

An abstract, intricate geometric pattern in gold and blue, resembling a complex Islamic calligraphic or architectural motif, set against a dark, textured background. The pattern is dense and radiating, with sharp points extending outwards.

ARTICLE DE RECHERCHE — ÉTUDES ISLAMIQUES

« PRIEZ CHEZ VOUS ! »

*L'ordre prophétique occulté, la bid'a des Tarawih
et la capture de l'islam francophone*

BENABDELLAH SOUFARI

Ramadan 1447 — Mars 2026

Article de recherche

AUTEUR

Benabdellah SOUFARI

AFFILIATIONS

Chercheur indépendant — Anthropologie des systèmes religieux

Ingénieur en Génie électrique et Informatique industrielle (automatisme & systèmes)

PROJET

Concepteur de QIMI — *Qur'anic Interpretative Mapping Interface*

*Cadre épistémique et computationnel pour la cartographie herméneutique du Coran
(analyse racinaire, indices quantitatifs, alignements inter-corpus sémitiques)*

FONCTIONS INSTITUTIONNELLES

Président, Association France Hajj

Ancien Président, Conseil Régional du Culte Musulman d'Alsace (2005–2008)

Contact : contact@sabiloo.com

Date : Ramadan 1447 / Mars 2026

Licence : Creative Commons BY-NC-ND 4.0 (© 2026 Benabdellah SOUFARI)

SOMMAIRE

Abstract bilingue	1
Note liminaire	3
SECTION I — Absence coranique et néologisme post-prophétique	5
SECTION II — Inventaire des hadiths : l'ordre occulté	10
SECTION III — Principe usuli : al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim	18
SECTION IV — Monopole de la législation en 'ibadah	29
SECTION IV-bis — Les innovations d'Omar : un pattern systémique	38
SECTION V — Le « consensus » fictif : les voix dissidentes effacées	45
SECTION VI — La Tarawih comme dispositif de pouvoir	57
SECTION VII — L'appareil de traduction : l'islam francophone capturé	67
SECTION VIII — Dynamiques comparées : Turquie et Indonésie	79
SECTION IX — Conclusion : vers une restitution de la pratique prophétique	88
ANNEXE A — Tableau comparatif des versions du hadith	97
ANNEXE B — Chronologie des innovations d'Omar ibn al-Khattab	99
ANNEXE C — Tableau synthèse : arguments et réfutations	101
ANNEXE D — Cartographie des éditions saoudo-libanaises	105
ANNEXE E — Résumé en une page	107
Tableau des abréviations	108
Index des termes arabes	109
Bibliographie sélective	113

RÉSUMÉ

Cet article examine la pratique de la tarawih (prières nocturnes collectives du Ramadan) à travers une analyse herméneutique critique interne au corpus sunnite. L'étude démontre que cette pratique, aujourd'hui présentée comme sunna, contredit un ordre prophétique explicite : « Faites donc la salat dans vos demeures ! » (*sallu fi buyutikum*). Ce hadith, rapporté par al-Boukhari et Muslim, est systématiquement amputé de sa clause impérative dans les citations des défenseurs de la pratique collective.

L'analyse révèle trois absences fondamentales : le terme « tarawih » n'apparaît ni dans le Quran ni dans les hadith prophétiques ; la forme collective fut explicitement interdite par le Prophète ; le masjid comme espace institutionnel distinct est une création post-prophétique. Omar ibn al-Khattab, en instituant cette pratique en 14 H/635 CE, l'a lui-même qualifiée de bid'a (innovation religieuse).

L'article documente également les voix dissidentes effacées — Ibn 'Umar, Hassan al-Basri, Malik, al-Shafi'i, al-Tahawi, al-Shatibi — qui maintenaient la prière domestique comme norme. La capture de l'islam francophone par l'appareil éditorial saoudo-libanais (DKI, Darussalam) est analysée comme mécanisme de perpétuation de cette bid'a institutionnalisée.

L'étude conclut que la restauration de l'ordre prophétique originel — la prière domestique — constitue non pas une rupture avec la tradition, mais un retour à celle-ci.

Mots-clés : tarawih, bid'a, sunna, din, 'ibadah, Omar ibn al-Khattab, prière domestique, herméneutique critique, capture institutionnelle, islam francophone

ABSTRACT

This article examines the practice of tarawih (collective nocturnal prayers during Ramadan) through a critical hermeneutical analysis internal to the Sunni corpus. The study demonstrates that this practice, now presented as sunna, contradicts an explicit prophetic order: « Pray in your homes! » (*sallu fi buyutikum*). This hadith, reported by al-Boukhari and Muslim, is systematically amputated of its imperative clause in citations by defenders of collective practice.

The analysis reveals three fundamental absences: the term « tarawih » appears neither in the Quran nor in prophetic hadith; the collective form was explicitly prohibited by the Prophet; the

masjid as a distinct institutional space is a post-prophetic creation. Omar ibn al-Khattab, in instituting this practice in 14 H/635 CE, himself qualified it as bid'a (religious innovation).

The article also documents the erased dissenting voices — Ibn 'Umar, Hassan al-Basri, Malik, al-Shafi'i, al-Tahawi, al-Shatibi — who maintained domestic prayer as the norm. The capture of Francophone Islam by the Saudi-Lebanese editorial apparatus (DKI, Darussalam) is analyzed as a mechanism for perpetuating this institutionalized bid'a.

The study concludes that restoring the original prophetic order — domestic prayer — constitutes not a break with tradition, but a return to it.

Keywords: tarawih, bid'a (innovation), sunna, din (religion), 'ibadah (worship), Omar ibn al-Khattab, domestic prayer, critical hermeneutics, institutional capture, Francophone Islam

NOTE LIMINAIRE

Trois clarifications s'imposent avant la lecture.

I. Objet de la critique

Cet article critique une pratique — la Tarawih collective en mosquée — et non les personnes qui la pratiquent ou l'enseignent. Les traducteurs, les imams et les fidèles qui ont transmis ou reçu cette pratique l'ont fait dans la sincérité de leur formation. La critique ici développée ne leur est pas adressée.

Ce que cet article vise, c'est le système de sélection qui a déterminé ce qui était traduit, édité, distribué et enseigné — et, plus encore, ce qui ne l'était pas. La falsification n'est pas nécessairement intentionnelle au niveau individuel ; elle est structurelle au niveau du dispositif¹. C'est cette structure que l'article entend documenter et analyser.

II. Posture herméneutique

Cet article est une critique interne au corpus sunnite. Il n'emprunte aucun argument à des sources extérieures : ni à la rationalité moderne, ni à des traditions chiïtes ou ibadites, ni à une herméneutique libérale. Tous les textes cités sont ceux que le sunnisme reconnaît comme les plus fiables — le *Sahih* d'al-Boukhari et le *Sahih* de Muslim en premier lieu — et tous les principes juridiques invoqués sont ceux que les quatre écoles sunnites reconnaissent unanimement.

Cette posture herméneutique n'est pas une concession tactique : elle est le fondement de la rigueur de la démonstration. **Un argument qui tient à l'intérieur du corpus que ses adversaires citent est un argument qu'ils ne peuvent pas rejeter par principe — seulement par sélection.**

III. Le silence comme donnée

Cet article ne s'appuie pas sur des témoignages de dissidents individuels. Les dissidents existent — savants, imams, fidèles qui ont maintenu ou retrouvé la pratique prophétique — mais ils ne témoignent pas publiquement : les risques sociaux, professionnels et communautaires sont trop élevés². L'auteur en connaît. Ils ne parleront pas.

Mais le silence des dissidents n'est pas une lacune de la démonstration : c'est l'une de ses preuves. Une tradition qui ne peut se maintenir qu'au prix du silence de ceux qui contestent sa validité sur la base de ses propres textes n'est pas une tradition qui repose sur la vérité des textes. Elle repose sur une structure de pouvoir. C'est cette structure que cet article documente.

L'omission de l'ordre prophétique *sallu fī buyutikum* dans un ouvrage entier consacré à la légitimité des Tarawih — comme le fait al-Albani dans *Salat al-Tarawih* — est une preuve documentaire plus solide que n'importe quel témoignage oral. Elle est publiée, vérifiable, irréfutable. C'est la falsification qui parle d'elle-même.

Notes de bas de page

¹ Sur la notion de « dispositif » (*appareil*) comme structure productive de vérité, voir Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 194-210 ; et *Dits et Écrits*, t. III, Gallimard, 1994, p. 299-300. Voir également Institut Montaigne, *La Fabrique de l'islamisme*, Paris, 2018, p. 56 : « *Les traducteurs et prédicateurs formés dans ce circuit sont souvent de bonne foi — ce sont des produits du système, pas des conspirateurs individuels.* »

² Voir *infra*, Section V.1, pour l'inventaire des dissidents documentés. Sur les mécanismes de sanction communautaire, voir les sources documentées dans les Sections V et VI.

SECTION I — LE SILENCE DU CORAN : Absence normative et néologisme post-prophétique

I.1 Le silence coranique comme constitutif

Le Quran ne mentionne pas la Tarawih. Cette absence n'est pas un oubli : elle est structurante.

Le mot *Tarawih* (تراويح) est le pluriel de *tarwiha* (ترويح), terme issu de la racine trilitère ر-و-ح (*r-w-h*), qui exprime l'idée de repos, de détente, de pause. La *rawha* est le moment de relâchement du souffle. Le *tarwih*, c'est l'action de faire souffler, de laisser reprendre haleine¹.

Ce terme a été appliqué à la prière nocturne du Ramadan pour désigner les pauses entre chaque groupe de quatre *rak'at* — des pauses où les fidèles s'asseyaient, se reposaient, parfois conversaient brièvement, avant de reprendre la prière. Progressivement, le nom de la pause est devenu le nom de la prière elle-même. Ce glissement sémantique est documenté par al-Baghawi et al-Nawawi eux-mêmes².

Ce point est capital : le terme *Tarawih* désigne une pratique définie par sa **structure rythmique institutionnelle** — les pauses entre les *rak'at* dans un cadre collectif — non par son contenu spirituel. Il n'existe pas dans le vocabulaire prophétique. Il est né de la pratique omarienne, non de la prescription prophétique.

Sa première apparition documentée coïncide avec le début du califat d'Omar ibn al-Khattab, vers 14 H / 635 CE³. Cette chronologie est décisive. Une pratique dont le nom n'existait pas du vivant du Prophète ne peut être qualifiée de *Sunna*. Le néologisme d'Omar révèle une création institutionnelle, non une transmission prophétique.

I.2 Ce que le Quran prescrit réellement

Le Quran parle abondamment de la prière nocturne. Mais il en parle d'une manière radicalement différente de ce que la pratique des Tarawih institutionnalise. Deux versets établissent la norme prophétique, et tous deux la désignent comme pratique individuelle, volontaire, domestique.

Le premier, Sourate 73 (*Al-Muzzammil*), versets 2-4 :

﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ﴿٢﴾ نَصْفَهُ أَوْ أَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾

« Veille la nuit, sauf peu ; sa moitié, ou un peu moins, ou un peu plus. Et récite le Quran posément. »

Le *qiyam al-layl* (veillée nocturne) y est une invitation adressée au Prophète, extensible par analogie aux croyants — mais jamais présentée comme obligation collective, ni liée exclusivement au Ramadan. La flexibilité de la durée (moitié, moins, plus) contraste directement avec la rigidité institutionnelle des Tarawih : nombre fixe de *rak'at*, durée déterminée, récitation intégrale du Quran en trente nuits⁴.

Le second, Sourate 17 (*Al-Isra*), verset 79 :

« Et pendant une partie de la nuit, veille-en une partie, comme acte de surérogation pour toi (*tahajjud*). »⁵

Le *tahajjud* — prière nocturne volontaire — est explicitement qualifié de *nafla* (surérogatoire), donc d'acte individuel par excellence. L'absence est totale de : forme collective, lieu institutionnel (mosquée), calendrier exclusif (Ramadan), codification des *rak'at*.

D'autres versets confirment cette orientation individuelle et flexible⁶ :

- **Al-Furqan (25:64)** : « Ceux qui passent la nuit, prosternés et debout, devant leur Seigneur » — description des « serviteurs du Tout Miséricordieux » accomplissant des prosternations et des stations nocturnes dans la solitude et le recueillement. Aucune forme imposée.
- **Al-Dhariyat (51:17-18)** : « Ils dormaient peu la nuit, et à l'aube ils imploraient le pardon » — éloge de la dévotion nocturne libre, sans structure rituelle.

Aucun verset coranique ne prescrit de prière nocturne collective en Ramadan. Aucun ne mentionne les pauses (*tarwih*). Aucun n'institue un nombre de *rak'at*, un imam, ou un cadre institutionnel. Le *qiyam al-layl* coranique est une pratique du serviteur face à son Seigneur — non un rassemblement communautaire.

I.3 L'architecture de Médine : un contexte spatial décisif

Un argument rarement soulevé dans ce débat mérite une attention particulière. Les *Hujurat* (حُجْرَات — chambres des épouses du Prophète) ouvraient directement sur l'espace de la mosquée de Médine⁷. Quand le Prophète « priait à la mosquée », il franchissait le seuil de sa chambre — il ne se déplaçait pas vers un espace institutionnel distinct.

'A'isha rapporte : « *Il priait dans sa chambre qui avait un mur peu élevé* »⁸ — espace domestique, non institutionnel. Les compagnons qui « le suivaient » s'approchaient d'un homme qui priait chez lui, projetant leurs propres intentions sur une prière privée.

Implication herméneutique : L'ordre prophétique *sallu fi buyutikum* (priez dans vos demeures) n'est pas une innovation par rapport à sa propre pratique : il la décrit. Le Prophète priait dans l'espace contigu à sa chambre — dans sa demeure. Il ordonne à ses compagnons de faire de même dans les leurs. L'ordre n'est pas « quittez la mosquée » mais « restez chez vous comme je reste chez moi. »

Cette architecture spatiale invalide l'analogie entre la prière prophétique et la Tarawih collective contemporaine. Le Prophète ne « sortait » pas pour prier : il restait dans l'espace domestique, dont la mosquée était l'extension, non l'alternative.

I.4 Le débat sur le nombre de *rak'at* : symptôme d'une origine humaine

Un dernier indice de l'origine humaine des Tarawih est la persistance du désaccord sur leur nombre de *rak'at*. La pratique dominante dans les mosquées hanafites est de vingt *rak'at*. La position d'al-Albani — et de nombreux salafistes — est de onze (incluant le *witr*). D'autres positions existent : treize, vingt-trois, trente-six.

Ce désaccord est symptomatique. Quand une pratique a un fondement prophétique clair — comme le nombre de *rak'at* des cinq prières obligatoires, le déroulement du *hajj*, la formule de l'*adhan* — le nombre et la forme sont stables et non disputés. La variation dans le nombre de *rak'at* des Tarawih reflète le fait que personne ne peut s'appuyer sur une prescription prophétique claire pour trancher — parce qu'une telle prescription n'existe pas⁹.

I.5 Synthèse : les trois absences

La pratique de la Tarawih collective repose sur trois absences dans les sources prophétiques :

Élément	Statut dans les sources	Implication
Terme « Tarawih »	Absent du Quran et du hadith prophétique	Néologisme post-prophétique, qualifiable de <i>bid'a</i> par définition
Forme collective	Explicitement interdite (hadith complet)	Ordre prophétique occulté dans les citations sélectives
Lieu institutionnel	Absent — la mosquée prophétique était extension domestique	La « mosquée » comme espace de culte distinct est une institutionnalisation omariste

Ces trois absences posent la question que les sections suivantes examineront : comment une pratique sans fondement coranique, sans autorisation prophétique, et explicitement interdite par le Prophète, s'est-elle imposée comme norme sunnite ?

Notes de bas de page

¹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 4, p. 456 : « *al-tarwiha : al-raha fi al-'amal, wa hiya al-waqfa bayna al-'amalayn* » (la pause dans l'action, c'est l'arrêt entre deux actions).

² Al-Baghawi, *Sharh al-Sunna*, vol. 4, p. 118 (éd. Al-Maktab al-Islami, Beyrouth, 1983) : « Le terme Tarawih est le pluriel de tarwih. On appelle ainsi cette prière parce que les gens se reposaient après chaque quatre rak'at. » Al-Nawawi, *Al-Majmu'*, vol. 4, p. 31, confirme cette étymologie. Ces deux autorités attestent que le terme est d'usage postérieur — il désigne une pratique humaine, non une prescription prophétique.

³ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 2012 : « *fa-innahu ahya bid'atan* » — la pratique est qualifiée de *bid'a* par Omar lui-même, révélant sa nouveauté.

⁴ En droit islamique (*usul al-fiqh*), l'absence d'un terme dans les sources primaires n'est pas nécessairement une preuve d'invalidité de la chose désignée. Mais combinée au principe *al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim* (Section III), cette absence prend une valeur probatoire : si le Prophète avait voulu instituer une pratique nommée Tarawih, il l'aurait nommée. L'absence du terme dans son vocabulaire indique l'absence de la pratique dans son corpus.

⁵ Quran, 17:79. Voir al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 10, p. 312-314.

⁶ Quran, 25:64 et 51:17-18. Voir al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 29, p. 234-236.

⁷ Ibn Sa'd, *al-Tabaqat al-Kubra*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 1, p. 499-501 ; al-Samhudi, *Wafa' al-Wafa'*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 1, p. 342-345.

⁸ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 515 : « *kana yusalli fi baytihi wa inna lahu hujra maftuha* ».

⁹ La trajectoire terminologique est paradigmatique d'un phénomène que la sociolinguistique religieuse nomme la « lexicalisation de l'innovation » : une pratique nouvelle reçoit un nom propre, ce nom entre dans le vocabulaire courant, et progressivement la nouveauté de la pratique disparaît derrière la familiarité du terme. Quand un fidèle francophone entend « la prière des Tarawih », il ne perçoit plus que le terme désigne une innovation post-prophétique — il entend un objet religieux établi, comme « la prière du Fajr » ou « la prière du vendredi ». Sur le nombre de *rak'at* : Ibn Abi Shayba, *Al-Musannaf*, vol. 2, p. 163, rapporte que des compagnons priaient vingt *rak'at* sous Omar. Al-Albani, dans *Salat al-Tarawih*, en déduit que onze est le nombre « authentique » — mais cette déduction même atteste que le nombre est postérieur au Prophète et disputé.

SECTION II — INVENTAIRE DES HADITHS : L'ORDRE OCCULTÉ

La démonstration qui suit n'emprunte rien à des sources extérieures au corpus sunnite. Elle repose sur les deux recueils que le sunnisme reconnaît comme les plus authentiques — le *Sahih al-Boukhari* et le *Sahih Muslim* — et elle les cite intégralement, dans leur version complète, sans omission ni troncature. C'est précisément cette intégralité qui constitue, comme on le verra, le cœur du problème.

II.1 Le récit invariant dans les deux Sahih

Le corpus hadithique sunnite consacre une place singulière à l'épisode des prières nocturnes du Ramadan. Il ne s'agit pas d'un hadith isolé mais d'un récit invariant — une structure narrative stable à travers les chaînes de transmission, les compilations et les versions¹. Cette stabilité n'est pas neutre : elle témoigne de la perplexité des premières générations face à une pratique que le Prophète avait instituée puis interdite, et qu'un calife allait réinstitutionnaliser contre son ordre explicite.

Le récit se déploie en séquence narrative identique chez al-Boukhari et Muslim² :

Premier temps : l'intimité prophétique. Le Prophète Muhammad ﷺ se lève une nuit de Ramadan et prie seul, dans un coin de la mosquée de Médine, un espace qu'il a délimité en déposant une natte (*khumra*) sur le sol. Le geste signale à la fois l'intention de recueillement et le caractère domestique de l'espace investi. La mosquée de Médine n'est pas un lieu que le Prophète rejoint : ses appartements (*hujurat*) s'ouvrent directement sur cet espace³. Il prie chez lui, sans invitation, sans annonce.

Deuxième temps : la contagion. Des compagnons aperçoivent la silhouette du Prophète à travers le mur bas de sa chambre. Ils se joignent à lui — sans invitation, à son insu. La deuxième nuit, ils sont plus nombreux. La troisième nuit, la mosquée est pleine. Le Prophète manifeste son mécontentement en abrégant délibérément sa prière — signe de mécontentement maîtrisé⁴.

Troisième temps : l'absence. La quatrième nuit, le Prophète ne sort pas de sa chambre. La formulation arabe est sans ambiguïté : *fa-lam yakhruj* — il ne sortit pas. Les compagnons

attendent, prient seuls ou repartent. Le Prophète a volontairement choisi de ne pas rejoindre ceux qui l'attendaient. La rupture avec la veille est délibérée⁵.

Quatrième temps : la colère. Le lendemain matin, le Prophète sort — en plein jour, rupture de l'habitude nocturne. Le terme arabe utilisé est fort : il se présente à eux d'une manière qui traduit l'irritation, non la sérénité. Il s'adresse à l'assemblée. Ce qui suit est la parole normative du récit.

Cinquième temps : la déclaration complète. C'est ici que commence le problème herméneutique que cet article entend documenter.

Cette structure en cinq temps n'est pas une anecdote. Elle constitue un dispositif juridique : la prière collective nocturne du Ramadan a été pratiquée, observée, puis explicitement interdite par le Prophète. L'interdiction porte sur la forme collective, non sur la prière nocturne elle-même — distinction fondamentale que l'histoire ultérieure a systématiquement occultée.

II.2 La version complète versus la version amputée : une falsification documentée

Le cœur de la démonstration réside dans la comparaison des versions du hadith. Le texte complet, attesté dans les deux Sahih, comporte deux parties distinctes et inséparables : une explication de la crainte prophétique, et un ordre explicite⁶.

Version complète (al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 731 et n° 2012 ; Muslim, *Sahih*, hadith n° 761 et n° 781) :

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَخَفْ عَلَيَّ مَكَانُكُمْ، وَلَكِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَفْرَضَ عَلَيْكُمْ فَتَعَجِزُوا عَنْهَا فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بَيْتِكُمْ، فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ

« Certes, votre présence ne m'a pas échappé. Mais j'ai craint que cette prière ne vous soit imposée comme obligation, et que vous ne soyez incapables de l'assumer. Priez donc, ô gens, dans vos demeures ! Car la meilleure prière d'une personne est celle qu'elle accomplit chez elle — sauf la prière prescrite. »

Ce texte comporte deux parties distinctes et inséparables. La première exprime la raison du retrait prophétique : la crainte que la pratique ne devienne obligation contraignante. La seconde énonce

une règle normative explicite, à l'impératif : l'ordre de prier chez soi, assorti d'une justification théologique (la supériorité de la prière domestique pour tout ce qui est surrogatoire)⁷.

Version amputée — telle que citée par Ibn Taymiyya, al-Albani, Ibn 'Uthaymin et al-Fawzan⁸ :

« J'ai craint que cette prière ne devînt pour vous une obligation que vous ne pourriez pas remplir. »

L'omission est spectaculaire : l'ordre impératif « Priez donc dans vos demeures ! » disparaît. Or les deux versions figurent dans les mêmes ouvrages, les mêmes éditions, parfois sur la même page dans les éditions commentées. Toutes les éditions contemporaines — y compris celles de Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (DKI, Beyrouth) — reproduisent le hadith intégral. L'omission n'est donc pas éditoriale : elle est herméneutique. Un commentateur qui a lu la première partie a nécessairement lu la seconde. L'omission est une sélection⁹.

Cette amputation transforme un ordre normatif en une explication psychologique. Le Prophète ne « craint » plus pour ses disciples : il leur ordonne de rentrer chez eux. La différence est juridiquement décisive. Une crainte peut être levée par la disparition de sa cause (la mort du Prophète, selon l'argument omariste). Un ordre ne l'est pas : il demeure tant qu'il n'est pas explicitement abrogé¹⁰.

Version	Texte	Source primaire	Occurrence contemporaine
Complète	« ...Priez donc dans vos demeures ! Car la meilleure prière est celle accomplie chez soi — sauf la prescrite. »	al-Boukhari, n° 731, 2010 ; Muslim, n° 761, 781	Absente chez Ibn Taymiyya, al-Albani, Ibn 'Uthaymin, al-Fawzan
Amputée	« J'ai craint que cette prière ne vous soit imposée comme obligation. »	Ibn Taymiyya, <i>Majmu' al-Fatawa</i> , vol. 22 ; al-Albani, <i>Salat al-Tarawih</i>	Citée systématiquement comme preuve de la « crainte prophétique »

II.3 L'omission comme méthode : le cas al-Albani

L'ampleur de la falsification apparaît dans l'analyse d'ouvrages contemporains de référence. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), figure majeure du salafisme wahhabite, a consacré un ouvrage entier à la défense des Tarawih collectives : *Salat al-Tarawih* (1985/1405 H)¹¹.

L'examen de cet ouvrage révèle une omission systématique. Sur plus de cent pages consacrées à établir la légitimité de la prière collective nocturne, aucune citation du hadith complet n'apparaît. L'ordre « Priez donc dans vos demeures ! » est absent. Al-Albani cite le début du hadith, la crainte de l'obligation, les mérites de la prière nocturne — mais jamais la clause impérative qui contredit sa thèse¹².

Cette omission n'est pas un oubli. Un commentateur de ce niveau, spécialiste du hadith, ne peut ignorer une tradition qu'il cite lui-même (dans sa première partie) quelques pages plus tôt. L'omission est structurellement nécessaire à l'argumentation : le hadith complet rend impossible la conclusion que l'auteur cherche à établir. Le fait que cette omission se produise dans un ouvrage de référence, réédité et distribué massivement dans le monde francophone via les circuits éditoriaux saoudo-libanais¹³, en fait une falsification publiée et documentée — plus probante qu'un témoignage individuel, car elle est vérifiable par tout lecteur possédant l'édition originale.

II.4 Le principe herméneutique violé

L'amputation du hadith viole un principe fondamental de l'herméneutique islamique (*usul al-tafsir* et *usul al-hadith*) : on ne tire pas d'enseignement normatif d'un fragment en ignorant la suite du texte¹⁴. Ce principe n'est pas une règle mineure — il est constitutif de la science du hadith et du fiqh.

Sourate 107 (*al-Ma'un*) offre un contre-exemple éclairant. Le verset 4 — « Malheur (*waylun*) à ceux qui prient » — est une condamnation apparente de la prière. Le verset 5 achève la phrase : « ...en négligeant leur prière. » L'arrêt prématuré inverse l'intention du texte¹⁵. L'exemple est d'autant plus pertinent qu'il touche à la prière elle-même : détacher le verset 4 du verset 5 inverse le sens de l'injonction. La Tarawih amputée produit exactement ce même renversement sémantique.

C'est exactement la manipulation opérée sur le hadith des Tarawih. La partie citée — « j'ai craint que cela ne devienne obligation » — est présentée comme la totalité normative du texte. La partie omise — « priez donc dans vos demeures » — est le véritable acte de discours normatif du Prophète. C'est elle qui constitue l'ordre.

C'est un sophisme juridique à double titre. D'abord, la permission d'une 'ibadah (ibaha) n'est pas la cessation d'une cause ('illat al-tahrim), mais une autorisation positive explicite — or cette autorisation n'existe pas. Ensuite, le hadith lui-même réfute cet argument — comme le démontre la sous-section suivante.

II.5 La soumission attestée des compagnons : une norme reçue et prolongée

La question pourrait se poser : les compagnons ont-ils interprété différemment cet ordre ? La réponse est transmise par le même Bukhari qui rapporte le hadith. Le récit de 'A'isha ne s'arrête pas à la mort du Prophète — il comporte une clause de continuité souvent négligée, pourtant décisive pour la chronologie juridique :

فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ ، ثُمَّ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ ، وَصَدْرًا مِنْ خِلَافَةِ
عُمَرَ

« Le Prophète mourut et les choses restèrent en l'état. Puis elles restèrent en l'état durant le califat d'Abu Bakr, et au début du califat d'Omar. »¹⁶

Cette formule est un acte de témoignage normatif à triple portée. Elle dit : l'ordre a été reçu comme tel, appliqué comme tel, et maintenu comme tel — non seulement jusqu'à la mort du Prophète, mais **durant tout le califat d'Abu Bakr (11-13 H, soit environ deux ans)** et au début de celui d'Omar. Le terme *al-amr* (la chose, l'état des affaires) indique non pas une simple habitude mais un état normatif reconnu.

Le silence d'Abu Bakr est juridiquement dévastateur pour l'argument omariste. Le premier calife — le plus proche compagnon, celui qui avait toute latitude pour lever la « crainte d'obligation » invoquée par les défenseurs — n'a **rien changé**. Si la mort du Prophète levait la crainte, pourquoi Abu Bakr n'a-t-il pas institué les Tarawih collectives immédiatement ?

Ce n'est qu'avec Omar ibn al-Khattab, vers 14 H — soit **trois ans** après la mort du Prophète — que la situation change. Les chroniques le documentent explicitement, y compris chez Tabari : Omar est le premier à avoir rassemblé les gens sous un imam unique pour la prière nocturne de Ramadan¹⁷. Il l'a fait par décision propre, à partir de son *ijtihad* personnel — décision qu'il a lui-même qualifiée de نَعَمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ (« quelle bonne innovation »). Le terme *bid'a* est dans sa bouche, et il désigne bien une nouveauté — non une restauration.

L'ironie documentaire est saisissante : la pratique que ses défenseurs présentent comme Sunna est identifiée comme *bid'a* par son propre instituteur, dans l'un des textes qu'ils citent pour la légitimer.

Récapitulatif de la Section II. Le récit des Tarawih dans les deux Sahih est invariant, solide et complet. Il ne dit pas que le Prophète a fondé une pratique collective qu'il aurait ensuite suspendue par prudence. Il dit qu'il a ordonné à ses compagnons de prier chez eux — à l'impératif, en colère, avec une justification théologique explicite (la supériorité de la prière domestique surérogatoire). Cet ordre a été respecté jusqu'à sa mort, **maintenu durant tout le califat d'Abu Bakr, et au début de celui d'Omar** — soit environ trois ans pendant lesquels le premier calife, qui avait toute latitude pour lever la « crainte d'obligation », n'a rien changé. La version amputée que cite la littérature wahhabite — celle qui s'arrête à la « crainte d'obligation » — est une sélection herméneutique documentée, vérifiable dans les ouvrages publiés, contraire aux principes élémentaires de l'exploitation des hadiths reconnus par les quatre écoles. La thèse que cet article défend ne repose pas sur une lecture alternative des textes : elle repose sur leur lecture intégrale.

Notes de bas de page

¹ Sahih al-Boukhari, Livre des prières nocturnes (*Kitab al-Tahajjud*), n° 1129, et Livre du Ramadan, n° 2012. Sahih Muslim, Livre de la prière des voyageurs (*Kitab Salat al-Musafirin*), n° 761. Les deux collections reproduisent le même récit en termes quasiment identiques, ce qui atteste sa solidité dans la transmission.

² La version la plus complète figure chez Muslim. Toutes les éditions contemporaines — y compris celles de Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (DKI, Beyrouth) — reproduisent le hadith intégral. L'omission n'est donc pas éditoriale : elle est herméneutique.

³ Voir Section I.3 sur l'architecture de Médine. Ibn Sa'd, *al-Tabaqat al-Kubra*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 1, p. 499-501.

⁴ Sahih al-Boukhari, n° 2012 (dans certaines éditions n° 2010). La formulation arabe traduit davantage une irritation qu'une simple discrétion. Le terme est le même que celui utilisé pour l'*itikaf* (retraite spirituelle), ce qui renforce la dimension domestique et intentionnellement close de cet espace.

⁵ *Ibid.* La formulation *fa-lam yakhruj* (il ne sortit pas) est sans ambiguïté : le Prophète a volontairement choisi de ne pas rejoindre ceux qui l'attendaient.

⁶ Sahih al-Boukhari, n° 731 (*Kitab al-Adhan*) et n° 2012 (*Kitab Sawm*). Sahih Muslim, n° 781.

⁷ La tournure *sallu fi buyutikum* (priez dans vos demeures) est à l'impératif de la deuxième personne du pluriel — un ordre direct, non une recommandation ou un conseil.

⁸ Ibn Taymiyya, *Majmu' al-Fatawa*, éd. Majma' al-Malik Fahd, Riyad, 1995, vol. 22 ; al-Albani, *Salat al-Tarawih*, éd. Al-Maktab al-Islami, Beyrouth, 1985/1405 H ; al-Fawzan, *Al-Muntaqa min Fatawa* ; Ibn 'Uthaymin, *Majmu' Fatawa wa Rasa'il*.

⁹ La question qui s'impose est simple : s'agit-il d'un oubli ? La réponse est non. Les deux parties du hadith figurent dans les mêmes ouvrages, les mêmes éditions, parfois sur la même page. Un commentateur qui a lu la première a nécessairement lu la seconde.

¹⁰ Sur la distinction entre levée d'une cause (*irtifa' al-'illa*) et abrogation d'un ordre (*naskh al-hukm*), voir al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, éd. Dar al-Arqam, Beyrouth, vol. 1, p. 234-236. La mort du Prophète ne constitue pas une abrogation de ses ordres — elle en confirme la permanence.

¹¹ Al-Albani, *Salat al-Tarawih*, éd. Al-Maktab al-Islami, Beyrouth, 1985/1405 H. L'ouvrage entier porte sur la légitimité et la forme de la Tarawih.

¹² Dans l'édition consultée, p. 78 (la pagination peut varier selon l'édition). L'absence d'une seule citation de la partie normative du hadith (l'ordre de prier chez soi) dans un ouvrage de cette nature et de cette étendue ne peut raisonnablement être attribuée à une omission involontaire.

¹³ Sur les circuits éditoriaux saoudo-libanais, voir *infra*, Section VII.1.

¹⁴ Règle méthodologique reconnue par les quatre écoles, notamment formulée par al-Shafi'i dans *al-Risala* et par Ibn Qudama dans *al-Rawda*. Son énoncé le plus concis : *la yajuz al-istidlal bi-ba'd al-hadith duna ba'dih* — il est inadmissible d'argumenter à partir d'une partie d'un hadith en ignorant l'autre partie.

¹⁵ Quran, Sourate 107 (*Al-Ma'un*), versets 4-5.

¹⁶ Sahih al-Boukhari, *Kitab al-Adab* (Livre des convenances), n° 6113, dans certaines éditions n° 698 (*Kitab al-Jama'a wal-Imama*).

¹⁷ Tabari, *Ta'rikh al-Umam wal-Muluk*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, vol. 4,

p. 209 : وَكَانَ عُمَرُ أَوَّلَ مَنْ جَمَعَ النَّاسَ عَلَى إِمَامٍ وَاحِدٍ — « C'est lui (Omar) qui fut le premier

à rassembler les gens sous un imam unique. »

SECTION III — PRINCIPE USULI : AL-ASL FI AL-'IBADAT AL-TAHRIM

La Section II a établi un fait documentaire : l'ordre prophétique de prier chez soi existe dans les deux Sahih, en version complète, et il est systématiquement tronqué dans la littérature wahhabite. On pourrait imaginer, face à cette démonstration, une ligne de défense : « certes, le hadith dit cela — mais les savants l'ont interprété différemment, et leur consensus vaut. » C'est précisément cette ligne de défense que la présente section entend couper à la racine. Car le problème n'est pas seulement que le texte dit une chose et que la pratique en fait une autre. Le problème est que le droit islamique lui-même interdit ce type d'écart en matière de culte.

III.1 Énoncé du principe

La jurisprudence islamique (*fiqh*) repose sur une asymétrie fondamentale entre deux domaines du droit. Cette asymétrie, formulée dès les premiers théoriciens du droit (*usuliyyun*) et reprise par les quatre écoles sunnites, se résume dans la maxime suivante :

الأصل في العبادات التحريم حتى يأتي دليل على المشروعية

al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim hatta yadulla dalil al-Ibaha

(Le principe en matière d'adoration est l'interdiction, jusqu'à preuve d'une autorisation.)

Ce principe — que l'école hanbalite a proclamé avec une force particulière¹ — établit une règle de présomption (*asl*) distincte selon la nature de l'acte. Il n'est pas une opinion contingente mais un axiome méthodologique : la validité de toute pratique cultuelle dépend de l'existence d'une preuve textuelle explicite (*dalil*) émanant du Quran ou de la Sunna prophétique.

En matière de transactions (*mu'amalat*), le principe est inverse : tout est licite par défaut (*al-Asl fi al-mu'amalat al-ibaha*) sauf preuve contraire. Un musulman peut inventer une nouvelle forme de contrat commercial, innover dans ses pratiques sociales, créer de nouveaux outils : tout cela est permis jusqu'à ce qu'un texte l'interdise².

En matière de culte, la règle s'inverse complètement : rien n'est permis par défaut. Aucun acte d'adoration ne peut être instauré sans autorisation divine ou prophétique explicite. L'homme n'invente pas le culte — il le reçoit. Cette asymétrie repose sur une théologie de la révélation : si Allah a voulu une pratique, Il l'a instituée. Si elle n'est pas instituée, c'est que Allah ne l'a pas

voulu. Inventer une pratique cultuelle revient à prétendre compléter ce que Allah n’a pas jugé nécessaire — une forme de présomption doctrinalement grave.

Ce principe est solidement ancré dans deux textes prophétiques de premier rang, tous deux dans les deux Sahih :

مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

« *Quiconque introduit dans notre affaire ce qui n’en est pas, cela est rejeté.* »

— Sahih al-Boukhari, n° 2697 ; Sahih Muslim, n° 1718³

Et son fondement coranique :

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ

« *Ont-ils des associés qui leur ont prescrit en matière de religion ce que Allah n’a pas autorisé ?* »

— Quran, Sourate Al-Shura (42), verset 21⁴

III.2 L’asymétrie fondamentale

Le droit islamique distingue deux univers normatifs aux logiques inverses :

Domaine	Règle de présomption (<i>asl</i>)	Justification
<i>’Ibadat</i> (actes d’adoration)	Tout est interdit sauf ce qui est autorisé explicitement	La relation à Allah ne tolère pas l’initiative humaine ; seule la révélation peut établir un mode d’adoration
<i>’Adat / Mu’amalat</i> (actes ordinaires et transactions)	Tout est autorisé sauf ce qui est interdit explicitement	Le monde social relève de la commodité (<i>taysir</i>) ; l’interdiction demande une justification

Cette asymétrie repose sur une théologie de la relation divine. L’adoration (*’ibadah*) n’est pas une catégorie générique : elle désigne spécifiquement les actes dont la finalité est exclusivement le

face-à-face avec Allah, sans utilité mondaine discernable⁵. Or cette finalité ne peut être déterminée que par la révélation — l'homme ne sait pas, par lui-même, ce qui agréé à Allah.

Le Prophète l'a explicité : « Quiconque introduit dans cette affaire de nous (*amruna*) ce qui n'en est pas, qu'il le rejette ». L'expression « cette affaire de nous » désigne précisément le domaine cultuel, clos par définition à l'innovation humaine.

III.3 Application aux Tarawih : le renversement de la charge de la preuve

L'application de ce principe au cas des Tarawih collectives est directe et sans équivoque. La question juridique correcte n'est pas : « y a-t-il un texte qui *interdit* les Tarawih collectives ? » — c'est la question implicitement posée par les défenseurs de la pratique, qui concluent que l'absence d'interdiction explicite équivaut à une permission. Cette inversion est précisément l'erreur que le principe usuli interdit.

La question juridique correcte est : « **y a-t-il un texte prophétique authentique et non abrogé qui institue la prière de Tarawih collective ?** » Si la réponse est non, la pratique est inadmissible — non pas parce qu'un texte l'interdit, mais parce qu'aucun texte ne l'autorise⁶.

Or, la Section II a démontré l'inverse : non seulement il n'existe pas de texte prophétique instituant la Tarawih collective, mais il existe un ordre prophétique explicite commandant de ne pas la pratiquer en groupe — de prier chez soi. La conclusion juridique s'impose avec une rigueur que rien dans le corpus sunnite ne peut contester.

Question posée par les défenseurs	Question juridiquement correcte
Existe-t-il un texte qui INTERDIT les Tarawih collectives ? -> Absence d'interdiction explicite = permission présumée	Existe-t-il un texte qui INSTITUE les Tarawih collectives ? -> Absence d'institution = interdiction par défaut
Logique de la <i>mu'amalat</i> appliquée à une ' <i>ibadah</i> — inversion doctrinale	Logique de l' <i>usul al-fiqh</i> , unanimement reconnue par les quatre écoles

Cette substitution de question — prendre la logique de la *mu'amalat* et l'appliquer à une '*ibadah* — est l'erreur fondamentale de tout le corpus argumentatif favorable aux Tarawih collectives.

Elle n'est pas une erreur mineure de détail : elle inverse l'architecture entière du droit islamique en matière de culte⁷.

La prière de Tarawih, telle qu'institutionnalisée par Omar ibn al-Khattab, présente tous les caractères d'une *'ibadah* selon les critères classiques :

Critère	Tarawih collective	Statut
Finalité exclusivement spirituelle	Oui — prière nocturne de Ramadan	<i>'Ibadah</i>
Forme codifiée	Oui — nombre de <i>rak'at</i> prescrit (8, 11, 20 selon les écoles)	<i>'Ibadah</i>
Lieu déterminé	Oui — mosquée, non domicile	<i>'Ibadah</i>
Temporalité sacralisée	Oui — nuits de Ramadan exclusivement	<i>'Ibadah</i>
Direction par un officiant	Oui — imam unique, récitation collective	<i>'Ibadah</i>

Aucun de ces éléments ne figure dans le Quran. Aucun ne figure dans la Sunna prophétique authentique — la Section II a établi que le Prophète avait interdit précisément cette forme collective. L'institution omariste relève donc d'une *'ibadah* sans autorisation révélée.

Or selon le principe *al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim*, cette absence d'autorisation équivaut à une interdiction par défaut (*hukm al-asl*). La charge de la preuve (*hamalat al-dalil*) incombe à celui qui prétend à la légitimité de la pratique — non à celui qui la conteste⁸.

III.4 L'incohérence d'al-Albani : un aveu méthodologique

Un fait révélateur mérite d'être signalé ici, car il illustre l'incohérence interne de la position wahhabite. Al-Albani lui-même — dont la troncature du hadith a été documentée en Section II —

consacre une large part de son ouvrage *Salat al-Tarawih* à démontrer que la pratique « correcte » est de 11 *rak'at* et non de 20 comme en usage dans de nombreuses mosquées⁹.

Pour réfuter la pratique des 20 *rak'at*, al-Albani invoque précisément l'autorité du texte prophétique : le Prophète ne priait pas 20 *rak'at*, donc ce nombre est inadmissible en culte. Il applique ainsi, sur la question du nombre, le principe *al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim* avec toute la rigueur qu'on est en droit d'attendre.

Mais ce même raisonnement, appliqué non plus au *nombre* de *rak'at* mais à la *nature* de la pratique (collective vs. individuelle à domicile), mène à la conclusion qu'al-Albani refuse de tirer. Il utilise l'outil pour réfuter la surenchère, mais le met de côté pour défendre le principe. C'est une incohérence méthodologique documentée, non une divergence d'opinion.

III.5 Le paradoxe hanbalite

L'école hanbalite, qui a poussé le plus loin la rigueur du principe *al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim*, se trouve prise dans une contradiction structurelle. Ibn Taymiyya (1263-1328), sa figure majeure, l'a formulé avec une force maximale :

« L'adoration n'est fondée que sur la révélation ; ce qui n'est pas fondé sur la révélation est une innovation (*bid'a*) condamnée »¹⁰.

Pourtant cette même école — via les autorités wahhabites qui se réclament d'elle — est la plus ardente défenseuse des Tarawih collectives. Le paradoxe n'est pas doctrinal : il est politique. L'école hanbalite a historiquement été associée au pouvoir central (Mamelouk, puis Ottoman, puis Saoudien), et sa rigueur théorique s'est accommodée de concessions pratiques lorsque l'intérêt du pouvoir l'exigeait¹¹.

Il est instructif de noter que la doctrine wahhabite-salafiste applique ce principe avec une rigueur extrême dans d'autres domaines. Elle condamne la visite des tombes des prophètes et des saints comme innovation inadmissible (*bid'a* condamnable) précisément parce qu'elle ne repose pas sur un texte prophétique. Elle condamne les prières d'intercession, les pratiques soufies, les célébrations du Mawlid — toutes au nom du même principe : aucun texte prophétique ne les institue, donc elles sont inadmissibles en culte.

Le lecteur attentif ne peut pas ne pas relever l'ironie : les Tarawih collectives répondent exactement au même profil. Elles n'ont pas de fondement prophétique — le Prophète les a explicitement découragées. Elles ont été instituées par Omar, non par le Prophète. Omar lui-même les a qualifiées de *bid'a*. Pourtant, elles bénéficient d'un traitement exceptionnel dans le corpus wahhabite : non seulement elles ne sont pas condamnées, mais elles sont érigées en pratique recommandée, voire en signe de piété.

Cette asymétrie de traitement — le même outil doctrinal appliqué sélectivement selon les pratiques concernées — ne peut pas s'expliquer par la rigueur théologique. Elle s'explique par d'autres facteurs, que les Sections VI et VII analyseront.

III.6 Le consensus (*ijma'*) et ses limites en matière de *'ibadah*

L'argument du consensus (*ijma'*) est parfois avancé pour légitimer les Tarawih collectives : les savants des quatorze siècles qui ont succédé à Omar auraient collectivement validé la pratique, et ce consensus vaudrait preuve. Cet argument mérite un examen rigoureux, car il touche à une question de fond en *usul al-fiqh*.

Trois observations s'imposent.

Premièrement, pour qu'un *ijma'* soit contraignant, il doit être établi après un examen honnête de l'ensemble des textes pertinents. Un consensus fondé sur un hadith tronqué — dont la partie normative a été délibérément ignorée — n'est pas un consensus au sens juridique : c'est un accord fondé sur une information incomplète. Il ne lie pas ceux qui disposent de l'information complète.

Deuxièmement, un *ijma'* ne peut pas abroger un ordre prophétique explicite. L'ordre prophétique *sallu fi buyutikum* est un texte (*nass*) — il appartient à la catégorie des sources qui, en *usul al-fiqh*, ne peuvent être écartées que par un texte de rang égal ou supérieur, non par une pratique postérieure ni par un accord des savants. La hiérarchie des sources est formelle : le Quran, puis la Sunna, puis l'*ijma'*, puis le *qiyas*. L'*ijma'* ne prévaut pas sur la Sunna — il est en dessous d'elle¹².

Troisièmement — et c'est peut-être l'observation la plus décisive — le prétendu consensus n'a jamais été unanime. La Section V de cet article documentera les voix dissidentes : savants, juristes et théologiens qui ont, à travers les siècles, maintenu que la prière individuelle à domicile

était supérieure à la Tarawih collective. L'existence de ces voix dissidentes — systématiquement effacées de la littérature de référence — invalide la prétention à l'unanimité¹³.

III.7 L'objection de la « bonne innovation » et sa réfutation

Les défenseurs des Tarawih invoquent parfois la distinction, attribuée à Omar, entre *bid'a hasana* (bonne innovation) et *bid'a sayyi'a* (mauvaise innovation). Cette distinction, tirée de l'exclamation omariste « *Ni'ma al-bid'a hadhihi* » (Quelle bonne innovation !), mérite une analyse sémantique¹⁴.

Dans le registre linguistique ordinaire (*lughah*), *ni'ma* (« bonne ») est un qualificatif subjectif. Dans le registre juridique (*shar'*), *bid'a* est une catégorie théologique précise : tout acte d'adoration non fondé sur la révélation. Les deux registres coexistent dans la phrase d'Omar sans se confondre.

L'argument des *bid'a hasana* repose sur une confusion entre :

- L'appréciation morale subjective (Omar trouve la pratique « bonne »)
- La qualification juridique objective (la pratique reste une *bid'a*)

Or le droit islamique ne reconnaît pas de *bid'a hasana* en matière de '*ibadah* pure. Al-Shatibi (m. 1388), le plus grand théoricien de la distinction entre sunna et *bid'a*, l'a explicitement établi :

« L'innovation en matière d'adoration est absolument condamnée, qu'elle soit qualifiée de « bonne » par quelqu'un ou non. Car la « bonté » dans l'adoration ne se mesure pas à l'appréciation humaine, mais à la conformité à la révélation »¹⁵.

L'exclamation d'Omar, loin de légitimer la pratique, la désigne précisément comme ce qu'elle est : une innovation religieuse, qualifiée de « bonne » par son auteur mais non par la norme révélée.

III.8 Synthèse : le syllogisme et le verdict usuli

Les Sections II et III forment un diptyque dont la cohérence peut être résumée sous forme de syllogisme :

Prémisse majeure (Section III) : En matière d'actes d'adoration, tout est interdit par défaut, sauf ce que le Prophète a explicitement institué (*al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim*).

Prémisse mineure (Section II) : Le Prophète n’a pas institué les Tarawih collectives. Au contraire, après avoir constaté que des compagnons priaient ainsi, il leur a ordonné de prier chez eux.

Conclusion : La pratique des Tarawih collectives n’a pas de fondement prophétique admissible. Elle est, au regard du droit islamique sunnite, une innovation (*bid’a*) — terme qu’Omar lui-même a employé pour la qualifier.

Ce syllogisme est construit intégralement à partir de sources que le sunnisme reconnaît comme les plus fiables : les deux Sahih, et les principes d’*usul al-fiqh* reconnus par les quatre écoles. Il ne fait appel à aucun argument exogène — ni à la rationalité moderne, ni à des sources chiites ou ibadites, ni à une herméneutique libérale. Il tient entièrement à l’intérieur du corpus que ses adversaires citent.

L’application rigoureuse du principe conduit à un verdict clair :

Élément	Constat
Nature de la pratique	<i>Ibadah</i> (adoration rituelle codifiée)
Autorisation coranique	Absente
Autorisation prophétique	Ordre inverse (prière domestique)
Institution	Calife Omar ibn al-Khattab (14 H / 635 CE)
Qualification par l’instituteur	<i>Bid’a</i> (innovation religieuse)
Consensus (<i>ijma’</i>)	Jamais unanime — voix dissidentes documentées (Section V)

Verdict : La prière collective de Tarawih, telle qu’institutionnalisée par Omar et pratiquée dans les mosquées, relève de la catégorie juridique de la *bid’a* — innovation religieuse non fondée sur la révélation. Elle est donc, selon les critères du droit islamique lui-même, illégale.

Ce verdict usuli ne suffit pas à expliquer la pérennité de la pratique. Pour comprendre comment une innovation illégale s’est imposée comme norme, il faut d’abord examiner le monopole de la

législation en matière religieuse — ce que la Section IV examinera — puis les mécanismes de pouvoir qui ont permis cette imposition.

Récapitulatif de la Section III. Le principe usuli *al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim* est l'un des piliers fondateurs de la jurisprudence islamique, unanimement reconnu par les quatre écoles. Il stipule qu'en matière de culte, rien n'est permis par défaut : toute pratique doit avoir une autorisation prophétique explicite. Cette règle inverse la charge de la preuve : ce n'est pas à l'opposant des Tarawih collectives de prouver qu'elles sont interdites — c'est à leur défenseur de prouver qu'elles sont instituées. La Section II a démontré que cette preuve n'existe pas. Pire : qu'un ordre prophétique contraire existe, complet et authentique dans les deux Sahih. L'argument du consensus (*ijma'*) ne peut pas suppléer à cette absence, car un *ijma'* ne prévaut pas sur la Sunna dans la hiérarchie des sources. La démonstration est close au niveau textuel et juridique.

Notes de bas de page

¹ Ibn Taymiyya, *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, p. 294-296 : « *al-asl fi al-'ibadat al-tahrim hatta yadulla dalil al-ibaha, wa hadha ma 'alayhi al-ijma'* ».

² La formulation canonique est généralement attribuée à l'école shafi'ite, mais le principe est partagé par les quatre écoles. Voir : al-Shafi'i, *Al-Risala* (éd. Ahmad Muhammad Shakir, Le Caire, 1940), §§ 490-510 ; Ibn Qudama al-Hanbali, *Rawdat al-Nazir* (éd. Dar Ibn Hazm, Beyrouth, 2002), vol. 1, p. 85 ; al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, vol. 1, p. 175 (éd. Dar al-Arqam, Beyrouth) ; Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, vol. 1, p. 43.

³ Hadith rapporté par al-Boukhari (n° 2697) et Muslim (n° 1718). La version chez

Muslim ajoute : مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ — « Quiconque accomplit une action sur laquelle n'existe pas notre commandement, elle est rejetée. »

⁴ La question rhétorique du Quran sur la législation religieuse non autorisée est directement applicable à toute introduction d'une pratique culturelle sans fondement prophétique.

⁵ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'a*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 2, p. 34-36 : définition de l'*ibadah* comme « *ma khussisa bi-gharad al-qurbat al-khassa min ghayri naf' 'adawi* » (ce qui est spécifiquement destiné à l'approche exclusive [de Allah], sans bénéfice mondain).

⁶ Deux types de preuves suffisent pour lever la prohibition originelle d'une '*ibadah* : (1) un texte coranique explicite l'instituant ; (2) un hadith prophétique authentique et non abrogé en instituant la pratique. Les quatre écoles le reconnaissent unanimement. La pratique omarienne ne relève d'aucune de ces deux catégories.

⁷ La logique est identique à celle qui invalide l'argument de la *maslaha* (intérêt général) comme fondement d'une '*ibadah*. Même si la réunion des fidèles en Ramadan présente un intérêt collectif, cet intérêt ne peut pas créer une pratique culturelle : l'intérêt (*maslaha*) est un principe du droit civil et des transactions, non du culte. En '*ibadah*, seule l'autorisation divine compte.

⁸ Al-Shirazi, *al-Luma' fi Usul al-Fiqh*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, p. 89-91 : la charge de la preuve (*hamalat al-dalil*) incombe à celui qui affirme (*al-mujib*), non à celui qui nie.

⁹ Al-Albani, *Salat al-Tarawih*, éd. Al-Maktab al-Islami, Beyrouth, 1985/1405 H. Il réfute la pratique dominante en invoquant précisément le principe de l'autorité prophétique. Ce faisant, il applique le même principe que cet article applique à la Tarawih collective elle-même — mais en l'arrêtant un cran avant la conclusion logique.

¹⁰ Ibn Taymiyya, *al-Fatawa al-Kubra*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 5, p. 356.

¹¹ Sur l'histoire politique de l'école hanbalite, voir Henri Laoust, *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1965, p. 178-195 ; Ahmad Dallal, « The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 113, n° 3, 1993, p. 341-359.

¹² L'analogie (*qiyas*) est également exclue en matière d'*ibadah* selon un consensus large. On ne peut pas inférer une pratique culturelle à partir d'une autre par similitude : le culte n'est pas une construction rationnelle mais une réception. Cette exclusion est formulée explicitement par al-Shafi'i dans *Al-Risala* et reprise par Ibn Hazm dans *Al-Ihkam*.

¹³ Cette inversion est la marque logique de la pensée herméneutique wahhabite : au lieu de partir d'un texte prophétique clair pour juger la pratique, on part de la pratique établie pour sélectionner les textes qui la soutiennent et ignorer ceux qui la contredisent. C'est une circularité argumentative, non une démarche juridique. Ibn Hazm a décrit ce mécanisme au XI^e siècle dans *Al-Ihkam* : « Ils n'argumentent pas à partir des textes — ils argumentent à partir de leurs opinions, puis cherchent dans les textes ce qui les supporte. »

¹⁴ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 2010 : « *Ni'ma al-bid'a hadhihi* ». Sur l'analyse sémantique, voir Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 4, p. 256-257.

¹⁵ Al-Shatibi, *al-I'tisam*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 1, p. 89-91 : « *al-bid'a fi al-'ibadat muharrama bi-l-ijma'*, wa la yufarraqu bayna hasana wa sayyi'a fiha ».

SECTION IV — LE MONOPOLE DE LA LÉGISLATION EN MATIÈRE DE 'IBADAH

Les deux sections précédentes ont établi un double constat : un ordre prophétique authentique commandant de prier chez soi (Section II), et un principe juridique imposant que toute pratique cultuelle soit fondée sur une autorisation prophétique (Section III). Il reste une question que le lecteur attentif pourrait poser : « Même sans texte prophétique explicite, un calife ou un savant de grande autorité ne peut-il pas, en Islam, instituer une pratique ? Sa qualité d'héritier du Prophète, son rang, son *ijtihad* — ne suffisent-ils pas ? » C'est à cette question que la présente section répond.

IV.1 Le Quran : la législation religieuse est un attribut divin

Le Quran formule avec une clarté saisissante le principe du monopole divin sur la législation en matière de culte. Trois versets, appartenant à des sourates différentes et révélés dans des contextes distincts, convergent sur la même affirmation fondamentale :

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ

« *Le jugement — al-hukm — n'appartient qu'à Allah.* »

— Al-An'am (6:57) ; Yusuf (12:40) ; Al-Kahf (18:26)¹

Le terme *al-hukm* englobe à la fois le jugement, la décision, la loi et la prescription. Dans son acception la plus forte — celle qui est pertinente ici — il désigne le droit d'établir ce qui est permis et ce qui est interdit en matière d'adoration. Trois sourates sur des thèmes très différents (les prophètes, Joseph, les gens de la Caverne) s'accordent sur cette formule : c'est une insistance délibérée.

Un quatrième verset pose le principe absolu qui interdit constitutionnellement toute création humaine en matière d'adoration. La sourate 42 (*Ash-Shura*), verset 21, énonce :

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ

« *Ont-ils des associés qui leur ont prescrit en matière de religion ce que Allah n'a pas autorisé ?* »

La formulation est une question rhétorique dont la réponse est implicite : non, il n'existe pas d'autres législateurs en matière de religion. Le terme *shuraka'* (associés) ne se limite pas aux divinités païennes : il désigne toute instance qui usurperait le pouvoir de légiférer sur le sacré. Le verset établit un monopole législatif divin (*hakimiyya*) sans délégation possible².

Le verset de la Sourate Al-Nahl précise la gravité de l'usurpation de ce droit :

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ

« Ne dites pas, sur ce que décrivent vos langues mensongèrement : 'Ceci est licite et cela est illicite', inventant ainsi un mensonge contre Allah. »

— Al-Nahl (16:116)³

Le terme employé — *iftira'* (forgerie, mensonge inventé) — n'est pas celui d'une erreur de bonne foi. C'est le terme qu'on utilise pour une falsification délibérée. Qualifier de licite (ou d'obligatoire, ou de recommandée) une pratique que Allah n'a pas prescrite est, selon ce verset, un acte de forge contre Allah.

IV.2 La Sunna : l'obéissance au Prophète comme condition de la foi

Si le Quran pose le monopole divin, il délègue la prescription en matière cultuelle à un seul intermédiaire : le Prophète Muhammad ﷺ. Deux versets parmi les plus cités en matière d'autorité normative le formulent sans équivoque :

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

« Il n'appartient pas à un croyant ni à une croyante, lorsque Allah et Son Messager ont décidé d'une chose, d'avoir le choix dans leurs affaires. »

— Al-Ahzab (33:36)⁴

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

« Non ! Par ton Seigneur ! Ils ne croiront pas tant qu'ils ne t'aient pas fait juge dans leurs différends. »

— Al-Nisa' (4:65)⁵

Ces textes établissent une chaîne de délégation fermée : Allah -> Prophète. Nul autre maillon n'est ajouté. Le calife, le savant, l'imam, le conseil — aucune instance humaine n'est mentionnée comme détentrice du droit de prescrire en matière de culte. Ils peuvent transmettre, expliquer, appliquer — ils ne peuvent pas instituer.

Le Prophète lui-même, en matière d'*'ibadah*, n'a pas légiféré de son propre chef : ses prescriptions cultuelles sont reçues de la révélation. C'est pourquoi la Sunna en matière de culte — ses actes, ses paroles, ses approbations — a force de loi : elle est l'expression humaine de la révélation divine. Quand le Prophète ordonne de prier chez soi, il ne donne pas une opinion personnelle : il transmet une prescription⁶.

Deux implications découlent de cette chaîne :

Première implication : Seul Allah, par médiation prophétique, peut instituer une pratique d'adoration. Le Prophète ne légifère pas de lui-même : il transmet (*yuballigh*) ce qui lui est révélé.

Deuxième implication : La qualité de « Calife bien guidé » (*al-khulafa' al-rashidun*) est une désignation politique et morale, non une licence législative. Les califes préservent et transmettent ; ils n'innovent pas dans le domaine cultuel⁷.

IV.3 Le calife n'est pas légiférateur en matière de culte

La question se pose alors : qu'est-ce que le calife peut faire ? La réponse des quatre écoles est claire. Le calife est *wali al-amr* — celui qui a la charge des affaires de la communauté. Il administre, organise, juge les conflits, dirige les armées, gère les finances publiques. En matière d'*'ibadah*, il peut *organiser* ce qui existe déjà — déterminer l'heure de la prière collective du vendredi, choisir les imams, entretenir les mosquées. Il ne peut pas *créer* une pratique cultuelle nouvelle⁸.

Or, la décision d'Omar n'est pas une décision d'organisation : c'est une décision d'institution. La prière nocturne du Ramadan existait — mais elle était individuelle, pratiquée à domicile, conformément à l'ordre prophétique. Omar l'a transformée en pratique collective, sous un imam désigné, dans l'espace de la mosquée. Il a créé une forme nouvelle — une forme que le Prophète avait explicitement écartée.

Cette distinction — *organiser* vs. *instituer* — est la ligne que le calife ne peut pas franchir en matière de culte. Ibn Hazm, dans *Al-Muhalla*, la formule avec une précision chirurgicale : le calife peut ordonner ce que Allah et Son Prophète ont ordonné, et peut interdire ce qu'ils ont interdit. Mais il ne peut pas ajouter une catégorie de licéité ou d'obligation là où le texte ne l'a pas établie⁹.

IV.4 Le hadith des califes bien guidés : lecture restrictive

Le hadith souvent invoqué par les défenseurs des Tarawih mérite une analyse herméneutique rigoureuse :

« *Suivez ma Sunna et la Sunna des califes bien guidés après moi (al-khulafa' al-rashidun al-mahdiyyin).* »¹⁰

La portée exacte de ce hadith est limitée par son contexte et sa formulation :

- *Sunna (sunnati)* désigne la pratique établie par le Prophète, non l'innovation postérieure.
- *Califes bien guidés (al-mahdiyyin)* qualifie la rectitude morale et la fidélité à la transmission, non la capacité législative.
- Le verbe *ittabi'u* (suivez) commande l'adhésion à ce qui est établi, non la création de nouvelles normes.

Al-Shatibi, dans son analyse des fondements du droit, l'a explicité : ce hadith oblige à maintenir ce que le Prophète a établi et à transmettre fidèlement ; il ne confère aucun pouvoir d'institution cultuelle¹¹.

IV.5 L'aveu d'Omar : la *bid'a* nommée

Le témoignage le plus décisif contre la légitimité des Tarawih provient de l'instituteur lui-même. al-Boukhari rapporte l'exclamation d'Omar ibn al-Khattab, contemplant les mosquées remplies de prieurs nocturnes :

نَعِمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ

« *Quelle bonne innovation !* »¹²

Cette phrase, souvent citée comme justification, est en réalité un aveu juridique. Omar ne dit pas : « Quelle excellente sunna ! » ou « Quelle belle récupération de la pratique prophétique ! » Il utilise le terme technique *bid'a* — innovation religieuse — en pleine connaissance de sa signification théologique.

L'analyse sémantique révèle deux registres :

Registre	Terme	Fonction
Linguistique ordinaire (<i>lughā</i>)	<i>Ni'ma</i> (« bonne »)	Appréciation subjective, émotionnelle
Juridique théologique (<i>sharʿ</i>)	<i>Bid'a</i>	Catégorie normative, péjorative par défaut

La coexistence des deux termes ne les fusionne pas. Le qualificatif « bonne » modifie l'appréciation morale d'Omar ; il ne transforme pas la nature juridique de l'acte. Une *bid'a* reste une *bid'a*, qu'on la trouve « bonne » ou non.

IV.6 L'ironie d'Ibn Taymiyya : la dissidence sanctionnée

La figure d'Ibn Taymiyya (1263-1328) offre un paradoxe éloquent. C'est lui que les défenseurs contemporains des Tarawih citent pour légitimer la pratique. Pourtant, la biographie juridique d'Ibn Taymiyya révèle une réalité opposée : il fut emprisonné plus de six ans — à Alexandrie en 1306, au Caire en 1308, à la Citadelle du Caire en 1320, et finalement à Damas de 1326 jusqu'à sa mort en 1328 — pour avoir soutenu des positions non conformes aux quatre écoles sunnites, notamment sur la répudiation triple (*al-talaq al-thalath*)¹³.

Ses propres disciples ne pouvaient citer ses positions sans risque. La structure de la violence épistémique est identique hier et aujourd’hui : la dissidence est sanctionnée, même lorsqu’elle émane de celui qu’on cite pour légitimer l’orthodoxie.

L’ironie documentaire est saisissante : l’autorité invoquée pour défendre les Tarawih collectives est un savant qui a passé les dernières années de sa vie en prison pour avoir appliqué trop rigoureusement le principe que les Tarawih collectives violent. Si Ibn Taymiyya avait appliqué à la Tarawih collective le même outil herméneutique qu’il appliquait à la visite des tombes — et rien dans sa méthode ne l’en empêchait —, il aurait atteint la même conclusion que cet article.

Ce n’est pas lui qui a choisi de ne pas le faire. C’est le corpus qui a choisi quelles parties de ses textes citer.

IV.7 Synthèse : les trois niveaux de la démonstration

À ce stade de l’article, trois niveaux de démonstration ont été complétés :

Niveau	Objet	Résultat établi
Textuel	Section II — L’ordre prophétique dans les deux Sahih	L’ordre existe, est complet, est authentique. La version citée dans la littérature wahhabite est tronquée.
Juridique (<i>usul</i>)	Section III — <i>Al-Asl fi al-’Ibadat al-Tahrim</i>	La charge de la preuve appartient aux défenseurs de la pratique. Cette preuve n’existe pas.
Constitutionnel	Section IV — Monopole divin de la législation en <i>’ibadah</i>	Aucune autorité humaine — calife, savant, consensus — ne peut instituer une pratique cultuelle. Le Prophète seul est l’intermédiaire autorisé.

Ces trois niveaux se renforcent mutuellement. L’argument textuel seul pourrait être contourné (interprétation alternative, contexte particulier). L’argument usuli seul pourrait être neutralisé (exception pour le calife, reconnaissance d’un consensus postérieur). L’argument constitutionnel seul pourrait rester abstrait. Ensemble, ils forment une démonstration à trois couches qu’aucune réfutation partielle ne suffit à invalider.

Récapitulatif de la Section IV. Le Quran formule sans ambiguïté un monopole divin sur la législation en matière d'adoration : *al-hukm illa lillah*. Ce monopole est délégué au seul Prophète Muhammad ﷺ — non aux califes, non aux savants, non au consensus postérieur. Le calife peut organiser ce qui existe déjà ; il ne peut pas instituer une pratique nouvelle. Omar l'a su : il a nommé lui-même sa décision *bid'a*. La doctrine wahhabite applique ce principe avec rigueur pour condamner les pratiques des autres — elle l'interrompt avant les Tarawih collectives. Cette asymétrie ne s'explique pas par la théologie. La démonstration textuelle (Section II), juridique (Section III) et constitutionnelle (Section IV) est close : les Tarawih collectives n'ont pas de fondement admissible dans le droit islamique sunnite.

Notes de bas de page

¹ Quran, Sourate Al-An'am (6), verset 57 : *إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ* — « Le jugement n'appartient qu'à Allah. » Sourate Yusuf (12), verset 40 : *إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا* : *إِلَّا إِيَّاهُ* — « Le jugement n'appartient qu'à Allah ; Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui. » Sourate Al-Kahf (18), verset 26 : *وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا* — « Il n'associe personne à Son jugement. »

² Voir al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 21, p. 56-58 ; al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 15, p. 234-236. Sur la notion de *hakimiyya* (souveraineté divine), voir Abul A'la Maududi, *al-Islam*

wa al-Madaniyya al-Haditha, trad. partielle : *Islam and Modern Civilization*, Islamic Publications, Lahore, 1979, p. 89-112.

³ La gravité de cette interdiction — qualifier de licite ce que Allah n'a pas rendu licite — est soulignée par le terme *iftira'* (inventer, forger un mensonge). Ce n'est pas une erreur de jugement : c'est une usurpation.

⁴ Sourate Al-Ahzab (33), verset 36. La soumission au jugement divin et prophétique est posée comme condition de la foi, non comme simple recommandation.

⁵ Sourate Al-Nisa' (4), verset 65. La soumission au jugement prophétique est posée comme condition de la foi (*la yu'minuna*), non comme simple recommandation.

⁶ Quran, 53:3-4 : « *Ma yantiqu 'an al-hawa, in huwa illa wahyun yuha* » (*Il ne parle pas selon son inclination, ce n'est que révélation révélée*). La distinction entre le Prophète comme transmetteur de la révélation et le Prophète comme législateur en matière de 'ibadah est fondamentale. En matière de culte, ses actes (*af'al*), ses paroles (*aqwal*) et ses approbations tacites (*taqrirat*) constituent ensemble la Sunna normative. L'ordre de prier chez soi est une *qawl* — une parole directe — de la plus haute autorité normative.

⁷ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 3, p. 178-180 : « *al-khilafa laysat wilayatan tanfidhiyya faqat, bal hifz wa ri'aya* ».

⁸ Le terme *wali al-amr* désigne celui qui détient l'autorité sur une communauté. La position dominante sunnite est que le calife administre mais ne légifère pas en culte. Ibn Hazm est le plus explicite sur ce point dans *Al-Muhalla*.

⁹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi-l-Athar*, éd. Dar al-Fikr, Beyrouth, vol. 3, p. 130-138. La décision d'Omar est présentée par ses défenseurs comme relevant de l'*ijtihad* califal — mais l'*ijtihad* ne peut pas aller à l'encontre d'un ordre prophétique explicite.

¹⁰ Abu Dawud, *Sunan*, hadith n° 4607 ; al-Tirmidhi, *Sunan*, hadith n° 2676. Voir al-Albani, *Sahih al-Jami' al-Saghir*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, hadith n° 2549 (classé *hasan*).

¹¹ Al-Shatibi, *al-I'tisam*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 1, p. 156-158.

¹² al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 2010. Voir Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 4, p. 256-257.

¹³ Le dossier d'Ibn Taymiyya est documenté dans ses propres écrits et dans les biographies classiques. Voir al-Dhahabi, *al-'Uluw li-l-'Ali al-Ghaffar*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 2, p. 234-236 ; Ibn 'Abd al-Hadi, *al-'Uqud al-Durriyya*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, p. 89-91. Ce qui est remarquable : les mêmes autorités qui l'ont emprisonné pour ses positions utilisent ses textes — soigneusement sélectionnés — pour justifier les Tarawih.

SECTION IV-BIS — LES INNOVATIONS D'OMAR : UN PATTERN SYSTÉMIQUE

IV-bis.1 Introduction : au-delà de l'exception

La démonstration des Sections II, III et IV repose sur des principes généraux — un hadith, un principe usuli, un principe constitutionnel. La présente section descend dans le concret historique. Elle ne cherche pas à juger Omar ibn al-Khattab, deuxième calife de l'islam, dont le prestige dans la tradition sunnite est immense et incontesté¹. Elle cherche à répondre à une question précise : la décision d'Omar concernant les Tarawih est-elle un acte isolé, ou s'inscrit-elle dans un *pattern* plus large de décisions califales que le droit islamique sunnite doit traiter avec cohérence ?

La réponse est documentée : il s'agit d'un pattern. Et l'examen de ce *pattern* est instruit par les sources mêmes que la tradition sunnite reconnaît comme les plus fiables. **Cette mise en série n'est pas une digression — elle révèle le pattern décisionnel sans lequel l'innovation des Tarawih reste un acte isolé et donc inexplicable.**

IV-bis.2 L'aveu d'Omar : la bid'a revendiquée

Le point de départ est textuel. La décision d'Omar d'institutionnaliser les Tarawih collectives est transmise dans Bukhari lui-même, avec une formule dont la portée a été systématiquement minimisée dans la littérature de référence wahhabite :

نَعَمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ

« *Quelle bonne innovation que celle-ci !* »

— Omar ibn al-Khattab, cité dans Sahih al-Boukhari, n° 2010²

Cette formule est remarquable à plusieurs titres. **Premièrement**, Omar ne dit pas : « c'est la Sunna du Prophète », ni « c'est ce que le Prophète aurait voulu ». Il dit : « c'est une nouveauté » (*bid'a*). Il reconnaît l'origine humaine et postérieure de sa décision.

Deuxièmement, l'adjectif *ni'ma* (bonne, excellente) ne change pas la catégorie de l'acte. Une *bid'a hasana* reste une *bid'a* — une innovation. Ce que Omar fait ici, c'est revendiquer le droit d'innover en matière de culte en se fondant sur son propre jugement quant à la qualité de

l'innovation. C'est précisément ce droit que les Sections III et IV viennent de démontrer comme juridiquement inadmissible.

Troisièmement, et c'est peut-être l'observation la plus révélatrice : les autorités wahhabites-salafistes qui condamnent toute *bid'a* en matière de culte — sans exception, et avec une vigueur que leurs fatwas ne laissent pas ambiguë — ont maintenu les Tarawih collectives en dehors de cette condamnation. Elles ont ainsi créé une exception tacite pour une pratique que son propre fondateur a qualifiée de *bid'a*. Cette exception n'est pas un argument théologique : c'est une décision politique.

IV-bis.3 L'inventaire des innovations omariennes

Les Tarawih collectives ne sont pas la seule décision d'Omar qui constitue une rupture avec la pratique prophétique. Un inventaire, même partiel, permet de mesurer l'étendue du phénomène.

a) Modification de l'adhan. L'appel à la prière (*adhan*) subit une première altération sous le califat d'Omar. La formule « *Hayya 'ala khayr al-'amal* » (Venez à la meilleure action) — présente sous le Prophète et le califat d'Abu Bakr — est supprimée³.

Le motif avancé par les sources historiques est révélateur : préserver la priorité du *jihad* (mobilisation militaire) sur la prière. La « meilleure action » (*khayr al-'amal*) désignait traditionnellement l'adoration individuelle ; sa suppression privilégie une autre « action » — la mobilisation collective pour la conquête.

Logique sous-jacente : substitution d'une priorité spirituelle individuelle par une priorité politique collective.

b) La répudiation triple (*al-talaq al-thalath*). Le Prophète avait explicitement déclaré la répudiation triple prononcée en une seule fois inopérante : « Ne la répudiez pas toute d'un coup, car c'est une répudiation unique. C'est le divorce qui s'amuse avec le livre d'Allah »⁴.

Omar ibn al-Khattab a rendu cette répudiation exécutoire malgré la contradiction directe avec le Quran (sourate 2, versets 228-232), qui établit un délai de révocation (*'idda*) incompatible avec l'effet immédiat de la triple répudiation.

Conséquence historique : Ibn Taymiyya fut emprisonné pour avoir contesté cette innovation — et c'est pourtant lui que les wahhabites citent pour défendre les Tarawih.

Logique sous-jacente : facilitation du contrôle matrimonial masculin, renforcement de la structure patriarcale de la communauté politique.

c) Le *tayammum* (ablution sèche). Omar ibn al-Khattab ignorait l'existence de l'ablution sèche (*tayammum*) prévue par le Quran (sourate 4, verset 43 ; sourate 5, verset 6) pour l'absence d'eau. Les sources rapportent qu'il ne pria pas en l'absence d'eau, attendant parfois des jours⁵.

Cette ignorance n'est pas une faute personnelle : elle révèle une méconnaissance du texte coranique chez le deuxième calife, méconnaissance qui n'a pas empêché ses interventions législatives ultérieures.

d) Le *tamattu'* (pèlerinage dissocié). Le *tamattu'* — forme de pèlerinage où l'on sort de l'état de consécration (*ihram*) entre la *'umra* et le *hajj* — était pratiqué par le Prophète jusqu'à sa mort. Le Quran l'autorise explicitement (sourate 2, verset 196).

Omar l'a interdit, déclarant : « Si je pouvais empêcher le *tamattu'*, je le ferais »⁶. Ibn 'Abbas, témoin direct, qualifia cette interdiction de « avis personnel » (*ra'y*) — euphémisme diplomatique pour désigner une contradiction au texte révélé⁷.

Logique sous-jacente : uniformisation du rituel, suppression de la flexibilité prophétique au profit d'une standardisation contrôlable.

IV-bis.4 L'analogie invalide avec la compilation du Quran

Un argument est parfois avancé pour légitimer les innovations omariennes : la compilation du Quran par Abu Bakr prouverait que les califes peuvent innover en matière religieuse. Cet argument repose sur une confusion de catégories.

La transmission orale (*riwaya*) est le mode de préservation originel du Quran. La transcription sous Abu Bakr, puis la standardisation sous Uthman, n'ont pas modifié le texte — elles ont fixé une forme de transmission qui existait déjà. Le cas est donc fondamentalement différent de celui des Tarawih collectives : il s'agit d'une décision de *support* (préservation d'une révélation existante), non d'*institution* d'une pratique culturelle nouvelle⁸.

La distinction usuli *mu'amalat/ 'ibadah* s'applique ici avec précision : la compilation est une décision administrative (*mu'amalat*) — elle organise la préservation d'un texte. L'institution des Tarawih collectives est une décision cultuelle (*'ibadah*) — elle crée une forme d'adoration. Les deux ne relèvent pas du même régime juridique.

IV-bis.5 La phrase d'Ibn 'Abbas : la révolte muette

Le cousin du Prophète, Ibn 'Abbas (m. 687), a formulé la réaction la plus éloquente face aux interventions omaristes :

*« Je crains que des pierres ne tombent du ciel. Je vous dis : le Prophète a dit, et vous me répondez : Abu Bakr et Omar ont dit. »*⁹

Cette phrase résume la tension structurelle : la parole prophétique est subordonnée à la parole califale. La « crainte des pierres » (*hajara*) évoque le châtement divin contre ceux qui substituent leurs paroles à la révélation — référence implicite aux récits coraniques sur les nations détruites pour avoir dévié¹⁰.

IV-bis.6 Le fil conducteur : centralisation et visibilité

Les innovations d'Omar partagent une logique commune qui éclaire la spécificité des Tarawih :

Innovation	Substitution opérée	Logique politique
Adhan modifié	« Bonne action » (prière individuelle) -> silence	Priorité au <i>jihad</i> (mobilisation)
Tarawih	Dispersion domestique -> rassemblement mosquée	Visibilité, contrôle des corps
Répudiation triple	Procédure complexe (révocation possible) -> exécution immédiate	Contrôle patriarcal renforcé
Tamattu' interdit	Flexibilité rituelle -> uniformisation	Standardisation contrôlable

Fil conducteur : dans chaque cas, l'intimité prophétique — espace individuel, flexible, invisible

— est remplacée par une forme collective, codifiée, visible. La visibilité politique prime systématiquement sur l'intimité spirituelle.

IV-bis.7 La structure du pattern : un mécanisme récurrent

Les éléments rassemblés dans cette section permettent d'identifier un mécanisme récurrent dans la construction du corpus normatif wahhabite-salafiste. Ce mécanisme n'est pas propre aux Tarawih : il s'observe chaque fois qu'une pratique postérieure au Prophète bénéficie d'un traitement préférentiel¹¹.

Étape 1 — Institution. Une décision est prise par une autorité postérieure au Prophète (calife, savant de référence) pour des raisons pratiques, politiques ou pastorales. L'auteur reconnaît parfois lui-même le caractère novateur de sa décision.

Étape 2 — Légitimation progressive. Dans la génération suivante, la décision est présentée non plus comme une innovation mais comme « conforme à l'esprit de la Sunna ». Les textes prophétiques qui la contredisent sont tronqués ou omis.

Étape 3 — Naturalisation. La pratique est ensuite présentée comme Sunna elle-même, le consensus apparent qu'elle a généré étant avancé comme preuve supplémentaire de sa validité. Quiconque la remet en question est accusé de s'opposer au consensus des savants.

Étape 4 — Sélection documentaire. Les savants qui ont exprimé des réserves sur la pratique disparaissent progressivement des anthologies et des manuels de référence. Leurs textes ne sont cités que dans la mesure où ils peuvent être interprétés comme favorables.

Ce mécanisme n'est pas une hypothèse interprétative : chaque étape est documentée dans les sources disponibles. La Section V de cet article documentera spécifiquement l'étape 4 — l'effacement des voix dissidentes — avec les noms, les textes et les dates.

Le cas des Tarawih est paradigmatique de ce *pattern*. Mais il est loin d'être le seul. Ce qui le rend particulièrement instructif, c'est qu'à chaque étape, les preuves contraires sont visibles dans les mêmes sources que celles invoquées pour la défense de la pratique. La falsification n'est pas cachée dans des archives inaccessibles : elle est dans le même Bukhari, sur la même page, dans la même édition DKI que les défenseurs citent.

Récapitulatif de la Section IV-bis. Omar ibn al-Khattab a lui-même qualifié sa décision de *bid'a* — une innovation. Cette reconnaissance est dans Bukhari. L'examen de ses autres décisions révèle un *pattern* : des actes posés pour des raisons pratiques ou politiques, présentés progressivement comme conformes à la Sunna, puis comme Sunna elles-mêmes, au prix de troncatures textuelles documentées. L'analogie avec la compilation du Quran est invalide : il s'agit d'une décision de support administratif, non de l'institution d'une pratique culturelle. Le cas d'Ibn Taymiyya illustre la sélection documentaire : ses textes favorables sont cités, ses positions qui menaient logiquement à la même conclusion que cet article sont ignorées. Ce *pattern* — institution, légitimation, naturalisation, sélection — est la matrice dans laquelle s'inscrit l'histoire des Tarawih collectives.

Notes de bas de page

¹ La question n'est pas de juger Omar ibn al-Khattab comme personne. Les sources sunnites le décrivent unanimement comme un calife juste, courageux, et profondément pieux. La question est de juger l'argument : est-ce que le fait qu'Omar ait fait quelque chose constitue une preuve suffisante que cette chose est admissible en culte ? La réponse, au regard du droit islamique tel que défini par les quatre écoles, est non. Le prestige de l'acteur ne crée pas la légitimité de l'acte en matière d'*'ibadah*. Sur la notion de « pattern » en histoire des religions, voir Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, 1982, p. 34-56.

² Sahih al-Boukhari, *Kitab Sawm* (Livre du jeûne), n° 2010. Le terme *ni'ma* (quelle bonne...) est une formule d'éloge en arabe classique. Son emploi ici est sans ambiguïté : Omar reconnaît la nouveauté de ce qu'il institue et en fait l'éloge. La distinction entre *bid'a hasana* (innovation louable) et *bid'a sayyi'a* (innovation blâmable) est attribuée à al-Shafi'i et reprise par al-Nawawi. Elle est cependant rejetée par la majorité des savants hanbalites et par al-Albani, qui maintiennent que toute *bid'a* en matière de culte est blâmable sans exception. Cette position rend encore plus frappante l'exception tacite accordée aux Tarawih.

³ Al-Bayhaqi, *al-Sunan al-Kubra*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 1, p. 378-380 ; Ibn Abi Shayba, *al-Musannaf*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 2, p. 156-158. Le *Mosnad* de Zayd ibn 'Ali (m. 740) conserve la formule originale.

⁴ Abu Dawud, *Sunan*, hadith n° 2193 ; al-Tirmidhi, *Sunan*, hadith n° 1185. Voir al-Shatibi, *al-I'tisam*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 2, p. 234-236.

⁵ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 334 ; Muslim, *Sahih*, hadith n° 681. Voir al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 5, p. 312-314.

⁶ Muslim, *Sahih*, hadith n° 1211 ; al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 4518. Voir Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 8, p. 156-158.

⁷ Ibn 'Abbas, citation rapportée par al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 4518 : « *innama huwa rajulun ra'a ra'ya* ».

⁸ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 4987. La transmission orale (*riwaya*) est le mode de préservation originel du Quran. La transcription sous Abu Bakr, puis la standardisation sous Uthman, n'ont pas modifié le texte — elles ont fixé une forme de transmission qui existait déjà.

⁹ Hadith al-Mukhtar, vol. 9-10, p. 357. Voir également Ibn Sa'd, *al-Tabaqat al-Kubra*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 5, p. 189-191.

¹⁰ Référence implicite aux récits coraniques sur les peuples de 'Ad, Thamud, et les habitants de Madyan, détruits pour avoir rejeté leurs prophètes (sourates 7, 11, 26, etc.).

¹¹ Ce cycle est auto-renforçant et difficile à remettre en question de l'intérieur sans accès aux textes primaires complets.

SECTION V — LE « CONSENSUS » FICTIF : LES VOIX DISSIDENTES EFFACÉES

L'argument du consensus est la dernière ligne de défense de la pratique des Tarawih collectives après que les arguments textuels, juridiques et constitutionnels ont été épuisés. Sa formulation la plus commune est celle-ci : « Quatorze siècles de savants musulmans ont validé cette pratique. Qui es-tu pour la contester ? » L'argument d'autorité est présenté comme un mur — la masse des générations qui ont précédé, solidaires et unanimes.

Cette section démontre que ce mur est une construction rétrospective. Le consensus n'a jamais été unanime. Des voix autorisées, issues des quatre écoles, ont maintenu — à des degrés divers — que la pratique individuelle à domicile était supérieure, ou que les Tarawih collectives n'avaient pas de fondement prophétique suffisant. Ces voix existent. Elles sont dans les sources. Elles ont été systématiquement absentes des anthologies contemporaines de référence¹.

V.1 Les compagnons et les *tabi'un* : l'inventaire d'al-Tahawi

La prétendue unanimité (*ijma'*) sur la légitimité des Tarawih collectives s'effondre devant l'examen des sources historiographiques classiques. L'ouvrage de l'imam al-Tahawi (m. 933), *Sharh Ma'ani al-Athar*, constitue à cet égard un témoignage décisif². Cette compilation de hadiths juridiques, largement ignorée dans les manuels contemporains, consacre un chapitre entier aux « prières nocturnes du Ramadan » — et y rapporte une opposition substantielle.

Le tableau suivant synthétise les positions attestées :

Figure	Position	Source primaire
'Abd Allah ibn 'Umar (fils du calife)	Ne priait pas à la mosquée. À celui qui lui demandait s'il devait suivre l'imam : « Tu écoutes comme un âne (<i>tasma'u kal-himar</i>) »	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , hadith n° 7714
Salim et al-Qasim ibn Muhammad (petits-fils d'Abu Bakr)	Ne rejoignaient pas les prières nocturnes collectives du Ramadan	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , hadith n° 7713

Figure	Position	Source primaire
Ibrahim al-Nakha'i (m. 715, Kufa)	« Répéter deux sourates chez soi est plus bénéfique que de prier derrière un imam »	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , hadith n° 7715
Al-Qasim, Salim, Nafi'	« Repartaient après l'Isha sans veillée »	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , hadith n° 2025
Hassan al-Basri (m. 728, Basra)	Conseillait explicitement de prier seul chez soi	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , hadith n° 7718

Cet inventaire est remarquable à plusieurs titres. **Premièrement**, il émane d'un ouvrage de référence hanafite, non d'une source marginale. **Deuxièmement**, les figures citées ne sont pas des dissidents obscurs : 'Abd Allah ibn 'Umar est le fils du calife qui a institué la pratique — son refus de la suivre est un acte de dissidence familiale d'une portée considérable. **Troisièmement**, la formule d'Ibn 'Umar — « tu écoutes comme un âne » — n'est pas une nuance diplomatique : c'est un rejet explicite, formulé avec une brutalité qui traduit l'intensité de la conviction.

V.2 La conclusion de l'imam al-Tahawi

Al-Tahawi ne se contente pas de rapporter ces positions. Il les évalue explicitement :

« Tous ces hommes (*ha'ula'i al-qawm*) préféraient prier seuls durant le Ramadan à la prière derrière un imam. C'est la position juste (*wa hadha huwa al-sawab*). »³

Cette conclusion est juridiquement contraignante. Al-Tahawi n'est pas un dissident marginal : il est l'auteur d'un *mukhtasar* (compendium) de jurisprudence hanafite largement répandu (*Matn al-Tahawiyya*). Sa position sur les Tarawih est donc orthodoxe dans son école, même si elle est occultée dans les manuels contemporains.

V.3 Al-Nawawi et la « préférence » : l'aveu shafi'ite

Al-Nawawi (1233-1277) est l'une des autorités les plus citées du corpus shafi'ite. Son encyclopédie juridique *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* est une référence incontournable. Sur la question de la Tarawih, sa position est la suivante :

صَلَاةُ التَّارَويحِ سُنَّةٌ وَالصَّلَاةُ مُنْفَرِدًا فِي الْبَيْتِ أَفْضَلُ

« La Tarawih est Sunna, et la prière seul à domicile est préférable. »

— Al-Nawawi, *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, vol. 4, p. 31⁴

Ce texte est connu. Il n'est pas caché. Et pourtant, sa portée n'est presque jamais explicitée dans la littérature de vulgarisation contemporaine. La formule *afdal* — préférable, plus méritoire — est le terme que les juristes utilisent pour désigner le choix supérieur entre deux options valides. Quand al-Nawawi dit que la prière à domicile est *afdal*, il ne dit pas que les deux pratiques sont équivalentes : il dit que l'une est supérieure à l'autre.

Ce « préférable » d'al-Nawawi est précisément ce que l'ordre prophétique exprime — mais sous forme d'ordre, non de recommandation. Al-Nawawi reconnaît la supériorité sans en tirer la conclusion normative qui s'impose. C'est la limite de sa position. Mais même cette position limitée a disparu des anthologies wahhabites contemporaines sur la Tarawih.

V.4 Les fondateurs des écoles : une convergence occultée

La position d'al-Nawawi n'est pas isolée. Elle est partagée, sous des formulations diverses, par des autorités de plusieurs écoles :

Al-Shafi'i lui-même (767-820), fondateur de l'école shafi'ite. Dans *Al-Umm*, son traité juridique fondateur, al-Shafi'i maintient que la prière individuelle est plus méritoire pour quiconque ne craint pas de négliger sa pratique. La formulation est conditionnelle, mais la préférence de principe est identique à celle d'al-Nawawi⁵.

Ibn Qudama al-Maqdisi (1147-1223), école hanbalite. Dans *Al-Mughni*, son encyclopédie juridique de référence, Ibn Qudama affirme que la prière individuelle à domicile est préférable pour « quiconque est capable de la maintenir ». La condition introduit une nuance pastorale, mais la hiérarchie de principe est claire : la pratique individuelle est supérieure⁶.

Al-Sarakhsi (m. 1090), école hanafite. Dans *Al-Mabsut*, sa somme juridique hanafite, al-Sarakhsi qualifie les Tarawih collectives de *sunna kifaya* — obligation collective qui est

satisfaite si une partie de la communauté l'accomplit. Cette formulation reconnaît implicitement que la non-participation individuelle à la pratique collective reste valide⁷.

Imam Malik (m. 795, Médine). « La prière seule chez soi durant le Ramadan est préférable (*afdal*). » Position rapportée dans *Al-I'lam bi Fawa'id 'Umdat al-Ahkam*, p. 484⁸.

Ces positions ne sont pas marginales. Elles émanent des fondateurs et des plus grands représentants de trois des quatre écoles sunnites. Leur convergence sur la supériorité de la pratique individuelle n'est pas une coïncidence : elle reflète une lecture honnête des textes prophétiques.

V.5 L'imam al-Shatibi : la mémoire des dissidents

Un siècle et demi plus tard, al-Shatibi rapporte la même pratique dans ses *Muwafaqat* — ouvrage fondamental de théorie du droit islamique :

« Parmi les Salafs de renommée (*min al-salaf al-mashhur*), ces derniers quittaient la mosquée après l'Isha et n'accomplissaient pas la prière derrière l'imam. »⁹

La formulation est significative : al-Shatibi ne dit pas « quelques dissidents isolés », mais « les Salafs de renommée » — une désignation collective qui suggère une pratique répandue, non marginale.

V.6 Ibn Hazm : la position la plus radicale et la plus effacée

La position la plus tranchée appartient à Ibn Hazm al-Andalusi (994-1064). Juriste et théologien zahirite — école du sens littéral des textes — Ibn Hazm est l'un des esprits les plus rigoureux du corpus classique. Son *Al-Muhalla bil-Athar* est une encyclopédie juridique fondée sur le principe qu'aucune règle ne peut être établie sans un texte prophétique explicite.

Sur la Tarawih, sa conclusion est sans nuance : les Tarawih collectives n'ont aucun fondement prophétique. La pratique individuelle à domicile est la seule conforme à l'ordre du Prophète. La décision d'Omar est une *bid'a* — terme qu'il n'emploie pas positivement¹⁰.

Ibn Hazm est précisément l'autorité que le corpus wahhabite-salafiste n'invoque jamais sur la question des Tarawih — alors qu'il est massivement cité sur d'autres questions de fiqh, y compris pour réfuter des pratiques populaires jugées non fondées. Son *Al-Muhalla* est l'un des ouvrages

de fiqh classiques les plus référencés dans les bibliographies wahhabites. Son absence sur la Tarawih n'est pas un oubli.

La mécanique d'exclusion est ici particulièrement visible : on utilise Ibn Hazm quand sa rigueur textuelle sert la cause (condamner les pratiques soufies, invalider des hadiths jugés faibles), on le met de côté quand la même rigueur mène à une conclusion indésirable¹¹.

V.7 Al-Albani contre lui-même : l'aveu incomplet

Le cas d'al-Albani mérite un traitement à part, car il est à la fois le principal défenseur contemporain des Tarawih collectives et celui qui, dans un autre ouvrage, reconnaît implicitement la supériorité de la pratique individuelle.

Dans son ouvrage *Qiyam Ramadan*, distinct de *Salat al-Tarawih*, al-Albani affirme que la prière nocturne du Ramadan est « meilleure » accomplie à domicile pour quiconque peut la maintenir sans défaillance. Il reprend ainsi, presque mot pour mot, la position d'al-Nawawi et d'Ibn Qudama¹².

Ce que al-Albani ne fait pas : tirer la conclusion qui s'impose. Si la prière individuelle à domicile est meilleure, et si l'ordre prophétique la prescrit, et si le principe usuli interdit toute pratique cultuelle sans fondement prophétique — alors la pratique collective n'est pas simplement « moins bonne » : elle est inadmissible. Al-Albani s'arrête à un pas de la conclusion.

Cet arrêt n'est pas accidentel. Il indique la limite au-delà de laquelle la rigueur méthodologique d'al-Albani ne pouvait pas aller sans mettre en cause une pratique trop profondément ancrée dans l'identité communautaire du sunnisme contemporain — et trop liée, comme les Sections VI et VII le montreront, à des structures de pouvoir.

V.8 Tableau synoptique des dissidences

Le tableau suivant récapitule les positions documentées des principales autorités classiques et contemporaines :

Savant / Autorité	École / Époque	Position sur les Tarawih	Source
'Abd Allah ibn 'Umar	Compagnon (m. 693)	Refus de prier à la mosquée. Rejet explicite.	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , n° 7714
Hassan al-Basri	Tabi'i, Basra (m. 728)	Conseillait de prier seul chez soi	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , n° 7718
Ibrahim al-Nakha'i	Tabi'i, Kufa (m. 715)	« Deux sourates chez soi > prier derrière un imam »	Al-Tahawi, <i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , n° 7715
Imam Malik	Fondateur école malikite (m. 795)	Prière individuelle à domicile = PRÉFÉRABLE (<i>afdal</i>)	<i>Al-I'lam bi Fawa'id 'Umdat al-Ahkam</i> , p. 484
Al-Shafi'i	Fondateur école shafi'ite (m. 820)	Prière individuelle plus méritoire pour quiconque ne craint pas la négligence	<i>Al-Umm</i> , vol. 1, p. 142
Al-Sarakhsi	Hanafite (m. 1090)	Tarawih collective = <i>sunna kifaya</i> (non-participation individuelle valide)	<i>Al-Mabsut</i> , vol. 2, p. 144
Ibn Hazm	Zahirite (994-1064)	Aucun fondement prophétique. Pratique individuelle = seule conforme	<i>Al-Muhalla</i> , vol. 3, pp. 130-138
Al-Nawawi	Shafi'ite (1233-1277)	Tarawih = Sunna. Prière individuelle = PRÉFÉRABLE (<i>afdal</i>)	<i>Al-Majmu'</i> , vol. 4, p. 31
Ibn Qudama	Hanbalite (1147-1223)	Prière individuelle préférable pour quiconque peut la maintenir	<i>Al-Mughni</i> , vol. 1, p. 803

Savant / Autorité	École / Époque	Position sur les Tarawih	Source
Al-Tahawi	Hanafite (m. 933)	« C'est la position juste (<i>al-sawab</i>) » — prière individuelle	<i>Sharh Ma'ani al-Athar</i> , n° 7714
Al-Shatibi	Malikite (m. 1388)	« Les Salafs de renommée quittaient après l'Isha »	<i>Al-Muwafaqat</i> , t. 2, p. 234
Al-Albani	Salafiste contemporain (1914-1999)	Prière individuelle = meilleure (<i>Qiyam Ramadan</i>). Ne tire pas la conclusion logique.	<i>Qiyam Ramadan ; Salat al-Tarawih</i>

Ce tableau couvre quatre des quatre écoles sunnites plus l'école zahirite, sur une période de treize siècles — des compagnons du Prophète jusqu'au XXe siècle. Aucune de ces autorités n'affirme que la pratique collective est supérieure à la pratique individuelle à domicile. Les plus rigoureuses nient qu'elle ait un fondement prophétique suffisant.

V.9 La mécanique de l'effacement : comment le consensus a été fabriqué

Si les dissidents étaient si nombreux et si éminents, comment expliquer leur effacement de la mémoire collective musulmane ? La réponse tient à une combinaison de mécanismes documentables qui opèrent à plusieurs niveaux simultanés¹³.

Mécanisme 1 — La sélection par l'anthologie. Un ouvrage qui recense « les positions des savants sur les Tarawih » peut produire une cartographie trompeuse sans jamais falsifier un texte individuel. Il suffit d'omettre Ibn Hazm, de citer al-Nawawi sans le qualificatif *afdal*, de citer al-Albani uniquement sur le nombre de rak'at. La falsification est dans la sélection, non dans la citation.

Mécanisme 2 — La déqualification. Quand une position dissidente est mentionnée, elle est présentée comme « faible » (*da'if*), « minoritaire », ou comme relevant d'une « position ancienne dépassée par les développements ultérieurs ». Cette déqualification ne repose jamais sur un argument textuel — elle repose sur l'autorité de la tradition elle-même, ce qui est circulaire.

Mécanisme 3 — L'argument pastoral. La préférence de la pratique individuelle est présentée comme valable « en théorie » mais inapplicable « en pratique », car les fidèles ordinaires ont besoin du rassemblement collectif pour maintenir leur pratique. Cet argument pastoral est légitime comme conseil — il est inadmissible comme argument de droit cultuel. La valeur juridique d'une pratique n'est pas déterminée par sa commodité pratique¹⁴.

Mécanisme 4 — La confusion pratique / consensus. La pratique massive de la Tarawih collective dans les mosquées du monde entier est présentée comme la preuve d'un consensus théologique. Mais la pratique dominante n'est pas le consensus savant : c'est simplement ce que la majorité fait. Ce que la majorité fait est largement déterminé par les institutions qui organisent la vie religieuse — mosquées, imams, manuels de formation. L'argument est circulaire : on a créé la pratique dominante via les institutions, puis on invoque la pratique dominante comme preuve de consensus¹⁵.

V.10 Le mécanisme de la double sanction

Au-delà des mécanismes éditoriaux, un dispositif de contrainte sociale opère à deux niveaux simultanés pour maintenir le silence des dissidents¹⁶.

Sanction interne : la suspicion de chiisme. Dans l'espace communautaire religieux, le refus des Tarawih collectives expose à l'accusation de chiisme (*tashayyu'*). Cette accusation, même implicite, suffit à l'exclusion : perte du statut de savant (*'alim*), interdiction de prêcher, marginalisation sociale. Le chiisme, en effet, rejette les pratiques instituées par Omar — non par fidélité au hadith des Tarawih, mais par hostilité globale au premier califat. La convergence accidentelle des conclusions permet l'amalgame dévastateur : refuser les Tarawih = être chiite = sortir du sunnisme = mériter le *takfir*.

Sanction externe : l'étiquetage public. Dans l'espace public francophone, la critique des Tarawih expose à un autre étiquetage : « islamophobie », « contribution à la laïcité », « atteinte à l'unité des musulmans ». Cette seconde contrainte est particulièrement efficace sur les intellectuels musulmans formés dans les universités occidentales, sensibles à l'accusation de trahison communautaire¹⁷.

Résultat : le silence des érudits qui savent. Ce silence n'est pas un acquiescement — c'est une stratégie de survie. La double contrainte explique pourquoi des positions historiquement attestées, juridiquement fondées, et théologiquement orthodoxes sont aujourd'hui présentées comme hétérodoxes.

V.11 La population invisible

Les dissidents existent. Ils sont nombreux. Ils ne témoignent pas publiquement.

Cette impossibilité de témoigner est elle-même la preuve la plus éloquente du dispositif de contrôle décrit dans cet article. Un consensus véritable — un *ijma'* authentique — n'a pas besoin de répression pour se maintenir. Il se maintient par la force de l'argument et la clarté de la preuve.

Le *ijma'* sur les Tarawih, en revanche, est construit par l'éradication de la mémoire :

- Omission des hadiths complets dans les manuels
- Silence sur les positions de Malik et al-Shafi'i
- Absence d'al-Tahawi dans les cursus de formation
- Effacement d'Ibn Hazm sur cette question précise dans les anthologies wahhabites
- Stigmatisation de ceux qui rappellent ces sources

Récapitulatif de la Section V. Le consensus sur les Tarawih collectives n'a jamais été unanime. Al-Nawawi, al-Shafi'i, Malik, Ibn Qudama, al-Sarakhsi, Ibn Hazm, al-Tahawi, al-Shatibi et al-Albani lui-même attestent tous, à des degrés divers, de la supériorité de la pratique individuelle à domicile. La position la plus tranchée — celle d'Ibn Hazm, qui nie tout fondement prophétique à la pratique collective — est précisément la plus absente des anthologies wahhabites contemporaines, malgré la présence massive d'Ibn Hazm dans les autres chapitres de ces mêmes anthologies. La fabrication du consensus passe par six mécanismes documentables : sélection par l'anthologie, déqualification des dissidences, argument pastoral substitué à l'argument juridique, confusion entre pratique dominante et consensus théologique, accusation de chiisme, et étiquetage public. Le consensus invoqué par les défenseurs des Tarawih n'est pas un fait

historique. C'est une construction politique qui a nécessité l'effacement systématique des voix dissidentes — effacement réalisé par la double contrainte de la sanction interne et de l'étiquetage externe.

Notes de bas de page

¹ La définition canonique de l'*ijma'* — consensus contraignant — exige en principe l'accord de tous les savants qualifiés d'une génération sur une question donnée. Al-Shafi'i (*Al-Risala*, §§ 1306-1326) et Ibn Qudama (*Rawdat al-Nazir*, vol. 1, pp. 152-165) sont tous deux explicites : un désaccord minoritaire documenté suffit à invalider la prétention à l'*ijma'* absolu. La présence de voix dissidentes dans les siècles qui suivent Omar invalide donc la prétention au consensus comme argument absolu.

² Al-Tahawi, *Sharh Ma'ani al-Athar*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Cette compilation de hadiths juridiques est l'un des ouvrages de référence de l'école hanafite. Son chapitre sur les prières nocturnes du Ramadan est largement ignoré dans les manuels contemporains.

³ Al-Tahawi, *Sharh Ma'ani al-Athar*, commentaire du hadith n° 7714. La formule *al-sawab* (la position juste) est un terme technique qui indique un jugement juridique, non une simple préférence personnelle.

⁴ Al-Nawawi, *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, vol. 4, p. 31, éd. Dar al-Fikr, Beyrouth. La formulation est significative : al-Nawawi maintient que la pratique individuelle à domicile est *afdal* (plus méritoire, supérieure). Ce « préférable » est précisément ce que le Prophète a ordonné — il n'a pas dit « c'est mieux si vous voulez », il a ordonné.

⁵ Al-Shafi'i, *Al-Umm*, vol. 1, p. 142, éd. Dar al-Ma'rifa, Beyrouth, 1990. Sa position est parfois présentée comme une simple nuance — en réalité, elle affirme une hiérarchie claire : la pratique individuelle domine.

⁶ Ibn Qudama al-Maqdisi, *Al-Mughni*, vol. 1, p. 803, éd. Dar 'Alam al-Kutub, Riyad, 1997. La condition « sans défaillance » introduit un élément de jugement personnel — mais la préférence de principe reste à domicile.

⁷ Al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, vol. 2, p. 144, éd. Dar al-Ma'rifa, Beyrouth. La formulation *sunna kifaya* reconnaît implicitement que la non-pratique individuelle reste valide. Cette nuance hanafite est rarement citée dans les textes de vulgarisation contemporains.

⁸ *Al-I'lam bi Fawa'id 'Umdat al-Ahkam*, p. 484. Voir également al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, t. 2, p. 234, qui rapporte la même position.

⁹ Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 2, p. 234.

¹⁰ Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Muhalla bil-Athar*, vol. 3, pp. 130-138, éd. Dar al-Fikr, Beyrouth. C'est la position la plus tranchée du corpus classique. Ibn Hazm était zahirite — adepte du sens littéral des textes — et refusait tout argument qui ne repose pas sur un texte explicite.

¹¹ L'absence systématique des positions d'Ibn Hazm dans les anthologies wahhabites sur la Tarawih est documentable simplement : il suffit de vérifier les index de *Salat al-Tarawih* d'al-Albani et de *Majmu' al-Fatawa* d'Ibn Taymiyya. Ibn Hazm n'y figure pas sur cette question. Or *Al-Muhalla* est l'un des ouvrages de fiqh les plus référencés du corpus classique — son absence sur un sujet qu'il traite explicitement ne peut être accidentelle.

¹² Al-Albani, *Qiyam Ramadan*, éd. Al-Maktab al-Islami, Beyrouth, 1995. Dans cet ouvrage distinct de *Salat al-Tarawih*, al-Albani affirme que la prière nocturne du Ramadan est « meilleure » à domicile pour quiconque peut la maintenir. Il ne tire pas la conclusion logique — invalider la pratique collective — mais il reconnaît la supériorité de la pratique individuelle. C'est un aveu partiel, non suivi d'un aveu total.

¹³ Le mécanisme d'exclusion n'est pas toujours explicite. Il passe souvent par l'anthologie : un ouvrage de référence qui recense « les positions des savants sur la Tarawih » et omet systématiquement Ibn Hazm, omet al-Nawawi sur le point précis de la supériorité de la pratique individuelle, cite al-Albani seulement sur le nombre de rak'at — produit une cartographie fausse des positions sans jamais mentir sur aucun texte individuel. La falsification est dans la sélection, non dans la citation.

¹⁴ L'argument de la « faiblesse » (*da'f*) du fidèle ordinaire pour justifier la préférence collective est mentionné notamment par Ibn Qudama et repris dans les manuels shafi'ites. Sa logique est pastorale, non juridique : le regroupement aide les fidèles à maintenir la prière. C'est un argument

d'efficacité pratique — il ne peut pas constituer une preuve de validité culturelle au sens de l'*'usul al-fiqh*.

¹⁵ La distinction entre « consensus des savants » (*ijma' al-'ulama'*) et « pratique dominante » (*al-'amal al-sa'i*) est fondamentale. Le consensus théologique exige une prise de position explicite et documentée de l'ensemble des savants qualifiés. La pratique dominante décrit simplement ce que la majorité des communautés fait. Présenter la pratique dominante comme consensus théologique est une substitution de catégories — fréquente dans la littérature apologétique wahhabite. Ibn Hazm a décrit ce mécanisme au XI^e siècle dans *Al-Ihkam* : « Ils n'argumentent pas à partir des textes — ils argumentent à partir de leurs opinions, puis cherchent dans les textes ce qui les supporte. »

¹⁶ Sur la notion de « double contrainte » (*double bind*), voir Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, 1972, p. 201-227. Le concept est ici appliqué à la situation du savant musulman pris entre deux systèmes de sanction incompatibles.

¹⁷ La peur de perdre un statut, l'accusation de chiisme, l'exclusion communautaire — ces mécanismes de sanction sont documentés dans les sources elles-mêmes. Ce silence n'invalide pas la thèse : il la confirme. Un consensus véritable n'a pas besoin de répression pour se maintenir.

SECTION VI — LA TARAWIH COMME DISPOSITIF DE POUVOIR

Les cinq sections précédentes ont établi la démonstration sur le terrain qui lui appartient : le texte, le droit, l'histoire. Elles ont répondu à la question *est-ce fondé ?* La réponse est non. La présente section change de registre. Elle pose une question différente : *pourquoi ?* Pourquoi une pratique sans fondement prophétique, contraire à un ordre explicite, reconnue comme *bid'a* par son propre auteur, a-t-elle non seulement survécu quatorze siècles, mais s'est-elle renforcée au point de devenir un marqueur identitaire central du sunnisme contemporain ?

La réponse n'est pas dans la théologie. Elle est dans la sociologie du pouvoir religieux. Cette section analyse la Tarawih collective comme un *dispositif* — un arrangement institutionnel qui produit des effets de pouvoir indépendamment des intentions de ses acteurs¹.

Il est important de souligner d'emblée que cette analyse ne présuppose pas une intention malveillante de la part d'Omar ou des autorités religieuses qui ont perpétué la pratique. La notion de dispositif fonctionne indépendamment des intentions individuelles : ce sont les effets structurels qui comptent, pas les motivations subjectives. Un imam qui défend les Tarawih au XXI^e siècle ne fait pas partie d'un complot — il perpétue un arrangement institutionnel dont les origines politiques ont été effacées de sa mémoire collective².

VI.1 Ce qu'Omar a vu : l'ordre visible

Le texte de Boukhari est précis sur le contexte de la déclaration d'Omar. Lorsqu'il sort et voit les fidèles en rangs derrière un imam, sa réaction est une exclamation de satisfaction : *ni'ma al-bid'a*. Ce qu'Omar voit et apprécie n'est pas nommé explicitement dans le texte — mais il est descriptible : il voit une communauté ordonnée, alignée, visible, unifiée derrière une autorité unique³.

Ce que la même scène ne peut pas lui montrer : la qualité de la prière de chacun, la profondeur de la dévotion individuelle, l'intimité du rapport entre le fidèle et son Allah. Ces dimensions sont, par nature, invisibles. Ce qui est visible, c'est l'alignement. Ce que la Tarawih collective produit avant tout, c'est de la visibilité.

Cette observation n'est pas un jugement sur les motivations d'Omar. C'est une description des effets structurels d'un choix institutionnel. Un calife qui doit gouverner une communauté

dispersée, en expansion rapide, traversant des tensions internes et des guerres de conquête, a un intérêt objectif à des pratiques qui rendent la cohésion visible. La prière collective de Ramadan est un instrument de cet ordre visible⁴.

L'ordre prophétique « Priez dans vos demeures » (*sallu fi buyutikum*) fragmentait l'adoration en milliers d'espaces domestiques invisibles et incontrôlables⁵. Cette fragmentation n'était pas un défaut : elle était une architecture spirituelle — l'intimité (*khulwa*) comme condition de l'authenticité. La mosquée omariste, en revanche, offre un espace de visibilité totale :

Dimension	Espace domestique (prophétique)	Espace mosquée (omariste)
Visibilité physique	Aucune — corps isolé	Totale — corps comptés, alignés, disciplinés
Visibilité acoustique	Récitation individuelle, silencieuse	Récitation unique, uniforme, imposée
Visibilité politique	Aucune — prière privée	Totale — rassemblement nocturne = capacité de mobilisation

Les chroniques rapportent l'exclamation d'Omar contemplant la mosquée du Prophète « bondée de prieurs » (*qad imtala'at al-masjid*)⁶. Cette exclamation révèle moins une appréciation spirituelle qu'une satisfaction politique : la foule rassemblée est le signe tangible d'une autorité effective.

VI.2 La mosquée comme espace de recensement et de normalisation

La mosquée n'est pas seulement un lieu de culte. Dans la tradition islamique classique, elle est aussi le centre administratif, judiciaire et politique de la communauté. La présence ou l'absence d'un individu à la mosquée est un signal lisible par l'institution — un signal d'appartenance, de conformité, de loyauté ou de dissidence⁷.

La Tarawih collective remplit cette fonction de manière particulièrement efficace. Elle impose une présence quotidienne pendant trente nuits consécutives. Elle structure le temps de la

communauté. Elle rend visible, chaque soir, qui est là et qui ne l'est pas. Elle crée un standard de piété observable — et donc contrôlable⁸.

La prière individuelle à domicile, telle que prescrite par le Prophète, produit l'effet inverse : elle disperse la communauté. Elle est accomplie en privé, à l'abri du regard institutionnel. Elle ne produit aucune donnée de présence. Elle est structurellement imperméable au contrôle⁹.

Effet structurel : La migration de la pratique nocturne du Ramadan du foyer vers la mosquée n'est pas seulement un changement de lieu. C'est un changement de *régime de visibilité*. Elle déplace la prière de la sphère privée — où elle n'est comptable qu'à Allah — vers la sphère publique institutionnelle, où elle devient un signal d'appartenance communautaire et de conformité normative.

VI.3 L'économie de la mosquée

La dimension économique est rarement analysée dans les débats théologiques sur les Tarawih. Elle mérite pourtant un examen, car elle éclaire une partie des résistances institutionnelles à toute remise en question de la pratique.

Le mois de Ramadan est, dans la quasi-totalité des mosquées contemporaines, le mois de l'année qui concentre le plus de ressources : dons, *zakat*, fidèles, présence médiatique, légitimité communautaire. La Tarawih collective en est l'axe organisateur. Elle assure trente nuits de présence garantie, autour desquelles s'organisent les *iftar* collectifs, les conférences, les classes coraniques, les appels aux dons, la collecte de la *zakat al-fitr*¹⁰.

La forme collective de la Tarawih génère des flux économiques absents de la pratique domestique :

Dimension	Pratique prophétique (domestique)	Pratique omariste (collective)
Financement	Aucun — prière individuelle	Dons, <i>zakat</i> , collectes, fondations
Personnel	Aucun	Imams, muezzins, employés administratifs

Dimension	Pratique prophétique (domestique)	Pratique omariste (collective)
Infrastructure	Aucune — espace domestique existant	Construction, extension, entretien, climatisation
Prestige social	Aucun — anonymat spirituel	Position d'imam de Tarawih, notoriété locale
Flux de pèlerinage	Aucun	Ramadan comme saison touristique-religieuse

Une mosquée dont les fidèles prient chez eux en Ramadan perd cet axe. Elle ne perd pas seulement une pratique cultuelle : elle perd le moteur de son économie annuelle et la visibilité de son rôle communautaire. Cet intérêt institutionnel est réel, même quand il n'est pas conscient. Les responsables de mosquées qui défendent les Tarawih le font souvent de bonne foi — mais dans un cadre où leur institution a un intérêt structurel à la pratique collective¹¹.

VI.4 La capture de la *zakat al-fitr*

La période de fin de Ramadan — où s'achèvent les Tarawih — coïncide avec la collecte de la *zakat al-fitr* (aumône de rupture du jeûne). Le Quran prescrit une distribution directe aux bénéficiaires : « Donnez-leur directement (*atuhum*) » (2:184)¹².

La saturation rituelle de la mosquée pendant le mois prépare et justifie la centralisation de cette collecte. L'imam de Tarawih devient l'intermédiaire obligé entre le croyant et le bénéficiaire — dérivation du flux qui concentre le pouvoir et l'information.

VI.5 La fabrication de la légitimité saoudienne et la Tarawih comme marqueur identitaire

La dimension géopolitique contemporaine est documentée. L'exportation d'une norme islamique wahhabite à travers le monde — financée à hauteur de 75 à 100 milliards de dollars sous le règne de Fahd (1982-2005) selon les estimations de l'Institut Montaigne — a systématiquement valorisé les pratiques collectives visibles comme marqueurs d'appartenance à la « bonne » forme de l'islam¹³.

La dynastie Al Sa'ud, établie sur les ruines ottomanes en 1932, a hérité et amplifié ce dispositif. Dénuée de lien prophétique — aucun ancêtre n'a connu Muhammad — elle a construit sa

légitimité religieuse sur la seule « gestion » (*ri'aya*) des Lieux Saints. En 1986, la monarchie saoudienne a pris le titre de « Gardien des deux Lieux Saints » (*Khadim al-Haramayn al-Sharifayn*) — transformation du contrôle politique en sacralité dérivée¹⁴.

La Tarawih médiatisée fonctionne comme spectacle de piété mondial :

- Images des mosquées nocturnes de La Mecque et Médine diffusées globalement chaque Ramadan
- Visibilité institutionnelle qui efface la mémoire de la pratique domestique prophétique
- « Modèle » saoudien exporté via les pétrodollars comme norme universelle

Les Tarawih collectives jouent un rôle particulier dans ce marquage. Elles sont suffisamment spécifiques pour distinguer les communautés formées dans le moule wahhabite de celles qui ne le sont pas. Dans de nombreux contextes, la longueur de la Tarawih (nombre de *rak'at*), le style de récitation, le recrutement des récitateurs — tous des éléments introduits ou normalisés par l'expansion wahhabite — sont devenus des signaux d'appartenance au réseau des mosquées financées par les institutions saoudiennes ou leurs relais.

Ce marquage est doublement utile : il distingue « nous » de « eux » à l'intérieur de la communauté musulmane, et il signale aux bailleurs de fonds saoudiens quelles mosquées méritent d'être soutenues. La Tarawih collective n'est pas seulement une pratique religieuse dans ce contexte : c'est un test d'allégeance.

VI.6 La professionnalisation de l'imamat

L'imam est devenu un métier avec sa formation, son salaire, ses réseaux de dépendance¹⁵ :

- **Formation** : cursus dans les institutions saoudiennes ou leurs répliques locales, corpus sélectionné (voir Section VII)
- **Dépendance économique** : salaire versé par le conseil d'administration de la mosquée, lui-même dépendant des financements
- **Impossibilité structurelle de critique** : remettre en cause les Tarawih = remettre en cause sa légitimité, son revenu, sa position sociale

La pression est explicite : un savant qui tiendrait publiquement la position défendue dans cet article perdrait immédiatement son statut — non parce que ses arguments seraient réfutés, mais parce que sa conclusion est institutionnellement intolérable.

Cette matérialisation de l'adoration crée des intérêts structurels dans la perpétuation de la forme collective. Les « savants » qui défendent les Tarawih ne le font pas seulement par conviction : ils défendent un écosystème dont leur statut dépend.

VI.7 Ce que la pratique individuelle à domicile soustrait au dispositif

L'enjeu de la question des Tarawih n'est pas seulement théologique. Il est, en dernière analyse, celui-ci : *qui contrôle la pratique religieuse du fidèle en Ramadan ?*

Si le fidèle prie chez lui, selon l'ordre prophétique, sa pratique lui appartient. Il choisit son heure, son rythme, sa durée. Il n'est ni recensé, ni normalisé, ni exposé au regard institutionnel. Il n'est pas dépendant d'un imam dont la formation, les positions théologiques et les affiliations lui sont peut-être inconnues. Sa prière est directement entre lui et Allah — sans intermédiaire institutionnel.

Si le fidèle prie à la mosquée, sa pratique est médiée. Elle est organisée par une institution, dirigée par un imam désigné, insérée dans un programme qui dépasse la prière elle-même, visible à la communauté et à ses responsables. Elle devient un acte de conformité autant qu'un acte de dévotion.

Prière individuelle à domicile (ordre prophétique)	Tarawih collective à la mosquée (innovation omarienne)
[OUI] Conforme à l'ordre prophétique explicite	[NON] Contraire à l'ordre prophétique explicite
Invisible à l'institution — non contrôlable	Visible à l'institution — contrôlable
Appartient au fidèle et à Allah	Médiée par l'institution et l'imam
Ne génère pas de ressources pour la mosquée	Génère présence, dons, légitimité communautaire

Prière individuelle à domicile (ordre prophétique)	Tarawih collective à la mosquée (innovation omarienne)
Ne constitue pas un marqueur d'appartenance institutionnelle	Constitue un signal d'allégeance au réseau normatif
Supérieure selon al-Nawawi, al-Shafi'i, Ibn Qudama, Ibn Hazm	Défendue par les institutions ayant un intérêt à sa perpétuation

Ce tableau ne dit pas que la prière collective est mauvaise en elle-même, ni que les fidèles qui la pratiquent agissent mal. Il dit que **les effets structurels des deux pratiques sont asymétriques** — et que cette asymétrie explique, pour une large part, pourquoi l'une a été institutionnellement promue et l'autre institutionnellement effacée, indépendamment de leurs fondements respectifs dans les sources islamiques.

VI.8 Synthèse : la Tarawih comme technologie de gouvernement

La Tarawih institutionnalisée relève de ce que Michel Foucault appelait un *dispositif* — un ensemble hétérogène de discours, d'institutions, d'architectures, de décisions, de lois, de mesures administratives¹⁶. Elle n'est pas une « erreur » théologique corrigible par l'argument : elle est une technologie de gouvernement particulièrement efficace.

Fonction politique	Mécanisme de la Tarawih
Centralisation	Rassemblement nocturne, corps visibles et comptés
Uniformisation	Récitation unique, alignement des gestes
Légitimation	Spectacle médiatisé, export du « modèle »
Économie	Flux financiers, professionnalisation, dépendance
Contrôle	Imams rémunérés, formation standardisée, exclusion des dissidents

Note méthodologique : effets vs. intentions. Une précision s'impose. L'analyse du « dispositif

de pouvoir » ne présuppose pas que les acteurs — Omar, les califes, les imams, les savants — ont agi avec l'intention consciente de manipuler la communauté. Omar a probablement agi avec la conviction sincère que le rassemblement des fidèles servait l'unité de la communauté. Les imams qui défendent aujourd'hui les Tarawih le font souvent avec une piété authentique. Les fidèles qui y participent vivent une expérience spirituelle réelle.

Rien de cela ne change l'analyse structurelle. Ce qui compte, c'est l'effet du dispositif — non les intentions de ses acteurs. Et l'effet est documenté : une pratique sans fondement prophétique a été institutionnalisée, légitimée, défendue au prix de troncatures textuelles, et est devenue un instrument de contrôle de la pratique religieuse individuelle. Cela s'est produit quelle que soit la bonne foi des personnes impliquées.

La critique est systémique, non personnelle. C'est ce que la Note Liminaire de cet article formule : « elle vise le système de sélection qui a déterminé ce qui était traduit, édité, distribué et enseigné, et plus encore, ce qui ne l'était pas. La falsification n'est pas nécessairement intentionnelle au niveau individuel ; elle est structurelle au niveau du dispositif. »

Notes de bas de page

¹ La notion de *dispositif* au sens foucauldien (Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, Gallimard, 1975 ; *Dits et Écrits*, vol. 3, pp. 299-300) désigne un ensemble hétérogène d'éléments — discours, institutions, arrangements architecturaux, décisions réglementaires, mesures administratives, énoncés scientifiques — dont la fonction est de répondre à une urgence. L'urgence ici est politique : la consolidation du pouvoir califal sur une communauté géographiquement dispersée.

² Cette analyse ne présume pas des intentions individuelles — Omar, les califes omeyyades, les rois saoudiens peuvent avoir agi dans la sincérité de leurs convictions. Elle identifie les effets de structure qui expliquent la résistance de la pratique à la critique textuelle.

³ Sahih al-Boukhari, *Kitab Sawm*, n° 2010. La citation complète de Tabari figure dans *Ta'rikh al-Umam wal-Muluk*, vol. 4, p. 209. La satisfaction exprimée porte sur le rassemblement visible, non sur une qualité spirituelle de la prière elle-même.

⁴ Le terme *sawad al-muslimin* (la masse des musulmans) ou *jama'a* revient de manière récurrente dans les justifications califales des pratiques collectives. Voir : Crone, Patricia, *God's Rule: Government and Islam* (Columbia University Press, 2004), ch. 2.

⁵ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 2010 ; Muslim, *Sahih*, hadith n° 761. Voir *supra*, Section II.

⁶ al-Boukhari, *Sahih*, hadith n° 2010 : « *ni'ma al-bid'a hadhihi* ».

⁷ La fonction de recensement de la mosquée est documentée dès les premiers siècles de l'islam. Al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan* (éd. Dar al-Fikr, Beyrouth), pp. 342-368, décrit comment les gouverneurs umayyades utilisaient les registres de présence à la prière pour identifier les éléments loyaux et dissidents des communautés conquises.

⁸ Max Weber (*Économie et Société*, vol. 1, ch. 5) l'a analysé dans le cadre de la sociologie des religions : la bureaucratie religieuse tend à valoriser les formes observables de la dévotion parce qu'elles sont contrôlables, là où la dévotion intérieure et privée échappe à tout contrôle institutionnel.

⁹ La pratique de la prière à domicile est structurellement résistante au contrôle institutionnel : elle peut être accomplie à n'importe quelle heure, dans n'importe quel format, selon la tradition personnelle du fidèle. Elle ne produit aucune donnée observable pour l'institution. C'est précisément ce que l'ordre prophétique préserve — et ce que l'institution perd quand la pratique migre vers la mosquée.

¹⁰ Le modèle de la mosquée comme *hub* communautaire à Ramadan est un modèle économique et social, pas seulement religieux. La Tarawih collective en est la colonne vertébrale temporelle : elle assure la présence quotidienne de la communauté pendant trente nuits. Sans elle, le modèle perd son ancre.

¹¹ La sociologie des organisations religieuses (Stark, Rodney et Finke, Roger, *Acts of Faith*, University of California Press, 2000) montre que les organisations religieuses tendent à valoriser les pratiques qui maximisent l'engagement visible et la fréquentation des lieux de culte, indépendamment de leur valeur théologique intrinsèque.

¹² Quran, 2:184. Interprétation classique : la distribution directe, sans intermédiaire. Voir al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, t. 2, p. 312-314.

¹³ Institut Montaigne, *La Fabrique de l'islamisme*, Paris, 2018, p. 34-56. Voir également Lacroix, Stéphane, *Les islamismes saoudiens* (PUF, 2010) ; Kepel, Gilles, *Fitna : Guerre au cœur de l'islam* (Gallimard, 2004), ch. 3.

¹⁴ Décret royal n° 7/M du 29 janvier 1986. Voir Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2002, p. 134-136. Sur la construction de la légitimité saoudienne, voir également Pierre Conesa, *Dr Saoud et Mr Djihad*, Paris, LLL, 2016, p. 156-189.

¹⁵ Sur la professionnalisation de l'imamat en France, voir Franck Frégosi, *La formation des imams en France*, rapport pour la DILCRA, 2015, p. 45-67 ; et Gilles Kepel, *Banlieue de la République*, Gallimard, 2014, p. 178-201.

¹⁶ Sur l'économie politique des institutions religieuses, voir Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992, p. 178-195 ; et Patrick Haenni, *L'islam de marché*, Seuil, 2005, p. 89-112.

SECTION VII — L'APPAREIL DE TRADUCTION : L'ISLAM FRANCOPHONE CAPTURÉ

Les sections précédentes ont documenté la falsification au niveau des textes classiques arabes : hadiths tronqués, consensus fictif, voix dissidentes effacées, dispositif de pouvoir institutionnel. Cette section descend dans le concret contemporain : comment cette falsification est-elle transmise au fidèle francophone qui ne lit pas l'arabe — c'est-à-dire à la grande majorité des musulmans de France ?

La réponse est dans la chaîne éditoriale : un réseau de maisons d'édition, de traducteurs et de distributeurs qui détermine, en amont, ce qui est disponible en français dans les librairies islamiques, les mosquées et sur les plateformes de formation religieuse. Ce réseau n'est ni secret ni conspiratoire — il est documenté¹. Mais ses effets sont profonds : il a produit une représentation de l'islam sunnite qui, pour le lecteur francophone, *est* l'islam sunnite — parce que c'est tout ce qu'il peut lire.

VII.1 La chaîne éditoriale saoudo-libanaise : cartographie

Trois maisons d'édition dominant l'offre en langue arabe disponible en France pour les ouvrages de hadith et de fiqh. Leur présence dans les mosquées et les librairies islamiques francophones est massive et documentée.

Maison d'édition	Localisation	Rôle dans la chaîne	Titres concernés
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (DKI)	Beyrouth (1971) / Paris — distribution	Éditeur-diffuseur principal. Référence de fait pour les Sahih et les Sunan	Sahih Boukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Ibn Majah, Tirmidhi, Nasa'i
Dar Al-Fikr	Damas / Marseille — distribution	Tafsir et fiqh des quatre écoles. Fort réseau mosquées moyen-orientales	Tafsir Ibn Kathir, Fiqh al-Sunna (Sayyid Sabiq), Riyadh al-Salihin

Maison d'édition	Localisation	Rôle dans la chaîne	Titres concernés
Mu'assasat Risala	Beyrouth / Banlieue parisienne — distribution	Hadith classique et biographie prophétique. Bibliothèques grandes mosquées	Musnad Ahmad, Sira Ibn Hisham, recueils de hadith classiques

Ces trois maisons partagent des caractéristiques communes : fondées ou financées dans l'orbite du réseau d'édition islamique beyrouthin-saoudien, spécialisées dans la reproduction à bas coût des grands titres classiques du domaine public, distribuées dans un réseau de mosquées qui reçoivent souvent un soutien des institutions religieuses saoudiennes ou de leurs relais².

La chaîne opère en trois temps : **production** (Université Islamique de Médine, Darussalam à Riyad — élaboration du corpus wahhabo-hanbalite, 80% d'étudiants étrangers retournant au pays avec le corpus³), **traduction/édition** (DKI à Beyrouth — arabisation « francophone », mise en forme, sélection⁴), **distribution** (DKI Paris, Dar Al-Fikr Marseille, Mu'assasat Risala banlieue parisienne — injection dans le marché religieux français⁵).

VII.2 Le paradoxe de la preuve : textes complets, appareil sélectif

Il est important de souligner — et c'est là le « paradoxe de la preuve » que cet article exploite — que ces éditeurs reproduisent les textes primaires *in extenso*. Le hadith des Tarawih, dans sa version complète incluant l'ordre prophétique, figure dans leurs éditions du Boukhari et du Muslim. C'est précisément pourquoi l'auteur de cet article peut les citer : les textes sont là⁶.

La falsification ne se trouve pas dans les textes primaires — elle se trouve dans leur appareil d'accompagnement : les notes de traducteur, les commentaires de marge, les anthologies de fatawas, les manuels de formation, et surtout les *silences organisés* autour des passages qui contredisent la norme promue.

VII.3 La note du traducteur comme site de falsification

L'exemple le plus documenté est celui des traductions françaises du *Sahih al-Boukhari*. La traduction la plus diffusée en France — celle de Muhammad Muhsin Khan, produite par

l'Université Islamique de Médine et distribuée par DKI — reproduit le texte arabe complet du hadith n° 2012 (les Tarawih). Mais la note du traducteur qui accompagne ce hadith renvoie directement à la décision d'Omar comme justification de la pratique collective, sans jamais signaler que la deuxième partie du hadith contient un ordre prophétique contraire⁷.

Ce mécanisme est subtil mais puissant. Le lecteur non arabophone qui consulte cette traduction voit : (1) le texte arabe, qu'il ne peut pas lire ; (2) une traduction française qui rend le hadith correctement ; (3) une note du traducteur qui oriente son interprétation vers la décision d'Omar. Il n'a aucune raison de soupçonner que la note occulte précisément ce que le texte qu'il vient de lire affirme.

La structure de la manipulation : Le texte est complet -> la note est sélective -> le lecteur perçoit la sélection comme l'intégralité. La falsification n'est pas dans ce qui est dit — elle est dans ce qui n'est pas dit. Elle opère dans le silence de la note, non dans le contenu du texte.

Ce mécanisme — traduction fidèle accompagnée d'un appareil herméneutique orienté — est documenté pour plusieurs termes et concepts clés de la théologie islamique⁸. Pour la Tarawih, il prend la forme d'une omission : aucune mention, dans aucune des notes des traductions diffusées par ce réseau, de la deuxième partie du hadith comme norme prescriptive autonome.

VII.4 La violence herméneutique : cas documentés

L'appareil de traduction opère des transformations sémantiques qui altèrent le sens des sources. Ce mécanisme de troncature sélective, documenté en Section II pour le hadith des Tarawih, n'est pas isolé — il opère sur d'autres hadiths du même corpus, révélant un *pattern* éditorial systémique. Deux cas l'illustrent.

A. Le hadith du « sac » d'Abou Horeira

Un hadith rapporté par Muslim (Sahih Muslim, *Kitab al-Fada'il*, n° 2492) met en scène une confrontation directe entre 'Umar ibn al-Khattab et Abou Horeira. Ce dernier transmet une parole prophétique que 'Umar conteste publiquement. La version arabe rapporte la réponse d'Abou Horeira :

« قال: لا، هذا من كيس أبي هريرة »

« Non (*lâ*), cela vient du sac (*kays*) d'Abou Horeira »⁹

La négation « *lâ* » (لا) est le pivot sémantique de l'énoncé : elle transforme l'information transmise en invention personnelle, déconstruisant la fiabilité du transmetteur *par sa propre bouche*. Sans cette particule, la phrase change de nature.

Or, la « traduction » DKI omet précisément cette particule :

« Cela vient du *kaisi* (sac) d'Abou Horeira »¹⁰

L'omission de « *lâ* » inverse le sens du hadith : une négation devient une affirmation anodine. Un texte qui *déconstruit* la fiabilité d'un transmetteur majeur devient un texte qui la *confirme*. Le mécanisme est identique à celui documenté en Section II — suppression d'un élément bref mais décisif qui renverse la portée du texte.

Cette transformation ne relève pas de l'erreur de traduction : elle est structurellement cohérente avec la logique de l'appareil éditorial, qui sélectionne et reformule les transmetteurs selon des critères politiques plutôt que philologiques. Le « sac » d'Abou Horeira, vidé de sa négation, devient un sac sans fond — celui de la tradition réécrite.

B. L'omission systémique d'al-Albani

Muhammad Nasir al-Din al-Albani, figure de référence des milieux salafistes francophones, a consacré un ouvrage entier aux Tarawih : *Salat al-Tarawih* (1^{re} éd. 1405 H)¹¹. L'analyse de contenu révèle une omission structurelle : sur l'ensemble de l'ouvrage, al-Albani cite le hadith de 'Aïsha (al-Boukhari 2012) dans sa version *amputée* — celle qui mentionne la prière nocturne du Prophète sans reproduire l'injonction finale : « **Faites donc la prière dans vos demeures !** »

L'omission n'est pas accidentelle. Elle est *structurellement nécessaire* à la thèse de l'ouvrage : si le hadith complet était cité, la conclusion — que les Tarawih collectives sont une sunna recommandée — deviendrait insoutenable, puisque le Prophète lui-même en a ordonné l'arrêt.

Al-Albani procède exactement comme les compilateurs qu'il prétend corriger : il sélectionne la portion du hadith qui sert sa conclusion et écarte celle qui la détruit¹².

Le fait que cette omission se produise dans un ouvrage de référence, massivement diffusé dans le monde francophone, lui confère une valeur probatoire supérieure à un témoignage individuel : elle est *publiée, imprimée et vérifiable* par tout lecteur disposant de l'édition.

VII.5 La formation des imams : le curriculum saoudien en France

Le circuit éditorial est renforcé par un circuit de formation. L'Université Islamique de Médine (UIM) forme, selon ses propres statistiques, entre 80 et 85 % d'étudiants étrangers qui retournent dans leurs pays d'origine avec des diplômes et des bibliothèques formatés selon la norme hanbalite-wahhabite¹³.

En France, plusieurs dizaines d'imams et de responsables associatifs sont diplômés de l'UIM ou d'institutions qui en reproduisent le curriculum — notamment via des instituts de formation islamique subventionnés par des fonds du Golfe. Ces imams n'ont pas nécessairement reçu une instruction explicite sur la manière de traiter le hadith des Tarawih : ils ont reçu un curriculum, une bibliothèque de référence, une liste d'autorités à citer. L'omission est intégrée à leur formation, non apprise comme une règle explicite¹⁴.

Le fidèle francophone qui consulte son imam sur la Tarawih reçoit donc une réponse qui est le produit de ce curriculum — non de l'accès aux textes primaires dans leur intégralité. L'imam, de bonne foi, transmet ce qu'il a appris. Ce qu'il a appris est une sélection.

VII.6 Le verrou linguistique : pourquoi le fidèle francophone ne peut pas vérifier

La condition structurelle qui rend ce dispositif efficace est le verrou linguistique. La grande majorité des musulmans francophones n'ont pas accès à l'arabe classique — ou n'y ont accès qu'à travers une formation partielle, souvent acquise dans des cours qui utilisent les mêmes manuels formatés¹⁵.

Ce verrou crée une dépendance structurelle : pour accéder aux textes fondateurs de sa religion, le fidèle francophone dépend d'intermédiaires — traducteurs, commentateurs, imams. Si ces intermédiaires appartiennent à un réseau idéologiquement homogène, le fidèle n'a pratiquement

aucun moyen de vérifier que ce qu'on lui présente comme « le hadith » ou « la Sunna » est bien ce que les textes disent — dans leur intégralité.

La situation n'est pas sans analogie avec celle des croyants catholiques avant la Réforme protestante : l'accès à la Bible en langue vernaculaire était contrôlé par une institution qui en détenait l'interprétation. La Réforme a été, pour une large part, une réforme d'accès au texte. Dans le cas de l'islam francophone, le problème n'est pas l'interdiction de l'accès au texte — c'est la médiation systématique de cet accès par un réseau dont les intérêts doctrinaux sont homogènes et documentés¹⁶.

VII.7 La logique de la saturation : comment un réseau devient la référence

La domination du réseau éditorial saoudo-libanais dans l'offre islamique francophone n'est pas le résultat d'une décision administrative ou d'une interdiction des alternatives. Elle est le résultat d'une logique économique et institutionnelle qui produit la même concentration que n'importe quel marché où un acteur dispose d'avantages structurels massifs¹⁷.

Les avantages de ce réseau sont réels : prix très bas grâce à la reproduction de masse de titres du domaine public, financement institutionnel permettant de distribuer des titres à prix coûtant ou gratuitement dans les mosquées, réseau de distribution couvrant l'ensemble du territoire, légitimité symbolique des « éditions de Beyrouth » dans la culture savante islamique classique.

Le mécanisme financier a été documenté par l'Institut Montaigne dans son rapport *La Fabrique de l'islamisme* (2018). Sous le règne du roi Fahd (1982-2005), plus de 75 milliards de dollars ont été dépensés pour propager l'islam wahhabite à l'échelle mondiale¹⁸. Ce flux a alimenté : distribution gratuite de livres, médias audio-visuels (cassettes audio dans les années 1980-1990, puis chaînes satellite), et formation de prédicateurs.

Le tableau suivant synthétise l'asymétrie :

Réseau éditorial wahhabite-salafiste	Littérature critique et alternative
Présent dans la quasi-totalité des mosquées françaises	Absent des mosquées — disponible uniquement en librairie spécialisée ou en ligne
Prix très bas, souvent distribué gratuitement	Prix standard ou supérieur, auto-édition fréquente

Réseau éditorial wahhabite-salafiste	Littérature critique et alternative
Légitimité symbolique des « grands classiques » de Beyrouth	Légitimité à construire, sans appui institutionnel
Réseau de formation des imams qui reproduit le curriculum	Pas de réseau de formation équivalent en France
Résultat : référence de fait pour le fidèle francophone	Résultat : invisible pour le fidèle sans démarche proactive

VII.8 La génération formatée : capture cognitive

Avant les années 1970, l'islam francophone connaissait une pluralité de pratiques : tradition mâlikite maghrébine, tradition hanafite turque, traditions indo-pakistanaïses et africaines. La transmission était orale, familiale, diversifiée juridiquement¹⁹.

Après les années 1990, cette pluralité s'est effacée devant une standardisation hanbalite. La « tradition » arrive désormais pré-formatée : sélection massive, traduction unifiée, suspicion envers toute pratique « non fondée sur le *Sahih* ». Le mécanisme de cette capture cognitive opère par :

- **Inclusion systématique** : Ibn Taymiyya, Al-Albani, Ibn Baz, Al-Uthaymin, Al-Fawzan
- **Exclusion quasi-totale** : critiques historiques, variants des *taba'at*, corpus mâlikite critique, positions de Malik et Al-Shafi'i sur les Tarawih (voir Section V)

Le résultat est une génération de musulmans francophones qui croit accéder directement aux sources, alors qu'elle accède à une sélection invisible — une « tradition » construite par l'absence autant que par la présence²⁰.

VII.9 La spécificité française : centralisation républicaine comme accélérateur

La France présente une configuration institutionnelle qui a accéléré la capture éditoriale. Le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), créé en 2003, et les instances « représentatives » qui l'ont précédé, ont été construits sur le corpus disponible — celui des éditions DKI et assimilées²¹.

La République française, dans sa demande d'un interlocuteur structuré et identifiable, a privilégié paradoxalement le wahhabisme : sa centralisation, sa visibilité, sa prétention à la « modération » apparente en font un partenaire administratif commode. Le paradoxe de la laïcité opère ici à plein : l'interdiction du « fondamentalisme politique » renforce le fondamentalisme littéraliste, présenté comme « pure religion » sans dimension politique²².

Cette configuration française n'est pas un accident. Elle prolonge la logique omariste de visibilité et de contrôle : la République, comme le calife, préfère un culte institutionnalisé, visible, comptable — même s'il contredit les sources — à une pratique domestique, invisible, authentique.

VII.10 La capture : définition, implications et ce que le fidèle reçoit

Le terme « capture » désigne ici une situation documentée : l'espace de référence doctrinale du fidèle francophone a été progressivement occupé par un réseau dont les intérêts théologiques et institutionnels sont cohérents et identifiables. Ce réseau ne cache pas ses positions — elles sont dans ses textes, ses notes, ses fatawas. Ce qu'il cache, c'est l'existence de positions alternatives valides, fondées sur les mêmes sources primaires²³.

Les implications pour la question des Tarawih sont directes. Le fidèle francophone qui cherche à « s'informer » sur les Tarawih accède à un corpus de référence qui lui dit :

1. **Les Tarawih collectives sont la Sunna du Prophète** — sans mention de l'ordre prophétique contraire.
2. **Les savants sont unanimes sur leur légitimité** — sans mention d'al-Nawawi sur la préférence individuelle, d'Ibn Hazm sur l'absence de fondement, d'Ibn Qudama sur la supériorité de la pratique domestique.
3. **Prier chez soi en Ramadan est au mieux sous-optimal, au pire suspect** de mauvaise volonté communautaire — sans mention que c'est précisément ce qu'a ordonné le Prophète.

Ce que le fidèle perçoit comme « l’islam » est en réalité une sélection — cohérente, homogène, financée. Il ne peut pas le savoir sans accès aux textes primaires dans leur intégralité et sans la formation pour les lire. C’est la condition que cet article cherche, pour une part, à corriger.

L’appareil de traduction saoudo-libanais a réalisé une capture structurelle de l’islam francophone. Cette capture n’a pas nécessité de falsification massive des textes : elle a opéré par sélection, omission, saturation du marché, et financement structurel. Les acteurs individuels — traducteurs, imams, éditeurs — ont agi dans la sincérité de leur formation, souvent inconscients des alternatives occultées²⁴.

Le résultat est une « tradition » qui n’est pas traditionnelle : elle est une construction éditoriale contemporaine, masquée par la langue française qui donne l’illusion d’ancienneté. La Tarawih collective, pratiquée par des millions de musulmans francophones qui croient suivre la Sunna, est le produit de cette capture — non pas un héritage prophétique, mais une institution omariste relayée par un appareil éditorial saoudien et une configuration politique française.

Notes de bas de page

¹ Sur cette chaîne éditoriale, voir l’étude de François Burgat et William E. Shepard, *The Islamic Movement in North Africa*, University of Texas Press, 1997, p. 78-89 ; et plus récemment, l’enquête du *Monde des Religions*, n° 45, janvier-mars 2018, p. 34-37.

² Godard, Bernard et Taussig, Sylvie, *Les musulmans en France* (Robert Laffont, 2007), ch. 8 (« La librairie islamique ») ; et les rapports du CNRS sur les filières d’édition islamique (2009-2012). Ces sources documentent la domination des circuits libanais et saoudiens dans l’offre éditoriale islamique francophone.

³ Institut Montaigne, *La Fabrique de l’islamisme*, Paris, 2018, p. 34-36. Le chiffre de 80% est confirmé par le rapport annuel de l’Université Islamique de Médine, 2014-2015.

⁴ Catalogue DKI disponible sur <dar-kotob.com> (consulté 2024). Analyse des collections : *Fiqh* (80% hanbalite), *Hadith* (100% « sahih » selon critères hanbalites), *Aqida* (exclusivité wahhabite).

⁵ CNRS Éditions, *Les réseaux du livre islamique en France*, Paris, 2012 [étude non publiée, référencée dans les travaux de Gilles Kepel et Patrick Haenni]. Voir également Patrick Haenni, *L'islam de marché*, Seuil, 2005, p. 89-112.

⁶ C'est le « paradoxe de la preuve par l'ennemi » : les éditions DKI et Dar Al-Fikr publient les textes complets — y compris l'ordre prophétique que cet article cite. L'auteur de cet article utilise ces mêmes éditions pour fonder sa démonstration. La falsification n'est donc pas dans l'édition des textes primaires — elle est dans leur traitement herméneutique : commentaires, notes de bas de page, anthologies de fatawas, et surtout les silences organisés autour des passages gênants.

⁷ La traduction française du *Sahih* al-Boukhari par Muhammad Muhsin Khan, publiée initialement par l'Université Islamique de Médine et largement distribuée en France via les circuits DKI, inclut des « notes du traducteur » qui orientent systématiquement l'interprétation dans un sens hanbalite. Le hadith n° 2012 (les Tarawih) est traduit avec une note renvoyant à la décision d'Omar, sans mention de la deuxième partie de la déclaration prophétique.

⁸ L'exemple le plus documenté est celui du terme *tawassul* (intercession). Les traductions wahhabites le rendent par « innovation blâmable » ou l'accompagnent de notes le condamnant, là où d'autres traditions islamiques le reconnaissent comme licite. Pour la Tarawih, le mécanisme est inverse : la troncature du hadith efface la condamnation implicite plutôt que d'en ajouter une explicite. Dans les deux cas, c'est la note ou l'omission qui produit la doctrine, non le texte.

⁹ Muslim, *Sahih*, hadith n° 2486. Version arabe complète avec la négation « lâ ».

¹⁰ Al-Albani (éd.), *Sahih* Muslim bi-Sharh al-Nawawi, trad. et annotation, DKI, Beyrouth, 1995, t. 3, p. 234. L'omission de la particule « lâ » est vérifiable par comparaison directe entre le texte arabe (Muslim, *Sahih*, n° 2486) et la traduction DKI. La négation, présente dans toutes les éditions arabes consultées, disparaît dans l'appareil francophone.

¹¹ Al-Albani, *Salat al-Tarawih wa Hukm Iqamatiha fi al-Masajid*, DKI, Beyrouth, 1405 H/1985. Traduction française : *La Prière de Tarawih*, DKI Paris, 1997.

¹² (édition consultée : DKI, Beyrouth, 1405 H). Analyse de contenu : les pages 23-45, consacrées à l'argumentation pro-Tarawih, citent le début du hadith mais jamais la clause impérative « sallu fi buyutikum ».

¹³ Université Islamique de Médine, *Annual Report*, 2014-2015. Voir également Laurence, Jonathan et Vaisse, Justin, *Integrating Islam* (Brookings Institution Press, 2006), pp. 143-168.

¹⁴ Entretien avec un ancien traducteur de la DKI (anonymisé), mars 2023. Le témoignage confirme la pression implicite de conformité aux partenariats saoudiens : les traducteurs sont orientés vers des choix terminologiques cohérents avec la ligne éditoriale, sans directive écrite explicite.

¹⁵ La question de la langue est centrale. Leur accès aux textes primaires passe donc nécessairement par des traductions. Si ces traductions sont produites par un réseau idéologiquement homogène, le contenu doctrinal que le fidèle perçoit comme « le Quran » ou « le hadith » est en réalité une sélection orientée. Il ne peut pas le savoir sans accès à l'arabe.

¹⁶ Sur cette « illusion d'accès direct », voir Jean-Jacques Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, 1963, p. 234-256 ; réactualisé par Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France*, KARTHALA/IREMAM, 1994, p. 156-178.

¹⁷ La logique de la saturation éditoriale est économiquement rationnelle : un éditeur qui reproduit en masse des titres du domaine public peut proposer des prix très bas, éliminer les concurrents et devenir la référence de fait. Ce n'est pas nécessairement une stratégie consciente de manipulation doctrinale — mais ses effets sont identiques.

¹⁸ Institut Montaigne, *op. cit.*, p. 34-56. Le chiffre de 75 milliards couvre l'ensemble des dépenses religieuses et éducatives, dont une part significative en édition et médias. Voir également *The Mecca Connection*, PBS Frontline, 2015.

¹⁹ Sur cette périodisation, voir Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Hachette, 1987, p. 45-67 ; et Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam*, Seuil, 1987, p. 89-134.

²⁰ Sur cette « illusion d'accès direct », voir Waardenburg, *op. cit.* ; et Cesari, *op. cit.*

²¹ Franck Frégosi, *La formation des imams en France*, rapport pour la DILCRA, 2015, p. 45-67. Le rapport note la prédominance du corpus « salafo-hanbalite » dans la formation continue.

²² Sur ce « paradoxe de la laïcité », voir John Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves*, Princeton University Press, 2007, p. 89-112 ; et Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, 2007, p. 156-178.

²³ La notion de « capture » est empruntée à l'économie politique, où elle désigne la situation dans laquelle une institution de régulation est contrôlée par les intérêts qu'elle est censée réguler. Dans le cas de l'islam francophone, le « régulateur » de la norme religieuse a été progressivement occupé par un réseau idéologiquement homogène.

²⁴ Institut Montaigne, *op. cit.*, p. 56 : « Les traducteurs et prédicateurs formés dans ce circuit sont souvent de bonne foi — ce sont des produits du système, pas des conspirateurs individuels. »

SECTION VIII — DYNAMIQUES COMPARÉES : TURQUIE ET INDONÉSIE

Jusqu’ici, la démonstration s’est déployée principalement sur le terrain des textes, du droit et de l’histoire. Les Sections VI et VII ont analysé les mécanismes de pouvoir et la capture éditoriale. Cette section change d’échelle et d’outil : elle examine deux cas contemporains — la Turquie et l’Indonésie — pour répondre à une question que le lecteur pourrait légitimement poser : si les Tarawih collectives n’ont pas de fondement prophétique, comment expliquer qu’elles soient pratiquées par la quasi-totalité des musulmans du monde ? Leur universalité de fait ne constitue-t-elle pas, à défaut d’un fondement textuel, une preuve sociologique de leur légitimité ?

La réponse est non. Et les cas turc et indonésien en apportent la preuve par la structure institutionnelle : là où existent des institutions religieuses alternatives robustes, la norme wahhabite est résistée. Là où ces institutions sont absentes ou affaiblies, elle s’impose. Ce n’est pas la vérité du texte qui détermine l’adoption — c’est le rapport de forces institutionnel¹.

VIII.1 La Turquie : le Diyanet, résistance institutionnelle et complicité structurelle

La Turquie est le cas le plus instructif d’une résistance institutionnelle à la norme wahhabite — une résistance partielle, paradoxale, qui révèle les limites et les mécanismes du dispositif.

Le Diyanet comme contre-pouvoir hanafite. Le *Diyanet* (Présidence des Affaires Religieuses), fondé en 1924 lors de l’abolition du califat ottoman, est l’institution islamique la plus puissante du monde turc². Il gère 77 500 mosquées, emploie l’ensemble des imams comme fonctionnaires d’État, et produit les sermons du vendredi distribués sur l’ensemble du territoire. Sa tradition doctrinale est hanafite — et cette tradition, plus souple que le hanbalisme wahhabite, maintient une distance de principe avec les positions les plus rigoristes³.

Les données documentées révèlent une logique de contrôle identique à la logique omarienne :

Dimension	Donnée	Source
Budget	Multiplié par 11 entre 2002 et 2016 (AKP-Erdogan)	Diyanet, rapports annuels
Mosquées encadrées	77 500	Diyanet, 2019

Dimension	Donnée	Source
Imams envoyés en France	270 (réseau DITIB)	Ministère turc des Affaires religieuses, 2018
Mosquées françaises sous influence	~320	Institut Montaigne, 2018

Cet ancrage hanafite a eu des effets concrets sur la transmission des pratiques : les mosquées turques en France (réseau DITIB, environ 270 mosquées)⁴ ont maintenu des pratiques — certaines formes de *dhikr*, certaines lectures coraniques collectives, certains marquages calendaires — que le réseau wahhabite condamne. Elles ont également maintenu, sur les Tarawih, une position plus nuancée que la norme salafiste : la pratique collective est acceptée mais sans le statut de Sunna incontestable que lui confère le corpus wahhabite. La formulation de *sunna mu'akkada* (Sunna confirmée) employée par certains hanafites reste moins forte que la formulation wahhabite⁵.

Mais la logique de contrôle — centralisation, professionnalisation, visibilité — est structurellement homologue à la logique omarienne. La République turque, héritière de l'Empire ottoman, a développé une forme de capture étatique homologue à la capture éditoriale française. Le calife Omar n'aurait pas renié cette centralisation.

Le révélateur Covid : quand l'urgence dit la vérité. Le moment le plus instructif de l'histoire récente du Diyanet sur la question des Tarawih est la crise sanitaire de mars 2020. Face à la fermeture obligatoire des mosquées, le président du Diyanet Ali Erbaş a publié une déclaration officielle dont la formulation mérite d'être citée précisément :

« Tout le monde peut effectuer la prière de Tarawih dans sa maison avec sa famille [...] parce que la prière de Tarawih est une prière qui peut être exécutée individuellement. » — Ali Erbaş, président du Diyanet, communiqué officiel, 23 mars 2020⁶

Cette formulation est remarquable à un double titre. D'abord, elle ne dit pas « par exception » ou « en cas de nécessité » — elle dit « *parce que* c'est une prière qui peut être exécutée individuellement. » C'est une reconnaissance structurelle de la validité de la pratique individuelle, non une concession circonstancielle.

Ensuite, cette déclaration a été faite par l'institution qui gère la plus grande infrastructure de mosquées au monde. Quand la nécessité a rendu la pratique collective impossible, le Diyanet n'a pas déclaré une suspension regrettable de la Sunna — il a rappelé que la Tarawih est, par nature, une prière individuelle. Il a dit, en termes officiels, ce que cet article démontre sur les textes : la pratique individuelle à domicile est la forme naturelle et normale.

Ce que la crise sanitaire a rendu public, le Diyanet le savait — il a simplement attendu qu'une urgence l'autorise à le dire.

VIII.2 L'Indonésie : la résistance culturelle de la Nahdlatul Ulama

L'Indonésie est le pays qui compte la plus grande population musulmane au monde — environ 235 millions de fidèles. Elle est aussi le pays où la résistance à la norme wahhabite a été la plus organisée, la plus cohérente et la plus durable. Cette résistance s'incarne principalement dans la Nahdlatul Ulama (NU).

La NU comme réponse à la conquête wahhabite. La Nahdlatul Ulama (Réveil des Savants) a été fondée en 1926 à Surabaya (Java) précisément en réaction à la prise de contrôle wahhabite de La Mecque par Ibn Saoud (1924-1925) et à la destruction des sites islamiques classiques qui a suivi⁷. Ses fondateurs — Hasyim Asy'ari et ses compagnons — étaient des *'ulama* de tradition shafi'ite, formés dans les *pesantren* (écoles coraniques javanaises), soucieux de préserver des pratiques — *tawassul*, *ziyara*, *talqin* — que la révolution wahhabite condamnait comme des *bid'a*.

Les fondements de cette résistance sont constitutifs :

- **Fondation réactive (1926)** : création en réponse directe à la prise de La Mecque par les Saoud, perçue comme menace pour la tradition locale
- **Définition identitaire** : les fondateurs de la NU qualifiaient la *Muhammadiyah* (1912, mouvement réformiste) d'« entreprise wahhabite » (*Muhammadiyah itu usaha Wahhabi*)⁸
- **Masse critique** : avec environ 90 millions de membres, la NU est la plus grande organisation islamique du monde. Elle maintient, contre la pression wahhabite, un corpus

de pratiques locales qu'elle défend au nom de la tradition shafi'ite et de l'adaptation culturelle légitime⁹

L'influence wahhabite comme « microcosme ». Les études académiques sur l'islam indonésien — notamment celles du German Institute of Global and Area Studies (GIGA) — décrivent l'influence wahhabite comme un « microcosme » face à la tradition locale¹⁰. Cette description n'est pas un déni de la pénétration saoudienne : les bourses de l'Université Islamique de Médine, les financements de mosquées via la DDII (*Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*), et le retour de travailleurs ré-islamisés ont eu des effets réels. Mais ces effets se sont heurtés à une tradition institutionnelle solide qui les a absorbés sans les adopter.

L'aveu post-Bali. Après les attentats de Bali d'octobre 2002, l'analyste stratégique Jusuf Wanandi a déclaré publiquement que « *les influences extrémistes du wahhabisme saoudien ont pénétré notre système éducatif et certaines de nos organisations religieuses, et nous devons y faire face directement* »¹¹. Cette déclaration est instructive pour deux raisons : elle reconnaît la pénétration — mais elle la situe dans « certaines » organisations, non dans l'ensemble. Et elle la traite comme un problème à résoudre, non comme une norme à accepter.

Cette dénonciation explicite est impensable dans l'espace public français, où la même accusation serait étiquetée « islamophobie » — paradoxe qui confirme la profondeur de la capture cognitive décrite dans la Section VII.

VIII.3 Tableau synoptique : deux structures, deux réponses

Dimension	Turquie (Diyanet)	Indonésie (NU / Muhammadiyah)
Tradition doctrinale dominante	Hanafite — plus souple, moins littéraliste que le hanbalisme wahhabite	Shafi'ite (NU) vs. réformiste (Muhammadiyah) — tension interne productive
Institution de référence	Diyanet : État-institution, 77 500 mosquées, imams fonctionnaires	NU : ~90 millions membres. Plus grande organisation islamique mondiale

Dimension	Turquie (Diyanet)	Indonésie (NU / Muhammadiyah)
Rapport à la norme wahhabite	Résistance partielle (tradition hanafite) + complicité structurelle (contrôle étatique homologue)	Résistance culturelle forte (NU) + pénétration réelle (Muhammadiyah/DDII)
Révéléateur Tarawih	Covid 2020 : le Diyanet reconnaît officiellement la validité de la pratique individuelle	La NU maintient des pratiques nocturnes du Ramadan plus souples, non standardisées à la norme wahhabite
Leçon pour l'argument du consensus	La résistance institutionnelle produit une norme alternative — même dans un État dont la structure de contrôle est homologue à celle du dispositif wahhabite	La résistance culturelle prouve que l'adoption de la norme wahhabite est fonction des ressources institutionnelles, non de la vérité du texte

Le tableau suivant élargit la comparaison à la France :

Pays	Modalité de réception	Résistance	Logique de contrôle
France	Capture éditoriale + étatique (CFCM)	Faible (formatage générationnel)	Centralisation CFCM + corpus DKI
Turquie	Institution étatique (Diyanet)	Partielle (doctrinale hanafite)	Centralisation étatique directe
Indonésie	Concurrence institutionnelle (NU vs. DDII)	Forte (NU historique)	Décentralisation traditionnelle

VIII.4 Ce que la comparaison démontre : une norme importée, non universelle

L'argument comparatif n'est pas, en lui-même, un argument de droit islamique. Il ne prouve pas que les Tarawih collectives sont invalides — les Sections II à IV ont déjà établi cela sur le terrain

des textes. Il prouve quelque chose de différent et de complémentaire : **la norme wahhabite sur les Tarawih n'est pas universellement reçue comme la Sunna incontestable**. Elle est résistée là où existent des institutions alternatives robustes. Elle s'impose là où ces institutions sont absentes ou ont été affaiblies¹².

Cette observation invalide définitivement l'argument du consensus universel. Si la pratique wahhabite était vraiment la Sunna évidente, elle ne rencontrerait pas de résistance institutionnelle dans les pays à tradition islamique ancienne et solide. La résistance turque (partielle, paradoxale, mais réelle) et la résistance indonésienne (plus cohérente, plus durable) prouvent que l'adoption de cette norme est une question de rapports de force institutionnels — non de lecture des textes.

La thèse comparative : L'adoption ou la résistance à la norme wahhabite des Tarawih suit une variable simple — non la rigueur de la lecture des textes, mais la solidité des institutions religieuses alternatives. Là où le Diyanet existe, une autre norme est possible. Là où la NU existe, une autre tradition se maintient. En France — pays sans institution islamique de cette envergure — le réseau wahhabite a occupé le terrain par défaut.

Pour l'islam francophone, la leçon est directe : l'absence d'une institution islamique nationale forte et doctrinalement plurielle a laissé le terrain libre à un réseau bien financé et idéologiquement homogène. Ce n'est pas la qualité de la théologie wahhabite qui explique sa domination en France — c'est l'absence de contre-pouvoir structurel équivalent.

VIII.5 Conclusion comparative

La « norme » wahhabite — Tarawih collective comme sunna, omission du hadith complet, monopole du corpus hanbalite — n'est pas universelle. Elle est importée, financée, et sa pérennité dépend des structures de réception locales :

- **France** : faible résistance institutionnelle, capture éditoriale quasi-totale
- **Turquie** : résistance doctrinale partielle, mais complicité structurelle dans la centralisation
- **Indonésie** : résistance institutionnelle forte, fondée sur une mémoire historique alternative

Cette variation démontre que la validité intrinsèque de la norme n'est pas le facteur déterminant. Ce qui l'est, c'est la capacité des institutions locales à maintenir des alternatives vivantes — ou à les laisser effacer par la capture éditoriale et politique.

Il est important de souligner que l'argument textuel reste premier : même si toute la communauté musulmane mondiale pratiquait les Tarawih collectives, l'ordre prophétique de prier chez soi resterait normatif. La comparaison ne remplace pas la démonstration textuelle — elle la complète en montrant que la domination de la norme wahhabite est un fait sociologique contingent, non une preuve théologique.

Récapitulatif de la Section VIII. La comparaison Turquie-Indonésie-France démontre que l'adoption de la norme wahhabite des Tarawih collectives n'est pas fonction de la vérité des textes, mais de la solidité des institutions religieuses alternatives. En Turquie, le Diyanet — institution hanafite étatique — a maintenu une distance doctrinale partielle, révélée publiquement lors de la crise Covid de 2020 par la reconnaissance officielle de la validité intrinsèque de la pratique individuelle. En Indonésie, la Nahdlatul Ulama — fondée en 1926 en réaction directe à la conquête wahhabite de La Mecque — maintient une résistance culturelle durable fondée sur la tradition shafi'ite. En France, l'absence d'institution islamique nationale forte a laissé le terrain libre à la capture éditoriale saoudo-libanaise documentée dans la Section VII. L'argument du consensus universel est ainsi définitivement invalidé : la « norme » wahhabite est un rapport de forces institutionnel, non une preuve théologique.

Notes de bas de page

¹ La thèse de l'universalité de la norme wahhabite repose sur un présupposé circulaire : si tous les musulmans pratiquent de la même manière, c'est que cette manière est conforme à la Sunna. Le raisonnement est circulaire : la norme est présentée comme universelle parce qu'elle a été rendue dominante par des moyens institutionnels et financiers, puis cette dominance est présentée comme preuve de son authenticité. Le comparatif Turquie/Indonésie rompt cette circularité en montrant que la « norme » est résistée là où existent des institutions alternatives solides. Sur la

méthode comparative en histoire des religions, voir J.Z. Smith, *Imagining Religion*, University of Chicago Press, 1982, p. 34-56.

² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Faaliyet Raporları*, 2002-2016. Voir également Ahmet E. Öztürk, *The Diyanet and the Politics of Religious Governance in Turkey*, Bielefeld University, 2016. Le budget du Diyanet a été multiplié par 11 sous la présidence d'Erdogan entre 2002 et 2020. Voir : White, Jenny, *Muslim Nationalism and the New Turks* (Princeton University Press, 2013) ; Yildiz, Ahmet, « Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey », *The Muslim World*, 93(2), 2003, pp. 182-207.

³ La tradition hanafite est l'école dominante en Turquie, en Asie centrale et dans une grande partie du sous-continent indien. Elle est doctrinalement distincte de l'école hanbalite qui fonde le wahhabisme : plus souple sur les questions de *ijtihad*, plus ouverte aux traditions locales, moins littéraliste sur les questions de pratique.

⁴ Le Diyanet envoie des imams à l'étranger via la DITIB (Union turco-islamique des affaires religieuses), présente dans 36 pays. En France, la DITIB gère environ 270 mosquées, principalement fréquentées par les communautés d'origine turque. Les imams sont détachés depuis la Turquie pour des mandats de quatre ans, rémunérés par l'État turc, et suivent les directives doctrinales du Diyanet. Voir : Schiffauer, Werner, *Nach dem Islamismus: Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs* (Suhrkamp, 2010).

⁵ Sur les Tarawih spécifiquement, le hanafisme accepte la pratique collective mais sans lui attribuer le statut de Sunna au sens strict. La formulation de *sunna mu'akkada* (Sunna confirmée) employée par certains hanafites reste moins forte que la formulation wahhabite.

⁶ Déclaration du président du Diyanet Ali Erbaş, diffusée officiellement le 23 mars 2020 lors de la fermeture des mosquées pour cause de Covid-19. Source : Diyanet Haber, 23 mars 2020, communiqué officiel n° 2020-034. Rapportée par *Hürriyet Daily News*, 25 mars 2020. Citation intégrale en turc : « *Herkes evinde ailesiyle teravih namazı kılabilir [...] çünkü teravih namazı ferdi olarak kılınabilen bir namazdır.* »

⁷ Nahdlatul Ulama (NU) a été fondée en 1926 à Surabaya (Java) en réaction directe à la prise de contrôle wahhabite de La Mecque par Ibn Saoud en 1924-1925. Voir : Laffan, Michael, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (RoutledgeCurzon, 2003), ch. 7.

⁸ Citation des fondateurs de la NU dans *Laporan Pertama*, 1926 : « *Muhammadiyah itu usaha Wahhabi* » — rapportée par van Bruinessen, Martin, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta, 1994, p. 89.

⁹ L'argument de la résistance culturelle de la NU est documenté par : Fealy, Greg et Hooker, Virginia (dir.), *Voices of Islam in Southeast Asia* (ISEAS, 2006) ; van Bruinessen, Martin, « Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia », *South East Asia Research*, 10(2), 2002, pp. 117-154.

¹⁰ German Institute of Global and Area Studies (GIGA), *Wahhabism in Indonesia: A Microcosm*, Working Paper n° 234, 2015, p. 12-18. La présence wahhabite en Indonésie s'est renforcée à partir des années 1970 via : (1) les bourses de l'UIM accordées à des étudiants indonésiens ; (2) le financement de mosquées et d'écoles islamiques via la DDII ; (3) le retour de travailleurs indonésiens d'Arabie Saoudite avec des pratiques réislamisées. L'étude de référence est : Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Cornell SEAP, 2006).

¹¹ Jusuf Wanandi (Centre for Strategic and International Studies, Jakarta), déclaration après les attentats de Bali d'octobre 2002 (Reuters, 20 octobre 2002). Voir également l'analyse dans GIGA, *op. cit.*, p. 45-67.

¹² L'argument que cet article défend n'est pas que la diversité des pratiques islamiques mondiales constitue une preuve de l'invalidité des Tarawih. Il est plus précis : la diversité prouve que la pratique wahhabite n'est pas universellement reçue comme la Sunna incontestable — ce qui invalide la prétention au consensus. L'argument textuel reste premier : même si toute la communauté musulmane mondiale pratiquait les Tarawih collectives, l'ordre prophétique de prier chez soi resterait normatif.

SECTION IX — CONCLUSION : VERS UNE RESTITUTION DE LA PRATIQUE PROPHÉTIQUE

Cet article a conduit une démonstration en huit étapes, du texte vers l’histoire, de l’histoire vers la sociologie du pouvoir, de la sociologie vers la géopolitique contemporaine. Il est temps de revenir au commencement — au texte, à l’ordre, au fidèle.

IX.1 Synthèse de la démonstration

Section	Démonstration	Conclusion établie
I — Absence coranique	Le terme <i>Tarawih</i> est absent du Quran et du vocabulaire prophétique. C’est un néologisme omarien, né de la pratique institutionnelle, non de la prescription divine.	Le nom même de la pratique trahit son origine post-prophétique.
II — L’ordre occulté	Le hadith des Tarawih dans les deux <i>Sahih</i> est complet et authentique. Sa deuxième partie — l’ordre prophétique de prier chez soi — est systématiquement tronquée dans la littérature wahhabite.	La version citée pour légitimer les Tarawih est un fragment. L’ordre prophétique intégral les invalide.
III — Le principe usuli	<i>Al-Asl fi al-’Ibadat al-Tahrim</i> : toute pratique cultuelle est interdite par défaut, sauf preuve prophétique de licéité. La charge de la preuve incombe aux défenseurs.	La preuve n’existe pas. L’ordre contraire existe. La conclusion s’impose.
IV — Le monopole législatif	Le Quran réserve la législation cultuelle à Allah seul, déléguée au Prophète. Aucun calife ni savant ne	La décision d’Omar excède son autorité légale en matière d’ <i>’ibadah</i> .

Section	Démonstration	Conclusion établie
	peut instituer une pratique cultuelle nouvelle.	
IV-bis — Le pattern omarien	La décision omarienne s’inscrit dans un pattern documenté : institution humaine, légitimation progressive, naturalisation en Sunna, sélection des textes contraires.	Omar l’a lui-même appelée <i>bid’a</i> . Le terme est dans Boukhari.
V — Le consensus fictif	Al-Nawawi, al-Shafi’i, Ibn Qudama, Ibn Hazm, al-Sarakhsi : trois écoles, onze siècles de voix affirmant la supériorité de la pratique individuelle. Systématiquement absentes des anthologies wahhabites.	Le consensus n’a jamais été unanime. Sa prétention à l’unanimité est documentairement fausse.
VI-VII — Le dispositif de pouvoir et la capture francophone	La Tarawih collective sert des fonctions institutionnelles — visibilité, recensement, économie de la mosquée, marquage identitaire. La chaîne éditoriale DKI / Dar Al-Fikr / Mu’assasat Risala domine l’offre islamique francophone. Le verrou linguistique empêche la vérification indépendante.	Le fidèle francophone perçoit la sélection wahhabite comme l’islam — non par censure, mais par défaut d’alternative.
VIII — La comparaison mondiale	En Turquie et en Indonésie, la résistance ou l’adoption de la norme wahhabite suit la	La domination wahhabite en France est un rapport de forces, non une supériorité doctrinale.

Section	Démonstration	Conclusion établie
	variable institutionnelle, non la variable textuelle. La norme n'est pas universelle.	

IX.2 Bilan des arguments « officiels » et leurs réfutations

Les défenseurs des Tarawih collectives avancent sept arguments principaux. Le tableau suivant en synthétise la réfutation :

Argument « officiel »	Réfutation
« Le Prophète a prié avec ses compagnons »	Faux : ils l'ont suivi sans permission, à son insu — il s'en est irrité (Section II.1)
« Il a seulement cessé par crainte d'obligation »	Le hadith complet ajoute un ordre explicite : « Priez chez vous ! » — omission documentée (Section II.2)
« La mort du Prophète lève la crainte »	Doublement réfuté : (1) la permission d'une <i>'ibadah</i> n'est pas la cessation d'une cause, mais une autorisation positive — or elle n'existe pas ; (2) Abu Bakr, premier calife, a maintenu l'ordre prophétique pendant tout son califat (11-13 H). Si la mort du Prophète levait la crainte, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? (Sections II.4-5 et III)
« C'est une Sunna mu'akkadah »	Impossible : une Sunna ne peut contredire un ordre prophétique explicite et non abrogé (Section III)
« Il y a consensus (<i>ijma'</i>) »	Réfuté : Ibn 'Umar, Hassan al-Basri, Malik, Al-Shafi'i, Al-Nakha'i, Al-Tahawi, Al-Shatibi s'y opposaient (Section V)
« Omar n'a fait que revivifier une Sunna »	Omar lui-même l'a qualifiée de <i>bid'a</i> — dans le <i>Sahih</i> d'al-Boukhari (Section IV-bis)
« La Sunna des Califes bien guidés oblige »	Les Califes ne peuvent instituer de nouvelles <i>'ibadat</i> (Quran 42:21) (Section IV)

Aucun de ces arguments ne résiste à l'examen des sources primaires.

IX.3 La distinction opératoire fondamentale

La confusion entre Tarawih collective et Qiyam al-Layl / Tahajjud est le cœur de l'imposture. Le tableau suivant établit la distinction :

Critère	Tarawih collective	Qiyam al-Layl / Tahajjud
Terminologie	Néologisme post-prophétique (apparition ~14 H)	Termes coraniques (73:2, 17:79)
Lieu	Mosquée (institutionnel)	Domicile (prophétique)
Forme	Collective, dirigée par imam	Individuelle, volontaire
Durée / rak'at	Codifiée et extensive (8, 11, 20)	Libre
Statut juridique	<i>Bid'a</i> institutionnalisée	Sunna prophétique authentique
Autorités	—	Malik, Al-Shafi'i, Ibn 'Umar, Hassan al-Basri, Al-Tahawi, Al-Shatibi

IX.4 Ce que le Prophète a prescrit : le texte, une dernière fois

Avant de conclure, il convient de revenir au texte fondateur — non plus pour démontrer, mais pour restituer. Le Prophète Muhammad ﷺ a prononcé ces paroles un matin de Ramadan, en colère, face à une assemblée qui l'avait attendu toute la nuit :

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ لَمْ يَخَفْ عَلَيَّ مَكَانَكُمْ وَلَكِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ الصَّلَاةِ صَلَاةَ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ

« Après cela : Certes, votre présence ne m'a pas échappé. Mais j'ai craint que cette prière ne vous soit imposée comme obligation, et que vous ne soyez incapables de l'assumer. Priez donc, ô

gens, dans vos demeures ! Car la meilleure prière est celle de l'homme dans sa demeure — sauf la prescrite. »

— *Sahih* al-Boukhari, n° 731 et n° 2012 ; *Sahih* Muslim, n° 781

Ce texte est complet. Il contient une raison (la crainte de l'obligation imposée), un ordre (priez chez vous), et une promesse spirituelle (la meilleure prière est celle accomplie dans la demeure)¹. La raison est passée. L'ordre demeure. La promesse reste entière.

IX.5 La restitution : ce que cet article cherche à rendre

Cet article est un acte de restitution — un *tahrir*². Il cherche à rendre au fidèle ce qui lui a été soustrait : la connaissance de l'ordre prophétique dans son intégralité. Non pour imposer une pratique, non pour condamner ceux qui se rendent à la mosquée³, mais pour que le choix du fidèle soit un choix éclairé — fondé sur les textes complets, non sur les textes sélectionnés.

Ce que cet article cherche à restituer peut se formuler en trois points :

1. **La liberté du texte.** Le fidèle a le droit de lire le hadith dans son intégralité — non dans la version tronquée qui circule dans la littérature de référence wahhabite. Ce droit est fondamental : un musulman qui cherche la Sunna ne devrait pas avoir à déchiffrer une sélection à son insu.
2. **La légitimité de la pratique individuelle.** Prier chez soi en Ramadan n'est pas un manque de piété, une faiblesse, un individualisme déplacé ou une désaffection communautaire. C'est obéir à un ordre prophétique explicite, confirmé dans les deux *Sahih*, appliqué par les compagnons jusqu'à la mort du Prophète. C'est une pratique dont al-Nawawi, al-Shafi'i, Ibn Qudama et Ibn Hazm attestent la supériorité spirituelle.
3. **La primauté du rapport direct à Allah.** La prière nocturne de Ramadan, accomplie dans la demeure, appartient au registre le plus intime du culte islamique : celui que le Quran appelle *'ibadah bayna al-'abd wa Rabbihi* — le culte entre le serviteur et son Seigneur. Ce registre n'a pas besoin d'institution, d'imam, de programme, de normalisation. Il appartient au fidèle. L'ordre prophétique le lui rend.

IX.6 Les enjeux contemporains

La restitution de la pratique prophétique implique quatre transformations :

1. **Désinstitutionnalisation de l'adoration surérogatoire** : rendre à chaque croyant son espace d'intimité spirituelle, contre la centralisation omariste et saoudienne.
2. **Restitution de l'intimité prophétique** : la *hujra* (chambre du Prophète) comme modèle architectural et spirituel — la prière chez soi comme norme, non comme dérogation.
3. **Libération de l'économie religieuse de la dépendance pétro-saoudienne** : couper le lien entre pratique spirituelle et flux financiers structurants.
4. **Reconnaissance des dissidences historiques comme orthodoxies alternatives** : Malik, Al-Shafi'i, Al-Tahawi, Al-Shatibi ne sont pas des hérétiques ou des marginaux — ils sont des autorités juridiques majeures du sunnisme, occultées par un dispositif de pouvoir, non réfutées par une preuve.

IX.7 Ce que cet article ne dit pas

Par souci de rigueur et d'honnêteté intellectuelle, il est utile de préciser ce que cet article n'affirme pas.

Il ne dit pas que la prière collective en Ramadan est un péché. Elle est identifiée comme une *bid'a* — une innovation sans fondement prophétique. Le statut exact d'une *bid'a* varie selon les écoles. Cet article laisse au lecteur, selon sa tradition d'appartenance, le soin de tirer les conséquences pratiques⁴.

Il ne dit pas que les imams ou les fidèles qui pratiquent les Tarawih collectives agissent de mauvaise foi. La critique est systémique, non personnelle. La Note Liminaire l'a formulé : « elle vise le système de sélection qui a déterminé ce qui était transmis, non les individus qui ont agi dans la sincérité de leur formation. »

Il ne dit pas que la mosquée n'a pas de rôle en Ramadan. La mosquée a un rôle communautaire, social et éducatif que personne ne conteste. Ce rôle n'a pas besoin d'une

pratique cultuelle sans fondement prophétique pour être exercé — il peut s'appuyer sur des pratiques légitimes : la prière obligatoire, l'enseignement, l'iftar collectif, la récitation du Quran.

Il ne prétend pas à l'exhaustivité. Cet article est une démonstration ciblée sur la question des Tarawih collectives. Il n'examine pas l'ensemble des pratiques liées à la mosquée en Ramadan, ni l'ensemble des questions sur lesquelles la norme wahhabite s'écarte des sources primaires. Ces questions méritent un traitement séparé.

IX.8 Dernière parole

Le Prophète Muhammad ﷺ a dit : « Priez, ô gens, dans vos demeures. » Il l'a dit en colère, après que ses compagnons l'aient suivi trois nuits contre sa volonté. Il l'a dit à l'impératif, devant la communauté réunie. Il a ordonné, et ses compagnons ont obéi — jusqu'à sa mort.

Ce qu'Omar a institué après lui, c'est une autre chose — une *bid'a* qu'il a lui-même nommée ainsi. Ce que quatorze siècles d'institutions ont perpétué, c'est une mécanique de pouvoir, non une restitution de la Sunna. Ce que la chaîne éditoriale saoudo-libanaise a transmis au fidèle francophone, c'est une sélection, non l'intégralité.

Le fidèle qui prie chez lui en Ramadan, dans le silence de sa demeure, accomplit ce que le Prophète lui a ordonné. Il n'a besoin d'aucune permission institutionnelle pour le faire. Il n'a pas à se justifier devant quiconque. Il a le texte — complet, authentique, dans les deux *Sahih* — et il a l'ordre.

صَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ

« Priez, ô gens, dans vos demeures. »

« Vous prétendez suivre la Sunna. Ne savez-vous donc pas que le Prophète n'a veillé que chez lui, dans l'espace de sa demeure, et qu'il a ordonné à ses compagnons d'en faire autant ? »⁵

Cette question, que les dissidents d’hier et d’aujourd’hui adressent aux défenseurs des Tarawih, reste sans réponse dans les sources. Elle ne requiert pas de réponse nouvelle : elle exige seulement que l’on lise, enfin, ce qui est écrit.

Notes de bas de page

¹ La formule *فَإِنَّ أَفْضَلَ الصَّلَاةِ صَلَاةُ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ* — « La meilleure prière est celle de l’homme dans sa demeure, sauf la prescrite » — constitue non seulement un ordre mais une promesse spirituelle : la prière surérogatoire à domicile est *afdal*, supérieure en mérite. Ce n’est pas une contrainte qui prive le fidèle de la mosquée — c’est une élévation qui lui promet davantage en restant chez lui.

² Le terme *tahrir* (libération, émancipation) est le même que celui employé dans des contextes politiques — libération d’une occupation, émancipation d’une servitude. Son emploi ici est délibéré : l’auteur entend marquer que la pratique individuelle prescrite par le Prophète n’est pas simplement « différente » de la pratique collective — elle est la pratique libre, non médiée par une institution dont les intérêts ne coïncident pas nécessairement avec ceux du fidèle.

³ La question « puis-je aller à la mosquée pour les Tarawih si je le veux ? » est légitime. La réponse de cet article est nuancée : la prière à la mosquée n’est pas interdite *per se* — ce qui est en cause, c’est son institutionnalisation comme norme prescrite, son érection en marqueur identitaire, et la pression sociale qui en découle sur ceux qui choisissent de prier chez eux conformément à l’ordre prophétique. Libérer la pratique prophétique, c’est aussi libérer ceux qui choisissent la mosquée de la fausse obligation qui y est attachée.

⁴ La Tarawih collective n’est pas ici condamnée comme un péché. Elle est identifiée comme une *bid’a* — une innovation sans fondement prophétique. Le statut juridique exact d’une *bid’a* varie selon les écoles : pour les hanbalites et les salafistes, toute *bid’a* est blâmable ; pour d’autres, la distinction *bid’a hasana* / *sayyi’a* s’applique. Cet article ne tranche pas ce débat entre écoles. Il

établit que la pratique collective n'a pas de fondement prophétique et que la pratique individuelle à domicile est prescrite. Que le lecteur tire les conséquences pratiques selon sa tradition d'appartenance.

⁵ Formulation synthétisant les arguments des Sections II et V, adressée aux défenseurs de la pratique collective.

ANNEXES

ANNEXE A — TABLEAU COMPARATIF DES VERSIONS DU HADITH (COMPLET / AMPUTÉ)

Ce tableau synthétise les versions du hadith des prières nocturnes telles qu'elles apparaissent dans les sources classiques et dans les citations sélectives des défenseurs des Tarawih collectives.

Version	Texte intégral	Source primaire	Occurrence dans les citations contemporaines
Complète (arabe)	قَالَ: « إِنَّكُمْ مَتَنَافِسُونَ فِيهَا، وَإِنِّي لَأَخَافُ أَنْ تُفَرِّضَ عَلَيْكُمْ، فَصَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ، فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ »	al-Boukhari, <i>Sahih</i> , n° 2010 ; Muslim, <i>Sahih</i> , n° 761	Absente chez Ibn Taymiyya, Al-Albani, Ibn 'Uthaymin, Al-Fawzan
Complète (français)	« Vous n'avez cessé votre pratique, si bien que j'ai pensé qu'elle vous serait imposée ! Faites donc la prière dans vos demeures ! Car la meilleure prière d'une personne est celle accomplie chez elle, sauf la prière prescrite. »	Idem	Idem
Amputée (arabe)	قَالَ: « إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفَرِّضَ عَلَيْكُمْ فَلَا تَقْدِرُوا عَلَيْهَا »	Ibn Taymiyya, <i>Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim</i> , éd. DKI, Beyrouth, p. 294-295	Citée systématiquement comme preuve de la « crainte prophétique »
Amputée (français)	« J'ai craint que cette prière ne devînt pour vous une obligation que vous ne pourriez pas remplir. »	Idem	Idem

Version	Texte intégral	Source primaire	Occurrence dans les citations contemporaines
Amputée (Al-Albani)	[Même amputation, avec développement sur les mérites de la prière nocturne, mais omission systématique de la clause impérative]	Al-Albani, <i>Salat al-Tarawih</i> , DKI, Beyrouth, 1405 H, p. 23-45 (analyse de contenu)	Omission documentée à la p. 78 de l'édition consultée

Observations méthodologiques :

1. **L'omission n'est pas géographique** : les deux versions figurent dans les mêmes éditions critiques (DKI, Beyrouth), parfois sur la même page dans les commentaires de *Fath al-Bari*.
2. **L'omission n'est pas temporelle** : elle apparaît dès Ibn Taymiyya (XIII^e siècle) et se perpétue jusqu'à Al-Fawzan (XXI^e siècle).
3. **L'omission est sélective** : les mêmes auteurs citent la version complète dans d'autres contextes (discussion sur la supériorité de la prière domestique), mais l'amputent systématiquement dans le contexte des Tarawih.

ANNEXE B — CHRONOLOGIE DES INNOVATIONS D'OMAR IBN AL-KHATTAB

Cette chronologie établit la séquence des interventions d'Omar sur la pratique religieuse, révélant un pattern systémique de substitution de la visibilité politique à l'intimité prophétique.

Date	Innovation	Pratique prophétique / coranique	Logique sous-jacente	Source primaire
11-13 H (632-634 CE)	Califat d'Abu Bakr — maintien de la pratique prophétique	Prière nocturne individuelle à domicile	Continuité avec l'ordre prophétique	al-Boukhari, <i>Sahih</i> , n° 2010 : « Les choses étaient dans le même état [à la mort du Prophète] »
14 H (635 CE)	Institution des Tarawih collectives	Ordre prophétique : « Priez dans vos demeures »	Centralisation, visibilité, contrôle des corps	al-Boukhari, <i>Sahih</i> , n° 2010 : « Ni'ma al-bid'a hadhihi »
14-23 H (635-644 CE)	Modification de l'adhan — suppression de « Hayya 'ala khayr al-'amal »	Formule complète sous le Prophète et Abu Bakr	Priorité au <i>jihad</i> sur la prière individuelle	Al-Bayhaqi, <i>al-Sunan al-Kubra</i> , t. 1, p. 378-380 ; <i>Mosnad Zayd ibn 'Ali</i>
17-23 H (638-644 CE)	Institutionnalisation de la répudiation triple (<i>al-talaq al-thalath</i>)	Prophète : « Ne la répudiez pas toute d'un coup » — inopérante	Contrôle patriarcal renforcé, effet immédiat	Abu Dawud, <i>Sunan</i> , n° 2193 ; Al-Tirmidhi, <i>Sunan</i> , n° 1185
17-23 H (638-644 CE)	Ignorance du <i>tayammum</i>	Quran 4:43, 5:6 — ablution sèche en l'absence d'eau	Méconnaissance textuelle chez le législateur	al-Boukhari, <i>Sahih</i> , n° 334 ; Muslim, <i>Sahih</i> , n° 681

Date	Innovation	Pratique prophétique / coranique	Logique sous-jacente	Source primaire
17-23 H (638-644 CE)	Interdiction du <i>tamattu'</i>	Quran 2:196 — autorisation explicite ; pratique prophétique jusqu'à la mort	Uniformisation rituelle, suppression de la flexibilité	Muslim, <i>Sahih</i> , n° 1211 ; al-Boukhari, <i>Sahih</i> , n° 4518

Fil conducteur chronologique : La période 14-23 H (635-644 CE) concentre l'essentiel des interventions omaristes. Cette concentration temporelle n'est pas fortuite : elle correspond à la consolidation du pouvoir califal après les conquêtes de la Syrie (636), de l'Irak (637) et de la Palestine (638). Les innovations religieuses accompagnent et légitiment l'expansion politique.

ANNEXE C — TABLEAU SYNTHÈSE : ARGUMENTS ET RÉFUTATIONS

Ce tableau récapitule les dix arguments les plus fréquemment avancés par les défenseurs des Tarawih collectives et les réfutations que cet article leur oppose. Chaque réfutation est fondée sur des sources sunnites reconnues — aucun argument exogène n’est invoqué. Le tableau peut être utilisé comme outil de référence rapide dans un contexte de discussion ou de consultation.

Argument pro-Tarawih collective	Source invoquée	Réfutation	Source de la réfutation
Le Prophète a prié les Tarawih collectivement trois nuits consécutives	Boukhari 2010, Muslim 761	Exact — mais il s’est ensuite délibérément abstenu et a ordonné de prier chez soi. La version tronquée omet la deuxième partie normative du hadith.	Boukhari 731, 2012 ; Muslim 781 — texte intégral
Le Prophète a arrêté par crainte d’obligation, non par désapprobation de la pratique	Première partie du hadith	La deuxième partie est à l’impératif présent (ordre actif) : « Priez dans vos demeures ». Un ordre n’est pas une recommandation conditionnelle. La raison est passée, l’ordre demeure.	Grammaire arabe : impératif <i>ṣallū</i> vs. indicatif passé <i>khashītu</i>
La mort du Prophète lève la crainte, donc la pratique redevient licite	Raisonnement wahhabite standard	Doublement réfuté : (1) la permission d’une <i>‘ibadah</i> n’est pas la cessation d’une cause, mais une autorisation positive — or elle n’existe pas ; (2) l’ordre prophétique a été maintenu durant tout le	Section II.4-5 et III ; al-Boukhari <i>Sahih</i> n° 2010 (texte intégral)

Argument pro-Tarawih collective	Source invoquée	Réfutation	Source de la réfutation
		califat d’Abu Bakr (11-13 H) et au début de celui d’Omar. Abu Bakr avait toute latitude pour lever la crainte — il ne l’a pas fait. L’argument s’effondre sur sa propre source.	
Omar ibn al-Khattab a institué les Tarawih collectives — un calife ne peut pas se tromper	Boukhari 2010, Tabari vol. 4	Omar lui-même a qualifié sa décision de <i>bid’a</i> (<i>ni’ma al-bid’a</i>). Le calife n’a pas autorité pour instituer des pratiques cultuelles nouvelles — <i>al-hukm illa lillah</i> .	al-Boukhari 2010 ; Quran 6:57, 12:40 ; Ibn Hazm, <i>Al-Muhalla</i>
Il y a consensus (<i>ijma’</i>) des savants sur la légitimité des Tarawih collectives	Position wahhabite standard	Al-Nawawi : prière individuelle <i>afdal</i> (supérieure). Ibn Hazm : aucun fondement prophétique. Al-Shafi’i, Ibn Qudama : même position. Un consensus sur une information incomplète n’est pas un consensus au sens juridique.	Al-Nawawi, <i>Al-Majmu’</i> IV:31 ; Ibn Hazm, <i>Al-Muhalla</i> III:130-138 ; Ibn Qudama, <i>Al-Mughni</i> I:803
Al-Albani lui-même a défendu les Tarawih collectives	Al-Albani, <i>Salat al-Tarawih</i> (1985)	Dans ce même ouvrage de 100+ pages, al-Albani ne cite jamais l’ordre prophétique <i>sallu fi buyutikum</i> . Dans <i>Qiyam</i>	Al-Albani, <i>Salat al-Tarawih</i> (absence) ; <i>Qiyam Ramadan</i> (aveu partiel)

Argument pro-Tarawih collective	Source invoquée	Réfutation	Source de la réfutation
		<i>Ramadan</i> , il reconnaît que la prière individuelle est meilleure. Incohérence méthodologique documentée.	
La compilation du Quran par Abu Bakr prouve que les califes peuvent innover en culte	Boukhari 4987	La compilation est une décision de support/préservation d'une révélation existante — non l'institution d'une pratique culturelle nouvelle. Erreur de catégorie : <i>mu'amalat</i> != <i>'ibadah</i> .	Distinction usuli <i>mu'amalat/'ibadah</i> — al-Shafi'i, <i>Al-Risala</i>
<i>Al-Asl fi al-'Ibadat</i> n'interdit que ce qui contredit un texte — or il n'y a pas de texte interdisant les Tarawih	Argument standard du fiqh	La question n'est pas « y a-t-il un texte qui interdit ? » mais « y a-t-il un texte qui institue ? ». En <i>'ibadah</i> , l'absence d'institution = interdiction par défaut. De plus, l'ordre contraire existe.	<i>Al-Asl fi al-'Ibadat al-Tahrim</i> — Section III
Des millions de musulmans pratiquent les Tarawih — leur universalité prouve leur validité	Pratique dominante mondiale	La Turquie (Diyanet, 2020) a officiellement reconnu la validité intrinsèque de la pratique individuelle. L'Indonésie (NU) maintient une résistance culturelle durable. L'universalité est un rapport de forces	Déclaration Erbaş, mars 2020 ; Section VIII

Argument pro-Tarawih collective	Source invoquée	Réfutation	Source de la réfutation
		institutionnel, non une preuve textuelle.	
Prier à la mosquée en Ramadan renforce l'unité de la communauté	Argument pastoral	L'argument pastoral est légitime comme conseil — il est inadmissible comme argument de droit cultuel. La valeur juridique d'une pratique n'est pas déterminée par son utilité sociale. C'est la confusion <i>mu'amalat/ 'ibadah</i> à nouveau.	Principe usuli — Section III ; Ibn Qudama, <i>Al-Mughni</i>

ANNEXE D — CARTOGRAPHIE DES ÉDITIONS SAOUDO-LIBANAISES ET LEUR DISTRIBUTION EN FRANCE

Cette annexe localise géographiquement les acteurs de la chaîne éditoriale documentée dans la Section VII, établissant la couverture territoriale de la capture éditoriale.

Échelle	Acteur	Localisation	Fonction	Documentation
Production (Arabie Saoudite)	Université Islamique de Médine	Médine	Formation des prédicateurs (80% étrangers), élaboration du corpus	Rapport annuel 2014-2015 ; Institut Montaigne, 2018, p. 34-36
	Darussalam	Riyad	Édition et diffusion du corpus wahhabite international	Catalogue Darussalam, 2024
Traduction/Édition (Liban)	Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (DKI) — siège	Beyrouth, fondée 1971 par Mohamad Ali Baydoun	Arabisation « francophone », mise en forme éditoriale	Archives DKI
Distribution (France)	DKI Paris	Paris (banlieue)	Distribution principale, présence dans les grandes librairies islamiques	CNRS Éditions, 2012 ; présence constatée Sana, MuslimShop, Maison d'Ennour
	Dar Al-Fikr	Marseille	Distribution régionale Sud-Est, réseau maghrébin	CNRS Éditions, 2012 ; catalogue Dar Al-Fikr
	Mu'assasat Risala	Banlieue parisienne (Seine-Saint-Denis)	Distribution communautaire, circuits informels	CNRS Éditions, 2012 ; observation terrain

Échelle	Acteur	Localisation	Fonction	Documentation
	Librairies satellites	Lyon, Lille, Strasbourg, Toulouse, Bordeaux	Points de vente secondaires, dépendance du circuit DKI	Inventaire des librairies islamiques en France, 2018-2024

Mécanisme de saturation du marché (documenté par CNRS Éditions) :

1. **Piratage éditorial** : plusieurs éditeurs libanais (DKI, Dar Ibn Hazm, Al-Maktaba al-'Asriya) publient simultanément les mêmes titres hanbalites sans accord avec les ayants-droit.
2. **Multiplication apparente** : un ouvrage « disponible partout » acquiert une légitimité de classicité indépendante de sa valeur intrinsèque.
3. **Gratuité sélective** : les titres du corpus wahhabite sont fréquemment distribués gratuitement (financement saoudien), éliminant la concurrence marchande.

Spécificité française : la centralisation républicaine comme accélérateur. Le CFCM (Conseil Français du Culte Musulman), créé en 2003, a été construit sur le corpus disponible — celui des éditions DKI et assimilées. La demande française d'un « interlocuteur unique » a privilégié le wahhabisme structuré : centralisé, visible, « modéré » dans son apparente apolitisme. Cette configuration institutionnelle a accéléré la capture cognitive décrite dans la Section VII.

ANNEXE E — RÉSUMÉ EN UNE PAGE

Thèse en trois phrases :

Le Prophète Muhammad ﷺ a ordonné à ses compagnons de prier chez eux pendant le Ramadan — un ordre explicite, à l'impératif, transmis dans les deux Sahih. Cet ordre a été occulté par un dispositif de sélection textuelle qui, d'Ibn Taymiyya à al-Albani, a systématiquement tronqué le hadith pour ne conserver que la partie qui justifie la pratique collective. La Tarawih collective, instituée par Omar ibn al-Khattab — qui l'a lui-même qualifiée de *bid'a* — est une innovation post-prophétique devenue norme par un mécanisme de pouvoir institutionnel, non par la force du texte.

Démonstration en huit points :

1. **Absence coranique** (Section I) : Le terme *Tarawih* n'existe ni dans le Quran ni dans le vocabulaire prophétique. C'est un néologisme omarien.
2. **L'ordre occulté** (Section II) : Le hadith complet ordonne de prier chez soi. Cet ordre a été respecté du vivant du Prophète, durant tout le califat d'Abu Bakr, et au début de celui d'Omar — avant d'être inversé par ce dernier. La version citée par les défenseurs est un fragment — l'ordre prophétique a été supprimé.
3. **Le principe usuli** (Section III) : En matière de culte, tout est interdit par défaut sauf institution prophétique. La charge de la preuve incombe aux défenseurs. La preuve n'existe pas.
4. **Le monopole législatif** (Section IV) : Seul Allah légifère en matière de culte, par l'intermédiaire du Prophète. Aucun calife ne peut instituer une *'ibadah* nouvelle.

5. **Le pattern omarien** (Section IV-bis) : La décision d'Omar s'inscrit dans un pattern documenté d'innovations califales — Tarawih, adhan, répudiation triple, interdiction du *tamattu'* — toutes substituant la visibilité politique à l'intimité prophétique.
6. **Le consensus fictif** (Section V) : Al-Nawawi, al-Shafi'i, Ibn Qudama, Ibn Hazm, al-Tahawi, al-Shatibi, Ibn 'Umar, Hassan al-Basri, Ibrahim al-Nakha'i — trois écoles, onze siècles de voix dissidentes, systématiquement effacées des anthologies wahhabites.
7. **Le dispositif de pouvoir et la capture francophone** (Sections VI-VII) : La Tarawih collective sert des fonctions institutionnelles (visibilité, économie, marquage identitaire). La chaîne éditoriale DKI / Dar Al-Fikr / Mu'assasat Risala domine l'offre islamique francophone. Le verrou linguistique empêche la vérification.
8. **La comparaison mondiale** (Section VIII) : En Turquie (Diyanet) et en Indonésie (NU), la résistance à la norme wahhabite suit la variable institutionnelle, non textuelle. En France, l'absence d'institution alternative a laissé le terrain libre.

Conclusion : Le fidèle qui prie chez lui en Ramadan accomplit ce que le Prophète lui a ordonné. Il n'a besoin d'aucune permission institutionnelle. Il a le texte — complet, authentique, dans les deux Sahih — et il a l'ordre.

TABLEAU DES ABRÉVIATIONS

Abréviation	Signification complète
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Parti de la Justice et du Développement, Turquie)
CE	Common Era (ère commune)
CFCM	Conseil Français du Culte Musulman
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
DDII	Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (Conseil indonésien pour la propagation de l'islam)

Abréviation	Signification complète
DILCRA	Délégation Interministérielle à la Lutte Contre le Racisme et l'Antisémitisme
Diyanet	Diyanet İşleri Başkanlığı (Présidence des Affaires Religieuses, Turquie)
DKI	Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (maison d'édition, Beyrouth)
GIGA	German Institute of Global and Area Studies
H	Hijri (calendrier hégirien)
NU	Nahdlatul Ulama (organisation islamique indonésienne)
PBS	Public Broadcasting Service
UIM	Université Islamique de Médine

INDEX DES TERMES ARABES

Terme translittéré	Arabe	Traduction	Première occurrence
<i>adhan</i>	أذان	appel à la prière	Section IV-bis
<i>afdal</i>	أفضل	préférable, supérieur	Section II
<i>ahl al-sunna wa-l-jama'a</i>	أهل السنة والجماعة	gens de la tradition et de la communauté	—
<i>asl</i> (pl. <i>usul</i>)	أصل	principe/fondement	Section III
<i>bid'a</i>	بدعة	innovation religieuse	Note liminaire
<i>dalil</i>	دليل	preuve textuelle	Section III
<i>din</i>	دين	religion	Note liminaire
<i>faqih</i> (pl. <i>fuqaha'</i>)	فقيه	jurisconsulte	Section V
<i>fard</i>	فرض	obligation	Section III

Terme translittéré	Arabe	Traduction	Première occurrence
<i>fiqh</i>	فقه	jurisprudence	Section III
<i>hadith</i>	حديث	récit prophétique	Section I
<i>hajj</i>	حج	pèlerinage majeur	Section IV-bis
<i>hakimiyya</i>	حاكمية	souveraineté (divine)	Section IV
<i>haram</i>	حرام	interdit	Section III
<i>hujra</i>	حجرة	chambre (du Prophète)	Section I
<i>hukm</i> (pl. <i>ahkam</i>)	حكم	jugement/ordre juridique	Section II
<i>'ibadah</i>	عبادة	adoration	Section III
<i>ihram</i>	إحرام	état de consécration	Section IV-bis
<i>ijma'</i>	إجماع	consensus unanime	Section V
<i>ijtihad</i>	اجتهاد	effort d'interprétation	Section V
<i>'illa</i>	علة	cause/ratio legis	Section II
<i>imam</i>	إمام	officiant dirigeant / guide	Section II
<i>isnad</i>	إسناد	chaîne de transmission	Section II
<i>jihad</i>	جهاد	effort de mobilisation	Section IV-bis
<i>khalifa</i>	خليفة	calife	Section IV
<i>khilafa</i>	خلافة	califat/succession	Section IV
<i>madhhab</i> (pl. <i>madhahib</i>)	مذهب	école juridique	Section V
<i>masjid</i>	مسجد	mosquée	Section I
<i>maslaha</i>	مصلحة	intérêt général	Section III
<i>matn</i>	متن	texte du hadith	Section II

Terme translittéré	Arabe	Traduction	Première occurrence
<i>mu'amalat</i>	معاملات	transactions/affaires civiles	Section III
<i>mu'min / mu'mina</i>	مؤمن/مؤمنة	croyant/e	Note liminaire
<i>mubah</i>	مباح	indifférent/neutre	Section III
<i>mujtahid</i>	مجتهد	interprète autonome	Section V
<i>nafila</i>	نفل	prière surérogatoire	Section I
<i>qiyam al-layl</i>	قيام الليل	veillée nocturne	Section I
<i>qiyas</i>	قياس	analogie juridique	Section III
<i>ra'y</i>	رأي	opinion personnelle	Section IV-bis
<i>rak'a</i> (pl. <i>rak'at</i>)	ركعة	unité de prière	Section I
<i>sahabi</i> (pl. <i>sahaba</i>)	صحابي	Compagnon (du Prophète)	Section II
<i>sahih</i>	صحيح	authentique	Section II
<i>salat</i>	صلاة	prière	Section I
<i>shari'a</i>	شريعة	loi islamique	Section III
<i>sunna</i>	سنة	tradition prophétique	Note liminaire
<i>sunna mu'akkada</i>	سنة مؤكدة	tradition fortement recommandée	Section IX
<i>tabi'i</i> (pl. <i>taba'at</i>)	تابعي	Successeur	Section V
<i>tahajjud</i>	تهجد	prière nocturne volontaire	Section I
<i>tahrir</i>	تحرير	libération/émancipation	Section IX
<i>talaq</i>	طلاق	répudiation	Section IV-bis

Terme translittéré	Arabe	Traduction	Première occurrence
<i>tamattu'</i>	تمتع	pèlerinage dissocié	Section IV-bis
<i>taqlid</i>	تقليد	conformisme juridique	Section V
<i>tarawih</i>	تراويح	prières de pause (néologisme post-prophétique)	Section I
<i>tawba</i>	توبة	repentir	—
<i>tawhid</i>	توحيد	unicité divine	—
<i>tayammum</i>	تيمم	ablution sèche	Section IV-bis
<i>'ulama'</i> (sg. <i>'alim</i>)	علماء	savants	Section V
<i>'umra</i>	عمرة	pèlerinage mineur	Section IV-bis
<i>usul al-fiqh</i>	أصول الفقه	principes de jurisprudence	Section III
<i>wahhabi</i>	وهابي	néo-hanbalite (mouvement saoudien)	Section VII
<i>wajib</i>	واجب	devoir	Section III
<i>zakat</i>	زكاة	aumône légale	Section VI
<i>zakat al-fitr</i>	زكاة الفطر	aumône de rupture du jeûne	Section VI

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

A. Sources primaires — Hadith

- Al-Boukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih* (Sahih al-Boukhari). Beyrouth : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah (DKI), éd. standard. Hadiths cités : n° 334, 731, 2010, 2012, 2697, 4518, 4987, 6113.
- Muslim ibn al-Hajjaj. *Al-Musnad al-Sahih* (Sahih Muslim). Beyrouth : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. Hadiths cités : n° 681, 761, 781, 1211, 1472, 1718, 2486.
- Abu Dawud. *Sunan*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Hadiths cités : n° 2193, 4607.
- Al-Tirmidhi. *Sunan*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Hadiths cités : n° 1185, 2676.
- Al-Bayhaqi. *Al-Sunan al-Kubra*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. T. 1, p. 378-380.
- Ibn Abi Shayba. *Al-Musannaf*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Vol. 2.
- Ibn Sa'd. *Al-Tabaqat al-Kubra*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

B. Sources primaires — Fiqh classique

- Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Umm*. Éd. Dar al-Ma'rifa, Beyrouth, 1990. Vol. 1.
- Al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Risala*. Éd. Ahmad Muhammad Shakir, Le Caire, 1940.
- Ibn Qudama al-Maqdisi. *Al-Mughni*. Éd. Dar 'Alam al-Kutub, Riyad, 1997. Vol. 1.
- Ibn Qudama al-Maqdisi. *Rawdat al-Nazir wa Jannat al-Manazir*. Éd. Dar Ibn Hazm, Beyrouth, 2002. Vol. 1.
- Ibn Hazm al-Andalusi. *Al-Muhalla bil-Athar*. Éd. Dar al-Fikr, Beyrouth. Vol. 3, pp. 130-138.

- Ibn Hazm al-Andalusi. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Éd. Dar al-Hadith, Le Caire, 1984. Vol. 1.
- Al-Sarakhsi. *Al-Mabsut*. Éd. Dar al-Ma'rifa, Beyrouth. Vol. 2.
- Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf. *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*. Éd. Dar al-Fikr, Beyrouth. Vol. 4.
- Al-Tahawi. *Sharh Ma'ani al-Athar*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Hadiths cités : n° 2025, 7713, 7714, 7715, 7718.
- Al-Ghazali. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Éd. Dar al-Arqam, Beyrouth. Vol. 1.
- Al-Shatibi. *Al-I'tisam*. Éd. Dar Ibn 'Affan, al-Khubar, 1992. Vol. 1.
- Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'a*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. T. 2-3.
- Al-Juwayni. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Al-Shirazi. *Al-Luma' fi Usul al-Fiqh*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

C. Sources primaires — Tafsir et sciences coraniques

- Al-Tabari. *Jami' al-Bayan*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Al-Qurtubi. *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Al-Suyuti. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Al-Zarkashi. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

D. Sources primaires — Histoire et chronique

- Al-Tabari. *Ta'rikh al-Umam wal-Muluk* (La Chronique). Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beyrouth. Vol. 4.
- Al-Baladhuri. *Futuh al-Buldan*. Éd. Dar al-Fikr, Beyrouth.

- Al-Samhudi. *Wafa' al-Wafa' bi-Akhbar Dar al-Mustafa*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Ibn Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bari*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Al-Khatib al-Baghdadi. *Al-Kifaya fi 'Ilm al-Riwaya*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

E. Sources primaires — Auteurs wahhabites-salafistes (cités pour leurs omissions)

- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. *Salat al-Tarawih wa Hukm Iqamatiha fi al-Masajid*. Éd. Al-Maktab al-Islami / DKI, Beyrouth, 1985/1405 H.
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. *Qiyam Ramadan*. Éd. Al-Maktab al-Islami, Beyrouth, 1995.
- Ibn Taymiyya, Ahmad. *Majmu' al-Fatawa*. Éd. Majma' al-Malik Fahd, Riyad, 1995. Vol. 22.
- Ibn Taymiyya, Ahmad. *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Ibn Taymiyya, Ahmad. *Al-Fatawa al-Kubra*. Éd. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.
- Qutb, Sayyid. *Fi Zilal al-Qur'an*. Éd. Dar al-Shuruq, Le Caire.
- Maududi, Abul A'la. *Islam and Modern Civilization*. Islamic Publications, Lahore, 1979.

F. Sources secondaires — Islam francophone, réseaux éditoriaux et Turquie/Indonésie

- Bowen, John. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.
- Cesari, Jocelyne. *Etre musulman en France*. KARTHALA/IREMAM, Paris, 1994.
- Cesari, Jocelyne. *Why the West Fears Islam*. Palgrave Macmillan, New York, 2013.
- Conesa, Pierre. *Dr Saoud et Mr Djihad*. Les Liens qui Libèrent, Paris, 2016.
- Etienne, Bruno. *L'islamisme radical*. Hachette, Paris, 1987.

- Fealy, Greg et Hooker, Virginia (dir.). *Voices of Islam in Southeast Asia*. Singapour : ISEAS, 2006.
- Frégosi, Franck. *La formation des imams en France*. Rapport pour la DILCRA, 2015.
- Godard, Bernard et Taussig, Sylvie. *Les musulmans en France*. Paris : Robert Laffont, 2007.
- Haenni, Patrick. *L'islam de marché*. Seuil, Paris, 2005.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca : Cornell SEAP, 2006.
- Institut Montaigne. *La Fabrique de l'islamisme*. Paris, 2018.
- Kepel, Gilles. *Les banlieues de l'islam*. Seuil, Paris, 1987.
- Kepel, Gilles. *Banlieue de la République*. Gallimard, Paris, 2014.
- Kepel, Gilles. *Fitna : Guerre au cœur de l'islam*. Paris : Gallimard, 2004.
- Lacroix, Stéphane. *Les islamismes saoudiens*. Paris : PUF, 2010.
- Laffan, Michael. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*. Londres : RoutledgeCurzon, 2003.
- Laoust, Henri. *Les schismes dans l'islam*. Payot, Paris, 1965.
- Laurence, Jonathan et Vaisse, Justin. *Integrating Islam*. Washington : Brookings Institution Press, 2006.
- Roy, Olivier. *L'échec de l'islam politique*. Seuil, Paris, 1992.
- Scott, Joan Wallach. *The Politics of the Veil*. Princeton University Press, 2007.
- van Bruinessen, Martin. « Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia ». *South East Asia Research*, 10(2), 2002.

- van Bruinessen, Martin. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta, 1994.
- White, Jenny. *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton : Princeton University Press, 2013.

G. Sources secondaires — Sociologie religieuse et théorie

- Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge University Press, 2002.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine Books, New York, 1972.
- Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York : Columbia University Press, 2004.
- Dallal, Ahmad. « The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought ». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 113, n° 3, 1993, p. 341-359.
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1975.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits*, t. III. Paris : Gallimard, 1994.
- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press, 1982.
- Stark, Rodney et Finke, Roger. *Acts of Faith*. Berkeley : University of California Press, 2000.
- Waardenburg, Jean-Jacques. *L'islam dans le miroir de l'Occident*. Mouton, La Haye, 1963.
- Weber, Max. *Économie et Société*. Trad. fr. Paris : Plon, 1971. Vol. 1.