

De la « jurisprudence des minorités » et de ses déclinaisons : comment le Conseil européen de la fatwâ et des recherches forge une éthique relationnelle

From the " The Minority Fiqh " and its declensions: how the European Council of fatwâ and research forges a relational ethics

De la "jurisprudencia de las minorías" y sus variaciones: cómo el Consejo Europeo de Fatwâ y la investigación forja una ética relacional

Sandra Houot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29677>

DOI : 10.4000/assr.29677

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 281-298

ISBN : 978-2-7132-2694-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sandra Houot, « De la « jurisprudence des minorités » et de ses déclinaisons : comment le Conseil européen de la fatwâ et des recherches forge une éthique relationnelle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 179 | Juillet-septembre 2017, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29677> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29677>

Sandra Houot

De la « jurisprudence des minorités » et de ses déclinaisons : comment le Conseil européen de la fatwâ et des recherches forge une éthique relationnelle

Articulé autour du référentiel jurisprudentiel qu'est le *fiqh* islamique, le dispositif énonciatif mis en place par le Conseil européen de la *fatwâ* et des recherches (CEFR)¹, qui se présente comme une institution représentative, entend construire un équilibre entre une conformité au dogme islamique et une adaptation au contexte européen. Ce double souci est pris en charge officiellement, en 2004, par l'institutionnalisation du concept opératoire de « *fiqh al-aqalliyât/jurisprudence, droit des minorités* », pour penser le fait de « vivre hors du pays d'islam (*ya'ishu khârij bilâd al-islâm*) »². Des circulations attachées à la réalité concrète européenne pointent des déterminations inédites de l'identité islamique, au premier rang desquelles on compte une codépendance de l'affirmation de soi et de son besoin de reconnaissance. À charge pour les juristes (*fuqahâ'*) du CEFR d'actualiser leurs ressources, à la faveur d'une réflexion en situation que nourrit l'expérience relationnelle, dans une visée éthico-morale.

Plutôt que de l'envisager dans un cadre théorique fixé aux fins de revendication d'une identité diasporique, nous prenons le parti d'étudier le « *fiqh al-aqalliyât* » dans ses reconfigurations, telles qu'observées à l'aune

1. Littéralement : *Majlis al-urubbî li-l-iftâ' wa-l-buhûth* (Conseil Européen de la fatwâ et des recherches). Cette instance qui est située à Dublin a été créée en 1997 à l'initiative des Fédérations islamiques en Europe grâce à des fonds qataris, pour l'essentiel. La présidence et la coprésidence sont préalablement incarnées par l'Égyptien exilé au Qatar, Yûsuf al-Qaradâwî (né en 1927) et le Libanais Faysal Mawlawî (1941-2011) auquel succède le Qatari, spécialiste des relations interreligieuses, 'Alî al-Qara Dâghî. Le Conseil compte trente deux membres issus des continents africain, américain, européen et du Golfe. Sur la question de l'organisation institutionnelle, nous renvoyons aux articles d'Alexandre Caeiro, "The Making of the Fatwa, The production of Islamic Legal Expertise in Europe", 2011, *Archives des sciences sociales des religions*, n° 155, p. 81-100. "The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic", *International Journal Middle East Studies*, 2010, n° 42, p. 435-449.

2. Lors de la cinquième recommandation de la douzième session, 4-12 janvier 2004. Ce concept est néanmoins discuté dans le cadre des recherches (*buhûth*) par les membres du Conseil, *Al-Majalla al-'ilmîya li-l-majlis al-urubbî li-l-iftâ' wa-l-buhûth* (La Revue scientifique du Conseil Européen de la fatwâ et des recherches), t. 4, <http://www.e-cfr.org>.

de procédures qui le traversent. Ses ressorts discursifs, qui témoignent de modulations de sens, convoquent un espace potentiel pour penser une éthique relationnelle. Ce constat posé, il s'agit de faire ressortir les articulations qui se nouent au croisement d'une identité affirmée et d'une reconnaissance attendue; comme il convient d'envisager, à de nouveaux frais, une singularité islamique partie prenante d'une interaction sociale.

De la nécessité de reconnaître et d'être reconnu

L'émergence du concept de « *droit des minorités* » est indissociable de son contexte de production synthétisé, sous la plume de Taha Jâbir al-'Alwânî (1935-2016)³, par une « prise de conscience de l'islam (*taw'îya bi-l-islâm*) » des attentats du 11 septembre 2001, tel un « séisme (*zilzâl*) » (Badawî, 2005 : 67) [...] qui a révélé aux musulmans ainsi qu'à la totalité des Américains une réalité inédite (*wâqi' jadîd*), inimaginable (*lâ 'ahad lahum bihi min qabl*) » (al-'Alwânî, 2004 : 57).

Le sentiment de sidération laisse place à l'interpellation d'un analogue, à la fois autre, qui met un coup d'arrêt aux initiatives multiculturelles de promotion de la cause des minorités. En conséquence de quoi, les initiateurs du « *fiqh al-aqalliyât* » se doivent de renverser la donne en défaisant sans se défaire, moyennant « un 'hors soi' qui mène durablement au soi » (Le Blanc, 2009 : p. 127).

Du rapport au monde et du « souci de soi »

Le 11 septembre 2001 est comparable à l'« événement majeur », au sens défini par Jacques Derrida avec le « concept » du 11 septembre [...] ce qui dans l'épreuve à la fois s'ouvre et résiste à l'expérience » (2004, p. 141, 139). Le surgissement de la violence terroriste énoncée au nom de l'islam convoque l'expérience vécue d'une identité musulmane blessée à plusieurs titres. À la violence brute de l'acte de destruction des Twin Towers, impérieuse est la nécessité de remplir l'impensable abîme de sens. Pour éviter « l'effondrement » communautaire il s'agit, tout d'abord, de faire rupture avec l'idéologie mortifère en signifiant le sentiment d'indignation à l'égard de l'assaillant « conspirateur (*mutâmir*), inconséquent (*mutahawwir*) ». Antithèse du « militant (*munâdil*) courageux (*shujâ'*), il appartient à une faction (*fi'a*) ou à un parti (*hizb*). [Plutôt que] d'œuvrer au bien commun (*maslâha*), il n'envisage la Umma qu'en la désintégrant (*yuftatu 'alayha*) » (al-'Alwânî, 2004 : 62, 63).

3. D'origine irakienne né en 1935, il obtient un doctorat en *usûl al-fiqh* en 1973. Professeur à l'Université Al-Imâm de Riyâd (1975-1985), il est l'un des promoteurs du think-tank, l'Institut International de la pensée islamique (IIIT). Il a émigré aux États-Unis en 1984 où il fonde en 1988 le Fiqh Council of America dont il devient le premier Président. Il participe activement à la création en 1997 du CEFR aux côtés de Yûsuf al-Qaradâwî. Ces deux institutions sont liées à l'Organisation de la coopération Islamique (OCI), via l'Académie internationale de fiqh située à Jeddâ.

Au-delà d'une construction répondant à un mode binaire de représentation, l'usage des lexiques, qui sont le fruit de l'application du langage sur la réalité, sert une voix musulmane peinant à émerger, hypothéquée qu'elle est par l'impensable acte de terreur et les guerres idéologiques en résultant. Le droit minoritaire est, dès lors, commué en un principe de protection. Toutefois, et pour éviter la logique tragique de l'« auto-immunité de l'indemne » (Derrida, 2001 : 79, 67)⁴, une « sortie de soi » n'en est pas moins nécessaire.

La concomitance entre les attentats des tours jumelles et l'actualisation du concept interroge un rapport à la réalité du monde. Bien plus, elle initie l'étape préalable du « parcours de la reconnaissance »⁵. La voix d'al-'Alwânî, résonne comme une interpellation éthique en établissant un lien en fonction du « préjudice (*hasâra*) » commun subi : « les victimes (*dahâyâ*) musulmanes américaines ont atteint un niveau élevé (*nisba 'âlîya*) » (al-'Alwânî 2004 : 63). Le musulman est commué en un analogue confronté à l'expérience de la mort. Cette transposition/substitution permet ainsi d'opérer une mise en communauté. Elle en passe par l'affect de la sollicitude associée à « une reconnaissance identificatoire » de l'épreuve vécue en partage.

Exprimer de la solidarité (*izhâr al-tadâmun*) » et de la « sympathie réciproque (*ta'âtuf*) [...] est un devoir préalable à la présentation des condoléances (*'azâ*). Différer les reproches (*luwwam*), la critique (*naqd*) et les remontrances (*'itâb*) pour donner la préséance aux conseils (*nasâ'ih*). Pour chaque situation correspond un langage approprié (*li-kull maqâm maqâ'l*) (al-'Alwânî, 2004 : 62).

Cette adresse pose la première strate d'une éthique relationnelle qui se donne à entendre sur le mode de la responsabilité. Mobilisée sous la forme affective du « pouvoir de dire » (Ricoeur, 2001 : 88)⁶, elle est traduite sous un mode cognitif par « l'évidence du besoin (*barazat al-hâja*) d'asseoir (*ta'sîs*) la jurisprudence des minorités musulmanes en Occident, plus qu'à aucun autre moment par le passé » (al-'Alwânî, 2004 : 62).

Le 11 septembre 2001 participe des nombreux moments de renaissance du « *fiqh al-aqallîyât* » dont l'histoire s'inscrit dans un parcours sinueux qui débute dès la décennie soixante-dix. En effet, l'idée d'une « *jurisprudence des minorités* » est née à La Mecque, au sein de la Ligue islamique mondiale (LIM) », en 1976. Elle constitue un projet « *important* (humûm) » porté par le « *cercle mondial de la jeunesse islamique* (al-nadwâ al-'âlamîya li-l-shabâb al-islâmî) », sous la tutelle de l'Université de l'Imâm Muhammad Sa'ûd à Riyâd.

4. Dit autrement la manière qu'adopte traditionnellement un organisme vivant pour se protéger ou se sentir protégé des antigènes étrangers en détruisant ses propres anticorps. Nous renvoyons au développement construit par Jacques Derrida de l'« *immun* » et du processus d'autodestruction de l'auto-immunisation dans la sphère religieuse, sur le modèle biologique.

5. L'apport des réflexions conduites par Paul Ricoeur dans son ouvrage *Parcours de la reconnaissance* (2009) nous servira de repères, à l'exemple des chapitres : « La reconnaissance comme identification », « La reconnaissance de soi » et « La reconnaissance mutuelle ».

6. Un des trois pouvoirs éthiques fondamentaux chez Paul Ricoeur, aux côtés du « pouvoir d'agir » et « du pouvoir de rassembler sa propre vie dans un récit intelligible et acceptable ».

C'est à partir de 1963 que l'idée migre vers les États-Unis, dans le giron de l'Université de l'Illinois à Urbana-Champaign et de la très active MSA (Muslim Student Association), affiliée au courant des Frères musulmans, (Ahmed-Ullah, Roe, Cohen : 2004). La déterritorialisation du projet « *fiqh al-aqalliyât* » témoigne de désaccords doctrinaux quant à la direction générale à donner à « l'islamisation de la connaissance (*islamiyat al-ma'rifa*) » (Furlow, 2005 : 57)⁷. Elle est également le symptôme d'enjeux de pouvoir au sein de la centralité saoudienne et de la latitude laissée aux Frères musulmans pour exercer leur influence, à la faveur du mouvement social du « réveil islamique (*sahwa al-islâmîya*) » (Lacroix, 2010 : 47-94) sur la Ligue islamique mondiale, notamment, (Poole : 2010).

Le concept de « *fiqh al-aqalliyât* » est défini en 1984, sous la conduite de Taha Jâbir al-'Alwânî, au sein de l'IIIT (International Institute of Islamic Thought), fondé en 1981 à Herndon dans l'état de Virginie (Furlow, 2005 : 56-64)⁸. Le projet est présenté en 1985 à la Ligue islamique qui le rejette purement et simplement. Une seconde vie lui est néanmoins donnée à l'initiative de The School of Islamic and Social Sciences à Ashburn (Furlow, 2005 : 66)⁹, sous la conduite d'al-'Alwânî et de son pair, le Malaisien Anwar Ibrâhîm, (n.1947). « *La jurisprudence des minorités* » est ainsi promue au titre de matière « obligatoire (*ilzâmîya*) ». L'Université islamique mondiale (IIUM) de Kuala Lumpur, de son côté, distingue ce droit en le reconnaissant officiellement en 1994.

En commuant le « *fiqh al-aqalliyât* » au titre de « terme technique et conventionnel (*mustalah*) », le CEFR se positionne doctrinalement (Parray, 2012 : 103), alors que son Président, Yûsuf al-Qaradâwî¹⁰ (Hassan, 2013 : 57-86) développe son point de vue, dès 2001, dans son ouvrage : *Fiqh al-aqalliyât al-muslima, hayat al-muslimîn wasat al-mujtama'ât al-ukhrâ* (Le droit des minorités musulmanes, la vie des musulmans au sein des autres sociétés). Ainsi que le souligne de manière critique le 'âlim syrien, Sa'îd Ramadân al-Bûtî (1929-2013), autre figure de « l'islam de la voie médiane/moyenne (*al-wasatîya*) », ce « terme n'apparaît absolument pas dans les sources de la loi islamique » (2010, p. 119). Le droit minoritaire n'existe pas en soi, dans

7. Et, notamment, à l'égard de l'accueil à donner aux sciences humaines et sociales, parallèlement à l'enseignement confessionnel traditionnel.

8. Ce think-tank trouve ses prémices lors de conférences sur l'éducation islamique qui se tiennent en 1977 à La Mecque et à Lugano, en Suisse, dans l'action conjuguée d'individus qui, outre al-'Alwânî, sont le Saoudien 'Abd al-Hamîd Abû Sulaymân et le Palestinien Ismâ'il al-Fârûqî, premier Président de l'IIIT, assassiné en 1986.

9. Fondée en 1985 par al-'Alwânî à Leesburg, elle dépend de l'IIIT. Devenue en 1996 *the Graduate School of Islamic and Social Sciences* (GSISS), elle est affiliée en 2005 à la nouvelle université *La Cordoba*. Sa formation comprend deux cursus. Le premier intéresse "a Master of Arts degree in Islamic studies". Le second est tourné vers "a Masters degree in Imamate Studies". Son fonctionnement dépend comme l'IIIT, à l'origine, de fonds koweïtiens à la hauteur de 5 millions de dollars.

10. Azhari égyptien, Yûsuf al-Qaradâwî est né en 1926 et exilé au Qatar en 1963 où il a dirigé la Faculté de Droit musulman à l'Université du Qatar, « Autorité globale » de l'islam sunnite, al-Qaradâwî est également considéré comme le leader spirituel des Frères-musulmans (Bettina Gräf, 2009).

la mesure où il n'a pas de référent juridique; ce qui, pour cet auteur, ôte au présent lexique toute légitimité (Houot, 2014: 101-108).

Le contexte de son énonciation, nonobstant, investit le « *fiqh al-aqalliyât* » d'un usage qui se rapporte à un référentiel islamique en devenir: celui de mises en jeu de l'identité et de la relation à l'altérité. Ce droit, au demeurant, n'en participe pas moins d'un champ énonciatif plus vaste. Aussi est-ce dans le sillage de la biographie prophétique (*Sîra*) que « *la jurisprudence des minorités* » se situe, en réinvestissant une éthique relationnelle et ses possibles dans le champ contemporain de l'expérience minoritaire. Selon al-'Alwânî, « cet épisode est d'une importance particulière car il advient à une époque de faiblesse (*istid'âf*) similaire (*shabîh bi*) à la situation vécue, aujourd'hui, par les musulmans ». (al-'Alwânî, 2004: 114).

La trace morale du modèle hérité : dessiner les attentes d'une reconnaissance

Outre le fait d'être étayée par les versets 97-100 de la sourate IV, *Les Femmes*¹¹, la première décision collective délivrée les 9 au 11 octobre 1998 par le Conseil européen de la fatwâ et des recherches (CEFR), lors de la deuxième session, (*Fatâwâ wa qarârât/* avis jurisconsultes et résolutions, 2002: 29-33) s'appuie sur « la première expérience d'émigration islamique (*al-tajriba al-islamîya al-ulâ*) » vers l'Abyssinie chrétienne du Négus (*Najâshî*). Cet épisode fait suite aux persécutions perpétuées par les dirigeants Qurayshites de La Mecque à l'endroit des premiers convertis à l'islam: les « indigents (*mustad'ifîn*) », dès la fin de la quatrième année de la Révélation. La seconde émigration comptant quelque quatre-vingts hommes et dix-neuf femmes suscite une réaction de la part des polythéistes avec la députation d'émissaires pour demander leur expulsion d'Abyssinie vers La Mecque¹². Après avoir écouté leurs arguments, le Négus qui est « un homme juste (*rijâl 'âdil*) » demande à entendre la version des musulmans accueillis dans son royaume. Et de les interroger: « Quelle est cette religion qui vous a conduits à vous détacher de votre peuple, sans vous convertir à ma confession ni à aucune autre? »

11. « *Le Très Haut dit*: « Ceux que les anges auront recouvert en état d'iniquité contre soi, ils leur diront: « Où en étiez-vous? », et ceux-ci répondront: « Nous étions des opprimés sur la terre ». Mais les anges: « La terre de Dieu n'était-elle pas assez large pour votre exode? » Ceux-là, leur refuge sera la Géhenne – Affreuse destination! / exception faite des opprimés parmi les hommes, les femmes, les enfants incapables d'aucun stratagème et qui n'ont pas réussi à trouver un chemin/ceux-là peut-être Dieu effacera-t-il leur (carence). Il est effaceur, Tout pardon. /Qui fait exode sur le chemin de Dieu trouve large espace pour narguer l'agresseur. Qui sort de sa maison en exode vers Dieu et Son Envoyé, et puis que l'atteigne la mort, son salaire incombe à Dieu. /- Dieu est tout pardon ». Les traductions coraniques du présent article sont empruntées à Jacques Berque (1995).

12. Les Quraysh de la Mecque dépêchent deux émissaires 'Amr ibn al-'Âs et 'Abd Allâh b. Abî Rabî'a (qui se convertiront à l'islam), pour tenter de persuader le roi chrétien, Négus de leur livrer ses protégés. Cet épisode est relaté dans les *hadîth* 1649, 14039, 17109 et 21460. www.hadith.al-islam.com.

La réponse de son interlocuteur, Ja‘far ibn Abî Tâlib, concerne l'étape de conversion de l'état d'« Ignorance (*Jâhiliyya*) » à celui de la foi islamique.

Il nous a vivement incités à la sincérité des propos (*bi sidq al-hadîth*), à la fidélité (*amâna*), à réaliser les liens de sang (*silat al-rahim*) et bien agir avec notre voisinage, à renoncer aux interdits (*muhâram*) et au sang (*dimâ'*) versé [...] Il (le prophète) nous a enjoint d'adorer Allâh l'unique (*wahdubhu*) et de ne pas l'associer (*lâ yushbâriku bihi*), d'accomplir la prière, l'aumône (*zakât*) et le jeûne (*siyâm*) [...] Quand ils (Quraysh) nous ont écrasés, opprimés et dominés, nous empêchant de pratiquer notre religion, nous nous sommes exilés (*kharajnâ*) dans ton pays et t'avons choisi parmi tous, désireux de ta protection (*fî jiwârik*), avec l'espoir de ne pas subir ton injustice (*nuzlimu*) ô roi.

Une version consignée dans le recueil de *hadiths* d'Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, rapporte que, contrairement à l'étiquette (*'urf sâ'id*), Ja‘far ne se prosterna pas devant le Négus au motif que « nous nous prosternons seulement devant le Très Haut (*lâ nujassidu ilâ Allâh 'azz wa jall*) » (al-'Alwânî, 2004 : 115), alors que le Négus, de son côté, à l'écoute de la sourate XIX, *Marie*, s'est ému de son contenu semblable à « une niche diffusant une lumière unique (*mishkât wahida*) »¹³ (al-Bûtî, 1991 : 142). La sélection qui est faite d'éléments du récit prophétique et de cet épisode particulier de la migration en Abyssinie participe de la construction d'une « identité narrative ». L'utilisation de la fonction énonciative de la narration, quant à elle, mesure le « pouvoir de raconter et de se raconter » (Ricœur, 2009 : p. 166); l'ambition étant d'exhumer une reconnaissance de soi en l'autre.

Pour être efficace, cette capacité rétrospective doit être redoublée par un horizon prospectif, ainsi qu'il est sous-tendu par al-'Alwânî dans son propos conclusif sur l'épisode abyssinien. La conséquence logique (*natîja mantiqîya*) de cette relation de confiance (*al-'alâqa al-wathîqa*) est que le Négus a embrassé l'islam (al-'Alwânî, 2004 : 116). L'usage énonciatif de la référence scripturaire gratifie d'un « horizon d'attente » qui « conserve la trace des expériences faites, mais encore il anticipe les possibilités non encore réalisées, il élargit les limites du comportement social en suscitant des aspirations, des exigences et des buts nouveaux, et ouvre ainsi les voies de l'expérience à venir » (Jauss, 1990 : 75). Dit autrement : les promesses d'une reconnaissance mutuelle qui dépasserait la dissymétrie originelle à toute relation de réciprocité, jusqu'à son retournement par la conversion.

Ce qui fait de la personne du Négus le *modèle parachevé* (*uswa*) de la reconnaissance identitaire, par opposition à la dilution de l'autre en soi ou de l'assimilation de la différence. Cette exemplarité, à entendre comme une construction, amplifie et condense, à la fois, la portée symbolique et qualitative de l'expérience relationnelle. Elle dessine, au moyen d'une projection, « un processus imaginaire que sous-tend une poussée vers le réel » (Ali, 1970 : 194).

13. En référence au verset 35 de la sourate XXIV, *La Lumière*.

Dynamique, cet arrière-plan fait interagir l'identité immuable de « l'idem, du même, et de l'identité mobile de l'*ipse*, du soi » et « la dialectique entre l'identité de soi et l'identité d'autrui » (Ricœur, 2009 : 166, 169). Bien plus, et relativement à la décision rendue lors de la deuxième session, les 9 au 11 octobre 1998, par les *mufti*-s de Dublin, l'identité participe d'une démarche évaluative.

Il est important de mesurer les valeurs, la religion et sa sauvegarde comme la protection des êtres face à l'injustice et le tort (*adban*). Telles sont, par conséquent, les modalités favorisant leur implantation. Il n'est pas interdit (*lâ yamtani'u*) de vivre dans des contrées non islamiques, à l'instar de l'émigration en Abyssinie. En cas de préjudice porté à la religion, l'émigration vers des pays en capacité de préserver sa foi, son être et sa famille relève des devoirs (*wajabât*) (*Fatâwâ wa qarârât l'avis jurisconsultes et résolutions*, 2002 : 29-31 et Houot, 2014 : 103-104).

« Du pouvoir de dire » qui intéresse l'appel à la reconnaissance, en situant la sphère islamique dans la relation qui affecte l'autre, l'affectant en retour, la doctrine du « *fiqh al-aqalliyât* » procède d'une « puissance d'agir/agency ».

Les possibles de l'expérience relationnelle : du désir à l'éthique de la reconnaissance

Considéré à l'aune du « parcours de la reconnaissance » toujours à conquérir, le « *fiqh al-aqalliyât* », ainsi qu'il est signifié par le Président CEFR, fait reposer son étape ultime sur « l'interaction réciproque positive avec la société (*al-tafâ'ul al-'ijâbî ma'a-l-mujtama'*) »¹⁴ (al-Qaradâwî, 2001 : 23). Dès lors, l'intégration par la marge qui ne fait plus sens laisse place à l'« expérience relationnelle ». De l'engagement dans une attente de réciprocité, l'on peut être tenté d'y voir le passage d'une approche distributive qui ne verrait dans le « *fiqh al-aqalliyât* » qu'une stratégie de la part d'un groupe de musulmans. L'objectif, alors, viserait à maximaliser ses seuls intérêts particuliers. Ce qui ne saurait être le cas dans la mesure où le « *droit des minorités* » dessine « une aire intermédiaire d'expérience » (Winnicott, 2002 : 30), en impliquant une approche participative.

La signature morale d'une identité d'interpellation

Face à l'impensable du 11 septembre, la doctrine du « *fiqh al-aqalliyât* » vise, écrit al-'Alwânî, la compréhension (*isti'âb*) et le dépassement d'une situation de clivage (*inshîtâr*) psychologique et intellectuel que vivent, en particulier, les minorités musulmanes en Occident. Ceci pour les transformer en partenaire (*sharîk*) de ces sociétés, pour le meilleur et pour le pire » (2002 : 66).

14. Les sept étapes qui lui sont préalables identifient de manière successive « le sentiment d'identité (*shu'ûr bi-l-huwîya*), la pleine conscience (*istîqâz*), la mise en mouvement (*taharruk*), le rassemblement (*tajammu'*), la construction (*binâ'*), la sédentarisation (*tawtîn*) et l'interaction avec les non-musulmans (*al-tafâ'ul ma'a ghayr al-muslimîn*) ».

En opérant par le truchement d'une « identité d'interpellation » (Ricoeur, 2009 : 399), l'indexation réciproque de la reconnaissance et de l'affirmation identitaire permet le passage vers une identité réflexive. Sa visée pragmatique, à rapporter au caractère performatif du langage, est prise dans une relation contextuellement située. Ainsi Ahmad 'Alī al-Imâm¹⁵ propose de déconstruire le concept de « terrorisme (*irhâb*) » pour réfléchir sur sa « refondation (*tâ'sîliya*) » (2005 : 25-35), à la faveur d'occurrences scripturaires. Si le 'âlim dénonce le « terrorisme », il n'en promet pas moins un contre-discours en recourant au renversement axiologique pour, ainsi, dessiner les conditions d'une éthique de la relation en contexte européen. Puis al-Imâm d'avancer le thème de la « réconciliation (*aslahû baynahumâ*) » en usant du champ lexical coranique, à l'instar des « œuvres de bien (*khayrât*) »¹⁶, du « pacte (*'ahd*) »¹⁷ et de l'« équité (*'adl*)/*aqsatû* (soyez équitable) » (al-Imâm 2005 : 31)¹⁸.

Les occurrences « pacte » et « équité » s'apparentent au fait de s'obliger moralement (March, 2009 : 49-53). S'il intéresse le pacte conclu avec le divin¹⁹, en qualifiant le caractère moral de la responsabilité élevée au niveau du transcendant, « 'ahd » vise aussi, pour les membres de l'instance, la dimension horizontale d'un engagement relationnel plein. Il est en cela appuyé par le verset 75 de la sourate III, La Famille de 'Imrân, « Acquittez-vous de l'engagement (*'ahd*), puisque l'engagement implique la responsabilité (*mas'ûliya*) ». Son sens usuel connote l'idée d'alliance, de contrat nécessitant le respect de l'engagement en toutes circonstances.

Pour compléter l'éthique contractuelle, la notion de « qist » est rattachée lors de la troisième session, les 19 au 22 mai 1999, au modèle de comportement, telle qu'exprimée dans la Sunna prophétique par « la perfection des mœurs (*khalq husn*) » (*Fatâwâ wa qarârât/* avis jurisconsultes et résolutions, 2002 : 164)²⁰. Ce choix fait référence à l'« ihsân (*bel-agir*) » et au perfectionnement dans l'action morale à faire le « bien (*khayr*) » et de son symétrique le « bon traitement [reçu] » (Berque, 1995 : 586). À l'accomplissement perfectible « d'une transaction humaine pacifique (*mu'âmalat al-musâlim*) », écrit Jamâl Badawî²¹, il faut associer à l'équité « la piété filiale/l'amitié (*birr*) » (2005 : 48, 55)²², entendue au sens de la *philia* et, plus généralement, de la fraternité

15. Originaire du Soudan, contributaire et membre du Conseil de la fatwâ.

16. Sourate XXI, *Les Prophètes*, verset 90.

17. Sourate I, *La vache*, verset 40.

18. Sourate XLIX, *Les Appartements*, verset 9.

19. À l'instar du verset 13 de la sourate XIII, *Le Tonnerre*. « Tandis que ceux qui déchirent le pacte (*'ahd*) de Dieu après avoir accepté son alliance (*mithâq*), rompent les liens dont Dieu ordonne qu'on soit lié, font dégât sur la terre, malédiction sur eux ! À eux la demeure mauvaise !... »

20. En vertu du dit prophétique, « Traite les gens selon la perfection des mœurs (*khâliq al-nâs bi khalq husn*) », Al-Tirmidhî, *Sunan*, n° 1987.

21. D'origine égyptienne et résidant au Canada, ce contributeur est également membre du Fiqh Council of North America et du Conseil européen de la fatwâ et des recherches.

22. À l'appui des versets 8-9 de la sourate XXIX, *L'Araignée* « Ainsi avons-Nous recommandé à l'homme belle conduite à l'égard de ses père et mère, mais s'ils faisaient sur toi pression pour que tu M'associes ce qui heurte ta connaissance, ne leur obéis pas. Vers Moi sera votre retour :

humaine²³. À l'instar du « qist » et du « birr », « 'ahd » est commué en référent dialogique qui distingue des qualités morales pour un vivre ensemble, dans une attente de reconnaissance réciproque. Relativement à la nomenclature construite par le Président du CEF, Yûsuf al-Qaradâwî, ces trois modalités correspondent à l'avant dernière étape du cheminement réflexif du « *droit des minorités* » : « al-tafâ'ul ma'a ghayr al-muslimîn (*l'interaction avec les non-musulmans*) » (2001 : 23). Le « fiqh al-aqalliyât » est à apparenter à une « signature » (Butler, 2002 : 73) programmatique. Jamâl al-Badawî, à cet égard, pose dix principes garantissant la dynamique relationnelle entre musulmans et non-musulmans, Ils concernent

1. « La foi en un Dieu universel »
2. « L'unité et l'universalité de l'enseignement fondamental de tous les prophètes [...] aucun être humain n'a le droit de déshumaniser ou de punir autrui au seul motif que s'ensuivra une religion autre ou une absence de religion
3. La dignité humaine universelle : inclusive de tous les êtres humains, indépendamment de leur religion ou même de leur croyance en Dieu [...] l'homme est un agent libre.
4. Être dans un état d'équilibre pour être équilibré
5. La fraternité humaine universelle²⁴
6. L'acceptation de la pluralité dans les sociétés humaines²⁵
7. L'interdiction de la contrainte dans la foi²⁶
8. La compassion universelle²⁷
9. La coexistence pacifique universelle²⁸
10. Le dialogue pacifique à l'égard, notamment, des « Gens du Livre » »²⁹

Je vous informerai alors de ce que vous pratiquiez/tandis que ceux qui croient, effectuent les œuvres salutaires, oh ! Que Je les mette au nombre des justifiés ! ».

23. Le *hadîth* « Le musulman est un frère pour le musulman, il ne l'opprime, ni ne le trahit », tient lieu de paragon *Sahîb* de Bukhârî, *Kitâb al-îmân* (Le Livre de la foi), ch. vi : « Min al-îmân an yuhiba li-akhîhi mâ yuhibbu li-nafsihi (*C'est faire acte de foi que de désirer pour son prochain ce qu'on désire pour soi-même*) », *hadîth* 12.

24. Conformément à la sourate XLIX, verset 13, *Les Appartements* : « Humains, Nous vous avons été créés d'un mâle et d'une femelle ».

25. Sourate XLVIII, verset 5, *Tout s'ouvre* : « À chacun de vous, Nous avons ouvert un accès », sourate XI, *Hûd* verset 118 « Si ton Seigneur l'avait voulu, Il aurait fait de tous les humains une communauté unique, alors qu'ils persistent dans leurs différends », sourate X, *Jonas*, verset 99 « mais toi, peux-tu contraindre les gens à croire ».

26. Sourate II, *La Vache*, verset 143 « Ainsi vous constituons-Nous communauté médiane, pour que vous témoigniez des hommes, et que l'Envoyé témoigne de vous », sourate XVI, *Les Abeilles*, verset 125 « Discute avec les autres en leur faisant la plus belle part... », sourate II, *La Vache*, verset 256 « Point de contrainte en matière de religion : droiture est désormais bien distincte d'insanité », sourate XI, *Le croyant*, verset 48 « Nous y faisons un tout ».

27. Sourate XXI, *Les Prophètes*, verset 107 : « Nous t'avons envoyé que par miséricorde pour les univers ».

28. Sourate LX, *Le Croyant*, versets 8-9, « Prémunis-les contre les mauvaises actions ».

29. Sourate XCVIII, *La Preuve*, verset 1, « Les dénégateurs parmi les Gens du Livre et les Associants n'étaient pas déliés (de leur observance) tant que la preuve ne leur était venue », sourate V, *La Table Pourvue*, verset 5 « par exemple la nourriture de ceux qui ont reçu l'Écriture avant vous est

Ces préalables référencés marquent un engagement civilisationnel commun qui se rapporte à et investit un universel moral, depuis une expérience en partage.

Devenir partenaires (*shurakâ'*) dans la construction (*masîra*) de la civilisation humaine (*al-badâra al-insânîya*), puiser dans les savoirs de cet espace culturel (*'ulûm al-'umrân*) bénéfique en y insérant les valeurs sur le chemin bien dirigé de la civilisation (*masîra al-tahaddur*), dans une communauté humaine (*wahda insânîya jâmi'a*) où prédomine la paix (*salâm*) et la coopération (*ta'âwûm*), à distance des facteurs de conflits (*sirâ'ât*) et de désordres (*fitan*). Tel est le dessein (*ghâya*) auquel s'emploie le Conseil européen de la fatwâ et des recherches, à l'exemple de ce qui est inclus dans La Revue scientifique du Conseil européen de la fatwâ et des recherches en matière d'études publiées (Comité de rédaction du CEFR, 2005 : 9).

L'interpellation qui se construit « en dialogue avec » n'exclut toutefois pas les tensions. La reconnaissance qui envisage une attente de réciprocité peut en passer aussi par le conflit axiologique valant pour les « *luttés pour la reconnaissance* » (Honneth : 2013). Le cas du voile est, en l'espèce, emblématique des enjeux attachés aux « pratiques morales discursives » (Foucault, 2008 : 126). À l'interprétation du « symbole religieux (*ramz dînî*), qui n'a pas de fonction proprement dite (*laysa lahu wazîf fî nafsîhi*), un emblème (*shî'âr*), une manifestation (*i'lân*) », l'ensemble des muftis du Conseil oppose celle de « l'obligation religieuse (*farîda*) », lors de la treizième session, les 7 au 10 juin 2004 (*Fatâwâ wa qarârât/avis jurisconsultes et résolutions*, 2005 : 301). Envisagé dans une tension réflexive, ce point de vue a à voir avec les capacités d'*agency* du « sujet éthique », tel que défini par Michel Foucault, (2001, 1358). La règle, en outre, qui veut que le musulman se conforme à la législation du pays où il réside en définit la situation de « *contrainte* (*ikrâh*) », telle qu'élaborée par Ibn Hazm, (nd : 203-213)³⁰.

Du contexte et de ses priorités : reconfigurer le droit islamique

Le *fiqh al-aqalliyât* est pensé à l'aune d'une méthodologie de la régulation (Sultân, 2005 : 17-42) ; ce qui en fait un « droit spécifique (*fiqh naw'î*) » (al-'Alwânî, 2004 : 32)³¹ mais, néanmoins, « partie référant au tout (*juz' fî itâr al-kull*) » (al-'Alwânî, 2004 : 73). Dis autrement : le droit « unitaire » (*fiqh*).

licite pour vous, comme pour eux la vôtre », sourate III, *La Famille de 'Imrân*, verset 64 « O Gens du Livre, venez à une formule moyenne entre vous et nous », sourate XXIX, *Çad*, verset 46 « Ne controversiez avec les Gens du Livre que de la plus belle sorte, sauf avec ceux d'entre eux qui auraient fait preuve d'iniquité ».

30. Elle est déduite du verset 256 de la sourate II, *La Vache*, « Nulle contrainte en religion ». Des jurisconsultes vont jusqu'à autoriser en cas de nécessité (*darûra*) la transgression des droits divins.

31. Au sens du « droit majeur (*fiqh al-akbar*) » prôné par l'*imâm* Abû Hanîfa dont l'ambition est de rendre aisée la compréhension de la religion, conformément à un dit prophétique consigné dans le *Sahîh* de Bukhârî, « Kitâb al-'ilm (*Le livre de la science*) », *hadîth* n° 69.

Cette précaution prise, il s'agit de faire émerger un espace potentiel de réflexion qui demeure fidèle à l'esprit du droit. À cet égard, quatre principes fondateurs (*asas*) puisent dans le registre des « priorités (*awlawîyât*) ». Si le premier intéresse « la doctrine de l'unité invariante (*tawhîd*) », le second traite des « lois fixées (*sharâi' thâbita*) dans leurs fondements (*usûl*) et leurs finalités changeantes (*maqâsid mutaghayyira*), dans leurs développements (*tafâsil*) et leurs applications (*tatbîqât*) que la justice (*'adl*) prend en charge ». Quant aux troisième et quatrième principes, qui intéressent le relationnel, ils s'appuient sur les « transactions/rerelations humaines (*mu'âmalât*), les conduites (*sulûk*) et l'éthique (*akhlâk*) ». Tous ont pour dénominateur commun le « *taghyyur* » : la production de modifications procédant de l'inédit, au niveau des « formes (*ishkâl*) » (al-'Alwânî, 2004 : 85).

En inscrivant « le droit des minorités » dans le continuum d'« un raisonnement juridique en vue de trouver des solutions à des situations inédites (*fiqh al-nawâzil al-sughra*) » (al-'Alwânî, 2004 : 47), les théoriciens du *fiqh al-aqallîyât* entendent également le dépasser. La somme des principes qui président « aux priorités » déplace, de la même façon, le droit minoritaire vers un horizon évaluatif pour mesurer, dans ses dimensions « temporelle (*zamân*) et spatiale (*makân*) », les « nécessités de la réalité (*muqtadayât al-wâqi'*) » (al-'Alwânî, 2004 : 84).

Le sens de « minorité » tend, dès lors, à être absorbé pour laisser place à une éthique de la relation qui se donne à comprendre dans une approche intégrative, inclusive, favorisée, en cela, par la prise en compte des « priorités ». Traduit sous la plume de Yûsuf al-Qaradâwî, le glissement s'organise autour du sens renouvelé de la *maslaha*³² (le bien commun) valant pour « la totalité (*kâfat*) des gens, musulmans et non musulmans » (al-Qaradâwî, 2007 : 206). Assimilable à une dérivation anthropologique de la Loi, la *maslaha* et, *a fortiori*, « *al-maslaha al-mursala* (le bien commun indéterminé) » (Bayya, 2004 : 126)³³ ont pour objet « la considération des besoins et des nécessités du moment » (al-Ghazzâlî, nd : 286).

Opérant dans l'esprit de la Loi, la *maslaha* prodigue un cadre réflexif à l'évaluation, en maintenant dans une contiguïté, « les capacités internes et les circonstances externes (*al-immkânât al-dâkhilîya wa zurûf al-khârijîya*) » (Sultân, 2005 : 35). C'est au moyen d'un jeu d'échelle dont les situations de « nécessité impérieuse (*darûra*) » et de « besoin (*hâja*) » (Abd Allâh b. Bayya, 2004 : 127)³⁴

32. Le concept de *maslaha* aurait été initié par Mâlik b. Anas (m. 795), fondateur du mâlikisme. C'est al-Juwaynî (m. 1085) qui aurait été le premier à attirer l'attention sur ce concept, qui a été porté à maturation par Abû Ishâq al-Shâtibî (m. 1388). Son historique est retracé par Felicitas Opwis, 2010, *Maslaha and the Purpose of the Law, Islamic Discourse on legal Change from the 4th to 8th/14th Century*, Leiden, Boston, Grill.

33. Concept avancé en l'absence de source scripturaire, pour appuyer une décision juridique.

34. L'une et l'autre assurent, au côté de l'embellissement (*tahsîna* ou *tazyîna*), le premier et deuxième niveaux de sauvegarde des « maqâsid (objectifs de la foi) », à savoir : les cinq principes (al-usûl al-khamsa) que sont la religion (*dîn*), l'âme (*nafs*), la filiation (*nasl* ou *nasab*), la raison (*'aql*) et les biens (*mâl*) » décrits par Abû Hâmid al-Ghazzâlî, *Al-mustasfâ min 'ilm al-usûl*.

deviennent les maîtres mots d'une méthode qui répond à la « pression de la réalité vécue (*da't al-wâqî'*) » (al-Fâdil al-Lâfi, 2005 : 185), jusqu'à inverser les valeurs, conformément à l'adage : « les nécessités l'emportent sur les interdits (*al-darûrât tubîhu al-mahzûrât*) »³⁵.

L'exemple emblématique de « l'emprunt bancaire usuraire (*qard ribawî*) »³⁶ (*Fatâwâ wa qarârât/* avis jurisconsultes et résolutions, 2002 : 146-153)³⁷ pour l'achat d'une maison a fait l'objet d'une décision collective reposant sur l'« l'effort intellectuel collectif et créatif (*ijtihâd jamâ'î*) » (Sultân, 2005 : 37). S'il prend en compte le caractère inédit de la situation, cet avis est néanmoins ordonné selon les sources scripturaires³⁸ qui aident à « déduire les principes légaux appropriés à cette réalité (*tanzîl al-ahkâm al-munâsaba 'alâ dhalika al-wâqî'*) ». À l'appui de la règle, « les nécessités s'évaluant selon leur propre échelle (*al-darûrât tuqaddaru bi qadrihâ*) » (*Fatâwâ wa qarârât/*avis jurisconsultes et résolutions, 2002 : 149), les *muftî*-s engagent leur responsabilité, sous couvert d'évaluation et d'arguments que gratifie une économie morale déduite du *fiqh*.

L'obtention d'un crédit relève de la question traditionnelle de l'usure (*riban*) et des péchés majeurs (*kabâ'ir*) que régit la catégorie de l'interdit (*harâm*) étant donné qu'il contribue indirectement à un système d'exploitation. Néanmoins, et pour l'aéropage des jurisconsultes de Dublin, l'interdit est à envisager au niveau du moyen (*wasîla*) et non pour lui-même (*qasdan*). Dès lors, le « besoin (hâja) » de se loger est-il évalué à l'aune sociale du bien commun (*maslaha*). La latitude laissée à l'interprétation, *via* l'*ijtihâd*, voit le traitement du crédit envisagé selon le cinquième objectif (*maqsud*) de la foi à sauvegarder un bien (mâl). Le « besoin » peut, dès lors, être commué en « nécessité impérieuse (*darûra*) » et permettre, ainsi, le renversement de l'interdit (*harâm*) en licite (*halâl*). Ce principe nourrit une posture utilitariste qui, au motif « d'asseoir la facilitation et considérer la hiérarchisation (*tabnî al-taysîr wa murâ'at al-tadarruj*) » (Sultân, 2005 : 40) privilégie des ressources contribuant à nourrir le lien social.

De fait, cette résolution sur le « prêt bancaire (*al-qard al-bankî*) » est articulée autour d'une évaluation contextuelle opérant à deux niveaux : les *mu'âmalât* (transactions humaines), d'une part, dont la règle de principe stipule

35. Ainsi qu'il est attesté par la source coranique. Cette règle juridique est déduite des versets 119 et 145 de la sourate VI, *Les Troupeaux* : « Il a détaillé ce qu'Il vous interdit sauf en cas de nécessité / Qui cependant y est contraint, sans impudence, non plus qu'outrance...ton Seigneur est Tout pardon, Miséricordieux ».

36. Voir Bochra Kammarti, ce volume.

37. Cet avis est notamment déduit d'une étude de 'Arabî al-Bishrî, « Shirâ' al-buyût 'an tariq al-qard al-bankî » (L'achat de maisons au moyen de l'intérêt bancaire), (*La Revue scientifique du Conseil Européen de la fatwâ et des recherches*), t. 6, p. 157-178, <http://www.e-cfr.org>. On notera, toutefois, des désaccords sur la question au sein de l'instance et dans la sphère plus générale des jurisconsultes contemporains (Renaud, 2010).

38. À savoir : la connaissance héritée des sciences déduites des sources scripturaires (*Coran, Sunna*) consensus communautaire (*ijma'*), et les questions traitées par l'analogie (*qiyâs*).

que « toute chose, à l'origine, est permise » et la situation européenne, d'autre part, qui requiert un ajustement à l'endroit de pratiques sociales majoritaires (al-Qaradâwî, 2003).

Faire prévaloir une singularité islamique au risque de l'interaction

Les débats organisés par le Conseil de la fatwâ autour de l'institutionnalisation de la doctrine « *fiqh al-aqalliyât* » en 2004, ont vu « le droit de la coexistence (*fiqh al-ta'tyyush*) », – proposé notamment par 'Abd Allâh Bayya –, éclipsé au profit du « contenu (*madmûn*) et du principe (*mabdâ'*) attaché au droit des minorités » (Hamdâwî, 2013 : 9). Le dernier stade du « *fiqh al-aqalliyât* », prôné par al-Qaradâwî et, à sa suite, par al-'Alwânî fait prévaloir, de son côté, « l'interaction réciproque positive avec la société (*tafâ'ul 'ijâbî ma'a al-mujtama'*) » (2001 : 23 et 2005 :117). Le dénominateur commun à ces initiatives concerne l'expérience relationnelle. La question de la reconnaissance se retrouve, ainsi déplacée, du côté de la capacité à répondre de soi. Le traitement de cas concrets organisé autour de la fatwâ témoigne, en cela, de ce mouvement.

Sa traduction jurisprudentielle, qui se noue autour de l'*ijtihâd* (l'effort de réflexion personnelle) témoigne d'une « singularité (*tamayyuz*) » (al-'Alwânî, 2005 : 69) en train de s'accomplir permet, tout à la fois, une sortie de soi, au nom de la *maslaha*. L'objectif visant à « sauvegarder leurs intérêts communs (*ri'âya masâlihîhim*) » (al-'Alwânî, 2005 :114) au travers du « renouveau (*tajdîd*) » est doté d'une inertie suffisante pour résister aux aspirations immédiates et aux préférences subjectives qui pourraient surgir dans la délivrance d'avis juridiques. L'outil auxiliaire du *fiqh* que représente la fatwâ opère une corrélation entre la reconnaissance de la validité des normes et la reconnaissance des capacités réflexives à trouver la meilleure solution, « en fonction des époques (*azmân*), des situations, des lieux (*amakîn*), des mobiles, des traditions (*'urf*) et des conventions sociales » (al-Jawzîya, 1996 : 14-70).

En agissant sur la réalité sociale, l'exercice de délivrance des fatâwâ est assimilable à un laboratoire qui participe d'un mouvement de sécularisation interne à la sphère islamique. Les procédures évaluatives auxquelles les juriconsultes sont soumis, via l'*ijtihâd* collectif, associent à la liberté de choix, une responsabilité dans la construction de hiérarchies de valeurs. L'actualisation des ressources jurisprudentielles, telles que « les priorités » et leurs usages évaluatifs réactive un arrière-plan normatif dont il se détache à la fois, en le mettant à l'épreuve de la réalité patente. C'est l'indétermination des questions inédites soulevées, mais normativement chargées, qu'il revient de traiter, en déplaçant le champ jurisprudentiel vers le questionnement éthique, à l'exemple de l'innovation biomédicale (Houot, 2010 : 174-202).

Outre la science légale, les modes d'inventivités mis en place pour penser l'expérience relationnelle concernent les nombreuses « recherches » rédigées par les membres du Conseil : la fin étant, selon al-Lâfî, d'établir une « définition de l'identité du discours religieux islamique (*khâtib dînî*) contemporain

et de la régulation (*dabt*) de ses références » (2005 : 197, 195). Il s'agit, en l'occurrence, de donner de la cohérence et de l'intelligibilité au travail de justification d'une identité en quête de réorientation d'elle-même, dans une attente de reconnaissance, « – d'une initiation (itilâ') à d'autres sciences dont la sociologie, l'économie, les sciences-politiques et les relations internationales » (Sultân, 2005 : 74).

Le recours aux sciences profanes soulignent la volonté de vivre dans un monde commun pluraliste que rend l'expression « sciences de l'ici-bas ('ulûm al-dunyâ) » (al-Qaradâwî, 2001 : 31). Nous pointerons l'usage ici fait de la notion « *adl* ». S'il étaye la catégorie des « *priorités* (*awlawîyât*) », traduit le principe sur lequel reposent et l'objectif vers lequel doivent tendre les recherches publiées par le Conseil de la fatwâ. Face à la parcellisation des questions morales qui traverse le mouvement général de la réflexion contemporaine, à l'exemple de l'éthique économique, de l'éthique de la famille, voire de la bioéthique³⁹, le dénominateur commun de la coopération « *humaine* (*basharîya*) » est-il requis (al-Lâfî, 2005 : 192) pour accueillir la différence dans le pluralisme des valeurs.

Envisager le « *fiqh al-aqallîyât* » comme une procédure permet de sortir d'une théorie circonscrite à la seule identité islamique. Le décentrement par l'expérience relationnelle montre la manière dont les modes éthiques d'interpellation entendent conduire, *via* l'interaction sociale, vers une reconnaissance mutuelle. Sa visée répond à un désir de retournement qu'une éthique relationnelle est à même de réaliser, par la capacité de surmonter une dissymétrie originaires. Cette attente morale, en retour, oblige à revenir sur soi, à la faveur de fondamentaux, empruntés au droit islamique.

S'il ne saurait se réduire à la mise en conformité normative de thématiques émergentes, le « *fiqh al-aqallîyât* » impulse, bel et bien, un questionnement éthique en conférant aux membres du CEFR les outils pour penser « l'expérience relationnelle ». Alors que « le bien commun (*maslaha*) » dessine ses horizons d'attente, les « *priorités* (*awlawîyât*) » œuvrent à la réalisation de ses possibles.

Sandra HOUOT
shouot9@gmail.com

39. À l'exemple d'études portant sur les questionnements tels que « *l'euthanasie* (*qatl al-marhama*) », « *la thérapie génique* (*al-'ilâj al-jîni*) » ou encore « *le clonage* (*al-istinsâkh*) ».

Bibliographie

- AHMED-ULLAH Noreen S, ROE Sam, COHEN Laurie, 19 September, 2004, “A Rare Look at Secretive Brotherhood in America”, *Chicago Tribune*, <http://www.chicagotribune.com/news/watchdog/chi-0409190261sep19,0,460591...>
- AL-‘ALWĀNĪ Taha Jābir, 2004, « Madkhal ilā fiqh al-aqalliyāt (*Introduction au droit des minorités*) », *al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth Al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (Le conseil européen de la fatwā et des recherches), t. 4, p. 43-118, <http://www.e-cfr.org>.
- ALI Sami, 1970, *De la projection, une étude psychanalytique*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque de Payot ».
- BADAWĪ Jamāl, 2005, « ‘Alāqat al-muslim bi ghayr al-muslim nazārāt fi kitāb Allah ta‘ālā » (Relations entre musulman et non-musulmans : réflexions sur le Livre de Dieu), *al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (*La Revue scientifique du conseil européen de la fatwā et des recherches*), t. 6, p. 37-67, <http://www.e-cfr.org>.
- BAYYA ‘Abd Allah b., 2004, « Al- farq bayn al-darūra wa-l-hāja tatbībān ‘alā ba’d ahwāl al-aqalliyāt al-muslima (*La différence entre les nécessités contraignantes et les besoins appliquée à quelques situations minoritaires musulmanes*) », *Al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (*La Revue scientifique du conseil européen de la fatwā et des recherches*), t. 4, p. 119-171, <http://www.e-cfr.org>.
- BERQUE Jacques, 1995, *Le Coran, essai de traduction, édition revue et corrigée*, Paris, Albin Michel, coll. « La bibliothèque spirituelle ».
- AL-BŪTĪ Muhammad Sa‘īd Ramdān, 1991, *Fiqh al-Sīra ma‘a mūjaz li-tā’rikh al-kbulāfā’ al-rāshida, dirāsāt manhajīya ‘ilmīya li-Sīrat al-Mustafā sallā Allāhu ‘alayhi wa sallam wa mā tantawī ‘alayhi min ‘izāt wa mabādī’ wa ahkām* (Comprendre la Biographie prophétique accompagnée de l’histoire abrégée du Califat juste. Études méthodologiques de la vie de l’Élu – bénédiction et faveurs divines sur lui – et ce qu’elles renferment en matière d’exhortations, de principes et de prescriptions), Damas, Dār al-fikr.
- , 2010, *L’Islam et l’Occident, un dialogue pour l’avenir* (Al-Islām wa-al-gharb, 1996), Paris, Sagesse d’Orient.
- BUTLER Judith, *La vie psychique du pouvoir. L’assujettissement en théories*, 2002, (The Psychic Life of Power. Theories in Subjection, 1997), Paris, Léo Scheer, coll. « Non & Non ».
- COMITÉ de rédaction (*idāra al-tahrīr*) du CEFR, 2005, *Al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth Al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (*La Revue scientifique du conseil européen de la fatwā et des recherches*), t. 6, p. 1-12, <http://www.e-cfr.org>.
- DERRIDA Jacques, 2001, *Foi et savoir*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais ».
- , 2004, *Le « concept du 11 septembre », dialogues à New York* (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Paris, Galilée.
- AL-FĀDIL AL-LĀFĪ Muhammad, 2005, « Al-khitāb al-dīnī al-islāmī, al-mabādī’ al-naẓariya wa shurūṭ al-tajdīd (Le discours religieux islamique, principes théoriques et conditions du renouveau) », *Al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urūbbi li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (*La Revue scientifique du Conseil Européen de la fatwā et des recherches*), t. 6, p. 161-208.
- FATĀWĀ wa qarārāt (Résolutions et avis juriconsultes), *Al-majalla al-rā’id*, <http://www.alraid.net>

- FATĀWĀ *wa qarārāt* (Résolutions et avis juriconsultes), 2002, 2005, *Al-Majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urubbī li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (La Revue scientifique du Conseil européen de la fatwā et des recherches), Dublin, Le Caire : Dār al-tawzī’ wa-l-nashr al-islāmīya, p. 146-153, p. 289-304.
- FOUCAULT Michel, 2001, « Usages des plaisirs et techniques de soi », *Dits et écrits*, II : 1976-1988, Paris, Gallimard.
- , 2008, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- FURLOW Christopher A., 2005, “Islam, Science, and Modernity: From Northern Virginia to Kuala Lumpur”, http://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/E0/01/28/81/00001/furlow_c.pdf
- AL-GHAZZĀLĪ Abū Hāmīd, nd, *Al-Mustasfā min ‘ilm al-usūl*, Damas, Dār al-Fikr, 2 t.
- GRĀF Bettina, 2009, “The Concept of *wasatiya* in the Work of Yusuf al-Qaradawi”, Bettina Gräf, Skovgaard-Petersen (eds.), *The Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London, New York, Hurst, Columbia University Press, p. 213-238.
- HAMDĀWĪ Jamīl, 2013, « Fiqh al-aqalliyāt aw fiqh al-ta-‘arūf (*le droit des minorités ou le droit de la reconnaissance*) », p. 1-17, <http://www.alukah.net>.
- HASSAN Saïd Fares, 2013, *Fiqh al-aqalliyat: History, Development, and Progress*, Basingstoke, N.WWW, Palgrave Macmillan, coll. “Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History”.
- HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance* (Kampf um Anerkennung, 1992), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- HOUOT Sandra, 2010, « La réflexion bioéthique, un laboratoire pour penser le droit des minorités (*fiqh al-aqalliyāt*) ? », Younés Michel (éd.), *La fatwā en Europe, droit de minorité et enjeux d’intégration*, Lyon, Profac, p. 174-202.
- , 2014, « De l’apport du droit des minorités (*fiqh al-aqalliyāt*) et de ses applications éthico-morales : adapter l’islam en contexte européen », Amin Elias Augustin, Jomier, Anaïs Khatchadourian A. (éds.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e-XX^e siècles)*, Berne, Peter Lang, coll. « dynamiques citoyennes en Europe », p. 99-121.
- IBN HAZM, nd, *Al-Muhalla bi-l-athâr*, Beirut, Dār al-Fikr, 12 vols.
- AL-IMĀM Ahmad ‘Alī, 2005, « Rû’yâ tâ’sīliya li-mafhûm al-irhâb (une étude fondamentale pour refonder le concept du terrorisme) », *Al-majalla al-‘ilmīya li-l-majlis al-urubbī li-l-iftā’ wa-l-buhūth* (La Revue scientifique du Conseil européen de la fatwā et des recherches), t. 6, p. 25-35, <http://www.e-cfr.org>.
- JAUSS Hans Robert, 1990, *Pour une esthétique de la réception* (Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung Rezeptionsästhetik Literaturgeschichte als Provokation 1972-1975), Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- AL-JAWZĪYA Ibn Qayyim, 1996, *A’lām al-muwaqqi’in*, Beyrut, 4 t, Dār al-kutub al-‘ilmīya.
- LACROIX Stéphane, 2010, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Proche-Orient ».
- LE BLANC Guillaume, 2009, *L’Invisibilité sociale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques ».
- MARCH Andrew F., 2009, « Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the “Jurisprudence of Muslim Minorities” (*Fiqh al-aqalliyāt*) Discourse », *Islamic Law and Society*, 16, p. 34-94.

- PARRAY Tauseef Ahmad, 2012, The Legal Methodology of “Fiqh al-Aqalliyat” and its Critics: An Analytical Study, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32, 1, p. 88-107.
- POOLE Patrick, 30 août 2010, “The Muslim Student Association’s Terror Problem,” *PJ Media*, <http://pjmedia.com/blog/the-muslim-student-associations-terror-problem/>
- AL-QARADĀWĪ Yūsuf, 2001, *Fiqh al-aqalliyât al-muslima, hayât al-muslimîn wasat al-mujtama‘ât al-ukbrâ* (le droit des minorités musulmanes, la vie des musulmans au sein des autres sociétés), Le Caire, Dâr al-Shurûq.
- , 2007, *Al-dîn wa-l-siyâsa* (La religion et la politique), *Al-majalla al-‘ilmîya li-l-majlis al-urûbbî li-l-iftâ’ wa-l-buhûth* (*La Revue scientifique du Conseil Européen de la fatwâ et des recherches*), Dublin, Kutub al-majlis, <http://www.e-cfr.org>.
- RENAUD Étienne, 2010, « Les fatwa-s sur l’économie et les finances », Younès Michel (éd.), *La fatwâ en Europe, droit de minorité et enjeux d’intégration*, Lyon, Profac, p. 168-174.
- RICŒUR Paul, 2001, *Le Juste*, 2, Paris, Esprit.
- , 2009, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard Coll. « Folio essais ».
- SULTĀN Salâh al-Dîn, 2005, « Al-dawâbit al-minhajîya li-fiqh al-aqalliyât al-muslima (*Les freins régulateurs attachés au droit des minorités musulmanes*) », *Al-majalla al-‘ilmîya li-l-majlis al-urûbbî li-l-iftâ’ wa-l-buhûth* (*La Revue scientifique du Conseil Européen de la fatwâ et des recherches*), T.6, p. 17-42. <http://www.e-cfr.org>.
- WINNICOTT Donald Wood, 2002, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *Jeu et réalité*, (*Playing and reality*, 1975), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».

De la « jurisprudence des minorités » et de ses déclinaisons : comment le Conseil européen de la fatwâ et des recherches forge une éthique relationnelle

Le fiqh al-aqalliyât (jurisprudence des minorités musulmanes), qui est devenu, en 2004, la doctrine prônée par le Conseil européen de la fatwâ et des recherches (CEFR) de Dublin, témoigne du rapport de fidélité au dogme islamique et des exigences d’adaptation au contexte européen. C’est depuis ce double souci que les membres de la présente instance construisent un espace discursif de reconnaissance impliquant des recompositions du rapport au référent islamique. L’exercice assumé de formulations d’avis jurisconsultes et de résolutions, à cet égard, contribue à éclairer l’usage circonstancié des « priorités » qui la traversent. L’appréhension d’une éthique de la relation, révèle la fonction pragmatique de ces catégories en vue d’une reconfiguration des usages plus généraux du droit islamique.

Mots-clés : éthique, contexte européen, fiqh, relationnel, reconnaissance.

From the “ The Minority Fiqh ” and its declensions: how the European Council of fatwâ and research forges a relational ethics

Fiqh al-aqallyyât, which was instituted in 2004 as the doctrine of the European Council for Fatwâ and Research in Dublin, reflects a tension between loyalty

to the Islamic dogma and requirements of adaptation to the reality. From these two concerns emerges a discursive space, which in turn leads to shifting understandings of the Islamic referent. First, we shed light on the overcoming of the minority identity framework to call for recognition in favor of a relational experience. With respect to the intellectually exercise of the fatâwâ formulations, we then discuss the categories of “priorities (awlawîyât)”. Their evaluation, which transforms them into capabilities to produce an ethical relationship, renews Islamic fiqh while reconfiguring its uses.

Key words: ethics, European context, fiqh, relationship, recognition.

De la «jurisprudencia de las minorías» y sus variaciones: cómo el Consejo Europeo de Fatwâ y la investigación forja una ética relacional

El fiqh al-aqallîyât, vuelto en 2004 la doctrina preconizada por el Consejo europeo de la fatwâ de Dublin, atestigua la relación de fidelidad al dogma islámico y las exigencias de adaptación a la realidad. De esta doble preocupación nace un espacio discursivo capaz de actuar sobre el contexto europeo. Se tratará por una parte, gracias a la experiencia relacional, de aclarar las modalidades que obran en el llamamiento al reconocimiento. La superación de un marco de identificación minoritario lleva, en retorno, a recomposiciones de la relación a lo referente al islam. Al examinar el ejercicio intelectualmente asumido de la formulación de fatâwâ, será conveniente, por otra parte, enfocar las “prioridades (awlawîyât)” inducidas por la situación europea. Entendidas como vectores de cumplimiento de una ética de la relación, sus evaluaciones no dejan por lo menos de renovar los usos del derecho islámico, volviendo a configurarlo.

Palabras clave: ética, contexto europeo, fiqh, relación, reconocimiento.