L'Orient Littéraire*, supplément de *L'Orient-Le Jour* (août 2010).
- Dassetto, Felice. *Jihad u Akbar. Essai de sociologie historique du jihadisme terroriste dans le sunnisme contemporain (1970–2018)*. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2018.
- Dupret, Baudouin. «L'affaire Abû Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie». *Monde arabe Maghreb-Machrek* 151 (1996) : 18–31.
- Dupret, Baudouin (dir.). *La Charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*. Recherches. Paris : La Découverte, 2012.
- Élias, Amin, *Le Cénacle libanais (1946–1984). Une tribune pour une science du Liban*. Pensée religieuse et philosophique arabe. Paris : L'Harmattan, 2019.
- El Oifi, Mohammed. «Discours médiatique saoudien et médias panarabes». *Confluences Méditerranée* 61 (2007) : 87–99.
- Feener, R. Michael, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Feillard, Andrée et Madinier, Rémy. *La Fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*. Regards croisés. Paris : Les Indes savantes, 2006.
- Ferjani, Mohamed Chérif. *De l'Islam d'hier et d'aujourd'hui*. Tunis : Nirvana, 2019.
- Hafeez, Mahwish et Hafeez, Mehwish. «Growing Islamic Militancy in Maldives». *Strategic Studies* 28(1) (2008) : 251–267.
- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science. Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London : Zed Books, 1991.
- 'Iza, A. A., I. b. al-Ḍāwīyya, S. Bihī, S. Shibār et M. K. al-Ḥusnī, «سبيل العلماء» [«Le chemin des 'ulamā'»]. Rabat : Publications du Haut Conseil des 'ulamā', 2017.
- Jomier, Jacques. «Les congrès de l'Académie de recherches islamiques». *MIDEO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 14 (1980) : 95–148.
- Kepel, Gilles. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, NRF. Paris : Gallimard, 2000.
- Kepel, Gilles. *Sortir du chaos. Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*. Esprits du Monde. Paris : Gallimard, 2018.
- Krämer, Gudrun. «La politique morale ou bien gouverner à l'islamique». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 82 (2004) : 131–143.
- Lacroix, Stéphane. *Les Islamistes saoudiens, une insurrection manquée*. Proche-Orient. Paris : Presses universitaires de France, 2010.
- Laoust, Henri. *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*. Damas : Institut français de Damas, 1938.
- Luizard, Pierre-Jean. *Histoire politique du clergé chiite XVIII^e–XXI^e siècle*. Paris : Fayard, 2014.
- Maréchal, Brigitte. «Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux». *Recherches sociologiques et anthropologiques* 37(2) (2006) : 19–34.
- Mansour, Pierre-François. «La “question décoloniale” et l'islamisme : universités, quartiers populaires et milieu militant», in *Territoires conquis de l'islamisme*. Éd. Bernard Rougier. Paris : PUF, 2020 : 65–87.
- Marongiu-Perria, Omero. *Rouvrir les portes de l'Islam*. Paris : Atlande, 2017.
- Mouline, Nabil. *Les Clercs de l'Islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite, XVIII^e–XXI^e siècle*. Proche-Orient. Paris : Presses universitaires de France, 2011.
- Müller, Dominik M. «Paradoxical Normativities in Brunei Darussalam and Malaysia. Islamic Law and the ASEAN Human Rights Declaration». *Asian Survey* 56(3) (2016) : 415–441.
- Peletz, Michael G. *Sharia Transformations Cultural Politics and the Rebranding of an Islamic Judiciary*. California: UCLA Press, 2020.

- Philip, Bruno. «En Indonésie, une province sous l'emprise de la charia», www.lemonde.fr, 27/09/2017.
- Potocki, Michel. *La Constitution de la République islamique d'Iran 1979-1989*. Paris : L'Harmattan, 2004.
- Puchot, Pierre (éd.). *Les Frères musulmans et le pouvoir*. Paris : Galaade éditions, 2015.
- Redissi, Hamadi. *Le Pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*. La Couleur des Idées. Paris : Seuil, 2007.
- Richard, Yann. «La constitution de la république islamique d'Iran et de l'État-nation». *REMMM* 68-69 (1993) : 151-161.
- Riedel, Bruce. *Kings and Presidents: Saudi Arabia and the United States since FDR*. Washington D.C.: Brookings Institution Press, 2019.
- Rougier, Bernard (dir.). *Les Territoires conquis de l'islamisme*. Paris, Presses universitaires de France, 2020.
- Roy, Olivier. «L'impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient», in *Les mondes chiites et l'Iran*. Éd. Sabrina Mervin. Paris : Karthala/IFPO, 2007 : 29-42.
- Saleh, Wael. *À la recherche d'un aggiornamento de l'islam. Des voies contemporaines*. Études post-printemps arabe. Paris : L'Harmattan, 2018.
- Sanhoury, A. *Le Califat. Son évolution vers une Société des Nations orientale*, préface d'Édouard Lambert. Paris : Geuthner, 1926.
- Seniguer, Haoues. *Petit précis d'islamisme : des hommes, des textes, des idées*. Bibliothèque de l'iReMMO. Paris : L'Harmattan, 2013.
- Therme, Clément (dir.). *L'Iran et ses rivaux. Entre nation et révolution*, Paris : Passés composés, 2020.
- Viden, Anna. «La fausse rupture de la politique américaine face aux Frères musulmans», in *Les Frères musulmans et le pouvoir*. Éd. Pierre Puchot. Paris : Galaade éditions, 2015 : 307-328.

Carool Kersten

Chapter II

Heritage, Historicism, and Hermeneutics: Pathways in Contemporary Islamic Thought

Introduction

This chapter on the mapping of pathways for critical thinking about religion by present-day Muslim intellectuals is a condensation of fifteen years of research into the history of ideas of the contemporary Islamic world. In the course of this period, I have moved from investigating the contributions of so-called heritage thinkers to the study of Islam as a field of scholarly inquiry, to an examination of the discursive formations shaping the intellectual debates on Islam and the place of religion in modern-day Indonesia, and then to the development of antifoundational philosophies of difference by expatriate Muslim intellectuals.¹ This chapter briefly replicates that trajectory.

In terms of approach and methodology, as is the case with these projects on a larger scale, the present chapter engages with text and context, through close readings and detailed analyses of both primary sources (the works of the intellectuals in question) and secondary sources, consisting of the scholarly literature from fields as diverse as academic philosophy, cultural studies, (intellectual) histories of the Muslim world, religious studies, and the social sciences. The theoretical framing of this research has expanded from post-phenomenological hermeneutics and postcolonial theories of cultural hybridity and endogenous intellectual creativity to absorb Edward Said's idea of traveling theory, and the reflections of Zygmunt Bauman and Bruce Robbins, in which they characterize intellectuals as gardeners

¹ Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (London and New York: Hurst & Company and Columbia University Press, 2011); Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (London and New York: Hurst & Company and Oxford University Press, 2015); Carool Kersten, "Islam vs the West? Muslim Challenges of a False Binary," in *Poesis of Peace: Narratives, Cultures, and Philosophies*, ed. Klaus-Gerd Giesen, Carool Kersten and Lenart Škof (London and New York: Routledge, 2017): 81–96; Carool Kersten, "Anti-Foundationalism in Contemporary Muslim Thought" (keynote lecture presented at the Reformulating Islamic Thought in the West Workshop, University of Exeter, 17 June 2015); Carool Kersten, "Alternative Regimes of Knowledge for a Post-Islamist World: Pragmatism, Anti-Foundationalism & Hermeneutics of Alterity" (paper presented at the XXI IAHR World Congress, Erfurt, 24 August 2015).

and gamekeepers, and signal the fragmentation of academic disciplines and the bureaucratization of the university.² A regard for the interstitiality of contemporary Muslim intellectuals and a concomitant cosmopolitan disposition have remained constant concerns in the various projects that I have pursued over the years, or to which I was invited to contribute.

Heritage and Historicism

The term heritage thinkers was coined to refer to exponents of a counter current to what scholars of Islam from different academic disciplines refer to as the “Islamic Resurgence”, which began in the 1970s.³ Its Arabic equivalent, *turāthiyyūn*, is derived from the cognate *turāth*, or heritage. In this case, the term is employed to take Islam beyond its conventional understanding as a religion, narrowed down to a fixed set of doctrines and tenets. Instead, these thinkers regard Islam as a civilizational concept with a rich legacy of not only religious and philosophical expressions, but also wider cultural ones, extending beyond the purely spiritual and intellectual to include also the artistic domain.

The emergence of heritage thinking can be marked by three important meetings held in Arab countries, in the course of the same time frame during which the reactive —and often reactionary— forms of political Islam became increasingly noticeable: The 1971 Cairo Conference on Authenticity and Renewal in Contemporary Arab Culture; the forum that took place three years later in Kuwait on the Crisis of Civilizational Development in the Arab Homeland; and another conference held in Cairo in 1984, convened under the title “Heritage and the Challenges of the Modern Age in the Arab Nation: Authenticity and Modernity”.⁴

Represented at these meetings were three main trends in Arab thinking about what Issa Boullata called a “painful introspection” into the state of affairs of Muslim thinking about the role of their religion and their wider intellectual legacy.⁵ On

2 Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (London: Faber & Faber, 1984); Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals* (Oxford: Polity Press, 1987); Bruce Robbins, *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

3 For example, Ibrahim Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1995).

4 Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), 116–172.

5 Issa Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State University of New York Press, 1990), 3.

opposite ends of the spectrum are the proponents of a radical cultural revolution in which the religious outlook is jettisoned in favor of a secular one inspired by Western modern thought, and a very vocal Islamist cabal wishing to eliminate all intellectual and cultural influences originating outside Arab societies. The group in between these two outliers advocates an intellectual-cultural adaptation of the Islamic heritage to the demands and challenges of the present rather than a radical transformation, because they believe that contemporary Arab-Islamic civilization is flexible enough to absorb the features of modernity. From the early 1980s, this group has produced what Leonard Binder, another veteran observer of the modern Muslim world, has called a rich, varied, and growing “*turāth literature*”.⁶

The last of these conferences, held in 1984, heralded a changing of the guard. Whereas the first meeting in Cairo and the conference in Kuwait were still dominated by thinkers such as Zaki Naguib Mahmud (1905–1993), Mahmud Amin al-‘Alim (1922–2009), and Anouar Abdel Malek (1924–2012), by the 1980s they were being replaced by a new generation of intellectuals, less timid in terms of pushing renewal in the direction of a critical engagement with existing Islamic *epistèmes* or regimes of knowledge. These include what I have called elsewhere the “Arab quartet” of heritage thinkers: The French-Algerian historian of Islam Mohammed Arkoun (1928–2010), the Egyptian philosopher Hassan Hanafi (1935–2011); his Moroccan counterpart, Mohammed Abed al-Jabri⁷ (1935–2010), and the Egyptian literary scholar Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010).⁸

Even though the three meetings were confined to the Arabic-speaking part of the Muslim world, it is important to stress that the interest in heritage thinking is not limited to the Middle East and North Africa. For example, in Indonesia —located on the south-eastern periphery of the historical *Dār al-Islām*, but also the most populous Muslim nation state in the world— there is not only a voracious appetite for the writings of the heritage thinkers but also a thriving local discourse of Islamic renewal thinking involving Indonesians themselves. The beginnings of this strand of critical engagement with the Islamic heritage can be traced to the 1960s and 1970s, when Muslim students under the direction of one of their

6 Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988), 298.

7 One finds al-Jabri also spelled as Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, but the former version had the bearer’s own preference.

8 Carool Kersten, “Al-Jabri in Indonesia: The *Critique of Arab Reason* Travels to the *Lands below the Winds*,” in *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, ed. Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao and Mohammed Hashas, foreword by Abdou Filali-Ansari (New York: Palgrave Macmillan, 2018): 150.

union leaders, Nurcholish Madjid (1939–2005), started the so-called “Movement for the Renewal of Islamic Thinking” (*Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam* in Indonesian). With this particular initiative and their own growing appreciation for the “intellectual treasures of Islam”, this first fully postcolonial generation of Muslim intellectuals prepared the ground for the reception of the ideas expounded by heritage thinkers from Middle Eastern and North-African origins.⁹

Despite different academic specializations and varying approaches to the Islamic heritage, these critical Muslim thinkers share an intellectual profile characterized by an intimate familiarity with the Islamic tradition and a solid acquaintance with the achievements of Western academe in the human sciences. Where Egyptians lean toward a conceptual focus, scholars from the Maghreb are more inclined towards historical approaches. Both Binder and Boullata regard *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism and Historicism* (1974) of Abdallah Laroui (b. 1933) as a key text in the body of *turāth* literature.¹⁰ According to Laroui, the prevailing tendency of eclecticism among Arab intellectuals needs to be replaced by a more disciplined and historically aware way of thinking. However, Binder has charged Laroui with being eclectic himself; calling him a “superb dialectician, whose rhetoric includes both phenomenal and pragmatic tropes”, which have turned him into a “cultural and philosophical hybrid, capable of interpreting Europe to the Muslim world and the Muslim world to Europe”.¹¹ Thus Laroui was able to engage critically with unsympathetic historiographies, such as those written by the Austrian-American Islamicist G.E. von Grunebaum.¹² At the same time, he was doubtful of the chances for a meaningful dialogue with heritage thinkers, because of the disjunction between existing Arab-Islamic historiography and contemporary Muslim worldviews. Frustration over the fact that Arab intellectuals fell short in their appreciation of historicism remains detectable in Laroui’s later work, including *The Concept of Reason* (1997) and *Sunna and Reform* (2008).¹³ However, notwithstanding Laroui’s disappointment about the lack of progress in

9 Cf. Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

10 Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism and Historicism*, trans. Diarmid Cammell (Berkeley and London: University of California Press, 1976).

11 Binder, *Islamic Liberalism*, 317.

12 Originally, Gustav Edmund Ritter von Grünebaum (1909–1972). Abdallah Laroui, “Les Arabes et l’anthropologie culturelle: Remarques sur la méthode de Gustave von Grunebaum,” in *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: François Maspero, 1974): 59–102.

13 Abdallah Laroui, *Mafhūm al-‘Aql*, 2nd ed. (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafī al-Arabi, 1997); Abdallah Laroui, *Al-Sunna wa’l-Islāh* (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafī al-Arabi, 2008).

Arab critical-historical thinking, Boullata considers that his propositions have helped shape a more comprehensive view of the Arab-Islamic past.¹⁴

Maghrebi Critiques of Reason

Fellow-historian Mohammed Arkoun has also engaged with von Grunebaum.¹⁵ In his case this has formed part of a wider research program on Islamic thought, which —over time— Arkoun has developed and presented under various headings or titles: “Applied Islamology” (1973); “Critique of Islamic Reason” (1984); and “The Unthought in Contemporary Islamic Thought” (2002).

A Berber from Kabylia in what was then French Algeria, and educated at French and Arabic institutions in Oran and Algiers, in the mid-1950s Mohammed Arkoun moved to France for postgraduate studies at the University of Strasbourg and later in Paris. He arrived during a time of political and intellectual turbulence: this was the era of his home country’s fight for independence; the age of thinkers such as Jean-Paul Sartre and Albert Camus; the student revolts of 1968, which heralded another intellectual changing of the guard; and the subsequent rise of discourse analysis, deconstructive text analysis, poststructuralism, and semiotics, promoted by figures such as Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, and Louis Althusser. Even though Arkoun would take many of these new strands of thinking on board, he initially fell under the spell of the medievalist Claude Cahen. Based in Strasbourg, Cahen was an exponent of a trend in French historiography as the *Annales* School. It emerged in the 1930s under the direction of Marc Bloch (1886–1944) and Lucien Febvre (1878–1956), who introduced new ideas such as “histories of mentalities” and “unthinkability,” and focused on economic and social history.¹⁶ Arkoun’s own doctoral research was dedicated to the court culture of the tenth-century Buyids —a Shi’i dynasty of viziers, but serving the Sunni Abbasid Caliphate— in which he applied the distinctions made by Fernand Braudel (1902–1985), leader of the second *Annales* generation, between his-

¹⁴ Boullata, *Trends and Issues*, 26–27.

¹⁵ Mohammed Arkoun, “L’Islam moderne vu par le professeur G.E. von Grunebaum,” in *Essais sur la pensée islamique*, 1st ed. (Paris: Mouton & Larose, 1973): 283–296.

¹⁶ Cf. Peter Burke, *The French Historical Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 9–30; Marc Bloch, *The Historian’s Craft*, trans. Peter Putnam with an introduction by Peter Burke (Manchester: Manchester University Press, 2004), 24; Stuart Clark, “The *Annales* Historians”, in *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1985): 191.

torical events, mid-term conjunctures, and the *longue durée* of civilizational and environmental influences.¹⁷

Despite a disappointing lack of response to the *Annales* School approach on the part of other historians of Islam, Arkoun insisted that the methodological innovations he favored advocated an even more explicit articulation. He came up with an alternative way for studying Islam, Muslims, and their history, which he called “Applied Islamology”.¹⁸ He used the term for the first time in 1973, but compiling the new research agenda would take another decade, until it was finally presented in 1984 as “Critique of Islamic Reason”.¹⁹ In what was to become his most influential collection of essays, Arkoun proposed a survey of the Islamic heritage as an “exhaustive tradition,” quarrying the Muslim world’s intellectual past for what had been ignored, rejected or not critically interrogated.²⁰ His fourteen-point agenda for an “Applied Islamology” included examinations of the inception of the Qur’an; the embryonic Muslim community in Medina; the Sunni Caliphate and the Shi’i Imamate; the emergence of the various disciplines of traditional Islamic learning and its transformation into the positivist rationalism that dominated during the early Muslim confrontation with modernity; all the way to the new social imaginaries of the postcolonial Islamic world. Critical of the obsession of contemporary Middle East watchers with short-term events, Arkoun contrasts their “pragmatic Islamology” with the much more demanding accommodation of a plurality of meanings opened up by his own alternative approach, which pushed epistemological questioning to its limits.²¹

The term “Applied Islamology” is an adaptation of the *Applied Anthropology* of Roger Bastide (1898–1974).²² Based on field work conducted in Brazil, the book was conceived as a social theory for dealing with the phenomenon of acculturation. Aside from Emile Durkheim’s view of religion as being embedded in social structure, Bastide also leaned heavily on the ideas of the Brazilian social scientist Gilberto de Mello Freyre (1900–1987), which favored the kind of experiential knowledge promoted by the American pragmatist John Dewey and which was also

17 Mohammed Arkoun, *L’Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, 2nd edition, (Paris: Vrin, 1982).

18 Mohammed Arkoun, *L’Humanisme arabe*, 13.

19 Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), 43–64.

20 Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, 10.

21 Mohammed Arkoun, “The Study of Islam in French Scholarship,” in *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997): 240.

22 Roger Bastide, *Applied Anthropology*, trans. by Alice L. Morton (London: Croom Helm, 1973).

regarded as the indirect outcome of the interactions between Muslims, Christians, and Jews of the Iberian Peninsula before the Age of Discovery. For this, Freyre had coined the term “Lusotropology.”²³

Arkoun’s research agenda for the critical study of Islam also continued to be informed by the *ethnohistoire*, or historical anthropology, of third-generation *Annales* historians Georges Duby (1919–1996) and Jacques Le Goff (1924–2014), as well as their successors Pierre Nora (b. 1931), Jacques Revel (b. 1942), and Roger Chartier (b. 1945). These younger *Annales* historians assert that cultural relations are not simply determined by economic and social factors, but that they are “fields of cultural practice and cultural production themselves.”²⁴

Aside from professional historians, since his postgraduate days, Arkoun was also inspired by the hermeneutics of the philosopher Paul Ricœur. Arkoun’s observation that “accurate description must precede interpretation, but interpretation cannot be attempted today without a rigorous analysis using linguistic, semiotic, historical, and anthropological tools”, is not just echoing Ricœur’s slogan that “to explain more is to understand better,” but a serious attempt to emulate the latter’s generous or charitable interpretations by which he sought to reconcile conflicting philosophical positions on knowledge and understanding.²⁵ Toward the end of his career, Arkoun expanded his “Critique of Islamic Reason” into what he called the “Critique of Emerging Reason,” meaning an all-encompassing critical examination of any conceivable line of thought or regime of knowledge, regardless of its initial cultural provenance.²⁶ Although he wrote detailed case studies on medieval Islamic humanism, Arkoun’s contribution to critical thinking about Islam’s civilizational heritage was primarily agenda-setting, outlining wide-ranging research projects, which he envisaged involving international teams of academics (*chercheur-penseurs*) from different disciplines and fields in the human sciences, including scholars from Muslim and non-Muslim backgrounds.²⁷

23 Gilberto Freyre, *Portuguese Integration in the Tropics: Notes Concerning a Possible Lusotropology which would Specialize in the Systematic Study of the Ecological-social Process of the Integration in Tropical Environments of Portuguese, Descendants of Portuguese and Continuators of Portuguese* (Lisbon: Realização Grafica da Tipografia Silvas, 1961).

24 Lynn Hunt, *The New Cultural History* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1989), 7.

25 Mohammed Arkoun, “The Study of Islam in French Scholarship,” 43; Paul Ricœur, *Time and Narrative*. Volume 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984), x.

26 Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 214ff.

27 Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 202, 222.

Toward the end of the 1990s, the Moroccan philosopher Mohammed Abed al-Jabri became increasingly noticeable as a “person of interest” in critical Muslim thinking: in both a positive and negative sense. Very critical assessments of his work were written by fellow Moroccan Abdurrahman Taha (b. 1944) and the Syrian writer and translator Georges Tarabishi (Jūrj Ṭarābīshī [1939–2016]).²⁸ More positive responses to al-Jabri’s ideas issued from Muslim intellectuals in Indonesia. Instrumental for introducing al-Jabri to Indonesian audiences were prominent scholars and religious leaders, such as Said Aqil Siradj (b. 1953), executive chairman of the largest mass organization of traditional Muslims, the *Nahdlatul Ulama* (NU), and the philosopher and former rector of the State Islamic University of Yogyakarta, M. Amin Abdullah (b. 1953), who also served on the central board of the modernist-Islamic Muhammadiyah organization.²⁹ At the turn of the century, al-Jabri’s ideas began to gain wider circulation when a selection of his essays was translated and published for the first time in Indonesian under the title *Islamic Post-Traditionalism*.³⁰ A year later, in 2001, this name was also used to designate an alternative Indonesian Islamic discourse formulated and introduced by a number of young NU cadres in a special issue of what would become their flagship periodical: *Tashwirul Afkar*.³¹

Trained at universities in his native Morocco and in Syria, but lacking any exposure to postgraduate or postdoctoral experiences outside the Arab world, the intellectual trajectory of Mohammed Abed al-Jabri’s thought seems to betray the eclecticism that his fellow Moroccan Abdallah Laroui had identified as a hallmark of contemporary Arab intellectualism. His early interest in Marxism and Ibn Khaldūn’s sociological approach to world history colored al-Jabri’s elaborations of *turāth*: his Indonesian translator and editor Ahmad Baso relates how al-Jabri’s discovery of Yves Lacoste’s comparative study of Ibn Khaldūn and Marx made him

28 ‘Abd al-Rahmān Ṭaha, *Tajdīd al-Manhaj fi Taqwīm al-Turāth* (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2007); Georges Tarabishi (Jūrj Ṭarābīshī), *Naqd Naqd al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2002).

29 Carool Kersten, “Al-Jabri in Indonesia:” 151–152, 159–164.

30 Mohammed Abed al-Jabri, *Post Tradisionalisme Islam*, trans. & ed. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).

31 *Post Tradisionalisme Islam: Ideologi & Metodologi. Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* (Jakarta: Lakpesdam NU, 2001). For more extensive discussions of this relatively new strand of Muslim thinking in Indonesia cf. Carool Kersten, “Islamic Post-Traditionalism in Indonesia: Revisiting Tradition and the Future of Islam,” in *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority*, ed. Carool Kersten and Susanne Olsson (Farnham and Burlington: Ashgate, 2013): 137–158; Carool Kersten, “Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia,” *Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions* 54, no 4 (2015): 473–489, <https://doi.org/10.1007/s11841-014-0434-0>.

realize that the Muslim world has its own version of a socially determinist and historical-materialist analysis predating the work of Marx by several centuries.³² Al-Jabri also used his newly developed awareness of the Muslim world's former intellectual prowess to challenge the Orientalist tradition in the study of Islam, even criticizing sympathetic scholars such as Louis Massignon and Henry Corbin for their "egocentric" interests in controversial Sufis such as al-Hallaj and Suhrawardi. This foreshadowed a realization that al-Jabri shared with Arkoun that many classical Orientalists accepted and adopted the same uncritical glorification of the Islamic past propagated by Muslim writers of the classical era, while others fell into the same reductionist trap as nineteenth- and early twentieth-century Muslim reformists and revivalists by dismissing the classical Islamic tradition as stultified or decadent. Baso goes on to explain how al-Jabri insisted that the Islamic heritage must be understood as a broad concept, in which religion is seen "not just as truth, facts, words, concepts, language and thought, but also myth, legends, ways of behavior, and methods of thinking" —words reminiscent of Arkoun's critique of Islamic reason.³³ Al-Jabri found the methodological cues for this alternative reading of *turāth* also in the work of linguists, anthropologists, psychologists, and philosophers such as Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, and Jean Piaget, as well as their poststructuralist successors Jacques Lacan, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Derrida, and Michel Foucault. From them he learned that reason can no longer be conceived in Cartesian terms as a coherent, conscious and transcendent process. Instead, the achievements of structural linguistics and psychoanalysis teach that reason is more accurately described as a collective understanding shaped by culture and by what Piaget called the cognitive unconscious.

Al-Jabri applied this heuristic apparatus in his *magnum opus*, which he began publishing in the mid-1980s, and introduced under the umbrella title *Naqd al-'Aql al-'Arabī*, or "The Critique of Arab Reason". Dissecting the intellectual history of the Arab world through critical-historical and structural analyses combined with an ideological critique of its dominant political discourse, it was initially presented in three volumes.³⁴ A fourth volume on ethics was added many years later.³⁵ As an

32 Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad Abed al-Jabiri," in *Post Tradisionalisme Islam*, Mohammed Abed al-Jabri: xix–xx. This is elaborated in al-Jabri's own study of Ibn Khaldūn: Mohammed Abed al-Jabri, *Fikr Ibn Khaldūn: Al-'Ashabiyya wa'l-Dawla. Ma'ālim Nazariyya Khaldūniyya fi'l-Ta'rikh al-Islāmī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1992).

33 Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik Islam:" xxiii.

34 Consisting of *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Dar al-Talī'a, 1984); *Bunya al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1986); *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1990).

overarching critical reading of the Arab-Islamic intellectual heritage, “The Critique of Arab Reason” aims to present a comprehensive deconstruction of Islamic thinking as the product of a historicized civilization that needs to be set free from a *priori* assumptions and the authoritative dominance of a supposedly fixed tradition, which shackles the autonomy of Muslims as freethinking human beings.

The first volume, *The Formation of Arab Reason*, offers a historical analysis of the start of the “era of recording” (*‘asr tadwīn*) in the eighth century, during which the data for constructing both pre-Islamic and early Islamic history were collected. This rich storehouse of orally transmitted knowledge was put into writing and then gradually structured into the discrete disciplines of Islamic learning such as *tafsīr* (Qur’an exegesis), *fiqh* (jurisprudence), and *kalām* (discursive theology). When analyzing this period of data collection and codification, al-Jabri stresses that it is as important to pay attention to what is not said as to what is said if one wants to understand how knowledge receives its epistemological and ideological validity and authority. In the second volume, entitled *The Structure of Arab Reason*, al-Jabri distinguishes three epistèmes, or regimes of knowledge: *bayānī* (discursive); *‘irfānī* (intuitive or illuminationist), and *burhānī* (demonstrative) reason. He argues that from the *tadwīn* period onwards, discursive reason has held center stage in Arab-Islamic thinking. Texts become authoritative through epistemological protocols and practices that rely predominantly on emulation and reasoning by analogy (*qiyās*) —an epistemological method developed to its greatest level of sophistication in the field of legal studies. Almost a decade after the release of his initial “Critique of Arab Reason” trilogy, al-Jabri published a summary in French, which was later translated into English.³⁶

In contrast to Mohammed Arkoun’s “Critique of Islamic Reason,” al-Jabri confined his project to the Arabic-speaking part of the Muslim world, showing himself —as will be seen below— to be very dismissive of the contributions of the “Muslim East” (*Mashriq*). Aside from these geographical limitations and epistemological exclusions, another contrast with the text-critical approach that dominates in Arkoun’s work, al-Jabri’s project can be characterized as a historical-philosophical approach of the academic philosopher, focused on quarrying the Islamic past for regimes of knowledge so as to expose the power relations that govern the production of knowledge. If one wants to make a comparison with contemporary postmodern Western thinkers, then Arkoun’s interest in the archive of the “Unthought” of the

35 Mohammed Abed al-Jabri, *Al-‘Aql al-Akhlāqī al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya, 2001).

36 Mohammed Abed al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Translated from the French by Aziz Abbassi (Austin: The Center for Middle Eastern Studies, The University of Texas at Austin, 1999).

Islamic heritage has an affinity with Jacques Derrida's deconstruction of texts, whereas al-Jabri is an archaeologist of the Foucauldian mode, excavating layers of discursive formations.

When articulating the relation between the Islamic tradition and modernity, al-Jabri rejects the view that this implies a break with the past. Indicative of al-Jabri's awareness of the relativity and historicity of each and every tradition is his insistence that modernity must be developed organically from within Arab-Muslim culture instead of just being copied from European modernist methods. In this respect, al-Jabri's Indonesian translator appears to disagree with Laroui's characterization of heritage thinkers as eclectic thinkers, because he described al-Jabri's return to the tradition as not a matter of picking and choosing, but a holistic appropriation for the purpose of analyzing Arab-Islamic thought in its theological, linguistic, juridical, as well as philosophical and mystical aspects.³⁷

Analyzing defects in the ways in which Muslims have studied their history, al-Jabri distinguished three different readings of tradition: The fundamentalist reading employed by Islamists presents the past as a means of reconstituting an imaginary that confirms a supposedly pure Islamic identity and projects "a 'radiant' future fabricated by ideology-upon the past".³⁸ Then there is a liberal reading of the tradition. This interpretation is clearly derived from European thinking and endeavors to read one tradition through the lens of another. However, with a nod to Pierre Bourdieu, al-Jabri cautions that adopting such an "orientalist *habitus*" harbors the risk of a "dangerous identity alienation".³⁹ The third -Marxist- reading is qualified as a ready-made dialectical method that must be considered scientifically unsound because it posits a foregone conclusion before even engaging in analysis. Al-Jabri points out that all three readings suffer from two major weaknesses. The first one is methodological, namely the lack of objectivity and analytical rigor resulting from a flawed epistemology. The other is visionary, evincing a lack of historical awareness and a skewed perspective in which the past is projected as transcendental and sacral, thus rendering it a-historical.

The only escape from this cul-de-sac is what al-Jabri —with a nod to Gaston Bachelard and Louis Althusser— calls an epistemological break; emphasizing that this does not constitute a break from tradition itself at the level of knowledge, but is better understood as a mental act. The systematics of al-Jabri's philosophy continues to draw on post-structuralist thinking, suggesting a disjunctive-rejunctive reading. By this he means the disruption of the subject-object relation in order to

37 Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik Islam:" xx.

38 Mohammed Abed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy*, 9.

39 Mohammed Abed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy*, 12–13.

get rid of a biased understanding of tradition based on that tradition itself. So far modern students of Islamic philosophy have failed to make such a distinction between the cognitive and ideological perspectives of this reading, rendering Islamic thinking an “immobile void of progress and of dynamics”.⁴⁰ In order to liberate Arab-Islamic thinking from its atrophied stasis and restore its dynamism, al-Jabri pins his hopes on demonstrative reason. In effect this means a rejection of much of the intellectual legacy of the eastern parts of the Muslim world: dismissing figures such as al-Farabi and Ibn Sina on account of *‘irfān* amounting to nothing more than obscurantism. The discursive theology of al-Ghazali is also condemned on the grounds of the latter’s instrumentalization of Aristotelian logic. Instead, al-Jabri proposes a reintegrated epistemology resting on a systemic understanding of the Hellenic heritage.

In an essay entitled “The Andalusian Resurgence,” al-Jabri lays out his revisionist view of Islamic philosophy as an intellectually militant discourse.⁴¹ Against the background of the cultural, intellectual, and religious plurality of medieval Iberia, he argues that the thinkers of the Muslim West were uniquely positioned and well-equipped to tackle complicated philosophical questions. Far removed from the ideological and political controversies raging in the central and eastern parts of the Islamic world, the philosophers of Al-Andalus and the Maghreb were in a much more comfortable position to internalize foundational scientific disciplines, such as mathematics, physics, and logic, before engaging with metaphysics.

The critiques of Ibn Hazm and al-Shāṭibī, but especially the rationalism developed by Ibn Rushd (Averroes), form the key ingredients for al-Jabri’s panacea against the *bayānī* obsession with textual authority and the speculative irrationalism of the *‘irfānī* tradition. Al-Jabri claims that Arab-Islamic philosophy reaches the height of its sophistication when it is suffused with the *rūḥ rushdiyya*, or “spirit of Averroism” (his paraphrase for Ibn Rushd’s use of Aristotelianism) —embracing the methods of both inductive and deductive reasoning, and the way in which he interpreted the concepts of universal validity and historicity. This leads al-Jabri to the provocative conclusion that in order to revive Arab-Islamic reason, “the future can only be Averroist”.⁴²

40 Mohammed Abed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy*, 42.

41 Mohammed Abed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy*, 63–119.

42 Mohammed Abed Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy*, 120.

A Hermeneutical Reconstruction of Islamic Thought

Whereas al-Jabri received his entire academic training in the Arab world, like Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi pursued his postgraduate studies in Paris. In fact, Hanafi was one of the last Egyptian students to leave Egypt for France, just before the outbreak of the Suez Crisis in 1956. After a flirt with the Muslim Brotherhood, Hassan Hanafi's initial enthusiasm for thinkers such as Sayyid Qutb was tempered by the trauma caused by the Brotherhood's persecution under Nasser. While retaining the Qutbian perspective of seeing Islam as a comprehensive method or *minhaj*, the impact of events in the 1950s and 1960s cured Hanafi from following the trajectory of radical Islamism. Instead he abandoned Qutb's Islamist ideology for the ideas of Muhammad Iqbal, the spiritual father of Pakistan. Hassan Hanafi considered Iqbal's writings as the third phase of Islamic reformism after the awakening of the Muslim spirit by Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh's institutional reforms. Rather than drawing on *Milestones*, he turned to Iqbal's *Reconstruction of Religious Thought in Islam* with its focus on subjectivity and creativity, using this as the template for an anthropocentric reconstruction or liberation of man as "the central proposition which regulates the structure of Islam".⁴³

Enrolling at the Sorbonne for doctoral studies in philosophy, it was his ambition to develop an "Islamic method of philosophical investigation".⁴⁴ For this he turned to the traditional field of Islamic learning that dealt with jurisprudence or *fiqh*. The reason for this choice was that, for an orthopraxy like Islam, rules and regulations of are key importance, so that, traditionally, the study of law has held center stage in Muslim intellectual activity. The particular domain with the most sophisticated methodological apparatus and greatest potential for providing the necessary academic rigor was a subfield of the Islamic legal studies known as *uṣūl al-fiqh* or the "foundations of Islamic jurisprudence". For the first volume of the three dissertations required for a French *doctorat d'État*, Hanafi developed what he called a *minhāj fiqhī* or "juristic method" for transforming a jargon into a general philosophical idiom. This was later published under the title *The Methods of Exegesis*.⁴⁵ Under the direction of his doctoral advisers Robert Brunschwig and Paul Ricœur, Hanafi subjected this particular scholarly specialism, *uṣūl al-fiqh*, to

⁴³ Carol Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 127.

⁴⁴ Carol Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 111.

⁴⁵ Hassan Hanafi, *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension "Ilm Usul al-Fiqh"* (Cairo: Conseil supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences sociales, 1965).

a critical examination along the lines of Husserl's philosophical phenomenology in order to transform a specialist field within legal studies into a philosophical method that could be universally applied to any domain of Islamic thinking by transposing or transmuting its juridical jargon into a generic philosophical idiom.⁴⁶

Aside from being introduced to phenomenology and existentialism by Paul Ricœur, Hanafi also studied Christian theology with the Catholic modernist Jean Guitton, who introduced him to the writings of Ludwig Feuerbach, among others. Both *The Essence of Christianity* and Marx's *Theses on Feuerbach* inspired Hanafi to make his own "anthropological turn".⁴⁷ During his Parisian years, Hanafi also explored the newly emerging field of Liberation Theology, developing a particular interest in the work of the Colombian priest-activist Camillo Torres.⁴⁸

Together with the traumatic effects of the 1967 Arab-Israeli war, the exposure to this type of religious thought turned Hanafi increasingly political, including a brief infatuation with the transformative potential of the Iranian revolution of 1979. Translating some of the writings of Torres and Ayatollah Khomeini into Arabic, in 1981 he also launched a manifesto for an 'Islamic Left' (*al-Yasār al-Islāmī*).⁴⁹ Although this initiative did not really take off, the ideas behind it drew the attention of the Indonesian Muslim leader (and future president) Abdurrahman Wahid (1940–2009), who introduced Hassan Hanafi's thought to his followers among the country's young Muslim intelligentsia after he became the head of the largest traditionalist Islamic mass organization *Nahdlatul Ulama* (NU).⁵⁰ By then, Hanafi had returned to his philosophical studies, embarking on a very ambitious undertaking that would occupy him for the remainder of his scholarly life. Expanding the scope of his research to other fields of Islamic learning, he named this comprehensive

46 Carool Kersten, "Bold Transmutations: Rereading Hassan Hanafi's Early Writings on *Fiqh*," *Journal of Comparative Islamic Studies* 3:1 (2007): 22–38. [http://doi: 10.1558/cis.v3i1.22](http://doi:10.1558/cis.v3i1.22).

47 Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 115, 145, 165–166; Hassan Hanafi, "Théologie ou anthropologie?" in *Renaissance du monde arabe*, ed. A. Abdel-Malek, A.A. Belal, and H. Hanafi (Algiers: J. Duculot, 1972): 233–264; Hassan Hanafi, "Al-Ightirāb al-Dīnī 'inda Feuerbach," *Alam al-Fikr* 1 (1979): 41–68.

48 Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics*, 114–115, 162.

49 Hassan Hanafi, *Al-Yasār al-Islāmī: Kitābāt fī'l-Nahda al-Islāmiyya* (Cairo: Self-published, 1981). For an assessment in English, cf. Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading* (Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988).

50 Cf. the foreword to an Indonesian translation of Shimogaki's book: Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Experimentasinya," in *Kiri Islam Antara Modernisme Posmodernisme*, ed. Kazuo Shimogaki (Yogyakarta: LKiS, 1993): ix–xi.

project after the programmatic blueprint introduced in 1980 under the title *al-Turāth wa'l-Tajdīd* – “Heritage and Renewal”.⁵¹

The project’s first volume, subtitled *Our Attitude towards the Old Heritage*, lays out the master plan for applying Husserl’s phenomenology to the examination of the historical, eidetic, and active levels of Muslim consciousness, with which Hanafi had first experimented in *The Methods of Exegesis*.⁵² However, the definitive scope of the project was not published until 1991, with the release of *An Introduction to the Discipline of Occidentalism: Our Attitude toward the Western Heritage*.⁵³ Motivated by a dissatisfaction with a tendency among modern Muslims to blindly imitate the West in the same manner as they used to adhere to their own heritage, Hanafi argued for an alternative attitude of critical distance and defiance similar to that of critics operating from within the Western civilization, such as Spinoza, Voltaire, or Feuerbach. Hanafi also pointed to the challenges of rationalist analyses that lose sight of the human dimension by Maurice Blondel, Henri Bergson, and Gabriel Marcel’s attack on positivism and empiricism in the name of self. At the same time, he upheld the reservations against certain specific features of Western thought, such as the dualism between spirit and matter or “schools of personalism” represented by thinkers as different as Kierkegaard, Bergson, Unamuno, Marcel, Jaspers, and Sartre, with which he had already engaged during his studies at the Sorbonne.⁵⁴

An Introduction to the Discipline of Occidentalism also contains the fullest presentation of the project’s three-front campaign: widening the investigations of Muslim attitudes towards (1) the Islamic and (2) Western heritages with (3) an examination of the current situation in the Muslim world in which Hanafi envisioned synthesizing the antitheses of the other two critiques into an emancipatory theory of interpretation.⁵⁵

The trajectory of Hassan Hanafi’s intellectual journey illustrates that Islamism and Post-Islamism need not be thought of as necessarily sequential. Even though he eventually traded Sayyid Qutb’s writings for the philosophical ideas of Muhammad Iqbal, Hanafi retained part of the vocabulary of the Muslim Brotherhood ideology. The search for a method of Islamic thinking with general applicability and validity still carries echoes of Sayyid Qutb’s view of Islam as a *minhāj*; an all-en-

51 Hassan Hanafi, *Al-Turāth wa'l-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Cairo: Al-Markaz al-Arabi li'l-Bahth wa'l-Nashr, 1980).

52 Hassan Hanafi, *Al-Turāth wa'l-Tajdīd*, 203 ff.

53 Hassan Hanafi, *Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb* (Cairo: Al-Dar al-Fanniyya li'l-Nashr wa'l-Tawzi', 1991).

54 Hassan Hanafi *Qaḍāyā Mu'āsira 1: Fī Fikrinā al-Mu'āsir* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1981), 64–75.

55 Hassan Hanafi, *Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb*, 9–15.

compassing universal concept, method, and system.⁵⁶ Although Hanafi interprets religious traditions from an anthropocentric perspective instead of Sayyid Qutb's theocentric orientation grounded in the notion of divine sovereignty (*ḥākimiyya*), the latter's *fiqh al-wāqī'ī* or "new realist science" continues to resonate in Hanafi's "*fiqhī* method" as the best way of analyzing Muslim attitudes towards their present-day reality.⁵⁷ Hanafi's example shows the porosity of discursive formations: theories travel and ideas circulate not just among like-minded individuals, or from one part of the Muslim world to another, but also between Islamist thinking and its counter-currents, which give rise to alternative discourses attaching greater weight to a critical reflection on Islam's heritage.

Toward a Hermeneutics of Alterity

Hassan Hanafi's interest in combining philosophical hermeneutics and liberation theology is sustained in the writings of Hamid Dabashi, an Iranian academic and cultural critic based at Columbia University where he is Hagop *Kervorkian* Professor of Iranian Studies and Comparative Literature. Moreover, Dabashi's advocacy of a disposition of worldly cosmopolitanism (or cosmopolitan worldliness) also echoes the anthropological turn made by Hassan Hanafi. However, trained as a sociologist of knowledge and historian of Islam under Philip Rieff and George Makdisi respectively, in terms of scholarly background Hamid Dabashi is closer to Mohammed Arkoun than to academic philosophers such as Hassan Hanafi, or even Mohammed Abed al-Jabri. In addition, in his hermeneutical pursuits, the way Dabashi pushes boundaries bears more affinity with Arkoun's "Emergent Reason" than Hanafi's "Occidentalism", although he resembles the latter again in his political engagement. As Dabashi's thought has received —so far— relatively little attention in the literature of contemporary Muslim thought (at least in comparison to the heritage thinkers), the remainder of this chapter will map the relevant parts of Dabashi's steadily growing oeuvre and offer a *précis* of some selected illustrative texts.⁵⁸

Via detours and excursions through film studies and increasingly critical engagements with Shi'a thinking and Islamist ideology, Dabashi has eventually

56 Cf. Ahmad S. Mousalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992), 69–70.

57 Ronald A.T. Judy, "Sayyid Qutb's *Fiqh al-Wāqī'ī*, or New Realist Science", *Boundary* 3:2 (2004): 113–148.

58 Cf. Andrew Davidson, *The World is my Home: A Hamid Dabashi Reader* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2010); Carool Kersten, "Islam vs the West?:" 82–88.

ended up formulating an open-ended hermeneutics, informed by students of Heidegger such as Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer, and French and Italian post-structuralists such as Jacques Derrida, Gilles Deleuze, and Gianni Vattimo. Instead of the “metaphysics of identity” that informed the Islamist agendas of figures such as Sayyid Qutb and Ali Shariati, and that continue to plague the thinking of Hassan Hanafi, Dabashi wants to move away from the Islam versus the West dichotomies that characterize their binary ways of thinking. He ends up developing what he calls a “Hermeneutics of Alterity”, which recognizes and acknowledges the radical difference of the other, but with the purpose of breaking down false binaries, such as the one opposing Islam to the West.⁵⁹ To that end, he borrows Gianni Vattimo’s notion of *penseiro debole* or “weak thought” to devise his own “weakening strategy” for subverting dichotomous ways of thinking that inhibit productive dialogical exchanges.

The theoretical framing of Dabashi’s hermeneutics is laid out in three books: *Islamic Liberation Theology* (2008); *Post-Orientalism* (2009); and *Being a Muslim in the World* (2012).⁶⁰ The first one provides the central blueprint for what is both a critique and an emancipatory mission, but it interlocks with the “liberation geography” laid out in *Post-Orientalism*. “Islam vs the West” is not the only binary that disappears in the decentered world of the present-day, which is not only postmodern and postcolonial, but also post-Islamist, post-Orientalist, and post-Western.⁶¹ Hamid Dabashi advocates a disposition that he alternately calls “worldly cosmopolitanism” or “cosmopolitan worldliness”, and which underpins a new Islamic ethos he outlines in *Being a Muslim in the World*.

Orbiting these theory-laden and agenda-setting books are more politically engaged publications, including *Iran: A People Interrupted* (2007); *Iran, the Green Movement and the USA* (2010); *Brown Skin White Masks* (2011); *The Arab Spring* (2012), and *Can Non-Europeans Think?* (2015).⁶² These consist in more topical analyses of developments in the twentieth-century Middle East and polemical critiques

59 Carool Kersten, “Islam vs the West?:” 86.

60 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (London and New York: Routledge, 2008); Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2009); Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World: Rethinking Islam for a Post-Western History* (London: Palgrave Macmillan, 2012).

61 Carool Kersten, “Post-Everything” *Critical Muslim* 20 (2016): 122–131.

62 Hamid Dabashi, *Iran: A People Interrupted* (London and New York: The New Press, 2007); Hamid Dabashi, *Iran, the Green Movement and the USA: The Fox and the Paradox* (London and New York: Zed Books, 2010); Hamid Dabashi, *Brown Skin, White Masks (The Islamic Mediterranean)* (London: Pluto Press, 2011); Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism* (London and New York: Zed Books, 2012); Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?* (London and New York: Zed Books, 2015).

of those whom Dabashi regards as compromised intellectuals from the Muslim world, who —instead of speaking truth to power— have turned native informers (not informants!) of Western neo-imperialism and its proxies in the Muslim world. In his latest two books, he goes back to the past, to the classical Persian poets; showcasing their writings as a form of literary humanism exhibiting the “worldly cosmopolitanism”, which Dabashi advocates as the disposition for a Muslim ethos of the future.

In *Islamic Liberation Theology*, the belligerent tone of liberation theologies inspired by the likes of Sayyid Qutb and Ali Shariati is traded for what Dabashi now suggests calling an “Islamic theodicy”.⁶³ He does not use the term theodicy in the conventional sense of the word, to explain the presence of evil in the world. Instead, Dabashi recoins it as radical difference, or alterity; allowing for shades and shadows of truths, rather than the certainties associated with absolute truth claims. These claims are grounded in a metaphysics of identity that can only be thought of in terms of binary oppositions, leading to the kind of othering that underlies the dichotomous worldviews that he envisages dispelling with his project. This critical dismissal of all binary thinking extends to the nomo-centrism of both classical Islamic *fiqh* and contemporary Islamist ideologies and the logo-centrism of Western thought and the hubris of its metaphysical philosophies, but also to the isolationist anthropocentrism characterizing the inward retreats of some forms of Sufism.

For now, *Being a Muslim in the World* forms the terminus of an intellectual journey that began with a study of the totalizing Islamic worldviews in opposition to the West, as propounded by Jalal Al-e Ahmad, Ali Shariati, and ideologues of the Islamic revolution in Iran (as the Shi’a counterparts of Sunni Islamist ideologue Sayyid Qutb, who had stimulated Hanafi’s earlier thought).⁶⁴ In *Being a Muslim in the World*, Dabashi conceives a new ethos, informed by a disposition he calls alternately worldly cosmopolitanism or cosmopolitan worldliness.

⁶³ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 196.

⁶⁴ Hamid Dabashi, *Shi’ism: Doctrines, Thought, and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1988); Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New Brunswick: Transaction Publishers 2006); Hamid Dabashi, *Shi’ism: A Religion of Protest* (Cambridge, MA and London: Belknap, 2011).

“Weak Strategies” against Binary Thinking

Being a Muslim in the World also contains a chapter with the telling title “Breaking the Binary”.⁶⁵ Here Dabashi presents a Hermeneutics of Alterity as his version selected from a “number of weak strategies,” for subverting an ontological remnant of the modern colonial world:⁶⁶ the metaphysics of identity. The latter still features prominently in (Western) sociological literature, characterized by essentializing categories but also shaping the Islamist ideologies, which Dabashi had already dissected in his studies of Shi’i political Islam. The term “weak strategies” is evidently a nod to the notion of “weak thought” used by the Italian philosopher Gianni Vattimo.⁶⁷ Although this is Dabashi’s only direct and explicit reference to Vattimo, I argue that there are resemblances between their respective ways of engaging with religion.

Both a poststructuralist philosopher and practicing Catholic, Vattimo is very interested in religion. This is also reflected in the titles of some of his more recent publications, which include brief monographs entitled *Belief* and *After Christianity*, and essay collections on religion co-edited with John Caputo, Jacques Derrida, Richard Rorty, and René Girard.⁶⁸

Vattimo’s own direct engagement with religion is confined to Christianity and seems very Euro-centric; on occasion even echoing fellow Italian Benedetto Croce’s observation as to why, as Europeans, “we are unable not to call ourselves Christians”.⁶⁹ At face value, this may make him a very unlikely interlocutor for someone like Hamid Dabashi. However, what helps here is Vattimo’s interpretation of a concept that goes back to St Paul: *kenosis*: the emptying—the weakening—of God into the world. To Vattimo it refers not just to the incarnation of God in Christ: the revelations of scriptures are also instances of *kenosis*, and they have not ended. According to Vattimo: “revelation continues [...] by way of an increasingly ‘truer’ in-

65 Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 19–41.

66 Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 25.

67 Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti, *Weak Thought* (Albany: State University of New York Press, 2012).

68 Gianni Vattimo, *Belief*, trans. Luca D’Isanto and David Webb (Stanford: Stanford University Press, 1999); Gianni Vattimo, *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002); John D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007); Jacques Derrida and Gianni Vattimo, *Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1998); Gianni Vattimo and René Girard, *Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue*, ed. Pierpaolo Antonello (New York: Columbia University Press, 2010); Gianni Vattimo and Richard Rorty, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005).

69 Thomas G. Guarino, *Vattimo and Theology* (London and New York: T & T Clark, 2009), 102.

terpretation of Scripture”.⁷⁰ To come to terms with all these philosophical quandaries, Vattimo resorts to the term *pensiero debole* or “weak thought”. It is an instance of intellectual modesty that parallels the epistemological humility of antifoundational philosophical thinking in general. But “weak thought” not only deals with epistemological concerns; it also has ethical and ontological pretensions. I suggest that Vattimo’s rereading of *kenosis* has a parallel in Dabashi’s aforementioned equally idiosyncratic interpretation of theodicy in *Islamic Liberation Theology*.

Setting aside his often polemical tone, an attentive reading of Dabashi’s work evinces a consistent agenda for critiquing philosophical archaisms and promoting rationality tempered into reasonableness that is not so dissimilar from Vattimo’s philosophical concerns.

For example, take Vattimo’s declaration of the “end of modernity” in the book bearing the same name.⁷¹ In spite of a lack of explicit acknowledgement, the vocabulary employed by Dabashi in analyzing the obsolete Islam-West dichotomy resonates strongly with the Nietzschean-Heideggerian idiom of Vattimo.⁷² Like Vattimo, Dabashi too is very critical of what he refers to as the “autonormativity” of modern Western thinking —proclaiming itself as the benchmark of intellectual rigor.⁷³ Both Vattimo and Dabashi criticize Jürgen Habermas for this. While Vattimo agrees with Richard Rorty’s challenge of Habermas’s misplaced confidence in Kantian and neo-Kantian metaphysics as the foundation for his insistence that modernity remains an unfinished project, Dabashi thrashes the Frankfurt School philosopher for ignoring Kant’s blatant racism that lies at the root of Habermas’s own favoring of European Enlightenment modernity.⁷⁴

Dabashi’s critique not only targets Western modernity, it is also directed at Islamic theology and philosophy. His earlier examination of Shi’i Islamism had already led Dabashi to an interesting conclusion. The success of the Iranian revolution also heralded the failure of political Islam; the tragic consequence of what he calls the paradox of Shi’ism as a “Religion of Protest”: morally strong when politically weak, and the other way around.⁷⁵ During the two centuries of resisting European colonization and the concomitant spread of Enlightenment modernity, mu-

70 Gianni Vattimo, *Belief*, 48–49.

71 Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. with an introduction by Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1988).

72 Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 33.

73 The term “autonormativity” occurs repeatedly in Dabashi’s writings, including *Brown Skins, White Masks* and *The Arab Spring*.

74 Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, 145–146, 147; Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 101–108.

75 Carool Kersten, “Islam vs the West?,” 83.

tating Islam into a counter ideology made sense, but it collapsed under its own success after the Iranian revolution. Just as he continues to engage with European thinkers in *Islamic Liberation Theology* and *Being a Muslim in the World*, his historical work on Shi'ism shows he does not disavow Islam. On the contrary; it is time to reconstitute the worldly cosmopolitanism of the various Muslim cultures as the underpinning of a new revolutionary ideology. Dabashi rejects the kind of civilizational thinking that underlies the Fukuyama-Huntington “end of history” and “clash of civilizations” paradigms, but also Islamic ideologies formulated in response, because they are nothing but a mirror image of the same binary thinking.

This latter criticism is not just directed at the violent extremism and repression in the name of Islam crafted out of the ideas of Sayyid Qutb or Ali Shariati, it also extends to Iranian religious intellectuals, such as Abdolkarim Soroush, as well as heritage thinkers such as Hassan Hanafi, and others, including Tariq Ramadan, who are involved in what Dabashi considers a futile pursuit of authenticity. Already in a chapter of *Islamic Liberation Theology*, aptly entitled “Blindness and Insight,” he considers this a rear guard battle similar to Habermas’s dogged pursuit of his unfinished modernity project.⁷⁶ In order to oppose the metanarratives of both Enlightenment modernity and Islamism, “Muslims will have to learn the logic of their own inauthenticity, syncretism, pluralisms and alterities”.⁷⁷ He takes the same lesson from Gadamer as Vattimo: conceptually and terminologically, humans are imprisoned in the *koinè* —and vernaculars— of their respective cultures and they must mine its legacy for the intellectual deposits needed to forge this counter discourse. In “Breaking the Binary,” Dabashi explains that the dichotomy between the West and Islam is the result of an erroneous metaphysics of identity in which both elements are understood as essentialized and incommensurable opposites. Dabashi’s contrasting alternative, a hermeneutics of alterity, is characterized as not oppositional (there is no East and West) but appositional; being both contrapuntal and exercising a centrifugal pull; being anthropocentric in focus and exhibiting cultural heteroglossia (*pace* Foucault); drawing on scattered memories.⁷⁸

A further parallel between Vattimo’s philosophy of difference and Dabashi’s understanding of alterity can be found in their shared criticism of Richard Rorty. As mentioned above, they sided with Rorty in challenging Habermas’s unfinished modernity project, but both Vattimo and Dabashi also think that Rorty’s own thinking is still very Euro-centric.⁷⁹

⁷⁶ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 100.

⁷⁷ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 16

⁷⁸ Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 34–39.

⁷⁹ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 106; Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, 151–158.

Vattimo's criticism of Rorty in this regard points out two parallels with Dabashi's hermeneutics of alterity and his liberation geography for a decentered world. It revolves around Rorty's provocative conclusion that instead of philosophy all we need is cultural anthropology, in order to deal with the radical alterity of this new world that consists of nothing but differences.⁸⁰ Very perceptively, Vattimo counters that Rorty's proposition is based on an understanding of cultural anthropology that is completely Euro-centric, because it assumes "the other" as being elsewhere. However, as a result of the relentless Europeanization and Westernization of the world, which also continues in our postcolonial times, non-Western cultures have been turned into construction sites of "hybrid traces and residues contaminated by modernity". Vattimo's construction sites of "third world societies and the ghettos of industrial societies" are none other than Dabashi's postcolonial, post-Orientalist and post-Western world where metropole and colony, center and periphery intermingle.⁸¹ The ways in which philosophical hermeneutics and cultural anthropology as technical disciplines are wont to deal with this kind of otherness no longer work. And it is here that Vattimo's "weak thought" becomes useful for transforming Islamic liberation theology into a liberation theodicy, which Dabashi seeks to articulate with his hermeneutics of alterity.

To my mind, this also points out the delicacy of alterity and its vulnerability to violence. Dabashi makes that connection too, relating it to the "state of exception", about which Walter Benjamin, Karl Schmitt, and —more recently— Giorgio Agamben have written.⁸² Dabashi contrasts Schmitt's appropriation and misinterpretation of Walter Benjamin's notion of "pure violence" with Agamben's cautioning against giving this "state of exception" a status of normalcy, because it reduces human life to the level of *zoë*, the bare life of *homo sacer*, elaborated in Agamben's eponymous books.⁸³ Dabashi also signals a breakdown in communications between Foucault's idea of biopolitics and Hannah Arendt's *Human Condition*, brought about by the latter's failure to see the relation between what Dabashi calls Arendt's own version of biopolitics and her writings on totalitarianism and revolution.⁸⁴

Dabashi proposes overcoming these pathological mutations of violence with a new consciousness growing out of a parallel transformation of the liberation the-

⁸⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 381; Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, 145–163.

⁸¹ Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, 158.

⁸² Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 258–262.

⁸³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Palo Alto: Stanford University Press, 1998); Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

⁸⁴ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 258–259.

ologies from the colonial and postcolonial age into a liberation theodicy and a hermeneutics of alterity.⁸⁵ Paralleling the diametrically opposed ways in which Walter Benjamin and Carl Schmitt understood the notion of “pure violence,” Dabashi’s interpretation of the theodicy does not, just to reiterate it once more, account for evil in the world, but for diversity and alterity.⁸⁶ It is therefore “other-based, not self-based” —taking its hermeneutical cues from Emmanuel Levinas rather than the phenomenology of Edmund Husserl.⁸⁷ As an alternative to the inherent violence of the totalitarian ideologies undergirding the French Revolution, Bolshevism and Islamism, Hamid Dabashi proposes a decentered, post-colonial, post-Orientalist and post-Western world, with Arendt and Gadamer, as well as Agamben, Deleuze and Vattimo, looming over this new geography of liberation that will restore a worldly cosmopolitanism in which Muslims will also partake.⁸⁸

Dabashi, who shares Gadamer and Vattimo’s interest in aesthetics, sees these worldly dispositions and imaginations exhibited in the literary humanism articulated by the great Persian poets of the classical era, and —as the inveterate cinephile— also in present-day Iranian cinema.⁸⁹ Dabashi considers them as oppositional discourses that are imaginatively attuned to the new geography of a decentered world facing a truly global form of “Empire.” Although adopting the term, Dabashi criticizes Negri and Hardt’s account for being “pathologically Eurocentric.”⁹⁰ This echoes the similar reservations that Gianni Vattimo expressed toward Negri and Hardt. Rejecting their self-proclaimed spokespersonship for people without a voice, Vattimo added the even stronger charge that, actually, they do not wish to be understood by these very people: if Negri and Hardt want the so-called “multitude” to experience the increased mobility, indeterminacy and hybridity characterizing the global spread of the postmodern condition as a liberation rather than a form of suffering, “why did they need to say in a complicated way what you can say in an easier way?”⁹¹

85 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 214; Hamid Dabashi *Being a Muslim in the World*, 158–159.

86 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 22.

87 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 14.

88 Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 117.

89 Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World*, 42–82; Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 218; Hamid Dabashi, *Post-Orientalism*, 155–184. Cf. also Hamid Dabashi, *Masters and Masterpieces of Iranian Cinema* (Washington, DC: Mage Publishers, 2007); Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

90 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 153.

91 Gianni Vattimo, “A Prayer for Silence,” in *After the Death of God*, 108.

The same is true for what Dabashi refers to as the “phenomenon code-named globalization,” which he reads primarily through women authors.⁹² Dismissing Julia Kristeva and Susan Sontag as European provincials, Dabashi sides with Arundhati Roy and Judith Butler, but especially Zillah Eisenstein and Amy Kaplan’s reliance on the African-American intellectual W.E.B. Du Bois (1868–1963).⁹³ Their writings open up the prospect of an “emancipatory remapping” of the world in which the binaries of center-periphery and colonizer-colonized collapse along with the “meta-narratives of [...] Islamism, nationalism, [and] liberalism.”⁹⁴ Dabashi saw the new solidarities they propose already prefigured by Malcolm X. He too launched forward from early discourses of emancipation, including Islamic ideologies, Gustavo Gutiérrez’s Catholic Liberation Theology, and Frantz Fanon’s *Tiers-Mondisme*. In contrast to the kind of new transnational politics envisaged by Saskia Sassen, Dabashi foresees more localized instances of “insurrectionary resistance.”⁹⁵ Dabashi’s presentation of this new global confrontation also echoes with the Marxist undertones of such poststructuralists as Louis Althusser and Michel Pêcheux, as he pitches the disenfranchised masses in both the global south and the former metropolises against predatory capitalism. This capitalism is benefiting an aggregate of interests represented by corporate multinationals and their political allies in the US, Europe, and select regimes in Asia, Africa, and Latin America.

In contrast to the transformation of liberation theology into a liberation theodicy, and the even more conciliatory tone of *Being a Muslim in the World* or his publications about classical Persian poetry, in his most recent book, Hamid Dabashi returns to the polemical tone that informs his politically engaged writings. As he notes himself, *Can Non-Europeans Think?* forms part of what Dabashi calls his “Intifada Trilogy”, which also includes *Iran, the Green Movement and the USA*, and *The Arab Spring*. In this book, Dabashi returns to the implicit violence of Euro-centric ways of thinking, which dismiss or simply ignore contributions by philosophers or religious traditions of other provenances.

Can Non-Europeans Think? finds its origins in a polemic involving not only Hamid Dabashi and Slavoj Žižek, but also the leading theorist of postcoloniality, Walter Dignolo —who also signed on to write the book’s foreword. It began with heated exchanges on the Al-Jazeera website in 2011, which lasted until 2016, and which provoked Dabashi to challenge once again the worldviews that

92 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 35, 157.

93 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 150.

94 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 168.

95 Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology*, 158. Cf. Saskia Sassen, *Globalization and its Discontent: Essays on the New Mobility of People and Money* (New York: The New Press, 1998).

many European philosophers, including Žižek, continue to hold. They evince a blindness to what Dabashi calls other “imaginative geographies”.⁹⁶ He uses these to illustrate not only the alternatives he envisages, but also to highlight how obsolete Euro-centrism has become in the twenty-first century: “We should no longer address a dead interlocutor. Europe is dead. Long live Europeans. The Islam they invented in their Orientalism is dead. Long live Muslims. The Orient they had created, the Third World they had crafted to rule and denigrate have disappeared”.⁹⁷ It is not only a matter of recognizing and acknowledging the dignity of the other, it is also in the interest of retaining the relevance of contemporary Europe: “Europeans as Europeans [...] will be unable to read unless and until they join the rest of humanity in their common quest for a level remapping of the world. The relations of knowledge and power are multiple and varied”.⁹⁸

Blindness on the part of Europeans towards other ways of knowing, towards epistemologies other than those that have come about on the back of the Enlightenment, has also resulted in a form of tunnel-vision as to what constitutes philosophy, which by and large dismisses the contributions of non-Europeans—who, ironically, actually only exist by virtue of “the European”.⁹⁹ Here not only the *provocateur* Slavoj Žižek stands accused, Dabashi also targets Emmanuel Levinas. Even though the French-Lithuanian’s “thought and manner lack all theatricality” that are so typical of the Slovene pop philosopher, nevertheless Levinas has made observations such as:

When I speak of Europe,” he wrote, “I think about the gathering of humanity. Only in the European sense can the world be gathered together... in this sense Buddhism can be said just as well in Greek. [...] “I often say [...] that humanity consists of the Bible and the Greeks: All the rest can be translated: all the rest—all the exotic—is dance.”¹⁰⁰

Dabashi’s robust riposte in *Can Non-Europeans Think?* is a double pushback, not just asserting the ability of non-Europeans to think, but also intended to move European intellectuals to reflect on their own shortcomings and become more acutely aware of how much Western thought dances to its own tune: a composite of Hellenic philosophy & Judeo-Christian Scripturalism. This argument makes claims not just to intellectual superiority, but also to universal validity, sound rather vacuous. Hamid Dabashi is not anti-European in the sense of being against using ideas of

⁹⁶ Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, 9.

⁹⁷ Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, 1011

⁹⁸ Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, 28–29.

⁹⁹ Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, 9.

¹⁰⁰ Hamid Dabashi, *Can Non-Europeans Think?*, 256.

Western provenance, because that would be in contradiction with his opposition to binary or dichotomous thinking.

Concluding Remarks

On the back of three emblematic gatherings of Arab intellectuals in the early 1970s, a new strand of critical engagement with the Muslim intellectual legacy began taking shape in the Arab world. Its exponents were referred to as *turāthiyyūn* or “heritage thinkers”. Pairing an intimate familiarity with the Islamic tradition with an equally solid knowledge of Western scholarly advances in the humanities and social sciences, ‘heritage thinkers’ can be considered a product of cultural hybridization. Situated in the interstices of civilizational legacies, they are apt to navigate between two opposing strands in contemporary Muslim thought: the wholesale adoption of secularized Western-inspired modes of thinking and their uncompromising rejection. From this position of liminality, “heritage thinkers” negotiate their own course, elaborating a variety of responses to the encounters with post-modernity and postcoloniality. Whether formulating post-structuralist critiques, phenomenological hermeneutics, or Islamized adaptations of liberation theology, this type of intellectual identifies the achievements *and* shortcomings of both Muslim and non-Muslim thinking.

Aside from a contrast between the catholicity of Mohammed Arkoun’s Critique of Islamic Reason project and the Maghrebi chauvinism of Mohammed al-Jabri’s Critique of Arab Reason, comparing the former’s text-critical investigations to the historicized philosophical approach of the latter, Arkoun’s interest in the archive of the “Unthought” in the Islamic heritage bears a resemblance to the deconstruction of Jacques Derrida, while al-Jabri shares the concern for the knowledge-power nexus of Foucault’s archaeology of discursive formations.

Both Dabashi’s and Hanafi’s engagements with religious and philosophical hermeneutics have an anthropocentric focus. Hanafi’s shift from Sayyid Qutb to Muhammad Iqbal already reflects in itself an anthropological turn, given Iqbal’s preoccupation with the Ego or the Self. Hanafi’s anthropocentrism is further confirmed by articles such as *‘Théologie ou Anthropologie?’* and his commentary on Feuerbach’s *The Essence of Christianity*, leading Hanafi to conclude that modern European philosophy is “nothing but an attempt to approach the humanism of Islam.”¹⁰¹ Dabashi’s anthropology in his *Hermeneutics of Alterity* culminates in a cosmopolitan disposition of worldly imaginations epitomized in the literary hu-

101 Hassan Hanafi. “Al-Ightirāb al-Dīnī ‘inda Feuerbach:” 53.

manism of the classical Persian poets. This interest in humanist tendencies in Islamic thought also points to a family resemblance with Mohammed Arkoun.

Hanafi and Dabashi's agreement with Heidegger and Gadamer's notion that the human condition can be characterized as one of living in language, is highlighted by how they deal with language and phenomenological hermeneutics in Islamicate contexts. In the case of Hanafi it led him to the transposition or transmutation of the juridical vocabulary of *fiqh* into a general philosophical idiom. Whereas Hanafi's interest in language is one of application, Dabashi's engagement is more analytical, examining its rhetorical employment of metaphorical and symbolic tools, but also with the purpose of ascribing new meaning to existing terms to suit the new objectives. This difference is also due to Hanafi's propensity to abstraction and concern for the collective as opposed to the more concrete disposition of Dabashi's worldly cosmopolitanism and the sublimations found in literary writings, which leaves more room for the individual.

In all instances, the biographies of the Muslim intellectuals discussed in this chapter and the negotiations in their works between endogenous and exogenous sources, methodologies, and rhetorical devices illustrate an intertwining and interpenetration of the Western and Islamicate contexts. Such hybridizations are difficult to disentangle. However, if we recall Ricœur's observation that to explain more means that we can understand better, there is perhaps no need for such disentanglement anyway, because it highlights the complexity, multi-layered nature, and inherent ambiguities of critical thinking about religion in the contemporary Muslim world as products of the circulation of ideas and travelling of theories across cultural divides.

Bibliography

- Abu-Rabi', Ibrahim. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Palo Alto: Stanford University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Arkoun, Mohammed. *Essais sur la pensée islamique*, 1st edition. Paris: Maisonneuve & Larose, 1973.
- Arkoun, Mohammed. *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, 2nd edition. Paris: Vrin, 1982.
- Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- Arkoun, Mohammed. "The Study of Islam in French Scholarship." In *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, edited by Azim Nanji, 220–254. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997.

- Baso, Ahmad. "Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad Abed al-Jabiri." In Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Translated and edited by Ahmad Baso, XIX–XX. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Bastide, Roger. *Applied Anthropology*. Translated by Alice L. Morton. London: Croom Helm, 1973.
- Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Oxford: Polity Press, 1987.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.
- Bloch, Marc. *The Historian's Craft*. Translated by Peter Putnam with an introduction by Peter Burke. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- Boullata, Issa. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Burke, Peter. *The French Historical Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Caputo, John D., and Gianni Vattimo. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Clark, Stuart. "The *Annales* Historians." In *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, edited by Quentin Skinner, 177–198. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Dabashi, Hamid. *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.
- Dabashi, Hamid. *Iran: A People Interrupted*. London and New York: The New Press, 2007.
- Dabashi, Hamid. *Masters and Masterpieces of Iranian Cinema*. Washington, DC: Mage Publishers, 2007.
- Dabashi, Hamid. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. London and New York: Routledge, 2008.
- Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.
- Dabashi, Hamid. *Iran, the Green Movement and the USA: The Fox and the Paradox*. London and New York: Zed Books, 2010.
- Dabashi, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge, MA and London: Belknap Press, 2011.
- Dabashi, Hamid. *Brown Skin, White Masks (The Islamic Mediterranean)*. London: Pluto Press, 2011.
- Dabashi, Hamid. *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*. London and New York: Zed Books, 2012.
- Dabashi, Hamid. *Being a Muslim in the World: Rethinking Islam for a Post-Western History*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Dabashi, Hamid. *The World of Persian Literary Humanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Dabashi, Hamid. *Can Non-Europeans Think?* London and New York: Zed Books, 2015.
- Davidson, Andrew. *The World is my Home: A Hamid Dabashi Reader*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010.
- Derrida, Jacques and Gianni Vattimo. *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Freyre, Gilberto. *Portuguese Integration in the Tropics: Notes Concerning a Possible Lusotropicalogy Which Would Specialize in the Systematic Study of the Ecological-social Process of the Integration in Tropical Environments of Portuguese, Descendants of Portuguese and Continuators of Portuguese*. Lisbon: Realização Grafica da Tipografia Silvas, 1961.
- Guarino, Thomas G. *Vattimo and Theology*. London and New York: T & T Clark, 2009.

- Hanafi, Hassan. *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension "Ilm Usul al-Fiqh."* Cairo: Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965.
- Hanafi, Hassan. "Théologie ou anthropologie?" In *Renaissance du monde arabe*, edited by A. Abdel-Malek, A.A. Belal, and H. Hanafī, 233–264. Algiers: J. Duculot, 1972.
- Hanafi, Hassan. "Al-Ightirāb al-Dīnī 'inda Feuerbach." *'Alam al-Fikr* 1 (1979): 41–68.
- Hanafi, Hassan. *Al-Turāth wa'l-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm.* Cairo: Al-Markaz al-Arabi li'l-Baḥth wa'l-Nashr, 1980.
- Hanafi, Hassan. *Qaḍāya Mu'āsira 1: Fī Fikrinā al-Mu'āsir.* Beirut: Dar al-Tanwīr, 1981.
- Hanafi, Hassan. *Al-Yasār al-Islāmī: Kitābāt fī'l-Nahda al-Islāmīyya.* Cairo, Self-published, 1981.
- Hanafi, Hassan. *Muqaddima fī 'Ilm al-Istighrāb.* Cairo: Al-Dar al-Fanniyya li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 1991.
- Hunt, Lynn. *The New Cultural History.* Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1989.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī.* Beirut: Dar al-Talī'a, 1984.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Bunya al-'Aql al-'Arabī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1986.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1990.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Fikr Ibn Khaldūn: Al-Aṣabiyya wa'l-Dawla. Ma'ālim Nazariyya Khaldūniyya fī'l-Tarīkh al-Islāmī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1992.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique.* Translated from the French by Aziz Abbassi. Austin: The Center for Middle Eastern Studies, The University of Texas at Austin, 1999.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Post Tradisionalisme Islam.* Translated and edited by Ahmad Baso. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Jabri, Mohammed Abed al-. *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 2001.
- Judy, Ronald A.T. "Sayyid Qutb's *Fiqh al-Wāqī'ī*, or New Realist Science", *Boundary* 3, no. 2 (2004): 113–148.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective.* New York: Columbia University Press, 2010.
- Kersten, Carool. "Bold Transmutations: Rereading Hassan Hanafi's Early Writings on *Fiqh*." *Journal of Comparative Islamic Studies* 3, no. 1 (2007): 22–38. <https://doi.org/10.1558/cis.v3i1.22>.
- Kersten, Carool. *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam.* London and New York: Hurst & Company and Columbia University Press, 2011.
- Kersten, Carool. "Islamic Post-Traditionalism in Indonesia: Revisiting Tradition and the Future of Islam." In *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority*, edited by Carool Kersten and Susanne Olsson, 137–158. Farnham and Burlington: Ashgate, 2013.
- Kersten, Carool. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values.* London and New York: Hurst & Company and Oxford University Press, 2015.
- Kersten, Carool. "Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia." *Sophia: International Journal for Philosophy and Traditions* 54, no. 4 (2015): 473–489. <https://doi.org/10.1007/s11841-014-0434-0>.
- Kersten, Carool. "Anti-Foundationalism in Contemporary Muslim Thought." Keynote lecture presented at the Reformulating Islamic Thought in the West Workshop, University of Exeter, 17 June 2015.

- Kersten, Carool. "Alternative Regimes of Knowledge for a Post-Islamist World: Pragmatism, Anti-Foundationalism & Hermeneutics of Alterity." Unpublished paper presented at the XXI IAHR World Congress, Erfurt, 24 August 2015.
- Kersten, Carool. "Post-Everything." *Critical Muslim* 20 (2016): 122–131.
- Kersten, Carool. "Islam vs the West? Muslim Challenges of a False Binary." In *Poesis of Peace: Narratives, Cultures and Philosophies*, edited by Klaus-Gerd Giesen, Carool Kersten and Lenart Škof. 81–96. London and New York: Routledge, 2017.
- Kersten, Carool. "Al-Jabri in Indonesia: The Critique of Arab Reason Travels to the Lands below the Winds." In *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, edited by Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, and Mohammed Hashas, foreword by Abdou Filali-Ansari, 149–167. New York: Palgrave Macmillan, 2018.
- Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels Arabes: Traditionalisme ou historicisme?* Paris: François Maspero, 1974.
- Laroui, Abdallah. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism and Historicism*. Translated by Diarmid Cammell. Berkeley and London: University of California Press, 1976.
- Laroui, Abdallah. *Mafhūm al-'Aql*, 2nd ed. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1997.
- Laroui, Abdallah. *Al-Sunna wa'l-Islāh*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 2008.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Mousalli, Ahmad S. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut, 1992.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 1. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984.
- Robbins, Bruce. *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. London: Faber & Faber, 1984.
- Sassen, Saskia. *Globalization and its Discontent: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: The New Press, 1998.
- Shimogaki, Kazuo. *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*. Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988.
- Ṭaha, 'Abd al-Rahmān. *Tajdid al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2007.
- Tarabishi, Georges (Jūr Jārābīshī). *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2002.
- Vattimo, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Translated with an introduction by Jon R. Snyder. Cambridge, Polity Press, 1988.
- Vattimo, Gianni. *Belief*. Translated by Luca D'Isanto and David Webb. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Vattimo, Gianni and René Girard. *Christianity, Truth and Weakening Faith: A Dialogue*, edited by Pierpaolo Antonello. New York: Columbia University Press, 2010.
- Vattimo, Gianni and Richard Rorty. *The Future of Religion*, edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.
- Vattimo, Gianni and Pier Aldo Rovatti. *Weak Thought*. Albany: State University of New York Press, 2012.

Wahid, Abdurrahman. "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya." In *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme*, edited by Kazuo Shimogaki, ix–xi. Yogyakarta: LKiS, 1993.

Ahmad Rofii & Nadirsyah Hosen

Chapter III

The Many Faces of Islamic Constitutionalism: A Critical Overview of the Models of the Relationship between Constitutionalism and Islamic Law

Introduction

In many Muslim countries, the aspiration for public sharia has been embodied in the establishment of sharia (Islamic law) in legal systems, or even in its constitutionalization. The call for public sharia has been the subject of increasing interest in political and legal scholarship. It is widely disputed whether Islamic law can or cannot be legitimately accommodated in the public sphere.

The problem of public sharia pertains to its legitimacy in a constitutional system. In this regard, the core issue in the relationship between constitutionalism and Islamic law centers on whether Islamic law can be publicly implemented and if so, how such an implementation can be normatively justified. This chapter attempts to examine this issue. It critically examines models of the relationship between constitutionalism and Islamic law by which the state's support of Islamic law can or cannot be religiously compatible with constitutionalism. In particular, this chapter suggests a critical examination of so-called 'Islamic constitutionalism',¹ a prevailing concept identified with strong religious constitutionalism.

To this end, the chapter firstly discusses the relevance of constitutionalism to Islamic law. It discusses the general context in which modern Islamic law has engaged with constitutionalism. Secondly, the chapter examines religious justifications, proposed by Muslim scholars, in different models of constitutionalism, which this chapter calls exclusive secularism, strong religiosity, inclusive secularism, and moderate religiosity. The chapter proposes four Islamic paradigms of justification under those models. It argues that despite the orthodoxy of Islamic constitutionalism, secular constitutionalism with its two versions could also be an Islamically justified model of constitutionalism. This would imply the pluralization

¹ This chapter says "so-called" because it will argue that Islamic constitutionalism may take other forms of constitutionalism, which are equally justifiable within Islam, than that established in the current usage.

of so-called Islamic constitutionalism. Nonetheless, while all models might be Islamically justified, certain paradigms would be subject to criticism, while others could provide a modus of compatibility between constitutionalism and Islamic law, particularly in the context of Muslim majority countries.

The Relevance of Constitutionalism to Islamic Law

Constitutionalism is commonly identified as the idea of legitimate restraints on government. Its core element is ‘the limitation of government by law.’² Having analyzed the 19th-century use of the word “constitution”, Giovanni Sartori argued that its core idea is ‘a fundamental law, or a fundamental set of principles, and a correlative institutional arrangement, which would restrict arbitrary power and ensure a “limited government”.’³ Constitutionalism pre-supposes that constitutional texts are legally valid, and provide constraints on government. Being for the advantage of all people, the legal constraints exclude non-constitutional decision-making. It is the constitution itself which provides political legitimacy.⁴ As a political system which submits itself to governmental constraints, however, constitutionalism cannot be defined merely by reference to its legality, nor even to its being written down.⁵

Despite the fact that there is no single agreed definition of constitutionalism, scholars have pointed to some core elements. These elements include, among other things, popular sovereignty and democracy, the separation of powers, the rule of law, constitutional review, judicial independence, and the protection of human rights.⁶ This ideal of constitutionalism lays the basis for governmental legitimacy and authority. The details and articulations of this ideal can vary.

² Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern* (Ithaca and New York: Cornell University Press, 1947), 21–22; Scott Gordon, *Controlling the State: Constitutionalism from Ancient Athens to Today* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 236–237.

³ Giovanni Sartori, “Constitutionalism: A Preliminary Discussion,” *American Political Science Review* 56:4 (1962): 855.

⁴ Dieter Grimm, *Constitutionalism: Past, Present, and Future* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 22.

⁵ András Sajó, *Limiting Government: An Introduction to Constitutionalism* (Budapest and New York: Central European University Press, 1999), 12–13.

⁶ See Louis Henkin, “Elements of Constitutionalism,” *Review: International Commission of Jurists* 60 (1998): 11–22. François Venter has proposed a more detailed account of the elements of constitutionalism. He has grouped them into three categories: structural, substantive, and doctrinal. “The

While the idea of legal limitation historically defines constitutionalism, some consider that it does not do due justice to the nature of constitutionalism itself. There is more to constitutionalism than just the restraint of governmental power. A constitution, in fact, actively engages with the government in positive and empowering ways, by ‘tempering’ its power. In addition to its negative attitude to, and hence restraint of, such power, constitutionalism is meant to establish ‘salutary positive results’.⁷ Moreover, constitutional norms might come from extra-legal norms, such as conventions and customs, or be unwritten, like the shared values and beliefs of the community, natural law, and natural rights.⁸

How these features of constitutionalism are relevant to Islamic law is an enduring controversial issue. In this chapter, Islamic law is taken to mean a religiously normative system in Islam, which encompasses moral and legal norms and principles. It is based on, or at least makes general reference to, one or both of the Islamic divine sources, the Qur’an and the Sunna. In the traditional usage, what is called Islamic law is represented by two terms, *sharia* and *fiqh*. *Sharia* (from Arabic, *sharī‘a*) is a concept which for many classical Muslim scholars is identical to religion (in Arabic, *dīn* or *milla*). It covers all acceptable Islamic principles and teachings, which have their basis in the revelation (the Qur’an and the Sunna), involving fundamental creeds, moral norms, and law.⁹ In the language of Muslim jurists, the term *sharia* is used in relation to the ‘divine categorizations’ of law and morality (*al-aḥkām al-shar‘iyya*) which require human understanding.¹⁰ *Fiqh*, on

structural [or formal] elements concern primarily the manner in which a constitutional order is organized and the procedures prescribed for the different elements... Substantive [normative or material] elements of constitutionalism are those that posit demands for ‘good’ or ‘moral’ or ‘desirable’ qualities of the state. The doctrinal category is made up of complex notions or ideas expressing dogmatic constitutional desirability, often in a manner incorporating or overlapping with structural and substantive constitutional elements.” François Venter, *Constitutionalism and Religion* (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2015), 81.

7 Martin Krygier, “Tempering Power,” in *Constitutionalism and the Rule of Law: Bridging Idealism and Realism*, ed. by Maurice Adams, Anne Meuwese and Ernst Hirsch Ballin (Cambridge: Cambridge University Press, 2017): 48; See also Jeremy Waldron, “Constitutionalism: A Skeptical View,” *Philip A. Hart Memorial Lecture*, vol. 4 (Georgetown Law Center, 2010), <http://scholarship.law.georgetown.edu/hartlecture/4>.

8 Thomas C. Grey, “Constitutionalism: An Analytic Framework,” *Nomos* 20 (1979): 189–209.

9 Muḥammad ‘Alī al-Tahānawī, *Mawsū‘a Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulūm*, vol. 1 (Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1996), 1018–1019; Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2009), 9–11; Mohammad Hashim Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction* (Oxford: OneWorld Publications, 2008), 3–5.

10 Bernard G. Weiss, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, revised edition (Salt Lake City and Herndon, VA: University of Utah Press and International Institute of Islamic Thought, 2010), 1–6.

the other hand, is a collection of religious and practical provisions, which are derived from detailed evidence (*adilla*). It is the product of jurists' intellectual endeavor (*ijtihād*) through various acceptable methodologies.¹¹ Conceived as the product of *ijtihād*, Islamic law, in the sense of *fiqh*, is naturally plural and contextual. As a result, historically speaking, there have been numerous different views, trends, and schools (*madhhab*, pl. *madhāhib*) of Islamic law, from the early period of Islam.

In today's parlance, the word sharia (*sharī'a*) is often defined as, and used interchangeably with, Islamic law. Sharia as Islamic law is conceived as 'the religious law of Islam in general, which is derived from human interpretations of the Qur'an and Sunna of the Prophet.'¹² In a more inclusive definition, this chapter uses the term Islamic law to cover not only positive legal rules (*aḥkām*), but also principles, methodologies and discursive processes, articulated in the perpetual endeavor to achieve the ideal of the law of God.¹³ Depending on the context, Islamic law will likely be identified with Islamic legal rules and principles. This is sharply different from the positivist conception of 'law', in that while modern law is state-made law, Islamic law is both religious law and morality, which are the results of juristic interpretation.

As a normative system, based on religious doctrines, in the sense of both rules and principles, Islamic law provides for Muslims' conceptions, albeit in many respects inconclusive, of the godly good life in many, if not all, aspects of their lives. Not only does Islamic law lay down provisions and guidelines on rituals and all matters related to relations between Muslims and God, but also on the social and political dimensions of contemporary Muslim communities. Therefore, Islamic law aims at, on the one hand, subjecting human beings to the guidance of God regarding the good life, and on the other hand advancing Islamic causes in the life of a political community.

As a promising new discourse in the Muslim world, constitutionalism has attracted Muslim scholars' attention and raised a religiously embedded issue: wheth-

11 See Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1 (Riyadh: Dār al-Faḍīla, 2000), 58; 'Abd al-Wahhāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Maktabah al-Da'wa al-Islāmiyya Syabāb al-Azhar, 2002), 11; Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, 11–12; Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, 13–15.

12 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2008), 3; Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 2–3.

13 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), xxxii–xxxiii, 310–311.

er and how such discourse is consistent with Islam, Islamic law in particular. As will be made clear in the following paragraphs, while constitutionalism has been accepted, at least formally, by Muslim scholars, there are different perspectives on what is considered to be an Islamically-justified model of constitutionalism.

The Relationship between Constitutionalism and Islamic Law: Models and Islamic Justification

There is a persistent debate among scholars on the nature of the normative model of constitutionalism with regard to religion: is secularism a non-negotiable aspect of constitutionalism? Is state endorsement of religion compatible with the ideal of constitutionalism? Ronald Dworkin has distinguished between two models of government: the first is secular government, which tolerates and accommodates religion and religious people; the second, religious government which tolerates religious minorities and non-believers. While in practice there may be a mixture of the two, these models reflect two competing ideal types of the relationship between state and religion.¹⁴

In the light of Dworkin's categorization, one might divide constitutionalism into secular and religious constitutionalism. The measure of the modelling is the possibility of state support of religion, and its adoption of religious law, and in particular whether it is possible for Islamic law to be part of the normative legal system, and to what extent such an adoption can be accepted. In what follows, extreme versions of both secular and religious constitutionalism, namely exclusive secular constitutionalism and strong religious constitutionalism, will be critically discussed. Then an examination will be made of their two moderate versions, namely inclusive secular constitutionalism and moderate religious constitutionalism. This method of presenting aims to pave the way for the argument in the chapter that these latter versions of constitutionalism are normatively more acceptable. In the discussion, the legitimacy of each model is examined by focusing on how Muslim scholars have justified it from an Islamic point of view, or what this chapter calls an Islamic paradigm.

¹⁴ Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006), 55–57.

Exclusive Secular Constitutionalism

Historically, constitutionalism as the byproduct of the European Enlightenment was commonly associated with secular values: the public sphere needed to be free from religions, hence the state had to be neutral. At the same time, equal liberty for all citizens, irrespective of their religious affiliations, had to be maintained strongly in the private sphere, which means that the freedom of and from religion had to be guaranteed to be free of state interference.¹⁵ In line with this, scholars argue that constitutionalism is inherently secular, in the sense of separation of state and religion. The separation may take two forms, either institutional or ideological separation. In the first form, the separation of church and state aims to protect the state from the potential danger of religion, and, conversely, to safeguard the integrity of religion from intrusion by the state. On the other hand, ideological separation requires the elimination of religion from the public sphere and its relegation to the private domain.¹⁶

In what follows, the discussion will focus on ideological separation, and the exclusive conception which it underpins. Many scholars who endorse ideological separation perceive constitutionalism as normatively embedded in the idea of the strict separation of state and religion. Being inherent in a democratic constitutional system, secularism requires that political authority and actions should be based on secular reasons, and devoid of religious dictates. The call of secularism for the disengagement of religion is articulated at three levels: ends, institutions, and law and policy. A secular state, therefore, has its own ends, independent of those of religion. It also rejects any religious establishment. Additionally, it will detach its law and public policy from religion, either for the sake of ‘respectful indifference’ or to control religion.¹⁷ The secular state should maintain ‘official impartiality in matters of religion’.¹⁸ Secularism in this sense does not imply anti-religiosity. Rather, the state should be neutral towards religions, and between religions and non-religions.

Although exclusive secularism proscribes the role of religion in the public sphere, it has in fact been supported from within the religious paradigm. The exclusion of religion from the public sphere is viewed as consistent with religion it-

15 Michel Rosenfeld, “Can Constitutionalism, Secularism and Religion Be Reconciled in an Era of Globalization and Religious Revival?,” *Cardozo Law Review* 30 (2008): 2333–2368.

16 Rex Ahdar, “Is Secularism Neutral?,” *Ratio Juris* 26:3 (2013): 406.

17 Rajeev Bhargava, “Political Secularism,” in *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. by John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips (Oxford: Oxford University Press, 2006): 641–642.

18 Jeroen Temperman, *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance* (Leiden and Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2010), 112.

self. In the following paragraphs, a view exemplified by Abdullahi Ahmed An-Na'im will be discussed, one which maintains that exclusive secular constitutionalism is the consequence of the commitment to religion (Islam). An-Na'im suggests that religion necessitates a secular state. In the context of the modern nation-state, a religious believer is able to exercise his or her conscience only in a secular, neutral state, in which no religious doctrines are distinctly approved or disapproved, because of their classification as religious. Although religion should be separated from the state, this does not mean that it should be separated from politics. An-Na'im makes a distinction between state and politics; while the term "state" covers a collection of institutions and processes in a relatively stable connotation, which implement its policies, the term "politics" assumes a more dynamic processes of policy making. The coercive power inherent in the state makes it necessary to keep the state impartial. Viewed in this way, religion should operate in private, but at the same time it can be in constant contact with politics, provided it is translated into 'civic reason' and is consistent with the principles of constitutionalism. For An-Na'im, citizens have the right to endorse their religious beliefs in the process of policy making, provided that they do so through civic reason, that is reasoning that most citizens will reasonably accept, and not through personal beliefs.¹⁹

An-Na'im's views on the secularity of constitutionalism are based not only on the necessity of the appeal to secular reasoning (civic reason), but also on a religious justification he believes to be a legitimate interpretation of religion (Islam).²⁰ He shares this view with scholars and theologians who endorse the separation of state and religion, through religious justification.²¹ He takes a similar path to 'Alī 'Abd al-Rāziq, who, in 1925, initially defended the Islamic justifiability of the secular state, when he stated that Islam is 'divine message, not government, religion not state' (*risāla lā ḥukm, dīn lā dawla*).²² For An-Na'im, the importation of

19 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, 1–8. "Civic Reason" is An-Na'im's term for his favored conception of public reason.

20 As he points out, "I am arguing for a secular state, constitutionalism, human rights, and citizenship from an Islamic perspective because I believe that this approach is indispensable for protecting the freedom of each and every person to affirm, challenge, or transform his or her cultural or religious identity." Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, 24.

21 For another Islamic defence of secular constitutionalism, albeit from a different paradigm from that of An-Na'im, see Muḥammad Shaḥrūr, *Al-Dīn wa al-Sulṭa: Qirā'a Mu'āshira li al-Ḥākimiyya* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2014) (arguing that liberal constitutional democracy, in which religious traditions have no formal role in public law, is the only political system that is consistent with Islam).

22 'Alī 'Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo and Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī and Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2012). In modern Islamic history, 'Abd al-Rāziq's view was revolutionary, as he denounced the religious nature of *khilāfa* (the Islamic form of government). On his political theol-

the neutral concept of constitutionalism is made through the reworking of alternative interpretations of Islam. Islamic concepts such as *shūrā* (consultation) and *bay'a* (political allegiance), and Islamic doctrines on the rights of women and religious freedom, should be interpreted in the light of the current context, constitutional principles, and human rights.²³

The neutrality of the state and the integrity of religion (Islam) require submission to the fundamental differences between state law and Islamic law, in terms of nature, function and operation; Islamic law is a religious normative system, whereas state law is naturally a secular system.

These exclusivist concepts of secularism suggest the incompatibility of constitutionalism and Islamic law, resulting in the impossibility of the state enforcement of Islamic law. For an-Na'im, as for other exclusivists, enforcing Islamic law through the state mechanism is 'not only undermining the integrity and religious sanctity of this normative system, but... also obstructing its legitimate and appropriate role in public life.'²⁴ However, and consistently with what was noted above about the role of religion in politics, An-Na'im acknowledges the conditional possibility (or compatibility) of making Islamic law part of the public law. As he remarks, 'the normative value that is believed to exist in an Islamic Law principle can be enacted into state law, provided this is done as a matter of secular state law, through civic reason, and subject to constitutional safeguards.'²⁵ Even if some part of Islamic law is borrowed by state courts in deciding cases, this should be understood as 'a matter of secular state law, subject to state law rationale, and not by virtue of the authority of Islamic Law as such.'²⁶

A concept of secular constitutionalism that endorses the total exclusion of religion in the public realm, as espoused by An-Na'im and others, fails to consider its own limitations, as a specific comprehensive doctrine which advances its particular conception of the good life, similarly to other comprehensive doctrines, including religions. As Lorenzo Zucca points out, by promoting the supremacy of ideological secularism over religion, and at the same time ignoring social, cultural, and

ogy and its influence in the Muslim world, see Luay Radhan, *Muslims Against the Islamic State: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarraziz's Islamic Laicism* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014).

23 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, 106–110.

24 Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Compatibility Dialectic: Mediating the Legitimate Coexistence of Islamic Law and State Law," *The Modern Law Review* 73:1 (2010): 17.

25 Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Compatibility Dialectic:" 19.

26 Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Compatibility Dialectic:" 25.

religious diversity, this proposal would amount to secular authoritarianism.²⁷ In an ideal secularistic society, this might be accepted, as all people would invariably agree. However, in a polity with value pluralism, most notably with a religious-minded majority, as is the reality in many contemporary constitutional countries, it would be susceptible to lacking actual public justification, as it denies the moral agency of religious people. While the beliefs, viewpoints and interests of non-religious people would be accounted for in an unimpeded fashion, those of religious people would be dismissed as irrelevant, unless they were translated into secular reason.

From a religious point of view, An-Na'im's religious arguments do not take Islamic tradition seriously. The principled exclusion of religious reasoning from the public sphere suggested by An-Na'im puts a considerable emphasis on individual conscience, and its requirement in the enforcement of religious law. Such an argument fails to consider the legitimacy and binding qualities of positive law, both in the Islamic legal tradition and in Western legal theory, despite its lack of support from the conscience and belief of an individual.²⁸ The exclusion is also insensitive to social and cultural differences, and to diverse national contexts. The public role of religion, in the context of Western secular states, cannot be applied automatically in countries where religion and religious law are so embedded in societies.²⁹ Such a principled exclusion, in the context of a religiously embedded society, would deprive the majority of their rights to religious freedom and self-determination, in a way which was still consistent with constitutional principles.

The Islamic justification-based criticism of exclusive secularism does not mean that Muslims must religiously oppose, and cannot positively live within, a constitutional system built on this ideology. Simply put, it is Islamically justified for Mus-

²⁷ Lorenzo Zucca, *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 37–38. See also Li-Ann Thio, “Religion in the Public Sphere of Singapore: Wall of Division or Public Square?,” in *Religious Diversity and Civil Society: A Comparative Analysis*, ed. by Bryan S. Turner (Oxford: Bardwell Press, 2008): 91 (arguing that “To exclude religious voices from discussing the common weal represents nothing more than an attempt to privilege secular humanism”).

²⁸ Mohammad H. Fadel, “Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?,” *Journal of Law and Religion* 25:1 (2009): 187–204; Khaled Abou El Fadl, “Violence, Personal Commitment, and Democracy,” in *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, ed. by Robin Griffith-Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2013): 258.

²⁹ Abou El Fadl, “Violence, Personal Commitment, and Democracy.” 268–269. Abou El Fadl criticizes An-Na'im's religious approach as a “highly essentialised and superficial narrative of the Islamic tradition and sharia.” The exclusivists' religious argument is seen as self-defeating and disingenuous because it “use[s] the Islamic tradition to justify a universal humanistic ethos, only to turn around and exclude the Islamic tradition itself from the public sphere.”

lims to live within such a secular system. Contemporary Muslim scholarship has dealt with this issue, in what is called *fiqh al-aqalliyyāt al-muslima* (the jurisprudence of Muslim minorities).³⁰ Conservative scholars would suggest that a legitimate government is one which is governed by Islamic law and, therefore, Muslims living in non-Islamic democratic countries can reside in and abide by non-Islamic/secular legal arrangements, not because of the inherent goodness of such arrangements, but for pragmatic reasons, in order to maintain their temporary *modus vivendi*.³¹ Although justifiable by the terms of Islamic legal tradition, this approach is not aimed at providing arguments for endorsing the secular model of constitutionalism in its own right; it is merely a justification for the positive involvement of Muslims as citizens under what they may view as a non-ideal political system.

Progressive Muslim jurists, on the other hand, argue that Muslim minorities can legitimately support and participate in non-Islamic/secular, but constitutional, states. In doing so, they attempt to reinterpret Islamic intellectual tradition and employ some key Islamic jurisprudential theories, all of which are entertained to provide Islamic justification of the full engagement of Muslims in the social and political life of secular countries.³² Mohammad Fadel, for instance, proposes the Islamic justification of liberal secularism by reliance on the idea of public reason.³³ Fadel observes a reasonable Islamic concept of justice, by which constitu-

30 The issue of Muslim minorities has been the subject of extensive Islamic legal scholarship since the medieval period. See Khaled Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: the Juristic Discourse On Muslim Minorities From the Second/Eighth To the Eleventh/Seventeenth Centuries," *Islamic Law and Society* 1:2 (1994): 141–187. Through the writings of contemporary jurists, the legal discourse of Muslim minorities has become a new subject in Islamic jurisprudence (*fiqh*). See Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Fi Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslima* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001); Taha Jabir Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, trans. by Ashur A. Shamis (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2003); 'Abd Allāh bin al-Mahfūz bin Bayyah, *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyyāt* (Jedah: Dār al-Minhāj, 2007).

31 Khaled Abou El Fadl, "Muslim Minorities and Self-Restraint in Liberal Democracies," *Loyola of Los Angeles Law Review* 29 (1995): 1532–1536; Andrew F. March, "Theocrats Living under Secular Law: An External Engagement with Islamic Legal Theory," *Journal of Political Philosophy* 19:1 (2011): 29–31.

32 Said Fares Hassan, *Fiqh al-Aqalliyyāt: History, Development, and Progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 140–151; Andrew F. March, "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities? Islamic Discussions of Western Secularism in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' (Fiqh Al-Aqalliyyat) Discourse," in *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, ed. by Susanna Mancini and Michel Rosenfeld (Oxford: Oxford University Press, 2014): 283–307.

33 Mohammad H. Fadel, "The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law," *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 21 (2008): 5–70; Mohammad H. Fadel, "Public Reasons as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights Law," *Chicago Journal of International Law* 8

tional essentials and basic justice are deemed as having a sound basis in the Islamic tradition. Within the idea of political liberalism, Islamic commitments can live in harmony with non-Islamic and secular doctrines, achieving overlapping consensus. In his remarks, Fadel suggests that, instead of the strict separation of state and religion, it is more plausible to uphold ‘a paradigm of principled reconciliation in which legal values and religious values are in a state of continual dialogue, with the potential that each may inform and shape the other.’³⁴

Fadel makes systematic efforts to reinterpret Islamic fundamental creeds or theology (*kalām*), ethics, and rules of law (*fiqh*), so as to conform with the idea of public reason. Islamic theology and ethics, knit together with rational inquiry and deliberation, may acknowledge other non-Islamic theories of what is good as being reasonable, and which deserve equal respect, so long as this advances the welfare of human beings. This support for public reason is also justifiable from within the Islamic legal theory of the universal goals of sharia (*maqāṣid al-sharī‘a al-kullīyya*). According to Muslim jurists, the theory is similarly accessible by non-Islamic traditions and philosophy alike.

Fadel further argues that the rules of Islamic law, as they have been articulated in history, are subordinated to theology and ethics, and this results in the legitimacy of non-revelatory, public reason arguments in Islamic law. In addition, based on the doctrine of sharia-oriented public policy (*siyāsa shar‘īyya*) – by which the government is authorized to take up discretionary policies, provided they do not contradict the revelations – it is religiously justifiable that a secular, non-revelatory rule could be legitimately implemented and still be considered Islamic, provided it does not contravene any clear injunctions of the revelation. Moreover, in Fadel’s view, contrary to theological commitments, political commitments, as articulated in Islamic law, are negotiable, so that ‘departures from perfectionist commitments in Islamic law should always be justified on political grounds wherever possible, instead of on controversial moral ones.’³⁵

While justifications by Fadel and similar thinkers may provide Islamic bases for exclusive secularism and religious foundations for Muslims living in the

(2007): 1–20. On Islamic justifiability of public reason, see also Raja Bahlul, “Toward an Islamic Conception of Democracy: Islam and the Notion of Public Reason,” *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12:1 (2003): 43–60; Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (New York: Oxford University Press, 2009).

34 Mohammad H. Fadel, “Seeking an Islamic Reflective Equilibrium: A Response to Abdullahi A. An-Na’im’s Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective,” *Pepperdine Law Review* 39 (2011): 260.

35 Mohammad H. Fadel, “The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law.” 69.

non-Muslim world, they would be unlikely to be acceptable and workable in Muslim-majority democracies. Below, this chapter will consider alternative models of justification that do not suffer from the unfairness and limitation related to exclusive secularism; but firstly, radically non-secular approaches to constitutionalism and its justifiability will be examined.

Strong Religious Constitutionalism

Secular constitutionalism is in direct opposition to what is called religious constitutionalism. The latter presupposes the import or primacy of religion in structuring the state. It builds a political system on the foundation of, or by reliance on, faith. Such constitutionalism presumes the compatibility of religious values and doctrines with a constitutional system. To use Samuel Moyn's approach, when discussing the religious origins of constitutional dignity, religious constitutionalism can be regarded as 'a new form of constitutionalism, navigating between the vehement rejection of the secular liberal state, long associated with the French Revolution, and the widespread demand for an integrally religious social order.'³⁶ In contrast to secularism, this religious governance is based on the inseparability of politics from religion, in terms of aims, institutions, or law and public policy, or a combination of these.

Contemporary discourses on religious constitutionalism have been concerned primarily with its extreme, or strong, model. This model holds that religion is an all-embracing theocratic system, submitting all levels of governance to a religious ideology. This fundamentalist view claims that religion is complete, and hence provides guidance on all political matters. This is the opposite of exclusive secularism. In such constitutionalism, religion has determinate authority in setting the boundaries of state actions, and citizens' duties and rights. Its political justification comes from within religious tradition; so state policies must be justifiable by the terms of the religion.

Ran Hirschl observes that religious constitutionalism, or what he calls 'constitutional theocracy', has at least four core elements:

- (1) adherence to some or all core elements of modern constitutionalism, including the formal distinction between political authority and religious authority and the existence of some form of active judicial review; (2) the presence of a single religion or religious denomination that is formally endorsed by the state, akin to a "state religion"; (3) the constitutional enshrining of

³⁶ Samuel Moyn, "The Secret History of Constitutional Dignity," *Yale Human Rights & Development Law Journal* 17 (2014): 41.

the religion and its texts, directives, and interpretations as a, or the main, source of legislation and judicial interpretation of laws— essentially, laws may not infringe on injunctions of the state-endorsed religion; and (4) a nexus of religious bodies and tribunals that often not only carry tremendous symbolic weight, but are also granted official jurisdictional status, on either a regional or a substantive basis, and operate in lieu of, or in uneasy tandem with, a civil court system.³⁷

This extreme form of religious constitutionalism is well represented by so-called ‘Islamic constitutionalism’, which has been formulated as a challenge to the constitutional secularization embedded in dominant liberal constitutionalism. Regardless of its varied practices, this model of constitutionalism is generally perceived as requiring the constitution to establish Islam as the state religion and Islamic sharia as the source of the legal system.³⁸

The dominant narrative of Islamic constitutionalism tends to approach sharia in a formalist, puritan, and neo-revivalist way. It considers sharia as a comprehensive and complete legal system, divinely ordained and hence requiring formal recognition and enforcement by the state.³⁹ This approach prefers to rely not on the objectives of sharia, but the authority of a literal, textual interpretation of sharia. As a consequence of this formalist approach, Islamic constitutionalism articulates Islamic law in a way which is, in some respects, inconsistent with the ideals of constitutionalism, such as by discriminating against women and non-Muslims, contrary to the principles of equality and non-discrimination.

For Islamic constitutionalists, the modern concept of constitution and constitutionalism, albeit alien to classical Islam, is palatable from the Islamic point of view. Muslim scholars find in the tradition resources to justify the Islamic compatibility of constitutionalism and Islam. Many of them, however, have demonstrated

37 Ran Hirschl, *Constitutional Theocracy* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2010), 3.

38 Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany: State University of New York Press, 2002), 162–167; Saïd Amir Arjomand, “Islamic Constitutionalism,” *Annual Review of Law and Social Science* 3 (2007): 115–140. In strong religious constitutionalism where the state strictly adheres to non-Islamic religions, Islamic law will most probably be excluded from the public sphere, similar to the approach within exclusive secularism.

39 For characteristics of neo-revivalist, puritan, or formalist Islam, see Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities,” in *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. by Alford T. Welch and Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979): 315–330; Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 124–125; Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperCollins Publishers, 2005), 18–19; Nadirsyah Hosen, *Shari’a and Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2007), 36–38.

that the Islamic concept of a constitution (*al-dustūr al-islāmī*) has salient features and characteristics that strictly distinguish it from its Western origins. In his proposal for an Islamic constitution, Abul A'la Maududi suggested that the constitution should have its basis in the Islamic religion (*al-sharī'a al-islāmiyya*). Consistent with the outline of Islamic law, the Qur'an and Sunna constitute the main source of Islamic constitutional law. These divine sources articulate the distinctive feature of sovereignty (*hākimiyya*) in Islam. Other constitutional principles include popular vice-regency (*khilāfa*), which mandates that the function of an Islamic constitutional state is to execute God's will and commandments, and engage in mutual consultation (*shūrā*), which resonates with democratic ideals. For Maududi, the constitution should enshrine the state's primary aim as being to establish what God considers to be virtue, and to eradicate vice. Such a constitution should also entrench the supremacy of sharia and protect human rights, within the constraints of sharia.⁴⁰

The Islamic principles point to the most significant element of Islamic constitutionalism, namely the submission to the constraints of sharia. The Islamic tradition provides us with the Islamic claim to the supremacy of sharia. As the source of political legitimacy, Islamic law is placed at the heart of any concept of government in Islam. As Ann Lambton has pointed out, Islamic law 'preceded the state, which exists for the sole purpose of maintaining and enforcing the law'.⁴¹ Muslim classical scholars conceive Islamic government as the vice-regency of the prophethood, not only in managing worldly affairs, but also most importantly in safeguarding the religion.⁴² Practically, this means that a legitimate government in Islam is one which is subject to sharia. Its main duty is, among other things, to protect the principles of religious teachings against corruption, and to implement Islamic law with respect to the rights of God (particularly those pertaining to criminal law) and the rights of humans.⁴³

40 Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, trans. by Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publications, 1990), 255–271.

41 Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists* (London and New York: Routledge Curzon, 2006), xv.

42 Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyya wa al-Wilāyāt al-Dīniyya*, ed. by Aḥmad Muḥārab al-Baghdādī (Kuwait: Maktabah Dār Ibn Qutayba, 1989), 3; 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, vol. 1, ed. by 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwish (Damascus: Dār Ya'rib, 2004), 365.

43 Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyya wa al-Wilāyāt al-Dīniyya*, 22–23. Cf. Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (n. 1) 7 (arguing that it is in the writings of Ibn Taymiyya [d. 1328] that the necessity of sharia for an Islamic state first appeared).

Many modern Muslim jurists agree that rather than maintaining the forms of the political system which were applied in classical Muslim history, what is required in religious terms is a government in accord with Islamic sharia. It is the state's reliance on sharia that distinguishes Islamic from non-Islamic government.⁴⁴ This is, as Maududi has argued, a consequence of the sovereignty of God, and through this adherence the government, 'will be entitled to obdience [sic], in its capacity as a political agency set to enforce the laws of God, and only in so far as it acts in that capacity. If it disregards the law revealed by God, its commands will not be binding on the believers.'⁴⁵ The submission to the law of God is evidence of the denial of absolutism and totalitarianism. It is meant as a limitation on state power, a concept which has similarities to, and which preceded, the liberal concept of rule of law.⁴⁶

The practical consequence of this view is that Islamic constitutionalism is attributable to the constitutional entrenchment of the 'Islamic supremacy clauses' or 'Sharia Guarantee Clauses'.⁴⁷ Sharia, and Islamic doctrines generally, are perceived as the bench mark against which all public and private issues are examined. Religious freedom, the right to life, freedom of expression, and other constitutional rights, will be protected as long as they are not inconsistent with sharia.

44 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007), 34–35; Yūsuf al-Qarāḍāwī, *al-Dīn wa al-Siyāsah: Ta'ṣīl wa Radd Shubuhāt* (Dublin: al-Majlis al-Ūrūba li al-Iftā' wa al-Buḥūth, 2007), 134; Muḥammad Salīm al-'Awwā, *Fī al-Nizām al-Siyāsī li al-Dawla al-Islāmiyya*, 2nd edition (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006), 121–126; Muḥammad Ḍiyā' al-Dīn al-Rays, *Al-Nazariyyāt al-Siyāsīyya al-Islāmiyya* (Cairo: Dār al-Turāth, 1979), 384–385; Rāshid al-Ghanūshī, *Al-Dīmuqrāṭiyya wa Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* (Aljazeera Center for Studies and Arab Scientific Publishers, 2012), 15–22.

45 Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, 138. For similar statements, see Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Min Fiqh al-Dawla fī al-Islām* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), 33; Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, 35–36 (adding that such obedience presupposes the principle of popular consent as the basis of an Islamic government).

46 Ḥasan Turābī, "Principles of Governance, Freedom, and Responsibility in Islam," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4:1 (1987): 3. The claim that in Muslim polities sharia played a role similar to the rule-of-law principle is historically misleading, as the traditional view would imply only the supremacy of legal rules or rule by laws, not the rule of law. See Khaled Abou El Fadl, "The Centrality of Sharī'ah to Government and Constitutionalism in Islam," in *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, ed. by Rainer Grote and Tilmann J. Röder (New York: New York University Press, 2012): 38–39.

47 Clark B. Lombardi, "Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future," *International Journal of Constitutional Law* 11:3 (2013): 615–645; Dawood I. Ahmed and Tom Ginsburg, "Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions," *Virginia Journal of International Law* 54 (2013): 615–696.

The strong establishment of sharia makes Islamic constitutionalism a qualified constitutionalism. It is one which vests all authority in sharia, as supreme and unrivalled. However, the problem with this sharia supremacy, as one might have anticipated, is the determination of which interpretation of sharia should be regarded as legitimate, adopted as legally binding, and prevail, when there is a conflict of interpretation. With its ultimate, unrivalled authority and, at the same time, indeterminate nature, the reference to sharia might create what Khaled Abou El Fadl calls a ‘double-edged conceptual framework’.⁴⁸ This means that sharia can be brought out to support constitutional values and principles, and set limitations on government, but it may also be coercively employed to restrict the constitutional rights and the freedom of individuals, in an unjustified fashion, contrary to the very objectives of sharia. As Islamic constitutionalism (in its strong version) relies heavily on a formalist, puritan interpretation of sharia, the latter possibility would seem likely to prevail.

In addition, this popular conception of Islamic constitutionalism might sacrifice the requirement of egalitarianism, to the effect that deviation from the ideals of constitutionalism, so long as it is sanctioned by sharia, would be palatable. This is evident regarding the articulation of the constitutional rights of women and non-Muslims. Unless there is a principled approach to harmonize the demands of sharia and the ideals of constitutionalism, the reference to sharia could provide the state with the coercive power to curtail constitutional principles, in the name of religion.

This last point leads to a further objection to this strong, extreme religious constitutionalism, namely that this model suffers from its lack of concern with the coerciveness of political power, and the way it can be publicly justified. An Islamic state, with its sovereign power to promote Islam and interpret sharia, poses the danger of claiming and monopolizing the divinity of its policies. This would result in authoritarianism and unjustified coercion of citizens. Accordingly, a strong commitment to the formalist interpretation of Islam, in the context of today’s value pluralism, would be in conflict with the values of constitutionalism.

Inclusive Secular Constitutionalism

The preceding discussion demonstrates some problems with the extreme models of both secular and religious constitutionalism. In the former, religion (and thus Islamic law) is unfairly excluded from the public sphere, in favor of ideological sec-

⁴⁸ Abou El Fadl, “The Centrality of Shari’ah to Government and Constitutionalism in Islam.” 55.

ularism; and in the latter, Islamic law is granted a supreme authority which would possibly result in the unjustifiable limitation of constitutional principles. To resolve these problems, arguably a moderate approach to the relationship between constitutionalism and religion is needed. A moderate version of religious constitutionalism is examined in the next section, and in the following there is a discussion of how secular constitutionalism, inclusive of religion, is possible.

Secularism, rooted in European history, is an essentially contested concept. As Charles Taylor points out, “[i]t is not entirely clear what is meant by secularism. There are indeed quite different formulae that go under the name.”⁴⁹ Secularism as the separation of state and religion is imbued with controversies, ranging from the necessity of the wall of separation to cooperation. As well as the exclusive model, discussed in the previous section, secularism may take a moderate, or inclusive, form.⁵⁰ This moderate version accepts, in a limited fashion, both state interference in religious affairs and political engagement by religions. Despite its insistence on the principle of separation of religion and politics, inclusive secular constitutionalism can tolerate and accommodate the public role of religion.

Although secular constitutionalism requires the separation of state and religion, it does not necessitate the separation by which religion, *per se*, should be excluded from state affairs. As the concept of separation itself is ambiguous, it is possible to have ‘many meanings of separation’.⁵¹ The term separation often conveys the meanings of strict separation, institutional separation, and pluralist-neutral separation, all of which assume the separation of state and religion and the relegation of religion to the private sphere, but it may also mean equal treatment and

⁴⁹ Charles Taylor, “Modes of Secularism,” in *Secularism and Its Critics*, ed. by Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 2009): 31. On the varied meanings of secularism, see Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA and London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 2–3 (differentiating between three modes of secularity: “the absence of reference to God in the public sphere”, “the decline of religious beliefs and practices”, and “the condition in which religion is a mere alternative”); Veit Bader, “Constitutionalizing Secularism, Alternative Secularisms or Liberal-Democratic Constitutionalism – A Critical Reading of Some Turkish, ECtHR and Indian Supreme Court Cases on Secularism,” *Utrecht Law Review* 6 (2010): 8–35 (proposing twelve meanings or varieties of secularism, including “autonomy of the state from religions”, “autonomy of religions from the state”, “protection of minorities”, and “strict separation”).

⁵⁰ See further Wilfred M. McClay, “Two Concepts of Secularism,” *Journal of Policy History* 13:1 (2001): 47–72 (positive and negative secularism); Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009) (assertive and passive secularism); Lorenzo Zucca, *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, 23–44 (aggressive and inclusive secularism); Rex Ahdar, “Is Secularism Neutral?” (benevolent and hostile secularism).

⁵¹ Douglas Laycock, “The Many Meanings of Separation”, *The University of Chicago Law Review*, 70:4 (2003): 1687–1689.

cooperation between state and religion. This last meaning of separation would be inclusive of religion. Such a form of secular constitutionalism adopts separation as ‘division and cooperation’, with a ‘formal incorporation of a church as a public body’ in which ‘partial cooperation and mutual coordination’ between state and church are constitutionally established.⁵²

This model of constitutionalism is still secular in nature, because it continues to uphold the values of secularism. As Rajeev Bhargava has argued, those values include ‘non-theocracy’, ‘the principle of the non-establishment of religion’, ‘toleration’, ‘religious liberty’, and ‘equality of active citizenship’.⁵³ Furthermore, as the model disestablishes religion(s) it maintains the ideas of state sovereignty and the supremacy of civil law. This means that a secular state, even with inclusive secularism, has meta-jurisdictional sovereignty, that is the authority to determine its own areas of competences and those of other institutions, and to adjudicate any conflict of jurisdiction between the religious and the secular, between the private and the public. The civil law would accordingly have supremacy in determining the boundaries of jurisdiction.⁵⁴

Can the moderate version of secular constitutionalism, which allows the public engagement of religion in a secular state, be supported from the viewpoint of religion itself, particularly from that of the Islamic tradition? By observing contemporary scholarly trends in the Islamic tradition, the answer can be seen to be affirmative. The Islamic justification for this model will necessitate a perspective of Islam which differs from that supporting the strong version of religious constitutionalism. Such a perspective will reinterpret Islamic tradition in a way which is comparable with, and hence justiciable within, the non-formalist, (neo)modernist approach to state–religion relations.⁵⁵ This approaches the religious doctrines of sharia in ‘moderate’ and progressive ways, that is, utilizing a mode of interpreta-

52 Winfried Brugger, “On the Relationship between Structural Norms and Constitutional Rights in Church-State-Relations,” in *Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*, ed. by Winfried Brugger and Michael Karayanni (Berlin and Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2007): 38–39 (discussing the model of separation adopted in German constitutionalism).

53 Rajeev Bhargava, “Multiple Secularisms and Multiple Secular States,” in *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, ed. by Anders Berg-Sørensen (Farnham: Ashgate, 2013): 25.

54 Jean L. Cohen, “On Liberalism’s Religion,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 23:1 (2020): 47–67; Cécile Laborde, *Liberalism’s Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 2017), 161–166.

55 On the use of Islamic modernism and the difference between Islamic classical modernism and neo-modernism (‘contemporary modernism’), see Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

tion which goes beyond the formalist approach, in favor of the substantive and purposive contents of Islamic teachings.⁵⁶

The moderate Islamic perspective may lay the basis of Islamic justification for secular constitutionalism, which is friendly to the concept of religious engagement in the public sphere. Such a perspective assumes a liberal reinterpretation of sharia, and a reconstruction of Islamic jurisprudence (*fiqh*). In the following paragraphs, the religious views of Tariq Ramadan and Khaled Abou El Fadl, which arguably represent this approach, are discussed.⁵⁷

Ramadan believes that the separation of religion and state has its roots in the distinction between divine and human authority, exemplified in the difference between the two realms of rituals (*ibādāt*) and social affairs (*mu‘āmalāt*). He also affirms that the meaning of secularism has shifted to an idea inclusive of the role of religion in the public sphere.⁵⁸ He further argues that “[t]he idea of an “Islamic state” in which the religious sphere would impose its authority upon that of the state, or control it, is not only dangerous; it is contrary to Islam.”⁵⁹

Ramadan’s idea of the public role of Islam is based on his critical engagement with classical Islamic methodology. Believing in the authority of sharia, Ramadan views this concept not as a collection of rules, but as ‘the way to faithfulness’, which expresses the universal principles of Islam and the everlasting framework which puts these fundamental principles into reality. The comprehensiveness of sharia makes it possible to accept as legitimate everything good, from all sources and places. In the light of Islamic principles and jurisprudential methods, particularly *maṣlaḥa* (common good) and *ijtihād* (legal interpretation/construction), polit-

56 For this interpretive approach, see Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, 16–18; Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, 124–126; Nadirsyah Hosen, *Shari‘a and Constitutional Reform in Indonesia*, 36, 38–40. According to Hosen, the “substantive sharia” involves three modes of Charles Kurzman’s “liberal Islam”, namely the liberal sharia, the silent sharia, and the interpreted sharia. On Kurzman’s account, see Charles Kurzman, “Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context,” in *Liberal Islam: A Source Book*, ed. by Charles Kurzman (New York and Oxford: Oxford University Press, 1998): 3–26.

57 On other similar views, see Mohammed Abed al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* (New York: I.B.Tauris Publishers and Centre for Arab Unity Studies, 2009), particularly Part I; Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, ed. by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000): 122–130. Naser Ghobadzadeh calls the tendency, particularly in the case of Iranian Islamic reformism, to avoid strong religious engagement in the political domain, “religious secularity”. Naser Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

58 Tariq Ramadan, *Islam and the Arab Awakening* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 80–82.

59 Tariq Ramadan, *Islam and the Arab Awakening*, 111.

ical, social, and legal institutions, even in a secular state, could be ‘Islamically based’, in addition to those which are ‘completely appropriated’.⁶⁰

Ramadan further argues that a Muslim becoming a loyal citizen of a secular country is a matter which is completely justifiable in Islam because of defensive and exemption considerations (*rukhsa*), such as those found in the discourse of jurisprudence of Muslim minorities (*fiqh al-aqalliyyāt al-muslima*). As he puts it,

Islamic law and jurisprudence *command* Muslim individuals to submit to the body of positive law enforced in their country of residence, in the name of the tacit moral agreement that already supports their very presence. Put in yet another way, *to apply the Sharia* for Muslim citizens or residents in the West means explicitly to respect the legal and constitutional framework of the country of which they are citizens.⁶¹

Although they become loyal citizens and are thus bound by state laws, Muslims still have a moral responsibility to realize the social mission of Islam for the achievement of the common good, and the wellbeing of human beings (*maṣāliḥ*).⁶² They have a religious duty ‘to struggle to promote justice and try to reform and improve the situation’;⁶³ This duty, according to Ramadan, should be carried out ‘within the framework of the legislation in force.’⁶⁴

For Ramadan, the role of Islam and sharia in the public domain is to provide ethical orientation for the attainment of religious objectives. This requires a distinction between the authorities of the religion and of the state. Such a distinction would imply that the public role of Islam should be to abide by values and principles, such as the rule of law, equality for all citizens, religious pluralism, full participation of all citizens, accountability, and the separation of powers. Even the call for sharia implementation, for Ramadan, should be understood as a call for social justice and the other objectives of Islamic law.⁶⁵

Abou El Fadl has made great attempts to reinterpret sharia for contemporary political challenges, in the same vein as Ramadan and many other Muslim reform-

⁶⁰ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), Chapter 2. For a more comprehensive articulation of Ramadan’s approach to Islamic legal reform, see Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁶¹ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, 95 (emphasis in original).

⁶² Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, 160–161.

⁶³ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, 94.

⁶⁴ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*.

⁶⁵ Tariq Ramadan, *Islam and the Arab Awakening*, 111–114.

ists. In this regard, he similarly believes that constitutional democracy is consistent with the Islamic concept of the political.⁶⁶ The compatibility of Islam with constitutional democracy means that Islamic aspirations are justifiable in a democratic government. Writing against some religion-based claims for the principled exclusion of sharia from the public sphere, Abou El Fadl argues that the exclusion would preclude, in a discriminatory way, the rights of Muslims, in favor of non-religious values and justifications. From an Islamic point of view, this exclusion would be systematically preparing for the extinction of Sharia itself. Muslims have a religious duty to bear witness to the Islamic way of life, which he calls ‘the imperative of godliness’.⁶⁷ In many places, sharia obligates Muslims, not as individuals but as a society, to further the betterment of society, such as by enjoining the good and forbidding wrongfulness, in an attempt to establish an ideal society. It is reasonable and religiously justifiable then, for Muslims to expect the state to protect and enforce what God demands through sharia.

An ideal society in the Islamic paradigm, which Abou El Fadl calls a ‘Sharia-oriented society’, makes a commitment to the sovereignty of God, but not in the sense of political sovereignty. The required commitment is to ‘shared common standards of virtue and godliness’, which include, among other matters, peace, justice, beauty, balance, proportionality, love, and care for one another. Moreover, the sharia-compliant society ‘works toward a foundational commitment and a constitutionalist order, in which the basic six values (including freedom of religion) and their derivatives, become enshrined as basic inalienable rights.’⁶⁸ These basic values refer to the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-sharī‘a*). These values are determinative of the legitimacy of the Islamic rules of law. A claim of sharia-based law will be unjustifiable, unless the values, the implications, and the contexts of the rules are taken into consideration.⁶⁹

For Abou El Fadl, it is not a matter of religious commendation whether or not to formally constitutionalize sharia. Despite the fact of the abusive and corruptive power of the state, some Muslims could accept such constitutionalization with the consideration that sharia is part of a shared religious heritage, and constitutes a consequence of religious commitment. In Abou El Fadl’s remarks, what is essential is to conceive sharia in this context as ‘a basic value system equivalent to natural

66 See Khaled Abou El Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment,” *Fordham International Law Journal* 27 (2003): 4–71; Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*.

67 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari‘ah in the Modern Age*, 306.

68 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari‘ah in the Modern Age*, 327.

69 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari‘ah in the Modern Age*, 68.

virtues, goodness, and beauty',⁷⁰ or the 'foundational natural law of Muslim countries', which are social and political virtues, and the ideals of humanity, articulated in constitutional rights and principles. The establishment of sharia, if anything, in no way legitimizes any claim of the divinity of a state out of the reach of human accountability.⁷¹ Here, Abou El Fadl is very concerned about the coerciveness of state power. He clearly denies any claim made by a government in the name of God that its legal system represents the law of God. Such a claim is theologically mistaken, because the Divine law will never be embodied exactly in any human interpretation; the divinity of interpreted law is always mere potential.

It seems clear that both Abou El Fadl and Ramadan are not only concerned with the right of Muslims to religious freedom, including with regard to sharia, but also take the principle of separation between religion and state seriously. The Islamic arguments they articulate as bases for this approach are drawn from the adaptability of Islam and sharia to changes and reform, particularly as embedded in the concept of *maqāṣid al-sharī'a*. As examined in the succeeding section, this progressive interpretation is also the approach by which attempts are made to moderate religious forms of constitutionalism.

Moderate Religious Constitutionalism

Like secularism, religion is not monolithic. Religious views are internally diverse and complex. In Alfred Stepan's account, all religions are 'multivocal'. They can be used either in support of, or against, constitutional democratic values.⁷² In the particular case of Islam, there is apparently no agreement on what the normative requirements of Islamic constitutionalism should be.⁷³ This means that contemporary practices of Islamic constitutionalism arguably do not exhaust its discursive richness. They embody only some of the iterations of Islamic constitutionalism. This thesis concedes that religious constitutional governance would require, beside the previous strong and extreme version, moderate religious constitutionalism. This model promotes a government that is based on a single re-

⁷⁰ Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, 296.

⁷¹ Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, 334–336.

⁷² Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" *Journal of Democracy* 11:4 (2000): 37–57.

⁷³ See Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*, 162–180; Shaheen Sardar Ali, *Modern Challenges to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 41–78.

ligion or multiple religions, but highly supportive of religious freedom and conscience.

Moderate religious constitutionalism is based on the belief that religious values and doctrines are important in regulating the public sphere. It attempts to translate the political aspects of religion into agreement with the core values and principles of constitutionalism. Being classified as religious, this model of constitutionalism is characterized by the constitutional establishment of (a) religion(s). Moreover, religious institutions and/or religious norms are embedded. Such characteristics distinguish the model from inclusive secularism. The religious establishment there is accompanied by the embeddedness of constitutional principles, on equal terms. This mutual foundation constitutes what distinguishes the moderate from the strong religious model of constitutionalism. The moderate model of religious constitutionalism maintains what Ronald Dworkin calls a 'tolerant religious state', a religious government which takes religious freedom seriously, and tolerates all peaceful religious practices. This state will 'openly acknowledge and support, as official state policy, religion as such; it declares religion to be an important positive force in making people and society better.'⁷⁴

From an Islamic point of view, the question of the justifiability of moderate religious constitutionalism is whether such a model is religiously legitimate. The preceding section has demonstrated how non-formalist, (neo)modernist, moderate, and substantive approaches to Islam and sharia would provide Islamic justification for moderate secular constitutionalism. Similarly, the moderate approach to sharia would lay the basis for supporting, within the Islamic tradition, the idea of a democratic constitutional system, protection of human rights, and equal citizenship, which constitute the core values of moderate religious constitutionalism. The (neo)modernists do not seem to be reluctant to accept the state recognition of the interpreted sharia, provided it will not violate the values of sharia nor constitutional principles.

Within the contemporary Islamic scholarly tradition, there are various perspectives on what might be considered as moderate Islamic constitutionalism. What differentiates these perspectives from those supporting inclusive secularism is the qualified support of the Islamic establishment for the former, although this establishment remains critical of its current institutionalization. Mohammad Hashim Kamali, for instance, believing in the compatibility of Islam and constitutionalism like all Muslim scholars previously discussed, has elaborated what he believes to be an ideal Islamic constitutionalism. He proposes an Islamic model of government which is founded on several principles, including; (1) government

⁷⁴ Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, 58.

as a trust (*amānat al-ḥukm*), which represents the community in order to implement sharia; (2) limited government, according to which individual autonomy is protected, and legislation based on consensus (*ijmāʿ*) and consultation (*shūrā*), not violating Islamic principles and the clear injunctions of Islamic law; (3) civilian (*madaniyya*) government, rather than theocracy, as the basis for political legitimacy, whose main commitment is the enforcement of sharia; and (4) democratic government that maintains *shūrā* (consultation) as a source of legitimacy, as well as the application of sharia.⁷⁵ Kamali has also attempted to legitimize the constitutional principles of the separation of powers and equality of citizenship, in the Islamic tradition.

The reference to sharia might pose a problem that moderate Islamic constitutionalists need to resolve, in order that the adherence to it would not result in strong religious constitutionalism. Despite having a determinative role in Kamali's view, sharia would be interpreted substantively. His idea of an Islamic model of state is articulated in a way that is a far cry from puritan, formalist interpretations. As Kamali maintains, '[a]n Islamic state is thus any system of rule that upholds the injunctions of Islam on equality and justice, on consultation, and the basic rights and liberties of people. It is a civilian, constitutional, and representative system which is accountable to the people, strives for the people's welfare, and upholds the morality and dogma of Islam.'⁷⁶ Within this paradigm, religious pluralism is well accepted, and the religious freedom of non-Muslims is protected.

Kamali articulates the importance of sharia in Islamic constitutionalism by reliance on its objectives (*maqāṣid al-sharīʿa*) and their political articulations, which are embodied in the concept of *siyāsa sharʿiyya* (sharia-oriented policy). His use of this latter concept implies that the legitimacy of an Islamic constitutional system is determined by the fulfilment of the public good (*maṣlaḥa*) and hence its compliance with *maqāṣid*.⁷⁷ In particular, Kamali proposes *siyāsa* as a more plausible paradigm than 'Islamic state' (*dawla islāmiyya*). The reason for this is that 'siyāsa

75 Mohammad Hashim Kamali, "Constitutionalism in Islamic Countries: A Contemporary Perspective of Islamic Law," in *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, ed. by Rainer Grote and Tilmann J. Röder (Oxford: Oxford University Press, 2012): 19–33; Mohammad Hashim Kamali, "Constitutionalism and Democracy: An Islamic Perspective," *Islam and Civilisational Renewal* 2:1 (2010): 18–45, 226.

76 Mohammad Hashim Kamali, "The Islamic State: Origins, Definitions, and Salient Attributes," in *Islam in Southeast Asia: Political, Social, and Strategic Challenges for the 21st Century*, ed. by K.S. Nathan and Mohammed Hashim Kamali (Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2005): 294.

77 Mohammad Hashim Kamali, "Siyāsah Sharʿiyah or the Policies of Islamic Government," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 6:1 (1989): 60–64.

shar'īyya is a substantive idea rather than a form of government and it can as such accommodate diversity within its bounds.⁷⁸

By relying on *maqāṣid*, Kamali shares with many other scholars in arguing that *maqāṣid* is at the center of a moderate concept of Islamic constitutionalism.⁷⁹ Through *maqāṣid*, instead of detailed rules of sharia, which connote the product of formalist interpretation, Islamic constitutionalism should rely on its objectives. For many Muslim scholars, this concept constitutes the basis for assessing and measuring the Islamic statehood of current Muslim majority countries.⁸⁰

Compared with Kamali, Asifa Quraishi-Landes provides a clearer articulation of the relationship between state and sharia in her proposal ('thought experiment') for a new version of Islamic constitutionalism. She suggests three essential pillars of Islamic government: (1) government action based on the public good (*maṣlaḥa*) as determined by democratic means, (2) the enforceable pluralism of Islamic law and other religious laws, as an alternative to state law, and; (3) *maqāṣid* as the basis for reviewing the legitimacy of state policies.⁸¹ On this consideration, the main factor is that an Islamic government is concerned more with how to fulfil the public good, than with the enforcement of Islamic law. It is for the public good that state law in the Islamic government is made through public deliberation. As the service of the public good is part of God's law (sharia), there would not be a problem regarding secular laws.

An interesting radical point in Quraishi-Landes's view is the recognition and applicability of plural *fiqh* (laws of jurists) and laws of other religions, independent from, but parallel to, state law (*siyāsa*). The applicability of *fiqh* for Muslims is optional. This recognition is made as a challenge to the legal monism of the Islamic legislation, enforceable for all Muslims.⁸² This proposal would arguably be consistent with both the principle of religious freedom and the pre-modern Islamic legal

78 Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: an Introduction*, 243.

79 See, for instance, Nadirsyah Hosen, "In Search of Islamic Constitutionalism," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 21:2 (2004): 1–24; Jāsir 'Awdah, *Al-Dawla al-Madaniyya: Nahwa Tajāwuz al-Istibād wa Tahqīq Maqāṣid al-Sharī'a* (Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2015); Imam Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015). Cf. Azizah Y. al-Hibri, "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy," *Case Western Reserve Journal of International Law* 24:1 (1992): 1–27.

80 Imam Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*.

81 Asifa Quraishi-Landes, "Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible," *Rutgers Journal of Law and Religion* 16 (2015): 565.

82 Asifa Quraishi-Landes, "Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible:" 568–569.

system, which differentiates between the realms of *fiqh* and *siyāsa*. What distinguishes her proposal from pre-modern Islam is the nature and scope of *fiqh*. While in the pre-modern Islamic legal system there is no option for Muslims to opt out of the realm of *fiqh*, Quraishi-Landes's proposal makes the *fiqh* enforcement optional and state law would be applicable instead. Furthermore, to avoid the theocratic trap of suggesting sharia-compliance, Quraishi-Landes refers to *maqāṣid* as the standard of the constitutional checks on government action. She believes that 'a *maqāṣid*-based standard of review is not caught up in the details of specific *fiqh* rules, is disentangled from questions of *fiqh* consensus, and instead filters state action through the overall goals that sharia writ large is ultimately meant to serve.'⁸³

The Islamic establishment, both for Quraishi-Landes and for Kamali, is religiously justifiable, according to the progressive paradigm of the Islamic legal tradition, in which the notion of the public good and the objectives and goals of Islamic law play the major role. Unlike Kamali, however, Quraishi-Landes suggests a structural arrangement through legal pluralism so that an Islamic government could avoid the theocratic danger, although no further explanation is given on the scope of *fiqh* that could be applicable to Muslims.

Concluding Remarks

The preceding discussion has shown how the formal introduction of Islamic law in the public sphere would be acceptable in all models of constitutionalism, except in the exclusive secular version. In exclusive secularism, a state cannot support and accommodate religion in public life, and Islamic law in particular will not be publicly acknowledged unless it is translated through public reason or civic reason. This model of constitutionalism might be thoroughly justified by the terms of the Islamic legal tradition itself. In the strong religiosity model, on the other hand, which establishes (a) religion(s) and adopts fully religious laws, as found in the case of Islamic constitutionalism, the formalist tendency in interpreting Islamic law would raise conflicts with the ideals of constitutionalism.

Contrary to those two models, both inclusive secularism and moderate religiosity models of constitutionalism allow state engagement with and support of religion. State engagement with Islamic law will be legitimate according to the inclusive secularism and moderate religiosity models, on the condition that such

⁸³ Asifa Quraishi-Landes, "Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible:" 576.

engagement is consistent with the ideals of constitutionalism and Islamic tradition, at the same time. To establish such consistency, Islamic law needs to be interpreted substantively so as to regard Islamic law primarily in relation to its fundamental principles, values, and objectives (*maqāṣid al-sharī'a*). On the other hand, constitutionalism needs to be distanced from its identification with secularism, so that it could be qualified as either (inclusive) secular or (moderate) religious constitutionalism. What distinguishes inclusive secularism from moderate religiosity is that while the latter adopts the religious establishment, albeit in a weak fashion, the former upholds the institutional separation of the state and religion (non-establishment).

Although demonstrating different, even contrary, articulations of Islamic law in a constitutional system, four models of the relationship between constitutionalism and Islamic law have been justified from various Islamic paradigms. In other words, what is called Islamic constitutionalism could take different forms. However, in evaluating the plausibility and acceptability of those models and paradigms, one needs to be sensitive to the context of a given constitutional system. As this chapter has demonstrated, while exclusive secularism might be religiously justified, its compatibility in the context of Muslim majority countries is highly questionable.

Bibliography

- 'Abd al-Rāziq, 'Alī. *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*. Cairo and Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī and Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2012.
- Abou El Fadl, Khaled. "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse On Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries." *Islamic Law and Society* 1:2 (1994): 141–187. [<https://doi.org/10.1163/156851994X00011>].
- Abou El Fadl, Khaled. "Muslim Minorities and Self-Restraint in Liberal Democracies." *Loyola of Los Angeles Law Review* 29 (1995): 1525–1542.
- Abou El Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment." *Fordham International Law Journal* 27 (2003): 4–71.
- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperCollins Publishers, 2005.
- Abou El Fadl, Khaled. "The Centrality of Sharī'ah to Government and Constitutionalism in Islam." In *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, edited by Rainer Grote and Tilmann J. Röder, 35–61. New York: New York University Press, 2012.
- Abou El Fadl, Khaled. "Violence, Personal Commitment and Democracy." In *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, edited by Robin Griffith-Jones, 256–271. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Abou El Fadl, Khaled. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014.

- Ahdar, Rex. "Is Secularism Neutral?" *Ratio Juris* 26:3 (2013): 404–429. [https://doi.org/10.1111/raju.12020].
- Ahmed, Dawood I., and Tom Ginsburg. "Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions." *Virginia Journal of International Law* 54 (2013): 615–696.
- Alalwani, Taha Jabir. *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, trans. by Ashur A. Shamis. London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Ali, Shaheen Sardar. *Modern Challenges to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 [https://doi.org/10.1017/CBO9781139519670].
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2008.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "The Compatibility Dialectic: Mediating the Legitimate Coexistence of Islamic Law and State Law." *The Modern Law Review* 73:1 (2010): 1–29. [https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.2009.00782.x].
- Arjomand, Saïd Amir. "Islamic Constitutionalism." *Annual Review of Law and Social Science* 3 (2007): 115–140.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.
- 'Awdah, Jāsir. *Al-Dawla al-Madaniyya: Naḥwa Tajāwuz al-Istibdād wa Taḥqīq Maqāṣid al-Sharī'a*. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 2015.
- al-'Awwā, Muḥammad Salīm. *Fi al-Nizām al-Siyāsī li al-Dawla al-Islāmiyya*, 2nd edition. Cairo: Dār al-Shurūq, 2006.
- Bader, Veit. "Constitutionalizing Secularism, Alternative Secularisms or Liberal-Democratic Constitutionalism – A Critical Reading of Some Turkish, ECtHR and Indian Supreme Court Cases on Secularism." *Utrecht Law Review* 6 (2010): 8–35.
- Bahlul, Raja. "Toward an Islamic Conception of Democracy: Islam and the Notion of Public Reason." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12:1 (2003): 43–60. [https://doi.org/10.1080/1066992032000064183].
- Bayyah, 'Abd Allāh bin al-Maḥfūz bin. *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt*. Jedah: Dār al-Minhāj, 2007.
- Bhargava, Rajeev. "Political Secularism." In *The Oxford Handbook of Political Theory*, edited by John S. Dryzek, Bonnie Honig, and Anne Phillips. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Bhargava, Rajeev. "Multiple Secularisms and Multiple Secular States." In *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, edited by Anders Berg-Sørensen, 17–41. Farnham: Ashgate, 2013.
- Brown, Nathan J. *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Brugger, Winfried. "On the Relationship between Structural Norms and Constitutional Rights in Church-State-Relations." In *Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*, edited by Winfried Brugger and Michael Karayanni, 21–86. Berlin and Heidelberg: Springer, 2007. [https://doi.org/10.1007/978-3-540-73357-7_2].
- Cohen, Jean L. "On Liberalism's Religion." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 23:1 (2020): 47–67 [https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1487233].
- Dworkin, Ronald. *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Fadel, Mohammad H. "The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law." *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 21 (2008): 5–70.

- Fadel, Mohammad H. "Islamic Politics and Secular Politics: Can They Co-Exist?" *Journal of Law and Religion* 25:1 (2009): 187–204.
- Fadel, Mohammad H. "Public Reasons as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights Law." *Chicago Journal of International Law* 8 (2007): 1–20.
- Fadel, Mohammad H. "Seeking an Islamic Reflective Equilibrium: A Response to Abdullahi A. An-Na'im's Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective." *Pepperdine Law Review* 39 (2011): 1257–1272.
- al-Ghannūshī, Rāshid. *Al-Dīmuqrāṭīyya wa Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*. Aljazeera: Center for Studies and Arab Scientific Publishers, 2012.
- Ghobadzadeh, Naser. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Gordon, Scott. *Controlling the State: Constitutionalism from Ancient Athens to Today*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- Grey, Thomas C. "Constitutionalism: An Analytic Framework." *Nomos* 20 (1979): 189–209.
- Grimm, Dieter. *Constitutionalism: Past, Present, and Future*. Oxford: Oxford University Press, 2016 [https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198766124.001.0001].
- Hassan, Said Fares. *Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development, and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Henkin, Louis. "Elements of Constitutionalism." *Review: International Commission of Jurists* 60 (1998): 11–22.
- al-Hibri, Azizah Y. "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy." *Case Western Reserve Journal of International Law* 24:1 (1992): 1–27.
- Hirschl, Ran. *Constitutional theocracy*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2010.
- Hosen, Nadirsyah. "In Search of Islamic Constitutionalism." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 21:2 (2004): 1–24.
- Hosen, Nadirsyah. *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2007.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, vol. 1, edited by 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwish. Damascus: Dār Ya'rib, 2004.
- al-Jabri, Mohammed Abed. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. New York: I.B.Tauris Publishers and Centre for Arab Unity Studies, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Siyāṣah Sharīyah or the Policies of Islamic Government." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 6:1 (1989): 59.
- Kamali, Mohammad Hashim. "The Islamic State: Origins, Definitions, and Salient Attributes." In *Islam in Southeast Asia: Political, Social, and Strategic Challenges for the 21st Century*, edited by K.S. Nathan, and Mohammad Hashim Kamali, 395. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2005.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: an Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Constitutionalism and Democracy: An Islamic Perspective." *Islam and Civilisational Renewal* 2:1 (2010): 18–45.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Constitutionalism in Islamic Countries: A Contemporary Perspective of Islamic Law." In *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, edited by Rainer Grote, and Tilmann J. Röder, 19–33. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Maktabah al-Da'wa al-Islāmiyya Syabāb al-Azhar, 2002.
- Krygier, Martin. "Tempering Power." In *Constitutionalism and the Rule of Law: Bridging Idealism and Realism*, edited by Maurice Adams, Anne Meuwese, and Ernst Hirsch Ballin, 34–59. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Kuru, Ahmet T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Kurzman, Charles. "Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context." In *Liberal Islam: A Source Book*, edited by Charles Kurzman, 3–26. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Laborde, Cécile. *Liberalism's Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- Lambton, Ann K.S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2006.
- Laycock, Douglas. "The Many Meanings of Separation." *The University of Chicago Law Review* 70:4, 2003, 1667–1701 [https://doi.org/10.2307/1600585].
- Lombardi, Clark B. "Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future." *International Journal of Constitutional Law* 11:3 (2013): 615–645 [https://doi.org/10.1093/icon/mot038].
- March, Andrew F. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press, 2009.
- March, Andrew F. "Theocrats Living under Secular Law: An External Engagement with Islamic Legal Theory." *Journal of Political Philosophy* 19:1 (2011): 28–51 [https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00364.x].
- March, Andrew F. "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities? Islamic Discussions of Western Secularism in the "Jurisprudence of Muslim Minorities" (Fiqh Al-Aqalliyyat) Discourse." In *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, edited by Susanna Mancini, and Michel Rosenfeld, 283–307. Oxford: Oxford University Press, 2014. [https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660384.003.0016].
- Maududi, Sayyid Abdul A'la. *The Islamic Law and Constitution*, trans. by Khurshid Ahmad, Lahore: Islamic Publications, 1990.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyya wa al-Wilāyāt al-Dīniyya*, edited by Aḥmad Mubārak al-Baghdādī. Kuwait: Maktabah Dār Ibn Qutaybah, 1989.
- McClay, Wilfred M. "Two Concepts of Secularism." *Journal of Policy History* 13: 1 (2001): 47–72. [https://doi.org/10.1353/jph.2001.0026].
- McIlwain, Charles Howard. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1947.
- Moyn, Samuel. "The Secret History of Constitutional Dignity." *Yale Human Rights & Development Law Journal* 17 (2014): 39–73.
- Mūsá, Muḥammad Yūsuf. *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009.
- al-Qarāḍāwī, Yūsuf. *Fi Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslima*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- al-Qarāḍāwī, Yūsuf. *Min Fiqh al-Dawla fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- al-Qarāḍāwī, Yūsuf. *Al-Dīn wa al-Siyāsa: Ta'ṣīl wa Radd Shubuhāt*. Dublin: al-Majlis al-Ūrūba li al-Iftā' wa al-Buḥūth, 2007.
- Quraishi-Landes, Asifa. "Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible." *Rutgers Journal of Law and Religion* 16 (2015): 553–579.
- Radhan, Luay. *Muslims Against the Islamic State: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarrazizq's Islamic Laicism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and opportunities." In *Islam: Past Influence and Present Challenge*, edited by Alford T. Welch, and Pierre Cachia, 315–330. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Ramadan, Tariq. *Islam and the Arab Awakening*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rauf, Imam Feisal Abdul. *Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- al-Rays, Muḥammad Diyā' al-Dīn. *Al-Nazariyyāt al-Siyāsiyya al-Islāmiyya*. Cairo: Dār al-Turāth, 1979.
- Rosenfeld, Michel. "Can Constitutionalism, Secularism and Religion Be Reconciled in an Era of Globalization and Religious Revival?" *Cardozo Law Review* 30 (2008): 2333–2368.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.
- Sajó, András. *Limiting Government: An Introduction to Constitutionalism*. Budapest and New York: Central European University Press, 1999.
- Sartori, Giovanni. "Constitutionalism: A Preliminary Discussion". *American Political Science Review* 56:4 (1962): 853–864 [<https://doi.org/10.2307/1952788>].
- Shahrūr, Muḥammad. *Al-Dīn wa al-Sulṭa: Qirā'a Mu'āšira li al-Ḥākimiyya*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2014.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1. Riyadh: Dār al-Faḍīla, 2000.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, edited by Mahmoud Sadri, and Ahmad Sadri. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Stepan, Alfred. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'." *Journal of Democracy* 11:4 (2000): 37–57.
- al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī. *Mawsū'a Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, vol. 1. Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1996.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA, and London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. "Modes of Secularism." In *Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, 31. New Delhi: Oxford University Press, 2009.
- Temperman, Jeroen. *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*. Leiden, and Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2010 [<https://doi.org/10.1163/ej.9789004181489.i-382>].
- Thio, Li-Ann. "Religion in the Public Sphere of Singapore: Wall of Division or Public Square?" In *Religious Diversity and Civil Society: A Comparative Analysis*, edited by Bryan S. Turner, 73–103. Oxford: Bardwell Press, 2008.
- Turābī, Ḥasan. "Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4:1 (1987): 1–11.
- Venter, François. *Constitutionalism and Religion*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2015. [<https://doi.org/10.4337/9781785361623>].
- Vikør, Knut S. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Waldron, Jeremy. "Constitutionalism: A Skeptical View." *Philip A. Hart Memorial Lecture*, vol. 4, Georgetown Law Center, 2010. <http://scholarship.law.georgetown.edu/hartlecture/4>.
- Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Revised edition. Salt Lake City and Herndon, VA: University of Utah Press and International Institute of Islamic Thought, 2010.
- Zucca, Lorenzo. *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Ayang Utriza Yakin, Louis-Léon Christians & Vincent Legrand

Chapitre IV

Du marketing halal au management «islamique» ? Étude sur le supermarché halal en France

Introduction

Si les grandes surfaces ou hypermarchés vendent des produits halal, les moyennes surfaces ou supermarchés¹ exclusivement halal, excluant des produits jugés islamiquement illicites (*ḥarām*) comme l'alcool et le porc, restent relativement rares en France. On note l'apparition en France de quelques supermarchés halal, dans les années 2000, «Soleil²» à Toulouse, «SalaMarket³» à Montpellier et à Marseille, «Halal Shopping⁴» à Villefranche-sur-Saône, dans la région lyonnaise, «H Market⁵» à Paris et dans sa banlieue, «Baker Market⁶» à Nantes, Saint-Nazaire, Saint-Herblain et Vannes, et, au début des années 2010, «Hal'shop⁷» à Paris, «Euro

Remerciements : Ayang Utriza Yakin remercie le programme Move-In Louvain de l'UCLouvain pour le financement de sa recherche post-doctorale sur l'économie halal en France et en Belgique, de décembre 2016 à septembre 2019, la Chaire Droit et Religions de l'institut de recherche 'Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés' (RSCS) de l'UCLouvain, ainsi que Rano Turaeva et Michael Brose, pour leurs commentaires au sujet de cette contribution.

1 L'hypermarché est une *grande* surface d'au moins 2.500 m² et le supermarché, une *moyenne* surface de 400 à 2.500 m². Cf. Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) ; <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definitions>

2 <http://www.supermarchesoleil.com/index.php>

3 <http://www.salamarket.fr/>

4 <http://www.halal-shopping-villefranche.fr/>

5 <https://hmarket.fr/>

6 Le site web indique «De père en fils depuis 1985 !», voir <http://www.bakermarket.fr>. Il semble que la chaîne en tant que telle ait été créée par le fils au début des années 2000, le père ayant fondé le premier noyau de l'entreprise en 1986. Voir *Le Parisien*, «Le plus grand supermarché spécialisé vient d'ouvrir», 29 mars 2010 ; <https://www.leparisien.fr/archives/le-plus-grand-supermarche-specialise-vient-d-ouvrir-29-03-2010-866806.php>

7 Le «Hal'shop» n'a pas fait recette en raison de la concurrence de grandes enseignes, moins chères dans les produits halal : il a fermé au bout de deux ans, en 2012 (*Le Parisien*, «Hauts-de-Seine, Nanterre – Le magasin halal n'a pas fait recette», 24 juillet 2012 ; <https://www.leparisien.fr/hauts-de-seine-92/le-magasin-halal-n-a-pas-fait-recette-24-07-2012-2099925.php>) et a été liquidé judi-

Primeurs⁸ » à Creil, « Sunny Market » à Metz⁹. Ces supermarchés halal ont fait l'objet de quelques notes brèves notamment par Gilles Kepel¹⁰ et Rachid Id Yassine¹¹, dans le cadre d'analyses portant sur le marché halal de manière générale.

Si l'extension du marché halal, notamment dans le domaine des biens (alimentation, vêtement, cosmétique, etc.) et des services (banque, assurances, finance, tourisme, etc.), suscite l'intérêt d'un nombre croissant de chercheurs, il n'en va pas de même du phénomène des supermarchés halal, simplement évoqué sans autre explication. Nous souhaitons combler cette lacune. La figure du supermarché halal nous paraît essentielle pour prendre la mesure, de manière plus approfondie, des pratiques économiques musulmanes en France. Plus fondamentalement, sans nous focaliser sur les seules techniques de déploiement du marché halal, nous cherchons à déceler, mesurer et interroger leurs effets sur le marketing et les modalités de management des personnels impliqués. Le commerce halal engendret-il ou non le marketing halal et des mécanismes de management « islamique » spécifiques ? Et si oui, lesquels et dans quels termes ?

Nous tentons ici de répondre à plusieurs questions. Quelles sont les influences de l'éthique et de la morale islamiques dans le commerce halal, sur l'esprit d'entreprise, la gestion des ressources humaines et la productivité des employés ? Quel rôle l'identité « ethnique » joue-t-elle dans le commerce ? Quelle est la relation entre l'éthique et l'« ethnique » dans l'économie d'inspiration « islamique » ? Quels types de valeurs / éthiques / morales se voient-ils mobilisés dans les commerces concernés ? Sur quelle base reposent la manière de traiter les employés et la gestion d'entreprise ? Comment définir le management « halal » ou « islamique » ? Pourquoi certains consommateurs font-ils leurs achats dans des supermarchés labélisés « halal », et pour quels motifs ? Pour répondre à ces questions, l'un d'entre nous (Ayang Utriza Yakin) a mené une étude de cas en appliquant des méthodes de recherche qualitative en interrogeant des clients et des personnels et en passant du temps avec elles dans la chaîne de supermarchés halal « Le Triangle » à Rouen, Saint-Étienne-du-Rouvray et Roubaix. Nous avons découvert cette chaîne de supermarchés dans le Nord-Ouest de la France, fondée en 1999. L'existence de celle-ci

ciairement par le Tribunal de Commerce de Paris en 2014 (voir <https://www.societe.com/societe/hal-shop-vitry-sur-seine-752531145.html>).

8 *Le Parisien*, « Oise – Chantilly – C'est le premier supermarché 100 % halal », 29 juillet 2011 ; <http://www.leparisien.fr/chantilly-60500/c-est-le-premier-supermarche-100-halal-29-07-2011-1548394.php>.

9 <https://www.societe.com/societe/sunny-market-523456887.html>.

10 Gilles Kepel, *Quatre-Vingt-Treize* (Paris : Gallimard, 2014).

11 Rachid Id Yassine, « The Eclectic Usage of Halal and Conflict of Authority », in *Islam and the Public Controversy in Europe*, ed. Nilüfer Göle (London: Routledge, 2013), 176.

semble demeurée en dehors du champ de vision des chercheurs sur le halal, et l'on sait peu de chose sur son origine et son développement.

Notre approche s'inscrit dans une démarche praxéologique dans le but de saisir le point de vue des acteurs en contexte et en action. Nous tenterons de montrer dans cette étude comment le supermarché halal a « marchandisé » l'islam. Nous reprenons ici le concept de « marchandisation du religieux » (*«religious commodification»*) de Pattana Kitiarsa, pour qui «marchandiser le sacré» ne mène pas à un déclin critique de la religiosité [...], mais caractérise les différentes manières dont les relations entre la religion et le marché sont configurées¹². Nous décrivons le concept et la pratique du marketing halal et du management islamique, qui combinent les principes et techniques de management moderne avec les valeurs, l'éthique, et la morale islamiques. Pour étudier le phénomène du supermarché halal, nous reprenons aussi le concept d'«islam de marché» de Patrick Haenni, qui, notamment, «tissé de compromis pragmatiques avec l'Occident», «s'alimente à la culture managériale, vante la réussite individuelle, prône la réalisation de soi, acclimite les interdits aux impératifs du marketing et de la consommation de masse [...]»¹³. Ce, en contraste avec une longue histoire, en Occident, de représentation d'«incompatibilité» alléguée de l'islam avec le capitalisme, pour reprendre Emin Baki Adas¹⁴, pour qui cette religion n'est pas en soi «compatible» ou «incompatible» avec ce système ou ce «modèle» économique – la chose étant affaire de contexte, comme il l'illustre avec le cas du développement de l'entrepreneuriat islamique turc contemporain. Il en est de même en contexte indonésien, tel que cela ressort des travaux de Gwenaël Nyoto-Feillard¹⁵, qui montre comment l'islam peut encourager l'esprit d'entreprise et inviter ses croyants à chercher à faire fortune, produisant dans une certaine mesure un «capitalisme islamique», de manière analogue à celle dont l'«éthique protestante» a pu insuffler l'«esprit du capitalisme», comme Weber l'a montré dans l'expérience occidentale¹⁶. Toutefois, pour revenir à l'«islam de marché» de Patrick Haenni, qui

12 Pattana Kitiarsa, «Introduction. Asia's Commodified Sacred Canopies», in *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, ed. Pattana Kitiarsa (London/New York: Routledge, 2008): 1 ; notre traduction : «'commodifying the sacred' does not lead to a critical decline of religiosity [...] Rather, it characterizes the variable ways that relationships between religion and the market are configured».

13 Patrick Haenni, *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice* Paris : Seuil, 2005).

14 Emin Baki Adas, «The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism», *Journal for Cultural Research* 10(2) (2006): 113–114.

15 Gwenaël Nyoto-Feillard, *L'Islam et la réinvention du capitalisme en Indonésie* (Paris : Karthala IISMM, 2012).

16 En l'occurrence, assez ironiquement pour ce qui est de l'islam, dans la mesure où Max Weber lui-même avançait que celui-ci était dépourvu de fondements éthiques propices à l'épanouisse-

considère celui-ci comme participant d'une «révolution conservatrice», et tout en prenant en considération le rôle joué par des acteurs islamistes d'affiliation ou de tendance «Frères Musulmans» ou salafiste¹⁷ dans la promotion, au niveau de l'offre (au niveau, notamment, de la certification), du marché halal, selon les agendas qui leur sont propres – établi par les travaux de Florence Bergeaud-Blackler¹⁸ –, nous partageons plutôt la compréhension qu'en a Daromir Rudnycky¹⁹, toujours dans le cas indonésien. En effet, ce dernier affirme que l'«islam de marché» y est de l'ordre de la fusion entre la pratique religieuse musulmane et l'éthique capitaliste, qui n'est pas un phénomène fondamentaliste ni conservateur, mais plutôt le résultat de la créativité des musulmans indonésiens face à la modernité.

Fusion ... réappropriation ... l'endogénéité est au cœur de ce type de phénomène. L'exemple de l'entrepreneur Mokrane dans l'Algérie en transition vers l'économie de marché, dépeint par Madoui²⁰, est emblématique : «Les gens pensent que si vous êtes pratiquant et religieux, vous êtes forcément un intégriste. Ce qui m'intéresse moi en tant que musulman conscient du retard que nous accusons à l'égard de l'Occident, c'est de me dire que nous avons à mener une lutte implacable, un *jihad* pour notre développement²¹.» S'il souligne «à quel point il est essentiel de réconcilier la religion musulmane avec l'esprit de travail, d'initiative et d'effort», il affirme à la fois : «Pourquoi s'inspirer d'autres modèles pensés et construits ailleurs quand notre religion nous encourage dans la voie du travail, de l'effort et de la solidarité ?» Il en est de même d'Arezki, qui affirme : «Regardez les Européens, il a fallu la réforme protestante pour permettre leur développement et leur essor économique. Nous, nous n'avons pas besoin de réformes, tout est dit dans le Coran, il suffit seulement de s'intéresser au fond des choses et de laisser de côté les choses superficielles²².» Un troisième exemple nous est offert par l'expérience d'intégration de la méthode de gestion «Total Quality Management»

ment du capitalisme ... Cf. Emin Baki Adas, «The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism», : 114. Voir aussi Lionel Obadia, *La Marchandisation de Dieu. L'économie religieuse* (Paris : CNRS Éditions, 2013), 30, 33, 39–41.

17 Pour reprendre la distinction d'usage dans l'étude du phénomène islamiste ; cf. François Burgat, *L'Islamisme en face* (Paris : La Découverte, 2007).

18 Florence Bergeaud-Blackler, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition* (Paris : Seuil, 2017).

19 Rudnycky, Daromir, «Market Islam in Indonesia», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009) : 187.

20 Mohamed Madoui, «Islam et capitalisme : quand des entrepreneurs mobilisent l'éthique islamique à des fins de management», *Regards croisés sur l'économie* 19 (2016) : 180.

21 Le *jihād* est un terme religieux renvoyant à l'idée d'effort, de combat.

22 Mohamed Madoui, «Islam et capitalisme : quand des entrepreneurs mobilisent l'éthique islamique à des fins de management» : 183–184.

(TQM) au sein du site de production de l'entreprise franco-italienne SGS-Thomson au Maroc²³ : « S'il n'a pas été difficile d'implanter le TQM », (...) c'est parce que ses enseignements ne font que reprendre les préceptes de l'islam (...) : « [...] au Maroc il y a la culture islamique, il est pratiquement facile de faire installer le TQM » ; « on peut dire que le TQM fait partie de l'islam » ; « dans la culture musulmane, les gens on leur a fait la formation sur le TQM, ils ont retrouvé ce qu'ils ont dans leur culture. » « Il [y] est fait référence au Coran comme source à la fois de préceptes moraux, de récits et de proverbes, susceptibles d'orienter le comportement ».

En contexte minoritaire européen, il faut convoquer les questions d'immigration, d'intégration et, de plus en plus, de post-immigration, lorsque l'on passe de la 1^{re} génération vers les 2^e, 3^e, 4^e et 5^e générations. Une nouvelle génération d'entrepreneurs et de consommateurs musulmans européens « tente de réinterpréter la consommation occidentale à travers une lentille islamique œuvrant à la création d'une nouvelle culture de consommation islamique fusionnant des formes traditionnelles de capitalisme et de consumérisme à l'occidentale avec une éthique distinctement islamique²⁴ ». Ce, sur un mode intégratif, avec à la fois une dimension contre-hégémonique alter-consumériste : on se fonde dans le modèle entrepreneurial et consumériste de marché en combinaison avec une affirmation identitaire islamique sur le mode de la distinction éthique – insertion dans la culture majoritaire occidentale à travers le marché, en alliant compétition de minorité en lutte contre la marginalisation et fierté d'appartenance à l'islam, où les actes de consommation halal sont aussi de « bonnes actions » (*ḥasanāt*), contribuant dès à présent ici-bas au salut²⁵. Quant à la dimension entrepreneuriale, notons également que « [d]ans bien des cas, créer son entreprise est le moyen de se créer son propre emploi et de sortir de la précarité, voire d'échapper aux discriminations²⁶ », dans une perspective sociale de déstigmatisation restauratrice d'honneur et de dignité, notamment pour les 2^e et 3^e générations issues de l'immigration²⁷.

23 Philippe d'Iribarne, « Islam et management. Le rôle d'un univers de sens ». *Revue française de gestion* 171(2) (2007) : 148.

24 Amel Boubekeur, « Islamic Business and Muslim Entrepreneurs Networks in Europe: Performing Transnational Modernity », *Contemporary Islam* 10(3) (2016) : 422 ; notre traduction : « is trying to reinterpret Western consumption through an Islamic lens, working to create a new Islamic consumer culture that fuses more traditional forms of capitalism and Western-styled consumerism with a distinctly Islamic ethic ».

25 Amel Boubekeur, « Islamic Business and Muslim Entrepreneurs Networks in Europe » : 427, 431.

26 Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France », *Entreprises et histoire* 81(4) (2015) : 112.

27 Mohamed Madoui, *Entrepreneurs issus de l'immigration maghrébine : de la stigmatisation à la quête de la reconnaissance sociale* (Montreuil : Aux lieux d'être, 2008).

Pour resituer notre objet d'étude sous l'angle de la globalisation, qui est en fait aussi une perspective «glocale²⁸», nous pouvons y voir une manifestation du phénomène qualifié par Gauthier de «marketisation» du religieux, dans un régime de «marché global» («*Global-Market regime*») marqué par le néo-libéralisme et le consumérisme²⁹ : le premier reposant sur un «individualisme utilitariste» valorisant l'efficacité économique, l'optimisation des ressources, dont les ressources humaines, sur la base d'un modèle entrepreneurial, pourvoyeur de sens, de «réalisation de soi», de responsabilité individuelle et de mobilité ; le second reposant sur un «individualisme expressif», dans lequel les ressources du religieux sont mobilisées pour produire et exprimer des identités et des modes de vie donnant du sens à celle-ci. «Maximise ton utilité et ose être toi-même», pourrait être la devise de l'ère du temps³⁰. Le développement («personnel») de modes de vie sur le mode religieux («*lifestylisation of religion*») participe de la culture de consommation avec recherche d'effets «ici et maintenant» – le «salut» étant assimilé au succès matériel et professionnel, au sentiment d'être sur le droit chemin (vers soi-même, Dieu ou les deux à la fois) – et le néo-libéralisme valorise la croyance dans le progrès au niveau individuel, par les capacités d'adaptation, d'autonomie et d'amélioration de soi³¹. Le phénomène se retrouve également au niveau du groupe, la communion autour de pratiques rituelles et de référentiels éthiques partagés soutenant les sentiments d'appartenance communautaire et de reconnaissance³².

Dans ce cadre, modes de vie religieux et activités économiques sont intégrés, dans une dynamique de «dé-différenciation des sphères sociales», à rebours du processus de sécularisation, et d'émergence de phénomènes mixtes où management et religion, marketing et religion ... sont entremêlés, ce «non pas dans le sens d'une assimilation d'un pôle par un autre, mais dans celui selon lequel leur nouveauté et leur efficacité symbolique résident précisément dans cette hybridation, que l'on peut, à son tour, comprendre dans une perspective davantage holistique que de différenciation³³».

28 Au sens de Roland Robertson, où local et global sont interreliés ; cf. François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market* (London: Routledge, 2020), 209.

29 François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, 201–204.

30 François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, 202 ; notre traduction : «maximise your utility» et «dare to be yourself».

31 François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, 221–222.

32 François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, 223–224.

33 François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, 215 ; notre traduction : «to be understood as assimilations of one pole by the other or reversely, but that their novelty and symbolic efficacy resides specifically in this interbreeding, which, in turn, can better be understood from a holistic rather than a differentiated perspective».

Comme le note Obadia dans son ouvrage *La Marchandisation de Dieu – L'économie religieuse*, « à mesure que les religions se réinventent et se réinventent dans un espace public d'où, en Europe et en France, elles semblaient avoir été exclues par la relégation séculière à la sphère privée, elles reconquièrent des territoires sociaux et des espaces économiques », « les religions tendent à s'aligner sur l'économie et l'économie prend des accents religieux » – la « finance islamique » constituant, entre autres, une des figures de l'« immixtion du religieux dans l'économie³⁴ ». Dans la même ligne, Benaïssa est d'avis que le marché halal « repose sur une logique inséparablement économique et religieuse » et que « [n]ous ne sommes plus à une époque de l'histoire où il était encore possible d'envisager l'économie et la religion séparément, et de déterminer la part d'influence autonome des croyances religieuses sur le monde économique », tout en notant toutefois la prédominance de l'économique sur le religieux – la logique religieuse subissant une acculturation à la logique économique : « Les perceptions religieuses, en contact étroit et permanent avec une certaine vision du monde, dominée très largement par le modèle capitaliste, se restructurent par elles-mêmes, se réaménagent et en définitif se réajustent à cette logique économique dominante, en lui empruntant ses propres manières de penser³⁵ ».

C'est dans ce contexte d'« islam de marché » et, plus largement, de « marchandisation / marketisation » « de Dieu / du religieux » dans le régime de « marché global » que, comme nous allons l'exposer, le phénomène du supermarché halal en France peut être saisi, combinant, d'une part, conception économique et pratiques de commerce et de marketing modernes et, d'autre part, éthique et morale islamiques, mais aussi culture maghrébine/marocaine. Nous procéderons en deux étapes : d'abord, à une étude empirique sur la chaîne de supermarchés halal « Le Triangle » en France, en décrivant les pratiques de commerce et de marketing halal et de management éthique de ses protagonistes (propriétaires, gérants, managers, employés), ainsi que de ses clients, avant de mener ensuite une réflexion générale sur le sujet, dans cette contribution sur l'étude des rapports entre religion, marketing et management.

34 Lionel Obadia, *La Marchandisation de Dieu*, 15–17.

35 Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France » : 124–125.

«Le Triangle» : chaîne de supermarchés halal pionnière en France

L'histoire de ce supermarché est liée à celle d'un immigré marocain. Arrivé du Maroc en France en 1973, Ahmed (né en 1949) travaille jusqu'en 1986 dans une petite société métallurgique au Manoir, en Normandie. Désirant depuis des années faire du commerce, il quitte l'entreprise en 1986. Au début, il travaille sur un marché : avec son camion, il achète sa marchandise dans le quartier de Barbès à Paris et la revend aux boutiques de la commune. Au bout d'un an et demi, Ahmed s'est fait un petit capital et, en 1987, il achète un petit restaurant d'une surface de 40 m² non loin, à Val-de-Reuil. Les projets se succèdent rapidement : il revend son restaurant en 1988 et rachète une épicerie, toujours dans la région, à Elbeuf. Il revend celle-ci en 1990. Il retourne à Val-de-Reuil pour y investir dans un magasin de primeurs (fruits et légumes) de 70 m², qu'il développe jusqu'en 1996³⁶. Ahmed voulait continuer à développer son commerce. Il revend ce magasin et emménage en 1997 à Anneville-Ambourville. Dans cette commune, il achète un supermarché d'une surface de 700 m², où il vend toutes sortes de marchandises : fruits et légumes, viande ... jusqu'en 1999³⁷. Cette année-là, il crée la société C.A.M.-Comptoir alimentaire méditerranéen «Le Triangle» et achète un supermarché d'une surface de 1500 m² à Saint-Étienne-du-Rouvray – objet de notre étude³⁸.

À la fin des années 2000, Chaïb (né en 1965) s'associe à la société «Le Triangle³⁹». Avec ce nouvel associé, la société a du sang neuf pour améliorer son management. Les enfants d'Ahmed, Nabil (né en 1983) et Sofiane (né en 1992), et de Chaïb, Ilyasse (né en 1994), intègrent l'équipe pour développer le supermarché. Effectivement, la deuxième génération insufflé une énergie et un esprit nouveaux au supermarché : Nabil, fort d'une expérience de plusieurs années dans une grande enseigne française de la grande distribution, et son associé Samir, un ancien gérant y ayant également quelques années d'expérience, en France et au Maroc, Sofiane et Ilyasse, les plus jeunes, qui ont eux aussi une expérience dans le

36 Ce magasin, situé 123, rue Grande à Val-de-Reuil, a été radié le 13/11/1996, d'après l'extrait du Kbis du greffe du Tribunal de Commerce de Rouen.

37 Ce magasin, situé 1, rue Pierre Mendès à Anneville-Ambourville (76), a été radié le 28/08/1999, d'après l'extrait du Kbis du greffe du Tribunal de Commerce de Rouen.

38 Entretien avec Ahmed à Rouen le 4 mars 2017. Son registre au greffe du Tribunal de Commerce de Rouen montre qu'il a été en activité commerciale sans interruption depuis 1990.

39 Selon les statuts constitutifs – mis à jour en 2012 – du supermarché «Le Triangle» à Saint-Étienne-du-Rouvray, en dépôt au greffe du Tribunal de Commerce de Rouen, il y a quatre associés/actionnaires, dont le gérant : Chaïb et son épouse Samerata, Nabil et Sofiane (les enfants d'Ahmed).

secteur, en plus de leurs études en économie et management. Cette deuxième génération, que l'on peut situer dans une « mobilité inter-générationnelle ascendante⁴⁰ », développe le concept de supermarché halal. En 2014, ils ouvrent un deuxième supermarché à Roubaix⁴¹ et, en 2015, un troisième, à Rouen⁴². Ils projettent d'en ouvrir un quatrième à Tourcoing, un cinquième et un sixième à Paris et dans sa banlieue. Enfin, un petit magasin de restauration d'une superficie de 40 m² avec 13 salariés est transformé en magasin d'une superficie de 1.500 m² avec plus de 40 salariés, qui atteint un chiffre d'affaires de 12 millions d'euros par an. Ce succès nous incite à nous pencher sur leur modèle économique.

Marketing halal et commerce « ethnique »

« À quel moment un commerce est-il »arabe« plutôt que »maghrébin«, »algérien« plutôt que »marocain«, »kabyle« plutôt qu'»algérien«, »asiatique« plutôt que »chinois«, etc. ? », s'interroge Benaïssa⁴³, soulevant la question du lien ambigu qu'entretient le commerce désigné scientifiquement comme « ethnique » avec les catégorisations issues du monde social et celle de la validation ou de l'examen critique qu'en fait le chercheur en sciences sociales. « Puis, que faire de la variable religieuse ? Soit on l'amalgame à un ensemble plus vaste de critères distinctifs (langue, pays d'origine, culture, etc.), soit on l'occulte de l'analyse⁴⁴. » De fait, nous rejoignons Benaïssa, pour qui « le chercheur est contraint de saisir dans son objet d'analyse l'ensemble du système ambigu (le religieux ainsi que le système de principes qualifiés communément par »culture« ou »origine ethnique«) d'où proviennent ces valeurs s'il veut en comprendre les transformations dans un cadre

40 Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France » : 112 ; notons que, dans son étude, « les enquêtés sont très majoritairement des entrepreneurs de »première main«, c'est-à-dire plutôt jeunes et d'origine sociale modeste, sans grande expérience de l'entrepreneuriat », leurs pères (1^{re} génération) ayant occupé des postes d'ouvriers et d'employés, éloignés des métiers de l'entrepreneuriat (p. 113).

41 Pour ouvrir ce troisième supermarché « Le Triangle », Nabil a invité Samir à s'associer à la société C.A.M.-Comptoir alimentaire méditerranéen « Le Triangle ». Il y a ainsi trois associés au supermarché halal « Le Triangle » à Roubaix : Nabil, Chaïb et Samir.

42 Selon les statuts constitutifs du supermarché « Le Triangle » à Rouen, déposés au greffe du Tribunal de Commerce de Rouen, il y a trois associés/actionnaires et gérants : Chaïb, Sofiane et Ilyasse.

43 Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France » : 115.

44 Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France ». L'auteur renvoie, à ce sujet, aux travaux d'Antoine Pécoud, « Immigration, entrepreneuriat et ethnicité », *Métropoles* 11 (2012) – <https://metropoles.revues.org/4560>

social changé. C'est pourquoi pour une étude des entrepreneurs issus de l'immigration «maghrébine», il semble indispensable d'intégrer explicitement la variable religieuse, et non de la suggérer implicitement comme peut le laisser penser la variable «ethnique», ne serait-ce que pour mesurer son influence réelle – l'idée étant, au final, de «saisir les différentes articulations pratiques entre l'habitus religieux et la logique entrepreneuriale»⁴⁵. Notons que cette manière de procéder permet, selon nous, de faire ressortir également, en creux, ce qui relève de la dimension «ethnique» dans l'analyse ou le discours des acteurs. Benaïssa relève lui-même les rapports différenciés au religieux entre entrepreneurs algériens et marocains – moins systématiques chez les premiers que chez les seconds – produits de trajectoires historiques coloniales différents : c'est dire combien «la variable religieuse ne peut être réduite à elle-même sans refuser de voir qu'elle se distribue de mille et une façons, véhiculée par des histoires collectives et individuelles différentes»⁴⁶.

La réussite du «Triangle» est attribuée, par ses propriétaires, à deux valeurs qu'ils ont adoptées comme principes de base : le respect d'une éthique et d'une culture. La voie de la réussite a consisté selon eux à combiner et fusionner «commerce ethnique» et «commerce éthique». En d'autres termes, «Le Triangle» serait arrivé à combiner marketing halal et marketing «ethnique», ainsi que management «général» et management «islamique» (sans le qualifier explicitement comme tel). Nous allons analyser à travers les trois magasins du «Triangle» le déploiement d'un commerce à la fois éthique (halal) et «ethnique» (méditerranéen et, plus spécifiquement marocain/maghrébin), en fait, l'évolution d'un supermarché d'abord halal vers un supermarché ensuite «ethnique» également.

Marketing halal

Une grande affiche blanche au lettrage rouge «*Supermarché Halal Le Triangle*» indique d'emblée, sur la devanture des trois magasins, que ceux-ci revendiquent une identité religieuse. Alors même que, dans l'acte de constitution, en 1999, le terme halal n'apparaît pas⁴⁷, le changement de projet du fondateur-propriétaire du

45 Hicham Benaïssa, «Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France» : 116.

46 Hicham Benaïssa, «Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France» : 124.

47 Notons qu'une épicerie halal à Colombes (Île-de-France) a été assignée par le Tribunal de Commerce de Nanterre, parce que, selon le bail, le commerçant devait vendre de l'alimentation générale, alors que 95 % de sa marchandise était halal. De ce fait, celui-ci a été accusé de favoriser le communautarisme ; cf. Gaël Brulin, «Épicerie halal ou généraliste : le tribunal de Nanterre rendra son verdict lundi», *24matins.fr* (3 décembre 2017) ; <https://www.24matins.fr/epicerie-halal-ge>

supermarché est explicite : alors qu'avant 1999, il vendait de tout, y compris des boissons alcoolisées et du porc, il souhaite désormais que son activité commerciale s'accorde avec ses valeurs religieuses. Ahmed explique :

Jusqu'en 1999, avant de créer la Société «Le Triangle», je ne vendais pas halal. J'étais un marchand à l'européenne. Je vendais du vin, du cochon ... : je vendais de tout, parce que ceux qui travaillaient avec moi [...] étaient tous des Français, alors que je suis musulman (en arabe : *kullu faransiyīn wa anā muslim*). Après 1999, la première des choses, [c'est de tout changer] : c'est ma religion qui m'oblige à cesser (de vendre) tout ce qui est interdit : l'alcool (les boissons alcoolisées) et le cochon⁴⁸.

Ainsi donc, quand il fonde sa nouvelle société en 1999, il décide de ne plus vendre du *ḥarām* (interdit), mais seulement du *ḥalāl* (ci-après, dans l'usage « normalisé », « halal »). Il ne veut plus vendre de boissons alcoolisées, ni de porc, ni de viande (bovine et ovine)⁴⁹ qui soit non halal. Il poursuit : « J'ai arrêté la vente d'alcool, et puis j'ai voyagé à Paris, j'ai réfléchi, et après j'ai décidé de faire un commerce halal, je me suis dit que je devais [en fonder un], [ce que] j'ai [fait]. »

Nabil, le fils d'Ahmed, copropriétaire et co-gérant du magasin de Roubaix, confirme le récit de son père. Il a créé principalement une boucherie halal dans son supermarché halal. Il raconte :

Avant, mon père était un marchand de primeurs qui vendait des fruits et [...] légumes. Comme mon père est croyant, il ne voulait plus vendre ni porc ni vin s'il voulait créer un supermarché, et donc, il [se devait de vendre de] la viande halal⁵⁰.

Ahmed pensait commettre une faute en vendant des biens interdits en islam et voulait se repentir en créant un supermarché halal. Il explique :

On a fait une bêtise, mais on ne refait pas d'*akḥṭā'* (fautes). On commet une *khaṭa'* (faute), mais *khayr al-khaṭā'in al-tawwābūn* [*ḥadīth* signifiant « les meilleurs parmi ceux qui fautent sont ceux qui se repentent »], *khalas*, c'est tout⁵¹.

neraliste-tribunal-de-nanterre-rendra-verdict-lundi-655630?utm_campaign=actualites&utm_source=upday

48 Entretien avec Ahmed à Rouen le 17 mars 2017.

49 La viande (*lahma*) fait communément implicitement référence à de la viande de bœuf ou de mouton, en la distinguant de la volaille, à laquelle le terme « viande » ne s'applique pas. Nous ne revenons plus sur cette distinction implicite dans la suite de cette contribution.

50 Entretien avec Nabil à Roubaix le 26 décembre 2016.

51 Entretien avec Ahmed à Rouen le 17 mars 2017.

Tawba (repentance) est un terme religieux signifiant demander le pardon des péchés. C'est son explication du passage du *ḥarām* au *ḥalāl*. Cette première motivation religieuse est clairement explicitée : le propriétaire a voulu laver ses péchés antérieurs et, pour que ses fautes soient remises, il a poursuivi la même activité commerciale, mais, cette fois, en ne vendant plus que des produits halal, conformément à sa foi : une sorte de *jihād*⁵² économique visant à accumuler les récompenses de la part de Dieu et à assurer sa vie dans l'au-delà. Faire du commerce halal s'intègre à une pratique rituelle que son auteur revendique comme relevant de la quête du salut. L'expérience d'Ahmed apparaît comme une expérience harmonieuse de conformation de son activité commerciale à ses aspirations éthiques religieuses, exempte de tensions pouvant exister dans d'autres cadres⁵³.

Il n'est par ailleurs pas exclu qu'un raisonnement marqué par la rationalité économique ait également contribué à la décision de passer au commerce halal, motivée par la popularité croissante des produits halal et le nombre croissant de consommateurs dans ce segment. Ahmed est avant tout une personne expérimentée dans le commerce d'alimentation générale. Il a l'œil pour cerner quel type de commerce a de l'avenir. Il a voyagé, vu et analysé, compris enfin que le halal est un très bon business qui était en train de monter. Il explique :

[...] avant tout, la meilleure chose, c'est un bon business. J'ai découvert que c'est un bon business. Le business halal commen[çait] à monter [à l'époque, en 1998–1999]. Comme j[e] l'ai dit, j'ai travaillé [dans] les trucs non halal, j'[avais] beaucoup de musulmans qui me demand[ai]ent un supermarché halal. [...] avec tout ce que j'ai vu à la télé, et j'ai voyagé, et [là je me suis] dit [...], le business halal est le meilleur marché pour l'avenir, [et c'est ainsi que je me suis mis au] halal⁵⁴.

Ahmed a lancé « Le Triangle » au bon moment, à l'époque où le marché halal dans le monde était en pleine croissance. Toutefois, sa décision de transformer son commerce non halal en commerce halal n'a pas échappé à la critique et au scepticisme. Il s'en souvient en racontant : « Au début de [la] création du supermarché halal à Rouen, les gens me regardaient comme [si j'étais] un fou : j'allais [soi-disant] perdre [de] l'argent ..., mais j'ai continué, j'ai persisté ... »

52 Au sens de « grand *jihād* », c'est-à-dire d'effort, de « combat » spirituel sur soi-même.

53 Pour une analyse de la manière dont certains acteurs gèrent la tension entre impératifs d'économie capitaliste de marché et éthique islamique, voir Timur Kuran, « The Discontents of Islamic Economic Morality », *American Economic Review* 86(2) (1996) : 438–442. Voir aussi les aménagements et les ajustements entre croyances et pratiques religieuses et intérêts économiques de l'entreprise chez Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France » : 122–123.

54 Entretien avec Ahmed, en français et en partie en arabe, à Rouen 17 mars 2017.

L'associé manager du magasin du «Triangle» à Saint-Étienne-du-Rouvray, Chaïb, se souvient de l'ambiance pesante qui s'est installée quand le supermarché a décidé de ne plus proposer que des produits halal et puis d'inscrire le qualificatif «halal» dans l'enseigne du magasin elle-même. Au début des années 2000, le terme «halal» dérangeait tant une partie de la clientèle que les autorités locales. Il explique :

Le problème est que les autorités, par exemple, le maire, peuvent dire : «[...] ne faites pas ce commerce, parce que vous stigmatisez une [partie de la] population. Il faudrait faire [de] tout, si vous voulez [poursuivre] [votre] commerce. Il faut vendre [du] cochon, [des] boissons alcoolisées. Ce n'est pas normal [de faire] un commerce spécial». Imaginons [qu'il y ait] une personne âgée qui [veuille] acheter une tranche de cochon et [qu'il] ne [la] trouve pas : il doit aller [chez] Leclerc, c'est loin. Votre supermarché, c'est un commerce [de] proximité. [...] le halal [...] dérange⁵⁵.

Malgré ces critiques, le fondateur a insisté pour conserver l'orientation «halal» ainsi que sa qualification, qui sont ensuite devenues un moteur de succès du groupe «Le Triangle».

Commerce «ethnique»

La décision d'Ahmed de créer un supermarché arborant le qualificatif «halal» se concevait comme une stratégie de marketing pour sortir du lot et se distinguer d'autres supermarchés, notamment de la grande distribution. Il savait qu'il ne pourrait jamais concurrencer les grandes enseignes. Il s'agissait d'une obligation pieuse de suivre sa foi et de corriger ses péchés, comme il l'expliquait, et d'obtenir la bénédiction malgré la perte financière due à la renonciation de la vente de boissons alcoolisées – une importante source de recettes dans la distribution. On pourrait dire que la mobilisation de la religion lui a permis de mener son «combat» (*jihād*) dans le monde sans pitié du commerce. Et la deuxième génération a suivi les pas du fondateur dans cette voie de «marchandisation» du halal.

Ce n'est que dans une étape ultérieure que leur est apparue une autre dimension commerciale de leur stratégie d'orientation religieuse : ils ont constaté que le commerce halal attirait des clients «ethniques», moins attirés par la religion que par la spécificité culturelle. Nabil explique :

Quand mon père a [commencé à faire de] la vente de [...] viande halal, automatiquement, il y a eu des clients qui cherchaient des produits ethniques, puisque la boucherie halal nous

55 Entretien avec Chaïb à Saint-Étienne-du-Rouvray le 2 mars 2017.

ramène [d]es clients maghrébins, [d]es clients turcs et [d]es clients noirs africains [de] pays musulmans ... la boucherie halal attire des clients ethniques. Automatiquement, on a commencé [à passer] des commandes ethniques, car ces clients ethniques voulaient leurs produits ethniques. Ici, on ne parle plus [de] produits halal. On parle maintenant [de] produits ethniques. Par exemple, on vend maintenant [de] la semoule et [des] datte[s] pour les Maghrébins et [du] manioc pour les Africains. La datte est un produit ethnique, pas musulman. On trouve bien sûr [des] datte[s] dans d'autres supermarchés, mais ici on trouve plus de [...] datte[s] qu'ailleurs et nos clients [en] achètent plus [...]»⁵⁶.

On peut constater que l'ambiance dans «Le Triangle» est ethniquement marquée. La musique arabe moderne comme décor sonore du supermarché de Roubaix se retrouve également dans les autres magasins à Rouen et à Saint-Étienne-du-Rouvray. Il y a bien de la chanson française, mais la chanson arabe y prédomine. Parfois, on entend de la musique africaine ou turque, mais cela reste plus rare. La musique arabe porte les clients à se sentir chez eux, «comme au bled», pour les accompagner durant leurs courses. Cette musique de fond sédimente un arrière-plan culturel, dont l'implicite «ethnique» contraste avec la référence religieuse explicite au halal. De même, les senteurs dans le magasin rappellent celles d'un souk traditionnel à Rabat, à Alger ou à Tunis. Les épices et l'alimentation maghrébines créent un «parfum» spécifique dans le magasin, qu'on ne trouve pas ailleurs. Aux produits maghrébins se mélangent des produits africains et turcs. Les inscriptions en arabe et en turc signalent les rayons et les produits. Ces éléments «ethniques» contribuent à créer un lien psychologique, émotionnel, particulier avec les clients. Les gérants du magasin mesurent ainsi comment renforcer leur attractivité non seulement envers les clients maghrébins, mais aussi turcs et africains. Ce sentiment d'«être chez soi» joue un rôle prépondérant pour ceux-ci. Il s'agit cette fois de jouer sur un attachement «ethnique».

Depuis qu'ils offrent des produits «ethniques», ces supermarchés ramènent également une nouvelle clientèle non musulmane, notamment africaine ou attachée à des produits africains. Cette ambivalence entre leurs attributs halal et «ethnique» est bien perçue par les propriétaires et les managers. Pour eux, leurs supermarchés «oscillent» entre un aspect halal et un aspect «ethnique». Cette tension est perçue consciemment au gré de la transformation progressive d'un supermarché halal en supermarché «ethnique»⁵⁷. L'appartenance religieuse et «ethnique» est appliquée indifféremment dans le modèle économique de la direction du supermarché. Pour qualifier le magasin de halal, les produits et le contenu de certains services sont halal et la majorité des employés, musulmans,

⁵⁶ Entretien avec Nabil à Roubaix le 26 décembre 2016.

⁵⁷ Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

alors que les clients sont indifféremment musulmans et non musulmans. On pourrait dire qu'il s'agit davantage d'un supermarché « ethnique » que d'un supermarché halal parce qu'on y vend aussi bien à des musulmans qu'à des non-musulmans. Bien que la transformation de halal en « ethnique » n'ait pas été anticipée, le supermarché n'en perd pas pour autant sa spécificité. En effet, il demeure avant tout un supermarché halal (par exemple, 50 % du chiffre d'affaires provient de la boucherie halal)⁵⁸. Enfin, il nous semble que l'identité joue un rôle très important, aussi bien religieuse (halal) qu'« ethnique » (arabe/marocaine/maghrebine, turque ou africaine). On peut dire que les propriétaires et les gérants du supermarché halal ont « marchandisé » en deux temps la religion et l'« ethnicité » pour vendre leurs produits. Pour tenter de mieux cerner les rapports entre ces deux dimensions, on s'intéressera également aux clients eux-mêmes, au-delà des seuls propriétaires et managers.

Consommation émotionnelle ou rationnelle ?

Si « Le Triangle » utilise le marketing halal et « ethnique » pour attirer des clients, la question se pose de savoir si ceux-ci achètent pour un motif émotionnel, aussi bien religieux qu'« ethnique », ou bien par choix rationnel, au sens économique classique du terme. S'il n'est pas facile de distinguer facteurs émotionnel et rationnel, interroger les clients quant à leur motif le plus saillant quant au choix de ces supermarchés plutôt que d'autres donne des indications utiles. Avant d'en discuter, il est important de décrire la composition de la clientèle, qui n'est pas la même sur les trois sites étudiés⁵⁹. À Roubaix, presque 70 % sont des Français d'origine maghrébine (de la 1^{re} génération jusqu'à la 5^e) et du Proche/Moyen-Orient, 10 % d'origine africaine (de la 1^{re} génération à la 3^e), 10 % d'origine turque/kurde/balkanique (première génération) et le reste sont des Français « de souche⁶⁰ ». À Rouen, la clientèle se compose de 50 % de Maghrébins, 30 % d'Africains, 10 % de Français « de souche », et 10 % d'Asiatiques, de Kurdes et de Turcs⁶¹, alors qu'à Saint-Étienne-du-Rouvray, la présence des Maghrébins est de 60 % et le reste est composé d'Africains, de Turcs, mais aussi de beaucoup de Français « de souche⁶² ».

⁵⁸ Entretiens avec Ahmed à Rouen le 4 mars 2017 et avec Nabil à Roubaix le 26 décembre 2016.

⁵⁹ Observations effectuées en décembre 2016, puis de fin février à début mars 2017.

⁶⁰ Entretien avec Samir, le 24 mars 2017.

⁶¹ Entretien avec Ilyasse, le 1^{er} mars 2017.

⁶² Entretien avec Chaïb et Mourad, le 2 mars 2017.

Nos entretiens auprès de plus d'une cinquantaine de clients⁶³ montrent que ceux-ci viennent dans ce supermarché pour y acheter des produits halal et « ethniques », mais que leur choix est rationnel au sens susmentionné. Ils partagent cinq raisons pour lesquelles ils viennent y faire leurs achats : la proximité, les prix, la qualité, la disponibilité et le service. Les clients achètent des produits dans ce supermarché parce qu'ils habitent à proximité, ou parce qu'ils y trouvent les prix plus avantageux que dans les grandes surfaces, ou parce qu'ils estiment la qualité des produits supérieure (par exemple, la viande y est meilleure), ou le service plus sympathique (par exemple, dans la manière dont les employés traitent et communiquent), ou enfin parce qu'ils ne trouvent pas ailleurs les produits qu'ils recherchent.

À Saint-Étienne-du-Rouvray, durant notre enquête⁶⁴, nous avons mené des entretiens avec plusieurs femmes africaines, maghrébines et turques/kurdes, qui faisaient leurs achats au « Triangle ». Les consommateurs musulmans et non musulmans achètent des produits halal pour diverses raisons, qu'elles soient d'ordre religieux, « ethnique » ou économiquement rationnel. Une cliente africaine musulmane mentionne qu'elle s'y rend pour acheter des produits africains comme le manioc et des piments ; elle affirme que ces produits ne se trouvent pas ailleurs dans les grandes surfaces. Une autre cliente africaine achète 10 kg de viande halal, alors qu'elle est chrétienne ; mère de plusieurs enfants, elle explique qu'elle achète de la viande halal pour sa famille parce que, d'après elle, la qualité est bonne et les prix, moins élevés qu'ailleurs dans les grandes surfaces. La viande halal ne la gêne pas, bien qu'elle soit chrétienne. Une autre cliente africaine chrétienne expose à la sortie de la caisse : « *C'est le meilleur magasin dans le quartier...* ». Il est intéressant d'apprendre que ce supermarché halal est, d'après elle, le « meilleur magasin », alors qu'à quelques pas, il y a des grandes surfaces. D'après elle, on trouve de bons produits au « Triangle », moins chers que dans les grandes surfaces à proximité, mais aussi un excellent service. Elle estime que l'ambiance entre les employés et les clients est très conviviale et que la clientèle est traitée comme si elle faisait partie de la famille ou d'un cercle d'amis proches. Deux clientes musulmanes d'origine marocaine viennent de loin en voiture, à 40 km de Saint-Étienne-du-Rouvray, seulement pour acheter de la viande halal. Elles confirment que la qualité de la viande dans ce supermarché est meilleure que dans d'autres boucheries musulmanes ou dans les grandes surfaces qui vendent aussi parfois de la viande halal⁶⁵. C'est aussi le cas de clientes turques et kurdes qui soulignent la présence de

63 Les entretiens ont eu lieu sur les trois sites (Roubaix, Rouen et Saint-Étienne-du-Rouvray) entre fin décembre 2016 et fin mars 2017.

64 Observations et entretiens effectués fin février, ainsi que début et fin mars 2017.

65 Tous ces entretiens ont eu lieu sur le site de Saint-Étienne-du-Rouvray le 28 février 2017.

produits turcs et précisent qu'elles achètent également de la viande halal. Beaucoup d'hommes y font leurs courses et partagent également cet avis. Trois clients turcs, plusieurs Africains et de nombreux Maghrébins indiquent de façon générale qu'ils achètent de la viande halal et des produits maghrébins, africains ou turcs. Les Turcs achètent plutôt des produits turcs dans le rayon turc, alors que les Maghrébins achètent surtout du thé, des dattes et d'autres produits du Maghreb. Ces entretiens montrent que les clients viennent faire leurs achats pour des motifs rationnels, au sens économique du terme, sans distinguer clairement entre choix éthique et « ethnique ».

Les clients interviewés à Rouen avancent les mêmes raisons : ils font leurs achats pour les prix, la qualité, la disponibilité, le service ou la proximité. Un jeune Français « de souche » fait ses achats pour son déjeuner au « Triangle » presque tous les jours parce que son lieu de travail est proche du supermarché. Il ne vient ni pour des produits halal ni pour des produits « ethniques », mais pour une raison de proximité. Des clients et des clientes d'origine africaine achètent des produits africains qui se trouvent juste après l'entrée du magasin. Toutefois, à Rouen, il y a moins de clients turcs ou des Balkans. Il est aussi intéressant de mentionner qu'à Rouen, une cliente qui porte le voile et avec laquelle l'entretien est mené en arabe⁶⁶ explique qu'elle fait précisément ses achats au « Triangle » parce que des employés y parlent l'arabe dialectal, contrairement à d'autres magasins⁶⁷. On découvre ici un nouvel élément culturel qui fait partie du service offert par le magasin. On s'y sent chez soi aussi pour des raisons linguistiques⁶⁸. La langue est un autre marqueur important pour donner à ces marchés une saveur « ethnique ».

Le supermarché de Roubaix est beaucoup plus grand, avec un parking qui peut accueillir plus de 70 voitures. On y rencontre des gens qui viennent de loin seulement pour acheter des produits halal, mais ici encore leur choix est rationnel dans leurs justifications. Par exemple, Mohamed, Français d'origine algérienne, père de famille, vient une fois par semaine de Tourcoing (non loin de Roubaix) pour acheter des produits comme de la semoule et des produits halal comme le

⁶⁶ Elle habite à Rouen avec son mari et est depuis plus de trois ans en France, mais ne parle pas le français, parce qu'elle doit s'occuper de ses enfants et n'a pas de temps pour l'apprendre.

⁶⁷ Tous les entretiens ont eu lieu à Rouen le 29 février 2017 et le 2 mars 2017.

⁶⁸ Comme dans les magasins chinois des 13^e et 18^e arrondissements de Paris. Dans ces deux arrondissements, les magasins « Paris Store », où les employés sont pour la plupart des Chinois ou des Français d'origine chinoise, parlent chinois aux clients chinois. Il en va de même dans les magasins turcs de plusieurs communes de la Région de Bruxelles-Capitale ou en Allemagne, où les employés parlent turc aux clients turcs (observation personnelle durant le séjour d'Ayang Utriza Yakin à Paris entre 2003 et 2013, puis ses courts séjours entre 2017 et 2023, en Belgique depuis 2016, ainsi que ses séjours à plusieurs reprises en Allemagne (Berlin, Cologne, etc.) entre 2005 et 2020).

poulet et la viande. Il fait ses achats dans ce supermarché parce qu'il trouve que la qualité y est bonne, mais aussi que les prix y sont avantageux. Il explique les différences de prix. Il achète un kilo de poulet à 4 € ou un kilo d'escalope à 9 €, alors que, dans les grandes surfaces ou dans d'autres boucheries, le prix y est respectivement de 6 et 13 €. Il achète également des légumes qu'on trouve certainement ailleurs, mais dont les prix, au «Triangle», sont moins élevés⁶⁹. Une femme belge musulmane de 50 ans, de Tournai, fait ses courses dans ce supermarché. Elle est une cliente fidèle car elle y trouve les prix plus avantageux et que le service y est bon. Elle explique que «*les gens [les employés] ici sont très sympas ...*». Une autre cliente musulmane, mère de famille mariée à un Français converti, dit qu'elle fait ses achats ici parce que la qualité de la viande est bonne et le prix, d'après elle, «impeccable». Un client africain de 30 ans, avec sa mère de 50 ans, vient régulièrement dans ce supermarché parce qu'il veut y acheter un riz spécial africain qu'on ne trouve pas ailleurs. Une autre mère de famille, «de la 2^e génération», et un homme de 81 ans «de la 1^{re} génération» s'y rendent presque tous les jours parce qu'ils y habitent tout près⁷⁰.

Les clients du «Triangle» sont principalement des Français d'origine maghrébine, africaine, turque et des Français «de souche» qui viennent pour des produits halal et/ou «ethniques», motivés par un choix économiquement rationnel : pour les prix (moins chers), la qualité (surtout pour la viande), la disponibilité (produits maghrébins, africains et turcs), la proximité ou le service fourni par les employés. Les managers et leurs employés sont perçus comme attentifs aux clients et proches des clients fidèles, lesquels constituent la majorité de la clientèle du «Triangle». Grâce aux valeurs du marketing halal et «ethnique», le supermarché a fidélisé sa clientèle sur les bases éthique d'une religion ou «ethnique» de certaines cultures, sans que l'on perçoive distinctement si la motivation de la clientèle est avant tout religieuse ou «ethnique» – au-delà des motifs énoncés, qui relèvent amplement de la rationalité économique.

Les managers et gérants du «Triangle» ont identifié les besoins concrets d'une communauté religieuse et de certaines communautés «ethniques», anticipé la montée du commerce halal et «ethnique» et lancé un supermarché halal. Comme en témoigne Abdullah (39 ans), un Belge d'origine burundaise qui a travaillé en 2015–2016 comme caissier au supermarché halal de Roubaix, «Le Triangle» répond parfaitement à une certaine demande : il est très bien situé, dans un lieu extrêmement stratégique qui offre à la fois des produits éthiques (halal) et «ethnique»

69 Entretien à Roubaix le 24 mars 2017.

70 Tous ces entretiens ont eu lieu à Roubaix les 24 et 25 mars 2017.

(maghrébin, turc, africain) à des prix attractifs⁷¹. Avec leur connaissance et leur expérience du marketing moderne, ses dirigeants ont introduit des valeurs religieuses et « ethniques » dans le marketing moderne et ont su développer un supermarché et attirer plus de clients. De ce point de vue, on peut donc dire qu'ils ont « marchandisé » l'islam dans l'intérêt de leur activité économique. Leur intelligence socio-économique leur a permis de se lancer dans un commerce moderne en conformité avec leur éthique et leur morale religieuses. Ce n'est pas le conservatisme ou le fondamentalisme religieux qui les ont menés à mettre en pratique une référence musulmane dans le marketing, mais leur créativité dans l'utilisation de valeurs religieuses (puis « ethniques ») pour leur commerce, en utilisant le label « halal » pour attirer des clients et satisfaire leur demande.

Cette référence à l'islam est-elle alors cantonnée aux seuls produits et au seul marketing envers la clientèle ? Une éthique islamique traverse-t-elle plus profondément l'organisation et le management de ces magasins ? La composition du personnel, la gestion du personnel, l'éthique du management sont-elles, par exemple, à leur tour influencées par la référence à l'islam affichée sur la devanture ? En sens inverse, l'ouverture « ethnique » plus large de la clientèle, découverte progressivement par le projet commercial, influence-t-elle le fonctionnement interne des magasins en faveur d'un management plus « ordinaire⁷² » ?

Les principes de management du supermarché halal

Toujours selon notre approche praxéologique, nous saisissons les pratiques en contexte, en contraste avec une approche essentialiste assimilant à celles-ci à ce qui serait, dans une perspective intégraliste, attendu des croyances et des comportements de « tout » croyant musulman⁷³. La tâche n'est pas rendue aisée par la

71 Entretien avec Abdullah à Roubaix le 25 mars 2017.

72 Katherine Gundolf et Frank Janssen (dir.), *Entrepreneuriat, spiritualité et religion. Des sphères antinomiques ou étroitement liées ?* (Louvain-la-Neuve : De Boeck, 2021).

73 Selon cette approche et cette perspective, les « cinq piliers de l'islam » (dont la prière et le jeûne du Ramadan) peuvent être dépeints comme « les fondements structurels de la base éthique de tout comportement pour un croyant, y compris les croyances et les pratiques de management et des affaires », « auxquels adhèrent l'ensemble des croyants de manière universelle » et « conditionnant le contenu et les pratiques dans tous les domaines de la vie », l'« agir économique [étant] gouverné par l'implacable philosophie de l'islam, qui s'applique à tout comportement social » (David Weir, « Some Sociological, Philosophical and Ethical Underpinnings of an Islamic Management Model », *Journal of Management, Spirituality & Religion* 1[2] [2004] : 230–231 ; notre traduction).

littérature car, comme le note Pras dans l'édition d'un numéro thématique de revue consacré à «Management et islam», «il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est du domaine du normatif (c'est-à-dire décrivant ce que doit être le comportement d'un bon musulman en matière de management) de ce qui est du ressort de l'analyse⁷⁴». On fera ainsi la distinction, à l'instar de Rice⁷⁵ et de Branine & Pollard⁷⁶, entre, d'une part, approche philosophique des principes éthiques *en islam* et de leurs implications pratiques «idéales» dans le domaine de l'économie, des affaires et du management et, d'autre part, pratiques effectives *musulmanes* – ou supposées telles⁷⁷ – en la matière, en contexte de lieu et de temps ; ou encore, pour le formuler autrement, entre approche éthique *idéaliste* (intégraliste) et approche éthique *relativiste*, fondée sur la prise en compte de variables situationnelles⁷⁸. Par analogie, cela revient à faire la distinction, par exemple, entre, d'une part, les orientations («idéales») de l'Enseignement social de l'Église catholique romaine dans le domaine économique et, d'autre part, les pratiques (effectives) des acteurs concernés dans les aires culturelles correspondantes.

La 1^{re} génération, en l'occurrence Ahmed, le fondateur du «Triangle», a géré cette petite entreprise de façon paternaliste, concentrant tout autour de sa personne. Toutefois, avec l'augmentation des ventes, l'afflux des clients et l'agrandissement du magasin, la 2^e génération a développé cette gestion et mis en place diverses procédures. Les managers du «Triangle», comme Nabil et Samir, ont été d'abord formés par leur expérience professionnelle, puis ont développé leur propre système. C'est donc ainsi d'abord le management occidental, particulièrement français, qui a marqué ces deux jeunes managers, qui ont travaillé plusieurs années dans deux grandes enseignes de la grande distribution⁷⁹, en mettant en

74 Bernard Pras, «Management et islam. Vers une convergence de valeurs», *Revue française de gestion* 171(2) (2007) : 92.

75 Gillian Rice, «Islamic Ethics and the Implications for Business», *Journal of Business Ethics* 18(4) (1999) : 345–358. Cf. ses travaux appliqués au cas de l'Égypte contemporaine.

76 Mohamed Branine et David Pollard, «Human Resource Management with Islamic Management Principles: A Dialectic for a Reverse Diffusion in Management», *Personnel Review* 39(6) (2010) : 721, 723.

77 Mohamed Branine et David Pollard, «Human Resource Management with Islamic Management Principles»: 713–714, 723. Ces auteurs attirent l'attention sur le fait que, dans nombre d'études sur le management dans l'aire arabo-musulmane, certaines normes traditionnelles attribuées à la religion islamique relèvent en fait plutôt de la culture arabe (notamment de sa dimension tribale) – antérieure à celle-ci.

78 Bernard Pras et Catherine Vaudour-Lagrâce, «Marketing et islam. Des principes forts et un environnement complexe», *Revue française de gestion* 171(2) (2007) : 196–197.

79 D'autres managers ont aussi une formation en économie et une expérience dans la grande distribution.

application un management « directif ». Ensuite, une fois ce système stabilisé, ils sont passés à un système « semi-participatif » impliquant les employés⁸⁰. Enfin, ils ont créé un système propre au groupe « Le Triangle », qui fait appel à la créativité de chaque manager/responsable de site. Avec quelle référence, quelle spécificité liée à l'islam ?

Dans ce qui précède, nous avons montré que le fondateur du « Triangle », Ahmed, considérait les valeurs musulmanes comme la source morale économique halal. La 2^e génération, quant à elle, a développé le concept d'un magasin à la fois halal et « ethnique ». Nabil et Samir affirment que le management du supermarché du « Triangle » est influencé par trois référentiels de valeurs : le management français, la culture arabo-marocaine et la morale économique musulmane. Selon eux, les valeurs managériales occidentales (françaises) sont la rigueur, l'organisation, la structure, la précision et un équilibre participatif-directif⁸¹. Parmi les valeurs arabo-marocaines, ils citent le courage, la volonté de ne pas baisser les bras, la capacité à affronter les difficultés, la culture du travail et la culture commerçante⁸², qui deviennent aussi des valeurs du supermarché halal.

Samir s'explique sur ce mélange de culture managériale « française et arabo-marocaine » :

La culture française, c'est [être] à l'heure, pas de retard. La rigueur, l'organisation, la structure sont les valeurs européennes. Ils sont très forts. C'est la réalité. Par contre, dans l'organisation de l'entreprise, les Arabes ont un peu de mal avec la précision. Par exemple, tu donnes le rendez-vous après l'*aṣr* (l'après-midi). C'est quand : à 15 h, à 16 h, à 18 h ? Donc, il faut mixer la rigueur française et la flexibilité arabo-marocaine⁸³.

On peut donc résumer cette acculturation française/occidentale et arabo-marocaine dans le système de management du « Triangle ». Concernant les valeurs morales islamiques, Samir et Nabil affirment que celles qui les guident sont l'honnêteté, la franchise, le pardon et la compassion.⁸⁴ Nabil dit : « Notre business est conforme à nos valeurs religieuses : pas de porc [ni] d'alcool. Certainement, on est influencé par notre religion dans notre travail ... »⁸⁵ Quant à Samir, il

⁸⁰ Entretiens avec Samir à Roubaix les 24 et 25 mars 2017.

⁸¹ Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

⁸² La culture marocaine spécifiquement est commerçante, précisent-ils, contrairement, par exemple, à la culture algérienne.

⁸³ Entretiens avec Samir à Roubaix les 24 et 25 mars 2017.

⁸⁴ Entretiens à Roubaix avec Nabil le 25 mars 2017 et avec Samir les 24 et 25 mars 2017.

⁸⁵ Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

affirme que ce sont la culture marocaine et les valeurs islamiques qui l'ont conduit à devenir entrepreneur :

C'est la culture marocaine et les valeurs islamiques qui me poussent à être un entrepreneur. Parce que la *tijāra*, le commerce, est *sunna*⁸⁶. Le Prophète faisait du commerce. Donc, faire du commerce, c'est se rapprocher du comportement du Prophète, [...] c'est un bon comportement, [donc] notamment, le commerce⁸⁷.

Notons au passage une manifestation emblématique de la valorisation du commerce et des affaires en islam par la figure exemplative du Prophète⁸⁸, commerçant de profession.

On voit donc trois composantes fondamentales inégalement entrelacées dans le management du supermarché : surtout le «management occidental» et la «culture arabo-marocaine», certes également les valeurs islamiques, quoique de manière moins détaillée. Aucun des six managers du «Triangle» n'affirme d'ailleurs qu'il s'agit d'un management «islamique». Pour nourrir notre argument sur la base de notre démarche praxéologique, nous nous penchons sur certains traits spécifiques de ce management révélés par notre cas d'étude.

Recrutement entre professionnalisme et question «ethno»-religieuse

Pour le recrutement, le supermarché du «Triangle» applique l'égalité au travail pour tous sans prendre en considération l'appartenance religieuse ou ethnique. Chaïb, manager du supermarché de Saint-Étienne-du-Rouvray, déclare qu'il s'agit d'être conforme à la législation française en matière de droit du travail. Celle-ci oblige, selon lui, à embaucher une personne sur la base de son expérience et de sa formation⁸⁹. Aucune allusion n'est faite aux débats qui s'agissent régulièrement en Europe et en France autour d'un statut d'«entreprise identitaire» ou d'«entreprise de tendance⁹⁰». Une employée non musulmane, Nathalie, française d'origine

⁸⁶ Rendue par les termes «Tradition prophétique», la *Sunna* renvoie aux dires, faits et gestes du Prophète (*ḥadīth-s*).

⁸⁷ Entretiens avec Samir à Roubaix les 24 et 25 mars 2017.

⁸⁸ Cedomir Nestorovic, *Islamic Marketing: Understanding the Socio-Economic, Cultural, and Politico-Legal Environment* (Cham: Springer International Publishing, 2016), 222.

⁸⁹ Entretien avec Chaïb à Saint-Étienne-du-Rouvray le 2 mars 2017.

⁹⁰ Julien Talpin, «Lutter contre l'islamophobie ? Diversités tactiques, encadrement institutionnel et démobilitation du militantisme musulman à l'échelle locale», *Sociétés contemporaines* 127(3) (2022) : 63–93 ; Ségolène Gros de Larquier, «Viande exclusivement halal. Roubaix dépose plainte

portugaise (2^e génération), mère de famille, catholique pratiquante, est contente de travailler depuis 1999, soit une vingtaine d'années, dans ce supermarché, car elle trouve que l'ambiance y est familiale et qu'elle est payée correctement, mais surtout qu'elle est « un peu libre » dans ses horaires de travail. Elle doit en effet s'occuper de ses quatre enfants et le supermarché lui donne la possibilité de quitter le travail et d'y revenir dans la même journée, ce qui, selon ses dires, est impossible ailleurs⁹¹.

Cette politique de recrutement ouvert est partagée par les managers sur les sites de Rouen et de Roubaix. Ilyasse, manager à Rouen, déclare : « *on ne fait pas de discrimination ici pour embaucher quelqu'un* ». Il cite le cas d'un Français non musulman, Maxime, qui a travaillé pendant un certain temps et qui a quitté l'entreprise, pour un meilleur salaire⁹². De même, un jeune non musulman originaire de Côte-d'Ivoire, qui travaille dans les rayons d'alimentation générale⁹³. Dans le même esprit, les managers de Roubaix mettent eux aussi en avant le professionnalisme pour recruter les employés. Samir exige avant tout l'expérience. Il raconte le cas d'un Français « athée », Bruno, recruté en raison de son expérience, de préférence à d'autres candidats d'origine maghrébine et de confession musulmane⁹⁴. Cependant, bien que la politique du « Triangle » se veuille ouverte, il y a tout de même des préférences dans le processus de recrutement.

La majorité des employés dans les trois magasins sont des musulmans de deux origines différentes, surtout maghrébine et africaine. Cela incite à penser que, lors du recrutement, les managers ont malgré tout une « préférence ». Si, effectivement, tous les managers confirment cette tendance, elle n'est pas sans raison ... économique. D'après Chaïb, ils préfèrent recruter des musulmans. Selon lui, ceux-ci ont une meilleure connaissance du halal, par rapport à des non-musulmans⁹⁵, le halal étant un élément déjà intégré dans la vie des musulmans, garantissant pour lui *a priori* que le supermarché ne va pas « tricher » ou « tromper » des coreligionnaires en matière de produits halal. Il est concevable que des musulmans sachent mieux

contre Quick», *Le Point* 18 (février 2010) – https://www.lepoint.fr/societe/viande-exclusivement-halal-roubaix-depose-plainte-contre-quick-18-02-2010-425355_23.php#11 ; Éric Denécé, « La poussée islamiste dans les entreprises », *Sécurité globale* 14(4) (2010) : 7-18 ; Jacqueline Coignard, « À Évry, le maire contre le Franprix halal », *Libération* (9 décembre 2002) – https://www.liberation.fr/societe/2002/12/09/a-evry-le-maire-contre-le-franprix-halal_424063/

91 Entretien à Saint-Étienne-du-Rouvray le 3 mars 2017.

92 Entretien avec Ilyasse à Rouen le 1^{er} mars 2017.

93 Discussion informelle à Rouen le 28 février 2017 avec ce jeune garçon qui voulait être footballeur professionnel, mais qui a dû arrêter à cause d'un accident à la jambe et travaille dans ce supermarché halal.

94 Entretien avec Samir à Roubaix le 25 mars 2017.

95 Entretien avec Chaïb à Saint-Étienne-du-Rouvray le 2 mars 2017.

que des non-musulmans ce qui est halal, et puissent mieux répondre aux questions des clients, par exemple, sur les ingrédients de certains produits⁹⁶. Le management du personnel semble mettre l'accent sur l'identité des produits commercialisés, davantage que sur leur dimension éthique, qui reste bien entendu néanmoins sous-jacente. Sous l'angle commercial, il ne s'agit rien moins que de la prise en compte du rôle joué par la confiance entre vendeur et consommateur⁹⁷ – une des bases de la psychologie sociale étant qu'une plus grande confiance est accordée aux membres appartenant à un même groupe : l'affiliation religieuse joue ici un rôle important dans un sujet aussi sensible que le halal, par rapport auquel le consommateur doit s'en remettre au vendeur en toute confiance.

Nabil et Ilyasse avancent aussi un élément « ethnique », en l'occurrence une préférence pour les Maghrébins, plus spécifiquement les Marocains⁹⁸. Ils préfèrent recruter des Maghrébins parce qu'ils connaissent les produits. Ils peuvent donc accompagner les clients dans leurs achats, ce qui, d'après Ilyasse, manager du magasin de Rouen, est la politique du supermarché. Par exemple, les non-Maghrébins ne connaissent pas le riz en sacs de 20 kg⁹⁹, les Maghrébins connaissent les produits comme la semoule, le couscous, etc. Il est évident que, d'un point de vue commercial, il est plus profitable d'engager quelqu'un qui dispose d'une connaissance de ces produits. Pour le management du « Triangle », il ne s'agit pas de discrimination, mais de stratégie¹⁰⁰.

Il est intéressant de noter encore une autre raison donnée par Samir. Il préfère choisir des vendeurs à la fois musulmans et maghrébins, parce que cette communauté a été longtemps stigmatisée et marginalisée sur le marché du travail en France¹⁰¹. Pour valoriser ces gens, le supermarché donne la priorité à l'embauche de musulmans maghrébins. Les plus vulnérables dans cette discrimination sont les jeunes. Beaucoup de petits délinquants issus de l'immigration (de 2^e et 3^e générations) ne trouvent pas de travail à cause d'un séjour derrière les barreaux ou de démêlés avec la police. Le supermarché affirme essayer de faire preuve de sen-

96 Entretiens avec tous les managers, qui ont la même opinion.

97 Bernard Pras et Catherine Vaudour-Lagrâce, « Marketing et islam » : 198.

98 Entretiens avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2018 et avec Ilyasse à Rouen le 1^{er} mars 2017.

99 C'était le cas de Maxime, Français non musulman, selon Ilyasse et d'autres employés du magasin de Rouen.

100 Entretien avec Ilyasse à Rouen le 1^{er} mars 2017. On comparera avec le cas des commerces chinois, indiens ou turcs en France, où les managers préfèrent recruter des compatriotes parce qu'ils connaissent les produits de leurs pays respectifs (cf. Yu-Sion Live, « Les Chinois de Paris depuis le début du siècle. Présence urbaine et activités économiques », *Revue européenne de migrations internationales* 8(3) (1992) : 155–173 ; Emmanuel Ma Mung Kuang, « Le commerce ethnique des immigrés chinois en France », *Approches Asie* 17 (2000) : 55–64.

101 Entretien avec Samir à Roubaix le 25 mars 2017.

sibilité humaine. Un de ces jeunes qui travaille au supermarché a fait plusieurs séjours en prison pour consommation de cannabis et violences. Il lui était très difficile, voire impossible selon lui, de trouver un travail au regard de sa condition : échec scolaire et délinquance. Il est heureux d'avoir été accepté par le supermarché, car il est sorti du monde « sombre ». Maintenant, il peut aider sa famille¹⁰². Une fois encore, ce n'est pas directement une référence religieuse qui est mobilisée comme critère de modélisation d'un management inspiré de l'islam, mais bien une logique de sensibilité à la marginalisation et à la stigmatisation.

Pour confirmer cette observation d'un management non centré sur la normativité religieuse islamique, une question centrale est de vérifier si, dans le processus de recrutement, les managers mettent ou non des conditions liées à l'observance de pratiques rituelles islamiques. Par exemple, est-ce que les managers vérifient si les candidats qu'ils recrutent savent lire le Coran ou non, s'ils font la prière cinq fois par jour ou non, s'ils consomment de l'alcool ou non ? Les managers des trois magasins excluent absolument toute question ou observation à propos des pratiques religieuses des futurs employés, pratiques dont ils affirment qu'elles relèvent de la vie privée¹⁰³. En d'autres termes, la piété d'un futur employé n'est nullement prise en compte dans le processus de recrutement. Le management décide d'embaucher quelqu'un selon son expérience et sa compétence et non pas d'après la rectitude de ses pratiques islamiques¹⁰⁴.

Productivité des employés et bien-être sur le lieu de travail

L'avènement de sociétés de plus en plus multiculturelles a mené à des études sur l'importance de l'aménagement de la diversité, notamment aux plans religieux et

102 Discussion informelle à Roubaix le 26 décembre 2016, durant la pause-café, avec un jeune (d'une vingtaine d'années, de 3^e génération) qui a échoué à l'école en raison de son indocilité.

103 Entretien avec tous les managers du supermarché halal du « Triangle » : ils nous ont donné la même réponse.

104 C'est la qualité de son travail durant sa période d'essai qui conduira l'employé à se voir proposer un contrat à durée déterminée (CDD), entre 6 mois et 2 ans maximum (cf. entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2018). Une fois qu'un employé est recruté avec un contrat à durée indéterminée (CDI), il peut souscrire à une mutuelle et peut bénéficier d'une remise sur certains produits vendus par le supermarché (cf. entretiens avec Mourad, responsable du magasin de Saint-Étienne-du-Rouvray, le 2 mars 2017, et avec Ilyasse, le 1^{er} mars 2017). À Rouen, les managers offrent même le déjeuner aux employés, selon une tradition instaurée par le fondateur du supermarché Ahmed (nous avons observé cette pratique et avons nous-même été invité à déjeuner avec le patron et les employés, le 4 mars 2017).

spirituel, dans les organisations, notamment sur le lieu de travail¹⁰⁵. Dans le cas d'espèce, il s'agit d'aménager, au sein d'une entreprise qualifiée « de tendance » ou « identitaire »¹⁰⁶, le travail d'une minorité (religieuse / « ethnique ») partie prenante de cette diversité au sein de la société majoritaire : nous y retrouvons les mêmes problématiques d'adaptation et de performance au niveau de l'organisation et d'épanouissement et de bien-être au niveau des travailleurs.

Au « Triangle », autant la pratique religieuse n'est-elle pas exigée, autant se voit-elle facilitée. Pour maintenir ce que le management vise en termes de productivité des employés et de bien-être au travail, *premièrement*, les gérants donnent toute liberté pour pratiquer les obligations rituelles musulmanes (*ibādāt*). Les employés peuvent donc observer les prières de midi (*zuhr*) et de l'après-midi (*ʿaṣr*), celle du vendredi (*jum'a*), « faire le ramadan » (en rompant quotidiennement le jeûne en fin de journée durant ce mois) et célébrer les deux grandes fêtes musulmanes que sont *īd al-fiṭr* (fête pour la fin du mois de jeûne du Ramadan) et *īd al-adḥā* (Fête du Sacrifice). Pour le management, libérer les employés de sorte qu'ils puissent exercer leurs pratiques rituelles influence favorablement leur productivité. Samir, le co-gérant du magasin de Roubaix, explique :

Si tu laisses la liberté aux employés de pouvoir pratiquer leur religion comme ils veulent, c'est aussi pour qu'ils soient épanouis dans leur lieu de travail et donc tu vas augmenter psychologiquement l'intégration des gens dans l'équipe [du] magasin, et la suite logique [est que] tu vas augmenter leur productivité¹⁰⁷.

Le management du supermarché veut que les salariés qui y travaillent soient heureux. S'ils sont heureux, ils travailleront bien. Le bien-être au travail augmente la productivité. Samir insiste : « Je préfère que les gens travaillent ici et qu'ils se sentent bien pour qu'ils soient productifs¹⁰⁸. » Pour le management, il n'y a nul problème à donner dix minutes à un employé pour la prière en dehors du temps de repos¹⁰⁹. Par exemple, Abdul Id (37 ans) et Abdessalam (28 ans), Français d'origine marocaine, nous affirment qu'ils sont très contents de travailler dans le

105 Charles B. Schaeffer et Jacqueline S. Mattis, « Diversity, Religiosity, and Spirituality in the Workplace », *Journal of Management, Spirituality & Religion* 9(4) (2012): 317-333.

106 Julien Talpin, « Lutter contre l'islamophobie ? Diversités tactiques, encadrement institutionnel et démobilitation du militantisme musulman à l'échelle locale » ; Ségolène Gros de Larquier, « Viande exclusivement halal. Roubaix dépose plainte contre Quick » ; Éric Denécé, « La poussée islamiste dans les entreprises » ; Jacqueline Coignard, « À Évry, le maire contre le Franprix halal ».

107 Entretien avec Samir à Roubaix le 24 mars 2017.

108 Entretien avec Samir à Roubaix le 24 mars 2017.

109 Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

supermarché parce qu'ils peuvent y faire la prière¹¹⁰. Cette politique semble ignorée dans des entreprises « neutres » ou « laïques » où la religion ne peut pas entrer sur le lieu de travail. Ainsi, un autre employé, Zohair (25 ans), a quitté son ancien travail, parce qu'aucun moment pour la prière ne lui y était accordé. Il expose :

Je n'avais pas du tout le temps pour faire la prière. J'ai respecté la règle, mais je n'étais pas content. Ici, je peux faire la prière comme je veux et quand je veux. Je suis très heureux de travailler ici. Je peux pratiquer ma religion, mais, en même temps, on est professionnel¹¹¹.

Concernant le jeûne, on l'a mentionné, les employés du supermarché peuvent « faire le ramadan¹¹² ». Ce qui singularise les supermarchés du « Triangle » tient à ce qu'aucune négociation ne doit se faire entre employés, par exemple, pour la rupture du jeûne (*iftār*) si celle-ci tombe durant les heures de travail. Tous les managers, musulmans, gèrent en conséquence le fonctionnement du magasin durant le Ramadan. Ainsi, ils donnent à tous les employés le temps nécessaire pour rompre le jeûne au moment du *maghrib* (le coucher du soleil). Le management offre aussi une collation pour la rupture du jeûne. Enfin, le management veille à respecter les employés durant ce mois particulier pour les musulmans, comme en témoigne Fathi, qui travaille depuis 2015 dans le magasin de Roubaix¹¹³.

Il en va de même pour d'autres usages musulmans, comme le port de la barbe. Dans les grandes surfaces, se faire pousser la barbe est souvent mal vu et perçu comme un acte de fondamentalisme religieux, un signe ostentatoire de radicaux ou d'extrémistes. Ce n'est pas le cas dans les supermarchés du « Triangle ». Basaid, qui travaille depuis 2014 dans le magasin de Roubaix, se dit heureux non seulement parce qu'il est payé correctement et a un patron « gentil », mais aussi qu'il peut faire la prière et porter la barbe¹¹⁴. Pratiquer sa religion, tout en vivant dans un pays laïc comme la France, n'est pas facile pour la majorité des employés des trois magasins. Dans le supermarché halal, Basaid peut laisser pousser sa barbe sans avoir peur d'être stigmatisé¹¹⁵. Il peut rester lui-même, tout en respectant la loi française.

110 Entretiens avec Abdul Id et Abdessalam à Roubaix le 28 février 2017.

111 Entretien avec Zohair à Rouen le 1^{er} mars 2017.

112 Bien entendu, dans les autres entreprises en France, les employés musulmans peuvent « faire le ramadan », mais les managers ne veulent pas le savoir et il n'y a donc pas de traitement spécifique pour les intéressés, entretiens avec plusieurs personnels du « Triangle », courant 2016 & 2017.

113 Entretien avec Fathi à Roubaix le 25 mars 2017.

114 Entretien avec Basaid à Roubaix le 24 mars 2017.

115 Entretien avec Basaid à Roubaix le 24 mars 2017.

Sur ces différents aspects, le management facilite donc la liberté de pratiquer la religion musulmane au sein du supermarché en évoquant chaque fois combien cela augmente la productivité de salariés motivés¹¹⁶. Le bien-être au travail est pour cela la priorité du management. Ainsi, en plus du temps pour la prière, le management a aussi aménagé une petite salle de prière dans les trois magasins¹¹⁷. Toutefois, quand il y a affluence de clients dans le magasin, surtout à certaines périodes, le management insiste pour donner la priorité aux clients¹¹⁸. Dans ce cas-là, les employés combinent les deux prières (*jama'*) et s'organisent pour se répartir à tour de rôle entre ceux qui vont prier et ceux qui restent à leur poste. Nous avons ici une illustration de la manière dont le système de croyances et de pratiques religieux est « réaménagé, c'est-à-dire réajusté – ce qui ne veut pas dire affaibli – à mesure qu'il [est] plus ou moins mis en question par les intérêts économiques de l'entreprise¹¹⁹ ».

Deuxièmement, un tel management tire fierté de créer un bon climat dans le magasin. Les managers entretiennent une atmosphère à la fois familiale et amicale. Par exemple, deux des magasins, ceux de Rouen et de Saint-Étienne-du-Rouvray, offrent aux employés du thé et du café avec une collation ou un goûter. Cette pratique rapproche les managers et les employés. Presque tous les employés rencontrés affirment leur satisfaction de travailler dans cette entreprise, parce qu'ils trouvent que l'ambiance y est très conviviale. Cette ambiance familiale fait partie de la politique héritée du fondateur Ahmed. En hiver – saison à laquelle le lever du soleil se produit plus tard –, les employés font la prière du matin ensemble avant l'ouverture du magasin, ce qui rend l'ambiance fraternelle. Cette ambiance est ressentie par presque tous les employés¹²⁰. Les clients eux aussi la

116 Entretien avec Samir à Roubaix le 24 mars 2017. Pour le management, avec 15 employés heureux et productifs, l'entreprise fait des économies. En effet, 15 personnes motivées travaillent mieux que 20 moins motivées qui ne se sentent pas bien dans leur peau.

117 À l'exception du magasin de Roubaix, les managers ont décidé de fermer la salle de prière, parce que les employés ne pouvaient entretenir la propreté du lieu, qu'ils avaient transformé en salle commune à tout faire. Ils font donc la prière ailleurs dans le magasin.

118 Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

119 Hicham Benaïssa, « Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France » : 122.

120 À l'exception d'un employé qui travaille depuis 2012, rencontré et interviewé dans un magasin du « Triangle ». Il n'est pas content de travailler dans ce supermarché. D'après lui, le patron est très strict et n'accorde pas de repos, car il faut toujours travailler davantage pour augmenter les bénéfices. On ne tarde pas à comprendre pour quelle raison il n'est pas content. D'abord, parce que la plupart des employés sont d'origine marocaine, alors que lui est d'origine algérienne. La majorité des employés sont jeunes, alors que lui a plus de 60 ans. D'où une certaine jalousie due à l'âge et au pays d'origine. Il travaille dans ce supermarché, parce qu'il n'a pas d'autre choix (entretien et observation le 28 février 2017).

ressentent¹²¹. Comme on l'a souligné plus haut, ils expriment se sentir bien quand ils font des courses dans les magasins du «Triangle». Ils rapportent que l'ambiance y est chaleureuse, contrairement à ce qu'il en est dans la grande distribution, où il n'y a pratiquement pas de relations «familiales» ou «amicales» entre clients et employés.

Toutefois, pour Nabil et Samir, bien que la politique du supermarché ait pour visée la création d'une ambiance de bien-être sur le lieu de travail, le management doit pouvoir mettre des limites. Si un employé les dépasse, un rappel à l'ordre est systématique. Le cas échéant, Samir lui dira directement : «Je suis gentil, mais tu dois travailler correctement et professionnellement. Je suis ton patron et tu es mon employé. Il y a des limites quand même¹²².» Quant à Nabil, il préfère appeler un employé à venir dans son bureau pour lui dire qu'il n'apprécie pas ce qu'il fait¹²³. On entrevoit à travers ces formules combien le management combine différents systèmes : occidental/français, maghrébin et islamique.

Troisièmement, le management du supermarché entend faciliter la réalisation de soi de chaque employé. Il s'agit de veiller à ce que le supermarché halal convienne aux valeurs et aux attentes personnelles de ses employés. Mohsin, qui a été parmi les premiers employés du «Triangle», affirme qu'il est content de travailler dans cette entreprise, que le fait de travailler dans un environnement «islamique» convient à ses attentes¹²⁴. Il travaille avec des collègues musulmans qui ont les mêmes obligations religieuses. Donc, s'il «s'égare» un peu du chemin de l'islam, par exemple, s'il oublie de faire la prière, la présence d'autres employés musulmans le lui rappelle tacitement et le «réoriente» implicitement en tant que musulman qui doit faire la prière. Isham, qui y travaille depuis 2016, pense qu'il peut s'y réaliser. Travailler dans le supermarché halal répond à ses attentes sur les plans matériel et spirituel. Il affirme qu'il reçoit un salaire «halal» parce qu'il travaille dans un supermarché halal. Il pense qu'il sert la communauté musulmane en travaillant ici, ce qui est son souhait. De plus, il a le sentiment qu'il fait la *da'wa* (prédication islamique) en travaillant au supermarché¹²⁵.

Se sentir respecté par les managers et par les collègues de travail compte dans la satisfaction des attentes des salariés et représente une des formes de réalisation de soi. Les employés ressentent qu'ils sont respectés non seulement pour ce qu'ils font, mais aussi pour ce qu'ils sont. Fedwa, stagiaire, pense que c'est la première

121 Beaucoup de clients interviewés, dans trois magasins du «Triangle», nous ont affirmé que l'ambiance y était très familiale.

122 Entretien avec Samir à Roubaix le 24 mars 2017.

123 Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

124 Entretien avec Mohsin (en français et parfois en arabe), le 25 mars 2017.

125 Entretien avec Isham (en arabe), le 25 mars 2017.

fois qu'elle se sent respectée. Elle a déjà travaillé en tant que stagiaire dans plusieurs entreprises, mais ne s'est jamais sentie respectée par ses collègues qui, selon elle, voyaient seulement en elle la stagiaire (son statut) et non son travail (ses qualités). Dans le cadre du supermarché halal, elle peut travailler comme elle veut (tout en respectant bien sûr les consignes) pour appliquer ce qu'elle a appris. Le management du «Triangle» la laisse libre de le faire parce qu'il la considère comme une employée à part entière. D'après Fedwa, le statut de stagiaire est mal perçu et rabaisé dans d'autres entreprises, mais, au «Triangle», on la respecte¹²⁶. Ses conditions de travail dans le cadre de son stage répondent à ses attentes et lui permettent de l'accomplir conformément à ses capacités et ses compétences.

Commande des marchandises, contrôle des produits et maintien de la qualité

Les acteurs impliqués dans la gestion du commerce indiquent que la règle prioritaire est d'assurer la qualité halal des produits vendus dans le supermarché, qu'il s'agisse de commander les marchandises, contrôler les produits ou maintenir leur qualité. Le management du «Triangle» a développé sa propre pratique pour s'assurer de la «halalité» de la viande et du poulet dans les trois magasins. Pour vérifier que la viande et le poulet soient bien halal, les managers se déplacent personnellement chez leurs fournisseurs. Ils observent, vérifient et communiquent avec les bouchers et responsables d'abattoir pour s'assurer directement que tout soit fait pour respecter les prescriptions islamiques. Le supermarché halal s'approvisionne en viande et en poulet dans différents abattoirs en France, en Belgique, aux Pays-Bas, et parfois en Angleterre. Nabil, par exemple, rapporte qu'il visite les abattoirs au début du contrat avec un fournisseur et s'y rend ensuite une fois par an à l'improviste. Il peut venir à tout moment pour voir si l'abattoir respecte l'abattage rituel islamique¹²⁷.

En dehors de la viande et du poulet, le management donne des instructions aux employés de sorte à ce qu'aucun des produits vendus ne contienne d'alcool¹²⁸. Par exemple, la galette des rois, d'après Nabil, contient en général de l'alcool, mais,

126 Entretien avec Fedwa, le 24 mars 2017.

127 Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017.

128 Nous avons vérifié nous-même que la majorité des produits vendus au supermarché est bien halal. Certains produits sont labélisés halal par des organisateurs de la certification, certains sont indiqués seulement par le label halal écrit en arabe ou en alphabet latin et d'autres sont vérifiés au niveau de leurs ingrédients.

dans le supermarché halal, elle n'en contient pas¹²⁹. Une autre question est la disponibilité des produits de qualité halal, comme, par exemple, le vinaigre, et d'autres articles spécifiques qui nécessitent de l'alcool ou d'autres mélanges de produits d'origine animale. Des solutions sont trouvées avec l'aide d'oulémas, qui sont consultés par les responsables des entreprises halal. Par exemple, un membre de l'unité de gestion du supermarché a expliqué comment ils ont résolu le problème du vinaigre. D'après Nabil, les oulémas marocains ont deux avis différents : certains le déclarent *ḥarām* (non permis) et d'autres *ḥalāl* s'il contient moins de 3 % d'alcool. Le management du supermarché halal a décidé de suivre le deuxième avis, c'est-à-dire de le tenir pour halal à la condition indiquée¹³⁰.

En règle générale, le responsable de chaque magasin commande les produits. Quand les produits arrivent, des employés les contrôlent et vérifient que la livraison ne contient ni alcool ni porc. Les produits qui arrivent pour la première fois sont soumis à un contrôle et une vérification. Si ces produits sont déjà connus, ils peuvent passer directement dans la salle de stockage. Les employés vérifient les ingrédients des produits et s'assurent notamment qu'ils sont exempts d'éventuels additifs alimentaires d'origine porcine, parmi les additifs référencés selon la nomenclature en « code E » de l'Union européenne, dont les employés disposent. S'ils ne sont pas sûrs, ils se renseignent sur un moteur de recherche comme Google, ou appellent d'autres collègues musulmans. S'il y a finalement des produits non halal et que ce n'est la faute ni du producteur ni du fournisseur, deux options se présentent : ceux-ci sont soit jetés, soit font l'objet de dons à des non-musulmans. C'est le cas, par exemple, rapporte-t-on, des boissons au gingembre qui contiennent de l'alcool.

Aux yeux des managers, c'est par « responsabilité envers les musulmans » qu'il s'impose de vérifier les produits¹³¹. Les responsables de magasin, comme Mahmoud pour celui de Roubaix¹³² et Mourad pour celui de Saint-Étienne-du-Rouvray,¹³³ vérifient et contrôlent toujours tous les produits à plusieurs reprises pour s'assurer que tout est conforme. Les responsables de rayon contrôlent eux aussi les produits et s'assurent qu'ils sont bien halal. Par exemple, pour les yaourts, un employé vérifie systématiquement s'ils contiennent ou non de la gélatine porcine. Si un produit non conforme a été mis en rayon, il est immédiatement retiré après

129 Entretien avec Nabil à Roubaix le 24 décembre 2016.

130 Entretien avec Nabil à Roubaix le 25 mars 2017. Il nous a emmené voir et vérifier les vinaigres en question.

131 Entretien avec Mohsin, le 24 mars 2017.

132 Entretien avec Mahmoud, le 24 mars 2017.

133 Entretien avec Mourad, le 2 mars 2017.

confirmation par certaines sources que le produit n'est pas halal.¹³⁴ Comme des produits non halal pénètrent parfois dans le magasin, notamment en raison d'additifs alimentaires d'origine porcine (cf. *supra*), le management préfère se fournir auprès de producteurs de produits halal comme Saadi, Isla Délice, Réghalal et autres. Si des produits ne proviennent pas de producteurs connus, le management se renseigne auprès des fournisseurs. Le contrôle et la vérification des produits sont donc l'affaire de tous les employés¹³⁵. Ilyasse, le co-manager du magasin de Rouen, expose :

D'abord, on travaille avec des fabricants qui produisent halal ; [pour les] bonbons, on travaille avec Haribo, [...] pour toute la charcuterie, avec Isla Délice, Réghalal, Herta, etc. Après, il y a des fournisseurs qui nous informent si c'est halal ou pas. Ensuite, [en] interne, c'est nous qui travaillons, [...] vérifions, des employés vérifient s'il y a des gélatines de porc ou pas¹³⁶.

Le management souligne ainsi méticuleusement faire ce qu'il faut pour assurer des commandes conformes aux principes « halal » : contrôler, vérifier et maintenir en l'état tous les produits à vendre dans le supermarché pour assurer aux clients qu'ils soient bien halal et faciliter la vie des musulmans en France, poursuit Ilyasse :

En France, ce n'est pas facile de trouver un supermarché où on trouve, à part des légumes ou des fruits, tout [...] halal, [...] 100 % halal. On donne la garantie que tous les produits ici sont halal. Les gens ne se soucient pas de se demander si les produits qu'ils achètent sont halal ou pas. Ils ne se cassent pas la tête [de] savoir [s'ils sont] halal ou pas. Ils n'ont pas besoin de regarder sur la pochette ou [au dos] de l'emballage pour s'assurer [qu'il n'y a pas de] porc. [Ainsi d]onc, les clients peuvent acheter [avec sûreté] des produits halal¹³⁷.

134 Entretien avec Fathi, le 24 mars 2017.

135 Le respect des autres exigences sanitaires liées au commerce alimentaire est également rapporté, de façon accessoire au regard de la thématique des entretiens. Ainsi, une fois que la date de péremption est dépassée, les produits sont jetés à la poubelle. Concernant les produits secs, on vérifie s'ils peuvent toujours être vendus. Des employés contrôlent la température de la viande et de la charcuterie (cf. entretien avec Fedwa, le 24 mars 2017). Pour le stockage, ils vérifient si des produits sont épuisés et s'ils doivent en repasser commande. Concernant l'hygiène de la chaîne « Le Triangle », celle-ci est soumise, comme tout commerce d'alimentation, aux inspections des services préfectoraux (cf. *La Voix du Nord*, « Commerce halal : le supermarché le Triangle pas très carré sur l'hygiène » (4 novembre 2016) ; <http://www.lavoixdunord.fr/archive/recup/69192/article/2016-11-04/commerce-halal-le-supermarche-le-triangle-pas-tres-carre-sur-l-hygiene#>).

136 Entretien avec Ilyasse à Rouen le 1^{er} mars 2017.

137 Entretien avec Ilyasse à Rouen le 1^{er} mars 2017.

Conclusion

Notre étude de cas se veut une contribution à l'étude des pratiques économiques musulmanes en France et, plus largement, à l'éclairage du phénomène d'« islam de marché », de « marchandisation / marketisation » « de Dieu / du religieux » dans le régime de « marché global », dont il est une manifestation, avec les spécificités qui lui sont propres.

Nous avons documenté comment un projet entrepreneurial pouvait déplacer et transformer la relation à la normativité islamique (*ḥalāl*). Nous avons rendu compte, à travers de nombreux entretiens au sein de la chaîne française de supermarchés halal « Le Triangle », de la manière dont les acteurs reconstruisent le rapport vécu de l'entreprise à la normativité islamique. Il a contribué à expliciter la diversité des manières dont, dans un contexte de mobilité sociale basée sur la réussite économique, la référence à l'islam et à la tradition musulmane peut servir de régulateur dans des processus complexes de formation des normes. Grâce à leurs connaissances et à leur expérience du marketing moderne, les managers y ont introduit des valeurs religieuses et « ethniques », développé un supermarché et attiré davantage de clients. On peut donc dire de ce point de vue qu'ils ont « marchandisé » l'islam dans l'intérêt de leur activité économique. C'est l'intelligence socio-économique du propriétaire-dirigeant qui a voulu s'engager dans le commerce moderne en suivant son éthique et sa morale religieuses. Ce n'est pas le conservatisme ou le fondamentalisme religieux qui apparaissent comme le moteur qui aurait poussé à mettre en pratique l'éthique islamique dans le marketing, mais sa créativité dans l'utilisation des valeurs éthiques et religieuses au bénéfice de son entreprise, en utilisant le label « halal » pour attirer les clients et satisfaire leur demande.

Au-delà de la « marchandisation » de l'islam par la qualification religieuse des produits commercialisés et leur marketing, on a pu observer deux autres déplacements qui pourraient sembler contradictoires et qui sont en tout cas au cœur de la complexité du cas étudié. *D'une part*, le succès du « Triangle » comme commerce « ethnique » confirme un rapport ambigu entre référence religieuse et contexte « ethno »-culturel, voire plus largement entre normativité et identité. L'ambiance marquée par la musique, les senteurs et la langue surplombe le rapport à la conformité religieuse. Des clients – musulmans et non musulmans – côtoient des employés – musulmans et non musulmans –, dans un cadre culturel qui reconstitue un entre-soi selon des modalités autres que formellement religieuses. L'ethnisation culturelle dilue l'éthicisation religieuse et en déstabilise la normativité dans un univers plus large. *D'autre part*, lorsque le regard est porté non plus sur les produits ou leur contexte de mise à disposition d'une clientèle (élargie), mais

bien sur le management des ressources humaines, le contraste s'est révélé assez grand entre deux façons de se référer à la norme religieuse. On relève d'abord la minoration de la référence religieuse dans la gestion *formelle* du personnel (absence de critères religieux de sélection et de contrôle d'observance de pratiques relatives, disponibilité quant à donner leur chance à des jeunes souvent victimes de marginalisation et de discriminations) et de l'entreprise (absence de revendication d'un statut spécifique). Tout au contraire, c'est la majoration indirecte de ce même référent religieux qui émerge dans l'accommodement *informel* des usages des salariés. La facilitation constante des usages que les acteurs lient à des références islamiques est traduite et justifiée comme conditions de bien-être au travail et de productivité de travailleurs motivés. Et nullement comme une contrainte propre à une entreprise formellement religieuse.

La contradiction semble se résoudre dans un équilibre qui se cherche entre différentes formes de management : « française », « maghrébine » ou « selon des valeurs éthiques (religieuses) ». Ces perspectives ont en commun de disqualifier tout rapport à des normes formalisées. De ce point de vue, l'entreprise apparaît comme une communauté humaine qui vit spontanément un certain nombre de valeurs et de pratiques qui constituent le soubassement de la performance commune, mais ne sont en rien des obligations ou des impositions. Le rapport direction-employés demeure lui-même ferme, mais là encore détaché de référence normative formelle. Un management paternaliste s'articule à une normativité religieuse reléguée à l'arrière-plan.

La présente recherche, qui s'est concentrée sur l'analyse de l'auto-compréhension de la communauté de travail de la chaîne de supermarchés halal « Le Triangle », montre en définitive qu'un projet économique, plutôt que fondamentaliste, conduit à combiner différents niveaux de rapports à la normativité religieuse. Seul l'avant-plan halal de la qualification des produits demeure sujet à des références vécues ou affichées comme formellement normatives. En revanche, les relations de travail se trouvent détachées de tout rapport formel à une normativité religieuse spécifique. Seules des valeurs informelles et des usages volontaires viennent structurer ce qui est présenté comme un arrière-plan, mais dont on comprend, à travers les propos tenus, qu'il est tenu pour moteur de succès. Le bien-être individuel et collectif en est présenté comme la clé et le fruit, loin de cadrages normatifs univoquement religieux, mais participant du régime de « marché global », fait de valorisation de l'accomplissement de soi dans l'entreprise et la réussite individuelles dans un contexte compétitif, en convergence éthique avec une orientation et une expressivité religieuses de vie pourvoyeuse de sens, dans une perspective de salut, dès ici-bas et maintenant.

Bibliographie

- Adas, Emin Baki. «The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism». *Journal for Cultural Research* 10(2) (2006): 113–137.
- Benaïssa, Hicham. «Islam et capitalisme. Les entrepreneurs musulmans en France». *Entreprises et histoire* 81(4) (2015) : 111–125.
- Bergeaud-Blackler, Florence. *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*. Paris : Seuil, 2017.
- Boubekeur, Amel. «Islamic Business and Muslim Entrepreneurs Networks in Europe: Performing Transnational Modernity». *Contemporary Islam* 10(3) (2016): 421–432.
- Branine, Mohamed et David Pollard. «Human Resource Management with Islamic Management Principles: A Dialectic for a Reverse Diffusion in Management». *Personnel Review* 39(6) (2010): 712–727.
- Burgat, François. *L'Islamisme en face*. Paris : La Découverte, 2007.
- Coignard, Jacqueline. «À Évry, le maire contre le Franprix halal». *Libération* (9 décembre 2002) – https://www.liberation.fr/societe/2002/12/09/a-evry-le-maire-contre-le-franprix-halal_424063/
- Denécé, Éric. «La poussée islamiste dans les entreprises». *Sécurité globale* 14(4) (2010), 7–18.
- d'Iribarne, Philippe. «Islam et management. Le rôle d'un univers de sens». *Revue française de gestion* 171(2) (2007), 141–156.
- Gauthier, François. *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*. London: Routledge, 2020.
- Gros de Larquier, Ségolène. «Viande exclusivement halal. Roubaix dépose plainte contre Quick». *Le Point* (18 février 2010) – https://www.lepoint.fr/societe/viande-exclusivement-halal-roubaix-depose-plainte-contre-quick-18-02-2010-425355_23.php#11
- Gundolf, Katherine et Frank Janssen (dir.). *Entrepreneuriat, spiritualité et religion. Des sphères antinomiques ou étroitement liées ?*, Louvain-la-Neuve : De Boeck, 2021.
- Haenni, Patrick. *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*. Paris : Seuil, 2005.
- Id Yassine, Rachid. «The Eclectic Usage of Halal and Conflict of Authority», in *Islam and the Public Controversy in Europe*, ed. Nilüfer Göle. London: Routledge, 2013: 173–186.
- Kepel, Gilles. *Quatre-Vingt-Treize*. Paris : Gallimard, 2014.
- Kitiarsa, Pattana. «Introduction. Asia's Commodified Sacred Canopies», in *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, ed. Pattana Kitiarsa. London/New York: Routledge, 2008: 1–12.
- Kuran, Timur. «The Discontents of Islamic Economic Morality». *American Economic Review* 86(2) (1996): 438–442.
- Live, Yu-Sion. «Les Chinois de Paris depuis le début du siècle. Présence urbaine et activités économiques». *Revue européenne de migrations internationales* 8(3) (1992) : 155–173.
- Madoui, Mohamed. *Entrepreneurs issus de l'immigration maghrébine : de la stigmatisation à la quête de la reconnaissance sociale*. Montreuil : Aux lieux d'être, 2008.
- Madoui, Mohamed. «Islam et capitalisme : quand des entrepreneurs mobilisent l'éthique islamique à des fins de management». *Regards croisés sur l'économie* 19 (2016) : 178–191.
- Ma Mung Kuang, Emmanuel. «Le commerce ethnique des immigrés chinois en France». *Approches Asie* 17 (2000), 55–64.
- Nestorovic, Cedomir. *Islamic Marketing: Understanding the Socio-Economic, Cultural, and Politico-Legal Environment*. Cham: Springer International Publishing, 2016.
- Nyoto-Feillard, Gwenaél. *L'Islam et la réinvention du capitalisme en Indonésie*. Paris : Karthala/IISMM, 2012.
- Obadia, Lionel. *La Marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*. Paris : CNRS Éditions, 2013.

- Pécoud, Antoine. «Immigration, entrepreneuriat et ethnicité». *Métropoles* 11 (2012) – <https://metropoles.revues.org/4560>
- Pras, Bernard. «Management et islam. Vers une convergence de valeurs». *Revue française de gestion* 171(2) (2007), 91–95.
- Pras, Bernard et Vaudour-Lagrâce, Catherine. «Marketing et islam. Des principes forts et un environnement complexe». *Revue française de gestion* 171(2) (2007) : 195–223.
- Rice, Gillian. «Islamic Ethics and the Implications for Business». *Journal of Business Ethics* 18(4) (1999): 345–358.
- Rudnyckyj, Daromir. «Market Islam in Indonesia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009): 183–201.
- Schaeffer, Charles B. et Mattis, Jacqueline S. «Diversity, religiosity, and spirituality in the workplace». *Journal of Management, Spirituality & Religion* 9(4) (2012) : 317–333.
- Talpin, Julien. «Lutter contre l'islamophobie ? Diversités tactiques, encadrement institutionnel et démobilitation du militantisme musulman à l'échelle locale». *Sociétés contemporaines* 127(3) (2022): 63–93.
- Weir, David. «Some Sociological, Philosophical and Ethical Underpinnings of an Islamic Management Model». *Journal of Management, Spirituality & Religion* 1(2) (2004): 224–242.



Partie II : **Altérité**

Heather J. Sharkey

Chapter V

Muslims, Christians, and Jews: Ottoman Legacies & the Making of Contemporary Middle Eastern Religious Communities

Introduction: Exceptionally Religious? Understanding Middle Eastern Societies in History

Over the years many of my students have remarked that the Middle East is a very religious place, perhaps the most religious in the world. They seem to regard religion as a primordial wellspring of conflict in the region. When viewing the Israeli-Palestinian conflict, for example, they assume that age-old Jewish-Muslim hostilities have played a significant role in addition to any “real estate dispute”¹ involving territorial claims. Convinced that many of them give religion too much credit for driving Middle Eastern affairs, I have tried to show them the diversity and interconnectedness of Muslims, Christians, and Jews in the region’s history. Yet how exactly has religion affected politics in the Middle East, as in other parts of the world? Persistent uncertainty about the best way to address this question inspired me to write the book *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*, which was published by Cambridge University Press in 2017.²

An editor at Cambridge commissioned my book for its series on the “Contemporary Middle East”, which targets policy-setters, well-educated members of the general public, and advanced undergraduate students. I set out to address several questions. What role has religion played in modern Middle Eastern history? How powerful has religious sentiment been relative to other social and cultural forces, and how diverse were ordinary people’s outlooks and experiences? How and when was religion in the Islamic Middle East important in practice as opposed to theory; how did the heritage of early Islamic history inform the policies of successor states; and how have legacies of the past, together with circumstances of the

1 James L. Gelvin, *The Modern Middle East: A History* (New York: Oxford University Press, 2005), 206.

2 Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

ever-shifting present, affected Muslim, Christian, and Jewish people as they crossed paths in everyday life? I also set out to address when religion was *not* important – when it was just one variable among others such as age, gender, profession, and origin, in shaping how people looked at the world and moved within it. My framing question thereby became not, “How important was religion?” but rather, “How was religion important?” I focused mostly on the hundred years or so before the outbreak of World War I, a culturally vibrant era which set the stage for the Middle East as we know it today.

The challenge of appealing to such a broad target audience – policy-setters, general educated readers, and university students – led me to tackle questions that experts in the field often avoid addressing or choose to take for granted, even though the answers are not self-evident. These questions include, “What is religion?”, “Where or what is the Middle East?”, “When was (or is) the modern era?”, and “How relevant, or irrelevant, have Muslim, Christian, and Jewish identities – as opposed to other kinds of identities – been to people and events in Middle Eastern history?”

I reflect in the pages below on some of my responses to these questions and explain how I presented the history of encounters among Muslim, Christian, and Jewish people while accounting for social diversity, change, and continuity over time. In the process I raise questions about what responsibility the historian may have when presenting pasts whose memories and legacies redound to the present. Readers should consider this article a study in method that aims to stimulate further thought about how to present a history like this one, to which many people feel strongly attached.

Seven parts follow. The first considers what religion is and how we may approach it. The second considers the challenge of balancing religion relative to other elements of individual and group identity when studying how people have behaved towards each other. The third discusses conceptions of the modern Middle East and my own choices while writing this book. A fourth section quickly sketches essential background on early Islamic state policies, and later Ottoman policies, regarding the administration of Muslim and non-Muslim peoples. Most of my book focuses on the Ottoman Empire from roughly 1800 to 1914, an exciting period of social, cultural, and political ferment. The fifth section therefore turns to consider important reforms that the late Ottoman state implemented in this “long nineteenth century”, in response to circumstances that included pressures of European imperialism. These reforms drew Muslim, Christian, and Jewish individuals and groups closer together in some ways and kept or pushed them apart in others. I call this process “convergence” and “divergence”, offer it as an analytical model for understanding inter-communal relations, and illustrate it by briefly examining, in the sixth section, two kinds of history: the history of clothing, and the history of

the military. The final, seventh section reflects on legacies of the past that affected Middle Eastern Muslims, Christians, and Jews, and members of other nondominant or “minority” communities, following the collapse of the Ottoman Empire in the wake of World War I.

What Is Religion and How Should We Account for It?

The words “religion” or “religious” can cover many different things: devotional practices and rituals, such as prayer and pilgrimage; belief systems, including attachments to doctrines or creeds; legal systems or frameworks that define kinship and regulate families through practices such as marriage; and ethics, including forms of charity.³ We may also use these terms in a psychological or philosophical sense to describe what people do to cope with fears about things that face all human beings – existential questions about why people suffer and die, and what happens after death.⁴ We may connect religion to political ideologies, too, suggesting fixed ideas about how people should manage or regulate society, and to sectarianism, meaning us-versus-them sensibilities among sub-sets or offshoots of larger religious communities that struggle for influence and resources.⁵ In modern Middle Eastern societies, for example, scholars point to sectarianism among Muslims, to explain tensions between Shi’a and Sunnis,⁶ or among Christians, to explain rivalries between members of different institutional churches such as Maronite Catholics and Greek Orthodox Christians.⁷ Scholars may also use religion

3 Jeppe Sinding Jensen, *What Is Religion?* 2nd edition (London: Routledge, 2020); Kevin Schilbrack, “What Isn’t Religion?,” *Journal of Religion* 93:3 (2013): 291–318; and Thomas A. Idinopulos and Brian C. Wilson, *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations* (Leiden: Brill, 1998).

4 Robert Cummings Neville, *Defining Religion: Essays in Philosophy of Religion* (Albany, NY: SUNY Press, 2019); Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

5 In a Middle Eastern context, for example, Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000). For sectarianism among Sunni Muslims, see, for example, Gabriel Warburg, *Islam, Sectarianism, and Politics in Sudan since the Mahdiyya* (London: C. Hurst, 2003).

6 For example, see Yitzhak Nakash, *Reaching for Power: The Shi’a in the Modern Arab World* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

7 An excellent, pithy overview of this phenomenon among Christians, with regard to the late nineteenth century, appears in Bruce Masters, “Christians in a Changing World,” in *The Cambridge History of Turkey, Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, ed. Suraiya N. Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 272–279. I briefly discuss sectarianism among Egyptian Christi-

to suggest the performance of religious identity and devotion, which we could describe in terms of public or private piety.⁸

In short, religion can cover a lot of ground – perhaps too much. Recognizing the dizzying range of possibilities for religious expression, some scholars have begun to question religion’s utility as a heuristic device along with its history as a social concept. Brent Nongbri (b. 1977), an expert in the study of early Christianity in the Mediterranean world, exemplifies this trend. Viewing the field as a scholar of ancient societies, he has argued that religion is a modern European concept that we should be cautious about projecting universally across history before modern times. “The very idea of ‘being religious,’” he contends, “requires a companion notion of what it would mean to be ‘not religious’, and this dichotomy was not part of the ancient world”, where people did not distinguish religion as a part of life separate from things like politics, economics, and science.⁹

Nongbri also questions the tendency of scholars to call some things “religious” and other things “secular”, casting doubt on whether the act of distinguishing one from the other is straightforward or even makes sense. His arguments recall claims that scholars including Talal Asad (b. 1932), and, regarding Egypt, Hussein Ali Agrama¹⁰ and Saba Mahmood (d. 2018), have advanced regarding the (im)possibility of separating religion, not from the secular, but from *secularism*, meaning ideologies and discourses that rest on claims to religious neutrality in political realms.¹¹ They have suggested that secular nationalism – whether in Egypt, Turkey, or indeed in France as *laïcité* – has been at best misleading and at worst illusory as a political platform, based more on claims to neutrality than on the true absence of religious or sectarian bias in shaping public affairs and popular attitudes. Sharing this skepticism, I avoid drawing religious-secular distinctions, convinced that discerning religion, or the lack of it, is as formidable an intellectual puzzle for the modern period as it may be for ancient times.

As a historian educated as an undergraduate in the field of anthropology, I value what I call the “history of the mundane”, with its capacity for reflecting rou-

ans – Coptic Orthodox, Protestant, and Catholic – in my book called *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

⁸ For example, Saba Mahmood, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

⁹ Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013), 2–3, 7.

¹⁰ Hussein Ali Agrama’s birth year is not in the public record.

¹¹ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Hussein Ali Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012); Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

tine, even banal, aspects of everyday life. How did people live in the past? What did they do, and what did they think? How did they move and behave? How did they interpret their worlds? More than the study of wars and statecraft, these questions about the nature and meaning of everyday life have propelled my fascination with history as well as my interest in material culture, and explain why my book cites evidence for change and contact not only through, say, battles and edicts, but also through humble objects such as forks and shoes. These interests also influenced my decision to write about Muslims, Christians, and Jews – the social and cultural history of people – and not Islam, Christianity, and Judaism, as abstract religious systems with theological and cosmological foundations. The goal became “to distinguish religion (as an ideal and abstraction) from people (as historical actors in flesh and blood) [as well as] from cultures (as the intellectual and material expressions of human societies).”¹²

My focus on the mundane experience of religion (and on other aspects of social and cultural life) resonates with the work of the sociologist of religion, Meredith McGuire (b. 1944), who took the diversity of religious practice as her starting point in a study of American Catholics in the opening years of the twenty-first century. In practice, she points out, people do not punctiliously follow doctrines and normative practices set from on high; rather, they experience religion in their own ways, applying or adapting it as they go. Understanding lived religion means examining what ordinary people have actually done and thought, not what religious institutions and authorities have in theory prescribed. “What if we think of religion,” she mused, “at the individual level, as an ever-changing, multifaceted, often messy—even contradictory—amalgam of beliefs and practices...?”¹³

In my treatment of Middle Eastern history, I approach religion as something that is messy, lived, and individual, too. But I have philosophical and not only empirical reasons for taking this approach. Acknowledging variety in practice and outlook enables us to recognize human agency in history – and thus human responsibility for actions as well. At the same time, it enables us to avoid the trap of treating people as if they belong to social monoliths – static and solid, like big rocks – and to see variety across time. If we fail to acknowledge diversity, we run the risk of allowing our histories to degenerate into finger-pointing exercises or “blame games” that assign responsibility for past crises, massacres, and other bad deeds to Muslim, Christian, and Jewish masses. Such exercises may

¹² Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 29.

¹³ Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 4.

add up to a retrospective xenophobia that can have consequences for current events.

The French philosopher Paul Ricoeur (d. 2005) described the act of writing history as an effort of “remembering... an image of the past, ... also searching for it, [and then] ‘doing’ something.” Writing history, as he described it, entails a process of active engagement. According to Ricoeur, “doing something” constructive with or for history does not mean passing judgment on it, as when determining victims and guilty parties; rather, he seemed to suggest, it means seeking to understand as a way of moving forward alone or in concert with others.¹⁴ This ideal of seeking to understand history for the sake of a (better) world now in the making inspired me as I was writing.

Regardless of how we define religion or decide to approach it, the bottom line is that religion – like any other factor shaping behavior and identity – has limits in what it explains. Many other factors such as education, relative wealth or poverty, gender, and age shape people, the societies they form, and hence individual behaviors and social movements. Once we recognize the input of multiple variables, we face the challenge of assessing when people have acted in their “religious” roles on a particular occasion, as opposed to in their other capacities.

With these relatively abstract ideas about method in place, I will now turn to consider how I applied them more directly to my subject.

Religion in the Balance: Weighing the Components of Social Identities

When I submitted my revised manuscript to Cambridge University Press, the editor sent the text to two anonymous readers for “exit reviews”, i. e., final assessments before publication. One of the anonymous readers returned a report suggesting, first, that I did not go far enough in recognizing plural identities and, second, that I gave too much weight to religion in assessing social dynamics. This referee expressed particular dissatisfaction with the way that I frequently referred to groups of people as “Muslims”, “Christians”, and “Jews”. Merely by adopting these terms as the organizational principle for my book, this person seemed to be saying, I reified Muslims, Christians, and Jews as groups; asserted borders between social collectives; and rendered less visible other identities that people shared.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey, and David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 56, 320.

In a comment that truly surprised me, the referee added that, “...to speak of Jews, Christians and Muslims before the 20th century is an anachronism.” Before the twentieth century, this person maintained, “...most of the followers of these faiths lived far away from any institutional religion and...interacted in a rural religion that was largely a syncretic amalgamation of local traditions and superstitions.”¹⁵ In my view, the referee took the idea of variable, lived religion to a radical extreme while advancing a paradoxical claim. The paradox occurred when this person questioned the legitimacy of treating most people as Muslims, Christians, and Jews and yet described them as “followers of these faiths”, meaning of Islam, Christianity, and Judaism – implying that they were, indeed, Muslims, Christians, and Jews. The referee did not specify a better alternative for differentiating people, but left the impression of favoring place-based (“secular”?) identifiers – “Syrians”, for example, or, say, residents of Cairo – instead of Muslims, Christians, and Jews. The referee also left the impression that urban and rural societies were so different as to warrant separate analyses.

Along the way, the anonymous referee implicitly posed three questions that forced me to think more deeply about what I wanted to argue and to convey. I pose these questions below and insert my responses. They helped me to strengthen my arguments; other scholars may find them worth considering, too.

First, the referee asked, why speak of people as Muslims, Christians, or Jews at all, if their lived religions were pluralistic in the extreme? My answer is that we can call people Muslims, Christians, and Jews because Islamic states called them that and treated them accordingly in laws and policies. From the early Islamic era, Islamic states expected people to have a religion – generally Islam, Christianity, or Judaism, or in Iran, in practice, Zoroastrianism¹⁶ – whose adherents recognized God and had scriptures. Religion functioned as a building block of society and bore upon matters such as law, taxation, and military recruitment. It contributed to social hierarchies and shaped attitudes and expectations across the centuries in lands where Islamic rule prevailed. Religion functioned as a category akin to sex (based on assumptions that people were either male or female) or on another assumed binary, whether a person was slave or free, which historically informed laws, policies, and attitudes in similar ways.¹⁷

Second, the referee asked, if diversity is a premise, then why attribute social actions rooted in religious identities to collective Muslims, Christians, and Jews?

¹⁵ I quote here from Anonymous, “Report 2”, sent by Maria Marsh, Cambridge University Press, to Heather J. Sharkey, February 3, 2016.

¹⁶ Jamsheed K. Choksy, “Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period,” *Iranian Studies* 20:1 (1987): 17–30.

¹⁷ See Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 8–9.

In fact, I strove in the book to approach the study of individuals and groups with nuance, and to avoid imparting the sense that individuals or collectives acted according to scripts that “religion” (here meaning Islam, Christianity, and Judaism in the abstract) prescribed. The referee’s comments confirmed the importance of articulating this point consistently, and repeatedly, in the book.

Third, the referee questioned my discussion of occasional egregious episodes of violence that erupted among Muslims, Christians, and Jews. Was drawing attention to these episodes appropriate, considering that most people in most times seemed to get along reasonably well? In asking this question, the referee pointed to my description of the Damascus Affair, which scholars sometimes cite as an example of how modern Europe exported Christian anti-Semitism to the Islamic Middle East.¹⁸ This episode occurred in 1840, when Christians in Damascus accused Jews of killing an Italian priest and making bread from his blood and bones, whereupon Muslim authorities (who at that time, represented the government of Egypt), tortured Jews, with the encouragement of French diplomats, in order to force confessions. In fact, the book does not include many episodes like this one: most of it covers material that was far more mundane. The referee nevertheless pressed me to justify why I should cover such an incident at all – an event that by its horrific nature, “leave[s] a far more indelible record than periods of apparent uneventfulness”¹⁹ on the historical record and on the consciousness of readers.

Why cover history if it dredges up information that can in turn lead to mistrust? This, I believe, is what the referee was asking – a question that unleashes a cascade of further questions in turn. Is it appropriate for historians to make conflicts in history recede by not mentioning them – in essence, to help along a process of forgetting? Is forgetting an ethical option, and what should we choose to remember? To make a happy and peaceful future, should we focus on moments of past harmony and elide bad things that happened? Paul Ricoeur suggested that the historian should not pass judgment; does this mean that the historian should always aim for reconciliation, at the cost of suppressing the worst? Where should historians as public intellectuals draw the line between constructive engagement and polemic or propaganda? How far should we go in our quest for coexistence now and with an eye to the past?²⁰

¹⁸ See Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 155–158.

¹⁹ Anonymous, “Report 2”, sent by Maria Marsh, Cambridge University Press, to Heather J. Sharkey, February 3, 2016.

²⁰ For an account of coexistence, which is arguably more prepared to accept the secular as an identifiable phenomenon and political possibility than I am, see Ussama Makdisi, *Age of Coexis-*

My own instinct is to acknowledge crises while still recognizing the history of the mostly-calm and the quite-possibly-boring. The history of unsensational interactions among Muslims and non-Muslims is certainly worth telling for current readers like many of my American students who, influenced by media portrayals and by popular attitudes towards Middle Eastern conflicts and their U.S. entanglements, assume that the Middle East is a den of religious hostility. For such readers, telling the history of people as they lived for generations side-by-side – sometimes even cheek-by-jowl in the same neighborhoods and apartment buildings – in conditions that were, if not great, then mostly OK, is worth doing. By contrast, failing to recall egregious incidents of violence and strife when they surface may amount to lies and deceptions which can undermine the credibility of the whole enterprise. The challenge rests in finding a balance. We must recognize religion as an important part of people’s lives – of lives that blended the banal with the occasionally turbulent – without sugar-coating the past to make it easier to swallow.

The Ottoman Middle East: Where, When, and What

Defining geographic and temporal parameters for my book posed another challenge. An account of Muslim, Christian, and Jewish dynamics, across the sweep of Islamic history, could fill a multi-volume encyclopedia. But this project needed to culminate in one readable volume, which meant that setting boundaries, in place and time, would be crucial.

Setting boundaries for the Middle East is always tricky because the region has been more of an idea than a fixed place – and an idea of relatively recent invention. An American naval historian, Alfred Thayer Mahan, coined the term “Middle East” in 1902, to refer to an area more east than the Near East, but less east than the Far East! Mahan originally intended “Middle East” to refer to Arabia and the Persian Gulf. As the term “Middle East” caught on, users invoked it to cover parts of western Asia and northern Africa, while abandoning the older term “Near East” for antiquarian purposes (as when referring to the work of archaeologists). At the same time, “Near East” increasingly lost its associations with parts of southeastern Europe, notably Greece. Tellingly, in the early 1950s, the U.S. Central Intelligence Agency (CIA) reclassified both Greece and Turkey as parts of Europe – removing them from the Near East as far as its own operations were concerned – while con-

tence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World (Oakland: University of California Press, 2019).

necting the Maghreb more firmly to its operations in the Arabic-speaking lands of the eastern Mediterranean.²¹ These changes signaled that the Arabic-speaking world of the mid-twentieth century was gaining what we might now call “mind-share” as a coherent region (a process that the formation of the Arab League in 1945 confirmed), and that the “idea of Europe” was also changing, though not enough for Turkey to parlay its place in the Council of Europe into membership in the European Economic Community and, later, the European Union.²²

Suffice it to say that ideas about this region have remained fluid in the early twenty-first century, as one can see from the nomenclature that an organization like the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) employs. “The MENA region” (referring to the Middle East and North Africa), “the Arab States”, “the Gulf, Maghreb, and Middle East sub-regions” – UNESCO uses these terms and others on its websites. Indeed, these terms attest to multiple, overlapping, imagined units of analysis, which in UNESCO’s own words do not “forcibly reflect geography”.²³ Organizations like the CIA, meanwhile, circulate maps of its own imagined Middle East, zooming in to a region bounded by Iran in the east and Egypt in the west, but cropping out most of the Arabic-speaking parts of North Africa. This CIA map of the Middle East does, however, include parts of southern Russia as well as Central Asian states such as Turkmenistan; it seems to prioritize oil-producing regions, areas enmeshed in the Arab-Israeli conflict, and the Cold War, post-Cold-War, and War-on-Terror zone of Afghanistan and its fringes.²⁴ One can see yet another imagining of the region in the daily newspaper *Asharq al-Awsat*, whose name means “the Middle East” in Arabic. Founded in London in 1978 and held by Saudi owners, *Asharq al-Awsat* defines itself as a journal focused on “pan-Arab and international affairs”, while appealing to Arabic-speaking audiences in western Asia and across the

21 Roby Carroll Barnett, *The Greater Middle East and the Cold War: U.S. Foreign Policy under Eisenhower and Kennedy* (London: I.B. Tauris, 2007), 331, endnote 3; and Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 10.

22 Talal Asad, “Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?” in *The Idea of Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 209–227.

23 United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO), “Arab States”, <http://www.unesco.org/new/en/unesco/worldwide/arab-states/> (Accessed October 14, 2020). While the former page is no longer active on the UNESCO site, an archived copy is available at: <https://webarchive.unesco.org/web/20151106020443/http://www.unesco.org/new/en/unesco/worldwide/arab-states/> (Accessed October 27, 2023).

24 United States, Central Intelligence Agency, “Map: Political Middle East” (2013), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%22Political_Middle_East%22_CIA_World_Factbook.jpg (Accessed October 27, 2023).

sweep of North Africa, including the Maghreb.²⁵ As these examples show, conceptions of the contemporary Middle East reflect the imaginations, agendas, and constituencies of different actors and parties.

Which Middle East made sense for my book? After weighing various options, I decided to focus on a region that I called the “Ottoman Middle East”, signifying Muslim-majority places that were once part of the Ottoman Empire. This definition excludes Morocco in Africa, and Iran in Asia, but includes what is now Turkey including Istanbul (where Europe meets Asia) and the land to its immediate west. Excluding Iran and Morocco made sense because these two countries did not form part of the Ottoman Empire, but instead remained independent Islamic states that developed certain distinctive, even highly idiosyncratic policies towards non-Muslims (in the Iranian case, as a result of the post-1501 status of Twelver Shi’ism as the state creed). By contrast, the inclusion of the territory that now forms Turkey does make sense because it stood at the heart of the Ottoman Empire. Thus constructed, the “Ottoman Middle East” that I covered included parts of three continents – Africa, Asia, and Europe.

Since the book aimed to explore the modern period, I felt a need to address when the modern “happened”, and what it entailed. For this book, I defined the modern period in the Ottoman Middle East as the period from roughly 1700 onward, while rejecting older Eurocentric interpretations of the region’s history that ascribed the dawn of the modern era to Napoleon’s conquest of Egypt in 1798 or to the encroachment of Western imperialism more generally. Features of modernity in the Middle East, I explained, included growing cultures of literacy (with more men, and later women, of middling means owning books, reading them, and in some cases writing them, too), and participation in accelerating patterns of global trade and intellectual exchange. Modernity also reflected the expansion of individualism economically, through consumption of goods traded over long distances (such as coffee), politically (as reflected in how the state treated people, alone and as members of groups, as in the case of taxation), and culturally (as manifest, for example, in styles of dress, such as in the rise of tailored clothes to fit individual bodies).

I decided to stop the account with the start of World War I, when the Ottoman Empire still existed, albeit in a much-truncated form. Ending with World War I made it possible to study the Ottoman Empire as a single political “laboratory” that devised and followed policies towards religious communities and their ostensible members.

25 Asharq al-Awsat, “About Us”, <https://english.aawsat.com/home/page/1005421> (Accessed October 14, 2020).

The emergence of new countries after World War I – Turkey, plus the former Ottoman “Arab” territories that the League of Nations ceded to France and Britain as mandates (namely, Syria, Lebanon, Palestine, and Iraq) – made the political landscape of the post-Ottoman region more complicated. These post-Ottoman entities, along with other countries in Arabia and North Africa whose territories the empire had once claimed, went on to devise laws and policies that responded to local political and social conditions, adding yet further complexity. For the sake of writing one coherent volume, it made sense to end-date this account at about 1914, the year when World War I erupted, and when the Ottoman Empire was still, as one would say in English, “alive and kicking”, despite British and French claims to the contrary.

Managing Diversity: Early Islamic and Ottoman Policies

In addition to setting parameters for what it would cover geographically and in time, *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East* needed to provide enough background so that educated non-specialist readers could follow its narrative arc. Offering a rapid overview of early Islamic state policies towards Muslims and non-Muslims was therefore critical. Readers would need to understand broadly how authorities in what became the Ottoman Middle East built on precedents of early Islamic statecraft by taking people’s religious status into account for matters ranging from military recruitment and taxation to intermarriage and inheritance. Essential, too, would be knowing how the Ottoman Empire fashioned policies for managing religious diversity according to its own distinctive demographic and cultural realities. Readers would need to appreciate, in other words, what scholars loosely call the Ottoman “*millet* system” (from the word *millet*, meaning community), while being aware that scholars have been debating the coherence of this “system” for decades.²⁶

The question about what context to provide, and how much to give, posed an epistemological challenge as well. Simply, how could I show the relevance of developments in the early Islamic world for the Ottoman world several centuries later, without eliding substantial changes that had occurred across time? There were two pitfalls to sidestep here: first, ahistoricity (i.e., a tendency towards anachronism

²⁶ Benjamin Braude, “Foundation Myths of the *Millet* System,” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 1, ed. Benjamin Braude, and Bernard Lewis (New York: Holmes and Meier, 1982): 69–88.

and therefore misrepresentation); and second, Orientalism, referring – in the sense that Edward Said described²⁷ – to the portrayals of the region as timeless and primordial, and mired in tradition, in ways that could promote or confirm negative stereotypes while possibly justifying intervention by outside powers (notably, in the early twenty-first century, the United States).

The background that I ultimately sketched went roughly as follows: Islamic states and societies grew steadily over the course of centuries, absorbing cultural influences and responding to local conditions. They were never-ending works-in-progress, as indeed all other states and societies in world history have been. What Muslim rulers said, thought, and did in, say, late seventh-century Damascus was not what their Ottoman successors were doing in nineteenth-century Salonika (now Thessaloniki) or Mosul. And yet, Muslims over many generations, in many places, looked to the early Islamic world for ideas about how to maintain a Muslim-led social and political order while accommodating religious diversity and enabling fellow monotheists such as Christians and Jews to practice and persist in their faiths. This last principle of accommodation was not merely a matter of precedent; it was also a principle set out in the Qur'an, and thus one that observant Muslims felt compelled to oblige. Along with guidelines from scripture, Muslims, including ruling elites in Ottoman lands, also looked to stories (*hadith*-s) about the Prophet and his companions; bodies of Islamic jurisprudence; and accumulated practice, custom, and historical memory.

Ottoman rulers emulated early Islamic precedents for pragmatic political reasons, too. Islamic probity – or the impression of it – provided a credential for the Ottoman Empire whose sultans traced origins from inner and central Asia (the cradle of the Turkish peoples) and southeastern Europe (sites of the empire's earliest conquests), and not from the historic lands of the Arab peoples. In practice, if not in theory, the Ottoman Empire was as much a Byzantine successor state as it was a successor to the Umayyad and Abbasid Islamic empires. And yet, staking legitimacy by emphasizing connections to earlier Islamic empires – and not to the Christian dominion that had been its immediate precursor in Constantinople and its environs – proved far more important to the reputation that successive Ottoman sultans and their advisors needed to claim.²⁸ Investing in an ideology of timeless tradition and cultivating an image as a guardian of Islamic stability also had the advantage of potentially muting popular discontent in times of dis-

²⁷ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

²⁸ Carter Vaughn Findley, *The Turks in World History* (Oxford: Oxford University Press, 2005); and Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995).

tress, as in years when bad harvests or plagues made paying taxes harder than ever.

Certain principles derived from early Islamic traditions shaped Ottoman policies regarding how social relations should work. Among these principles were the ideas that Christians and Jews should be able to flourish in Islamic domains even if Muslims were dominant in law and society; that people could join Islam from Christianity and Judaism through conversion, but could not leave Islam for another religion; and that Muslim men could marry Jewish and Christian women (or have legitimate relations with them if they were slaves), although Christian and Jewish men could not do the same with Muslim females. Essential, too, was the idea that children born to Muslim fathers were Muslim and that mothers (who might be Christian or Jewish) did not transmit their religious status to their offspring, according to Islamic law (*fiqh*) which informed Ottoman practice. These policies allowed Christian and Jewish communities to persist over centuries, but also contributed to their steady attrition. This trend enabled Muslims to tilt from being a dominant minority in the first century of Islam, to a dominant majority a few centuries later. The Ottoman Empire, quite strikingly, experienced a similar (and similarly protracted) demographic shift, particularly after its conquest of Constantinople in 1453.

One of the most significant phenomena of early Islamic history – and one of the most far-reaching in its legacies for non-Muslims – was a text or, rather, set of variable texts of uncertain dates, known as the “Pact of ‘Umar”. Neither scripture nor law, the Pact of ‘Umar was theoretically an agreement that the early Muslims reached with the Christians of Syria at the time of the Islamic conquests in the early seventh century (circa 634–644 CE), specifying how Christians should behave in society vis-à-vis Muslims. In practice, its provisions applied to Jews as well. The Pact of ‘Umar declared that the Christians could continue to live in peace within Islamic domains if they submitted a special tax called the *jizya* to the Muslim rulers, as a sign of subordination and in return for defense, and if they respected the Islamic social order.²⁹ There were many more provisions, too. For example, Christians could not carry weapons, ride horses, build new places of worship or repair old ones, or ring church bells; they should not speak or dress like Muslims. Some rules persisted or influenced policies more than others as generations wore on and Islamic territories expanded. One rule that endured widely – and that applied to the Ottoman Empire as well – was the Pact’s ban on non-Muslims bearing arms;

²⁹ Non-Muslims owed the *jizya* on top of other taxes that they owed to their own religious authorities. Just as Muslims paid the *zakat* to support Muslim causes, Christians and Jews paid additional taxes to support charities and institutions within their own respective communities. The *jizya* was not therefore a non-Muslim substitution for the *zakat* of Muslims.

until the twentieth century opened, non-Muslims did not serve as combatants in Ottoman armies. As for the ban on building or repairing churches and by extension synagogues, Christians and Jews occasionally fixed places of worship or built new ones, although securing official approval became more delicate in later centuries (while in Egypt, the restrictions notoriously linger even today). The stipulation that non-Muslims should not speak like the Arab Muslim conquerors became moot, meanwhile, as Arabic spread so widely that it eventually displaced local languages and pushed some (such as the Coptic spoken in Egypt) to extinction.

By applying the extra tax called the *jizya* on non-Muslims – a tax that the Ottoman Empire instituted and upheld throughout most of its history – the Pact of ‘Umar also gave incentives for conversion to Islam. For some Christian men, restrictions on access to the military – an institution that in many lands during the pre-modern era provided lucrative opportunities for extracting booty and other benefits – also incentivized conversion. Reflecting on the long-running attrition of non-Muslim communities through conversion to Islam, the historian Bernard Lewis made the intriguing claim that restrictions like those from the Pact of ‘Umar, some of which in practice (if not originally in theory) aimed to humiliate non-Muslims by emphasizing their subordination, proved more debilitating to Christians than to Jews. Lewis reasoned that Christians had been more accustomed than Jews to dominate, and thus became more likely to convert to Islam to join the dominant group.³⁰ It is certainly true that by the modern era, indigenous Jewish communities persisted across North Africa whereas Christian communities, west of Egypt, had vanished.

The arrangements of the early Islamic or conquest period confirmed the idea that Christians and Jews were “*ahl al-dhimma*” or “*dhimmī-s*” – literally meaning “people of the pact”, referring to the broad social contract that regulated their relations with Muslims. This idea – and this terminology – passed to the Ottoman Empire, too, which treated non-Muslims as *dhimmī-s* until the mid-nineteenth century when the empire officially abandoned the practice of thus classifying them. In Morocco, by contrast, the practice of identifying Jews as *dhimmī-s* and of demanding the *jizya* officially persisted until 1912, when France and Spain imposed protectorates.³¹ Yet even when the practice of identifying non-Muslims as *dhimmī-s* officially ended (as it did in the Ottoman Empire after 1856), popular discourses and attitudes about non-Muslims as *dhimmī-s* persisted long thereafter. *Dhimmī* dis-

³⁰ Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, 17–18.

³¹ Emily Gottreich, *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City* (Bloomington: Indiana University Press, 2007).

courses surface even today, especially among Islamist groups, some of whose members have maintained that non-Muslims should remain subordinate – and more than that, should remain keenly aware of their subordination – vis-à-vis Muslims. During the Syrian Civil War in 2014, for example, the Islamic State invoked these old ideas by ordering Christians in the town of Raqqa to pay them a tax in gold on the grounds that they were *dhimmī*-s who had to submit the *jizya* for the right of persistence and protection.³²

The historian and philosopher Mahmoud M. Ayoub argued that the term *dhimma* in the Qur'an and *hadith*-s had originally signified God's covenant to protect humankind.³³ It was not intended, he maintained, to signal subordination or to justify any kind of *quid pro quo* financial transaction. Nevertheless, the term took on new meanings as Islamic states invoked it. In the Umayyad period (661–750 CE) *dhimma* came to have specific legal and social ramifications for non-Muslims, while by the nineteenth century – in the Ottoman Empire as in Morocco and Iran – the term had evolved to suggest a kind of junior status at best, and subordination at worst. Increasingly as the nineteenth century went on, the sense of being second-rate subjects – or second-class citizens – sat uneasily with Christians and Jews, especially as ideals of national belonging, egalitarianism, and personal liberty were catching on and raising hopes and expectations.

No historical survey of intercommunal relations in the Ottoman Empire would be complete without some effort to explain the so-called “*millet* system”, even if it appears to have been neither fully systematic nor historically stable. Before the eighteenth or nineteenth century, the Ottoman arrangement with non-Muslims worked loosely as follows: Authorities granted Jews and Christians considerable autonomy over their internal affairs, allowing them to manage family practices such as marriage; communal charity, education, and welfare; and the adjudication of internal disputes. In this sense, Ottoman practice closely replicated the practice that rulers of the early Islamic empire had followed. The Ottoman practice appears to have been distinctive in two ways: First, Ottoman authorities designated representatives of communities to liaise with them for the sake of maintaining public order; these representatives functioned as intermediaries towards their communities and could thereby exercise influence among them. Second, knowing that Jews and Christians were internally diverse, and that Christian groups had a pronounced tendency towards fractiousness and mutual hostility, Ottoman authorities liaised with Armenian and Greek Christians separately. In other words, they stood

32 BBC News, “Syria Crisis: ISIS Imposes Rules on Christians in Raqqa,” <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-26366197>, February 27, 2014 (Accessed October 21, 2020).

33 Mahmoud Ayoub, “Dhimma in Qur'an and Hadith”, in *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. Robert Hoyland (Aldershot, UK: Ashgate, 2004): 25–35.

ready to identify their Christian subjects not just as one Christian group, but as multiple communities. We could even argue that the Ottoman state enshrined sectarianism (here meaning sect-based recognition, with consequences for sectarian consciousness) among substantial Christian communities that, by the late 1870s, accounted for a hefty share – perhaps 25 to 30 percent – of the total population of Ottoman subjects.³⁴ This formal recognition of plurality, which showed a willingness to recognize difference along with an imperial instinct for dividing and ruling, set Ottoman governance apart from the earlier Islamic states on whose practices it was otherwise building and explains why scholars have persisted in pointing to its distinctive *millet*-centered arrangement.

Ottoman Reform and Social Change in the Nineteenth Century

The nineteenth century brought many dramatic changes to the social and political landscape of the Ottoman Empire. The empire began to lose territory through wars and annexations to rival imperial powers, notably Russia, Britain, and France, as well as to nationalists in the Balkans. The loss of Greece, after its war for independence in the 1820s, proved especially jarring to Ottoman authorities, because its lands included some of the empire's earliest gains. At the same time, ideas from revolutionary France, based on Enlightenment conceptions of liberty, social parity, and citizenship, began to influence Ottoman Muslim and non-Muslim thinkers alike. Foreign Christian missionaries – initially Catholics and later also Protestants – entered the region from Europe and North America, and attracted local Christians to schools, churches, and eventually medical clinics. They formed or expanded breakaway churches and eventually succeeded, in some cases, in gaining formal recognition of their associated adherents as new communities or “*millets*” warranting representation vis-à-vis the state. Later in the century, French Jewish activists – secular missionaries, as the historian Élizabeth Antébi described them (more dedicated to what they saw as Jewish modernization and civilization, than to devotion and ritual) – began to appeal to the empire's Jews in towns and cities such as Cairo and Salonika.³⁵ New technologies and modes of transpor-

34 Stanford A. Shaw and Ezel Kural Shaw, *A History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 240; Erik Jan Zürcher, “The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844–1918,” in *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775–1925*, ed. Erik J. Zürcher (London: I.B. Tauris, 1999): 88.

35 Élizabeth Antébi, *Les Missionnaires juifs de la France, 1860–1939* (Paris: Calmann-Lévy, 1999).

tation (such as steamships and paved roads) quickened the pace of travel and long-distance communication in everyday life.³⁶ Amid it all, territorial contraction remained the big worry for Ottoman authorities, as they looked westward towards Algiers (which France conquered in 1830) or southeastward toward Aden (which Britain annexed in 1839).

Ottoman leaders responded to these developments by issuing a series of reforms known as the “Tanzimat”, or Reorganizations, which gave its name to the period that stretched from 1839 to 1876. The Tanzimat aimed to strengthen the empire in two ways. The first was to centralize the administration from Istanbul outward, to places ranging from Tripoli on the North African coast (now in Libya) to Basra and Sana’a. Ottoman reformers also elaborated bureaucratic and communications infrastructures. They expanded the postal system, clarified property laws and registrations of land ownership, and built roads and later telegraph lines. The second mode of reform, though symbolically momentous, reflected what was perhaps a change more of tone than of substance. It entailed building collective morale to suppress potential nationalist movements *à la grecque*, to ensure the loyalty of non-Muslims, and to avert criticism from the hawkish, culturally Christian powers of Europe who stood ready to intervene (or as Ottoman authorities saw it, to meddle) on behalf of non-Muslims. Along these lines, Ottoman reformers advocated abandoning the language of Muslim privilege over non-Muslims as *dhimmi*-s while promoting ideas about commonality and even parity.

A major move in this direction came in 1839 when Sultan Abdülmeçid I issued an edict that drew inspiration from, among other things, the Virginia Bill of Rights of 1776 (which influenced the writing of the American Declaration of Independence soon afterwards): “[A]re not life and honor the most precious gifts to mankind?” the decree asked. The text answered itself by promising to honor “life, liberty, and property”, without either privileging Muslims or specifying conditions for *dhimmi*-s. The edict proclaimed that, “These imperial concessions are extended to all our subjects, of whatever religion or sect they may be.” This declaration marked a dramatic change, as the historian Şükrü Hanoğlu pointed out; it signaled the possible transformation of Muslim, Christian, and Jewish Ottoman subjects into Ottoman citizens.³⁷

36 A brilliant article about the impact of one road is Leila Fawaz, “The Beirut-Damascus Road: Connecting the Syrian Coast to the Interior in the 19th Century,” in *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation (Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century)*, ed. Thomas Philipp, and Birgit Schaebler (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998): 19–27.

37 M. Şükrü Hanoğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 73–74.

An edict of 1856 went further with its language of equality. “I desire to increase well-being and prosperity,” the sultan proclaimed, “to obtain the happiness of all my subjects who, in my eyes, are all equal and equally dear to me...”³⁸ This reform ended two related practices that dated from the early Islamic era: requiring Jews and Christians to pay the special tax called the *jizya* which signaled their subordination; and classifying Jews and Christians as *dhimmī*-s. Important questions about this edict linger and lead to debate. Was the sultan sincere about religious liberty or was it rather, as some people claimed then and later, that the British ambassador had pressured him to say these things (and that Ottomans authorities yielded to the pressure because they were desperate for British support in wars against Russia)? Or did the sultan and his advisors merely want to end the *jizya* so that they could expand the military by drafting non-Muslims at a time when Ottoman armies, moving to a model of mass conscription, were desperate for manpower?³⁹ The language of the edict suggested that the last point was possible: “The equality of taxes entailing equality of burdens,” the sultan declared, “as equality of duties entails that of rights, Christian subjects, as those of other [non-Muslim] sects... shall, as well as [Muslims], be subject to the obligations of the law of recruitment.”⁴⁰

Some scholars have argued that the Ottoman Tanzimat reforms *improved* the situation of non-Muslims generally while building an idea of Ottoman citizenship or nationhood that connected Muslims and non-Muslims together.⁴¹ Others have argued the opposite: that Muslim-Christian and Muslim-Jewish relations worsened during the nineteenth century. Those who have taken the latter view have pointed to massacres against Armenian Christians in Anatolia, which occurred first in the 1890s, and which predated the events starting in 1915 that many Armenians today regard as a genocide. They have attributed the massacres to growing resentment among segments of the Muslim population towards non-Muslims who were advancing in wealth, health, and education partly as a result of their access to foreign mission schools and clinics.⁴² Other scholars have blamed worsen-

38 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1878* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 3.

39 See Erik Jan Zürcher, “The Ottoman Conscription System.”

40 Jacob Coleman Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record, 1535–1924*, Vol. 1 (Princeton: D. van Nostrand, 1956), 152.

41 Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Twentieth-Century Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2011); and Julia Phillips Cohen, *Becoming Ottoman: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

42 I would include here, for example, Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London: I.B. Tauris Publishers, 1999); Taner Akçam, *The Young Turks’ Crimes against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic*

ing relations more narrowly on the forces of European imperialism, arguing that British, French, and other foreigners, whether missionaries, consuls, or otherwise, sharpened local and regional cultures of sectarianism by favoring certain groups over others and forging partisan alliances.⁴³ The differences of interpretation, broadly speaking, hinge around the question of whether deteriorating relations had internal or external causes.

In my book, I showed that relations changed in response to both internal and external pressures.⁴⁴ Foreign intervention was a factor, but also highly significant, as the historian Bruce Masters has eloquently conveyed, were local practices, attitudes, and customs based on how religious inter-communal relations should work, including expectations persisting in Muslim circles that non-Muslims should be *dhimmi*-s in the old sense of being social underlings.⁴⁵ Ideas about *dhimmi* subordination worked less well when social dynamics, including foreign influences as manifested by missionaries, were seeming to make non-Muslims economically and culturally more privileged. Resentments simmered, and sometimes boiled over.

My book also showed that circumstances could vary considerably from one place to another. Reflecting on the span of Ottoman history during the nineteenth century, inter-communal relations improved and worsened: it depended on who you were and where you lived. The situation may have worsened for Armenian Christians in what is now eastern Turkey around 1895, for example, but in the same period Muslims, Christians, and Jews in Egypt were getting along so well that one of the leading ecclesiastical historians of the Coptic Orthodox community later reflected on the immediate pre-World War I period as a golden age of Muslim–Christian relations in the Nile Valley.⁴⁶

Cleansing in the Ottoman Empire (Princeton: Princeton University Press, 2012); Ronald Grigor Suny, *“They Can Live in the Desert but Nowhere Else”: A History of the Armenian Genocide* (Princeton: Princeton University Press, 2015); and Michael A. Reynolds, *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁴³ A strong proponent of this view is Makdisi as seen in *Cultures of Sectarianism*.

⁴⁴ Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 266–276.

⁴⁵ Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

⁴⁶ Iris Habib el Masri, *The Story of the Copts* (Beirut: The Middle East Council of Churches, 1978).

Convergence and Divergence: Clothing and the Military

How can we detect these changes, for better or for worse? We can track the changing relations among Muslims, Christians, and Jews in this period by examining evidence from two very different kinds of history: the history of clothing, and the history of the military. By juxtaposing cultures of fashion and the military, we can see how people were at once coming together and finding new places to forge camaraderie, and moving apart amid mounting alienation and mutual mistrust, in a process that I call “convergence” and “divergence”.

Clothing has been so significant as a marker of changing social identities in the Islamic Middle East that we could summarize the history of relations among Muslims, Christians, and Jews from the early Islamic era by looking just at how dress changed over time.⁴⁷ Consider again the Pact of ‘Umar – the ostensible seventh-century surrender agreement with the Christians of Syria. Its prescriptions for non-Muslim behavior declared that non-Muslims should dress differently from Muslims by wearing a special belt around their waists, to mark themselves out. But in practice, non-Muslims and Muslims began to dress much alike in urban areas of the expanding Islamic empire as many Christians, Jews, and others converted to Islam and slowly absorbed (and contributed to) the culture of the dominant classes. Concerned by this development, the Abbasid caliph al-Mutawakkil decreed in the year 850 CE that Christians and Jews should wear yellow-colored patches on their clothes (not belts) to make themselves visibly different from Muslims. These restrictions tended to lapse, so that successive rulers periodically applied their own clothing rules about the style or color of clothing and shoes that Muslims, Christians, and Jews should wear.⁴⁸

By the sixteenth century, the Ottoman Empire had devised its own elaborate system of clothing rules, intended to signal not only religion, but social status. For example, authorities expected Jewish men to wear yellow turbans; Armenians, Greeks, Copts, and other Christians to wear blue turbans; and “Turks” (meaning Muslims) to wear white turbans. Only Muslims could wear bright colors for their robes, such as red or purple; Christians and Jews had to wear black or dark blue shades as a sign of social modesty. This color-coding meant that people

⁴⁷ An excellent book that made this case clearly is Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: A Short History*, ed. Norman Stillman (Leiden: Brill, 2000).

⁴⁸ For details, see Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress*.

could “read” each other’s religious identity by looking at the colors of their clothes. Ottoman rulers sometimes enforced these clothing rules strictly. An edict of 1577, for example, declared that the punishment for Christians and Jews who violated dress codes was death.⁴⁹

Color aside, the shape of garments was common for everybody. Before the 1700s, as the textile historian Charlotte Jirousek showed, Muslims, Christians, and Jews – men and women alike – wore loose-fitting robes that they could fit by wrapping. This trend applied even to the sultans. Fashions only began to change in the 1700s as rich people from Ottoman lands began to import clothes from France and other European countries. These clothes were not shapeless robes; instead, they were *tailored*, which meant that they were cut to fit the contours of a single person. In the long run, part of what started to happen in the 1800s is that wealthy Muslims, Christians, and Jews, men and women alike, started to dress in similar, more European ways, with clothing cut to fit their own contours. Clothing was becoming “modern”, in the sense here of recognizing individual distinctions.⁵⁰

To be sure, some of the changes in clothing occurred because trade with Europe made new styles available, and because people liked them. But in the 1800s, some of the changes also happened because the sultans forced it, and because some Christians and Jews were eager to blend in with the Muslims around them.

Regarding forced change, consider the sultan’s turban decree of 1829, which the late historian Donald Quataert identified as one of the most symbolically profound reforms of the Ottoman nineteenth century. For generations, turbans had marked men apart from each other in terms of religion, profession, and rank. Turbans were so powerful as symbols of social position that Ottoman Muslim men literally had their headgear carved into their tombstones, so that visitors to a cemetery could “read” the turbans to identify the status of men in their graves. But in 1829, Sultan Mahmud II banned the turban for most men and ordered them to wear instead the fez, a brimless, conical, flat-topped hat. This measure attempt-

49 Matthew Elliot, “Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks,” in *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, ed. Suraiya Faroqhi, and Christoph K. Neumann (Istanbul: Eren, 2004): 103–123, especially 107.

50 Charlotte Jirousek, “The Transition to Mass Fashion System Dress in the Later Ottoman Empire,” in *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire: An Introduction*, ed. Donald Quataert (Albany: State University of New York Press, 2000): 201–241; and Charlotte A. Jirousek with Sara Catterall, *Ottoman Dress and Design in the West: A Visual History of Cultural Exchange* (Bloomington: Indiana University Press, 2019).

ed to enforce a visual uniformity among male subjects of the empire, making Muslim, Christian, and Jewish men look more alike.⁵¹

Starting with the turban ban of 1829, clothing styles began to converge across religious groups. By 1900, prosperous, educated men in cities such as Istanbul – whether Muslim, Christian, or Jewish – wore very similar clothes to work in offices: white shirts, black pants, and black shoes (something like the Western business suit).⁵² Clothing carried a heavy symbolic value linked to religion. By promoting sameness among Muslims, Christians, and Jews, the sultan used dress to promote a culture of parity across the different religious groups.

While many Muslims, Christians, and Jews were converging in dress, military reforms were pushing them further apart. Here, too, we can trace a long history, which we could summarize as follows:

Through traditions in Islamic history that went back to the early Islamic era, as reflected in the agreements after the early conquests, Islamic states forbade non-Muslims from bearing arms, riding horses, and serving in their militaries. The Ottoman sultans followed this custom but allowed non-Muslims to serve if they converted to Islam. A classic example of this practice occurred after 1730, when Sultan Mahmud I (r. 1730–1754) hired a French count named Bonneval as a military advisor and officer, and Bonneval converted to Islam, whereupon he became known as Ahmet Pasha and started wearing a white turban (as we can see from a famous portrait by the Swiss artist Jean-Étienne Liotard).⁵³

Napoleon Bonaparte played a small but significant role in this story as well. Napoleon invaded Egypt in 1798, and his troops stayed for just three years until the British and Ottoman governments formed an alliance to evict him and his French troops. Nevertheless, during this time, Napoleon shook up Islamic social conventions about the non-combatant status of non-Muslims by recruiting Coptic Christians to form a battalion in Egypt.⁵⁴

In subsequent decades, some of the sultan's close advisors began to think that drafting Christians (who were, again, about a quarter of the Ottoman population)

51 Donald Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720–1829," *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 403–425.

52 Saleh M. Barakat, "Westernization of Levantine Male Clothing", in *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, ed. Bernard Heyberger, and Carsten-Michael Walbiner (Beirut: Orient-Institut, 2002): 203–209.

53 Julia Landweber, "Fashioning Nationality and Identity in the Eighteenth Century: The Comte de Bonneval in the Ottoman Empire," *International History Review* 30:1 (2008): 1–31.

54 Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 142; and Ian Coller, *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798–1831* (Berkeley: University of California Press, 2011).

would be a good idea. Their reasoning reflected the fact that the nature of the military was changing. Military service in the Ottoman Empire had once been prestigious and well remunerated – all the more so in an age when Ottoman armies routinely won wars. But in the early 1800s the Ottoman Empire moved towards a mass conscription model, by drafting Muslim peasants, even as it was increasingly losing battles to Russia and other rivals. Mass conscription proved extremely unpopular because conditions of service were horrible. In the late 1800s, more Ottoman soldiers died from ailments such as dysentery, cholera, and typhoid than from fighting. Some recruits were so desperate to avoid conscription that they mutilated themselves instead.⁵⁵

The problem with the sultan's idea of extending the draft to Christians and Jews was that most non-Muslims did not want to serve, and most Muslims opposed the idea of having Christians or Jews in the army, too. Some Muslims thought it violated Islamic tradition, others worried about the impact on morale for Muslim soldiers, and still others thought it would be dangerous to give weapons to former subordinates who might turn to attack Muslims. As a result, after 1856, when the sultan "decreed" religious equality among subjects, Christians and Jews began to pay a special tax to exempt themselves from military service. This exemption tax was worth the same as the *jizya* tax, which Christians and Jews as *dhimmī*-s had paid. It was the *jizya* in a new guise.⁵⁶

The situation became moot, in any case, once a new sultan named Abdülhamid II came to the throne in 1876. Abdülhamid II re-asserted the empire's Islamic dimensions, and stopped the liberalizing reforms that had occurred in the Tanzimat period. He rejected the idea, for example, that non-Muslims could bear arms and serve in the military. The same sultan squashed the efforts of Muslim reformers to implement a parliamentary system.

Christians and Jews did not serve in the rank-and-file of the Ottoman army until 1909, when the Young Turks definitively ousted Abdülhamid II. When World War I broke out in 1914, the Young Turks regime entered non-Muslims into so-called "labor battalions" as non-combatants, doing things such as building roads – because, again, the Ottoman Muslim authorities did not trust them enough

55 See the essays in Erik Jan Zürcher, *Arming the State*; and Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

56 Maurits H. van den Boogert, "Millets: Past and Present," in *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, ed. Anh Nga Longva, and Anne Sofie Roald (Leiden: Brill 2012): 27–45.

to arm them.⁵⁷ Instead of becoming a site of convergence for Muslims, Christians, and Jews, the military remained a site of disparity and lingering mistrust.

Juxtaposing the history of clothing and the military enables us to see the texture and tension of Muslim, Christian, and Jewish relations in an era of intense social change. The contrast is likely to make history more, rather than less, difficult to read, but that murkiness is appropriate, because convergence, divergence, and complexity were prominent features of inter-communal relations during this period.

Conclusion

I have presented this chapter as a study in method with the idea that other scholars may benefit from seeing the intellectual challenges that I faced while writing a short book about a big history. I posited, *inter alia*, that the simplest questions are frequently the hardest and most important to ask – in this case, for example, “What is religion?”, “Where is the Middle East?”, and “When is history modern and what does ‘modern’ mean?”

Writing history on a subject like this one, which may be sensitive precisely because so many people care deeply about it, poses extra challenges and elicits questions of ethics. What responsibility do historians face in selecting what to remember and to recount? How can we acknowledge legacies from the past without denying change, misrepresenting tradition, or descending into anachronism? How can we discuss people as members of groups while acknowledging diversity and individual agency (and responsibility) in history? The study also raised questions about balance: how can we recognize the role of religion in shaping people’s identities and everyday lives without exaggerating religion’s importance relative to other components of culture?

In my book, I navigated these questions by defining terms as I use them, setting parameters for coverage in time and place, and consciously acknowledging the obvious: that people are complicated, and history is messy. I paid close attention to the history of everyday life and what I call the “history of mundane” – for example, what people ate or wore on their feet – as a way of capturing lived experiences among diverse people such as sultans and soldiers, women and men, and customers in cafés and bathhouses. At the same time, I advanced a model for understanding complex social developments in terms of “convergence” and “divergence”.

57 Mehmet Besikçi, *The Ottoman Mobilization of Manpower in the First World War: Between Voluntarism and Resistance* (Leiden: E.J. Brill, 2012).

I applied these methods to a historical laboratory that I called the “Ottoman Middle East”, and studied what happened to the interconnected lives of Muslims, Christians, and Jews, especially in the period from roughly 1800 to 1914. I considered how, during the mid-nineteenth century reform era known as the Tanzimat, the Ottoman Empire experimented with making the empire more socially inclusive for non-Muslims. But this age did not last long enough, and the reforms were not influential enough, to produce an Ottoman nation with citizens, instead of an empire with subjects. This meant that the Middle Eastern countries that emerged from the Ottoman Empire after World War I did not have much experience in enshrining laws and policies supporting plural religious cultures and religious equality in contexts where inherited social and legal practices – including family laws about things such as marriage and inheritance – continued to privilege Muslims over non-Muslims.

Christian and Jewish populations increasingly emigrated from Middle Eastern and North African countries starting in the 1880s and continuing in the twentieth century. While some of this emigration had economic motives – particularly among people from Mount Lebanon who migrated to the Americas in the half century between roughly 1880 and 1930 – ethnic cleansing, population exchange, and discrimination reduced or eliminated Greek, Armenian, and Assyrian Christian populations during World War I and later in what is now Turkey. The Middle East became more Muslim in demographic terms than ever before in its history. Meanwhile, in some countries – even or especially those that leaned towards systems that were ostensibly neutral in religion and self-avowedly “secular” – conditions in the twentieth century became less congenial for those who belonged to marginal religious groups. The use of egalitarian, citizenship-based rhetoric masked informal but persistent policies of discrimination – along with attitudes about social hierarchies – which continued to affect, for example, access to public-sector jobs and higher education opportunities.⁵⁸ While hard data is difficult to pin down, it appears that, when opportunities for emigration increased in the

58 The literature on Egypt is especially rich. See, for example, Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age*; Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry* (Berkeley: University of California Press, 1998); Vivian Ibrahim, *The Copts of Egypt: Challenges of Modernization and Identity* (London: Tauris Academic Studies, 2011); Heather J. Sharkey, “The Ottoman Tanzimat Edict of 1856 and Its Consequences for the Christians of Egypt: The Rashomon Effect in Coptic History,” *Copts in Modernity*, ed. Elizabeth Agaiby, Mark N. Swanson, and Nelly van Doorn-Harder (Leiden: Brill, 2021): 21–38.

mid-twentieth century, Christians and Jews disproportionately seized them and left.⁵⁹

Non-Muslim populations diminished in the post-World War I Middle East as a proportion of total populations with the exception of one place – the area known after the war as Palestine, part of which emerged as Israel in 1948. Israel marked the realization of the Zionist movement, a Jewish nationalist movement that initially responded to the growth in Europe of modern anti-Semitism. The post-1948 history of Israeli–Arab or Israeli–Palestinian conflict has often led observers, looking back, to think that Muslim–Jewish conflict has been a perennial, unchanging feature of history, although, in fact, Muslim–Jewish relations were generally calm in the Ottoman Middle East. If anything, Muslim–Christian relations were much more fraught – largely because Christian populations were larger, more restless, and more likely to issue demands.⁶⁰

In its discussion of non-Muslims, this essay has concentrated on Christians and Jews. We could also discuss those whom we could call the “not-quite-Muslims”: groups such as the Yezidis, Druze, and Alawites, who did not easily fit into the tripartite Muslim-Christian-Jewish scheme that Islamic states in the Middle East had historically accommodated.⁶¹ In its policies towards these groups, the late Ottoman state alternated between coercion and assimilation, and between repression and accommodation. While the study of these groups has been beyond the scope of this essay, their presence is worth noting here as a further reminder of the differences between Islamic statecraft in theory (which assumed that religious groups were discrete and not hybrid, and that the difference between Muslims and others was clear) and the pluralistic nature of the cultural landscapes that the region historically sustained.

Islamic states, including the Ottoman state, required its subjects to have a religion. This fact alone, I contend, played a critical role in shaping who people were and how they thought of their places in the world and their relationships to others. The state *expected* people to identify as Muslim, Christian, or Jewish, and applied laws accordingly – with consequences for whom one could marry, how much and what kind of tax one should pay, whether or not a person could serve in the military, and more. This legacy of Ottoman history – and of earlier Islamic history in general – has persisted until today. Today, post-Ottoman Middle Eastern states, in-

⁵⁹ See, for example, Bernard Heyberger, *Les Chrétiens d'Orient* (Paris: Presses universitaires de France, 2017).

⁶⁰ See, for example, Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 117–118 and elsewhere.

⁶¹ I discuss these communities in Heather J. Sharkey, *A History of Muslims, Christians, and Jews*, 218–227.

cluding Israel as a Jewish state, continue to expect people to “have” a religion, which then determines which laws and policies apply to them, with consequences for things such as whom one can marry, which religion one studies in public school curricula, and more. More than anything else, it may be this historic practice of institutionalizing religion which has made Middle Eastern states and societies seem so “religious” to people who live in other parts of the world, where religious identity has become increasingly open to self-selection, mutation, and even rejection. Regardless, we need to continue questioning how – and how much – state uses of religion as a legal, fiscal, and social category shaped or still shape individual and collective behaviors, and expectations, in the course of everyday life.

Historians are only beginning to evaluate the legacies of the Ottoman order, with its *dhimmī*-s and its ostensible *millet* system, for the post-World War I, post-Ottoman Middle East. Scholars such as Benjamin White and Laura Robson have argued that in the new countries like Syria that emerged, national leaders, together with external agents including the League of Nations and later the United Nations, advanced conceptions of “minority” groups whose marginal status rested not only on their having been *dhimmī*-s of yore (in the case of Christians and Jews) but also on belonging to other nondominant sectarian, ethnic, or linguistic communities.⁶² Twentieth-century understandings of “minorities” thus expanded to include groups such as the Druze and the Alawis, as well as, say, Iraqi Kurds and Jordanian Chechens. Members of the latter two groups may have been Sunni Muslims (and therefore members of the dominant group in terms of religion), but could count as “minorities” by speaking different languages or tracing cultural origins to non-dominant (for the most part non-Arab, or in Turkey, non-Turkish) communities.

In the twentieth century and into the early twenty-first century, the act of acknowledging minorities (whether religious or ethno-linguistic) has sometimes confirmed their marginality and lack of power relative to dominant groups. Occasionally, acknowledging them drew attention, and perhaps advocacy or intervention, from national leaders or foreign observers, thereby recalling the longer history of Christians and Jews in Ottoman lands. Yet foreign intervention had the potential for backfiring in places such as Syria and Iraq, by exposing Christians in particular (especially after the near-total, mid-twentieth century emigration of Jews) to perceptions of disloyalty and favoritism and thus stoking resentments among mem-

⁶² Benjamin White, “The Nation-State Form and the Emergence of ‘Minorities’ in Syria,” *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7:1 (2007): 64–85; Benjamin Thomas White, *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011); Laura Robson, ed., *Minorities and the Modern Arab World* (Syracuse: Syracuse University Press, 2016).

bers of Muslim majorities.⁶³ In this way, there were striking parallels between the ostensible *millet* system as it existed in the Ottoman Empire of the late nineteenth century and the situation facing designated “minorities” a half century later in the emerging nation-states of the region. Belonging to a *millet*, like belonging to a minority, came with possible advantages and dangers. These parallels lead me to suggest that we could legitimately think of twentieth-century arrangements vis-à-vis minorities as “neo-*millet*” affairs.⁶⁴

All histories leave their marks. In Middle Eastern zones of the former Ottoman Empire, the long Islamic history of classifying people by religion and applying laws and policies accordingly has left a particularly powerful legacy.

Bibliography

- Agrama, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Akçam, Taner. *The Young Turks' Crimes against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Antébi, Élizabeth. *Les Missionnaires juifs de la France, 1860–1939*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.
- Asad, Talal. “Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?” In *The Idea of Europe*, edited by Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Asharq al-Awsat, “About Us.” <https://english.aawsat.com/home/page/1005421> (Accessed October 14, 2020).
- Ayoub, Mahmoud. “Dhimmah in Qur’an and Hadith.” In *Muslims and Others in Early Islamic Society*, edited by Robert Hoyland, 25–35. Aldershot, UK: Ashgate, 2004.
- Barakat, Saleh M. “Westernization of Levantine Male Clothing.” In *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, edited by Bernard Heyberger, and Carsten-Michael Walbiner, 203–209. Beirut: Orient-Institut, 2002.
- Barnett, Roby Carroll. *The Greater Middle East and the Cold War: U.S. Foreign Policy under Eisenhower and Kennedy*. London: I.B. Tauris, 2007.
- BBC News, “Syria Crisis: ISIS Imposes Rules on Christians in Raqqa.” <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-26366197>, February 27, 2014 (Accessed October 21, 2020).
- Beinin, Joel. *The Dispersion of Egyptian Jewry*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Besikçi, Mehmet. *The Ottoman Mobilization of Manpower in the First World War: Between Voluntarism and Resistance*. Leiden: E.J. Brill, 2012.

⁶³ Bernard Heyberger, *Les Chrétiens d'Orient*.

⁶⁴ Heather J. Sharkey, “History Rhymes? Late Ottoman Millets and Post-Ottoman Minorities in the Middle East,” Roundtable on “Minoritization and Pluralism in the Modern Middle East”, *International Journal of Middle East Studies* 50 (2018): 760–764.

- van den Boogert, Maurits H. "Millets: Past and Present." In *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, edited by Anh Nga Longva, and Anne Sofie Roald, 27–45. Leiden: Brill, 2012.
- Braude, Benjamin. "Foundation Myths of the Millet System." In *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 1, edited by Benjamin Braude, and Bernard Lewis, 69–88. New York: Holmes and Meier, 1982.
- Campos, Michelle U. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Twentieth-Century Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Choksy, Jamsheed K. "Zoroastrians in Muslim Iran: Selected Problems of Coexistence and Interaction during the Early Medieval Period." *Iranian Studies* 20:1 (1987): 17–30.
- Cohen, Julia Phillips. *Becoming Ottoman: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Coller, Ian. *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798–1831*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1878*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London: I.B. Tauris Publishers, 1999.
- Elliot, Matthew. "Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks." In *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, edited by Suraiya Faroqhi, and Christoph K. Neumann, 103–123. Istanbul: Eren, 2004.
- el Masri, Iris Habib. *The Story of the Copts*. Beirut: The Middle East Council of Churches, 1978.
- Fahmy, Khaled. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Fawaz, Leila. "The Beirut-Damascus Road: Connecting the Syrian Coast to the Interior in the 19th Century." In *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation (Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century)*, edited by Thomas Philipp, and Birgit Schaebler, 19–27. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- Findley, Carter Vaughn. *The Turks in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Gelvin, James L. *The Modern Middle East: A History*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Gottreich, Emily. *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Heyberger, Bernard. *Les Chrétiens d'Orient*. Paris: Presses universitaires de France, 2017.
- Hurewitz, Jacob Coleman. *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record, 1535–1924*, Vol. 1. Princeton: D. van Nostrand, 1956.
- Ibrahim, Vivian. *The Copts of Egypt: Challenges of Modernization and Identity*. London: Tauris Academic Studies, 2011.
- Idinopulos, Thomas A., and Wilson, Brian C. *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden: Brill, 1998.
- Jensen, Jeppe Sinding. *What Is Religion?*, 2nd edition. London: Routledge, 2020.
- Jirousek, Charlotte. "The Transition to Mass Fashion System Dress in the Later Ottoman Empire." In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire: An Introduction*, edited by Donald Quataert, 201–241. Albany: State University of New York Press, 2000.

- Jirousek, Charlotte A. with Catterall, Sara. *Ottoman Dress and Design in the West: A Visual History of Cultural Exchange*. Bloomington: Indiana University Press, 2019.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Landweber, Julia. "Fashioning Nationality and Identity in the Eighteenth Century: The Comte de Bonneval in the Ottoman Empire." *International History Review* 30:1 (2008): 1–31.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Mahmood, Saba. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Mahmood, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Makdisi, Ussama. *Age of Coexistence: The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World*. Oakland: University of California Press, 2019.
- Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Masters, Bruce. "Christians in a Changing World." In *The Cambridge History of Turkey, Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, edited by Suraiya N. Faroqi, 272–9. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Nakash, Yitzhak. *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Neville, Robert Cummings. *Defining Religion: Essays in Philosophy of Religion*. Albany, NY: SUNY Press, 2019.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Quataert, Donald. "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720–1829." *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), 403–425.
- Reynolds, Michael A. *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Ricœur, Paul. *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey, and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- Riesebrodt, Martin. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Robson, Laura, ed., *Minorities and the Modern Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press, 2016.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Schilbrack, Kevin. "What Isn't Religion?" *Journal of Religion* 93:3 (2013): 291–318.
- Sharkey, Heather J. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Sharkey, Heather J. *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Sharkey, Heather J. "History Rhymes? Late Ottoman Millets and Post-Ottoman Minorities in the Middle East." Roundtable on "Minoritization and Pluralism in the Modern Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 50 (2018): 760–764.

- Sharkey, Heather J. "The Ottoman Tanzimat Edict of 1856 and Its Consequences for the Christians of Egypt: The Rashomon Effect in Coptic History." *Copts in Modernity*, edited by Elizabeth Agaiby, Mark N. Swanson, and Nelly van Doorn-Harder, 21–38. Leiden: Brill, 2021.
- Shaw, Stanford A., and Shaw, Ezel Kural. *A History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Stillman, Yedida Kalfon. *Arab Dress: A Short History*, edited by Norman Stillman. Leiden: Brill, 2000.
- Suny, Ronald Grigor. *"They Can Live in the Desert but Nowhere Else": A History of the Armenian Genocide*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO), "Arab States", <http://www.unesco.org/new/en/unesco/worldwide/arab-states/> (Accessed October 14, 2020), archived at <https://webarchive.unesco.org/web/20151106020443/http://www.unesco.org/new/en/unesco/worldwide/arab-states/> (Accessed October 27, 2023) (October 27, 2023).
- United States, Central Intelligence Agency, "Map: Political Middle East" (2013), available at https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%22Political_Middle_East%22_CIA_World_Factbook.jpg
- Warburg, Gabriel. *Islam, Sectarianism, and Politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: C. Hurst, 2003.
- White, Benjamin. "The Nation-State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria," *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7:1 (2007), 64–85.
- White, Benjamin Thomas. *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Zürcher, Erik Jan. "The Ottoman Conscript System in Theory and Practice, 1844–1918." In *Arming the State: Military Conscript in the Middle East and Central Asia, 1775–1925*, edited by Erik J. Zürcher, 79–94. London: I.B. Tauris, 1999.

Ima Sri Rahmani

Chapter VI

Semantic Transformation of the Term ‘Islamophobia’: An Ethnomethodological Approach

Introduction

The first occurrences (in French) of the term “Islamophobia” can be identified in the French colonial context.¹ In English, the term became widespread following the publication of a famous report by the Runnymede Trust in 1997 in the British context of discrimination against Muslims.² Subsequently, a considerable amount of effort employed in analyzing the phenomenon³ and defining the term was driven by the repercussions of the 2001 September 11 attacks.⁴ There have been various approaches to researching the term. One approach has focused on the underlying factor of perceived discrimination and its consequences;⁵ a second, on Islamopho-

Acknowledgments: I am most grateful to Vincent Legrand, co-editor of the present book, for his precious review of my contribution.

1 Concerning the first occurrences (in French) of the term “Islamophobia” in the French colonial context, see, for instance, Eug. Bonhoure, “Dans le monde de l’Islam,” *La Politique coloniale. Journal Quotidien, Économique & Littéraire* (7 December 1899), sec. Colonies et Étranger, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2996998q>.

2 “Islamophobia: A Challenge for Us All: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia” (London: Runnymede Trust, 1997).

3 For example, in the Scopus publications from 1999 to 2018 the research interest on Islamophobia had begun even before the 9/11 terrorist attacks; but the number of articles increased from one in 1999 to more than 923 by mid-2018.

4 Fernando Bravo López, “Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century,” *Ethnic and Racial Studies* 34:4 (1 April 2011): 556; Junaid Rana, “The Story of Islamophobia,” *Souls* 9:2 (6 June 2007): 148.

5 Chris Allen, *Islamophobia* (Burlington: Ashgate, 2010); Christopher Bail, *Terrified. How Anti-Muslim Fringe Organizations Became Mainstream* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015); Khaled A. Beydoun, and Cyra Akila Choudhury, “Islamophobia and the Law: Introduction,” in *Islamophobia and the Law*, eds. Cyra Akila Choudhury, and Khaled A. Beydoun, Florida International University Legal Studies Research (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); James Carr, *Experience of Islamophobia. Living with Racism in the Neoliberal Era* (New York: Routledge, 2016); ECRI, “ECRI Annual Reports,” *European Commission against Racism and Intolerance (ECRI)*

bia as politicized discourse or rhetoric that potentially triggers a tangible reaction against a group of people or individuals.⁶ This discursive approach has led to specific analysis focused on the debate concerning policy and the regulation of diverse issues such as the veil and burqa ban,⁷ halal food,⁸ minarets,⁹ animal slaughtering,¹⁰ and burkini¹¹ with respect to fundamental rights such as religious freedom.¹²

(blog), accessed 20 February 2021, <https://www.coe.int/en/web/european-commission-against-racism-and-intolerance/annual-reports>; John L. Esposito, and Derya Iner, eds., *Islamophobia and Radicalization. Breeding Intolerance and Violence* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019); Liz Fekete, *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe* (New York: Puto Press, 2009); Steven H. Mofic, John Peteet, Ahmed Zakaria Hankir, and Rania Awaad, *Islamophobia and Psychiatry: Recognition, Prevention, and Treatment* (Cham: Springer, 2019); Unia, "Chiffres d'Unia," *Unia* (blog), accessed 20 February 2021, <https://www.unia.be/fr/publications-et-statistiques/statistiques/chiffres-dunia>; Irene Zempi, and Imran Awan, *Islamophobia. Lived Experience of Online and Offline Victimization* (Croydon: Policy Press Short Research, 2016).

6 Imran Awan, *Islamophobia in Cyberspace: Hate Crimes Go Viral* (London: Routledge, 2016); Robert K. Beshara, *Decolonial Psychoanalysis. Towards Critical Islamophobia Studies* (London & New York: Routledge, 2019); Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims* (New York: Pluto Press, 2012); David Tyrer, *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy* (London: Pluto Press, 2013); Jim Wolfreys, *Republic of Islamophobia. The Rise of Respectable Racism in France* (Glasgow: C. Hurst and Co., 2018).

7 Marian Burchardt, Mar Griera, and Gloria García-Romeral, "Narrating Liberal Right and Culture: Muslim Face Veiling, Urban Coexistence and Contention in Spain," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41:7 (2015): 1068–1087; Marian Burchardt, Zeynep Yanasmayan, and Matthias Koenig, "The Judicial Politics of Burqa Bans in Belgium and Spain – Socio-Legal Field Dynamics and the Standardization of Justificatory Repertoires," *Law & Social Inquiry* (2018); Brenda O'Neill, Elisabeth Gidengil, Catherine Côté, and Lisa Young, "Freedom of Religion, Women's Agency and Banning the Face Veil: The Role of Feminist Beliefs in Shaping Women's Opinion," *Ethnic and Racial Studies* 38:11 (2015): 1886–1901; Nilay Saiya, and Stuti Manchanda, "Do Burqa Bans Make Us Safer? Veil Prohibitions and Terrorism in Europe," *Journal of European Public Policy* (2019); Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007); Irene Zempi, "Veiled Muslim Women's Responses to Experiences of Gendered Islamophobia in the UK," *International Review of Victimology* (2019): 1–16; Irene Zempi, and Neil Chakraborti, *Islamophobia, Victimization and The Veil* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014).

8 Manal Etri, and Salih Yucel, "Halal Certification and Islamophobia: A Critical Analysis of Submissions Regarding the Review of Third Party Certification of Food in Australia Inquiry," *Australian Journal of Islamic Studies* 1:1 (2016); Jake Hurfurt, "Critics of Halal Are Driven by Islamophobia," *The Oxford Student* (blog) (2014), <https://www.oxfordstudent.com/2014/06/10/critics-of-halal-are-driven-by-islamophobia/>; Barbara Ruiz-Bejarano, "Islamophobia as a Deterrent to Halal Global Trade," *Islamophobia Studies Journal* 4:1 (2017): 129–145.

9 Jennifer E. Cheng, "Islamophobia, Muslimophobia or Racism? Parliamentary Discourses on Islam and Muslims in Debates on the Minaret Ban in Switzerland," *Discourse & Society* 26:5 (September 2015): 562–86; Douglas Pratt, "Expressing Fear of Islam: The Swiss Minaret Ban," in *Fear of Muslims? International Perspectives on Islamophobia*, eds. Douglas Pratt, and Rachel Woodlock,

However, despite growing research on Islamophobia, a commonly accepted definition does not exist.¹³ At the political level, European countries therefore adopt different definitions and regulations when labeling and treating related cases.¹⁴ This has led to the subsequent research approach focused on the signification of the term,¹⁵ which also contributes to the efforts made to counter Islamophobia.¹⁶

Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies 3 (Cham: Springer International Publishing, 2016): 212–230.

10 Florence Bergeaud-Blackler, “New Challenges for Islamic Ritual Slaughter: A European Perspective,” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33:6 (1 August 2007): 965–980; Luis Cordeiro-Rodrigues, “Hidden and Unintended Racism and Speciesism in the Portuguese Animal Rights Movement. The Case of Bullfighting,” *A Journal of Social and Political Theory* 62:144 (2015): 1–18; Mohammed Sinan Siyech, and Akanksha Narain, “Beef-Related Violence in India: An Expression of Islamophobia,” *Islamophobia Studies Journal* 4:2 (2018): 181–194.

11 Dimitri Almeida, “Marianne at the Beach: The French Burkini Controversy and the Shifting Meanings of Republican Secularism,” *Journal of Intercultural Studies* 39:1 (2018): 20–34; Emile Chabal, “From the Banlieue to the Burkini: The Many Lives of French Republicanism,” *Modern & Contemporary France* (2016); Giulia Evolvi, “The Veil and Its Materiality: Muslim Women’s Digital Narratives About the Burkini Ban,” *Journal of Contemporary Religion* 34:3 (2019): 469–487; Sana Tayyen, “From Orientalist Sexual Object to Burkini Terrorist Threat: Muslim Women Through Evolving Lens,” *Islamophobia Studies Journal* 4:1 (2017): 101–14; Jim Wolfreys, *Republic of Islamophobia. The Rise of Respectable Racism in France*, 86–94.

12 Erich Kolig, ed., *Freedom of Speech and Islam* (New York: Routledge, 2014); Maximiliano E. Korstanje, *The Challenges of Democracy in the War on Terror: The Liberal State Before the Advance of Terrorism* (New York: Routledge, 2019); Heini í Skorini, *Free Speech, Religion and the United Nations. The Political Struggle to Define International Free Speech Norms* (London & New York: Routledge, 2020).

13 Chris Allen, *Islamophobia*, 102; Kristin Henrad, “State Obligation to Counter Islamophobia: Comparing Fault Lines in the International Supervisory Practice of the HRC/ICCPR, the ECtHR and the AC/FCNM,” *Erasmus Law Review* 3 (2020): 82.

14 European Union Agency for Fundamental Rights, *Hate Crime Recording and Data Collection Practice Across The EU* (Luxemburg: Publication Office of the European Union, 21 June 2018), <https://fra.europa.eu/en/publication/2018/hate-crime-recording-and-data-collection-practice-across-eu>. In 2018, for example, the European Union Agency for Fundamental Rights detected an increase in the rate of hate crimes related to Islamophobia in almost all European countries. It also found various cases concerning this phenomenon labelled with different terms in different European countries. In Austria, for example, Islamophobia-related crimes are recognized as such, with only two cases in 2007 increasing to 28 in 2016, whereas in the Czech Republic, the offence is described as being motivated by hatred against Muslims and rose from 14 cases in 2008 to 439 in 2016. In Sweden, cases are categorized as Islamophobia and increased from 161 cases in 2008 to 439 in 2016.

15 Chris Allen, *Reconfiguring Islamophobia. A Radical Rethinking of a Contested Concept* (Cham: Palgrave Pivot, 2020); Erik Bleich, “What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept,” *American Behavioral Scientist* 55:12 (1 Decem-

According to Allen, there are two broad categories of definitions of Islamophobia.¹⁷ The first one focuses on racism because Islamophobia shares the ideology, expression, and manifestation of racism. This category resonates with Rana's analysis of Muslim racial ethnology that Muslims have suffered from the current configuration of racism that racializes Muslims by linking religion and 'race' rather than on the basis of "phenotypic or physical differences".¹⁸ The second category focuses on phobias that target Muslims and their communities due to fear and dislike of Islam as a religion.¹⁹

However, in relation to these two broad categories of definitions, Allen asserts a situation that shows a barely acknowledged recognition of the existence of completely "irrational fear or dislike" in the public political sphere.²⁰ In other words, vague ideas and statements associated with Islamophobia can be found mainly in political environments where the premises of racism can be perceived, but not rec-

ber 2011): 1581–1600; Fernando Bravo López, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," 556–573; Matti Bunzl, "Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe," *American Ethnologist* 32:4 (2005): 499–508; Nathan Lean, "The Debate Over the Utility and Precision of the Term "Islamophobia," in *The Routledge International Handbook of Islamophobia*, eds Irene Zempi, and Imran Awan (New York: Routledge, 2019); Junaid Rana, "The Story of Islamophobia:" 148–161; The All-Party Parliamentary Group on British Muslims, "Report on the Inquiry into a Working Definition of Islamophobia / Anti-Muslim Hatred," UK: The All-Party Parliamentary Group on British Muslims (2017); Unia, *Rapport annuel 2008. Discrimination / Diversité* (Bruxelles: Unia, 2008). <https://www.unia.be/fr/publications-et-statistiques/publications/rapport-annuel-2008-discrimination-diversite>.

16 Matthildi Chatzipagnagioutou, and Iason Zarikos, "Countering Islamophobia in Greece," in *Countering Islamophobia in Europe*, eds. Ian Law, Amina Easat-Daas, Arzu Merali, and S. Sayyid, Mapping Global Racisms (Cham: Palgrave Macmillan, 2019): 79–122; Ian Law, Amina Easat-Daas, Arzu Merali, and S. Sayyid, *Countering Islamophobia in Europe* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019); Ima Sri Rahmani, "Counter Islamophobia : An Analysis of the Discourse of Belgium's Non-Government Organisation in the Media," in *Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe*, eds. Katarzyna Gorak-Sosnowska, Marta Pachocka, and Jan Misiuna (Warsaw: SGH Publishing House/SGH Warsaw School of Economics, 2019); Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, "Report on Countering Islamophobia/Anti-Muslim Hatred to Eliminate Discrimination and Intolerance Based on Religion or Belief," The 46th Session of Human Rights Council on 4 & 5 March 2021, Human Rights Council Forty-Sixth Session (United Nations, 2021), <https://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/HatredAndDiscrimination.aspx>; The Carter Center, *Countering the Islamophobia Industry: Toward More Effective Strategies* (Atlanta: The Carter Center, 2018); University of Leeds, "Counter-Islamophobia Kit," *Counter-Islamophobia Kit* (blog) (2019), <https://essl.leeds.ac.uk/sociology/news/article/46/counter-islamophobia-kit>.

17 Chris Allen, *Reconfiguring Islamophobia. A Radical Rethinking of a Contested Concept*, 20, 25.

18 Junaid Rana, "The Story of Islamophobia:" 150.

19 Chris Allen, *Reconfiguring Islamophobia*, 25.

20 Chris Allen, *Reconfiguring Islamophobia*, 25.

ognized as a form of racism. It is therefore understandable that Islamophobia has become a “slippery concept”²¹ that can lead to misleading generalizations²² and a lack of conceptual recognition²³ that lead to debates about the pros and cons of using the term.²⁴

For this reason, it is important to highlight Beydoun and Choudhury’s observation that the term Islamophobia is used in many different contexts and many different ways.²⁵ It can thus be understood that its meaning is contained within the context in which it is used and articulated. In this regard, Elizabeth Poole asserts that an understanding of the complexity and diversity of situations, especially the levels of religious, political, and racial motivations behind the use of the term, is essential.²⁶ These factors must be taken into consideration in establishing an assumption about the meaning of Islamophobia. This goes hand in hand with the arguments of Enes Bayraklı, Farid Hafez, and Léonard Faytre as well as those of J. Mark Halstead that Islamophobia has multidimensional aspects and is controversial.²⁷

As Berlet has shown, Islamophobia is not a monolithic phenomenon.²⁸ As it is based on various conceptions, the term is vague in nature²⁹ and marked by a pro-

21 European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, “The Fight Against Anti-Semitism and Islamophobia. Bringing Communities Together,” A Summary of Three Round Table Meetings Initiated by Commissioner Anna Diamantopoulou (Brussels/Vienna: European Commission, 2003), 54.

22 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 4th ed. (New York: Routledge, 2012), 317; Heini í Skorini, *Free Speech, Religion and the United Nations. The Political Struggle to Define International Free Speech Norms*, 16–17.

23 Chris Allen, *Islamophobia*, 133.

24 Fernando Bravo López, “Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century,” 556–557.

25 Khaled A. Beydoun, and Cyra Akila Choudhury, “Islamophobia and the Law: Introduction,” 3.

26 Elizabeth Poole, “Islamophobia,” in *Encyclopedia of Race and Ethnic Studies*, ed. Ellis Cashmore (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004): 219.

27 Enes Bayraklı, Farid Hafez, and Léonard Faytre, “Making Sense of Islamophobia in Muslim Societies,” in *Islamophobia in Muslim Majority Societies*, eds. Enes Bayraklı, and Farid Hafez (London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019): 5; J. Mark Halstead, “Islamophobia,” in *The Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*, ed. Richard T. Schaefer (Thousand Oaks: Sage Publications, 2008): 764.

28 Chip Berlet, “Islamophobia and Right-Wing Movements in the United States: From Theories to Action,” in *Countering the Islamophobia Industry: Toward More Effective Strategies* (Atlanta: The Carter Center, 2018): 79. The author situates Islamophobia both in ‘mainstream’ and ‘outlier’ political movements. The ‘mainstream’ ones can be found in large-scale social movements notably organized by Christian right groups and cultural white nationalist groups, a significant portion of whom were Republican voters in the 2016 US presidential election. Meanwhile, the ‘outlier’ political movements can be found in right-wing populist movements comprised of Christian nationalist

foundly problematic history.³⁰ In the European context,³¹ for example, traces of the discourse containing the term Islamophobia can be found in the debate about 'Islam' vis-à-vis 'secularism' (*laïcité*) and 'European Christian identity'.³² Here Islamophobia is considered to be the phenomenon in which Muslims are a minority and the problems are created by Muslims themselves because they decline to change their beliefs and values and to embrace 'dominant' public values.³³

and white nationalist movements, Christian supremacist and white supremacist movements, and white supremacist neo-fascist or neo-Nazi movements.

29 Chip Berlet, "Islamophobia and Right-Wing Movements in the United States: From Theories to Action:" 80. See also Julian Hargreaves, "Islamophobia. Reality or Myth?" (Thesis, Lancaster Law School, Lancaster University, 2016), 78; Daniel Gordon, "Antisemitism, Islamophobia and the Search for Common Ground in French Antiracist Movements since 1898," in *Antisemitism and Islamophobia in Europe. A Shared Story?*, eds. James Renton, and Ben Gidley (London: Palgrave Macmillan, 2017): 238–239; Khaled A. Beydoun, and Cyra Akila Choudhury, "Islamophobia and the Law: Introduction:" 10; David Tyrer, *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, 24; Heini í Skorini, *Free Speech, Religion and the United Nations. The Political Struggle to Define International Free Speech Norms*, 42; Chris Allen, *Islamophobia*, 129.

30 Khalid Mahmood, "Foreword," in *On Islamophobia. The Problem of Definition*, eds. Trevor Phillips, Sir John Jenkins, and Martyn Frampton (London: Policy Exchange, 2019): 5.

31 Arie W. Kruglanski, David Webber, and Daniel Koehler, *The Radical's Journey: How German Neo-Nazis Voyaged to the Edge and Back* (New York: Oxford University Press), 1–3. The authors explain that these circumstances reflect the reality of various factors that are present in some European community 'narratives' due to the shifting realities brought about by modernization and globalization. They are overwhelmed by cultural, technological, and economic transformations as well as accelerated migration and the inflow of refugees. Those who feel left behind experience two significant psychological impacts: uncertainty and precariousness; and they also probably feel a sense of humiliation and loss of personal significance. Under those circumstances, populist figures take advantage by reinforcing the political narrative against Islam to attract sympathy, particularly during elections. See also Brian Bowe, Shahira Fahmy, and Jorg Matthes, "U.S. Newspapers Provide Nuanced Picture of Islam," *Newspaper Research Journal* 36:1 (2015): 44. Unfortunately, most Europeans usually hear and accept the views and misinformation of populist European leaders (Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe: Can Europe Be the Same with Different People in It?* [London: Penguin Books, 2010], 94), since the narrative is regarded as reassurance that offers certainty and hope. Their narrative is derived from people's anxieties, for which they blame all that is foreign, different, or strange, leading to hatred of minorities, including Muslims.

32 Olivier Roy, *La Laïcité face à l'islam*, Pluriel Actuel (Paris: Hachette Littératures, 2017), 8. Concerning atypical secular-Christian converging Islamophobic tendencies, see Vincent Legrand, "Anti-Islamization of Europe' Activism or the Phenomenon of an Allegedly 'Non-Racist' Islamophobia: A Case Study of a Problematic Advocacy Coalition," in *New Multicultural Identities in Europe: Religion and Ethnicity in Secular Societies*, eds Erkan Toğuşlu, Johan Leman, and İsmail Mesut Sezgin, 1st ed. (Leuven: Leuven University Press, 2014): 139–160.

33 Farid Hafez, "Unwanted Identities: The 'Religion Line' and Global Islamophobia," *Development* 63 (2020): 9–19; J. Mark Halstead, "Islamophobia:" 764.

Under these circumstances, on the one hand, some scholars claim that the term can inhibit and silence legitimate critical analysis of Islam (as of any religion),³⁴ while on the other hand, the rhetoric of hate is rarely expressed through a purely religious dimension.³⁵ Andrew Rippin argues that the term Islamophobia in its literal sense of 'fear of Islam' cannot represent Muslims' actual experiences of being a target of animus.³⁶ Especially in the age of globalization, what does it encompass in terms of "the nature, shape, and extent of the community" concerned?³⁷ As Hafez has observed, 'Islamophobia' can be defined as a global form of racism in the worldwide context,³⁸ spread by the media.³⁹ Whether you call it Islamophobia or not, it is no longer "Islam itself and its central tenets [that are] the enemy" but the communities of people it refers to, so that "a more appropriate name for the kind of discrimination experienced by Muslims is anti-Muslimism".⁴⁰ In the same line, Carr argues that 'anti-Muslim racism' is the appropriate concept that should be employed in preference to the "normalised form of racism" called Islamophobia.⁴¹

Despite the ambiguity and the extensive criticism of the concept and the difficulty of understanding it,⁴² Rippin has tried not to focus on these debates in seeking to understand the term.⁴³ For him, the term concerns how 'outsiders' to the faith (non-Muslims) perceive Islam. Therefore, the concept conveys not a criticism of Islam but a criticism of a perception that people have of Islam. This argumentation supports Moosavi's research findings that, among Muslim converts, the 'pho-

34 J. Mark Halstead, "Islamophobia:" 764.

35 Asif Mohiuddin, "Islamophobia and Discursive Reconstitution of Religious Imagination in Europe," *Journal of Muslim Minority Affairs* 39:2 (2019): 136.

36 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 316, 318.

37 There is a similar difficulty with the term 'communitarianism,' as explained by Heini í Skorini, *Free Speech, Religion and the United Nations. The Political Struggle to Define International Free Speech Norms*, 42: "Communitarianism tends to be vague about the nature, shape and extent of the community [...]. It is not clear how communitarians can hope to offer a coherent account of the socially constituted and encumbered individual given the complexity of community membership [...]. This is especially relevant in an age of globalization, where human beings have multiple identities that transcend national, cultural or religious community boundaries."

38 Farid Hafez, "Unwanted Identities: The 'Religion Line' and Global Islamophobia:" 9.

39 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 316.

40 Elizabeth Poole, "Islamophobia:" 218–219. The author refers to Fred Halliday, "Islamophobia' Reconsidered," *Ethnic and Racial Studies* 22:5 (January 1999): 892–902.

41 James Carr, *Experience of Islamophobia. Living with Racism in the Neoliberal Era*, 12.

42 Leon Moosavi, "Muslim Converts and Islamophobia in Britain," in *The Sociology of Islam: Secularism, Economy, and Politics*, ed. Tugrul Keskin, Sociology Middle East Studies (Reading: Ithaca Press, 2011): 247.

43 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 317.

bia' of being targeted by an Islamophobic person is determined by their perception of how others perceive them.⁴⁴ It avoids the argument on the distinction between the targets 'Islam–Muslim', and 'race–religion–culture', and the causal discrepancy between 'phobia–hatred' and 'anti-Muslim sentiment–racism'.⁴⁵

In this case, 'Islamophobia' embraces the idea of fear as a result of a stereotyping process. This is a process of ethnic, racial, or religious profiling due to the atrocity of a series of attacks by a very small fringe group of extremist terrorists in the name of religion.⁴⁶ It is influenced by the interaction of global, national, and local forces⁴⁷ that has led to an overgeneralized understanding of Islam, Muslims, and those who might have this identity or be regarded as having the 'Muslimness characteristic'⁴⁸ or being 'Muslim-looking'.⁴⁹

Within the global context, the signification of Islamophobia will be analyzed by applying Andrew Rippin's proposition to the extended articulation that Islamophobia concerns how 'insiders and outsiders' to the faith (Muslims and non-Muslims) perceive Islam, so that rather than a criticism of Islam the concept conveys how people (including Muslims) perceive Islam,⁵⁰ in the same way, following Enes Bayraklı and Farid Hafez, the term Islamophobia can be applied to minority as well as majority Muslim populations.⁵¹

Accordingly, the definition of Islamophobia in the global context has four possible characteristics. First, the utilization of the term is not limited to Muslim-minority countries. Second, the term can also be applied both to the relations between Muslims and non-Muslims and to relations among Muslims. Third, the concept can be implemented to explain various related issues that do not always

44 Leon Moosavi, "Muslim Converts and Islamophobia in Britain:" 255.

45 Junaid Rana, "The Story of Islamophobia:" 149.

46 Sahar Khamis, "Reflections on Countering Islamophobia Online," in *Countering the Islamophobia Industry. Toward More Effective Strategies* (Atlanta: The Carter Center, 2018): 73.

47 Tahir Abbas, *Islamophobia and Radicalisation. A Vicious Cycle* (New York: Oxford University Press, 2019), 167.

48 Chris Allen, *Reconfiguring Islamophobia. A Radical Rethinking of a Contested Concept*, 55; Khaled A. Beydoun, and Cyra Akila Choudhury, "Islamophobia and the Law: Introduction:" 3; Sahar Khamis, "Reflections on Countering Islamophobia Online," in *Countering the Islamophobia Industry. Toward More Effective Strategies* (Atlanta: The Carter Center, 2018): 73.

49 Muneer I Ahmad, "A Rage Shared by Law: Post-September 11 Racial Violence as Crimes of Passion," in *Islamophobia and the Law*, eds. Cyra Akila Choudhury, and Khaled A Beydoun (New York: Cambridge University Press, 2020): 77–91.

50 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 317.

51 See for example Enes Bayraklı, and Farid Hafez, eds., *Islamophobia in Muslim Majority Societies* (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2019).

have a direct connection to Islam and Muslims respectively conceived of as religion and believers. Fourth, Islamophobia has specific significations depending on the context. In this regard, the present contribution focuses on the study of the usage of the term based on events, their narration, their actors, and the conflict/power relations between them in context. Ethnomethodology is used to help analyze the transformation of the production and manifestation of the term based on context across time, and according to the terrain.

Methods and Approach

Since context dependency determines the ambiguity of the meaning of 'Islamophobia', Paul L. Jalbert's "descriptive category selection method" is useful in applying practical reasoning procedures to the term. Indeed, this method can help us discover certain 'meanings' that can be found in various research accounts.⁵² In line with this, the present study uses an ethnomethodological approach for data analysis to uncover the specific meanings of the term in different descriptive contexts and times. As Harold Garfinkel states, ethnomethodology is an empirical method for analyzing "practical activities, practical circumstances, and practical sociological reasoning in everyday life, aiming to study these phenomena in their own right".⁵³

As stated by Baudouin Dupret, who supports John Heritage's approach, this relates to the "procedures" used by actors to analyze the context in which "they find themselves and conceive and implement modes of action".⁵⁴ In this view, ethnomethodological work "tends to avoid general theories"⁵⁵ and focuses on "how the thematic field and the here-and-now are integrated in the setting through participants' activities"⁵⁶ and how various histories of social and political activities contained in the setting become "one source of meaning".⁵⁷ Thus, in the present

52 Paul L. Jalbert, "Categorization and Beliefs: News Accounts of Haitian and Cuban Refugees," in *The Interactional Order: New Directions in The Study of Social Order*, eds. David T. Helm, W. Timothy Anderson, Albert J. Meehan, and Anne W. Rawls (New York: Irvington Publisher Inc, 1989): 236.

53 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (New Jersey: Prentice Hall, 1967), 1, 10–11.

54 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, Direction in Ethnomethodology and Conversation Analysis (Burlington: Ashgate, 2011), 2; John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 4.

55 Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1992), 16–17.

56 Ivan Leudar, and Jiří Nekvapil, "Practical Historians and Adversaries: 9/11 Revisited," *Discourse & Society* 22:1 (2011): 67. The authors refer to Ivan Leudar, Wes Sharrock, Jacqueline Hayes, and Shirley Truckle, "Psychotherapy as a 'Structured Immediacy'," *Journal of Pragmatics* 40 (2008): 863–885.

57 Ivan Leudar, and Jiří Nekvapil, "Practical Historians and Adversaries: 9/11 Revisited." 68–69.

study, 'Islamophobia' has context-dependent idiosyncratic meanings, following Dupret's praxeological approach, which states that people engage in various unique "cognitive operations" created by stimuli encountered in the environment or a particular surrounding context.⁵⁸

Research in this study focuses on scientific articles and social media news. In ethnomethodology, articles and news are regarded as individual media texts where a 'setting' of practices has been arranged as a feature of the routine of social life, which is organized to understand a phenomenon. From this particular setting known as "local historicity",⁵⁹ the writer of texts has the role of a "practical historian" acting as a media gatekeeper trying to reformulate and contextualize an *in-situ* event. A "practical historian" also reconstructs and "re-enacts" related activities to investigate an *in-situ* event based on the activity structure of retrospective and prospective historical functions.⁶⁰ The present study understands the important role the writer as a "practical historian" plays in determining the meaning of the term Islamophobia on the basis of how he explores it, analyzes it in relation to substantive matters, and explains and organizes reasoning procedures and everyday knowledge, or what is called "mundane knowledge".⁶¹

As such, the use of the term Islamophobia is understood here as the cultural practice of reality being constructed in the text by writers acting as "practical historians", following Lena Jayyusi's approach that the text is a reconstruction of reality: if the text "has to be seen as genuinely being about an objective world [...] the reality-as-made-available by the text is constructed in and through it".⁶²

So, if in our study 'Islamophobia' is related to the organization of social affairs that are reconstructed into the text, it is necessary to trace the source that produces it and that can be explained praxiologically. This corresponds to the approach of Michael Lynch, who states: "Social facts and social factors are uniquely, singularly, and routinely composed in and through the concerted production and competent recognition of actions on the factory floor. Such performances are social,

58 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 35.

59 Ivan Leudar, and Jiří Nekvapil, "Practical Historians and Adversaries: 9/11 Revisited." 69. The authors refer to Harold Garfinkel, Michael Lynch, and Eric Livingston, "The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar," *Philosophy of the Social Sciences* 11 (1981): 131–158.

60 Ivan Leudar, and Jiří Nekvapil, "Practical Historians and Adversaries: 9/11 Revisited." 69.

61 The term was introduced by Alfred Schutz in 1967, an Austrian philosopher and phenomenological social scientist whose ideas became Harold Garfinkel's foundation for developing a sociology of "knowledge in mundane action" in ethnomethodology. See John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, 5–6, 51.

62 Lena Jayyusi, "The Equivocal Text and the Objective World: An Ethnomethodological Analysis of a News Report," *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies* 5:1 (1991): 171.

and their production can be described praxiologically".⁶³ This means, with reference to Dupret's approach, that we assume here that the "re-specification" of the term Islamophobia is determined by analyzing the meaning of the term through causal reasonings, motivations, reasons, justifications, and situations as a form of "praxis in its own right" in the text.⁶⁴

In this way, texts thus contain what John Heritage calls a "morality of cognition" – an expression suggesting that "the activities of competent members of a given social group are thoroughly imbued with a normative element, based on a certain number of background expectations that are realized, ratified, or contradicted".⁶⁵ In other words, texts, as Dupret argues, are the result of a "normative interaction" that "whether banal or extraordinary, is based on mundane ways of reasoning, understanding, interpreting, categorizing, and inferring, all of which orient to an intersubjectively constituted horizon of normalcy"⁶⁶ that can differ over time and according to context.

With this perspective, the analysis of the term Islamophobia in this study will operate at three levels. Firstly, at the *global* level, it will focus on analyzing the evolution of the concept from the European historical perspective in scientific publications, from the first appearance of the term in the European colonial era until some years after the 9/11 attacks.

Secondly, at the *regional* level, the study seeks to analyze the utilization of the term through research articles dedicated to the phenomenon taking place in – or seen from – Asia. This level depicts the transformations in the meaning and function of the term outside the European region, dealing with how the concept's history in Western countries has influenced other countries, specifically in Asia. For this purpose, it analyzes the published articles circulated via the Scopus and

⁶³ Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 102, quoting Michael Lynch, "Preliminary Notes on Judges' Work: The Judge as a Constituent of Courtroom 'Hearings,'" in *Law in Action. Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, eds. Max Travers, and John F. Manzo (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1997): 100.

⁶⁴ Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 221.

⁶⁵ As formulated by Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 10.

⁶⁶ Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 10. "Such normalcy, whether it is based on the nature of things or the things of nature, is a continuous achievement, with no time out, which permanently actualizes underlying shared schema of interpretation, projecting them in turn into the future, in the very thread of interaction, so that these relevancies are always already there and emerging".

Springer platforms, using the keywords ‘Islamophobia AND Asia’: 108 articles were found to have been published via the Springer link and 23 via the Scopus link.

Thirdly, the analysis will focus on the term’s circulation in ordinary life outside European countries at the *local* level. In this case, the articles examined focus on the deployment of the term via social media in the Muslim-majority country Indonesia: namely, *kompas.com* and *detik.com*. To achieve this, the lexical analysis focuses on articulating the news content, which is the news as compiled by a journalist. At *kompas.com*, 75 related articles published between 2010 and 2019 were found, with a total number of 119 sentences containing the term Islamophobia. Meanwhile, at *detik.com*, there were 125 articles on this issue published between 2006 and 2019, in which 224 sentences employed the term.

The Global Level Analysis: A Historical Perspective

According to Beshara, the lack of a historical explanation of the term in the literature is one of the critical factors contributing to the confusion about the concept of Islamophobia.⁶⁷ Thus, as Allen highlighted, there is an argument concerning the need to “contextualize Islamophobia historically”.⁶⁸ In this regard, Rana asserts that ‘Islamophobia’ is so closely linked to Islam as a religion that studies considering changes in historical constructs over time are essential.⁶⁹ For example, in the fourteenth and fifteenth centuries, religious ideology was the basis for “competing imperial projects” that led to early sources of racism, according to Howard Winant.⁷⁰ Subsequently, in the eighteenth and nineteenth centuries, secularization became the path for the history of the ‘race’ concept through the emergence of what was known as biological or ‘scientific’ racism, and white supremacy. Racism in this form excluded religion and privileged only biological differences as being ‘natural’. In recent times, further displacement has emerged in which Islamophobia is regarded as racism. Therefore, according to Rana, Islam was an important feature in the early story of the ‘race’ concept, which “incorporates Muslims into modern forms of racism, now called Islamophobia”.⁷¹

67 Robert K. Beshara, *Decolonial Psychoanalysis*, 74.

68 Chris Allen, *Islamophobia*, 65–66.

69 Junaid Rana, “The Story of Islamophobia.” 149.

70 Howard Winant, *The World is a Ghetto*. Race and Democracy Since World War II. New York: Basic Book, 2001 referred to in Junaid Rana, “The Story of Islamophobia.” 152.

71 Junaid Rana, “The Story of Islamophobia.” 153.

Moreover, research conducted by Fernando Bravo López has provided an important contribution by linking the term in the past to its recent context. Based on a comprehensive analysis of published literature since 1910, he claims that the authors “used the term to refer to the belief that Islam and Muslims were the implacable, absolute, and eternal enemies of Christianity, Christians, Europe, and Europeans. Islamophobia engendered, nurtured, and conveyed an *enemy image* of Islam and Muslims, insofar as they are perceived as the incarnation of Islam”.⁷² In his opinion, the current relevance of the term is that of rejection and discrimination mostly on an ethno-cultural basis, rather than as a ‘phobia’ of the Islamic religion; the fact is that a voluntary religious identity can be racialized and fall prey to racism or ‘cultural racism’ (the term used by Tariq Modood).⁷³ López pointed to crucial issues concerning Islam, Muslims, and identity regarding the cultural racism called Islamophobia. He argued that the problematic identity is regarded as “the evil Islam has inoculated in Muslims [which] cannot be removed because it is in their blood” and they will therefore never be “good citizens”, they will always be “the enemy”.

The next section aims to reveal the underlying reason for the image of Islam and Muslims as the enemy and the absolute threat known as Islamophobia.⁷⁴ It focuses on the historical description of the manner in which the term is debated, which is grounded in its mode of usage in context. The analysis is based on published texts from 1899 until the aftermath of the 9/11 attacks. It respects the chronological time based on the main theme found in the analysis.

Islamophobia in the Colonial Context

Islamophilia and Islamophobia

The term Islamophobia emerged for the first time in a discussion about how the French authorities tried to understand people in colonial society. The article, entitled *Dans le Monde de l'Islam*, published in the newspaper *La Politique coloniale* in 1899, was one of the crucial articles on this issue. In this article, Bonhoure depicted the contradictory responses following a Muslim Sheikh's departure from Tripolitania, which was regarded as a ‘mysterious event’.⁷⁵ French opinion was divided into

⁷² Fernando Bravo López, “Towards a Definition of Islamophobia:” 569.

⁷³ Fernando Bravo López, “Towards a Definition of Islamophobia:” 557–558.

⁷⁴ Fernando Bravo López, “Towards a Definition of Islamophobia:” 570.

⁷⁵ Eug. Bonhoure, “Dans le Monde de l'Islam”.

‘islamophiles’ and ‘islamophobes’. The ‘islamophiles’⁷⁶ asserted that his departure was an expedition motivated by spontaneous reform occurring in the religious world’s enlightened circles. Meanwhile, the ‘islamophobes’⁷⁷ considered it to be a symptom of a violent upsurge in Muslim fanaticism. The context of this event was the debate over the turmoil in the Muslim world, especially over the resurgence of Constantinople in Turkey and the Islamic fanaticism movement during the European colonialization of Africa and the Middle East.⁷⁸

Subsequently, the term Islamophobia appeared in *L’Etat Actuel de l’Islam dans l’Afrique Occidentale Française*, an article by Maurice Delafosse published in 1910 in the scientific periodical *Revue du Monde Musulman*. The prominent sense of the term was triggered by local resistance to Christianity and European domination on the one side and French fear of Islam on the other. People saw the foreign power as a threat to their independence.⁷⁹ However, according to Delafosse, ‘Islamophobia’ was an inaccurate notion. In his opinion, the French authorities, with regard to West Africa, did not need to fear Muslims more than non-Muslims.⁸⁰ The move-

76 “Les islamophiles affirment qu’un grand mouvement de rénovation, quelque chose comme une réforme spontanée se produit dans les milieux éclairés du monde religieux. Un grand parti se serait formé parmi les chefs de la foi et ce parti tendrait à se rapprocher de la civilisation, à fraterniser, pour ainsi dire avec le monde moderne. Une sorte de 89 commencerait pour les populations de l’islam ; la liberté, la tolérance, le progrès entreraient désormais dans les conceptions des docteurs de la foi. L’islamisme, en un mot, serait en train de faire peau neuve et d’arborer les principes les plus libéraux de la civilisation moderne.”

77 “Les islamophobes au contraire, voient dans ces événements, mal connus et point du tout expliqués, les symptômes d’une recrudescence violente du fanatisme musulman. Mais, même dans cet ordre d’idées, deux opinions différentes se formulent : selon les unes, c’est le Sultan qui provoque et dirige ce mouvement, selon les autres, ce sont les intransigeants de la foi, les ultras du mahométisme qui, trouvant le Sultan tiède ou gênant, veulent établir dans toute sa pureté le régime théocratique, le pouvoir absolu des ministres de la religion, au moyen d’une conspiration de palais aboutissant à un changement de souverain.”

78 Eug. Bonhoure, “Dans le monde de l’Islam”.

79 “Les uns et les autres nous considèrent comme des maîtres parfois gênants, parfois utiles, généralement bienveillants, et nous subissent avec plus ou moins de facilité selon la diversité de leurs caractères ou de leurs intérêts. Ceux d’entre eux qui désireraient le plus ardemment nous voir partir du pays – et il s’en trouve certainement – le désirent, non pas parce que nous ne sommes pas de leur foi, mais simplement parce que nous ne sommes ni de leur race, ni de leur mentalité, ni de leur sol, parce que nous sommes l’étranger.” (Maurice Delafosse, “L’état actuel de l’Islam dans l’Afrique occidentale française,” *Revue du Monde Musulman*, La Mission scientifique du Maroc, 11:5 (1910): 53, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103806r/f56.item.r>)

80 “Quoi qu’en disent ceux pour qui l’islamophobie est un principe d’administration indigène, la France n’a rien de plus à craindre des Musulmans en Afrique occidentale que des non-Musulmans.” (Maurice Delafosse, “L’état actuel de l’Islam.” 53). It is interesting to analyze the duplication of this statement in a broader perspective in the following years. For example, “Les Annales Col-

ment against the French authorities arose not as much among indigenous Muslim groups as within non-Muslim indigenous pagan tribes. He also insisted that the Muslim groups had not initiated the war when he wrote his report.⁸¹ There was no reason for Islamophobia with regard to the Muslims in West Africa, but in fact also neither for Islamophilia, conceived of as a preferential treatment for Muslims, in order to avoid distrust among non-Muslims.⁸² And when Islam was mobilized against French authority in Mauritania he argued that it was not the cause of the people's movement. It was only a tool used by tribal leaders for whom it was only natural to declare a 'holy war' against 'foreign infidels' in their fight for independence.⁸³

In 1912, Sayyid Rashīd Riḍā used the term in his opening speech to the Annual Congress of the Union of Muslim Ulemas in Lucknow, which was published in a reportage of the *Revue du Monde Musulman*. He strongly criticized Russia's oppressive methods in Kazan concerning the banishment regulations and the Dutch approach in Batavia concerning the regulation of public education. In the same fashion, he hoped that French policy in the Maghreb would become less 'Islamophobic'.⁸⁴ For this reason, he proposed the adoption of the method implemented by England in dealing with the political situation. Notably, he insisted that the French government should realize the importance of Muslim education, regeneration, revitalization, and dissemination of the Arabic language.⁸⁵

onales' newspaper published an article entitled 'L'Islam et la Civilisation française' on September 17, 1928, in which the exact articulation was duplicated by the journalist: "Quoi qu'en discutent ceux pour qui l'islamophobie est un principe d'administration indigène, la France n'a rien de plus à craindre des Musulmans au Soudan que des non Musulmans." The journalist based his point of view on his sojourn in Muslim countries to support his argumentation (Eugène Devaux, "L'Islam et la civilisation française," *Les Annales Coloniales* 140 (1928) – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6451311p?rk=21459;2>). NB: In those times 'Sudan' referred to Sub-Saharan / 'black Islam'.

81 Maurice Delafosse, "L'état actuel de l'Islam:" 52.

82 Maurice Delafosse, "L'état actuel de l'Islam:" 53.

83 Maurice Delafosse, "L'état actuel de l'Islam:" 52.

84 "Le discours d'ouverture, très dur pour les méthodes d'oppression russe à Kazân (à propos des bannis) et pour les méthodes hollandaises à Batavia (à propos de l'instruction publique) [...], note que la politique française en Maghreb pourra devenir moins islamophobe, et termine, selon l'usage en terre anglaise, l'examen de la situation politique par un éloge de la méthode libérale de l'Angleterre "A.L.C., M., L.M., L.B., and M.M., "La Défensive Musulmane. Le Congrès annuel de l'Union des Ulémas Musulmans' à Lucknow – La Madrasah de Kowyt et le sayyīd Rashīd Riḍhâ," ed. Ernest Leroux, *Revue du Monde Musulman* XIX (1912): 288.

85 A.L.C., M., L.M., L.B., and M.M., "La Défensive Musulmane. Le Congrès annuel de l'Union des Ulémas Musulmans' à Lucknow – La Madrasah de Kowyt et le sayyīd Rashīd Riḍhâ:" 288.

Islamophobia, Prejudice, and the Dividing Line Between Islam and Christianity

Alain Quellien used the term in his book published in 1910 entitled *La Politique Musulmane dans l'Afrique Occidentale Française*. According to him, Islamophobia was the prejudice among Westerners and Christians against Islam,⁸⁶ aiming at creating a dividing line between two poles: the 'good' pole was European civilization and Christianity, and the 'bad' pole was Islam.⁸⁷ Islam was blamed for 'holy war', slavery, polygamy, and fatalism (except for Sudanese⁸⁸ Islam's tolerance and lack of fanaticism). For these reasons, Muslims were considered the natural and irreconcilable enemy of Christians and Europeans: Islam was the negation of civilization, and barbarism, bad faith, and brutality were regarded as the characteristics of the 'Mahometans'.⁸⁹

Later, in 1919, a newspaper entitled *Journal des Débats Politiques et Littéraires* published an article headed 'Mohammed, Prophète d'Allah' under the rubric 'Variétés'. It was a review, written by Eduardo Sarradin, of a book co-authored by eminent French artist Etienne Dinet and renowned Arab scholar Sliman Ben Ibrahim.⁹⁰ According to Sarradin, the authors of this book had divided their analysis into two different moments: study on one side and contemplation on the other side. They then integrated their study and contemplation into their experiences and wrote them in their book entitled *La Vie de Mohammed Prophète d'Allah*. This book was dedicated to the Muslims who had died for France during the war.⁹¹ The understanding of Islamophobia that emerged in the article by Sarradin

⁸⁶ Alain Quellien, *La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française* (Paris: Emile Larose, 1910), 133, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152175h.texteImage>.

⁸⁷ Alain Quellien, *La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*, i–ii.

⁸⁸ Referring, in those times, to Sub-Saharan / 'black Islam'.

⁸⁹ "L'islamophobie. – Reproches adressés à l'Islam : la guerre sainte, l'esclavage, la polygamie, le fatalisme. – Manque de fanatisme et tolérance de l'islam soudanais. [...] Il y a toujours eu, et il y a encore, un préjugé contre l'Islam répandu chez les peuples de civilisation occidentale et chrétienne. Pour d'aucuns, le musulman est l'ennemi naturel et irréconciliable du chrétien et de l'Européen, l'islamisme est la négation de la civilisation, et la barbarie, la mauvaise foi et la cruauté sont tout ce qu'on peut attendre de mieux des mahométans." (Alain Quellien, *La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*, 133–134). NB: the author used the terms 'Islam' and 'islamisme' interchangeably.

⁹⁰ Eduardo Sarradin, "Mohammed, Prophète d'Allah," *Journal des Débats Politiques et Littéraires* (6 August 1919): 217 edition, sec. Variétés, 3.

⁹¹ "L'Europe chrétienne sait ce qu'elle doit à ce passé splendide. Et aujourd'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'inoubli-

was a counter-narrative to the stance of Gagnier and Voltaire, who accused most Muslims of accepting the religion driven by the allegedly fanatical Prophet Muhammad.⁹² For this reason, Dinet and Ben Ibrahim argued that fanaticism was the narration of “anti-Mahometans”. Thus, in this case, the concept of Islamophobia was used by the authors as an adjective to depict a group of people who took a negative view of the Prophet Muhammad. They explained that fanaticism was neither in the Prophet Muhammad’s life nor in the Koran and that it had been invented by Islamophobic people in the Middle Ages.⁹³

The ‘Islamophobic Climate’

In 1918, Paul Marty deployed the concept of Islamophobia in his article *L’Islam en Guinée—Fouta-Diallon (Suite)*, in which he depicted the government’s administrative climate in the region of Touba,⁹⁴ one of the two holiest cities of Guinea in the nineteenth century. Al-Hadj Salimou founded Touba around 1815. He was a Diankanké pilgrim, known as Karamoko Ba or Karam Ba, a great marabout and Islamic leader.⁹⁵ Here, the notion of Islamophobia is used to depict the negative regard of some of the leaders in Guinea toward Karamoko Sankoun, the son of Karamoko Outoubou. Like his father, Sankoun was a great leader with a tremendous knowledge of Islam, and he had a good relationship with those in the surrounding area, including the fetishist peoples.⁹⁶ Sankoun’s activities led to a tendentiously negative declaration by Abdoul Bakar, a former leader of the Landouman Kalli Salifou, son of the leader of Nalou. They conveyed their interpretation concerning Sankoun’s activities to the Government of Guinea. Marty called it ‘the symptoms’ of the minor concern about the Touba leader’s attitude.⁹⁷ According to Marty, this

able offrande de leur croyance en la justice divine” (Eduardo Sarradin, “Mohammed, Prophète d’Allah:” 3).

92 Eduardo Sarradin, “Mohammed, Prophète d’Allah:” 3.

93 “Car le fanatisme de Mohammed n’est, ni dans sa vie, ni dans le Coran; c’est une légende inventée par les islamophobes du Moyen Âge. ‘Pas de contrainte en religion,’ dit le Coran. Huit siècles de domination musulmane en Espagne n’y ont-ils pas laissé toute paix aux chrétiens et aux Juifs ?” (Eduardo Sarradin, “Mohammed, Prophète d’Allah:” 3).

94 Today Touba is one of the major cities in Senegal.

95 Paul Marty, “L’Islam en Guinée – Fouta-Diallon (Suite),” *Revue du Monde Musulman*, La Mission Scientifique du Maroc, XXXVI (1918): 160–161.

96 Paul Marty, “L’Islam en Guinée – Fouta-Diallon (Suite):” 168.

97 Paul Marty, “L’Islam en Guinée – Fouta-Diallon (Suite):” 169.

'*islamophobie ambiante*' became the concern of the administration in Touba from 1908 to 1911.⁹⁸

Later, in 1921, Paul Bruzon wrote an article entitled *La Crise Actuelle du Monde Musulman*⁹⁹ that underlined the political turmoil's turning point, especially in Morocco since the 1918 armistice. There were two trends in the debate within the political sphere. Firstly, the pan-Islamist movement "from the Bay of Bengal to Morocco's extreme tip" and "the entire Muslim world". In this case, the term Islamophobia was used by Bruzon to convey the prejudice against the Muslim world felt by those who questioned 'Muslim nationalism'. Secondly, it concerned the dispute over "the existence of a vast Bolshevik conspiracy". However, according to Bruzon, in reality, neither was correct. In the case of pan-Islamism, he implied that the label designated the "movement that worried" only the 'islamophobes'. He argued that "their fundamental error [was] to consider Islam as a homogeneous block capable of moving" as a single unit of command.¹⁰⁰

Then, in 1937, literary journal *Mercur de France* published a review of a novel written by Camille Marbo entitled *Flammes Juives*. Robert Chauvelot, the author of this review in the journal section "La Revue de la Quinzaine", described it as a "sensual and mystical novel that emerged in a timely fashion in the middle of the Palestinian conflict".¹⁰¹ The story takes place in a Jewish–Moroccan environment in Meknes and Fez, then in Paris. According to Chauvelot, it was "the first time that [this population] had received any great attention or respect from French literature".¹⁰² "The novel is dramatic and composed in a straightforward style, extremely well written", through which Camille Marbo shows the ambient Islamophobia while "recalling in the first lines that she herself was in no way Islamopho-

98 Paul Marty, "L'Islam en Guinée – Fouta-Diallon (Suite):" 174.

99 Paul Bruzon, "La crise actuelle du monde musulman," *La Revue Mondiale* (15 July 1921): 202, <https://www.retronews.fr>.

100 "*Panislamisme*, disent toujours certains Islamophobes à qui la guerre semble n'avoir rien appris. D'autres ont tout de même rayé ce mot désuet de leur vocabulaire ; mais c'est pour accuser le *Nationalisme musulman*. D'autres enfin cherchent à nous prouver l'existence d'une vaste conspiration bolcheviste. En réalité, ni les uns ni les autres ne voient juste. Quelle que soit l'étiquette qu'ils veulent assigner au mouvement qui les inquiète, leur erreur primordiale est de considérer l'Islam comme un bloc homogène capable de s'émouvoir sous l'impulsion d'une cause unique." (Paul Bruzon, "La crise actuelle du monde musulman." 202, <https://www.retronews.fr>).

101 Robert Chauvelot, "Littérature exotique et questions coloniales," *Mercur de France*, A48:926 (1937): 369, <https://www.retronews.fr>.

102 Robert Chauvelot, "Littérature exotique et questions coloniales:" 368, <https://www.retronews.fr>.

bic".¹⁰³ To put the term Islamophobia in context, I shall depict the author's general storyline so that we can fully understand.

The author's bipartite novel is described like "opening a two-panel altarpiece", which she subtitled in the names of two of the three heroines: Ruth and Rachel (besides Sara, who operates as a kind of "liaison officer" between the latter).¹⁰⁴ They are described as considerable Jewish fans of the beautiful young Moroccan Israelite Dr Daniel Ifrah, who was described as "un type *goy* (chrétien)".¹⁰⁵ In these circumstances, Camille Marbo explained that "it was only in Sefrou, the hometown of Dr Ifrah, that Islamophobia existed, but that the Ifrah family was among the families that had privileged protection from the Pasha due to its close relationship with the Benatar family, who worked for the latter".¹⁰⁶

Subsequently, *L'Évolution Algérienne et Tunisienne*, a popular North African magazine, reviewed a series of essays written by *Père Robin* in 1913. According to Koos,¹⁰⁷ *Père Robin*, whose real name was Stephen Chaseray, was a significant writer whose works illustrated the journalistic origins of the literature that emerged in the 1890s. After his *Lettres de l'Oued Melouf* were published in 1894, he gained popularity.¹⁰⁸ In the *Chronique Algérienne* rubric, the journalist deployed the term 'islamophobe' along with the terms 'arabophile' and 'arabojuste'.¹⁰⁹ These

103 "Camille Marbo nous le dit expressément dès les premières lignes : elle nous rappelle qu'elle n'est aucunement islamophobe [...]." (Robert Chauvelot, "Littérature exotique et questions coloniales:" 368–369, <https://www.retronews.fr>).

104 Robert Chauvelot, "Littérature exotique et questions coloniales:" 368, <https://www.retronews.fr>.

105 "le jeune Dr Daniel Ifrah, un type *goy* (chrétien), celui de Jacques Legrand, jouisseur et égoïste, lequel ne voit clair et ne se reprend que quand le mal est fait" (Robert Chauvelot, "Littérature exotique et questions coloniales:" 368, <https://www.retronews.fr>).

106 Robert Chauvelot, "Littérature exotique et questions coloniales:" 369, <https://www.retronews.fr>.

107 Leonard R. Koos, "Between Two Worlds: Constructing Colonialist Identity in Turn-of-the-Century Algeria," in *Origins and Identities in French Literature* (Leiden: Brill, 1999): 101–102.

108 As Leonard R. Koos stated (102): "The letters signed *Père Robin* began to appear in the *La Revue algérienne illustrée* in 1893 and continued to be published there with regular frequency, often being reprinted every few years, throughout the 1890s and early twentieth-century. Collected into a volume, the *Lettres de l'Oued Melhouf* was published by Ernest Mallebay in Algiers in 1894 and reedited again in 1913. The continuations and new collections of the *Père Robin* letters – *Récits du Djebel Melhouf* (1921), *Les Commères de l'Oued Melhouf* (1925), and *Dernières Histoires de l'Oued Melhouf* (1926) – were published in Constantine by the printer Boet."

109 "La question indigène est une de celles qui le préoccupent le plus. À chaque ligne, dans son œuvre qui est le fidèle reflet de la pensée des Français d'Algérie – colons, fonctionnaires, commerçants, savants – se devine le souci constant de mettre au point d'une manière, sérieuse, logique, ou simplement amusante, cette fameuse question indigène qui, actuellement, plus que jamais, fait, des deux côtés de la Méditerranée, en Algérie comme en France, couler des flots d'encre, encre arabophile, encre arabojuste, encre islamophobe...". (*L'Évolution algérienne et tunisienne*, "Le

terms show the tone in the literature concerning the question of local or indigenous people in North Africa from both perspectives: Algeria and France. The journalist regarded Chaseray as a local author who made a notable effort to highlight local or indigenous people's problems in order to find a solution, at least at the philosophical level.

Missionaries, Orientalist Priests, and Islamophobia

Maurice Delafosse used 'Islamophobia' to describe what he had inferred from Christian missionary J. Henry's book, *L'âme d'un peuple africain: les Bambara; leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*, published in 1910. The term appeared in his book review.¹¹⁰ Although he recognized the great knowledge of the missionary, who had lived for a long time among the people of the Banmana or Bambara of the Niger and the Bani, he criticized his interpretations of certain facts in the religious and moral field: in his opinion, J. Henry had an insurmountable tendency to relate his conceptions to his role as a missionary, which distracted him from his ethnographer's role. He used the terms "*islamophobie féroce*" to depict the spirit of J. Henry's viewpoint on Islam, that anything which did not fit into the Judeo-Christian tradition was regarded as the "work of the Devil".¹¹¹

Similar criticism occurs in Etienne Dinet and Sliman Ben Ibrahim's essay *L'Orient Vu de l'Occident* (1921).¹¹² They criticized Belgian Jesuit Orientalist priest Henri Lammens, who spent most of his life in Lebanon. In essence, Dinet and Ben Ibrahim asserted that Lammens had written the whole of his work on Islam in a discourteous 'tone' of language. They implied that his writings were absurd works that originated from a chaotic, confused mind, which they considered as a state

Père Robin et La Question Indigène," *L'Évolution algérienne et tunisienne. Les Sports algériens et le Triboulet algérien. Revue Populaire de L'Afrique du Nord* [6 March 1913]: 1.)

110 Maurice Delafosse, "L'Âme d'un Peuple Africain. Les Bambara," *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* 2:1-2 (1911): 10, <https://gallica.bnf.fr>.

111 "Quatre idées fixes semblent dominer son esprit : tout d'abord il manifeste, avec une louable franchise d'ailleurs, une islamophobie féroce ; ensuite il est persuadé que tout ce qui ne cadre pas avec les traditions judéo-chrétiennes est l'œuvre du démon [...] ; en troisième lieu, il ne peut arriver à pardonner aux Noirs d'ignorer la pudeur et la chasteté ; enfin il est obnubilé par la croyance, très répandue chez beaucoup de prêtres chrétiens, à une sorte de dualisme dont les deux éléments – Dieu et Satan –, à peu près aussi puissants l'un que l'autre, se feraient une guerre perpétuelle et se partageraient le gouvernement du monde [...]" (Maurice Delafosse, "L'Âme d'un Peuple Africain." Les Bambara:" 10).

112 Étienne Dinet, and Sliman Ben Ibrahim, *L'Orient vu de l'Occident. Essai critique* (Paris: H. Piazza and P. Geuthner, 1921), <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/titleinfo/375823>.

of “Islamophobic delirium”.¹¹³ In light of his intellectual capacity, how could such a learned man as Lammens have this sort of opinion?¹¹⁴ In this context, ‘Islamophobia’ concerns religion and colonial domination. Generally speaking, it can be regarded as a prejudice against Islam among Western Christian priests.¹¹⁵

The rise of Turkish nationalism, the Armenian Extermination, and Islamophobia

The term *Islamophobie* also appeared in *Echos de Turquie*, which was published in Paris in 1920.¹¹⁶ Ahmed Riza, the author, was a leading intellectual figure of the Young Turks movement and a founder member of the Committee of Union and Progress (CUP), which paved the way to the formation of modern Turkey.¹¹⁷ On 8 March 1920, Riza wrote a letter to the Pope about his concern that “some misinformed Orthodox and Protestant church leaders ... [were] trying to stir up public opinion against the Turks” and that “some politicians, in England and America, support[ed] and encourage[d] this dangerous Islamophobia”.¹¹⁸

In his opinion, they used religion as an instrument for political purposes. He also wrote about the Archbishop of Canterbury, who sent an appeal to the British Government “to get the Turks expelled from Constantinople”, making of it “a cru-

113 “L’œuvre tout entière du Père Lammens est écrite sur ce ton et souvent même sur un ton encore plus inconvenant ; on n’y rencontre de paroles courtoises que pour les ennemis du Prophète et de l’Islam. Nous prions nos coreligionnaires de nous excuser d’avoir reproduit de pareilles élucubrations ; il nous a semblé nécessaire de dévoiler, non seulement aux musulmans, mais aussi aux chrétiens impartiaux, à quel degré d’aberration l’Islamophobie pouvait conduire un savant.” (26) ; “Nous n’aurons pas la naïveté de discuter sérieusement ces phrases écrites dans un accès de délire islamophobe, le bon sens du lecteur en fera justice.” (38).

114 Étienne Dinet, and Sliman Ben Ibrahim, *L’Orient vu de l’Occident*, 26–38.

115 Étienne Dinet, and Sliman Ben Ibrahim, *L’Orient vu de l’Occident*, 26–38; Maurice Delafosse, “L’état actuel de l’Islam:” 32–53; Alain Quellien, *La Politique musulmane dans l’Afrique occidentale française*, 133.

116 Ahmed Riza, *Échos de Turquie* (Paris: Billard & Baillard, 1920), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9763654q/f11.item.r=Islamophobie>.

117 Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. “Young Turks.” *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Young-Turks-Turkish-nationalist-movement>.

118 “Certains chefs religieux, appartenant aux églises orthodoxe et protestante, mal renseignés, s’emploient à exciter l’opinion publique contre les Turcs. Quelques hommes politiques, en Angleterre et en Amérique, soutiennent et encouragent cette dangereuse islamophobie.” (Ahmed Riza, *Echos de Turquie*, 64).

sade against Muslims staying in their capital”.¹¹⁹ In his opinion, these clergymen seemed “revolted by the alleged Armenian massacres”,¹²⁰ which “Turkish patriots regretted, more than anybody else”.¹²¹ For this reason, he insisted on the necessity of setting up a mission to find out the truth by collecting relevant evidence.¹²²

Islamophobia in the Post-Colonial Era

Islamophobia and the Immigrant Upsurge in Europe

After the colonial era, the term acquired a close link with integration and national identity issues due to the rising number of migrants in Europe. As “[m]igrants have high fertility rates and hence account for most future population growth in Western societies”, writes Samuel P. Huntington,¹²³ Westerners increasingly fear “that they are now being invaded not by armies and tanks but by migrants who speak other languages, worship other gods, belong to other cultures, and, they fear, will take their jobs, occupy their land, live off the welfare system, and threaten their way of life”.¹²⁴ These fears were more and more met with anti-immigrant policies, such as the “zero immigration policy” instigated in France by Interior Minister Charles Pasqua in 1993.¹²⁵

While not using the term Islamophobia, Huntington refers to “phobias” related to demography¹²⁶ as well as “fear” of the migrant and selective hostility toward the

119 “ un appel pour obtenir l’expulsion des Turcs de Constantinople [...] une croisade contre le maintien des musulmans dans leur Capitale ” (Ahmed Riza, *Échos de Turquie*, 64–65).

120 The term ‘genocide’ was coined by Raphael Lemkin during WWII and its recognition applied to the Armenian people at a later time. During WWI the crime perpetrated by the Ottoman Empire was reported as ‘mass massacres’ and ‘extermination’.

121 “ révoltés par les prétendus massacres arméniens ; personne, plus que les patriotes turcs, ne les déplorent ” (Ahmed Riza, *Échos de Turquie*, 65).

122 Ahmed Riza, *Échos de Turquie*, 65.

123 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 200.

124 Myron Weiner, *The Global Migration Crisis* (New York: Harper Collins, 1995), 2; quoted by Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 200.

125 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 201.

126 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 200. The author refers to Stanley Hoffmann, “The Case for Leadership,” *Foreign Policy* 81 (Winter 1990–91): 30.

latter – the term *'immigré'*, in France, being “virtually synonymous with ‘Islam’”.¹²⁷ According to Landor, based on North African immigrants’ experience of unemployment and discrimination in an atmosphere of “hysterical Islamophobia”,¹²⁸ exclusion for them in France “has historical continuity beginning with colonialism in their own countries of origin”,¹²⁹ as “imported colonized workers who had been dispossessed” of the “economic basis of their lives (namely their land)”.¹³⁰

Islamophobia, Communism, and Islamic Fundamentalism

After the fall of the Berlin Wall in 1989, Islam was to some degree regarded as the leading risk factor for the West in international relations, as the new potentially dominant ‘ideology’ that was replacing communism,¹³¹ and was seen as a threat and a potential sign of decline, as it challenged an enduring power of hegemony.¹³² It was a new era, when debate concerning Islam entered a broadening perspective pervaded by “alarmism” and simplified viewpoints, in which both Muslims and non-Muslims felt threatened by each other.

In Western countries, the debate usually concerns the possible challenge of Islamic values and the coexistence with Muslim Europeans in respect of issues such as terrorism, aggressiveness, and lack of respect for diversity and human rights.¹³³ To this respect, Mazrui argued that, on the one hand, Islamic fundamentalism is one of the most problematic realities today, believed to be a new threatening ideology after the collapse of atheist communism in Europe while, on the other hand, Muslims also similarly engage in the simplification of Westerners.¹³⁴ They tend to

127 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 200. The author refers to Barbara Allen Roberson, “Islam and Europe: An Enigma or a Myth?,” *Middle East Journal* 48 (Spring 1994): 302.

128 Jeremy Landor, “North African Workers in France: Processes of Integration and Exclusion,” *Contemporary Politics* 3:4 (1997): 382.

129 Jeremy Landor, “North African Workers in France: Processes of Integration and Exclusion:” 382.

130 Jeremy Landor, “North African Workers in France: Processes of Integration and Exclusion:” 384–385.

131 Justin Vaïsse, “Eurabian Follies: The Shoddy and Just Plain Wrong Genre That Refuses to Die,” *Foreign Policy* (January 4, 2010), <https://foreignpolicy.com/2010/01/04/eurabian-follies/>; Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 10; Ali A. Mazrui, “Identity Politics and the Nation-State under Siege: Towards A Theory of Reverse Evolution,” *Social Dynamics* 25:2 (1 June 1999): 13.

132 Fred Halliday, “‘Islamophobia’ Reconsidered.” 893.

133 Fred Halliday, “‘Islamophobia’ Reconsidered.” 892.

134 Ali A. Mazrui, “Identity Politics and the Nation-state under Siege”.

stereotype the West, and also to affirm a unitary identity for themselves, such as in their monolithic interpretation of the sacred Text and culture for all Muslims.¹³⁵ In these circumstances, according to Caroline Fourest and Fiammetta Venner, the term Islamophobia was also adopted by Islamists to suppress critical thought about Islam or the voice of those with a different viewpoint from them, including Muslims.¹³⁶

Islamophobia After 9/11

After the September 11 attacks, Islamophobia became a pervasive term that led to questions about cultural diversity.¹³⁷ It has been assumed that the first ‘categorized’ Islamist who employed the term was an Iranian mulla, who criticized American feminist Kate Millett for participating in the movement against the veil in the new Islamic Republic of Iran in 1979, from which she was expelled.¹³⁸ According to Pascal Bruckner, the event marked a turning point where the term ‘Islamophilic’ was used to invent that of ‘Islamophobic’.¹³⁹ It aimed to provoke the same sentiment in other contexts through different ‘happening’ events, such as the Salman Rushdie affair in 1988 or the publishing of Betty Mahmoody’s memoir ‘Not Without My Daughter’ in 1987. With regard to the latter, Chan-Malik explains how the media circulated the Orientalist slogan “poor Muslim woman” and contributed to spreading the idea of “barbarous Islam” versus “the free United States” and thus played a crucial role in framing, circulating, and amplifying the issue. She implied that in this way the feminist battle validated Islam as the West’s enemy and depicted it as the women’s rights movement’s conception of the ‘terror’ of the Middle East.¹⁴⁰

135 Fred Halliday, “‘Islamophobia’ Reconsidered:” 892–893.

136 Caroline Fourest, and Fiammetta Venner, *Tirs croisés : La laïcité à l’épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman* (Paris: Calmann-Lévy, 2003), 191.

137 Handel Kashope Wright, “Multiculturalism,” in *Encyclopedia of Race and Racism*, ed. John Hartwell Moore, vol. 2 (Detroit: Thomson Gale, 2008): 323.

138 Pascal Bruckner, *Un racisme imaginaire : Islamophobie et culpabilité* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2017), 13–14; Caroline Fourest, and Fiammetta Venner, “Islamophobie ?,” *ProChoix* 26–27 (2003): 187.

139 Pascal Bruckner, *Un racisme imaginaire : Islamophobie et culpabilité*, 12.

140 Sylvia Chan-Malik, “Chadors, Feminists, Terror: The Racial Politics of U.S. Media Representation of the 1979 Iranian Woman’s Movement,” *The ANNALS of The American Academy of Political and Social Science* 637:112–140 (2011): 115–116.

The Regional Level Analysis: The Concept of Islamophobia in Research Articles on the Asia Region

Since 9/11, 'Islamophobia' has been referred to in scientific journals for different purposes and goals. Table 1 shows that each country and area is marked by specific research themes, based on the particular needs and problems they are deemed to address. Based on content analysis we found 18 research themes related to Islamophobia, namely: Muslims and the media, religion, demography and development, human rights, LGBTQ, politics, crime, migration and migrant issues, feminism, far-right movements, refugees, Islamophobia as a global issue, deradicalization, Islamic culture, social and anthropological issues, psychological problems, education, and legal matters.

Furthermore, it also shows that Europe and the United States significantly influence the dynamics of Islamophobia-related issues in Asia. The term Islamophobia was found here for the first time in 2005, showing that Islamophobia-related issues did not have their source in Asian contexts. The rise in number of articles published here was not significant until 2010. To understand the dynamics of the use of the term, it should be put into context. The present study addresses three related themes: (1) issues related to migrants, refugees, and asylum seekers; (2) global issues; and (3) LGBTQ issues.

Tab 1: Research Themes found on Springer and Scopus via the terms 'Islamophobia AND Asia'

Countries / Areas	Research Themes
Asia and Europe	Migration
Asia, Africa, the West	Politics
Australia	Feminism, migration (economic, health, and education issues)
Brazil and Mexico	Demography, development
Canada	Education, migration, psychology
China	Islam, LGBTQ
Denmark	Sufism
Europe	Politics, migration, psychology, LGBTQ
Europe and Asia	Human rights
Europe and the Mediterranean	Migration
Europe and North Africa	Politics
Europe and Turkey	Politics
Europe and USA	Migration, Politics
France	Politics
Global	Muslims and the media, crime, politics, law, Mental health, feminism, anthropological issues, interfaith dialogue, racism, education
Taiwan	Religion
India	Religion, feminism, migration
Italy	Migration
Japan	LGBTQ
Malaysia	Feminism
Mexico and New York City	Sufism
Russia	Migration, Sufism
OIC and Saudi Arabia	Politics
Pakistan	Migration, hate speech
Palestine and Israel	Psychology
The Philippines	Education
Qatar	Psychology

Tab 1: Research Themes found on Springer and Scopus via the terms 'Islamophobia AND Asia' (*Continued*)

Countries / Areas	Research Themes
Scotland	Feminism
Slovakia, Hungary	Education
Spain	Politics
Sweden	Human rights
Turkey	Refugees, politics
UK	Feminism, crime, politics, migration, deradicalization, education, Islam, Development, LGBTQ
UK and Germany	Refugees, Muslims, and the media
USA	Gerontology, refugees, politics, gender issues, boycott movement
USA, Germany, Australia, The Philippines	Muslim and the media, Islam
Western	Politics, Sufism
Xingjian/China, Egypt, and the USA	Racism, politics

Islamophobia Related to Migrants, Refugees, and Asylum Seeker Issues

The term Islamophobia has especially emerged on immigrant-related issues in the crucial context following the September 11 attacks.¹⁴¹ The high flow of refugees from Muslim-majority countries located in Africa, the Middle East, and South Asia has led to negative sentiment toward Muslims,¹⁴² especially after the massive Islamist terrorist attacks.¹⁴³ In this regard, João Estevens asserted that 'terrorism' has a considerable role in shaping public opinion on the migration issue, through

¹⁴¹ See for example: Olive Melissa Minor, and Michelle Cameo, "A Comparison of Wages by Gender and Region of Origin for Newly Arrived Refugees in the USA," *Journal of International Migration and Integration* 19:3 (1 August 2018): 813–828.

¹⁴² Olive Melissa Minor, and Michelle Cameo, "A Comparison of Wages by Gender and Region of Origin for Newly Arrived Refugees in the USA:" 814.

¹⁴³ Michael Welch, "Economic Man and Diffused Sovereignty: A Critique of Australia's Asylum Regime," *Crime, Law and Social Change* 61:1 (1 February 2014): 81–107.

which any Muslim “might be a potential terrorist”: its significant impact is the development of the “migration-security nexus” on the international anti-terrorism agenda in host countries.¹⁴⁴

The term has also been employed to describe the difficulties of immigrants’ lives in their host countries. Research by Ali R. Chaudhary and Dana M. Moss found that Pakistani immigrants in the United States faced difficulties due to stricter regulations for reasons such as the fraught bilateral relationship between the United States government and the Pakistani intelligence services and Pakistan’s hosting of Taliban agents. Thus, widespread Islamophobia in the United States means fear and stigma toward Pakistani immigrants, which leads to anxiety and isolation for this community, which is usually subjected to discriminatory policies and practices associated with “counterterrorism regulations and investigations”.¹⁴⁵

The article written by Michael Welch describes the aggressive strategy of the Australian government in preventing ‘boat-people’ from entering Australian territory, even before the September 11 attacks.¹⁴⁶ The term Islamophobia emerges following the regulation to remove more than 5,000 Australian islands from the ‘migrant zone’, which was accompanied by a massive military operation to capture the boats and dispatch asylum-seekers to offshore detention camps in Nauru and on Manus Island in Papua New Guinea.¹⁴⁷ Anna Ziersch, Clemence Due, and Moira Walsh explain that refugees and asylum-seekers in Australia usually experience discrimination, especially regarding resettlement, as well as institutional discrimination from government policies through temporary visa service restrictions.¹⁴⁸

In the same vein, Carolyn Noble and Geotz Ottmann depict how overworked and under-resourced local social work practitioners use this widely spread hatred to promote their interests: “they blame these minority groups for the unsolvable social problems stemming from the rising inequalities and profound changes transforming the workforce and society in post-industrial countries, while depending on conservative and populist government funding for their move-

144 João Esteves, “Migration Crisis in the EU: Developing a Framework for Analysis of National Security and Defence Strategies,” *Comparative Migration Studies* 6:1 (1 October 2018): 5.

145 Ali R. Chaudhary, and Dana M. Moss, “Suppressing Transnationalism: Bringing Constraints into the Study of Transnational Political Action,” *Comparative Migration Studies* 7:1 (28 March 2019): 14–15.

146 Michael Welch, “Economic Man and Diffused Sovereignty,” 95, 97.

147 Michael Welch, “Economic Man and Diffused Sovereignty,” 97.

148 Anna Ziersch, Clemence Due, and Moira Walsh, “Discrimination: A Health Hazard for People from Refugee and Asylum-Seeking Backgrounds Resettled in Australia,” *BMC Public Health* 20:1 (2020): 2.

ment".¹⁴⁹ Furthermore, they face problems of burdensome regulations, such as deep spending cuts, the restructuring of public services, privatization, and increasing political interference in work-life, especially for immigrants, asylum-seekers, and other marginal social groups.¹⁵⁰ Minority groups are counted as being among the perpetrators of the "September 11" attacks, by which 'Islamophobia' becomes a phenomenon that encourages a change in social workers' role in the public arena, as agents of a populism demonizing migrants, asylum-seekers, and refugees, which Noble and Ottmann called "ready-made-victim blame".¹⁵¹

In like manner, the term was also deployed to depict the struggle of North African immigrants in Italy to organize mobilization related to political issues, institutional racism, and Islamophobia against their community.¹⁵² In this case, on one hand, the term can provide nuances that strengthen the fact that it is not only about xenophobia or racism 'in general' but that it targets the Muslim population in particular. On the other hand, it shows where the term 'racism' has a different meaning from Islamophobia in different social settings and has broader implications when targeting Muslim communities.

Islamophobia and Local Resistance to Migrants' Religious Activities

At another level, the reference to Islamophobia is used, along with Migrantophobia and Chechenophobia, in the struggle of Muslim immigrants in Moscow to have the

149 Carolyn Noble, and Geotz Ottmann, "Nationalist Populism and Social Work," *Journal of Human Rights and Social Work* 3:3 (1 September 2018): 118. The authors refer to Luca Fazzi, "Social Work, Exclusionary Populism and Xenophobia in Italy," *International Social Work* 58:4 (2015): 595–605; Linda Briskman, "Reflections of an Activist Social Worker: Challenging Human Rights Violations", in *Global Social Work: Crossing Borders, Blurring Boundaries*, eds. C. Noble, H. Strauss, and B. Littlechild (Sydney: University Press, 2016); Susie Latham, "The Global Rise of Islamophobia: Whose Side is Social Work on?" *Social Alternatives* 35:4 (2016): 80–84.

150 Carolyn Noble, and Geotz Ottmann, "Nationalist Populism and Social Work:" 118.

151 Noble and Ottmann argue that social workers have a double role as moral and political agents who provide education for those who need it in fighting back against negative narratives, and promote tolerance and inclusion as well as raising their voices for human rights principles against injustice and oppression by an Islamophobic, conservative, and populist government (118).

152 Rossana Cillo, and Lucia Pradella, "New Immigrant Struggles in Italy's Logistics Industry," *Comparative European Politics* 16:1 (1 January 2018): 79. See also Stefania Marino, Rinus Penninx, and Judith Roosblad, "Trade Unions, Immigration and Immigrants in Europe Revisited: Unions' Attitudes and Actions Under New Conditions," *Comparative Migration Studies* 3:1 (21 May 2015): 12.

right to pray and engage in religious practices other than attendance at the sole Moscow Cathedral Mosque. Research by Dmitriy A. Oparin revealed several important facts about the conflict, which led to local resistance.¹⁵³ Firstly, it concerns the significant number of Friday prayers held at the Cathedral Mosque, despite the numerous official and underground prayer halls. Believers prefer to attend Friday prayers there since they consider that the reward from Allah is greater when more worshippers are present, even if they pray on the street near the mosque.¹⁵⁴ Secondly, in Moscow's ambient Islamophobia and Migrantophobia people fear gathering in prayer halls and feel relatively safe in the Cathedral Mosque.¹⁵⁵ Thirdly, it relates to the Vainakh *dhikr* practice due to Chechen Muslim domination if we take into consideration the heterogeneity of Muslims in Moscow. Resistance to this practice is significant, including from some congregation members, the Tatar Mosque administration, and residents of the surrounding area due to the vibration in the building structure that occurs during the circular *dhikr*: Most of the imams affirmed the same concern for the conservation and preservation of the building.¹⁵⁶ Fourthly, it relates to Chechen and Ingush Muslims within the Vainakh *dhikr* practice who can "merge" into the crowd of worshipers "without drawing any attention to themselves" in Moscow, which Oparin describes as an "Islamophobic city".¹⁵⁷

In relation to the domination of Chechens among Muslims in Moscow, Oparin coined the term 'Chechenophobia'.¹⁵⁸ The research reveals the pride among the adherents of having a purely Vainakh space twice a week with sermons in Chechen language and Sufi *dhikr* in the central Moscow Mosque, considering it "the same as at home". The article shows that the hostility toward *dhikr* comes extensively both from other Muslims (who might have Chechenophobia) and in general from the Russians (who might have Migrantophobia¹⁵⁹ and Chechenophobia). Therefore, according to Oparin, 'Islamophobia' in Moscow includes 'Migrantophobia' and 'Chechenophobia', covering the reality of Muslim complexity and diversity and issues related to religious identity there.

153 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow. Contextualizing North Caucasian Loud Dhikr and the Religious Practices of Central Asian Folk Mullahs," *Contemporary Islam* 11:1 (1 April 2017): 61–80.

154 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow:" 67.

155 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow:" 67.

156 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow:" 73.

157 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow:" 62.

158 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow:" 79.

159 Dmitriy A. Oparin, "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow:" 67.

Islamophobia and Global Issues

Two frameworks can be used to explain the term Islamophobia from a global viewpoint. Firstly, the term is part of the globalization multi-layered plurality framework proposed by Torres & Bosio: in this case, Islamophobia emerges under globalization and the pressure of neoliberal political values challenged by “authoritarian populist movements”¹⁶⁰ in the wake of the international “war against terror”. They argue that ‘Islamophobia’ can be regarded in view of one of the eight forms of globalization they have conceptualized.¹⁶¹ They point out that it is internationally accepted that ‘terrorism’ and ‘terrorist threat’ are frequently juxtaposed with the terms ‘Islam’ and ‘Muslim’.¹⁶²

For his part, Farid Hafez proposes another approach to understanding the term Islamophobia – in this case, based on ‘global racism’.¹⁶³ According to him, ‘Islamophobia’ is “epistemic racism” – a shift from “color-line” into “religion-line” racism, by which Islam is excluded, denigrated in the current global system and perceived as antithetic to the dominant West’s “modern secular tradition”.¹⁶⁴ It is the prevailing type of racism in present-day Western societies, where Muslims represent ‘the’ minority¹⁶⁵ imagined by rather than actual ontological categories of “Muslimness”.¹⁶⁶

160 Carlos Alberto Torres, and Emiliano Bosio, “Global Citizenship Education at the Crossroads: Globalization, Global Commons, Common Good, and Critical Consciousness,” *PROSPECTS* (23 January 2020): 1–3.

161 According to Torres and Bosio (3), there are eight forms of globalization: globalization from above (the neoliberal and multi-regional market and international agreement on globalization), globalization from below (the anti-globalization movement, which takes action by individual, institutional, and social movements to oppose corporate globalization), human rights globalization (the promotion of pluralist, multicultural, and citizenship-based democracy), hybrid globalization (local practitioner and modalities culture, which tries to propose new ways of life), information society globalization (the information societies and digital culture, which can spread information around the world instantly), network society globalization (social networks that can alter the traditional dimension of human life), war against terrorism globalization (militaristic regulation in the name of security), and al-Qaeda network globalization (related to global terrorism).

162 Carlos Alberto Torres, and Emiliano Bosio, “Global Citizenship Education at the Crossroads: Globalization, Global Commons, Common Good, and Critical Consciousness:” 5

163 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 9–19.

164 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 11. The author refers to Ramón Grosfoguel, “Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences”, *Human Architecture: Journal of Sociology of Self-Knowledge* 8:2 (2010): 29.

165 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 3.

166 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 2.

In terms of racism, identity has been regarded through various categories, such as gender, race, religion, class, and culture. ‘Islamophobia’ is a different form of racism – a “religion-line” racism marking identity and citizenship at the global level. Despite its commonalities, it spread throughout the European territory with various forms of conduct resulting from the ‘otherization’ and discrimination practiced by ‘white privilege’ supremacy, which aims to exploit or annihilate ‘Muslimness’ as an identity.¹⁶⁷ According to Hafez, a decolonial reading of ‘Islamophobia’ allows him to understand it as a deep-rooted ‘epistemic racism’ inherited from the colonial past.¹⁶⁸ Linked to the global dominant model of the modern Western Nation-State it emerged through “exclusion of Muslimness from the construction of national identity” in many countries, including “totalitarian China” (Sinicization), “authoritarian Egypt” (exclusion of an oppositional political identity), and “democratic America” (exclusion from immigration rights), whereby he also found both commonalities and differences.¹⁶⁹

The ‘epistemic racism’ argument proposed by Hafez through the global perspective of ‘Islamophobia’ was inspired by Saudi-born anthropologist Talal Asad, who argues that Muslims in European countries are represented as holding values that contradict the European ‘sacrosanct’ principle of subordination of the divine authority to the worldly power (secularism), so that “Muslims may be *in* Europe but are not *of* it”.¹⁷⁰ In the Western context, this ‘epistemic racism’ comes from global colonial expansion and its heritage of the old process of classifying and placing people into hierarchies and differentiating between them, following Achille Mbembe’s analysis.¹⁷¹ In ‘Islamophobia’ the term Islam touches the adherents of the religion of the remote people from European colonies. However, Hafez implies that the current dynamic of global Islamophobia is rooted in an essential factor that is different from the colonial. Initially, the end of the Cold War was a necessary factor in recent Islamophobia. The Cold War had been the major conflict between two superpowers, with the USSR / Russia representing communism on one

167 To support his argumentation, he uses the work of famous African American sociologist W. E. B. Du Bois, who coined the term ‘color-line’ racism in 1903. He also cites the work of Gil Aninjar, who asserted in 2014 that Muslims and Jews have long been the religious ‘other’ to Christian Europe, for which he uses the term ‘religion-line’ racism to define Islamophobia. Thus, according to him, Islamophobia illustrates the shift from ‘color-line’ to ‘religion-line’ racism.

168 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 17.

169 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 9. Most research on Islamophobia concerns Islamophobia in European countries. The analysis using a global perspective on Islamophobia did not gain ground until 2019, when some research on the phenomenon emerged at this level too.

170 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 3.

171 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 3. The author refers to Achille Mbembe, *Critique of Black Reason* (Durham: Duke University Press, 2017).

side, and the USA representing the “Free World”, capitalism, and liberalism, on the other. Subsequently, Islam was ‘the’ new enemy, as communism had been defeated and liberal democracy was characterized as being the ‘end of History’ (in Francis Fukuyama’s words).¹⁷²

As Hafez states: “the single lasting superpower on this planet, the USA, has relied heavily on Islamophobia as a discourse to widen its power. Bernard Lewis, Samuel P. Huntington, and others have presented the theoretical basis to the international relations audience and subsequently to the public, to give a new meaning to the world and its making in a post-Cold War era. Culture, not ideology and the communism-liberalism-divide, would be the future determinant to explain cleavages on a global scale.”¹⁷³ ‘Islamophobia’ emerged as “a means of gaining, stabilizing, and widening power for the US empire”: “Through this lens, 9/11 was only a confirmation of the clash of civilizations-theory that had already preceded the terrorist attacks”.¹⁷⁴ Then, demonization was the subsequent step to fight against a culture that could permit a terrorist attack and oppression of women – Islam. Finally, securitization of Islam was the next step after demonization, which triggered the use of the term ‘(de-)radicalization’ to counter violent extremism, that expanded to also include “non-violent extremism”, in the sense of preventing people from potentially further violent ‘radicalization’ in a later stage.¹⁷⁵ How does the dynamic of the global sense of Islamophobia spread outside European-American territories? Are the dynamics the same?

This leads us to another focal point of global Islamophobia, related to the major international conflict between Israel and Palestine. In this case, as Bob Fischer argued, the concept of Islamophobia emerged through the polemic of the boycotting movement of vocal actors in the political arena who criticized Israeli policies, such as MP George Galloway at a debate with student Eylon Aslan-Levy at Oxford University about whether Israel should withdraw from the West Bank. George Galloway, a supporter of the Boycott, Divestment, and Sanctions (BDS) movement, which “works to end international support for Israel’s oppression of Palestinians and pressure Israel to comply with international law”, interrupted Eylon Aslan-Levy during his speech and asked whether he was an Israeli. He then stood up and left, saying, “I don’t debate with Israelis. I’ve been misled. Sorry.”¹⁷⁶ In this case, the question emerged concerning the ethics of boycotts. Is

172 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 3–4.

173 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 3–4.

174 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 4.

175 Farid Hafez, “Unwanted Identities:” 4.

176 Bob Fischer, “Boycotting and Public Mourning,” *Res Publica* 26 (2020): 97.

it possible to cause an individual to be boycotted? The Palestinian BDS National Committee stated that “BDS does not call for a boycott of individuals” and condemned “all forms of racism, including Islamophobia and anti-Semitism”. Mirroring what is sometimes conceived as ‘anti-Semitism’¹⁷⁷ in this global issue context, Islamophobia can also be understood as ‘global racism’, targeting, in this case, people identified with Islam.

Islamophobia and LGBTQ

What is the relationship between the LGBTQ issue and ‘Islamophobia’? Complexity and hybridity of identity means that one can be “subject to multiple forms of interlocking oppressions that connect to [...] religion, race, ethnicity, and gender”¹⁷⁸ (which refer, in other words, to the issue of intersectionality). If we take the case of LGBTQ Muslims in Britain, “sexuality does not take on a ‘master status’ in identity construction as racism and Islamophobia are pressing realities for many”.¹⁷⁹ Thus, following this argumentation, Islamophobia points to an ‘identity construction process’ where religion has a ‘master status’. Islamophobia has a tremendous impact on LGBTQ Muslim immigrants in Europe: when a Muslim is identified as LGBTQ, she/he is overwhelmingly likely to encounter Islamophobia and rejection by the host population and to be discriminated against by the diaspora community.¹⁸⁰

In particular, it is essential to understand the rise in the phenomenon of Islamophobia in Western Europe and North America regarding LGBTQ refugees.¹⁸¹ Here,

177 When ‘anti-Semitism’ is amalgamated and confused with ‘anti-Zionism’ and critique of Israeli policies.

178 Dervla Sara Shannahan, “Sexual Ethics, Marriage, and Sexual Autonomy: The Landscapes for Muslimat and Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Muslims,” *Contemporary Islam* 3 (2009): 76. The author refers to Jasmin Zine, “Lost in translation: Writing back from the margins,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24:1 (2008): 114.

179 Dervla Sara Shannahan, “Sexual Ethics, Marriage, and Sexual Autonomy:” 76. The author refers to Andrew K. T. Yip, “Religion and the politics of spirituality/sexuality: Reflections on researching British lesbian, gay, and bisexual Christians and Muslims,” *Fieldwork in Religion* 1:3 (2005): 282.

180 Edward J. Alessi, Sarilee Kahn, Brett Geenfield, Leah Woolner, and Dean Manning, “A Qualitative Exploration of the Integration Experiences of LGBTQ Refugees Who Fled from the Middle East, North Africa, and Central and South Asia to Austria and the Netherlands,” *Sexuality Research and Social Policy* 17 (2020): 13, 21.

181 Edward J. Alessi, Sarilee Kahn, Brett Geenfield, Leah Woolner, and Dean Manning, “A Qualitative Exploration:” 15. See also Xi Lin, “The Engaged Spectator: Reading BL Novels in Contemporary China,” *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 13 (2020): 239.

“Muslims are now viewed as the radicalized ‘Muslim Other’ in the global West”, which unifies the host population against the imagined enemy.¹⁸² In these circumstances, LGBTQ refugees face difficulties in many aspects of life, including building a relationship with the mainstream LGBTQ communities in Europe. This critical integration situation presumably molds them into the purported image of terrorists in the larger context of a Muslim identity linked to social resentment.¹⁸³

Islamophobia and LGBTQ issues are also connected through the homonationalist phenomenon – a Eurocentric supremacist projection of West-European and North American gay activists’ norms on gender and sexuality on other parts of the world, connecting neoliberalism, nationalism, racism, and Islamophobia¹⁸⁴ and playing a significant role in influencing the ‘world view’ of Western and European culture as the only one worthy of being recognized as legitimate in the world.¹⁸⁵

The Local Level Analysis: Islamophobia in the Online Media in Indonesia

We have shown elsewhere the significant role played by the media for NGOs in presenting and publicizing their programs and campaigns to counter Islamophobia,¹⁸⁶ even though it can make the audience confused about the underlying target concerning a phobia against Islam or Muslims.¹⁸⁷ According to Paul Siblot, an inter-discursive network can help determine the signification of a term.¹⁸⁸ As a matter of fact, naming a phenomenon actualizes and “updates” its meaning in a specific

182 Edward J. Alessi, Sarilee Kahn, Brett Geenfield, Leah Woolner, and Dean Manning, “A Qualitative Exploration:” 16.

183 Edward J. Alessi, Sarilee Kahn, Brett Geenfield, Leah Woolner, and Dean Manning, “A Qualitative Exploration:” 20–21.

184 Kawasaka Kazuyoshi, “Contradictory Discourses on Sexual Normality and National Identity in Japanese Modernity,” *Sexuality & Culture* 22 (2018): 594. The author refers to Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham: Duke University Press, 2007).

185 Kawasaka Kazuyoshi, “Contradictory Discourses:” 594.

186 Ima Sri Rahmani, “Counter Islamophobia: An Analysis of the Discourse of Belgium’s Non-Government Organisation in the Media:” 280.

187 See, for example, Laura Calabrese, “Reformulation et non-reformulation du mot islamophobie. Une analyse des dynamiques de la nomination dans les commentaires des lectures,” *Langue française* 4:188 (2015): 91–104.

188 Paul Siblot, “De la dénomination à la nomination,” *Cahiers de praxématique* 36 (2001): 189–214.

way in the inter-discursive media network,¹⁸⁹ which are arenas where collective definitions related to a social problem, including Islamophobia, are formed and evolve.¹⁹⁰

In the present contribution, the way the term Islamophobia is circulated in the media focuses on its usage in a majority Muslim country at the local level analysis. Enes Bayraklı, Farid Hafez, and Léonard Faytre argue that research on Islamophobia in Muslim majority countries is still rare.¹⁹¹ This part of our contribution tries to fill the gap by analyzing it in national online media – specifically in Indonesia – with a good reputation, neutral stance, and no religious affiliation: detik.com and kompas.com.

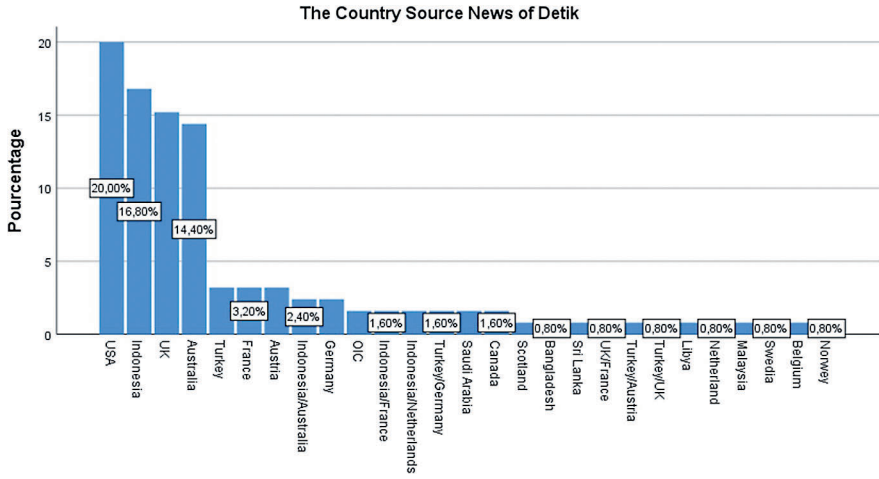
News Sources (Countries of Event) Analysis

Considering these arguments, therefore, it is crucial to identify the news sources (countries of event) for these two online media platforms. The research found that 75.2% of articles published by detik.com were on foreign affairs and 24.8% on domestic affairs. Meanwhile, almost 78.7% of articles published on kompas.com were about foreign affairs and 21.3% on domestic affairs. This means that, if we set aside Indonesia, Islamophobia mainly involves events outside the country, as a matter of fact mainly in the United States, Australia, and the UK (see graphic 1). We identified that it was primarily deployed in the news coverage in issues related to elections, other political matters, Islamophobic attitudes, and ‘solutions to the problem’.

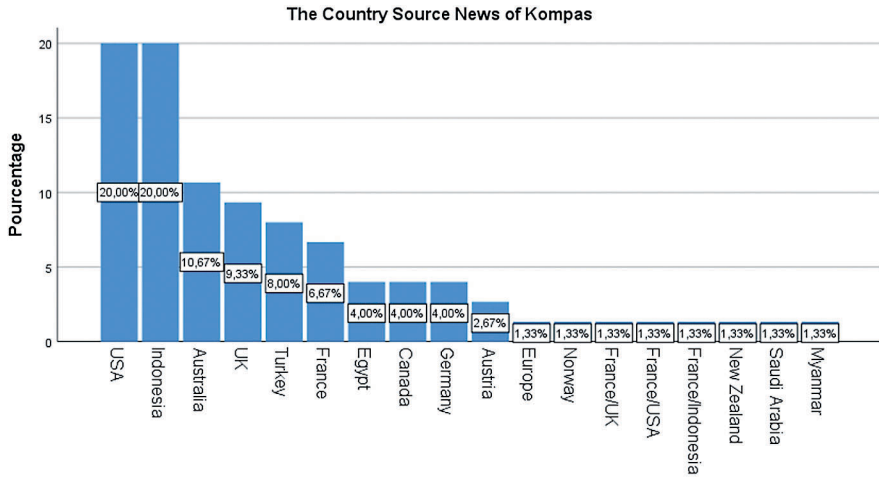
189 Concerning online media, see Laura Calabrese, “Reformulation et non-reformulation du mot islamophobie:” 93–94.

190 Stephen Hilgartner, and Charles L. Bosk, “The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model,” *American Journal of Sociology* 94:1 (1988): 64–65.

191 Enes Bayraklı, Farid Hafez, and Léonard Faytre, “Making Sense of Islamophobia in Muslim Societies:” 13.



Graphic 1 (a): News Sources (Countries of Event) countries of event news sources of Detik



Graphic 1 (b): News Sources (Countries of Event) countries of event news sources of Kompas

News Content Analysis

Political matters concern statements or communications carried out by political actors, such as a statement by President Erdogan of Turkey warning of “the rise of Islamophobia and right-wing extremism in Germany”.¹⁹² Meanwhile, Islamophobic attitudes can be found in statements such as “The letter also encouraged people to ‘torture’ and to ‘kill’ Muslims on the coming day dedicated to violent Islamophobia to take place on April 3”.¹⁹³ Subsequently, themes mainly focus on the use of the term in the context of a presidential campaign; see, for example, the statement of the former president of PAN (Partai Amanat Nasional), Amin Rais, the Muhammadiyah’s party, which was the opponent to the Joko Widodo coalition parties in the Indonesian election in 2019. He stated, “Indonesia is slowly beginning to be controlled by a group of people with an Islamophobic point of view”.¹⁹⁴ In this case, the term Islamophobia, as used by Amin Rais, concerned those who were not in his political coalition during the presidential election.

Likewise, the term Islamophobia also emerged in an electoral campaign in the United States. It was a crucial issue in the second debate of the presidential election between candidates Hillary Clinton and Donald Trump at the University of Washington, St Louis, in 2016. Both presidential candidates were asked how they would overcome the increasing problem of Islamophobia in the country. A solution was a photo project by US photographers on fighting against Islamophobia.¹⁹⁵

There are differences between *kompas.com* and *detik.com* in terms of presenting Islamophobia-related information. For *kompas.com*, elections and other political matters are prominent, combined with events related to Islamophobic attitudes. Meanwhile, *detik.com* focuses more on ‘other political’ affairs and solution-oriented matters related to Islamophobia, articulated as the “fight against Islamophobia”.

192 DetikNews, “Erdogan Berharap Untuk ‘membuka Halaman Baru’ Dengan Jerman,” *detikNews* (blog) (27 September 2018), <https://news.detik.com/dw/d-4231828/erdogan-berharap-untuk-membuka-halaman-baru-dengan-jerman>.

193 Dhani Irawan, “Balasan Surat Ajakan Serang Muslim Di Inggris: Love Muslim Day,” *detikNews* (blog) (15 March 2018), <https://news.detik.com/internasional/d-3917259/balasan-surat-ajakan-serang-muslim-di-inggris-love-muslim-day>.

194 Ihsanuddin, “Amein Rais Berharap Organisasi Islam Bersatu,” *Nasional.Kompas.Com* (blog) (19 June 2015), <https://nasional.kompas.com/read/2015/06/19/20495781/NaN>.

195 Pascal S. Bin Saju reported, “Soal Imigran Dan Muslim, Apa Komentar Trump Dan Hillary?,” *International.Kompas.Com* (blog) (10 October 2016), <https://internasional.kompas.com/read/2016/10/10/421281/soal.imigran.dan.muslim.apa.komentar.trump.dan.hillary.?page=all>.

Islamophobia-related terms

Furthermore, the Indonesian online media present Islamophobia in different ways in news reports. In terms of emotions, it is presented as a kind of feeling or sentiment, sometimes made up of hatred. It is also treated in psychological terms, such as hysteria and different syndromes, due to features of personal belief systems, such as extremism, racism, and related ideology, and propaganda, potentially leading to behaviors such as a physical attack, a hostile attitude, or offensive rhetoric. Islamophobia is also regarded as a potential antidote to problems of another nature. Islamophobia refers to situations of ‘fear’ from the victims’ perspective, and to ‘hatred’ from the perpetrators’.

Islamophobia in the Indonesian online media is more about hatred of Islam than fear of Islam. Moreover, Islamophobia is formulated interchangeably as anti-Islam or anti-Muslim. Yet the signification of the term is closer to anti-Islam than to anti-Muslim. Those who utilize the term are mostly the government’s opponents in a presidential election. Among other situations, it emerged in the context of the protest against the government’s ban on hard-core Islamic organizations such as HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) and the FPI (The Islamic Defenders of Indonesia), which the media identified as ‘radical’; and it was mainly used in debates against opponents of issues related to polygamy and the Caliphate.

Discussion

This research shows that analyzing Islamophobic narratives at three different levels – global, regional, and local – can situate the concept of Islamophobia within a wide range of societal domains and activities. The analysis provides a picture of the transformation of the meaning of Islamophobia across the sociological, political, and psychological dimensions of society in the contexts of different places and times. As such, it supports previous findings that Islamophobia is not a monolithic phenomenon, as it is embedded in changing realities that occur in social and political spaces. The research also provides an overview of the transformation process through various accounts of writers who have mobilized the term Islamophobia in their writings.

The arrays of its uses under examination show how individuals can “naturally” produce and reproduce it to invoke what Dupret calls a “typicality”.¹⁹⁶ People

¹⁹⁶ Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 28.

who engage in an action related to ‘Islamophobia’ perceive it as “normal” and expected.¹⁹⁷ In other words, there might be various models to be proposed in particular situations related to Islamophobia. However, this research does not seek to offer a ‘model’ of Islamophobia. It praxeologically highlights mechanisms by which the concept is utilized from three different data sets.¹⁹⁸

First, during the colonial era and the post-colonial era including the post-9/11 period (*global* level), the term Islamophobia was used as a dividing line between ‘good’ European Western Christian civilization and ‘bad’ Islamic barbarism. The reference to ‘phobia’ pointed to ‘Islam’ as ‘the’ absolute and eternal enemy, being the opposite of the term ‘Islamophilia’. This mechanism succeeded in creating a climate of suspicion and distrust that spread from the colonial times to the post-colonial era, especially after the September 11 attacks. Basically, ‘Islamophobia’ appeared in political struggles that did not directly concern Islam as a religion. It was a way to oppose voices of resistance in different instances: to French colonization, and later continuing French domination, as well as Christianity vis-à-vis colonized society and indigenous religion and culture; it was used by Muslim leaders vis-à-vis other – rival – prospective Muslim leaders; as a scapegoating approach to cover other social problems; as an identity in the political struggle for recognition between the Eurocentric hegemonic ‘model’ and a challenging Islamic fundamentalism, especially after the Cold War and the fall of communism, whereby ‘Islam’ became the potential new (in fact reborn) global enemy.

Second, research articles on Islamophobia in the Asia region (*regional* level) shows how the domain of the morality of the concept was assimilated with the dynamic of social and political turmoil in many countries. Potential terrorism from within and the ‘war against terrorism’ were the ultimate sources of fear after the September 11 Islamist terrorist attacks, feeding Islamophobia globally. For that reason, the term ‘Oriental’ (represented by Islam and ‘Eastern’) and the term ‘Occidental’ (represented by Christianity and ‘Western’) simplified an imagined border beyond geopolitical reality. To a practical end, these terms effectively exclude inter-related identities and induce negative sentiment on both “sides”.

197 This argument is inspired by Baudouin Dupret’s (41–42, 56) explanation of normality, which explains that normative schemas that are considered to be in accordance with generality and dominant morality are produced prospectively and used retrospectively at the same time. In other words, the process of ‘rebuilding’ knowledge from the accumulation of various present and past experiences becomes an important part of the reasoning process of the normality of a social issue. Various social categories that are seen as normal, natural, unnatural, or abnormal become praxeological phenomena that form what is called the “horizon of familiarity”.

198 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 14.

Also, Islamophobia can mask the reality of a problem that does not always directly concern Islam as a religion. As a matter of fact, the term Islamophobia has been combined with various issues: flows of migrants and refugees in post-colonial countries and other countries of the West or the 'Global North'; specific problems of a Muslim group vis-à-vis local (including other Muslim) groups; the struggle for identity connected to Islam and being a Muslim; discrimination faced by Muslims with regard to global issues (as consequences of anti-terrorist regulations, as well as their positioning in the Israeli-Palestinian conflict); and the conditions of LGBTQ Muslims. In the global context of Euro-American supremacy Islamophobia only serves to add tension to the social and political climate.

Third, the praxeological re-specification of the term in online media emerged in Indonesia (*local* level), where Islam is the majority religion, after the September 11 attacks. The term seems to speed up the spinning cycle of hatred to shape various forms of prejudice that do not directly concern Islam as religion but, rather, an opponent in the political sphere. The term is an effective tool used to attract potential voters in a political campaign. The accusation of Islamophobia against political opponents is a strategy to influence public opinion in favor of a particular political party or a presidential candidate. Islamophobia in the United States and Europe is also a crucial political issue for Muslims in Indonesia through the media.

To uncover how Islamophobia operates in praxis, Baudouin Dupret's *work Adjudication in Action: An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice* inspired us in the present study. His analytical framework help us to illustrate different climates of Islamophobia that reflect diverse features of social practices in a series of different situations: mutually negative views between rival potential religious leaders among the Touba people; fears of pan-Islamism in Europe; conflict between Arabs and Jews in an area of Morocco; and conflict between Algeria and France involving Arabs.¹⁹⁹ Our research supports Dupret's idea that the different contexts and socio-political climates in which an idea emerges and the term by which it is used can influence the praxis of the people within it:²⁰⁰ "the praxeological perspective of the term could contribute to the cognitive objectification by providing a set of regulated procedures for the analysis, composition, and combination of the concept, as well as the categorization drawn from the exact moment of the term's utilization".²⁰¹ This also shows why the climate of Islamophobia is not always and not

199 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 4. Dupret's book is not about Islamophobia, and he even more did not discuss it at all.

200 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 3.

201 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 39.

necessarily about Islam as well as not always created by non-Muslims (as the case of jealousy among rival Muslim religious leaders illustrates).²⁰²

As such the term Islamophobia is a sign of a crisis in society that Axel Honneth calls a “social pathology”²⁰³ – an indicator of the “misdevelopment” or “disorder” that arises in the social development of a society²⁰⁴ that hinders “the ability of individuals to live fulfilling, or fully realized, or ethically praiseworthy, or happy lives”.²⁰⁵ The issue of a lack of social recognition that causes racialized minority communities to become socially disregarded, misrecognized, or invisible is one such “social pathology”.²⁰⁶ A major issue in Islamophobia is the fact that the identity of the minority group in question is reduced to its religious dimension only. At the same time, as Honneth explains, “ideological recognition”, as “forms of positive social affirmation” can “serve to maintain existing systems of dominance or oppression”²⁰⁷, in which, in this case, ‘Islam’ becomes a stigmatizing element. So, “the meaning of Islamophobia is determined by the construction of the accumulation process of social frameworks. In other words, its semiotics depend on the people who use it to describe new experiences, not its essence.”²⁰⁸ On this subject, the present study found “social pathology” variants of Islamophobic behaviors in different societies or groups of society at different times.

The ethnomethodological approach also allows a detailed investigation into the “discourse’s motivation and justification”.²⁰⁹ The reason is that “an expression cannot be formulated precisely outside the context of its utterance”, and “the relevance of an expression depends on its location in a local interaction context and on what immediately preceded it”.²¹⁰ These text sources have included various statements that depicted the French authorities’ approach to developing a particular colonial policy. The authors revealed the *in situ* circumstances covered by

202 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 39.

203 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 35; Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. Critical Theory of the Social* (Cambridge, UK: Polity Press, 2015), 93.

204 Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. Critical Theory of the Social*, 93.

205 Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. Critical Theory of the Social*, 93.

206 Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. Critical Theory of the Social*, 45.

207 Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. Critical Theory of the Social*, 95.

208 Baudouin *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 37.

209 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 115.

210 Baudouin Dupret, *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 54.

the term Islamophobia, including reformulating and contextualizing the issue,²¹¹ and dividing “islamophiles” and “islamophobes”.²¹² The terms religion (Islam), indigenous, Muslim, and non-Muslim became substantial categories used by authors to put the issue in context so as to depict the significant circumstances objectively.

As “practical historians”, the authors pointed out some crucial descriptive elements as substantive matters through the text. This means that ascribing Islam as a category is a circumstantial operation in a “social pathology” debate, such as terrorist attacks or other crises, which targets all the elements assimilated to Islam in the society.²¹³ So, the “social crises” of “holy war”, slavery, polygamy, fatalism, fanaticism, intolerance, negation of civilization, barbaric faith, brutality, and compulsion in religion – all of them are categorized as part of ‘Islam’, based on a set of moral values that are not related to the essence of the category of Islam itself, but to the configuration in play, such as a terrorist attack, an Islamist political movement, political competition, immigration regulation, LGBTQ issues, women’s oppression, or feminism.

Thus, for example, to describe the situation of women in the particular configuration of Iran or Afghanistan has nothing to do with discrimination against Muslim women conducted by the state in France or the United States on the grounds of specific clothing regulations nor the equal treatment of women in the Indonesian Parliament regardless of the clothes they wear. So, the meaning of the concept of Islamophobia is very closely related to the context. In the specific context of the Indonesian media, it appears that online newspaper journalists’ retelling of events is heavily influenced by normative interactions between themselves as writers and statements and narratives of significant religious and political leaders “normaliz-

211 As it is stated by Baudouin Dupret (55), “Thus, the attributes of knowledge, intention, agency, and causality, which are deeply embedded in practical contexts, are echoed in the descriptions, narrations, and attributions of responsibility that the members undertake”.

212 It is inspired by Baudouin Dupret’s (10) explanation of the “mundane reasoning” of the “moral dimension” of the law that leads to a “prejudicial way”, which John Heritage called the “morality of cognition”.

213 This argument is inspired by Baudouin Dupret’s (84–85) explanation of the author’s role in constructing a schema of law and mental illness. As Baudouin Dupret further explains, “Regarding legal decisions on psychiatric internment, the author describes the modus operandi of various underlying schemas that concern not only the conditions necessary to live outside a psychiatric institution, but also the various types of mental pathology and their practical consequences. In this way, he reviews a series of procedures that organize people’s psychic competence or lack thereof, on the basis of the “normality” of their verbal expression, among other things; or that organize the description of the conditions for the internment of mentally ill individuals; or that organize the specific characteristics of credibility, “good” performance, and “appropriate action” in relations to the circumstances of the affair”.

ing” (in Baudouin Dupret’s sense) negative narration and sentiment toward Islam, against which they mobilize the term Islamophobia. So if Islamophobia can be a symbol of the superiority of the West, Christians, Christianity, and European civilization (which we found at the global and regional levels of analysis), it can also be (here at the local level) a symbol of resistance that functions as a counternarrative in categorizing the ‘other’ and is mobilized in the form of prejudice by opposing groups in political contestation (in this case, Indonesia, where the government and government supporters are categorized as Islamophobic). So Islamophobia does not merely and necessarily have a direct link to Islam as such, but to the context in which a group of people and their culture are categorized as the ‘out-group’.

Conclusion

The analysis of the term Islamophobia at the global, regional, and local levels synthesized in the discussion above has allowed us to elucidate its semantic transformation through time and space, but above all *in context*, following an ethnomethodology-based praxeological epistemology.

It reflects on the importance of contextualizing the interpretation of the concept of Islamophobia in its uses. Reality can drive the process of the transformation of meaning that inserts the concept into various terminologies in diverse languages. Thus, it can be understood that the different regulations related to Islamophobia reflect diverse socio-political realities: the discourse of Islamophobia has always emerged along with various events and changes in the social and political sphere at different levels – global, regional, and local.

Returning to Andrew Rippin’s global understanding, “if one understands the concept of Islamophobia not as speaking about Islam or Muslims as such, but rather as about how Islam is conceived by those outside the faith, then the concept conveys not criticism of Islam but criticism of the way in which people conceive Islam”.²¹⁴ In this perspective it conveys not a criticism of Islam as such, but of how people perceive a “social pathology” (as conceptualized by Axel Honneth) associated with Islam. Hence, the “normative constraints [concerning the “social pathology” regarding the phenomenon of Islamophobia] proceed ... from the praxeological nature of the operation of categorizing” Islam.²¹⁵ Thus, in the global

214 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 317.

215 This argument is inspired by Baudouin Dupret (*Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*, 57): as he explains, “Normative constraints proceed essentially from

sense, the problem of the concept primarily concerns the inability to correctly identify and define the reality of the “social pathology” related to Islam in the society where the term emerges.

Considering global perspectives, the term Islamophobia has been deployed to explain two different elements of the global context in which the term Islam is central to the issue. In the first, Islam is regarded as an element of the ‘war against global terrorism’ in the aftermath of 9/11 and Islamophobia as an impact of the war on terrorism’s regulations in minority Muslim countries in particular. In the second, Islamophobia is about a specific victim of ‘global racism’, that is, Muslims. Yet, at this point, we probably misunderstand who we are talking about if we do not know much about the context. In the global context Islamophobia is attached to the common notion of the political hegemony of the worldwide system held by framing Muslim identity as a threat to the reigning hegemonic powers. As Andrew Rippin states: “The contemporary focus on religious identity manifested in Islam is reinforced by every action and reaction in the global context that is framed, for whatever reasons, in religious terms”.²¹⁶ Islam (and, by association, Muslims) is regarded as a potential resource and dominant force that could compete with the global system, which is currently constructed on the prevailing capitalist system and ‘white privilege’. It is the old formation of ‘white supremacy’ that emerges in a new context.

Finally, the apparent social phenomenon of Islamophobia is mostly stressed by “existing systems of dominance and oppression”²¹⁷ from the distant past until today. It fits Axel Honneth’s concept of “social pathology”, such as the “problem of distinguishing between ideological and justified positive recognition” of the “other”; “social processes of humiliation that involve looking through or past another person” – or invisibilization; “the complete and thorough dehumanization of others involved in treating them as things, as objects in the natural world to be manipulated or destroyed as one’s own prudential calculations determine” – or reification;²¹⁸ all this, in this case, in the context of Islamophobia.

This semantic analysis shows that Islamophobia is “a complex and useful concept”,²¹⁹ which influences people’s thinking, leading them to a difficulty in daily

the praxeological nature of operations of categorization. This means that ascribing categories is a circumstantial operation, aimed at orienting a debate by attributing to the categorized object a set of rights and obligations that are related not to the essence of the category but to the configuration of relations that it sets up”.

216 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 320.

217 Christopher F. Zurn, Axel Honneth. *Critical Theory of the Social*, 95.

218 Christopher F. Zurn, Axel Honneth. *Critical Theory of the Social*, 45–46, 95–112.

219 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 317.

life in distinguishing between facts and assumptions. In this regard, research focused on the porosity of the concept due to various social problems opens avenues for future research.

Bibliography

- Abbas, Tahir. *Islamophobia and Radicalisation. A Vicious Cycle*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Ahmad, Muneer I. "A Rage Shared by Law: Post-September 11 Racial Violence as Crimes of Passion." In *Islamophobia and the Law*, edited by Cyra Akila Choudhury and Khaled A. Beydoun. New York: Cambridge University Press, 2020.
- A.L.C., M., L.M., L.B., and M.M. La Défensive Musulmane. Le Congrès Annuel de l'«Union des Ulémas Musulmans» à Lucknow, – La Madrasah de Kowyt et le Sayyîd Rashîd Ridhâ'. Edited by Ernest Leroux. *Revue du Monde musulman* XIX (1912): 281–315.
- Alessi, Edward J., Sarilee Kahn, Brett Geenfield, Leah Woolner, and Dean Manning. "A Qualitative Exploration of the Integration Experiences of LGBTQ Refugees Who Fled from the Middle East, North Africa, and Central and South Asia to Austria and the Netherlands." *Sexuality Research and Social Policy* 17 (2020): 13–26.
- Allen, Chris. *Islamophobia*. Burlington: Ashgate Publishing, 2010.
- Allen, Chris. *Reconfiguring Islamophobia. A Radical Rethinking of a Contested Concept*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Almeida, Dimitri. "Marianne at the Beach: The French Burkini Controversy and the Shifting Meanings of Republican Secularism." *Journal of Intercultural Studies* 39:1 (2018): 20–34.
- Arslanbenzer, Hakan. "Ahmed Riza : Founder of Young Turk Intellectual Tradition." *Daily Sabah* (blog) (6 September 2019). <https://www.dailysabah.com/portrait/2019/09/06/ahmet-riza-founder-of-young-turk-intellectual-tradition/amp>.
- Awan, Imran. *Islamophobia in Cyberspace: Hate Crimes Go Viral*. London: Routledge, 2016.
- Bail, Christopher. *Terrified. How Anti-Muslim Fringe Organizations Became Mainstream*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Bayraklı, Enes, and Farid Hafez, eds. *Islamophobia in Muslim Majority Societies*. New York: Routledge, 2019.
- Bayraklı, Enes, Farid Hafez, and Léonard Faytre. "Making Sense of Islamophobia in Muslim Societies." In *Islamophobia in Muslim Majority Societies*, edited by Enes Bayraklı, and Farid Hafez, 5–20. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019.
- Bergeaud-Blackler, Florence. "New Challenges for Islamic Ritual Slaughter: A European Perspective." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33:6 (1 August 2007): 965–980.
- Berlet, Chip. "Islamophobia and Right-Wing Movements in the United States: From Theories to Action." In *Countering the Islamophobia Industry. Toward More Effective Strategies*. 78–82. Atlanta: The Carter Center, 2018.
- Beshara, Robert K. *Decolonial Psychoanalysis. Towards Critical Islamophobia Studies*. London & New York: Routledge, 2019.
- Beydoun, Khaled A., and Cyra Akila Choudhury. "Islamophobia and the Law: Introduction." In *Islamophobia and the Law*, edited by Cyra Akila Choudhury, and Khaled A. Beydoun. Florida International University Legal Studies Research. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Bin Saju, Pascal S. "Soal Imigran Dan Muslim, Apa Komentar Trump Dan Hillary?" *International.Kompas.Com* (blog) (10 October 2016). <https://internasional.kompas.com/read/2016/10/10/10421281/soal.imigran.dan.muslim.apa.komentar.trump.dan.hillary?page=all>.
- Bleich, Erik. "What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept." *American Behavioral Scientist* 55:12 (1 December 2011): 1581–1600.
- Bonhoure, Eug. "Dans le monde de l'islam." *La Politique coloniale. Journal Quotidien, Économique & Littéraire* (7 December 1899), sec. Colonies et Étranger – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2996998q>.
- Bowe, Brian J., Shahira Fahmy, and Jorg Matthes. "U.S. Newspapers Provide Nuanced Picture of Islam." *Newspaper Research Journal* 36:1 (2015): 42–57.
- Bravo López, Fernando. "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century." *Ethnic and Racial Studies* 34: 4 (1 April 2011): 556–573.
- Briskman, Linda. "Reflections of an Activist Social Worker: Challenging Human Rights Violations", in *Global Social Work: Crossing Borders, Blurring Boundaries*, eds. C. Noble, H. Strauss, and B. Littlechild (Sydney: University Press, 2016).
- Bruckner, Pascal. *Un racisme imaginaire: Islamophobie et culpabilité*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2017.
- Bruzon, Paul. "La crise actuelle du monde musulman." *La Revue mondiale* (15 July 1921), 76–128.
- Bunzl, Matti. "Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe." *American Ethnologist* 32:4 (2005): 499–508.
- Burchardt, Marian, Mar Griera, and Gloria García-Romeral. "Narrating Liberal Rights and Culture: Muslim Face Veiling, Urban Coexistence and Contention in Spain." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41:7 (2015): 1068–1087.
- Burchardt, Marian, Zeynep Yanasmayan, and Matthias Koenig. "The Judicial Politics of Burqa Bans in Belgium and Spain Socio-Legal Field Dynamics and the Standardization of Justificatory Repertoires." *Law & Social Inquiry*, 2018.
- Calabrese, Laura. "Reformulation et non-reformulation du mot islamophobie. Une analyse des dynamiques de la nomination dans les commentaires des lectures." *Langue française* 4:188 (2015): 91–104.
- Caldwell, Christopher. *Reflections on the Revolution in Europe: Can Europe Be the Same with Different People in It?* London: Penguin Books, 2010.
- Carr, James. *Experience of Islamophobia. Living with Racism in the Neoliberal Era*. New York: Routledge, 2016.
- Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Chabal, Emile. "From the Banlieue to the Burkini: The Many Lives of French Republicanism." *Modern & Contemporary France*, 2016.
- Chan-Malik, Sylvia. "Chadors, Feminists, Terror: The Racial Politics of U.S. Media Representation of the 1979 Iranian Woman's Movement." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 637:112–140 (2011).
- Chatzispagnagioutou, Matthildi, and Iason Zarikos. "Countering Islamophobia in Greece." In *Countering Islamophobia in Europe.*, edited by Ian Law, Amina Easat-Daas, Arzu Merali, and S. Sayyid, 79–122. Mapping Global Racisms. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Chaudhary, Ali R., and Dana M. Moss. "Suppressing Transnationalism: Bringing Constraints into the Study of Transnational Political Action." *Comparative Migration Studies* 7:1 (28 March 2019): 9.

- Chauvelot, Robert. "Littérature exotique et questions coloniales." *Mercure de France*, A48: 926 (1937): 367–373.
- Cheng, Jennifer E. "Islamophobia, Muslimophobia or Racism? Parliamentary Discourses on Islam and Muslims in Debates on the Minaret Ban in Switzerland." *Discourse & Society* 26:5 (September 2015): 562–586.
- Cillo, Rossana, and Lucia Pradella. "New Immigrant Struggles in Italy's Logistics Industry." *Comparative European Politics* 16:1 (1 January 2018): 67–84.
- Cordeiro-Rodrigues, Luis. "Hidden and Unintended Racism and Speciesism in the Portuguese Animal Rights Movement. The Case of Bullfighting." *A Journal of Social and Political Theory* 62:144 (2015): 1–18.
- Delafosse, Maurice. "L'âme d'un peuple africain. Les Bambara." *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* 2:1–2 (1911): 10–15.
- Delafosse, Maurice. "L'état actuel de l'Islam dans l'Afrique occidentale française." *Revue du Monde Musulman. La Mission scientifique du Maroc* 11:5 (1910): 32–53 – <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103806r>.
- DetikNews. "Erdogan Berharap Untuk 'membuka Halaman Baru' Dengan Jerman." *detikNews* (blog) (27 September 2018). <https://news.detik.com/dw/d-4231828/erdogan-berharap-untuk-membuka-halaman-baru-dengan-jerman>.
- Devaux, Eugène. "L'Islam et la civilisation française." *Les Annales Coloniales* 29:140 (1928) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6451311p/f1.image.r=Islamophobie?rk=21459;2>.
- Dinet, Étienne, and Sliman Ben Ibrahim. *L'Orient vu de l'Occident. Essai critique*. Paris: H. Piazza, and P. Geuthner, 1921. <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/titleinfo/375823>.
- Dupret, Baudouin. *Adjudication in Action. An Ethnomethodology of Law, Morality and Justice*. Direction in Ethnomethodology and Conversation Analysis. Burlington: Ashgate, 2011.
- ECRI. "ECRI Annual Reports." *European Commission against Racism and Intolerance (ECRI)* (blog). Accessed 20 February 2021. <https://www.coe.int/en/web/european-commission-against-racism-and-intolerance/annual-reports>.
- Esposito, John L., and Derya Iner, eds. *Islamophobia and Radicalization. Breeding Intolerance and Violence*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Estevens, João. "Migration Crisis in the EU: Developing a Framework for Analysis of National Security and Defence Strategies." *Comparative Migration Studies* 6:1 (1 October 2018): 28.
- Etri, Manal, and Salih Yucel. "Halal Certification and Islamophobia: A Critical Analysis of Submissions Regarding the Review of Third Party Certification of Food in Australia Inquiry." *Australian Journal of Islamic Studies* 1:1 (2016).
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. *The Fight Against Anti-Semitism and Islamophobia. Bringing Communities Together: A Summary of Three Round Table Meetings Initiated by Commissioner Anna Diamantopoulou*. Brussels/Vienna: European Commission, 2003.
- European Union Agency for Fundamental Rights. *Hate Crime Recording and Data Collection Practice Across the EU*. Luxembourg: Publication Office of the European Union, 21 June 2018. <https://fra.europa.eu/en/publication/2018/hate-crime-recording-and-data-collection-practice-across-eu>.
- Evolvi, Giulia. "The Veil and Its Materiality: Muslim Women's Digital Narratives About the Burkini Ban." *Journal of Contemporary Religion* 34:3 (2019): 469–487.
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Fazzi, Luca. "Social Work, Exclusionary Populism and Xenophobia in Italy." *International Social Work* 58:4 (2015).

- Fekete, Liz. *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. New York: Puto Press, 2009.
- Fischer, Bob. "Boycotting and Public Mourning." *Res Publica* 26 (2020): 89–102.
- Fourrest, Caroline, and Fiammetta Venner. "Islamophobie ?" *ProChoix* 26–27 (2003). <http://www.prochoix.org/frameset/26/islamophobie26.html>.
- Fourrest, Caroline, and Fiammetta Venner. *Tirs croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*. Paris: Calman-Lévy, 2003.
- Garfinkel, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall, 1967.
- Garfinkel, Harold, Michael Lynch, and Eric Livingston. "The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar." *Philosophy of the Social Sciences* 11 (1981).
- Gordon, Daniel. "Antisemitism, Islamophobia and the Search for Common Ground in French Antiracist Movements since 1898." In *Antisemitism and Islamophobia in Europe. A Shared Story?*, edited by James Renton, and Ben Gidley, 217–266. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Grosfoguel, Ramón. "Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences", *Human Architecture: Journal of Sociology of Self-Knowledge* 8:2 (2010).
- Hafez, Farid. "Unwanted Identities : The 'Religion Line' and Global Islamophobia." *Development* 63 (2020): 9–19.
- Halliday, Fred. "Islamophobia' Reconsidered." *Ethnic and Racial Studies* 22:5 (January 1999): 892–902.
- Halstead, J. Mark. "Islamophobia." In *The Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*, edited by Richard T. Schaefer, 762–764. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008.
- Hargreaves, Julian. *Islamophobia. Reality or Myth?* Thesis, Lancaster University Law School, 2016.
- Henrad, Kristin. "State Obligation to Counter Islamophobia : Comparing Fault Lines in the International Supervisory Practice of the HRC/ICCPR, the ECHR and the AC/FCNM." *Erasmus Law Review* 3 (2020).
- Heritage, John. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Hilgartner, Stephen, and Charles L. Bosk. "The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model." *American Journal of Sociology* 94:1 (1988).
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Bonn: Polity Press, 2005.
- Hoffman, Stanley. "The Case for Leadership." *Foreign Policy* 81(Winter 1990–91).
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Hurfurt, Jake. "Critics of Halal Are Driven by Islamophobia." *The Oxford Student* (blog) (2014). <https://www.oxfordstudent.com/2014/06/10/critics-of-halal-are-driven-by-islamophobia/>.
- Ihsanuddin. "Amein Rais Berharap Organisasi Islam Bersatu." *Nasional.Kompas.Com* (blog), (19 June 2015). <https://nasional.kompas.com/read/2015/06/19/20495781/NaN>.
- Irawan, Dhani. "Balasan Surat Ajakan Serang Muslim Di Inggris : Love Muslim Day." *detikNews* (blog) (15 March 2018). <https://news.detik.com/internasional/d-3917259/balasan-surat-ajakan-serang-muslim-di-inggris-love-muslim-day>.
- Jalbert, Paul L. "Categorization and Beliefs: News Accounts of Haitian and Cuban Refugees." In *The Interactional Order : New Directions in The Study of Social Order*, edited by David T. Helm, W. Timothy Anderson, Albert J. Meehan, and Anne W. Rawls. New York: Irvington Publisher Inc, 1989.
- Jayyusi, Lena. "The Equivocal Text and the Objective World: An Ethnomethodological Analysis of a News Report." *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies* 5:1 (1991): 166–190.

- Kazuyoshi, Kawasaki. "Contradictory Discourses on Sexual Normality and National Identity in Japanese Modernity." *Sexuality & Culture* 22 (2018): 593–613.
- Khamis, Sahar. "Reflections on Countering Islamophobia Online." In *Countering the Islamophobia Industry. Toward More Effective Strategies*, 73–77. Atlanta: The Carter Center, 2018.
- Kolig, Erich, ed. *Freedom of Speech and Islam*. New York: Routledge, 2014.
- Koos, Leonard R. "Between Two Worlds: Constructing Colonialist Identity in Turn-of-the Century Algeria." In *Origins and Identities in French Literature*. 97–107. Leiden: Brill, 1999.
- Korstanje, Maximiliano E. *The Challenges of Democracy in the War on Terror. The Liberal State Before the Advance of Terrorism*. New York: Routledge, 2019.
- Kruglanski, Arie W., David Webber, and Daniel Koehler. *The Radical's Journey: How German Neo-Nazis Voyaged to the Edge and Back*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Landor, Jeremy. "North African Workers in France: Processes of Integration and Exclusion." *Contemporary Politics* 3:4 (1997): 381–399.
- Latham, Susie. "The Global Rise of Islamophobia: Whose Side is Social Work on?" *Social Alternatives* 35:4 (2016).
- Law, Ian, Amina Easat-Daas, Arzu Merali, and S. Sayyid. *Countering Islamophobia in Europe*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Lean, Nathan. "The Debate Over the Utility and Precision of the Term 'Islamophobia'". In *The Routledge International Handbook of Islamophobia*, edited by Irene Zempi, and Imran Awan. New York: Routledge, 2019.
- Lean, Nathan. *The Islamophobia Industry. How the Right Manufactures Fear of Muslims*. New York: Pluto Press, 2012.
- Legrand, Vincent. "'Anti-Islamization of Europe' Activism or the Phenomenon of an Allegedly 'Non-Racist' Islamophobia: A Case Study of a Problematic Advocacy Coalition." In *New Multicultural Identities in Europe: Religion and Ethnicity in Secular Societies*, edited by Erkan Toğuşlu, Johan Leman, and İsmail Mesut Sezgin, 1st ed., 139–160. Leuven: Leuven University Press, 2014.
- Leudar, Ivan, and Jiří Nekvapil. "Practical Historians and Adversaries: 9/11 Revisited." *Discourse & Society* 22:1 (2011): 66–85.
- Leudar, Ivan, Wes Sharrock, Jacqueline Hayes, and Shirley Truckle, "Psychotherapy as a 'Structured Immediacy,'" *Journal of Pragmatics* 40 (2008): 863–885.
- L'Évolution algérienne et tunisienne. "Le Père Robin et la Question Indigène." *L'Évolution algérienne et tunisienne. Les Sports algériens et le Triboulet algérien. Revue Populaire de l'Afrique du Nord* (6 March 1913).
- Lin, Xi. "The Engaged Spectator: Reading BL Novels in Contemporary China." *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 13 (2020): 233–257.
- Lynch, Michael. "Preliminary Notes on Judges' Work: The Judge as a Constituent of Courtroom 'Hearings'". In *Law in Action. Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, edited by Max Travers, and John F. Manzo. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1997.
- Mahmood, Khalid. "Foreword." In *On Islamophobia. The Problem of Definition*, edited by Trevor Philips, Sir John Jenkins, and Martyn Frampton. London: Policy Exchange, 2019.
- Marino, Stefania, Rinus Penninx, and Judith Roosblad. "Trade Unions, Immigration and Immigrants in Europe Revisited: Unions' Attitudes and Actions Under New Conditions." *Comparative Migration Studies* 3:1 (21 May 2015): 1.

- Marty, Paul. "L'Islam en Guinée – Fouta-Diallon (Suite)." *Revue du Monde Musulman. La Mission Scientifique du Maroc* XXXVI (1918): 160–228.
- Mazrui, Ali A. "Identity Politics and the Nation-State Under Siege: Towards A Theory of Reverse Evolution." *Social Dynamics* 25:2 (1 June 1999): 5–25.
- Mbembe, Achille. *Critique of Black Reason* (Durham: Duke University Press, 2017).
- Minor, Olive Melissa, and Michelle Cameo. "A Comparison of Wages by Gender and Region of Origin for Newly Arrived Refugees in the USA." *Journal of International Migration and Integration* 19:3 (1 August 2018): 813–828.
- Modood, Tariq. "Islamophobia: A Form of Cultural Racism." *Centre for the Study of Ethnicity and Citizenship* (2018). https://www.academia.edu/36775691/Islamophobia_A_Form_of_Cultural_Racism.
- Moffic, Steven H., John Peteet, Ahmed Zakaria Hankir, and Rania Awaad. *Islamophobia and Psychiatry. Recognition, Prevention, and Treatment*. Cham: Springer, 2019.
- Mohiuddin, Asif. "Islamophobia and Discursive Reconstitution of Religious Imagination in Europe." *Journal of Muslim Minority Affairs* 39:2 (2019): 135–156.
- Moosavi, Leon. "Muslim Converts and Islamophobia in Britain." In *The Sociology of Islam: Secularism, Economy, and Politics*, edited by Tugrul Keskin, 247–268. Sociology Middle East Studies. Reading: Ithaca Press, 2011.
- Noble, Carolyn, and Geotz Ottmann. "Nationalist Populism and Social Work." *Journal of Human Rights and Social Work* 3:3 (1 September 2018): 112–120.
- O'Neill, Brenda, Elisabeth Gidengil, Catherine Côté, and Lisa Young. "Freedom of Religion, Women's Agency and Banning the Face Veil: The Role of Feminist Beliefs in Shaping Women's Opinion." *Ethnic and Racial Studies* 38:11 (2015): 1886–1901.
- Oparin, Dmitriy A. "Migration and Contemporary Muslim Space in Moscow. Contextualizing North Caucasian Loud Dhikr and the Religious Practices of Central Asian Folk Mullas." *Contemporary Islam* 11:1 (1 April 2017): 61–80.
- Poole, Elizabeth. "Islamophobia." In *Encyclopedia of Race and Ethnic Studies*, edited by Ellis Cashmore, 215–219. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2004.
- Pratt, Douglas. "Expressing Fear of Islam: The Swiss Minaret Ban." In *Fear of Muslims? International Perspective on Islamophobia*, edited by Douglas Pratt, and Rachel Woodlock, 212–230. *Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies* 3. Cham: Springer International Publishing, 2016.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham: Duke University Press, 2007).
- Quellien, Alain. *La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*. Paris: Émile Larose, 1910. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6152175h.texteImage>.
- Rahmani, Ima Sri. "Counter Islamophobia: An Analysis of the Discourse of Belgium's Non-Government Organisation in the Media." In *Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe*, edited by Katarzyna Gorak-Sosnowska, Marta Pachocka, and Jan Misiuna. Warsaw: SGH Publishing House/SGH Warsaw School of Economics, 2019.
- Rana, Junaid. "The Story of Islamophobia." *Souls* 9:2 (6 June 2007): 148–161.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. 4th ed. New York: Routledge, 2012.
- Riza, Ahmed. *Échos de Turquie*. Paris: Billard & Baillard, 1920. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9763654q/f11.item.r=Islamophobie>.
- Roberson, Barbara Allen, "Islam and Europe: An Enigma or a Myth?," *Middle East Journal* 48 (Spring 1994).

- Roy, Olivier. *La laïcité face à l'islam*. Pluriel Actuel. Paris: Hachette Littératures, 2017.
- Ruiz-Bejarano, Barbara. "Islamophobia as a Deterrent to Halal Global Trade." *Islamophobia Studies Journal* 4:1 (2017): 129–145.
- Runnymede Trust, Commission on British and Islamophobia. "Islamophobia: A Challenge for Us All: Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia." London: Runnymede Trust, 1997.
- Saiya, Nilay, and Stuti Manchanda. "Do Burqa Bans Make Us Safer? Veil Prohibitions and Terrorism in Europe." *Journal of European Public Policy* (2019).
- Sarradin, Eduardo. "Mohammed, Prophète d'Allah." *Journal des Débats Politiques et Littéraires* 217 (6 August 1919), sec. Variétés.
- Scott, Joan Wallach. *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Shannahan, Dervla Sara. "Sexual Ethics, Marriage, and Sexual Autonomy: The Landscapes for Muslimat and Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered Muslims." *Contemporary Islam* 3 (2009): 59–78.
- Siblot, Paul. "De la dénomination à la nomination." *Cahiers de praxématique* 36 (2001): 189–214.
- Sinan Siyech, Mohammed, and Akanksha Narain. "Beef-Related Violence in India: An Expression of Islamophobia." *Islamophobia Studies Journal* 4:2 (2018): 181–194.
- Skorini, Heini í. *Free Speech, Religion and the United Nations. The Political Struggle to Define International Free Speech Norms*. London and New York: Routledge, 2020.
- Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief. "Report on Countering Islamophobia/Anti-Muslim Hatred to Eliminate Discrimination and Intolerance Based on Religion or Belief." The 46th Session of Human Rights Council on 4 & 5 March 2021. Human Rights Council Forty-Sixth Session. United Nations, 2021. <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Free%20Religion/Pages/HatredAndDiscrimination.aspx>.
- Tayyen, Sana. "From Orientalist Sexual Object to Burkini Terrorist Threat: Muslim Women Through Evolving Lens." *Islamophobia Studies Journal* 4:1 (2017): 101–114.
- The All-Party Parliamentary Group on British Muslims. "Report on the Inquiry into a Working Definition of Islamophobia / Anti-Muslim Hatred." UK: The All-Party Parliamentary Group on British Muslims, 2017.
- The Carter Center. *Countering the Islamophobia Industry. Toward More Effective Strategies*. Atlanta: The Carter Center, 2018.
- Torres, Carlos Alberto, and Emiliano Bosio. "Global Citizenship Education at the Crossroads: Globalization, Global Commons, Common Good, and Critical Consciousness." *Prospects* 48 (23 January 2020): 99–113.
- Tyrer, David. *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*. London: Pluto Press, 2013.
- Unia. "Chiffres d'Unia." *Unia* (blog). Accessed 20 February 2021. <https://www.unia.be/fr/publications-et-statistiques/statistiques/chiffres-dunia>.
- Unia. *Rapport Annuel 2008. Discrimination on Diversity*. Bruxelles: Unia, 2008. <https://www.unia.be/fr/publications-et-statistiques/publications/rapport-annuel-2008-discrimination-diversite>.
- University of Leeds. "Counter-Islamophobia Kit." *Counter-Islamophobia Kit* (blog), 2019. <https://essl.leeds.ac.uk/sociology/news/article/46/counter-islamophobia-kit>.
- Vaisse, Justin. "Eurabian Follies: The Shoddy and Just Plain Wrong Genre That Refuses to Die." *Foreign Policy* (January 4, 2010).
- Welch, Michael. "Economic Man and Diffused Sovereignty: A Critique of Australia's Asylum Regime." *Crime, Law and Social Change* 61:1 (1 February 2014): 81–107.
- Weiner, Myron. *The Global Migration Crisis*. New York: Harper Collins, 1995.

- Winant, Howard. *The World is a Ghetto. Race and Democracy Since World War II*. New York: Basic Book, 2001.
- Wolfreys, Jim. *Republic of Islamophobia. The Rise of Respectable Racism in France*. Glasgow: C. Hurst and Co., 2018.
- Wright, Handel Kashope. "Multiculturalism." In *Encyclopedia of Race and Racism*, edited by John Hartwell Moore, Vol. 2. Detroit: Thomson Gale, 2008.
- Yip, Andrew K. T. "Religion and the politics of spirituality/sexuality: Reflections on researching British lesbian, gay, and bisexual Christians and Muslims," *Fieldwork in Religion* 1:3 (2005).
- Zempi, Irene. "Veiled Muslim Women's Responses to Experiences of Gendered Islamophobia in the UK." *International Review of Victimology* (2019): 1–16.
- Zempi, Irene, and Imran Awan. *Islamophobia. Lived Experience of Online and Offline Victimization*. Croydon: Policy Press Short Research, 2016.
- Zempi, Irene, and Neil Chakraborti. *Islamophobia, Victimization and The Veil*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014.
- Ziersch, Anna, Clemence Due, and Moira Walsh. "Discrimination: A Health Hazard for People from Refugee and Asylum-Seeking Backgrounds Resettled in Australia." *BMC Public Health* 20:1 (2020).
- Zine, Jasmin. "Lost in translation: Writing back from the margins," *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24:1 (2008).
- Zurn, Christopher F. *Axel Honneth. Critical Theory of the Social*. Cambridge, UK: Polity Press, 2015.

Mohamed-Chérif Ferjani

Chapitre VII

Islam-christianisme : une approche historique et contextuelle comparée des rapports entre religion et politique

Introduction

La recherche concernant les rapports entre politique et religion est marquée par l'opposition de deux « exceptions » : l'« exception chrétienne », présentant le christianisme comme la « religion de la sortie de la religion »,¹ qui aurait permis le passage à la démocratie, avec les principes et les valeurs qui la caractérisent, dont la laïcité et la séparation du politique et du religieux (ou de l'Église et de l'État) sous différentes formes², et l'« exception islamique », qui serait à l'opposé de l'« exception chrétienne »³, particulièrement réfractaire à une telle évolution. Le propos de cette contribution est d'examiner l'origine de cette opposition, les arguments développés pour la soutenir et de voir dans quelle mesure on peut effectivement – ou non – parler d'une « exception chrétienne » et/ou d'une « exception islamique ».

Dans cette brève introduction, il est important de rappeler que la recherche en sciences politiques et sociales dans l'aire arabo-musulmane a été marquée, au début des années 1980⁴, par la Révolution en Iran, orientée vers l'établissement d'un État islamique, incarné par l'avènement d'une république islamique dans ce pays. Les thèses qui se développaient des deux côtés de la Méditerranée avaient tendance à affirmer qu'on ne pouvait comparer l'islam et le christianisme. Il n'y aurait pas eu dans l'islam l'équivalent de « Ma Royauté n'est pas de ce monde »

1 Ce chapitre a été rédigé sur la base de la transcription de la conférence à l'intitulé éponyme tenue le 7 mars 2019 à la Fondation Universitaire (Bruxelles) dans le cadre du cycle de conférences SSH2020-Islam « Pensées, rationalités, cultures et sociétés d'Islam : hier, aujourd'hui, demain » soutenu par le Secteur des Sciences humaines (SSH) de l'Université catholique de Louvain (UCLouvain) et son projet stratégique « Louvain 2020 ».

2 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* (Paris : Gallimard, 1985) ; Bertrand Badie, *Les Deux États* (Paris : Fayard, 1986).

3 Voir, à titre d'exemple, Hamadi Rédissi, *L'Exception islamique* (Paris : Seuil, 2004), ainsi que les travaux défendant cette thèse sous l'influence de Bernard Lewis.

4 Voir notamment Bernard Lewis, *Le Retour de l'Islam* (Paris : Gallimard, 1985), ainsi que les travaux susmentionnés de Marcel Gauchet et de Bertrand Badie.

(Jean 18 :36)⁵, ni de «Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (Marc 12 :17)⁶ – énoncés présentés comme étant à l'origine de la séparation du politique et du religieux dans la chrétienté⁷. Captivé par cette question et engagé politiquement dans la cause des droits de l'Homme⁸, ma recherche s'est orientée vers les rapports entre l'État, la religion et les droits humains dans la pensée politique arabe contemporaine⁹.

Deux directions traversaient mon questionnement. Premièrement, au regard des passages de l'Évangile susmentionnés, pourquoi a-t-il fallu attendre presque vingt siècles pour qu'il y ait séparation entre Dieu et César dans l'aire chrétienne ? Comment a-t-on compris «Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (Marc 12 :17)¹⁰ pour s'accommoder de monarchies de droit divin et d'autres formes de liens étroits entre le politique et le religieux dans la chrétienté ?

Deuxième direction : Pourquoi l'islam serait-il une exception ? Notamment au regard de la thèse de l'« exception islamique » élaborée dans le prolongement des travaux de Bernard Lewis¹¹, qui a écrit en réaction à l'avènement de la République islamique d'Iran, qui ne serait une manifestation de ce qui, en fait, ne serait que ce qui devrait être dans l'« ordre des choses » en islam – l'islam constituant ainsi une exception dans la famille sinon de toutes les religions, du moins des religions monothéistes : ce serait une religion qui « présente la particularité, dans la grande famille des religions monothéistes, de lier étroitement, structurellement, problèmes théologiques et problèmes politiques », selon les termes de Maxime Rodinson dans sa préface à la traduction de l'ouvrage *Les Assassins* de Bernard Lewis¹². Ainsi, l'islam ne pourrait exister qu'à travers un pouvoir à la fois politique et spirituel, dont le prototype serait le califat, fondé sur une loi sacrée intangible parce qu'instaurée par Dieu, la *sharī'a*, sur un territoire, un domaine dénommé

5 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives (Paris : Salvator, 2020), 2470.

6 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2333.

7 Cf. Bernard Lewis, *Le Retour de l'Islam*, 374–375.

8 L'auteur, membre fondateur de la Section tunisienne d'Amnesty International, a été opposant et prisonnier politique sous le régime de Bourguiba.

9 Cf. Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine* (Paris : L'Harmattan, 1991) – travaux qui ont trouvé leur prolongement notamment in Mohamed-Chérif Ferjani, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique* (Paris : Fayard, 2005).

10 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2333.

11 Cette thèse défendue par plusieurs travaux consacrés à l'islam depuis les années 1980 se fonde principalement sur les analyses développées par Bernard Lewis notamment dans *Le Langage politique de l'islam* (Paris : Gallimard, 1988) ; *Le Retour de l'islam* ; ainsi que *Les Assassins* (Paris : Berger-Levrault, 1982).

12 Maxime Rodinson, Préface à la traduction de l'ouvrage de Bernard Lewis, *Les Assassins*.

dār al-islām, opposé au reste du monde et dans lequel la paix est obligatoire et la sédition (*al-fitna*), interdite – le rapport avec le reste du monde – domaine de la guerre (*dār al-ḥarb*) – étant fondé sur le *jihād*, qui ne s'arrête qu'avec l'avènement de la communauté musulmane (*al-umma*) « généralisée¹³ » à l'ensemble de l'Humanité.

Nous avons ainsi, d'un côté, une religion pacifique, avec la figure de Jésus manifestée par les formules « Si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui encore l'autre » (Matthieu 5 :39)¹⁴, « Ma Royauté n'est pas de ce monde » (Jean 18 :36)¹⁵ et « Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Marc 12 :17)¹⁶. Et, de l'autre côté, nous avons une religion qui engloberait tout. Telle était la thèse en vigueur, portée notamment donc par Bernard Lewis, tout en notant que des figures musulmanes tenaient la même, comme le fondateur de la Confrérie des Frères musulmans Hassan al-Bannā, le théologien indo-pakistanaï Abū al-A'lā Mawdūdī, l'Ayatollah Khomeini, ou encore, plus récemment, le calife de l'« État islamique » Abū Bakr al-Baghdādī. Cette idée d'exceptionnalisme était partagée par des orientalistes comme Bernard Lewis et ceux qui ont été influencés par sa thèse dans les années 1980–1990, comme Samuel Huntington, qui ne fait que reprendre celle-ci dans son ouvrage intitulé *Le Choc des civilisations*¹⁷ – qui fait écho au clash avec l'islam qu'avait déjà annoncé Bernard Lewis au lendemain de la crise de Suez (1956)¹⁸.

Le primat universel du politique sur le religieux

Il faut noter qu'au début, je me posais la question du pourquoi de cela et que je ne me questionnais pas sur l'idée que cela puisse être erroné. Mais en creusant la question, il s'avérait que la question n'était pas aussi simple. En effet, il s'avérait

13 Selon l'expression de Bruno Étienne (*L'Islam radical* [Paris : Hachette, 1985], 95), reprenant la thèse de Bernard Lewis dans *Le Langage politique de l'islam*, 55 et 150.

14 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2240.

15 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2470.

16 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2333.

17 Samuel Huntington développa sa thèse d'abord dans un article intitulé « The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order », *Foreign Affairs* 3 (été 1993) : 22–49. Elle donna lieu ensuite à un livre dont une traduction est parue en français, chez Odile Jacob, en 1997, sous le titre *Le Choc des civilisations*. Les nuances apportées par le livre, et les réponses aux critiques dont la thèse a fait l'objet, ne changent rien au fond des idées développées dans l'article.

18 Bernard Lewis utilisa cette expression dans son intervention au colloque organisé à l'Université Johns-Hopkins de Washington en août 1957 au lendemain de la Crise du canal de Suez. Il rappelle lui-même cela dans la préface de son ouvrage *Islam*, Quarto (Paris : Gallimard, 2005), 55.

que le fameux passage «Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (Marc 12 :17)¹⁹ ne signifiait pas, au départ, la séparation du politique et du religieux. Il s'agissait plutôt d'un principe de sacralisation de l'autorité, sur la base de laquelle toute autorité provient de Dieu, comme stipulé dans l'épître de saint Paul aux Romains (13 :1-2) : «Que chacun soit soumis aux autorités supérieures, car il n'y a d'autorité qu'en dépendance de Dieu, et celles qui existent sont établies sous la dépendance de Dieu ; si bien qu'en se dressant contre l'autorité, on est contre l'ordre des choses établi par Dieu, et en prenant cette position, on attire sur soi le jugement²⁰.» Dans cette ligne, l'épître poursuit (13 :6) : «C'est pour cette raison aussi que vous payez des impôts : ceux qui les perçoivent sont des ministres de Dieu quand ils s'appliquent à cette tâche²¹.» Ainsi donc, il s'agit d'obéir, de payer l'impôt à qui de droit, que la femme obéisse à son mari, que l'esclave obéisse à son maître ... : il faut respecter toute autorité, car toute autorité provient de Dieu. Cette lecture provient de la logique des ordres socio-politiques, tels que l'Humanité les a connus avant l'époque moderne. L'autorité politique voulait inscrire dans le sacré les fondements de l'ordre social, censé préserver le monde d'un état de divorce avec Dieu, de sorte à ce que le monde soit conforme à la volonté de Dieu. Ce, pour reprendre Rousseau²², dans la logique d'un contrat social, fondé, dans les premières formes de gouvernement, sur une base théocratique, dans lesquels les gouvernants étaient des dieux, comme les pharaons en Égypte. On est ensuite passé du roi-Dieu à des demi-dieux, puis à une autorité dérivée de Dieu, comme dans la monarchie de droit divin. C'est universel.

Ainsi donc, ce n'est pas le religieux qui impose sa volonté au politique. En règle générale, c'est le politique qui va chercher dans le religieux de quoi sacraliser son autorité – une sacralisation, comme chez les Grecs anciens, au nom du *cosmos*, du *nomos* – qui est la loi du cosmos –, qui est infini et hiérarchisé. Dans les ordres anciens, jusqu'aux Lumières, à la conception moderne des droits humains et de la démocratie, justice ne signifie pas égalité²³. C'est pour l'Église, jusqu'au XIX^e siècle, une hérésie, tout comme, en islam, l'égalité entre l'homme et la femme en matière d'héritage, Dieu ayant institué une fois pour toutes l'inégalité. Dans cette con-

19 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2333.

20 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2575.

21 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2575–2576.

22 Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris : Garnier-Flammarion, 1966), 170.

23 Cf. Luc Ferry, *Philosophie politique 1 : le droit, la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes* (Paris : PUF, 1984) ; Michel Villey, *Le Droit et les droits de l'Homme* (Paris : PUF, 1983) ; ainsi que Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme* (particulièrement le chapitre «La critique heideggerienne de la modernité et le rejet des droits de l'Homme au nom du droit antique», 100–106).

ception, la justice, c'est que chacun, chaque chose soit à sa place « naturelle », dans l'ordre « naturel » des choses, qui n'est pas structuré par l'égalité²⁴. Dans *La République* de Platon, le désordre, la démocratie conçue comme désordre, la menace dans la Cité grecque commencent quand on commence à ne pas respecter l'ordre « naturel » des choses, quand la femme demande à être l'égale de l'homme, l'inférieur, l'égal du supérieur, les esclaves, à avoir les mêmes droits que les maîtres, les métèques, les étrangers, à demander les mêmes droits que les citoyens, c'est le début de l'anarchie ... la fin de l'ordre « naturel » des choses²⁵. Pour Aristote, l'esclave n'a pas les mêmes droits que le maître car c'est dans sa « nature », intermédiaire entre celle de l'homme et celle de l'animal, jusqu'à considérer injuste le fait que l'esclave ait le même statut que l'homme libre²⁶. Bien souvent, quand on est à court d'arguments, on invoque l'ordre « naturel » des choses, le fait qu'on ne peut aller à l'encontre de la nature. L'argument de la « nature » des choses est l'ultime argument quand on n'a plus d'autre argument.

Partout, les gardiens des orthodoxies ont eu la même attitude face à la nouveauté : ils commencent par dire qu'elle est fautive ; quand on leur démontre qu'elle n'est pas aussi fautive que cela, ils disent qu'elle est contraire à la religion ; quand cela devient une évidence pour tout le monde, ils se ravisent en disant que ce n'est pas la faute de la religion, mais de ceux qui l'ont mal comprise : on fait une pirouette et on retombe sur ses pieds en donnant une nouvelle lecture intégrant ce qu'ils avaient rejeté comme innovations hérétiques. Galilée est condamné car il affirmait que la Terre tourne autour du soleil. Il a été réhabilité, mais pas Giordano Bruno, qui a maintenu sa position jusqu'au bout, fut condamné et jeté au bûcher et, jusqu'à nos jours, n'a pas été réhabilité. Ceci fonctionne de la même manière dans toutes les religions. Ainsi, du côté musulman – prenons le cas de la Tunisie –, lorsque l'esclavage fut aboli²⁷ par décret d'Ahmed Bey – en deux étapes, en 1842 et 1846 –, dans le cadre des réformes initiées dans le cadre des Tanzimat ottomanes – les théologiens ont commencé par s'insurger en avançant que c'était contraire à la religion, que Dieu avait donné le droit d'avoir des esclaves. Ahmed Bey a fini par obtenir une fatwa favorable à son décret malgré l'opposition de la majeure partie de la classe cléricale hostile aux Tanzimat. De nos jours, l'esclavage a été aboli par presque tous les pays musulmans et ceux qui le pratiquent encore n'osent pas l'assumer. *A posteriori*, les théologiens ont produit des relectures des

24 Luc Ferry, *Philosophie politique 1* ; Michel Villey, *Le Droit et les droits de l'Homme* ; Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*.

25 Platon, *La République* (trad. : Émile Chambry), Tel 215 (Paris : Gallimard, 1992), cf. livres VIII et IX.

26 Aristote, *Les Politiques* (trad. : Pierre Pellegrin) (Paris : Flammarion, 2008), 9–25.

27 Le Pacte fondamental établira plus tard, en 1857, l'égalité entre tous les citoyens.

traditions et des textes sacrés affirmant que l'islam n'a jamais autorisé l'esclavage et qu'il a, au contraire, incité à l'affranchissement des esclaves. Mais alors, pourquoi ne pas s'être opposé à l'esclavage et, au contraire, l'avoir justifié ?

Napoléon Bonaparte disait que les religions ne sont que le fruit de l'imagination des hommes et que les prêtres n'ont fait que glisser partout mensonges et tromperies²⁸. Il ajoutait que ce qui l'intéressait dans la religion, ce n'était pas le mystère de l'incarnation du Christ, mais bien le mystère de l'ordre social : pour justifier l'indifférence face à celui qui meurt de faim au regard de celui qui regorge de richesses, il lui faut une autorité qui dise : « C'est Dieu qui le veut ainsi, il faut qu'il y ait des riches et des pauvres » – ordre justifié par le fameux passage de l'Évangile « les derniers seront premiers et les premiers seront derniers » (Matthieu 20 :16)²⁹. Suite à la dissolution des congrégations et aux persécutions sous la Première République, Napoléon les a rappelées dans le cadre du Concordat : il a fonctionnarisé les ministres du culte. Quand le curé prête serment pour prendre ses fonctions, il prête serment de fidélité à l'Église, mais en même temps, il s'engage à dénoncer toute conspiration contre le gouvernement dans sa paroisse ou ailleurs³⁰. Il en était ainsi des « imams flics », selon l'expression populaire, dans la Tunisie de Ben Ali, de même au Maroc et en Algérie. La fonction des assistants religieux en Turquie, c'est d'assurer le maintien de l'ordre social, dans le respect de l'autorité politique, même s'il s'agit d'une autorité injuste. Les théologiens musulmans sont derrière tout sultan, toute autorité, qu'elle soit juste ou injuste, qu'elle soit bonne ou mauvaise, car, pour reprendre les termes du théologien Ibn Taymiyya (mort en 1328), « soixante années sous l'autorité d'un Imam injuste valent mieux qu'une seule nuit sans Imam³¹ ». En règle générale, le politique prime sur le religieux ; c'est le pouvoir politique qui détermine le statut et la place de la religion dans la société malgré la volonté des théologiens qui font tout, quand ils le peuvent, pour instaurer leur hégémonie. *Cujus regio, ejus religio* (« tel prince, telle religion ») ne vaut pas que pour le Saint-Empire romain germanique, qui en a fait, au XVI^e siècle, un principe selon lequel la religion d'un peuple devait être celle de son souverain ; il a son équivalent musulman affirmant que « les gens ont la religion de leur monarque » (*al-nās 'alā dīni mulūkihīm*). Même quand il y a séparation entre les deux – comme en France, où les cultes sont rattachés au Ministère de l'Intérieur –, le champ du religieux est déterminé par le politique, qui

28 Cf. Jean Cornec, *Laïcité* (Paris : Société universitaire d'édition et de librairie, 1967), 50.

29 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2273.

30 Cf. Jean Cornec, *Laïcité*.

31 Ḥadīth faisant autorité chez les théologiens du pouvoir, rapporté, entre autres, par Ibn Taymiyya dans son œuvre *Al-siyāsa al-shar'īyya (De la politique conforme à la religion)* (Le Caire : Dār al-Fikr, 1981).

dicte ce qui relève de l'autorité religieuse et ce qui n'en relève pas. Il en est ainsi dans tous les systèmes politiques.

Le politique subordonné au religieux : l'exception qui confirme la règle

Certes, il est arrivé dans l'Histoire qu'une autorité politique s'affaiblisse et que l'autorité religieuse prenne le dessus. C'est la tentation de la théocratie, exercée par les autorités religieuses. Cela peut réussir, mais, le plus souvent, cela ne dure pas. Quand cela réussit, c'est toujours pour un temps limité. Des papes ont été tentés de prendre le pouvoir des monarques ou d'asseoir leur pouvoir au-dessus de ceux-ci. Un monarque allemand ayant considéré que son autorité était supérieure à celle du Pape, celui-ci a appelé la population à se révolter contre lui ; le pouvoir du monarque en a été affaibli et il a pris le chemin de Canossa – lieu où se retire le Pape en hiver – pour, à genoux, dans la neige, demander pardon à celui-ci et le supplier de faire appel à la population de sorte que son autorité soit restaurée. Quand les papes ont appelé la population à se révolter contre Philippe le Bel parce que celui-ci n'acceptait pas leur autorité, il a marché sur le Vatican pour les démettre de leurs fonctions et c'est ainsi qu'il les a installés à Avignon. Dans les sociétés musulmanes, les califes nommaient les imams, les qadis, les responsables religieux et quand ceux-ci ne faisaient pas le travail comme ils l'entendaient, ils les démettaient de leurs fonctions et les remplaçaient.

Certes, dans l'histoire de l'islam³², il y a eu quelques tentations de prise de pouvoir par des religieux. Le fondateur de la Dynastie almohade (XII^e–XIII^e siècles), Mahdī ibn Tumart (mort en 1130), en Afrique du Nord, était un religieux. Il voulait combattre le pouvoir qu'il jugeait hérétique, contraire aux enseignements de l'islam, et a essayé d'imposer une théocratie qui a engendré la persécution des musulmans qui n'étaient pas, selon ses vues, dans la bonne voie. Il a obligé les juifs qui vivaient dans le Haut-Atlas à se convertir à l'islam. Son disciple 'Abd al-Mu'min bin 'Ali (mort en 1163) a essayé de suivre le même chemin, puis les choses ont repris leur cours normal – le religieux redevenant l'instrument du politique. Plus récemment, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, une grande partie du territoire de la Perse safavide a été occupée par les Russes au nord et par la première Dynastie saoudo-wahhabite (1744–1818), produit de l'alliance entre le

32 Pour tout ce paragraphe, cf. notamment Mohamed-Chérif Ferjani, *Le Politique et le religieux*.

théologien Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (mort en 1792) et la famille Âl Sa‘ūd³³. Celle-ci a pris l’Irak avec les Lieux saints du chiisme, Najaf et Karbala. Le shah safavide, affaibli, a appelé les mollahs à organiser la résistance pour libérer la Perse. De l’autre côté, les Ottomans essayaient de s’étendre, au détriment de la Dynastie safavide (1501–1736). Ainsi, ce sont les mollahs qui ont organisé la résistance et c’est le shah qui leur a fait allégeance. Le rapport de forces s’est inversé. Plus tard, la Dynastie safavide a été renversée par une nouvelle dynastie, celle des Qajars (1789–1925). En prenant le pouvoir, ceux-ci ont mis fin à cet accord entre les leaders safavides et les mollahs. Les mollahs ont refusé, avançant que le pouvoir suprême revenait aux théologiens. C’est ainsi qu’est née, de manière inédite, la doctrine de la guidance du théologien-juriste (*wilāyat al-faqīh*), en 1835. Auparavant, les chiïtes vivaient, soit dans la dissimulation (là où ils étaient en minorité), soit sous un clergé chiïte soumis au pouvoir politique – les frontières entre le politique et le religieux se négociant en fonction des circonstances. C’est de cette doctrine de la guidance du théologien-juriste (*wilāyat al-faqīh*) que l’Imam Khomeini va s’emparer pour prendre le pouvoir, en 1979, lors de la Révolution islamique, toujours en vigueur aujourd’hui. Mais tous les chiïtes ne sont pas d’accord avec cette doctrine. En Iran, le clergé chiïte lui-même est divisé au sujet de la doctrine en question³⁴. C’est donc en raison de circonstances spécifiques que le pouvoir religieux peut, quand le pouvoir politique s’affaiblit, élargir la sphère de son pouvoir. Ce rapport entre le politique et le religieux est universel. Toutes les religions fonctionnent de la sorte, au-delà des chrétiens et des musulmans.

Au cœur de ce qui fonde le religieux dans le politique : la quête de sens de l’être humain

Qu’est-ce qui rend le religieux musulman, chrétien ou autre instrumentalisable politiquement ? Il faut revenir ici à ce qu’est la religion de manière générale et la situer dans le cadre de la quête de sens qui est le propre de l’être humain. L’être humain a besoin de donner du sens à son existence, à ce qu’il vit et fait, à sa relation à autrui. Souvent, on cite Karl Marx de façon tronquée : « La religion, c’est l’opium du peuple ». Si l’on se réfère à la citation entière, Marx, qui, par ailleurs, ne dénigre pas totalement la religion, avance que l’essence de l’État chrétien se réalise dans l’État démocratique et que lorsque son essence se réalise de façon humaine

33 Hamadi Rédissi, *Le Pacte de Najd ou comment l’islam sectaire est devenu l’islam* (Paris : Seuil, 2007).

34 Cf. Mohamed-Chérif Ferjani, *Le Politique et le religieux*, 200–205.

dans l'État démocratique, il n'y a plus de sens pour un État chrétien³⁵. Pour Marx, l'État chrétien a un sens. Quel est ce sens ? Marx avance que lorsque les rapports entre êtres humains deviennent aussi froids que les rapports entre les machines, lorsque l'être humain ne peut pas donner un sens à son existence, à son rapport à autrui, il trouve dans la religion de quoi donner du sens à son existence et à son rapport à autrui. La religion est l'âme d'un monde sans âmes, l'« âme d'un monde sans cœur », pour reprendre ses termes ; la religion est l'« esprit des conditions sociales sans esprit »³⁶, le soupir de celui qui est opprimé ; et on peut trouver le moyen de calmer ce soupir et de le domestiquer pour qu'il ne devienne pas une révolte. C'est ce que dit également Napoléon Bonaparte (cf. *supra*). L'être humain a besoin de donner du sens à son existence. Certains, les artistes, y parviennent, à travers leur art, d'autres, à travers leur progéniture, qui est un prolongement d'eux-mêmes par-delà leur finitude.

Dans cette ligne, toute religion, si on y croit, apporte une réponse à la question du sens ; il n'y a pas mieux que les religions à cet égard, en raison de la première absurdité qui survient à l'esprit de l'être humain quand il réalise que la vie n'est que le temps qui nous est imparti jusqu'à la mort. Des ténèbres du néant initial aux ténèbres du néant final. Toutes les religions, par rapport à la finitude de la vie, apportent une réponse : la mort n'est pas la fin, ce n'est qu'une transition du parcours de vie que nous avons en ce moment vers une autre vie, qui peut être merveilleuse : « Ne croyez pas pour autant que l'existence est absurde ! Vous pouvez transformer ce parcours de vie en une vie meilleure, tout comme vous pouvez aboutir à une situation pire que celle que vous avez aujourd'hui ; le pire ou le meilleur vient après la mort ». Dans l'hindouisme, cela peut être une caste supérieure ou inférieure ; dans le shintoïsme, cela peut être rejoindre le règne des dieux (kamis) ou les ténèbres du néant. On retrouve le paradis et l'enfer dans les trois religions monothéistes. Selon la culture, le milieu dans lequel on vit, on imagine renaître, négativement, comme un reptile, ou positivement, comme un oiseau, libre comme l'air ; dans certaines civilisations aborigènes, dites « de l'océan », renaître comme un poisson : le tsunami ne peut rien contre vous ; si vous naissez comme un poisson, vous êtes comme un poisson dans l'océan, vous n'avez rien à craindre. Dans nos religions, c'est le paradis ou l'enfer. Aurai-je une vie encore meilleure après ? Ou une vie encore pire que celle que j'ai eue jusqu'à présent ? La vie n'est pas seulement finie, elle est éternelle, dans le bonheur ou dans les affres ! Aucune religion ne sépare le temporel et le spirituel, ne serait-ce que par rapport à la question du sens. Une religion qui dit que votre vie dans ce

35 Cf. Karl Marx, *La Question juive*, 10/18 (Paris : Union générale d'éditions, 1968), 29.

36 Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (Genève : Entremonde, 2010).

monde ne nous regarde pas ne répond pas à vos besoins de sens et disparaît. Aussi, aucune religion ne se désintéresse du temporel. À cet égard, toutes les religions ont une dimension normative, édictant ce qu'on doit faire et ce qu'on ne doit pas faire. Et c'est en fonction de ce que vous devez faire et ne pas faire que votre avenir sera déterminé. Cette dimension normative n'est pas forcément politique. Mais elle peut l'être. Non politique, elle peut être vécue comme une fonction de salut personnel, individuel, sans constituer une question de salut collectif : on ne sauve que soi-même, on ne sauve pas les autres. Cela existe, par exemple, chez les soufis, en islam, et leurs équivalents chez les juifs et dans les communautés monastiques.

Les religions, hégémoniques quand elles sont majoritaires, tolérantes quand elles sont minoritaires

D'une façon générale, les religions, quand elles sont minoritaires, défendent leur droit à l'existence en réclamant la tolérance : « Je respecte votre religion, mais laissez-moi pratiquer la mienne. Je ne vous impose rien, donc ne m'interdisez pas de pratiquer ma religion. » Malheureusement, les religions n'ont pas toujours la sagesse de dire, quand elles sont majoritaires : « Moi, je n'ai pas besoin de rien imposer aux autres, moi, je leur donne l'exemple, je peux prêcher, mais je n'impose rien. » Toutes les religions et toutes les philosophies, toutes les politiques, quand elles sont minoritaires, font confiance à la Raison de l'autre. Elles privilégient la stratégie de la conquête des cœurs. Et quand elles deviennent hégémoniques, leurs cerveaux se rétrécissent et elles préfèrent la force et la soumission du corps. C'est universel.

En situation de minorité, tout le monde est en quête de tolérance : « Je n'impose rien, ce qui vaut pour moi ne vaut pas pour les autres. » Quand on est majoritaire ou quand on a le pouvoir en situation de minorité, on n'hésite pas à préférer la force et la soumission du corps à la conquête des cœurs. Pour les musulmans, quand ils étaient minoritaires au début, il n'y avait « pas de contrainte en religion » (Coran 2 :256)³⁷ – termes qui trouvent un écho dans l'expression populaire « Vous avez votre religion, j'ai la mienne ! ». « Celui qui veut être croyant, qu'il le soit, et celui qui veut être incroyant, qu'il le soit ! » En accord avec la liberté de conscience. Mais quand ils sont en situation d'imposer, ils changent de registre : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que le culte de

37 Le Coran, édition de Denise Masson (Paris : Gallimard, 1967), 51.

Dieu soit rétabli.» (Coran 2 :193)³⁸ Les chrétiens, minoritaires, étaient persécutés sous l'Empire romain. L'édit de Milan, en 313, les affranchit : les chrétiens ont désormais le droit de célébrer leur culte comme tous les autres. En 325, le Concile de Nicée ouvre l'ère de la persécution au nom de la norme chrétienne adoptée par l'empereur Constantin I^{er}. Les premières victimes sont des chrétiens qui n'ont pas adopté sa doctrine officielle. Par la suite, on l'élargit en fonction des besoins : si c'est plus profitable de cohabiter et de ne pas éliminer les autres, on cohabite. Ainsi donc, la norme religieuse est équivoque.

Les religions, objets d'interprétations en contexte

Les textes fondateurs, les traditions, sont tellement équivoques qu'on peut les mobiliser pour défendre une cause et son contraire. En voici une illustration.

Lors du congrès de la Section tunisienne d'Amnesty International, dont j'étais membre fondateur, tenu dans le cadre de l'année thématique 1989 de l'abolition de la peine capitale et auxquels assistaient les premiers groupes de pays arabes qui venaient d'être créés dans les années 1980, notre casse-tête était : comment faire campagne pour l'abolition de la peine capitale dans les pays musulmans ?

Je posais la question : « Où est le problème ? » On me répondait : « Œil pour œil, dent pour dent », « vie humaine pour vie humaine », la loi du talion figure dans le Coran. Je rétorquais : « Mais c'est aussi écrit dans la Bible ! » « Oui », me répondait-on, « mais dans la Bible, il y a aussi : »Tu ne tueras point !« Je réagissais : »C'est bien, tant mieux !« Mais c'est utilisé par les uns contre la peine capitale et par les autres contre l'avortement. Ceux qui sont contre la peine capitale sont pour l'avortement. Ceux qui sont contre l'avortement sont souvent pour la peine capitale. Et tous se réclament de »Tu ne tueras point«. Ce n'est pas »Tu ne tueras point«, mais c'est l'utilisation de »Tu ne tueras point« qui permet aux uns de l'instrumentaliser contre la peine capitale et les autres contre l'avortement ! »

« Êtes-vous sûr que, dans l'islam, on ne peut pas échapper à l'application de la peine capitale ? » À quoi je répondis : « Prenons les versets qui traitent de la peine capitale et des châtiments corporels, en veillant à les prendre en entier. » Ainsi, le verset où il est question de la peine capitale commence par : « La loi du talion vous est prescrite en cas de meurtre. » (Coran 2 :178) Mais comment poursuit-il ? Par la modalité du pardon à son prochain contre réparation – « un allègement et une miséricorde³⁹ » accordés par Dieu. Par rapport aux châtiments que l'on présente

³⁸ Le Coran, édition de Denise Masson, 36.

³⁹ Le Coran, édition de Denise Masson, 33.

comme intangibles, la *shar'ā*, la loi divine, il y a toujours le pardon de Dieu. Pardonner c'est encore mieux, ne pas appliquer le châtement, c'est une miséricorde de Dieu. «

Le terme *hudūd* (qu'on traduit par « sanctions légales » ou « sentences ») peut être interprété de plusieurs manières : il signifie frontières, limites. Mais limites à quoi ? Les théologiens normatifs vous disent : « Ce sont des lignes entre le licite et l'illicite, le bien et le mal ; si on ne les applique pas, il n'y a plus d'ordre ». Mais il y a des théologiens qui ont de ce terme une autre lecture : il s'agit pour eux de limites à la sanction. « Il t'a arraché un œil, arrache-lui un œil, sans plus ! » On sortait de la loi de la jungle où, pour une chamelle tuée par le membre d'une tribu, une guerre fratricide de trente ans éclatait avec l'autre tribu. D'où « chamelle pour chamelle », « chameau pour chameau », « œil pour œil, dent pour dent », « vie humaine pour vie humaine ».

Parce qu'à l'époque, l'individu n'existait pas, il était membre d'une communauté. « Vous avez tué un membre de notre communauté, on veut quelqu'un à sa place, choisissez ! » Dans le verset du Coran précité (2 :178) prescrivant la loi du talion en cas de meurtre figure le passage suivant : « l'homme libre pour l'homme libre ; l'esclave pour l'esclave ; la femme pour la femme⁴⁰ ». Pourquoi ceci ? C'est une limite à la sanction. La loi du talion, c'est la sortie de la loi de la jungle, le premier pas vers ce qu'on appelle aujourd'hui l'état de droit, qui limite l'arbitraire, le « droit » de faire ce qu'on veut. Et qu'est-ce qui limite, selon cette interprétation, la limite à la sanction ? C'est le pardon. Pardonner, c'est encore plus pieux ! (cf. Coran 2 :237)⁴¹ Celui qui pardonne, c'est le miséricordieux ! C'est une limite, mais jusqu'à laquelle vous n'êtes pas obligé d'aller. Avec cette lecture alternative, les choses changent. Et c'est sur cette base que j'ai réussi à convaincre les militants d'Amnesty International que l'on peut faire campagne pour l'abolition de la peine de mort dans un pays musulman. D'autant que cette peine capitale n'est jamais appliquée contre ceux qui sont au pouvoir : pour un petit délit, les petits payent et, pour un grand délit, les grands ne payent pas.

Il n'y a de religions qu'à travers les interprétations qu'en donnent les croyants et surtout ceux qui détiennent le monopole du sacré. Les théologiens, dans toutes les religions, briguent ce monopole. Ils ne veulent pas qu'on lise le Coran dans une langue vernaculaire accessible à tous : en ourdou, en berbère, dans un dialecte ... Comme la messe autrement qu'en latin dans l'Église catholique-romaine avant le concile Vatican II (1962–1965). La grande révolution opérée par Luther, ce fut de traduire la Bible dans un langage compréhensible par tout le monde. Mais si tout

40 Le Coran, édition de Denise Masson, 33.

41 Le Coran, édition de Denise Masson, 47.

le monde commence à interpréter seul le sacré par soi-même, que reste-t-il aux imams, aux curés, aux pasteurs ... ? Tuteurs de la conscience des humains, ils s'opposent à ce que ceux-ci soient éduqués, pour éviter qu'ils soient capables de délivrer le sens du sacré par eux-mêmes.

Les textes n'existent qu'au travers de leur interprétation, de l'exégèse. Comme l'exposait Mohammed Arkoun, le sens du texte dépend des questions qu'on lui pose et de ce qui déclenche les questions⁴². Il y a des questions qu'on ne pose pas aux textes. Parce que rien ne les déclenche en eux. C'est valable pour le christianisme comme pour l'islam. Ainsi, par rapport à ce qui détermine le sens, je lisais dans les exégèses traditionnelles le sens d'un verset (Coran 79 :30) qui dit de la Terre que Dieu «l'a étendue» (*daḥāḥā*)⁴³. Pourquoi ? Parce que, dans la culture de l'époque, on n'imagine pas que la Terre puisse être autrement que plate. Au xx^e siècle, il y a un débat sur la forme de la Terre et on a une nouvelle interprétation du même terme du même verset sur la Terre, cette fois dans le sens de «Dieu lui a donné la forme d'un œuf». On sait ce qui arrivait à ceux qui, au Moyen Âge, disaient que la Terre était ronde. Parce que la culture de l'époque ne permettait pas une telle interprétation. En revanche, continuer à dire aujourd'hui que la Terre est plate ...

Il faut donc réactualiser le sens. Pour la Faculté des sciences de Médine en 1861, celui qui disait que la Terre était ronde était un hérétique à qui il fallait couper la tête. On y est encore toujours maintenant à l'époque de Galilée. Le Grand Mufti d'Al-Azhar Mohammed Abduh (mort en 1905) disait que les Anciens comprenaient la religion avec les savoirs de leur époque et qu'ils s'appuyaient sur ceux-ci pour trouver des solutions aux problèmes de leur époque. Faire comme les Anciens, ce n'est pas adopter des solutions qu'eux ont trouvées au ix^e ou au x^e siècle. Ou avoir les interprétations ou explications qu'ils ont données. C'est utiliser les savoirs de notre époque pour trouver des solutions aux problèmes de notre époque. Et Mohammed Abduh ajoutait que les Anciens avaient l'excuse de leur époque, sans connaissance des savoirs ultérieurs. Nos savoirs sont supérieurs aux leurs et cela nous impose de renouveler le sens. C'est la fonction – ou devrait l'être – de tous les théologiens dans toutes les religions : renouveler l'interprétation pour continuer à contribuer à donner du sens, à répondre à ce besoin de sens. Quel sens peut-on donner à un chrétien en France après la loi de 1905, qui a séparé l'Église et l'État et instauré la laïcité ? Quel sens va-t-il lui donner ? Sinon à donner un nouveau sens à «Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à

42 Mohammed Arkoun, «Comment lire le Coran», Préface de la traduction du *Coran* (Paris : Garnier Flammarion, 1984), 14–15.

43 Le Coran, édition de Denise Masson, 740.

Dieu» (Marc 12 :17)⁴⁴. Séparer le religieux et le politique n'est pas en soi contraire au dogme chrétien, la doctrine chrétienne peut tout à fait s'en accommoder. Peu importe le sens initial (cf. *supra*) si, aujourd'hui, les chrétiens veulent s'inscrire dans leur société et qu'ils sont en divorce avec l'ancienne interprétation : la nouvelle interprétation, c'est le principe de séparation.

Il en est de même avec les musulmans. Au début de ma recherche dans ce domaine, j'étais parti avec l'idée qu'il n'y avait pas d'équivalent en islam au passage de l'Évangile précité, mais je trouvai son équivalent dans le Coran. Les théologiens musulmans, malins et rusés, l'appelaient le « verset des princes » (*āyat al-umarā'*). Ce sont eux qui l'ont adapté. Ibn Taymiyya, dans son fameux livre *Al-siyāsa al-shar'īyya (De la politique conforme à la religion)*⁴⁵, en discute. « Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité ! » (Coran 4 :59)⁴⁶. En lisant le verset de cette manière, si vous désobéissez à ceux qui ont la charge des affaires entre vous, vous désobéissez à Dieu et au Prophète. Nous avons affaire ici à une sacralisation de l'autorité des princes analogue à celle figurant dans l'Épître de saint Paul aux Romains (cf. *supra*). Ce « verset des princes » (*āyat al-umarā'*), quand le califat est aboli, le théologien le lit comme un principe de séparation : on obéit à Dieu et au Prophète dans la sphère du religieux et on obéit au Prince dans la sphère du politique.

Pourquoi le principe de séparation a-t-il triomphé en Europe et en Amérique du Nord ? C'est le triomphe de la démocratie, considérée par l'Église jusqu'au début du xx^e siècle comme une hérésie moderne, jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. La France ne serait sauvée que quand elle retrouverait son statut de « fille aînée de l'Église » pour se réconcilier avec Dieu. Si, à chaque fois, elle perdait la guerre, c'est parce qu'elle avait perdu son statut de « fille aînée de l'Église ». Il fallait qu'elle revienne à sa mission en réhabilitant la monarchie. Il a fallu la sécularisation, portée par le progrès des sciences, pour former un sens alternatif à celui de la religion – solution d'un nouveau sens commun. Et la démocratie, source de légitimité du pouvoir politique, pour que triomphe la séparation. Pas avant ! On demande aujourd'hui à l'islam de faire la séparation avant le triomphe de la démocratie. Le principal obstacle à la séparation entre le politique et le religieux dans le monde musulman, c'est l'absence de démocratie. Que resterait-il du pouvoir de Sa Majesté le Commandeur des croyants sans la légitimité selon laquelle « nous sommes l'ordre de Dieu sur la Terre », comme le concevaient les monarques de l'Europe et de l'Empire ottoman ? Au-dessus de la porte du palais

44 La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives, 2333.

45 Ibn Taymiyya, *Al-siyāsa al-shar'īyya (De la politique conforme à la religion)*.

46 Le Coran, édition de Denise Masson, 102.

Topkapi à Istanbul figurent toujours les termes : « le Sultan, ombre de Dieu dans ce monde et dans l'autre »⁴⁷.

Dans le cadre d'une mission de recherche en janvier 1995 à Oman, conversant avec le Grand Mufti du Sultanat, j'évoque la situation des ibadites, majoritaires dans celui-ci, mais minoritaires dans le monde musulman⁴⁸ ; le Grand Mufti s'enquiert pour sa part de la situation de l'islam en France. Je lui expose qu'en France, une loi interdit au politique d'intervenir dans le religieux et au religieux d'intervenir dans le politique. Il me répond : « Ah, si seulement les gouvernements musulmans avaient eu la sagesse d'adopter une telle loi. » Pensant à son statut de religion minoritaire, je réagis en lui demandant pourquoi. « Le saint des saints des musulmans, c'est la Kaaba. La Kaaba a été bombardée deux fois dans l'Histoire pour des raisons politiques par des musulmans, à l'époque du calife 'Abd al-Malik ibn Marwān et de son lieutenant al-Hajjāj ibn Yusuf, contre 'Abdallah ibn Zoubayr. Elle a été non seulement bombardée, mais les femmes et les survivants des compagnons du Prophète ont aussi été violés. Jamais on n'a vécu une aussi grande profanation. Et, par la suite, il y a eu les Qarmates, qui l'ont emporté. Avant l'avènement de l'islam, la Kaaba était un lieu sacré dans lequel la violence était interdite. Au x^e siècle, les théologiens musulmans discutaient sur le droit ou non d'exercer la violence dans la Kaaba, concluant, après de longues discussions, que la violence était incompatible avec le sacré et qu'elle devait être pratiquée en dehors de son enceinte. Aujourd'hui, les mollahs iraniens, la police religieuse (*al-muṭawwi'in*) et les théologiens saoudiens s'entretuent dans l'enceinte de La Mecque et il a fallu l'intervention du Groupe d'intervention de la gendarmerie nationale (GIGN) français pour y mettre un terme, alors même que, selon eux, les non-musulmans ne peuvent pas entrer dans l'enceinte, voire même dans le Hedjaz ou l'Arabie saoudite, selon certains Saoudiens. La solution a été d'édicter une fatwa stipulant de leur faire prononcer la profession de Foi musulmane (*al-shahāda*) avant leur arrivée, dans l'avion, de sorte qu'ils puissent accomplir leur mission. C'est une mascarade, une profanation du sacré ! Il y avait une loi sacrée parmi les lois sacrées instituées en Arabie avant même l'avènement de l'islam, selon laquelle il ne pouvait y avoir de razzias, que menaient les tribus nomades de l'Arabie d'antan, ni autres violences pendant les mois sacrés. » Aujourd'hui « , notait le Grand Mufti du Sultanat d'Oman dans l'entretien mené avec lui dans le cadre de ma mission de recherche effectuée dans le pays en janvier 1995, » pen-

47 Traduction française de Paul Chemla, in Robert Mansel, *Constantinople. La ville que désirait le monde* (Paris : Seuil, 1997) ; Marie Viallon, « La lettre à Mehmet II ou le loup et l'agneau ». *Cahiers d'études italiennes* 13 (2011) : 129-139.

48 Les ibadites forment la troisième branche, très minoritaire, de l'islam, issue du kharijisme, aux côtés des branches sunnite et chiite.

gant le mois sacré du jeûne de Ramadan, on tue des enfants musulmans dans une mosquée en Algérie. Cela n'est-il pas une profanation du sacré ? «

Ainsi donc, quand vous expliquez la séparation du politique et du religieux, il y a beaucoup de musulmans qui ne veulent plus de profanation du sacré par des pouvoirs corrompus, par des dictatures, pour justifier des pratiques faites de mascarades. Au XVIII^e siècle, quand le Sultan-Calife ottoman décédait, le jour de son enterrement, on enterrait simultanément les membres mâles de la famille de son successeur pour lui garantir sa lignée. Un Sultan ottoman a enterré quarante de ses frères et leurs enfants, demandant à l'autorité religieuse – le Shaykh al-Islam – si c'était contraire à la religion. Non, répondit celui-ci, arguant que, dans le Coran, la division et la sédition (*al-fitna*) sont pires que le meurtre. Cela n'est-il pas une profanation du sacré ?

Conclusion : politisation et dépolitisation du religieux

Ainsi donc, l'histoire de toutes les religions doit être lue en termes de politisation et de dépolitisation du religieux. Comme l'expose Olivier Carré, «(l)'islam-religion se politise, et très vivement, au bout de treize ans seulement, puis se dépolitise nettement moins de trois siècles plus tard pour se repolitiser récemment. Le christianisme au contraire ne se politise nettement qu'au bout de trois siècles : puis il ne commence à se dépolitiser quelque peu que depuis le XVI^e siècle en Occident seulement, avant de se repolitiser sur l'excellente base juridique de la »séparation« de l'Église et de l'État⁴⁹.» Si les circonstances sont favorables à la dépolitisation, il y a dépolitisation et sécularisation de certains domaines, en dehors de l'emprise de l'autorité des théologiens. Dans les périodes de crises, de peurs, d'omnipotence, on assiste à des processus de politisation du religieux. Contrairement aux idées reçues, l'excès de politisation engendre en réaction un désir de dépolitisation et de séparation du religieux et du politique.

Voici, pour conclure, un dernier exemple dans l'expérience musulmane, rappelant l'expérience de Napoléon Bonaparte (cf. *supra*) : quand le président tunisien Bourguiba, durant ses trois premiers mandats, avait la légitimité politique issue des urnes, il n'avait pas besoin de l'appui des théologiens et des religieux. Il a fait adopter l'article 8 de la Constitution, qui garantit la liberté de croyance et la liberté d'expression. Lors de la première Constituante, en 1957, les théologiens se

49 Cf. Olivier Carré, *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition* (Paris : Armand Colin, 1993), 54.

sont interrogés sur le fait que la liberté de croyance et la liberté d'expression signifiaient qu'un athée avait le droit de dire que Dieu n'existe pas. Bourguiba a rétorqué : « En quoi est-ce gênant, pourquoi un athée ne pourrait-il pas dire que Dieu n'existe pas, s'il le croit ? S'il croit que Dieu n'existe pas, en quoi cela vous dérange-t-il ? » C'est comme cela que l'article 8 a été adopté. Quant à l'abolition de la polygamie décrétée par le Code du Statut personnel en 1956 (en écho à l'abolition de l'esclavage abordée plus haut), pourquoi était-ce soi-disant contraire à la religion ? Certes, la religion autorise à prendre jusqu'à quatre épouses, mais à condition d'être équitable envers les quatre⁵⁰. « Mais où est la justice, l'équité ? », rétorquèrent les théologiens de la mosquée-université de la Zitouna. Bourguiba invoqua le verset du Coran 4 :129, qui stipule : « Vous ne pouvez être parfaitement équitables à l'égard de chacune de vos femmes, même si vous en avez le désir⁵¹ » ; et le débat était clos. Toujours Bourguiba, en 1961, en plein mois de Ramadan, exposa : « Si pour le *jihād* mineur – la guerre menée pour l'islam –, il est permis de ne pas jeûner, alors, pour le *jihād* suprême – l'effort et le combat spirituel contre soi-même –, il n'est pas obligatoire de jeûner ! Si vous ne faites pas le Ramadan, je vous garantis le paradis. » Et il a pris son verre et a bu en public pendant le mois du jeûne. Bourguiba, fort de sa légitimité à cette époque, avait alors l'audace de telles attitudes. Mais, en 1974, la légitimité de ce même Bourguiba, est usée et il modifie la Constitution pour lui permettre de devenir président à vie. Le 25 mars 1975, à l'occasion du *Mawlid* – la fête de commémoration de la naissance du Prophète – à la mosquée de Kairouan, il fait un discours, dans lequel il expose : « En régime présidentiel, l'autorité du président, c'est l'autorité de l'imam ; désobéir au président, c'est désobéir à l'imam ; et désobéir à l'imam, c'est désobéir à Dieu. » À partir de ce moment, la Tunisie prend un nouveau virage, dont on n'est pas encore sorti.

Bibliographie

Aristote. *Les Politiques* (trad. : Pierre Pellegrin). Paris : Flammarion, 2008.

Arkoun, Mohammed. « Comment lire le Coran », Préface de la traduction du *Coran*. Paris : Garnier Flammarion, 1984.

Badie, Bertrand. *Les Deux États*. Paris : Fayard, 1986.

⁵⁰ Cf. Coran 4, 3 : « Épousez, comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme ». Le Coran, édition de Denise Masson, 92.

⁵¹ Le Coran, édition de Denise Masson, 115. Cf. Mohamed-Chérif Ferjani, *Les Voies de l'Islam : approche laïque des faits islamiques* (s.l. : Cerf / CRDP de Franche-Comté, 1996), 197.

- Carré, Olivier. *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*. Paris : Armand Colin, 1993.
- Cornec, Jean. *Laïcité*. Paris : Société universitaire d'édition et de librairie, 1967.
- Étienne, Bruno. *L'Islam radical*. Paris : Hachette, 1985.
- Ferjani, Mohamed-Chérif. *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*. Paris : L'Harmattan, 1991.
- Ferjani, Mohamed-Chérif. *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris : Fayard, 2005.
- Ferjani, Mohamed-Chérif. *Les Voies de l'Islam : approche laïque des faits islamiques*, s.l. : Cerf/CRDP de Franche-Comté, 1996.
- Ferry, Luc. *Philosophie politique 1 : le droit, la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*. Paris : Presses universitaires de France, 1984.
- Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde*. Paris : Gallimard, 1985.
- Huntington, Samuel. «The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order». *Foreign Affairs* 3 (Summer 1993): 22–49.
- Huntington, Samuel. *Le Choc des civilisations*. Paris : Odile Jacob, 1997.
- Ibn Taymiyya. *Al-siyāsa al-shar'īyya (De la politique conforme à la religion)*. Le Caire : Dār al-Fikr, 1981.
- La Bible – Traduction liturgique avec notes explicatives. Paris : Salvator, 2020.
- Le Coran, édition de Denise Masson. Paris : Gallimard, 1967.
- Lewis, Bernard. *Islam*, Quarto. Paris : Gallimard, 2005.
- Lewis, Bernard. *Les Assassins*, Paris : Berger-Levrault, 1982.
- Lewis, Bernard. *Le Langage politique de l'Islam*. Paris : Gallimard, 1988.
- Lewis, Bernard. *Le Retour de l'Islam*. Paris : Gallimard, 1985.
- Marx, Karl. *La Question juive*, 10/18. Paris : Union générale d'éditions, 1968.
- Marx, Karl. *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*. Genève : Entremonde, 2010.
- Platon. *La République* (trad. : Émile Chambry), Tel 215. Paris : Gallimard, 1992.
- Rédissi, Hamadi, *Le Pacte de Najd ou comment l'Islam sectaire est devenu l'Islam*. Paris : Seuil, 2007.
- Rédissi, Hamadi. *L'Exception islamique*. Paris : Seuil, 2004.
- Rodinson, Maxime. Préface à la traduction de l'ouvrage de Bernard Lewis, *Les Assassins*, Paris : Berger-Levrault, 1982.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris : Garnier-Flammarion, 1966.
- Viallon, Marie. «La lettre à Mehmet II ou le loup et l'agneau». *Cahiers d'études italiennes* 13 (2011) : 129–139.
- Villey, Michel. *Le Droit et les droits de l'Homme*, Paris : Presses universitaires de France, 1983.

Éditeurs et contributeurs

Éditeurs

Vincent Legrand est professeur à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), Belgique, coordinateur du Groupe d'étude et de recherche sur le Monde arabe contemporain (GERMAC) c/o Centre d'études du développement (DVLV) & Centre d'études des crises et des conflits internationaux (CECRI) au sein de l'Institut de sciences politiques Louvain-Europe (ISPOLE), porte-parole du projet Louvain 2020 «*Pensées, rationalités, cultures et sociétés d'islam*» (SSH2020-Islam), dont le présent ouvrage est issu, ainsi que du programme d'action de recherche concertée (ARC) «Résistances locales aux prescriptions et aux injonctions internationales en Afrique et au Proche-Orient aujourd'hui» (SERTIS).

Ayang Utriza Yakin est professeur invité à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), Belgique, chercheur postdoctoral à Sciences-Po Bordeaux, France, et professeur d'études islamiques à l'Université internationale islamique d'Indonésie, Depok, Ouest-Java, Indonésie. Il a été chercheur invité et chercheur postdoctoral à Oxford (2012), à Harvard (2013), à Tokyo (2016) et à l'UCLouvain (2016–2019) et professeur invité en études arabes et islamiques à l'Université de Gand (2019–2021). Ses publications récentes incluent *Rethinking Halal: Genealogy, Current Trends, and New Interpretation* (Brill, 2021, co-ed.), *Islamic Divorce in the Twentieth-First Century: A Global Perspective* (Rutgers University Press, 2022, co-ed.) et *Shame, Modesty, and Honor in Islam* (Bloomsbury, 2024, co-ed.).

Contributeurs

Dominique Avon est docteur en Histoire, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE, PSL), où il est membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL). Chercheur dans le champ de l'histoire intellectuelle du christianisme et de l'islam, il est l'auteur ou le coordinateur d'une vingtaine d'ouvrages, dont *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire, 1910–1960* (Le Cerf, 2005), *Le Hezbollah. Une histoire du «parti de Dieu»* (Seuil, 2010) / *Hezbollah: A History of the «Party of God»* (Harvard University Press, 2012) et *La Liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit* (Presses universitaires de Rennes, 2020).

Louis-Léon Christians est professeur ordinaire en Droit et en Droit canonique à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), Belgique, où il est titulaire de la Chaire Droit & Religions. Expert en affaires religieuses près le Conseil de l'Europe, le Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme et l'Union européenne (UE), il a été nommé par le Gouvernement belge à la tête du nouvel Institut public de promotion des formations sur l'islam (IPFI) en 2020. Ses recherches, publications et enseignements couvrent les domaines de la liberté religieuse, des relations Églises-États en Europe et des droits religieux comparés.

Baudouin Dupret est directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), en poste dans le laboratoire Les Afriques dans le Monde (LAM) de Science Po Bordeaux. Il est éga-

lement professeur invité à l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), Belgique, et chercheur associé à l'Institut Néerlandais au Maroc (NIMAR, Rabat). Ses travaux s'inscrivent dans la perspective d'une théorie anthropologique du droit et des normes dans les sociétés musulmanes d'Afrique et d'Asie. Il a (co-)édité de nombreux ouvrages, dont *Legal Rules in Practice* (avec J. Colemans & M. Travers, Routledge, 2020) et *State Law and Legal Positivism* (avec J. L. Halpérin, Brill, 2021) et est l'auteur de plusieurs livres, dont *Positive Law from the Muslim World* (Cambridge University Press, 2021).

Gaétan du Roy est docteur en Histoire de l'Université catholique de Louvain (UCLouvain), Belgique. Il mène des recherches sur les minorités religieuses au Moyen-Orient et sur les diasporas moyen-orientales en Europe. Après avoir effectué des postdoctorats à l'UCLouvain, à la Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies de la Freie Universität Berlin (Allemagne) et à l'University of Pennsylvania (Philadelphie, États-Unis), il est actuellement chercheur à l'Université Radboud de Nîmègue (Pays-Bas) et professeur invité à l'Université Saint-Louis – Bruxelles (Belgique). Il est l'auteur notamment de l'ouvrage *Les zabbālin du Muqattam. Ethnohistoire d'une hétérotopie au Caire (979–2021)*, publié chez Brill en 2022.

Mohamed-Chérif Ferjani est professeur honoraire de l'Université Lumière Lyon 2, président du Haut-Conseil du Timbuktu Institute – African Center for Peace Studies à Dakar, ainsi que chercheur associé à l'Institut supérieur d'Études des Religions et de la Laïcité (ISERL) à Lyon et à l'Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC) à Tunis. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *De l'islam d'hier et d'aujourd'hui* (Nirvana, Tunis / Presses de l'Université de Montréal, 2019), *Pour en finir avec l'exception islamique* (Nirvana, Tunis, 2017), *Religion et démocratisation en Méditerranée* (Rive-neuve, Paris, 2015 / Nirvana, Tunis, 2016), *Le Politique et le religieux dans le champ islamique* (Fayard, Paris, 2005).

Nadirsyah Hosen currently holds the position of Associate Professor at the Mebourne Law School, University of Melbourne, Australia. Prior to this role, he was an Associate Professor at the School of Law, University of Wollongong, where he completed his first PhD (Law), before completing his second PhD (Islamic Law) at the National University of Singapore. He has a Bachelor's degree (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), a Graduate Diploma in Islamic Studies, and a Master of Arts with Honours (University of New England), as well as a Master of Laws in Comparative Law (Charles Darwin University). His articles have been published in internationally refereed journals and published in more than 70 publications.

Carool Kersten is Research Professor in Islamic Studies at Catholic University Leuven (KU Leuven, Belgium), specializing in the field of Islamic Studies and the contemporary Muslim world. His books include *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (Hurst, 2011), *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority* (Routledge, 2013), *The Caliphate and Islamic Statehood* (Gerlach Press, 2015), *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (Hurst, 2015), *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity* (Edinburgh University Press, 2017), *The Fatwa as an Islamic Legal Instrument* (Gerlach Press, 2018), and *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes, and Issues* (Routledge, 2019).

Ima Sri Rahmani is a PhD candidate in religious studies at the Faculty of Theology and Religious Studies of the Université catholique de Louvain (UCLouvain), Belgium. She is a lecturer at the Faculty of Psychology of the State Islamic University, Jakarta, Indonesia, where she obtained a BA in Psychology (2001). She graduated as Psychologist (2003) and with a MA in Social Psychology (2009)

from the University of Gadjah Mada, Yogyakarta. She has researched prostitution, drugs, unemployment, religious fundamentalism, and identity in Indonesia. Her current research within the framework of her thesis deals with Islamophobia in Belgium, focusing on discourse analysis of Belgian mass media, historical perspective, and legal issues.

Ahmad Rofii is an Associate Professor in Islamic law at Syekh Nurjati State Institute of Islamic Studies (IAIN) Cirebon, Indonesia. He has a PhD in law from Monash University. He holds two masters degrees, one in Islamic law from UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, and the other in law from the University of Melbourne, Australia. His main fields of research and publication are Islamic law and Islamic legal theory, law and religion, Indonesian law, and comparative legal studies. His recent publications include «The Religiosity of the Indonesian Constitution: Article 29(1) and its Interpretation», *Constitutional Review*, 7 (2021) 2, and «Constitutionalization of ‘Religious Values’ in Indonesia» (with Nadirsyah Hosen), in Melissa Crouch (ed.), *Constitutional Democracy in Indonesia*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

Heather J. Sharkey is Professor and Chair of the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at the University of Pennsylvania, specializing in the history of the modern Middle East and North Africa. Her books include *Living with Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan* (University of California Press 2003); *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire* (Princeton University Press 2008); and *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East* (Cambridge University Press 2017). With Jeffrey Edward Green, she edited *The Changing Terrain of Religious Freedom* (University of Pennsylvania Press 2021).

Index des noms / of names

- Abdūlmecid I (Sultan) 190
'Abd al-Rāziq, 'Alī 65 f., 109
'Abd al-Wahhāb (ibn), Muhammad 106, 266
Abdallah II (Roi / King) 57
Abdoul Bakar 221
Abduh, Muhammad 83, 271
Abdūlhamid II (Sultan) 196
Abed al-Jabri, Mohammed 31, 73, 78–83, 86, 121
'Ābidīn (ibn), Muhammad Amīn 13
Abou El Fadl, Khaled 106, 111 f., 115, 117 f., 121–124
Abū Zayd, Naṣr Ḥamid 55
Afghani (al-), Jamal al-Din 83
Agamben, Giorgio 92 f.
Agrama, Hussein Ali 176
Ahmed Bey 263
Aīsha 58
Althusser, Louis 75, 79, 81, 94
An-Na'im, Abdullahi Ahmed 106, 109–111, 113
Antébi, Élizabéth 189
Arendt, Hannah 87, 92 f.
Aristote 263
Arkoun, Mohammed 31, 73, 75–77, 79–81, 83, 86, 96 f., 271
Asad, Talal 9, 117, 176, 182, 236
'Ashmāwī (al-), Muḥammad Sa'īd 49
Aslan-Levy, Eylon 237
Averroes (*voir / see* Ibn Rushd)
'Awda (al-), Salmān 59
- Ba, Karam / Karamoko (*voir / see* Salimou (Al-Hadjj))
Badie, Bertrand 259
Badrī (al-), Ibrāhīm 'Awād (*voir / see* Baghdādī (al-), Abū Bakr)
Baghdādī (al-), Abū Bakr 53, 261
Bannā (al-), Ḥassan 50, 261
Barthes, Roland 75, 79
Bastide, Roger 76
Baṭīkh, 'Uthmān 63
Bauman, Zygmunt 71 f.
Ben Ali, Zine al-Abidine 49, 51, 264
Ben Ibrahim, Sliman 29, 220 f., 224 f.
Ben Salman, Mohamed (Prince) 60
Benjamin, Walter 92 f., 184, 200
Benkirane, Abdelilah 65
Bergson, Henry 85
Bin 'Ali, 'Abd al-Mu'min 265
Bloch, Marc 48, 75
Bolkiah, Hassanal 49
Bonaparte, Napoléon 183, 195, 264, 267, 274
Bonnaval (Ahmet Pasha) 195
Bourguiba, Habib 54, 260, 274 f.
Braudel, Fernand 28, 75
Bruckner, Pascal 28
Bruno, Giordano 19, 50, 157, 261, 263
Bruzon, Paul 222
Butler, Judith 94
- Caesar (Julius) (*see* César (Jules))
Caputo, John 89
Carré, Olivier 48, 274
César (Jules) 260–262, 271
Chaseray, Stephen 223 f.
Chauvelot, Robert 222 f.
Clinton, Hillary 242
Constantin I (Empereur / Emperor) 269
Corbin, Henry 79
- Dabashi, Hamid 31, 86–97
Delafosse, Maurice 218 f., 224 f.
Deleuze, Gilles 87, 93
Derrida, Jacques 75, 79, 81, 87, 89, 96
Dinet, Etienne 29, 220 f., 224 f.
Duby, Georges 77
- Eisenstein, Zillah 94
Erdogan, Recep Tayyip 60, 242
Essebsi, Beji Caïd 63
- Fadel, Mohammad 111–113
Faysal (Roi / King) 44
Febvre, Lucien 75
Feuerbach, Ludwig 84 f., 96 f.
Foucault, Michel 5, 75, 79, 91 f., 96

- Fourest, Caroline 228
 Fūda, Faraj 55
 Fukuyama, Francis 91, 237
- Gadamer, Hans-Georg 87, 91, 93, 97
 Gallée / Galileo 263, 271
 Galloway, George 237
 Gauchet, Marcel 33, 259
 Ghannouchi, Rached 49
 Ghunaym, Wajdi 63
 Girard, René 25, 89
 Gramsci, Antonio 5
 Guitton, Jean 84
- Hajjāj (al-), Yusuf (ibn) 273
 Hanafi, Hassan 31, 73, 83–87, 91, 97
 Hanioglu, M. Şükrü 190
 Heidegger, Martin 87, 97
 Henry, J. 224
 Huntington, Samuel P. 91, 226f., 237, 261
 Hussein, Saddam 57, 176
 Husserl, Edmund 84f., 93
- İbn Bāz 54
 İbn Rushd 82
 İbn Taymiyya 116, 264, 272
 İbn Tumart, Mahdi 265
 İmādī, Abū al-Su'ūd 13
 İmādī (al-), Hamīd bin 'Alī 14
 Iqbal, Muhammad 83, 86, 96
- Jabri (al-), Mohammed Abed 73, 78–83, 96
 Jaspers, Karl 85
 Jean (Saint) 8, 15, 18f., 27f., 47, 120, 260f., 264
 Jésus-Christ 90, 261, 264
 Jum'a, 'Alī 57
- Kadhafi, Mouammar 51
 Kadyrov, Ramzan 60
 Kamali, Mohammad Hashim 105, 116, 125–128
 Kaplan, Amy 94
 Kepel, Gilles 25, 44, 47, 55, 136
 Khallāf, 'Abd al-Wahhāb 61
 Khashoggi, Jamal 60
 Khiḍr (al-) Ḥusayn, Muḥammad 66
- Khomeini, Rūḥollāh (Ayatollah / Imam) 47, 56, 84, 261, 266
 Kristeva, Julia 94
- Lacan, Jacques 75, 79
 Lammens, Henri (Père / Father) 224f.
 Laroui, Abdallah 27, 31, 74, 78, 81
 Laurens, Henry 1
 Le Goff, Jacques 77
 Lévi-Strauss, Claude 79
 Levinas, Emmanuel 93, 95
 Lewis, Bernard 179, 184, 187, 237, 259–261
 Liotard, Jean-Étienne 195
 Luther, Martin 270
- Madjid, Nurcolish 74
 Mahan, Alfred Thayer 181
 Mahmood, Saba 25, 176, 198, 210
 Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm 46, 54
 Mahmud I (Sultan) 195
 Mahmud II (Sultan) 194
 Marbo, Camille 222f.
 Marc (Saint) 260–262, 272
 Marcel, Gabriel 85
 Marty, Paul 210, 221f.
 Marwān (ibn), 'Abd al-Malik (Calife / Caliph) 273
 Marx, Karl 78f., 84, 266f.
 Massignon, Louis 79
 Matthieu (Saint) 261, 264
 Mawḍūdī (al-), Abū al-A'īā' 45, 116f., 261
 McGuire, Meredith 177
 Mignolo, Walter 95
 Millett, Kate 228
 Mohammed (Prophète / Prophet) *voir / see* Muhammad (Prophète / Prophet)
 Mohammed VI (Roi / King) 64
 Morsi, Mohamed 59f.
 Mubarak, Hosni 51
 Muhammad (Prophète / Prophet) 11, 13, 29, 47, 49, 55f., 56, 58, 65, 79, 106, 117, 156, 220f., 225, 272, 275
 Mutawakkil (al-) (Calife / Caliph) 193
- Napoléon (*voir /see* Bonaparte)
 Nongbri, Brent 176
 Nora, Pierre 77

- Outoubo, Karamoko 221
 Pasqua, Charles 226
 Paul (Saint) 19, 77, 84, 89, 178, 213, 239, 262, 272 f.
 Philippe le Bel 265
 Piaget, Jean 79
 Platon / Plato 263
 Pouillon, François 6
 Poutine, Vladimir 60
 Qaraḍāwī (al-), Yūsuf 51, 57, 59 f.
 Quataert, Donald 194 f.
 Quellien, Allain 220, 225
 Quraishi-Landes, Asifa 127 f.
 Quṭb, Sayyid 45, 83, 85–88, 91, 96
 Rais, Amin 242
 Ramadan, Tariq 91, 121 f.
 Ramlī (al-), Khayruddīn 13 f.
 Rayssūnī (al-), Aḥmad 65
 Rayssūnī (al-), Hājar 63–65
 Redfield, Robert 5, 9
 Ricoeur, Paul 178, 180
 Riḍā, Rashīd 66, 219
 Rippin, Andrew 209, 211 f., 248 f.
 Riza, Ahmed 225 f.
 Robbins, Bruce 71 f.
 Robertson, Roland 7, 140
 Robin (Père / Father) (*voir* / *see* Chaseray, Stephen)
 Robson, Laura 200
 Rodinson, Maxime 28, 260
 Rorty, Richard 89 f., 92
 Rousseau, Jean-Jacques 262
 Roy, Arundhati 1, 17–19, 47, 94, 210
 Rushdie, Salman 2, 56, 228
 Ryckmans, Gonzague 11
 Ryckmans, Jacques 11
 Said, Edward 5 f., 10, 24, 27, 71 f., 78, 112, 185
 Salifou, Kalli 221
 Salih, Ali Abdallah 206
 Salimou (Al-Hadj) 221
 Salman (Roi / King) 60
 Sanhūrī (al-), ‘Abd al-Razzāq 62
 Sankoun, Karamoko 221
 Sarradin, Eduardo 29, 220 f.
 Sartre, Jean-Paul 75, 85
 Saussure (de), Ferdinand 79
 Schacht, Joseph 12
 Schmitt, Karl 92 f.
 Shariati, Ali 87 f., 91
 Sissi, Abdel Fattah 59
 Sistānī (al-), ‘Alī 57
 Sontag, Susan 94
 Ṭaha, Maḥmūd Muḥammad 54
 Tamīmī (al-), ‘Abdul-Fattāḥ 14
 Ṭantāwī, Muḥammad Sayyid 57
 Ṭayyib (al-), Aḥmad 51
 Thani (Al), Tamim 60
 Trump, Donald 242
 Unamuno, Miguel 85
 Vatin, Jean-Claude 6
 Vattimo, Gianni 87, 89–94
 Venner, Fiammetta 228
 von Grunebaum, Gustav 4, 74 f.
 Wahid, Abdurrahman 84
 Wansharīsī (al-) 13 f.
 Wazzānī (al-), Maḥdī 14
 White, Benjamin 87 f., 90, 200
 Widodo, Joko 242
 Yassine, Abdessalam 64, 136
 Zahāwī (al-), Amjad 45
 Žižek, Slavoj 95
 Zoubayr (ibn), ‘Abdallah 273

Index des thèmes / of themes

- 9/11 *see* 11 septembre (2001)
11 septembre (2001) 2f., 20, 205, 215, 217,
228f., 231–233, 237, 244f., 249
- Abbaside / Abbasid 75, 185, 193
Abortion *see* Avortement
Académique / academic 1–3, 12, 71f., 74, 77,
81, 83, 86
‘Adāla (al-) wa-l-Tanmiyya 65
‘Adl (al-) wa-l-Iḥsān 64
Afghanistan 44, 48, 53, 64, 182, 247
Africa / Afrique 5, 74, 94, 148–153, 157, 181,
183, 218–220, 224f., 230f., 236
Afrique du Nord 14, 57, 182–184, 187, 190,
198, 223f., 227, 230, 233, 238, 265
Agency / Agencéité 7f., 12f., 111, 117, 177, 197,
200, 206f., 232f., 247
Ahbaches 60
Aḥkām (al-) al-islāmiyya 46
Aḥkām (al-) al-shar‘iyya 105
Alawite 59, 199f.
Algérie / Algeria 1f., 57f., 73, 75, 84, 138,
143f., 148, 190, 223f., 245, 264, 274
Allah *voir / see* Dieu
Allemagne 1, 18, 57, 120, 151, 210, 231, 242,
265
Almohade 265
Al-Qaïda / Al-Qaeda 53, 235
Altérité *voir* Alterity / Autre (l’)
Alterity 10, 18, 27, 29, 32, 44
see also Autre (l’)
American Declaration of Independence 190
Amérique du Nord 2, 21, 189, 238f., 272
‘Āmma 47
Amnesty International 260, 269f.
Annales School 75–77
Anthropologie 4, 7–9, 15, 18, 24, 50, 74, 76f.,
84, 86, 92, 96f., 138, 176, 229f.
Anticolonialisme 2, 45
Anti-European 96
Anti-fondationnalisme 30, 71, 90
Anti-globalization 235
Anti-immigrant *voir / see* Migrantophobia
Anti-impérialisme 24
Anti-Islam *see* Islamophobie
Anti-Muslim *see* Islamophobie
Anti-musulman *voir* Islamophobie
Antireligieux / antireligious 46, 108
Anti-Semitism / antisémitisme 180, 199, 238
Anti-sionisme *voir* Anti-Zionism
Anti-terrorism 232, 245
Anti-Zionism 238
Apologie 3f., 22
Applied Islamology 75f.
Arabe 4, 14, 17, 23, 25, 27f., 46, 48, 50f., 53,
55, 57, 59, 61f., 66, 72–76, 78–84, 87f., 90,
94, 96, 105, 110, 115, 117, 121f., 124, 127,
143, 145f., 148f., 151, 154f., 163f., 175,
181f., 184f., 187, 192f., 195, 199f., 219f.,
245, 260, 269
Arabie / Arabia 11, 181, 184, 273
Arabie saoudite 43f., 59f., 230, 273
Arab-Israeli conflict 84, 182
Arabophilie 223
Archéologie 5f., 15
Armenian 188, 191–193, 198, 225f.
Ash‘arite 58
Asharq al-Awsat 182f.
Asie / Asia 5, 16, 49, 94, 126, 137, 143, 149, 158,
181–183, 185, 189, 215f., 229–231, 234, 238,
244
Assad (Clan / Clan des –) 59
Assyrian 198
Athéisme 5, 43, 53f., 157, 227, 275
Australia 206, 230–232, 240
Authority *see* Autorité
Autorité 13, 20, 29f., 32f., 43f., 46f., 49, 51,
57–59, 61f., 64, 78, 80, 82, 104, 108, 110,
114f., 118–121, 136, 147, 219, 236, 262,
264f., 272, 274f.
Autre (l’) 3, 76, 79, 81, 84f., 87, 91–95, 103f.,
106, 108, 110, 112f., 116f., 120–123, 127–129,
140, 173–179, 182, 184–188, 190–194, 196f.,
199f., 208, 211f., 215, 218, 220, 226–228,
233f., 236–240, 242–249
Avortement 63–65, 269

- Āyat al-umarā'* 272
 Ayyoubide 4
 Azerbaïdjan 57
 Azhar (al-) 44–46, 48, 51f., 54f., 57f., 60–63, 66, 106, 271

 Bahreïn / Bahrayn 58
 Balkans 18, 149, 151, 189
 Bambara 224
 Bangladesh 56f.
 Banmana 224
 Bannaïte 49–52, 57, 59–61, 64
 Basra 190
 Batavia 219
 Belgique 18f., 135, 151f., 164, 224
 Belgium *see* Belgique
 Belief *see* Croyance
 Believer *see* Croyant
 Bengal (Bay of –) 222
 Bengale (Golfe du –) *voir* Bengal (Bay of –)
 Bible 95, 260–262, 264, 269f., 272
 Bosnie 53, 57
 Boycott, Divestment, and Sanctions (BDS) 231, 237f.
 Brazil 76, 230
 Brésil *voir* Brazil
 Brunei 49
 Byzance / Byzantium 185

 Cairo *see* Le Caire
 Califat 52, 62, 66, 75f., 243, 260, 272
 Calife 47, 62, 193, 261, 265, 273f.
 Caliphate *see* Califat
 Caliph *see* Calife
 Canada 230
 Canossa 265
 Catégorie / Catégorisation 105, 107, 143, 179, 200, 208, 213, 215, 245, 247–249
 Catholique 23, 84, 89, 94, 154, 157, 175–177, 189, 259, 270
 Central Intelligence Agency (CIA) 181f.
 Chafiiite *voir* Shafi'ite
 Charia *voir* *Shari'a*
 Chechenophobia 233f.
 Chechens 60, 200, 234
 Chiisme 43, 45, 47f., 57–59, 76, 87f., 175, 266, 273

 China / Chine 143, 151, 158, 230f., 236, 238
 Choc des civilisations *voir* Clash of civilizations
 Chrétiens d'Orient 23–25, 199, 201
 Christianisme 1, 10, 15, 18–26, 31–33, 47, 77, 84, 89, 96, 135, 173–182, 184–200, 209f., 217f., 220f., 223–225, 228, 236, 238, 244, 248, 259f., 266f., 269, 271f., 274
 Christians (Eastern) *see* Chrétiens d'Orient
 Church and State *see* Religion et politique
 Citizenship *see* Citoyenneté
 Citoyenneté 17, 21f., 32, 47, 54, 108f., 112–114, 118, 120, 122, 125f., 188–191, 198, 217, 235f., 263
 Civilisation 5, 8, 18, 73, 80, 85, 189, 218–220, 244, 247f.
 Clash of Civilizations 91, 226f., 237, 261
 Classique 1, 4, 7, 17, 19, 48, 62, 66, 79, 88, 93f., 97, 105, 115–117, 120f., 149, 195
 Clothing 10, 136, 174, 183, 186, 193–195, 197, 247
 Cold War *see* Guerre froide
 Colonisation 1f., 4, 11, 23, 28–30, 33, 43, 89, 91, 93f., 144, 205, 215, 217, 219, 222f., 225–227, 235f., 244, 246
 Commandeur des croyants 272
 Commerce 30, 136, 141–147, 152f., 156, 158, 164, 166f.
 Commerce (international) *voir* Trade (international)
 Committee of Union and Progress (CUP) 225
 Commodification *see* Marchandisation
 Compagnons du Prophète / Companions of the Prophet 4, 185, 273
 Comparative 10, 23, 26, 62, 72, 78, 84, 86, 111, 120, 207, 232f.
 Comparé *voir* Comparative
 Concordat 264
 Connaissance 1, 5f., 10f., 22, 33, 71, 73, 76f., 80–82, 86f., 95f., 153, 157f., 167, 214, 221, 224, 235, 244, 247, 271
 Connection *see* Connexion
 Connexion 7, 10, 15, 23, 92, 185, 191, 213, 239, 245
 Conseil de l'Europe 20
 Conseil des Sages Musulmans / *Majlis Hukamā' al-Muslimin* (CSM) 60

- Conservatisme 23, 31, 112, 137f., 153, 167, 232f.
- Constantinople 185f., 218, 225f., 273
- Constitutionalism 103–110, 112, 114–121, 124–129
- Exclusive secular ~ 103, 107–109, 111, 113–115, 128f.
- Inclusive secular ~ 103, 107, 118–120, 125, 128f.
- Moderate religious ~ 107, 124f., 129
- Strong religious ~ 103, 107, 114f., 125f.
- Contemporain / contemporary 2, 4, 10, 12, 17f., 23–25, 30, 43–45, 47, 49, 53, 60, 62, 66, 71–76, 78, 80f., 86, 88, 95–97, 106, 111f., 114, 120, 122, 124–127, 137, 139, 154, 156, 173, 183, 207, 227, 234, 238, 249, 260
- Contrat social 187, 262
- Conversion 186f., 211f.
- Coptic Orthodox 176, 192
- Coran 6, 9, 14, 43, 46, 54f., 61, 66, 76, 80, 105f., 116, 138f., 159, 185, 188, 221, 268–272, 274f.
- Cosmopolitisme 31, 71f., 77, 83f., 86f., 89, 97
- Council of Europe *see* Conseil de l'Europe
- Crise de Suez (1956) 83, 261
- Critique 3f., 6, 8f., 13, 24, 30f., 46, 55, 66, 71–80, 82, 84–88, 90–92, 96f., 103f., 110f., 113, 119–121, 125, 137, 143, 146f., 184, 190, 199, 206, 211f., 216, 224, 228, 231, 235f., 238f., 246, 248f., 261f., 267
- Croisade 28, 43, 46, 138, 226, 228
- Croyance 6, 21, 29, 89f., 105, 109, 111, 119, 125, 140f., 146, 153, 162, 175, 177, 206, 208–213, 217, 221, 224, 243, 248f., 274f.
- Croyant 24, 64, 107, 109, 117, 137, 145, 153, 213, 234, 268, 270
- Crusade *see* Croisade
- Cultural studies *see* Études culturelles
- Daesh / Daech *see* / *voir* État islamique (Daech)
- Damas / Damascus 13, 66
- Danemark *voir* Denmark
- Dār al-ḥarb* 261
- Dār al-iftā'* 63
- Ḍarūrāt* 13
- Death penalty *see* Peine capitale
- Déclaration d'indépendance américaine *voir* American Declaration of Independence
- Decolonial 5f., 50, 206, 216, 236
- Démocratie 4, 23, 33, 50, 52, 63, 104, 107–109, 111–113, 116f., 119, 121, 123–127, 207, 216, 227, 235–237, 259, 262f., 266f., 272
- Denmark 230
- Dépolitisation 33, 274
- Dés-islamisation 16
- Dhimma* 187f.
- Dhimmī* 25, 187f., 190–192, 196, 200
- Dieu 29, 31, 47f., 51, 56, 58, 62–66, 89f., 94, 105f., 116f., 119, 123f., 127, 138, 140f., 146, 167, 179, 188, 220f., 224, 234, 260–264, 269–273, 275
- Dieux 137, 226, 262, 267
- Diversité 4, 8, 18–20, 22, 93, 111, 127, 156, 159f., 167, 173f., 177, 179, 184f., 197, 208f., 218, 227f., 234
- Divin / Divine *voir* / *see* Dieu
- Divine right *see* Droit divin
- Doctrine 15, 48, 50, 56, 104f.
- Doctrine (religieuse / de droit en Islam) 7, 12–15, 17, 22, 53, 58, 62, 66, 72, 88, 106, 109f., 113f., 117, 120, 125, 175, 177, 266, 269, 272
- Doctrine (Religious – / of Law in Islam) *see* Doctrine (religieuse / de droit en Islam)
- Droit divin 260, 262
- Droit islamique *voir* Droit musulman
- Droit musulman 7, 11–16, 19, 49, 53, 63, 103–107, 110, 112f., 115–119, 122–124, 126–129, 186
- voir aussi* Doctrine (religieuse / de droit en Islam) / *see also* Doctrine (Religious – / of Law in Islam)
- Droits de l'Homme 16, 20, 48f., 56, 104, 108–110, 112, 114, 116f., 121, 125, 206–208, 227, 229–231, 233, 235, 260
- Druze 199f.
- Duodécimain / duodeciman 57
- Dutch *see* Pays-Bas
- East (Eastern Bloc) *see* Est
- East *see* Orient
- Écosse *voir* Scotland
- Égalité 108, 113, 115, 119f., 122, 125f., 191, 196, 198, 247

- Église 120, 175, 186f., 189, 192, 225
 Égypte 15, 51, 73f., 83, 175f., 180, 182f., 187,
 192, 195f., 198, 231, 236
 Émirats Arabes Unis (EAU) 60
 Empire islamique *voir* Islamic Empire
 Empire ottoman 15, 32, 174f., 183–196, 198,
 201, 226, 272
 Empire romain 269
 England *see* Grande-Bretagne
 Enlightenment *see* Lumières
 Ennahda 49
 Épigraphe 6
 Épistémologie 76, 80–82, 90, 184, 248
 Equality *see* Égalité
 Esclavage 53, 179, 186, 220, 247, 262–264, 270,
 275
 Espagne 187, 206, 221, 231
 Essentialisme 3, 9f., 29, 33, 153
 Est 1–18, 20–22, 24–33, 43–66, 135–168, 218–
 225, 259–275
 État civil à référence musulmane 50
 État islamique (Daech) 2, 23, 53, 57, 60, 261
 État islamique 46, 49–51, 259
 État-Nation 109, 201
 État religieux 51f., 55, 125
 États-Unis 44, 87f., 94, 119, 182, 185, 209f.,
 227–232, 237, 240, 242, 245, 247
 Éthique 80, 90, 112f., 122, 139, 153f., 175, 180,
 197, 237f.
 Ethnic cleansing 192, 198
 Ethnicité 31, 136, 143f., 147–153, 155f., 158,
 160, 167, 200, 205–207, 209, 211f.
 Ethnocentrisme 5
 Ethnographie 4, 17, 224
 Ethnométhodologie 33, 205, 213–215, 243–
 246, 248
 Étranger 192
 Études culturelles 5, 71, 214
 Études islamiques 1–5, 7, 9, 11, 24
 Eurocentrisme 93, 183, 239, 244
 Europe 2–4, 6, 10f., 18–23, 27f., 33, 45, 48,
 50, 74, 81, 88–91, 94–96, 104, 108, 111, 119,
 136, 138f., 141, 156, 174, 176, 180–183, 185,
 189f., 192, 194f., 199, 205–211, 215–218,
 220, 226f., 229f., 233, 236–239, 244f., 248,
 272
 Évangile 260, 264, 272
 Exceptionnalisme 32, 261
 Exégèse 80, 84f., 271
 Extrême droite / extreme right 23

Fard 61
 Fatwa 11–14, 51, 54–56, 58–60, 63, 112, 263,
 273
 Femmes 4, 14f., 63–65, 94, 110, 115, 118, 150,
 152, 183, 186, 194, 197, 206f., 228, 237, 247,
 262f., 270, 273, 275
 Fès / Fez 222
 Field work *see* Terrain
Fiqh (jurisprudence) 17, 49, 61, 80, 83, 105f.,
 112, 121f., 185
voir aussi / see also Droit musulman
Fiqh al-aqalliyāt al-muslima 112, 122
 First Republic (France) *see* Première République
 (française)
Fitna 261, 274
 Fondamentalisme 31, 60, 81, 86, 114, 138, 153,
 161, 167f., 227, 244
 Foreigner *see* Étranger
 France 1f., 15, 18f., 23, 29, 31, 45, 53, 66, 73,
 75–77, 80, 83, 87, 95, 119, 135f., 139, 141–
 146, 148f., 151f., 154–158, 160–164, 166–
 168, 176, 178, 180, 184, 187, 189f., 192,
 194f., 199f., 205–207, 210, 217–220, 222–
 227, 230, 239, 244–247, 261, 264, 271–273
 French Revolution *see* Révolution française
 Frères musulmans 45f., 49–52, 59f., 83, 86,
 138, 261
 Front Pembela Islam (FPI) V, 243
Fuqahā' 12, 46

 Gamā'a (al-) al-islāmiyya 55
 Gender *see* Genre
 Generalization 209, 212
 Genre 3, 7, 13–15, 32, 174, 178, 227, 231, 236,
 238f.
 Gens du Coran 60
 Géopolitique / geopolitics 44, 244
 Germany *see* Allemagne
 Globalisation 7, 11, 21, 60, 94, 108, 140, 210f.,
 235
 Glocalisation 1, 7, 11, 140
 God *see* Dieu
 Gods *see* Dieux

- Gospel *see* Évangile
- Grande-Bretagne 2, 5, 18–20, 29, 45, 48, 51, 57, 80, 84, 105, 111, 119, 164, 184, 188, 191f., 195, 205f., 208, 219, 225, 231, 238, 240, 246
- Great Britain *see* Grande-Bretagne
- Grèce / Greece 95, 181, 188–190, 193, 198, 208, 262
- Greek Orthodox 175
- Guerre contre le terrorisme 2, 207
- Guerre froide 2, 182, 236f., 244
- Guinée / Guinée 221f.
- Habillement *voir* Clothing
- Ḥadīth* 9, 14, 46, 56, 145, 156, 185, 188, 264
- Ḥalāl* 31, 135–139, 141–153, 155–161, 163–168, 206
- Hanafite 12, 14, 57, 83–86, 88, 96f.
- Hanbalite 57
- Ḥarām* 61, 135, 145f., 165
- Haram al-Sharif (Jérusalem) 15
- Haut-Atlas 265
- Haut Conseil des ‘ulamā’ (Maroc) 56
- Hedjaz 273
- Hégémonie 4, 27, 30, 32, 51, 139, 227, 249, 264, 268
- Hérésie 62, 262f., 265, 271f.
- Heritage *see* Héritage (tradition)
- Héritage (succession) 14, 63, 262
- Héritage (tradition) 17, 30, 43, 66, 71–74, 76–77, 79–81, 85f., 91, 96, 123, 173
- Herméneutique / hermeneutics 3, 6, 21, 31, 71, 77, 83, 86f., 89–93, 96f.
- Heuristique / heuristics 23, 25, 79, 176
- Hezbollah 48, 57f.
- High Atlas *see* Haut-Atlas
- Hijaz *see* Hedjaz
- Hindouisme 267
- Ḥisba* 61, 63
- Historicism 71f., 74
- Historico-critique 3, 5, 7
- Historiographie 4, 9, 74f.
- Hizbollah *see* Hezbollah
- Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) 243
- Holy Roman Empire *see* Saint-Empire romain germanique
- Hongrie *voir* Hungary
- Houthi 60
- Ḥudūd* 46, 49, 270
- Humanisme 1, 76f., 88, 93, 96f., 111
- Human rights *see* Droits de l’Homme
- Hungary 231
- Ḥuqūq al-‘abd voir / see Ḥuqūq al-insān*
- Ḥuqūq al-insān* 62
- Ḥuqūq Allah* 48, 62
- Hybridation 30f., 71, 74, 92, 94, 96f., 140, 199, 235, 238
- ‘Ibāda / Ibādāt* 48, 121, 160
- Ibadite 57f., 273
- Identité / identity 25–28, 32, 81, 87–89, 91, 109, 136, 139f., 144, 149, 156, 158, 160, 167, 174, 176, 178, 182, 194f., 198, 200, 210, 212, 217, 223, 226–228, 234, 236, 238f., 244–246, 249
- Idéologie 28f., 55, 79–83, 86–88, 91, 108, 110f., 114, 118, 185, 191, 208, 216, 227, 237, 243, 246, 249
- Idéosystème 28
- Ijtihād* 13f., 58, 106, 121
- Imām* 46f., 51, 57, 127, 234, 264–266, 271, 275
- Immigration 2, 18, 28, 139, 142–144, 158, 226f., 231–233, 236, 238, 247
- Immuabilité / immutability 3, 29f., 48, 51, 63
- Impérialisme 6, 25, 174, 183, 189–192, 216
- Inclusion 4, 30, 32, 103, 106f., 118–121, 125, 128f., 183, 198, 233
- Inde / India 2, 46, 54, 57, 119, 158, 207, 230
- Indépendance / independence 6, 16, 20, 43, 52, 108, 127, 183
- Indonésie / Indonesia 3, 6, 16, 33, 46, 50, 56, 71, 73f., 78, 81, 84, 115, 121, 137f., 216, 219, 239f., 242f., 245, 247f.
- Inégalité 52, 262
- Inequality *see* Inégalité
- Inheritance *see* Héritage (succession)
- Intellectuel 3, 30f., 54f., 65, 71–76, 78–80, 82f., 85, 88, 90f., 94, 96f., 106, 112, 120, 176f., 180, 183, 197, 225
- Interdisciplinarité 4, 9, 60
- Interprétation 4, 13, 19–21, 49, 56, 58, 62, 66, 269–272
- Irak / Iraq 44, 57–59, 184, 200, 266

- Iran 2, 43, 47, 54, 57, 59, 86–88, 91, 93 f., 97, 121, 179, 181–183, 188, 228, 247, 265 f., 273
Iranian Revolution *see* Révolution islamique iranienne
Irrationalité / irrationalism 3, 82, 208
Islam de marché 30 f., 137 f., 141, 167
Islamic Empire 185, 188, 193
Islamic Law *see* Droit musulman
Islamic regime *see* Régime islamique
Islamic Revolution in Iran *see* Révolution islamique iranienne
Islamic State (Daesh) *see* État islamique (Daech)
Islamic State *see* État islamique
Islamic Studies *see* Études islamiques
Islamisme 24 f., 49 f., 53, 55 f., 65, 138, 157, 160, 218, 220, 260, 262 f.
Islamité *voir* Muslimness
Islamocentrisme 18, 25
Islamologie 2, 4 f., 12, 48
Islamologie appliquée *voir* Applied Islamology
Islamophilie 217–219, 228, 244, 247
Islamophobie 3, 29, 33, 156, 160, 205–240, 242–249
Islam politique *voir* Islamisme
Israël 27 f., 46, 57, 120, 199 f., 230, 237 f.
Israeli-Palestinian conflict 173, 199, 245
Israélo-arabe *voir* Arab-Israeli
Istanbul 60, 183, 190, 194 f., 273
Istihsān 13
Italie / Italy 87, 89, 180, 230, 233

Ja'afarite *voir* / *see* Duodécimain
Japon / Japan 84, 230, 239
Jérusalem 14 f., 45
Jew *see* Judaïsme
Jihād 25, 45, 49, 53, 55, 138, 146 f., 261, 275
Jizya 186–188, 191, 196
Jordanie 56 f., 200
Judaïsme / Judaism 23, 25 f., 32, 77, 173–175, 177–180, 182, 184–200, 221–223, 228, 236, 245, 265, 268
Judéo-chrétien 96, 224
Juif *voir* Judaïsme
Jurisprudence *voir* / *see* *Fiqh*
Justice 11, 15–17, 19 f., 22, 29, 49, 54, 56, 63–65, 104 f., 112–115, 122 f., 126, 206, 213–215, 221, 225, 243–246, 248, 262 f., 275

Kaaba 273
Kairouan 63, 275
Karbala 266
Kazan 219
Khartoum 54
Knowledge *see* Connaissance
Koran *see* Coran
Koweït / Kuwait 49, 58 f., 72 f., 116
Kurdes / Kurds 149 f., 200

Laïcité 19, 176, 210, 228, 259 f., 262–264, 271
Law of retaliation *see* Loi du talion
League of Nations 184, 200
Lebanon *see* Liban
Le Caire 15, 20, 48 f., 51, 53, 55, 66, 72 f., 84 f., 105 f., 109, 112, 117, 179, 189, 264
Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer (LGBTQ) 238
Liban 46, 48, 57 f., 60, 175, 184, 195, 198, 224
Liberation Theology 84, 86–88, 90–94, 96
Libye 60, 190
Ligue islamique mondiale 44, 54
Linguistique / linguistics 6, 77, 79, 81, 151, 200
Local 15, 33, 73, 140, 147, 156, 160, 179, 184 f., 187, 189, 192, 212, 216, 218, 224, 232–235, 239 f., 243, 245 f., 248
Local historicity 214
Loi du talion 269 f.
Louvain (Université / University) 9–11, 27, 45, 53, 135, 153, 259
Lumières 1, 90 f., 95, 108, 189, 218, 262

Maghreb 31, 55, 63, 74 f., 82, 96, 139, 141, 143 f., 148–153, 157 f., 163, 168, 182 f., 219
Majorité / majority 22, 32, 43, 51, 57 f., 65, 104, 111, 114, 127, 129, 139, 148, 152, 157, 160–162, 164, 183, 186, 209, 212, 216, 231, 240, 245, 268, 273
Makrūh 61
Malaisie / Malaysia 49 f., 230
Maldives 49 f.
Malékite 13 f., 57, 64
Mamelouk 4, 12
Manus Island 232
Maqāsid 49, 126–128
Maqāsid al-sharī'a 113, 123 f., 126, 129

- Marchandisation 31, 137f., 141, 147, 149, 153, 167
 Mariage 63–65, 175, 188, 198, 238
 Marketing 30f., 135–137, 140f., 143f., 147, 149, 152–154, 156, 158, 167
 Maroc 14, 48, 56f., 64, 73, 78, 139, 142, 183, 187f., 218, 221–223, 245, 264
 Maronite 175
Ma'rūf 61
 Masjumi 46
Maşlaḥa 13, 121, 126f.
Matn 12
 Mauritanie 219
Mawlid 275
 Mecca *see* La Mecque
 Mecque (La) *voir* La Mecque
 Media / médias 33, 44, 181, 208, 211, 214, 228–231, 239f., 243, 245, 247
 Médine / Medina 43, 76, 271
 Méditerranée 44, 88, 142–144, 176, 182, 223, 230, 259
 Meknès 222
 Mexique / Mexico 230
 Middle Ages *see* Moyen Âge
 Middle East and North Africa (MENA) 73, 182
 Middle East *see* Moyen-Orient
 Migrantophobia 226, 233f.
 Migration 158, 198, 200, 206f., 210, 226, 229–234, 245
 Milan (Édit de – / Edict of –) 18, 269
 Militaire / military 30, 43, 46, 52, 60, 175, 179, 184, 187, 189, 191, 193, 195–197, 199, 232
Millet 184, 188f., 196, 200f.
 Minorité / minority 10f., 22–26, 32, 51–53, 59, 64f., 139, 160, 175f., 186, 200f., 210–212, 232f., 235, 246, 249, 266, 268f., 273
 Missionnaire / missionary 176, 189, 191, 224
 Mi'yār (al-) 13f.
 Modernité / Modernity 4, 11, 13–17, 22, 31, 52, 61f., 71–73, 76, 78, 81f., 84f., 89–92, 96, 103, 106, 109, 114f., 117, 120, 125, 137, 141, 148, 153, 167, 173–176, 180, 183, 187, 189, 194, 197, 199, 210, 216, 218, 225, 235f., 262, 272
 Mollah 266, 273
 Monarchie / monarchy 43f., 65, 260, 262, 264f., 272
 Mondain 176f., 180, 197, 214f., 247
 Monothéisme 185
 Moralité / Morality 28, 105f., 126, 146, 213–215, 243–248
 Morocco *see* Maroc
 Moscou / Moscow 233f.
 Moyen Âge 1, 3, 77, 82, 112, 116, 179, 221, 271
 Moyen-Orient 2, 11, 16, 23–26, 32, 44, 47, 74, 76, 80, 84, 88, 113, 149, 173–175, 177, 180–184, 189, 191–193, 195–201, 211, 218, 227f., 231, 238
Mu'āmalāt 49, 121
Mubāḥ 61
 Mufti 11–14, 57, 63, 271, 273
 Muhammadiyah 78, 242
 Mundane *see* Mondain
Munkar 61
Murshid 51
Murtadd 55
 Muslim Brotherhood *see* Frères musulmans
 Muslimness 212, 235f.
 Muslim World League *see* Ligue islamique mondiale
Mustahabb 61
Muṭawwi'in 273

 Nahdlatul Ulama (NU) 78, 84
 Najaf 266
 Nationalisme 32, 46, 94, 176, 189f., 199f., 209f., 222, 225, 233, 239
 Nation-State *see* État-Nation
 Nature 16, 18, 20, 24, 63, 92, 97, 105, 107, 109f., 118, 120, 123f., 128, 177, 180, 196, 199, 209, 211, 215f., 219f., 243f., 248f., 263
 Nauru 232
 Néo-impérialisme 2, 88
 Netherlands (The) *see* Pays-Bas
 Nettoyage ethnique *voir* Ethnic cleansing
 Network *see* Réseau
 New York 4f., 7, 71–73, 76, 87–89, 94, 104, 112f., 115–117, 119, 121, 127, 137, 173, 184f., 194, 205–210, 212f., 215f., 226f., 230
 Nicaea (Council of –) *see* Nicée (Concile de –)
 Nicée (Concile de –) 269
 Niger 224
Nizām 30, 117
 Non-Governmental Organization (NGO) 239

- Non-musulman / non-Muslim 4, 6, 30, 32, 55, 63, 66, 77, 96, 114f., 118, 126, 148–150, 156–158, 165, 167, 174, 181, 183f., 186–193, 195f., 198f., 211f., 218f., 227, 246f., 273
- Normativité / normativity 6, 17, 19–23, 25, 29–31, 43, 105–107, 110, 124, 154, 159, 167f., 177, 215, 244, 247f., 268, 270
- Norme / norm 4, 10, 15, 18, 21, 27, 29–32, 46, 56, 63f., 66, 105, 120, 125, 154, 167f., 207, 209–211, 239, 269
- North Africa *see* Afrique du Nord
- North America *see* Amérique du Nord
- Occident 1–3, 5–7, 10, 18–20, 24f., 27f., 30, 32, 50, 63, 71, 73f., 81f., 85, 87–93, 96f., 111f., 116, 122, 127, 137–139, 154–156, 163, 181–183, 187, 194f., 215, 218–220, 224–228, 230f., 235–239, 244f., 248, 274
- Océan (Civilisations de l'–) 267
- Oman 57, 273
- Omeyyade *voir* Umayyad
- Organisation de la Conférence / Coopération islamique (OCI) 44, 230
- Organisation non gouvernementale (ONG) *voir* Non-Governmental Organization (NGO)
- Organization of the Islamic Conference / Coopération (OIC) *see* Organisation de la Conférence / Coopération islamique (OCI)
- Orient 1f., 5f., 9–11, 15, 23, 25, 27f., 44, 46, 48, 52f., 55, 62, 73, 80, 82, 95, 139, 163, 181f., 192, 195, 215, 224f., 244
- Orientalisme 1, 3, 5f., 10, 12, 16, 24, 27, 30, 79, 81, 87, 92f., 95, 185, 207, 224, 228, 261
- Orthodoxie 4, 45, 48, 225, 263
- Other / Otherness *see* Autre (l') / Alterity
- Ottoman 1, 12, 15f., 32, 43, 173–175, 181, 183–192, 194–201, 263, 266, 274
- Ottoman Empire *see* Empire ottoman
- Ouest 2, 31, 43, 91, 136, 227
- Oulémas *voir* 'Ulamā'
- Pacte d'Omar *voir* Pact of 'Umar
- Pacte fondamental (Tunisie) 263
- Pact of 'Umar 186f., 193
- Pakistan 43, 46, 54f., 57, 63, 83, 230, 232, 261
- Palestine 13, 15, 57, 184, 191, 199, 222, 230, 237f.
- Pape 71, 225, 265
- Papouasie-Nouvelle-Guinée / Papua New Guinea 232
- Paris 2f., 5f., 17–19, 23, 25, 27f., 33, 43–50, 53, 55f., 58f., 62f., 66, 74–76, 83, 135–138, 142f., 145, 151, 158, 189, 199, 210, 220, 222, 224f., 228, 259–264, 266–268, 271, 273f.
- Partai Amanat Nasional (PAN) 242
- Pathologie sociale *voir* Social Pathology
- Pays-Bas 2, 55, 164, 219
- Peine capitale 56, 194, 269f.
- People of the Qur'an *see* Gens du Coran
- Perse / Persia *voir* / *see* Iran
- Personal status *see* Statut personnel
- Phénoménologie 16, 31, 84f., 93, 96f., 214
- Philippines 230f.
- Philologie 4–6, 23, 25
- Pluralité 2, 4, 8, 23, 26, 66, 106, 127, 178, 198, 210
- Pluridisciplinarité 4
- Poland *see* Pologne
- Political Islam *see* Islamisme
- Politique et religion *voir* Religion et politique
- Politisation 33, 274
- Pologne 2
- Post-colonialité 6, 30f., 71, 74, 76, 78, 87, 92f., 244f.
- Post-modernité 5, 30, 96
- Post-orientalisme 30, 87, 92f.
- Post-phénoménologie 31, 71
- Post-structuralisme 5, 75, 79, 82, 87, 89, 94, 96
- Post-traditionalisme 78
- Practical historian 213f., 247
- Pragmatics / Pragmatique *see* / *voir* Praxéologie
- Pratique 4, 7, 9, 12–17, 19–22, 26, 32, 50, 53, 61f., 65, 77, 80, 107, 115, 119, 124f., 136–138, 140f., 144, 146, 153f., 159–162, 164, 167f., 173, 175, 177, 179, 185–189, 191–193, 195, 198, 200, 207, 209, 211f., 214, 232, 234, 245, 248f., 268, 274
- Praxéologie 1, 16, 21, 74, 76, 112, 137, 153, 156, 185, 213f., 244f., 248f.
- Prejudice 220, 222, 225, 245, 248
- Préjugé *voir* Prejudice
- Première Guerre mondiale 29, 174f., 183f., 192, 196, 198–200, 226

- Première République (française) 264
 Prémoderne 11, 14, 17, 127f., 187
 Progressisme 3, 140, 218, 272
 Prophet's Companions *see* Compagnons du Prophète / Companions of the Prophet
 Protestant 9, 48, 137f., 176, 189, 225
- Qadi 11f., 16, 46, 265
 Qajar (dynastie) 266
 Qatar 44, 57–60, 230
 Qom 48
Quḍāt voir / see Qadi
 Qur'an *see* Coran
- Rabat 56, 148
 Race 32, 205f., 208–212, 216, 218, 228, 236, 238
 Racisme 90, 178, 205–212, 216f., 228, 230f., 233, 235f., 238f., 243, 249
 Radicalisation 8, 21, 46, 73, 83, 86–88, 92, 122, 127, 179, 206–208, 210, 212, 237, 239, 243, 261
 Raison *voir* Rationalisme
 Ramadan (fasting / jeûne du –) 23, 62, 121f., 124, 153, 160f., 274f.
 Rationalisme 14–16, 18f., 31, 52, 60, 73–77, 79f., 82f., 85f., 96, 108–113, 121, 126, 128, 135, 150f., 157–159, 162, 166, 177, 185, 209, 215, 217, 219–221, 226, 232, 236, 244, 246, 249, 262, 266–268, 273
 Reason *see* Raison
 Recognition 1, 18, 20, 57, 63, 115, 125, 127, 139f., 189, 206, 208f., 214, 226, 244, 246, 249
 Reconnaissance *voir* Recognition
 Réfugié / refugee 2, 58, 208, 210, 213, 229, 231–233, 238f., 245
 Régime islamique 30, 47, 59, 65f.
 Réislamisation 16f., 26f.
 Religion et politique 18, 20, 31, 33, 55, 104, 108f., 113, 119–122, 124, 126, 129, 259f., 262, 264, 272, 274
 Religious State *see* État religieux
 Renewal 2f., 23, 44, 72–74, 85, 126
 Renouveau *voir* Renewal
 Réseau 61, 127, 139, 235, 239f.
 Réseaux sociaux *voir* Social Media
- Retour du religieux 26
 Révolution française 32, 93, 114, 189
 Révolution islamique iranienne 45, 47–49, 57, 84, 88, 90f., 259f.
 Rif 33, 49, 64f., 259f., 262f., 265f., 275
 Russie / Russia 44, 57, 60, 182, 189, 191f., 196, 219, 230, 234, 236, 265
- Sacralisation 262, 272
 Sacré / sacred 137, 228, 262, 264, 270f., 273f.
 Safavide 265f.
 Saint-Empire romain germanique 264
 Salonika / Salonique 185, 189
 Sana'a 190
 Saoud 59
 Saoudien 44f., 53f., 59, 61, 273
 Saudi Arabia *see* Arabie saoudite
 Saudi *see* Saoudien
 Savant 1, 4f., 12, 15, 20, 43, 45–47, 51, 53–56, 58, 60, 62f., 65f., 71, 84–86, 96, 120, 125, 223, 225
 Scholarly *see* Savant
 Science 1, 3f., 16, 20, 24f., 31, 43, 45f., 55, 61f., 65, 82, 84, 86, 117, 176, 182, 214–216, 218, 221, 229, 271f.
 Sciences humaines 4, 7, 10, 18, 74, 77, 96, 238, 259
 Sciences politiques 4, 28, 48, 104, 259
 Sciences sociales 4f., 7, 19, 23, 25, 71, 84, 96, 115, 117, 126f., 143, 214, 228, 235, 238
 Scotland 231
 Sectarianism 175f., 189, 192, 200
 Sectarisme *voir* Sectarianism
 Sécularisation *voir* Laïcité
 Secularism *see* Laïcité
 Securitization 237
 Séparatisme 21
 September 11 (2001) *see* 11 septembre (2001)
Sha'b 47
 Shaf'ite 57
 Shah 266
Shahāda 273
Sharḥ 12
Sharī'a 17–20, 30, 50, 63, 103, 105f., 111, 113, 115–118, 120–128
 – voir aussi / see also Droit musulman
Sharī'a councils 20

- Sharia *voir* / *see* *Sharī'a*
 Shaykh al-Islam 274
Shī'a Islam *see* Chiïsme
 Shintoïsme 267
Sijillāt 15
 Sionisme 43, 48, 199
 Slavery *see* Esclavage
 Slovakia / Slovaquie 231
 Social Contract *see* Contrat social
 Social media 51, 214, 216
 Social pathology 246–249
 Société des Nations *voir* League of Nations
 Sociologie 1, 4, 19f., 45, 50, 78, 89, 153, 208,
 211, 213f., 224, 235, 240, 243
 Soudan 49, 54, 64, 219f.
 Soufisme 50, 58, 60, 79, 88, 230f., 234, 268
 Spain *see* Espagne
 Spiritualité 72, 83, 88, 135, 146, 153, 160, 163,
 238, 260, 267, 275
 Statut personnel 16, 18, 275
 Stéréotype 5f., 185, 228
 Sudan *see* Soudan 17, 175
 Suède *voir* Sweden
 Suez Crisis (1956) *see* Crise de Suez (1956)
 Sufism *see* Soufisme
 Suisse 2, 195, 206
 Sultan 16, 49, 106, 185, 190f., 194–197, 218,
 264, 273f.
 Sunna 9, 66, 74, 105f., 116, 156
 Sunni Islam *see* Sunnisme
 Sunnisme 29f., 43, 45–48, 52f., 57–60, 75f.,
 88, 175, 200, 273
 Sweden 207, 231
 Switzerland *see* Suisse
 Syrie / Syria 15, 23, 44, 48, 59f., 78, 184, 186,
 188, 190, 193, 200

 Taiwan 230
Takfīr 52f., 58
Tamarrud 52
 Tanzimat 11, 32, 190f., 196, 198, 263
Tawhīd (al-) wa-l-Isḫāh 65
 Tchétchènes *voir* Chechens
 Tchétchéno-phobie *voir* Chechenophobie
 Téhéran 48
 Temporel 267f.
 Terrain 1f., 4, 25–27, 33, 51, 53, 58, 71, 76f.,
 80, 83–85, 174, 176, 206, 213, 224
 Terrorisme 3, 21, 45, 60, 87, 182, 205, 207, 212,
 228, 231f., 235, 237, 239, 244, 247
 Texte 4–7, 9, 14f., 17, 23, 46, 48–50, 53–55,
 71f., 74f., 80f., 87, 96, 104, 115, 178, 186,
 190, 214f., 217, 228, 246f., 264, 269, 271
Thawābit 48
 Theodicy 88, 90, 92–94
 Théologie 2, 23, 47–49, 80–82, 84, 88–90, 96,
 109f., 112f., 121, 177, 260f., 264, 266, 272
 Théologie de la Libération *voir* Liberation Theo-
 logy
 Thessaloniki / Thessalonique 185
 Third World *see* Tiers-Monde
 Tiers-Monde 2, 5
 Tolérance 32, 107, 119f., 124f., 218, 220, 268
 Topkapi 273
 Total Quality Management (TQM) 138
 Toubā 221f., 245
 Trade (international) 183, 194, 206, 233
 Tradition 1, 5–7, 9, 15, 31, 45, 47, 54f., 58, 74,
 76, 78–83, 86, 94, 96, 105, 109, 111–117,
 120, 125f., 128f., 138f., 148, 156, 159, 167,
 179, 185f., 195–197, 224, 235, 264, 269, 274
 Translocalité 7
 Transnational 7, 94, 139, 232
 Tripoli 190
 Tripolitania / Tripolitaine 217
 Tunis 15, 49, 148
 Tunisie 48f., 51, 54, 63, 263f., 274f.
Turāth (al-) 30, 72–74, 78f., 85, 117
Turāthiyyūn (al-) 30f., 72, 96
 Turkey *see* Turquie
 Turkmenistan 182
 Turquie 4, 13, 57, 59f., 63, 65, 119, 137, 148–
 153, 158, 175f., 181–185, 189, 191–193, 196,
 198, 200, 218, 225f., 230f., 242, 264

 'Ulamā' 60
 Ulema *see* 'Ulamā'
 Umayyad 185, 188
Umma (al-) 47, 51–53, 56, 59, 261
 Union Mondiale des Savants Musulmans / *Al-Itti-
 ḥād al-'Ālamī li-'Ulamā' al-Muslimīn*
 (UMSM) 59

- United Arab Emirates (UAE) *see* Émirats Arabes Unis (EAU)
- United Kingdom (UK) *see* Grande-Bretagne
- United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) 182
- United States of America (USA) *see* États-Unis
- Universel 54, 82, 86, 96, 111, 113, 121, 261f., 266, 268
- Université 1–4, 6–8, 10–15, 17–20, 23, 25, 27, 44f., 48, 50, 53–55, 60, 62, 71–75, 77f., 80, 84, 86, 88f., 92f., 104–108, 111–113, 115, 117, 119–122, 124, 126, 173–182, 185, 187, 189–192, 194–196, 198–200, 205f., 208, 210, 212, 233, 236f., 239, 242, 259, 264, 275
- ‘Urf* 13f.
- Vatican 265
- Vatican II (Concile / Council) 270
- Verse of Obedience *see* Verset des princes
- Verset des princes *voir / see* *Āyat al-umarā’*
- Virginia Bill of Rights (1776) 190
- Wahhabite 45, 59–61, 265
- Wājib* 61
- War on terror *see* Guerre contre le terrorisme
- West (civilization) *see* Occident
- West (Western Bloc) *see* Ouest
- Wilāyat al-faqīh* 47, 266
- Women *see* Femmes
- World War I *see* Première Guerre mondiale
- Xénophobie *voir / see* Racisme
- Xingjian 231
- Yémen 7, 57, 59f.
- Yezidi 199
- Zaydite 57, 60
- Zionism *see* Sionisme
- Zitouna (la) 54, 63, 275
- Zoroastrisme / Zoroastrianism 179

