

# Médias sociaux et fragmentation du discours islamique

Michaël Privot

DANS LA REVUE NOUVELLE 2020/1 N° 1 , PAGES 27 À 31

ÉDITIONS ASSOCIATION LA REVUE NOUVELLE

ISSN 0035-3809

DOI 10.3917/rn.201.0027

Date de mise en ligne : 22/11/2020

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-nouvelle-2020-1-page-27?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Association la Revue nouvelle.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# Médias sociaux et fragmentation du discours islamique

Michaël Privot

**Les attentats revendiqués par Daech sur le sol européen et ailleurs ont généré une onde de choc au sein de nos sociétés, mais également au sein des communautés musulmanes. Si le discours public et médiatique a tendance à se focaliser sur de grandes figures (dont la légitimité est parfois fragile) proposant des interprétations réformistes des textes religieux, l'ambition de cet article est de s'intéresser à des voix discordantes émergeant sur les réseaux sociaux. Force est, en effet, de constater que ceux-ci fournissent des opportunités pour donner à voir des acteurs qui critiquent la norme orthodoxe et ses parangons comme étant incapables de produire un contre-discours à la radicalisation violente voire comme étant parfois complaisante envers elle.**

Conséquemment aux attentats qui ont endeuillé, entre autres, de nombreuses villes d'Europe depuis 2015, la « tragédie Daesh » a généré une onde de choc au sein des communautés musulmanes européennes dont les effets n'ont pas fini de se déployer. Parmi ceux-ci, dans l'espace francophone, les plus notables ont été, progressivement, l'émergence et/ou l'affirmation de voix dites « réformistes » ou « progressistes »<sup>1</sup>, le passage,

plus récemment, à des types d'organisations communautaires concrètes au-delà des réseaux sociaux (Bayloqç, 2019), ainsi qu'une libéralisation croissante de l'accès à des formes de « légitimité » à « dire l'islam » qui remettent en cause le leadership communautaire plus traditionnel (Privot, 2016).

Parallèlement, les discours conservateurs [salafistes (Amghar, 2011), fréristes (Marechal, 2009) ou encore proches des islams institutionnels des pays d'origine] ont été de plus en plus mis sur la sellette pour leur incapacité à produire un contrediscours efficace face à celui

1|Pour ne citer que quelques exemples: Ghaleb Bencheikh (président de la Fondation de l'Islam de France), Mohamed Bajrafil (essayiste et imam), Kahina Bahloul (islamologue et imame), Abdenour Bidard (philosophe), Fa'ker Korchane (philosophe et imam), Razika Adnani (islamologue), Omero Marongju-Perria (sociologue et essayiste), Seydi Diamil Niane (islamo-logue et essayiste), Tareq Oubrou (imam), Eva Janadin

(intellectuelle et imâme), Hicham Abdelgawad (chercheur et essayiste), Islam b. Ahmad (théologien).

de Daesh, pour leur complaisance envers les fondements théologiconormatifs de ce dernier, voire pour l'absence de prise de distance, pour ne pas dire de critique, vis-à-vis d'un référentiel théologique et jurisprudentiel qu'ils semblent *in fine* tacitement partager (Marongiu-Perria, 2017 ; Privot, 2015). Certes, l'hégémonie discursive de ces tendances conservatrices est encore loin d'être reléguée au rang des curiosités de l'histoire des idéologies et leur mise en question de plus en plus radicale voire décomplexée reste encore largement invisible pour le grand public. Pourtant, de manière croissante depuis 2015, il est possible de constater l'affirmation de voix critiques, en particulier sur des médias sociaux tels que Facebook, qui offrent un écho sans commune mesure à des réflexions personnelles qui remettent ouvertement en question la doxa conservatrice en mobilisant différentes techniques discursives, pouvant déboucher sur des questionnements existentiels très radicaux.

Une fois n'est pas coutume, il est important de plonger le regard au-delà des figures de proue médiatiques telles que Ghaleb Bencheikh, Tareq Oubrou ou Mohammed Bajrafil pour découvrir ces voix qui font émerger, sous le radar médiatique, des réflexions stimulant la réappropriation, par les musulman·e·s, de leur agentivité, de leur esprit critique, et ce, grâce à la confiance générée par la proximité des relations interpersonnelles et l'affinité spécifique à ces microcommunautés de sens et d'intérêt. Cette proximité permise par les réseaux sociaux et la capacité d'échanger directement, au travers de conversations publiques ou privées, avec ces voix, semblent avoir un impact beaucoup plus important sur leurs « ami·e·s » digitaux·ales que l'espace discursif classique des figures intellectuel·le·s de cette tendance (livres, conférences, médias peu ou pas interactifs). En effet, au-delà

même de la mise en œuvre du concept d'intelligence connective (circulante, cocreative et *open source*) développé par le philosophe V. Cespédès (2015), ces voix représentent, pour leurs « ami·e·s », des discours disruptifs, mais incarnés dans des individus et, supposément, dans leurs pratiques, renforçant le lien émotionnel et l'envie de s'en inspirer pour soi-même, pour sa propre pratique, ce qui en fait des agent·e·s d'influence plus redoutables que des figures intellectuelles plus classiques. Il va de soi qu'il ne s'agit pas ici de proposer un discours naïvement béat sur les potentialités des médias sociaux, ni de les opposer aux formes plus classiques de diffusion des savoirs et des discours, mais de souligner leur complémentarité. Nous invitons ici à nous intéresser au rôle tout aussi important, dans l'optique d'un changement de paradigme fondamental en matière de rapport individuel et collectif à la normativité islamique, des acteur·rice·s qui s'approprient, s'inspirent plus ou moins librement des réflexions des figures de proue, pour ensuite proposer leurs propres pensées, remarques, conclusions et pratiques à un nombre plus ou moins grands d'« ami·e·s ».

À ce titre, il nous semble possible de se référer ici à la théorie du public de John Dewey (Zask, 2015, p. 91-110). Elle apporte un éclairage intéressant sur la façon dont ces voix permettent à un public particulier (dans ce cas-ci, musulman francophone) de :

- prendre conscience de l'impact du discours conservateur mentionné ci-dessus sur leur vie, privée comme publique ;
- se constituer comme public par le travail d'(auto-)réflexion qu'elles produisent, chacune à sa façon ;

- renouveler leurs modes de vie et de croyance, tout en se protégeant de pratiques et de discours dont il-elle-estiment qu'ils les privent de leurs capacités à penser et à agir et nuisent à leur vie privée et publique ;
- « restaurer la possibilité d'une vie privée tendue vers des buts ré-impulsés par l'individualité en construction et donc indépendants du préjudice subi » (Zask, 2015, p. 101).

Même si, évidemment, il ne s'agit pas ici de constituer un public « citoyen » au sens de Dewey, ces voix permettent néanmoins à des publics très déconnectés les uns des autres de s'unifier suffisamment pour contribuer à l'émergence d'une existence quasi politique de ces « communautés » d'orientation, de pratique et de savoir en voie d'interconnexion. En effet, il s'agit pour elles, en fracturant le discours islamique encore hégémonique, de reprendre le contrôle sur des vies, des destins, de se réinsérer dans des sociabilités plus larges, voire dans la société elle-même pour en redevenir des agent·e·s actif·ve·s visant à contribuer au bien commun et à cesser d'être dans la dissonance quasi permanente avec leur environnement dès lors qu'elles sortent de leur « bulle islamique ».

Pour ce faire, ces voix mobilisent différents régimes discursifs qui mériteraient d'être analysés individuellement : sarcasme, sciences des religions, islamologie, érotisme, savoirs religieux islamiques traditionnels, spiritualité, sociologie, histoire des imaginaires, etc. Chacune a sa (ses) méthode(s) pour remettre en question les discours islamiques totalisants, sinon totalitaires, et éroder le consentement (Arendt, 1970, p. 63) des musulman·e·s sur lequel il repose faute d'appareil coercitif. En l'absence de celui-ci justement, la peur de l'enfer et du jugement des

pairs ainsi que l'atomisation individuelle des questionnements sont les seules « puissances de maintien » du consentement à ces « normes islamiques ». Or, dans des sociétés profondément sécularisées et (encore) libérales où de nombreuses offres sont en compétition sur le marché discursif du bonheur et de l'au-delà, ces « puissances de maintien » se révèlent bien plus faibles qu'au sein de sociétés beaucoup plus homogènes sur ces sujets, qui peuvent au demeurant disposer d'appareils de coercition plus moins institutionnalisés (police religieuse ou des mœurs, contrôle social, etc.). Nous ne mentionnerons ici que quatre exemples à titre d'illustration du processus que nous venons d'exposer.

a/ *Sâlik al-Hanif*<sup>2</sup> ou la tradition contre elle-même : avec un peu moins de quatre-cents « ami·e·s », cet étudiant en « sciences islamiques » a un rayonnement modeste qui n'enlève rien à la qualité technique de ses publications. Il s'est donné pour mission de contester, textes d'oulémas classiques en arabe à l'appui, ce qu'il nomme la « sahihologie », à savoir l'étude de l'authenticité des hadiths (*logia* de Muhammad), ou encore la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé dans le Coran (*nâsikh* et *mansûkh*) (Burton, 1990), en soulignant les contradictions, les incohérences, voire les conséquences absurdes des positions d'oulémas. Il apporte des éléments clés qui ne sont pourtant pas mentionnés dans le discours standard des clercs islamiques, soit par ignorance de leur propre tradition, soit par volonté plus ou moins consciente de ne pas mettre en lumière ces incohérences dans la structure de sens sacré à laquelle ils ont consacré leur vie.

2 | <https://bit.ly/2YE5W5U> (consulté en octobre 2019).

## Bibliographie

- Al-Badr A., *Honneur et dignité de la femme en islam*, [s.l.], Ibn Badis, 2018.
- Amghar S., *Le salafisme aujourd'hui*, Paris, Michalon, 2011.
- Arendt H., *On Violence*, NYC, Harcourt Inc., 1970.
- Bayloq C., *L'Islam réformiste en France : des débats numériques à l'espace socio-religieux*, mis en ligne le 16 juillet 2019, <https://bit.ly/2P8ECtl> (consulté en octobre 2019).
- Burton J., *The Sources of Islamic Law: Islamic theories of abrogation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.
- Cespedes V., *Oser la jeunesse*, Paris, Flammarion, 2015.
- Malarewicz J.-A., Godin J., Milton H. Erikson, *De l'hypnose clinique à la psychothérapie stratégique*, 7<sup>e</sup> éd., Issy-les-Moulineaux, ESF, 2016.
- Marechal B., *Les Frères musulmans en Europe : racines et discours*, Paris, « Proche Orient », PUF, 2009.
- Marongiu-Perria O., *Rouvrir les portes de l'islam*, Atlante, 2017.
- Privot M., *Réflexions sur la « légitimité » islamique dans l'espace francophone européen*, mis en ligne le 25 février 2016, <https://bit.ly/2E4PLoC>.
- Privot M., *Daesh, normativité islamique et éthique contemporaine*, mis en ligne aout 2015, <https://bit.ly/343Zwhj>.
- Zask J., *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, « Repères », 2015.

b/ Anne-Sophie Monsinay<sup>3</sup> ou le soufisme comme reconnexion à une tradition savante : avec plus de deux-mille « ami·e·s », cette enseignante se revendique ostensiblement du soufisme. Citant régulièrement des passages des grands maîtres soufis, par exemple Rûmî (m. 1273, Perse/Turquie), Ibn 'Arabî (m. 1240, Andalousie/Syrie), Rûzbehân Shîrâzî (m. 1209, Perse), elle nourrit des réflexions théologiques et métaphysiques dont les discours des clercs islamiques sont généralement vides. Au-delà des questions identitaires, des positionnements victimaires ou de l'islam politique en général, c'est à l'islam du cœur, de l'introspection, de l'élévation mystique et contre l'application superficielle de l'orthopraxie qu'appelle l'auteure, elle-même une des initiatrices et imame de la mosquée inclusive Sîmorgh<sup>4</sup>.

c/ Saïd Derouiche<sup>5</sup> ou le sarcasme et l'humour comme armes de déconstruction massive : praticien de l'hypnose ériksonienne (Malarewicz, Godin, 2016) et bachelier en sciences psychologiques, il met en avant, au travers d'exemples aussi improbables que véridiques, l'impact psychologique profond que peuvent impliquer certaines pratiques rigoristes de l'islam, ou certaines croyances aliénantes, en particulier en rapport avec la sexualité féminine (voir #ÇaNARienÀvoirAvec Lislam). Utilisant également la parodie (Malarewicz, Godin, 2016), il met en lumière les incohérences éthiques d'un célèbre prédicateur islamique et de ses disciples, soulignant comment ils arrivent à les justifier en utilisant une interprétation particulière des textes de référence.

3 | <https://bit.ly/2sWUnL4> (consulté en octobre 2019).

4 | <https://bit.ly/2E0chPz> (consulté en octobre 2019).

5 | <https://bit.ly/2RD0rTn> (consulté en octobre 2019).

d/ Sarah Hatimi<sup>6</sup> ou le romantisme du corps comme subversion du patriarcat (islamique) hétéronormatif: avec près d'un millier d'« ami·e·s », cette étudiante toulousaine, dont on saisit implicitement un rapport avec l'islam, met en récit ses rencontres et ses amours. Elle fait de son corps, de ses désirs et de ses émotions les héros de ses aventures. Parfois accompagnés de photos ou de selfies esthétisants, ses textes font voler en éclats les tabous religieux, les représentations conservatrices des désirs, en particulier féminins, en offrant une subjectivité féminine pleinement assumée, sans détours et jamais vulgaire, à un lectorat à priori peu familier avec un tel ton libre au sein de l'univers pudibond généré par les discours islamiques standards (Al-Badr, 2018).

Ces quatre voix, parmi bien d'autres, contribuent chacune à faire instiller au sein d'un public bien plus vaste et attentif, tout en le constituant ce faisant en public plus structuré, des prises de distance, voire de la subversion, par rapport aux discours islamiques conventionnels. Elles propagent des remises en question de ces discours et participent ainsi à l'ouverture d'espaces de développement de nouveaux rapports individuels à l'islam comme religion, comme normativité, comme spiritualité ou ressource de sens pour des musulman·e·s cherchant à réenchanter leur quotidien tout en prenant acte, voire en assumant profondément, leur enracinement définitif dans des sociétés européennes sécularisées.

6 | <https://bit.ly/359a8wS> (consulté en octobre 2019).