

Introduction

Mohamed Haddad

PID_00171383



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Religion et libération nationale	7
2. Religion et états postcoloniaux	10
2.1. Le modèle libéral en Tunisie	10
2.2. Le modèle socialiste en Égypte	12
3. L'islamisme : déformation de l'islam et crise de la modernisation	15
4. Le réformisme étatisé	17
4.1. En Égypte, Mahmud Chaltût	17
4.2. En Tunisie, Tahar bin Achour	18
4.3. Le cas Tahar Haddad	19
5. Un nouveau cadre social et culturel	22
6. Le renouveau théologico-philosophique	23
6.1. Muhammad Iqbal	23
6.2. Hassan Hanafi	27
6.3. Muhammad 'Abid al-Jabiri	28
7. Le néo-réformisme	31
8. Le modernisme juridique	35
9. L'histoire compréhensive	40
10. L'islamologie nouvelle	45
Bibliographie	51

Introduction

En Occident, l'islam est souvent associé à une religion inerte, fixée sur son passé, hermétiquement fermée à tout renouvellement. Cette image est largement exagérée, même s'il faut admettre que les courants traditionnalistes, conservateurs et fondamentalistes maintiennent une présence remarquable et exercent une influence réelle dans les sociétés musulmanes.

Les médias et le monde de l'édition reflètent mal les efforts multiples entrepris depuis presque deux siècles pour assurer l'adéquation entre l'esprit de l'islam et le *zeitgeist*, l'esprit de l'époque moderne. Si nous disposons de plusieurs ouvrages valables sur l'histoire de la pensée islamique classique, nous aurons du mal, en revanche, à trouver une histoire exhaustive et précise de la pensée islamique à l'époque moderne.

Or, depuis le XIX^{ème} siècle, les sociétés musulmanes ont connu un large mouvement de réforme et de rénovation. On partage habituellement cette période en deux parties :

- La **première période**, qui s'étale du début du XIX^{ème} siècle à la fin de la première guerre mondiale, est désignée comme la période du **réformisme**, dans la mesure où le thème principal abordé par les écrivains fut celui de la réforme, considérée sous ses divers aspects : politique, social, économique et, bien sûr, religieux. Cette période sera traitée dans le module sur le réformisme. Pour une présentation sommaire, vous pouvez consulter un ouvrage qui est devenu un classique sur le sujet : *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* d'Albert Hourani, professeur d'origine libanaise (1915-1993) qui enseignait à Oxford.
- La **deuxième période** est celle que nous allons traiter ici. Elle s'étale de la période dite de l'entre-deux-guerres jusqu'à aujourd'hui. Avant d'exposer ses principales tendances, nous évoquerons les conditions socio-historiques qui la caractérisent.

Référence bibliographique

Albert Hourani (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* [trad. en arabe sous le titre *يبرعلا ركفلا ميرك قمجرت. فضاء رصع يف لوفزع* ; trad. en français par S. Besse-Ricord (1991). *La Pensée arabe et l'Occident*. Paris : Éd. Naufal].

1. Religion et libération nationale

La période de l'entre-deux-guerres a vu la naissance des mouvements de décolonisation. La liberté et l'indépendance étaient devenues les leitmotivs des peuples du sud, dont les musulmans font partie. L'image du réformateur s'est effacée pour laisser place à celle du chef charismatique conduisant son peuple vers l'indépendance. La revendication de l'indépendance appelait l'unité nationale : il fallait par conséquent taire les divergences et mettre en veilleuse l'esprit critique et la révision du passé.

La notion d'*Umma* prit une connotation politisée ; c'est au nom de la mémoire qu'on revendiquait un État national. La *Umma* imaginée par la légitime aspiration à l'indépendance deviendra après les indépendances une « réalité » à ne pas discuter.

Du colonialisme à la décolonisation

Nous souscrivons pleinement à cette réflexion forte de Hélé Béji : « Entre ceux qui, par attachement à la représentation culturelle de l'origine, ne parviennent pas à repenser pour eux-mêmes la liberté, et ceux qui, au nom de la liberté, ont laissé se développer de gigantesques outils de contrôle de la culture, la même part d'humain a été sacrifiée [...]. La décolonisation n'a pas plus réussi à reconstruire l'humanité de l'homme que le colonialisme n'était parvenu à la détruire ».

[Hélé Béji (1997). *L'imposture culturelle*. Paris : Stock (pp. 86-87)].

Le grand paradoxe est que les mouvements d'indépendance qui ont réussi à bâtir des états indépendants n'étaient pas des mouvements religieux ; bien au contraire, ils étaient tous des mouvements patriotiques ou nationaux, souvent portés par des chefs issus des écoles modernes. La religion avait toutefois été utilisée pour attiser les esprits dans la lutte et servait souvent de ciment pour l'unité nationale revendiquée. L'idéologie colonialiste niait aux « indigènes » leur identité et leur histoire : la notion d'*Umma* musulmane a été brandie en guise de réponse à ce dénigrement de mémoire.

Une génération de réformistes a eu beau essayer de concilier la lutte nationale et l'autocritique, elle a été dépassée par le cours des événements. Les personnalités les plus représentatives de cette génération viennent du Maghreb : le Marocain 'Allal Fasi (1910-1974), l'Algérien 'Abd al-Hamid ibn Badis (1889-1940) et le Tunisien 'Abd al-'Aziz Thalbi (1874-1944).

Prenons pour exemple ce dernier. En 1904, Thalbi fut condamné à la prison ferme pour avoir participé à la rédaction d'un livre intitulé *L'esprit libéral du Coran*. Il s'agit d'un petit essai aussi étonnant par le ton que par le contenu. Thalbi s'était assigné pour objectif de montrer que seule une interprétation libérale du Coran pouvait aider les musulmans à reprendre le chemin de leur gloire révolue.

L'interprétation libérale est celle qui repose uniquement sur deux sources : le Coran et les dits attestés du Prophète. Autrement, la tradition dans le sens large ne doit plus avoir de valeur de référence pour les musulmans. Selon l'auteur, influencé par le rigorisme du wahhabisme, les interprétations erronées du Coran avaient été diffusées pendant des siècles par des confréries ; c'est à ces dernières que reviendrait la responsabilité d'avoir brisé l'élan de la civilisation musulmane. Il s'agit d'une critique erronée et excessive, d'autant que le soufisme et les *tariqas* ont nourri les masses en préservant les valeurs spirituelles. La modernisation dans le monde musulman passe par la relance de la rationalité, mais sans pour autant nier l'importance des valeurs morales et spirituelles.

Nous voyons ici le propre d'un raisonnement réformiste à l'époque de l'émancipation nationale : la voie du progrès est d'abord conçue comme un retour sur la mémoire. Certaines propositions du livre sont audacieuses : Thalbi y défend l'idée que l'islam reconnaît pleinement les autres religions monothéistes et appelle à vivre en paix avec leurs adeptes ; le paradis sera la récompense de toutes les personnes vertueuses, fussent-elles non-musulmanes ; la liberté de culte doit être garantie pour les non-musulmans vivant dans une société à majorité musulmane ; la femme musulmane ne doit pas être l'éternelle recluse, frappée d'ostracisme, servant uniquement d'instrument de plaisir pour le mari.

Le voile islamique est l'un des sujets abordés dans ce livre :

« Les femmes doivent avoir le visage découvert, ne doivent pas être enfermées chez elles, ne doivent pas être soustraites aux regards, doivent être instruites et avoir une attitude décente et honnête. »

'Abd al-'Aziz Thalbi (éd. de 1999). *L'esprit libéral du Coran*. Tunis : MED (p. 19).

L'argumentation proposée pour étayer ce propos repose sur le principe d'un retour aux sources et s'empêtre dans des manipulations parfois grossières. Les perses sont accusés d'avoir dénaturé l'islam arabe des origines. Le voile, comme la magie, l'astrologie et l'alchimie, font partie de leur « influence funeste ».

Selon l'auteur, les femmes musulmanes circulaient partout le visage découvert jusqu'à la fin du II^{ème} siècle de l'Hégire. Elles sont passées au voile plus tard, sous l'influence des Perses qui avaient envahi la civilisation musulmane. Les juristes ont fait valoir cette dérive par une fausse interprétation du Coran. Corriger cette déviation est primordiale dans les temps présents afin de permettre aux femmes musulmanes de participer au progrès de la société dans laquelle elles vivent :

« [...] la suppression de ce voile, c'est l'émancipation de la femme, c'est la guerre au fanatisme et à l'ignorance, c'est la diffusion des idées de progrès et de civilisation, c'est la sauvegarde des intérêts supérieurs de la famille et du patrimoine familial, c'est enfin la reconstitution de la société musulmane comme elle l'était aux temps du Prophète et de ses compagnons, c'est-à-dire comme la société européenne. »

'Abd al-'Aziz Thalbi (éd. de 1999). *L'esprit libéral du Coran*. Tunis : MED (p. 13).

Quelques années plus tard, Thalbi se lance dans la lutte nationale, fonde le parti Destour (constitution) pour porter la voix des tunisiens et proclamer leur autodétermination. Il se trouve de nouveau en prison – en vertu cette fois d'une enquête judiciaire française – pour avoir participé notamment à la rédaction d'un pamphlet anticolonialiste, *Tunisie martyre*, paru en français en 1920. Il y proposait de montrer les méfaits de la colonisation et préciser les revendications du peuple tunisien. Ce qui attire l'attention dans ce pamphlet, c'est que ces méfaits ont été amplifiés, dans le sens que l'auteur a imputé à l'époque coloniale des problèmes et des malheurs qui existaient bien avant dans l'histoire des sociétés musulmanes. On serait tenté de dire que dans ce livre, le « colon » a pris la place qu'occupait le « persan » dans le livre précédent. Il fallait toujours trouver un bouc émissaire pour lui faire porter la responsabilité d'une histoire qui a trahi le Message, d'un présent dégradant qui a déshonoré le passé glorieux. C'est le prix du réformisme : si la voie du progrès passe par un retour sur la mémoire, toutes les manipulations de la mémoire deviennent légitimes à partir du moment qu'elles servent cet objectif absolu.

En Tunisie, Thalbi et le parti du Destour qu'il avait fondé ont été balayés par Bourguiba et son Néo-Destour. Au Maroc, 'Allal Fasi et son parti *Istiklal* n'ont pas pu rivaliser longtemps avec les mouvements de gauche. En Algérie, 'Abd al-Hamid ibn Badis ne demeurait qu'un vague souvenir après la constitution du FLN (Front de libération nationale). Une autre époque commençait : suite à la radicalisation des mouvements nationaux et à l'émergence de chefs charismatiques, de militants occidentalisés et d'intellectuels idéologues, tous issus des écoles modernes, le réformisme s'éteignait partout dans le monde musulman.

2. Religion et états postcoloniaux

Les *leaders* des états postcoloniaux ont hérité de la situation que nous venons de décrire. Il leur fallait assumer deux tâches contradictoires : rester fidèle à l'esprit de la période de libération, pendant laquelle l'islam a été fortement sollicité, et aller de l'avant en changeant des situations sociales et culturelles qui puisaient leur légitimité dans les représentations dominantes de l'islam. Il leur fallait à la fois charger l'époque coloniale de tous les maux et ouvrir leurs sociétés à une modernisation empruntée à l'Occident « colonialiste ». Le génie de chaque *leader* se mesurait à sa capacité de trouver les bons dosages et à brouiller les pistes. Nous avons *grosso modo* deux modèles de modernisation qui reposent sur l'idéologie du progrès :

- Le **modèle libéral**, appliqué par exemple au Maroc, en Tunisie et en Jordanie.
- Le **modèle socialiste**, appliqué en Égypte, en Syrie, en Irak ou en Algérie.

2.1. Le modèle libéral en Tunisie

Prenons la Tunisie comme un cas de figure pour le modèle libéral. À peine installé au pouvoir (comme premier ministre) – après la déclaration de l'indépendance de la Tunisie en mars 1956 –, **Bourguiba** entamait une série de réformes audacieuses et sans équivalent dans le monde arabe. La plus célèbre est la promulgation en août 1956 d'un **Code de statut personnel**.

En vertu de ce code :

- La polygamie est interdite et devient passible de sanctions pénales.
- Le divorce n'est plus l'apanage de l'homme : la femme peut aussi demander le divorce et l'obtenir auprès des tribunaux. Dans les deux cas, seul le tribunal civil est habilité à prononcer le divorce, en veillant à ce que l'épouse divorcée jouisse d'une série de droits qui préservent une vie décente pour elle et ses enfants.
- Le mariage est soumis à l'accord des deux contractants et pas seulement à celui de leurs familles. Un âge légal est fixé pour les hommes et les femmes qui se marient.

Le Code prévoyait plusieurs autres dispositions qui allaient dans le même sens. Les rédacteurs de ce code prirent soin de ne pas offenser de front le droit musulman classique, sans s'y limiter pour autant. Il leur fallut sacrifier certaines mesures susceptibles de révolter les religieux, comme celles concernant un changement dans les dispositions concernant l'héritage. Pourtant, le Code sus-

cita un tollé lorsqu'il fut officiellement annoncé. Beaucoup de grands cheikhs le désapprouvèrent, même s'ils ne s'exprimèrent pas tous ouvertement sur le sujet. En effet, certains estimaient qu'il était plus prudent de ne pas défier le charismatique chef de la nouvelle Tunisie.

Mais Bourguiba ne comptait pas s'arrêter là. Les religieux avaient deux principales institutions sous leur contrôle : la justice et l'enseignement. Sous prétexte de nationaliser la justice et éliminer les tribunaux coloniaux, il instaura une justice civile. En 1958, il annula l'enseignement à la mosquée Zitouna, privant ainsi les religieux de la deuxième source de leur autorité. Il refusa par ailleurs d'insérer dans la nouvelle constitution le terme « État musulman » pour qualifier la Tunisie indépendante, et opta pour une formule vague qui stipulait que l'islam était la religion du pays.

Les religieux profitaient largement des biens de main-morte (*ahbâs*) ; Bourguiba décida de mettre ces biens sous le contrôle de l'état. L'annulation de ces biens impliquait la fin de pratiques socioreligieuses que Bourguiba avait aussi farouchement combattues. La Tunisie précéda la France dans l'autorisation de l'avortement : Bourguiba adopta un programme actif pour le contrôle des naissances qui s'opposait à la position religieuse classique. Il s'agissait bel et bien d'une politique de tarissement des sources qui permit, en quelques années, de voir une institution religieuse vieille de plusieurs siècles devenir une simple administration au service de l'état.

Bourguiba ne comptait pas toutefois « dé-islamiser » le pays ; il voulait plutôt que **la religion passe sous le strict contrôle de l'état**. Un poste de mufti fut créé à cette fin et les services du culte musulman (et des autres cultes) furent pris en charge par l'état. Le premier mufti nommé par Bourguiba dut toutefois démissionner lorsque Bourguiba osa une provocation inouïe. Les musulmans jeûnent un mois lunaire par an, qui est le mois du ramadan. Dans plusieurs discours, Bourguiba leur demanda de ne pas se soumettre à cette obligation. Comme il l'avait fait pour le Code de statut personnel, il essaya de trouver dans la religion elle-même la justification à cette demande. Il voulait les convaincre que la Tunisie se battait pour son développement et sa prospérité, or l'islam permet de ne pas jeûner en cas de bataille ; pour Bourguiba, le grand djihad était la bataille pour le développement, et la pleine participation des Tunisiens à cette bataille leur permettait de jouir de cette permission.

C'en était trop, d'autant que Bourguiba voulait aussi introduire l'égalité entre hommes et femmes dans le partage des héritages. Les *fatwas* le déclarant renégat et les dénonciations politiques le traitant de laïc et agent de l'Occident fusaient de partout. Une émeute populaire se déclara à l'instigation d'un imam de mosquée. Bourguiba se vit contraint de calmer ses ardeurs et se contenta désormais de discours dans lesquels il dénonçait le conservatisme et appelait à une pratique religieuse compatible avec l'esprit des temps. Il misait sur les générations futures.

Mais c'était sans compter avec **la montée de l'islamisme** à partir des années 70. L'islamisme, idéologie contraire à l'islam, n'est pas la continuité de l'institution religieuse affaiblie par Bourguiba, mais la revanche prise par les déçus de la gestion du « Père de l'indépendance ». En effet, les *leaders* de l'islamisme sont des diplômés de l'enseignement moderne fondé à l'époque bourguibienne. L'État postcolonial s'était, en fait, engouffré dans une double crise : crise économique, résultant de la déroute de la politique économique dite « coopérative », et crise politique, comme conséquence de l'autoritarisme du père fondateur de la Tunisie moderne. Alors que le charisme de Bourguiba lui avait permis, en quelques années, de faire plier l'institution religieuse, l'islamisme va, à son grand regret, lui résister et s'amplifier.

2.2. Le modèle socialiste en Égypte

Prenons maintenant l'Égypte pour exemple du modèle socialiste. **Nasser**, également fervent partisan de l'idéologie du progrès, voyait dans la pensée religieuse dominante une pesanteur dont il fallait atténuer la nuisance pour permettre à la société d'aller de l'avant. L'une des décisions majeures qu'il prit fut d'étatiser l'institution religieuse, al-Azhar, de la réduire à une des administrations de l'état. Alors que Bourguiba avait affronté l'institution religieuse et l'islamisme tour à tour, Nasser s'est vu confronté aux deux en même temps. Il essaya de faire jouer l'une contre l'autre.

En même temps, il appelait les intellectuels à développer **une pensée religieuse progressiste qui aille dans le sens de sa révolution**. Hassan Hanafi est une sorte d'intellectuel organique de l'islam moderne, car il a été le plus prolifique dans l'élaboration de ce qu'il voulait être la théologie de libération de l'islam. Peut-être conviendrait-il de le comparer et de l'opposer à Hichem Djaït qui, à sa façon, avait été le premier en Tunisie à essayer de penser une laïcité ouverte aux thèmes religieux, en conformité à ce que la nouvelle élite tunisienne espérait. Toutefois, force est de constater que les intellectuels critiques, qu'ils soient « islamisants » ou « modernistes », avaient un faible impact sur l'opinion publique, tant il est vrai que l'autoritarisme des chefs et le conformisme des sociétés ne leur laissaient pas de marge de manœuvre.

L'idée d'une théologie de libération et d'un islam « progressiste » avait fait son chemin en Égypte puis dans le monde arabe. Cependant, encore une fois, la crise de l'état postcolonial entraîna l'échec du nouveau discours religieux. La crise du nassérisme était complexe. Nasser dut affronter les puissances européennes en décidant de nationaliser Suez en 1956. Il dut s'allier à l'ex-bloc communiste pour pouvoir entretenir son armée et son industrie. Il opta pour une politique « musclée » face à ses opposants politiques. Il subissait en permanence les intrigues des monarchies pétrolières qui ne lui pardonnaient pas d'avoir conduit la première révolution dans le monde arabe. Mais ce sont surtout deux événements portèrent un coup fatal à son pouvoir : le conflit avec les Frères musulmans et la guerre de 1967 contre Israël.

Voir aussi

La pensée du philosophe Hassan Hanafi sera abordée dans la partie sur « Le renouveau théologico-philosophique ». Hanafi est l'auteur du module « Islam et modernité » que nous introduisons ici.

Le règne de Nasser a été dominé par un long et dur conflit avec les Frères musulmans, mouvement idéologique qui instrumentalise l'islam dans le cadre de la lutte pour le pouvoir. Les Frères avaient soutenu la révolution, mais ne voulaient pas de socialisme ni de réforme agraire. Ils revendiquaient un programme islamique alors que Nasser proposait une « philosophie de la révolution » plutôt laïque. En guise de protestation, les Frères se retirèrent des instances du nouveau pouvoir, et ceux qui voulaient maintenir le dialogue avec Nasser et ses compagnons furent exclus de l'organisation.

Lors de manifestations étudiantes organisées par les Frères, on scandait des slogans ouvertement hostiles à Nasser. Celui-ci prit la décision de dissoudre l'organisation au début de l'année 1954. Quelques mois plus tard, à la suite d'un attentat perpétré contre lui à Alexandrie, il se pressa d'en faire porter la responsabilité à l'organisation. Une persécution s'ensuivit, qui ne prit fin qu'après la défaite de Nasser dans la guerre de 1967. Plusieurs *leaders* des Frères musulmans furent exécutés, notamment Abd al-Qadir 'Awda en 1954 et Sayyid Qutb en 1966.

L'islam « progressiste » que Nasser encourageait face aux monarchies du Golfe et aux prédicateurs des Frères musulmans éclata en morceaux après la **guerre de 1967**. La défaite de Nasser fut perçue par de nombreux Égyptiens comme un châtement divin lancé contre un gouverneur qui avait diffusé le socialisme « athée » et ouvert l'Égypte musulmane aux communistes. Un islamisme dur et violent prit le relais de l'islamisme plutôt conciliant de Hassan al-Banna.

Paradoxalement, la plupart des anciens représentants de l'islam dits « progressistes » de Nasser s'en détournent après 1967. C'est le cas par exemple de **Khalid Muhammad Khalid**, uléma de l'enseignement religieux qui avait défrayé la chronique dans les années 50 et 60 par des livres audacieux dont certains ont été mis à l'index par al-Azhar. Il donnait dans ces livres une interprétation politique de l'islam qui s'opposait radicalement à l'orthodoxie. Non seulement il se déclarait partisan de la thèse de Ali 'Abd al-Raziq sur le caractère laïc du gouvernement en islam, mais il défendait une attitude radicale qui voyait dans la démocratie le seul régime politique compatible avec l'islam. Il faisait porter aux ulémas – étant lui-même un uléma – la responsabilité de la décadence du monde musulman. Alors que les cheikhs d'al-Azhar laissaient entendre que le socialisme et notamment l'expropriation des propriétés terriennes portaient atteinte aux principes de l'islam, lui soutenait avec ferveur que le socialisme collectiviste était l'essence même de la religion musulmane. Il changea radicalement de position après la mort de Nasser et se convertit à la littérature apologétique de l'islam orthodoxe. Ses ouvrages de la période « révolutionnaire » ont presque disparu des librairies.

Parmi les intellectuels, la période postcoloniale a été marquée par la disparition du libéralisme, accusé d'avoir favorisé le colonialisme. L'ère des idéologies « dures » s'est étendue durant toute la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Les exceptions étaient rares : les auteurs modernistes comme Djaït, Arkoun

et Abdallah Laroui ont pu jouir d'une certaine célébrité, mais étaient loin de rivaliser avec les « maîtres à penser » des idéologies en compétition. Une ligne médiane entre les deux courants avait des difficultés à voir le jour.

Des radicalismes à l'islamisme

C'est un rude conflit qui opposait l'islam idéologisé des Frères musulmans, les stalinismes arabes et les nationalismes panarabiques. Le radicalisme des intellectuels ne correspondait pas à l'état réel de leurs sociétés. S'agit-il d'ailleurs d'un radicalisme ou d'une attitude qui fuyait la réalité en se jetant dans l'utopie et les discours creux ? On se battait pour représenter les prolétaires dans des sociétés qui n'étaient même pas industrialisées, et l'on prêchait le nationalisme et le panarabisme dans des pays où la sociabilité reposait souvent sur le tribalisme et la culture communautaire. Il n'était dès lors pas surprenant que l'islamisme finisse provisoirement par l'emporter, car parmi les idéologies et utopies en compétition, l'islamisme, qui est pourtant l'anti-islam, réussissait le mieux à atteindre les couches les plus diverses dans des sociétés arabes livrées à leur propre sort.

3. L'islamisme : déformation de l'islam et crise de la modernisation

Le vide en matière de religion fut la conséquence de l'hégémonie de l'idéologie du progrès dans la production intellectuelle occidentale et au sein de l'élite politico-intellectuelle occidentalisée qui hérita du pouvoir dans un tiers-monde nouvellement décolonisé. On pensait partout avoir définitivement réglé le problème religieux et confiné la religion dans les églises et les mosquées. Les mouvements de gauche dans le monde arabe ont pleinement participé à l'entretien de cette illusion. Alors que les sociétés arabes sont profondément imprégnées par les manifestations de la croyance, l'élite passait le plus clair de son temps à discuter des subtilités exégétiques du corpus marxiste-léniniste ; elle était pour des projets de totalitarisme stalinien dont on aperçoit mieux aujourd'hui la nature et la réalité.

Contrairement à ce qui s'est passé en Europe occidentale, nos intellectuels se livrent encore rarement à l'autocritique. Pourtant, l'islamisme n'est pas la seule manifestation de l'âge de l'idéologie « dure » ; toutes proportions gardées, la notion de prolétariat portée par la gauche marxisante et celle de nation arabe portée par le nationalisme laïc ont participé à l'aliénation de la pensée arabe.

Le vide a été malignement exploité par l'islamisme, qui a choisi au début de laisser la sphère de l'état à cette élite et s'est attelé à la tâche de conquérir la société d'en bas, profitant du mouvement de déruralisation provoqué par la généralisation de l'enseignement et l'essor des villes après la décolonisation. À cet égard, il est significatif que la démocratisation de l'enseignement ait coïncidé avec la montée de l'islamisme ; pour des générations entières, **l'accès au livre a signifié l'accès au livre religieux.**

Certains intellectuels continuent aujourd'hui à dénoncer l'**arabisation** et à lui faire porter la responsabilité d'une situation qui est en réalité infiniment plus complexe. Certes, l'arabisation a souvent été une décision politique précipitée, qui a aggravé une situation déjà fragile. Mais l'arabisation était tout de même la conséquence inéluctable de la décolonisation. Aurait-on dû laisser la majeure partie de la population engouffrée dans sa misère et son ignorance pour que les doctes intellectuels continuent à débattre en toute sérénité de la nature du socialisme soviétique ou de la révolution culturelle en Chine ?

En réalité, l'attachement aux valeurs du progrès et des lumières aurait consisté à essayer d'exposer les conquêtes de l'esprit humain dans un langage accessible à la majorité des gens. Pour diffuser à une large échelle leurs pensées, Luther, Calvin et Dante n'avaient-ils pas délaissé le latin et écrit en langues vernaculaires ? Si Voltaire s'était mis à écrire en anglais, aurait-il eu la même influence dans son pays et dans le monde ? En fait, l'arabisation précipitée d'un côté, et

le refus dogmatique de l'arabisation de l'autre, sont comme les deux facettes d'une même monnaie qui repose sur la paresse intellectuelle des élites arabes : celles-ci préféreraient s'endormir sur leurs lauriers, se sentir modernes en dénigrant maladivement leur culture.

L'islamisme n'est pas la tradition musulmane même telle est sa revendication : il consiste plutôt en un projet de **réislamisation** de sociétés qui ont été coupées de cette tradition. Ce que l'islamisme avance comme tradition ne constitue en fait qu'une mémoire altérée et dénaturée de celle-ci qui, de surcroît, a été largement politisée pour servir de logique pratique à la conquête du pouvoir.

4. Le réformisme étatisé

Il restait au réformisme une autre voie, celle de se mettre au service des États-nations fraîchement émancipés de la colonisation turque ou européenne. Le réformisme étatisé ne pouvait conserver l'ardeur de ses initiateurs et il lui était par ailleurs difficile de rivaliser avec l'islamisme.

4.1. En Égypte, Mahmud Chaltût

Mahmud Chaltût (1893-1963) fut la plus grande autorité religieuse en Égypte pendant la première moitié du règne de Nasser. Il fut désigné grand recteur de la mosquée-université al-Azhar parce qu'il était le disciple de Mahmud Maraghi et avait été congédié d'al-Azhar en soutenant les réformes que celui-ci y avait voulu introduire lors de son premier mandat de recteur en 1928-1929. Rappelons que Maraghi était lui-même le disciple de 'Abduh. Chaltût permit à Nasser de faire passer la fameuse loi de 1961 dite de la **réforme d'al-Azhar**, qui était, en fait, un prétexte pour faire passer cette institution religieuse centenaire sous le contrôle de l'état.

C'est lui qui a développé le concept de « **gouvernement civil musulman** » (*al-dawla al-madiniya al-islamiya*), pour s'opposer à l'idée de la laïcité d'une part et de l'état théocratique prôné par les Frères musulmans d'autre part. Il développa de même le thème de la « justice sociale » qui se substituait dans les discours religieux à la notion de « socialisme ».

Toutefois, force est de constater que Nasser et celui qu'on appelait le « Grand imam » n'étaient pas vraiment sur la même longueur d'onde. L'ouvrage principal de Chaltût s'intitule *L'islam : dogme et législation*. Le titre est éloquent, puisqu'il signifie que l'islam n'est pas une simple croyance, c'est aussi une législation (*charia*) qui demande à être appliquée. Chaltût prenait ainsi une position modérée si on la compare à celle des Frères musulmans, mais elle était en discordance avec l'idéologie révolutionnaire et socialiste de Nasser. Chaltût considérait qu'un gouverneur qui n'appliquait pas le droit musulman est un « désobéissant » (*'âsi*) mais pas un « renégat » (*kafir*), autrement dit : il n'y avait pas lieu de s'opposer à ce gouverneur par la violence. Ce jugement s'appliquait implicitement à Nasser ; il était plus clément que la théorie dite de la *hakimiyya* développée par Sayyid Qutb, selon laquelle un gouverneur qui n'appliquait pas le droit islamique était un renégat et la révolte armée contre lui était une obligation religieuse.

Alors que Nasser prônait le panarabisme, Chaltût appelait au **panislamisme** et vilipendait le nationalisme qu'il considérait comme une forme nouvelle de *açabiya* (solidarité tribale) que l'islam était venu abolir. Selon lui, la nation d'un musulman est simplement le pays dans lequel il décide de vivre, mais son al-

Référence bibliographique

Mahmud Chaltût (1999). *L'islam : dogme et législation*, traduction française. Beyrouth : Al-Bouraq.

légeance profonde doit aller uniquement à l'*Umma* islamique. Même si l'islam n'exclut pas la constitution d'un État basé sur le principe de la citoyenneté, les islamistes réfutent cette logique séculière, la fraternité dans la foi étant l'une des bases du lien social qui transcende tous les autres liens de sociabilité sans pour autant les annuler. Ce que l'islam récuse, c'est une société fondée sur la race, l'oppression et les inégalités. La démocratie est possible en islam.

Alors que Nasser exerçait un pouvoir autoritaire, Chaltût se plaisait à rappeler que la *chûra* (démocratie islamique) est une condition de la bonne gouvernance islamique. Selon de nombreuses analyses, les rapports entre les deux hommes s'étaient gravement détériorés après que Chaltût ait compris les véritables intentions que Nasser cachait derrière le projet de réforme d'al-Azhar. Chaltût se retranscha chez lui en guise de protestation.

4.2. En Tunisie, Tahar bin Achour

En Tunisie, Bourguiba eut, lui aussi, beaucoup de peine à s'allier une autorité religieuse acceptant d'appuyer ouvertement et fermement ses décisions. Il annula le titre de *cheikh al-Islam* et le remplaça par celui moins prestigieux de *mufti*. En 1962, il fit réviser la loi instaurant le titre de *mufti* pour que celui-ci ne donne désormais des *fatwas* qu'à la demande expresse du gouvernement. Bourguiba comptait sur deux prestigieux dignitaires religieux :

- Muhammad Aziz **Djaït**, qui démissionna en 1960 pour protester contre les déclarations de Bourguiba concernant le jeûne du mois de ramadan.
- Tahar bin **Achour**, fervent partisan de 'Abduh et Rashid Rida et descendant d'une famille de grands dignitaires religieux. Il est l'auteur d'un prestigieux commentaire du Coran qui porte le titre de *Tahrir wal-tanwir*, ce qui pourrait être traduit par *L'émancipation et les lumières de l'esprit*.

Cette émancipation, Bin Achour la voulait émanant du Coran et pas de l'Occident. Ces lumières, il pensait les puiser dans la révélation même. Spécialiste hors pair de la grammaire et de la rhétorique arabes, il proposa une méthode d'exégèse nouvelle dite « méthode globale ». Néanmoins, une étude pointue des positions exprimées dans ce commentaire coranique sur certains thèmes comme la polygamie, l'équité entre les hommes et les femmes, et le divorce civil, montre une claire dissonance avec les dispositions du Code de statut personnel de 1956 dont on dit pourtant que Bourguiba l'avait adopté avec l'aval de Tahar bin Achour.

En fait, Mahmud Chaltût comme Tahar bin Achour faisaient partie d'un **réformisme soucieux d'authenticité**, qui servit toutefois à appuyer mollement les réformes des États postcoloniaux, sans les soutenir vraiment, et surtout, sans chercher à leur donner une véritable légitimité religieuse. Ces États ont rarement trouvé une assise religieuse explicite à leurs politiques. Il y eut certes quelques exceptions. En Tunisie, **Muhammad Fadhil bin Achour** (fils de Ta-

har), mufti de Bourguiba entre 1962 et 1970, fut un homme exceptionnel par sa largesse d'esprit. Malheureusement, une vie très active et un décès relativement précoce ne lui ont pas permis de léguer à la postérité une grande production intellectuelle. Sa vie et les quelques cours et traités qu'il a laissés témoignent encore d'une finesse et d'un charisme étonnants.

4.3. Le cas Tahar Haddad

La Tunisie avait enfanté un autre homme que l'on pourrait presque qualifier d'inclassable, tant il porta le paradigme réformiste à son extrême. Il s'agit de Tahar Haddad (1899 ?-1935).

Pour comprendre le génie de ce penseur, il faut commencer par comprendre l'idée de *maqâsid*. Ce mot signifie « les finalités de la législation ». **Abû Ishâq al-Shâtibî**, juriste musulman de l'âge médiéval, avait proposé dans un ouvrage intitulé *al-Muwâfaqât*, une théorie dite des « finalités ». Selon cette théorie, un juriste ne doit pas s'arrêter sur l'interprétation littérale des Écritures, il doit prendre en considération les finalités de la *charia*. En cas d'opposition, la finalité doit primer. Cette théorie est restée marginale jusqu'à l'époque moderne.

Des réformistes l'ont alors remise en circulation. C'est vraisemblablement à Tunis que l'ouvrage de Shâtibî fut imprimé pour la première fois. Un exemplaire fut offert à 'Abduh à l'occasion d'une visite qu'il rendit à Tunis. Émerveillé par cette théorie qui permettait une **interprétation ouverte du Coran** tout en s'appuyant sur une autorité religieuse reconnue, 'Abduh la propagea parmi ses disciples.

Tahar Haddad est allé plus loin, en transformant cette théorie en une sorte d'exégèse **évolutionniste** : la finalité, selon lui, est évolutive.

L'exemple de la polygamie

Pour les partisans de la théorie finaliste, il est possible d'interpréter le Coran en dépassant le principe qui autorise sous conditions la polygamie, en invoquant la finalité qui consiste à permettre l'épanouissement de la vie familiale. Si le gouverneur constate que la polygamie devient une source de malheur familial, que la lecture littérale s'oppose dès lors à la finalité, il peut interdire la polygamie en vertu de sa responsabilité civile envers les musulmans. Pour Tahar Haddad, l'islam n'a pas permis la polygamie, au contraire il a limité et conditionné le nombre d'épouses autorisées pour un polygame afin de préparer l'interdiction complète de la polygamie. La polygamie ne doit pas être abolie en vertu d'une décision civile ; elle doit être déclarée religieusement interdite car telle était la finalité du Coran, pour peu qu'on le lise en saisissant qu'il s'agit d'une exception et non d'une règle.

La différence entre la théorie des finalités dans sa version réformiste classique et dans sa version évolutionniste proposée par Haddad peut paraître insignifiante pour un profane ; pour des théologiens conservateurs, elle relève du sacrilège. Haddad provoqua un tollé en défendant la deuxième version – la version évolutionniste – dans un livre paru en 1930 et intitulé *Notre femme*

entre le droit musulman et la société. Les idées et les arguments qu'il y exprime rappellent globalement ce qui avait déjà été avancé par Qasim Amin trente ans plus tôt.

Cependant, Haddad choisit délibérément de défier les religieux sur leur propre terrain et leur faire porter expressément la responsabilité de la situation dégradée de la femme musulmane. Il osa envoyer un questionnaire aux six plus hauts dignitaires de l'islam à Tunis, questionnaire auquel ils répondirent sans se douter des intentions de Haddad. Ils furent scandalisés de voir introduire leurs réponses dans l'ouvrage de Haddad, selon une disposition qui ne manquait pas de les ridiculiser.

En effet, Haddad conçut son ouvrage en trois parties :

- Dans la première partie, il décrivait la réalité sociologique dégradante de la femme, donnant plus de relief à sa misère par l'emploi d'un style sentimental emprunté aux romantiques.
- Dans la deuxième partie, il exposait en l'état les réponses des six dignitaires religieux. Il entendait ainsi dénoncer l'écart entre la réalité et les discours des religieux et faire porter à ceux-là la responsabilité de la misère de la condition féminine en particulier et de la société en général. Les hauts dignitaires religieux s'en trouvant discrédités, il devenait possible aux religieux de rang modeste comme Haddad de se prononcer sur le sujet.
- La troisième partie exposait les positions audacieuses de l'auteur sur des problèmes aussi délicats que la polygamie, le divorce, le consentement lors des mariages, l'éducation des femmes, etc.

Pour Haddad, il y a deux niveaux dans le Coran : la finalité et la lettre. La finalité instaure l'égalité entre les deux sexes. La lettre reste au-delà de cette finalité, étant tributaire de la situation historique et sociologique dans laquelle le Message a été révélé. En d'autres termes, la lettre du Coran relève de la contingence, la finalité seule est éternelle. Pourtant, à bien lire le Coran, même la lettre laisse ouverte la possibilité d'une interprétation adaptée aux conditions de l'évolution de l'humanité. Mais Haddad cherchait surtout à saper l'autorité de *faqih*s dont la vocation était justement l'exégèse littérale étroite des Écritures.

On comprend dès lors pourquoi ces *faqih*s se levèrent comme un seul homme pour fustiger le livre et son auteur. Tahar bin Achour, qui était pourtant ouvert et un modéré, présida la commission d'enquête qui conclut à la non-conformité du livre avec les préceptes fondamentaux de l'islam, constatant sans doute que l'un des buts de l'auteur était plus la critique des autorités religieuses qu'une lecture actualisée du Coran.

Des membres de la même commission cautionnèrent indirectement et injustement une réplique sévère au livre, écrite par cheikh Muhammad Salah ibn Mrad, qui traitait Haddad de laïc dont le but était de saper l'autorité de l'islam et pousser les femmes musulmanes à l'immoralité et à la débauche ! Tahar Haddad se vit retirer ses diplômes et interdire l'accès aux fonctions religieuses – les seules qui lui étaient accessibles de par sa formation. Il mourut prématurément quelques années plus tard, victime de la misère.

Les sacrifices de Haddad ne furent pas vains. À peine installé au pouvoir, Bourguiba instaura le Code de statut personnel, qui reprenait en grande partie les propositions contenues dans le livre de Tahar Haddad. L'idée d'opposer l'interprétation ouverte du Coran et son esprit à la lecture étroite a fait son chemin et est devenue l'une des spécificités de la pensée religieuse dans la Tunisie moderne.

Le Code de statut personnel

Ce code a été abordé dans la sous-partie sur « Le modèle libéral en Tunisie ».

5. Un nouveau cadre social et culturel

On voit donc qu'avec la montée des mouvements de libération nationale, de l'idéologie du progrès et du principe de l'équivalence des cultures, le réformisme s'était essoufflé ; il avait été l'une des victimes de la « défaite de la pensée » face à l'hégémonie de l'identité. L'islam officiel, quant à lui, avait de grandes difficultés à trouver la juste mesure, après la crise du califat, à laquelle d'ailleurs de nombreux débats n'avaient donné aucun résultat. On passait partout du paradigme de la *nahda* (renaissance) et de l'*islâh* (réforme) à celui de la *thawra* (révolution) et de la *tanmiya* (développement).

Les temps n'étaient plus propices à une réflexion profonde sur les réformes qui s'imposaient en islam ; ce débat, comme tant d'autres, fut occulté au nom de la préservation de l'identité nationale. **L'islamisme radical finit par occuper le terrain.** Le gauchisme, le nationalisme et le relativisme tiers-mondiste ne permirent pas de rouvrir les dossiers timidement effleurés par le réformisme libéral du XIX^{ème} siècle. Les gestions politiques de court terme conduisirent à museler tout débat sérieux sur la religion et la démocratie. Tant de facteurs furent ainsi réunis pour rendre difficile une réflexion sereine et profonde sur ces thèmes.

Cependant, si les institutions ont généralement échoué dans cette tâche, aussi bien les institutions classiques, comme les mosquées-universités (al-Azhar, etc.), que les institutions modernes, comme les universités et les centres de recherche, plusieurs intellectuels ont individuellement conduit des réflexions soutenues afin de **tracer des perspectives nouvelles pour l'islam d'aujourd'hui**. On mesure actuellement l'importance de ces réflexions.

Nous donnerons ici un aperçu des tendances qui se sont dégagées, sans prétendre à l'exhaustivité ; les noms que nous retiendrons ont été sélectionnés uniquement pour représenter ces tendances : ils n'ont pas été les seuls à proposer des voies de renouvellement pour l'islam. Il ne s'agit pas non plus de parler de l'ensemble des œuvres des personnes citées. Nous prendrons en considération uniquement des œuvres qui ont suscité le débat avec et au sein de la tradition musulmane elle-même. Le problème de la foi ne constitue pas ici l'enjeu principal : l'essentiel réside dans l'impact provoqué par une œuvre sur la conscience des musulmans eux-mêmes.

Ouvrages de référence

Pour des biographies plus développées sur certains penseurs que nous citons ici, nous renvoyons aux deux ouvrages suivants :

Abduh Filali Ansari (2003), *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*. Paris : La Découverte.

Rachid Benzine (2004), *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel.

6. Le renouveau théologico-philosophique

L'islam s'était bâti pendant l'âge médiéval une immense pensée théologique et philosophique que les musulmans modernes ont tout naturellement essayé de faire renaître de ses cendres et de revisiter pour qu'elle serve de modèle à une pensée moderne de l'islam. La phase scolastique de la théologie étant jugée décadente et obsolète, un mouvement de retour à l'islam de l'âge classique (du X^{ème} au XVI^{ème} siècle) s'est manifesté avec force. On pensait pouvoir abolir la scolastique par un retour à l'islam de l'âge classique, de la même manière que la Renaissance européenne s'était débarrassée de la théologie par le retour à la culture antique. Nous exposerons trois exemples, le premier tiré du sous-continent indien (Muhammad Iqbal), le deuxième du Machrek (Hassan Hanafi) et le troisième du Maghreb (Abed al-Jabiri).

6.1. Muhammad Iqbal

L'une des tentatives les plus pertinentes du renouveau théologico-philosophique, survenue hors du monde arabe, est l'œuvre de Muhammad Iqbal (1877-1938). Dire de celui-ci qu'il est le père spirituel du Pakistan pourrait prêter à confusion. Ce poète et philosophe rêvait d'un Pakistan musulman et moderne, fier et performant. C'est pour concrétiser ce rêve qu'il a consacré sa vie à défendre la séparation du Pakistan et de l'Inde et à œuvrer pour une sorte de panislamisme pacifique qui respecte la spécificité de chaque pays tout en prolongeant la richesse d'une culture musulmane transnationale.

Après des études brillantes à Lahore, il séjourne en Europe, prépare un diplôme de philosophie à Cambridge, puis enseigne en Allemagne avant de retourner dans son pays en 1908. Il laisse une œuvre abondante et riche, des essais philosophiques et des poèmes en ourdou, en persan et en anglais. Le plus célèbre de ses ouvrages, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1934)*, constitue une synthèse créative entre la culture musulmane classique et la philosophie moderne de Nietzsche et de Bergson.

Une synthèse créative, forte et originale, car son auteur était un fin connaisseur des deux traditions. De la même manière qu'il voulait faire découvrir la grandeur de la philosophie musulmane classique, il situait sa pensée dans les développements modernes de la philosophie des religions. Il entreprit une lecture personnelle du Coran et appela l'homme oriental comme l'occidental à trouver un juste milieu entre la vie spirituelle et la vie temporelle. Certes, l'islam d'Iqbal est un islam militant, mais il prolonge la mystique musulmane, dont l'histoire a été merveilleusement développée dans un autre livre intitulé *The Development of Metaphysics in Persia (1908)*.

Iqbal était un admirateur de Rumi comme de Goethe, et l'influence de Bergson sur sa pensée est notable dans tous ses écrits. Selon lui, l'imitation de l'Occident a eu pour effet de faire perdre à l'Orient l'occasion de contribuer à sa façon à la construction de la pensée humaine. Il déplore l'imitation autant à l'âge médiéval, lorsque les musulmans se sont « hellénisés », que dans l'âge moderne, lorsque ceux-ci se sont occidentalisés. Ses héros ne sont pas seulement les rationalistes mutazilites et autres Ibn Rushd, mais surtout le théologien asharite Ghazâlî et le poète mystique Rumi. Selon Iqbal, le progrès est aussi l'affaire des poètes et des artistes. Il faut savoir écouter à nouveau cette grande littérature érigée à la gloire de l'homme et qui s'étend des versets coraniques à la poésie mystique.

Les problèmes posés par Iqbal sont les problèmes de la pensée moderne. Lorsqu'il s'interroge par exemple si la religion est encore possible, il ne puise pas la réponse dans les traités de théologie musulmane classique. Pour lui, la vie religieuse n'est pas une dégradation par rapport à un état de perfection originel mais, au contraire, une évolution progressive qui suit la courbe de progression de l'esprit humain.

Il y aurait ainsi trois stades successifs : la foi (*faith*), la pensée (*thought*) et la découverte (*discovery*).

- Lors du premier stade, l'homme était astreint à une adhésion passive à la religion du groupe. Ce stade était nécessaire pour la constitution des nations, même s'il était peu propice à l'émergence de l'individu et à son épanouissement spirituel.
- Vint ensuite le stade dans lequel l'individu revendiquait le droit de comprendre et d'examiner l'objet de sa croyance. La théologie fut le produit de cette étape de l'évolution humaine.
- L'homme finit par ne plus éprouver le besoin de la métaphysique, à laquelle doit se substituer la psychologie. L'ambition de l'homme est désormais d'atteindre les vérités suprêmes sur son être et son essence. La religion devient une appréhension individuelle et libre de l'humanité. Non pas que le croyant cesse alors de pratiquer sa religion, mais il la verra d'un œil créatif, en situant dans sa propre psychologie les motivations de son attachement religieux. Le musulman lira le Coran comme s'il venait d'être révélé à l'instant à sa personne propre.

Ce que Iqbal reprochait à Afghani et Abduh, c'était d'avoir voulu rénover la théologie plutôt que de la dépasser pour une théorie de la psychologie de l'*Homo religiosus*. Cependant, Afghani et Abduh avaient été les premiers à s'aventurer dans la voie de la rénovation de la pensée religieuse de l'islam parce qu'ils avaient appelé, selon Iqbal, à une reconstruction radicale sans pour autant tourner le dos à la tradition. Iqbal s'est attelé à la tâche de définir les nouvelles

règles de la méthode qui permette désormais à l'expérimentation spirituelle en islam de **s'affranchir du dilemme déchirant consistant à choisir entre l'athéisme et le fidéisme.**

De la tradition musulmane, nous aurons alors prioritairement besoin de la mystique, c'est à ce niveau qu'on rencontrera une grande richesse de l'expérience humaine du divin. Le sentiment religieux ne serait qu'une expérimentation et la religion ne serait qu'un effort pour appréhender cette expérimentation dans les termes les plus clairs possible. Le mystique teste la validité de ses intuitions par des expérimentations spirituelles, à l'instar du scientifique qui teste la validité de ses hypothèses par des expériences de laboratoire.

Les deux savoirs, le savoir physique et le savoir spirituel, sont valables, chacun selon ses propres conditions de validité. Une religiosité qui se situe à un stade révolu du progrès spirituel de l'humanité est une religiosité caduque. Le problème n'est donc pas, selon Iqbal, d'opposer de bonnes religions à de mauvaises, mais de **voir si telle religion a pu se muter au stade que l'humanité a déjà atteint.**

Selon lui, la pensée occidentale a exagéré l'incapacité de l'entendement humain à appréhender ce qui ne relève pas du domaine du sensible, et la pensée orientale a exagéré son détachement de la matière. Le dialogue entre l'Orient et l'Occident devrait justement se situer au niveau de la recherche d'une voie médiane que l'islam avait encouragée lors de son avènement. Dans son ouvrage *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, écrit au début des années 30, Iqbal lançait un avertissement retentissant : l'être humain ne peut se contenter de progrès matériel ; si les religions séculaires ne se renouaient pas, l'humanité chercherait à satisfaire sa faim spirituelle dans les idéologies du mal qui étaient, selon lui, le communisme et les nationalismes.

La rencontre entre les religions sera facilitée par la thèse interreligieuse du « monisme » : l'être est une unité, Dieu est le monde. Non seulement tous les mystiques de toutes les religions étaient arrivés à cette conclusion, mais celle-ci semble corroborée par la physique moderne. Dans cette perspective, l'islam se dévoile dans une autre vision. Le Coran n'est qu'une partie du *Kitâb* qui signifie l'ensemble des éventualités dans cet univers. L'Enfer et le Paradis ne sont pas deux lieux mais deux états de l'expérimentation spirituelle.

La « descente » d'Adam dans le Coran est le symbole de l'homme qui acquiert la liberté. Le Coran ne se prononce en rien sur l'origine de l'espèce humaine, mais signale la singularité de l'homme en tant qu'un être libre et responsable de ses actes. L'homme est aussi le seul être capable de produire le bien, car on ne peut parler de bien et de mal qu'en sous-entendant l'idée de liberté.

Loin d'être un signe de soumission, la prière est surtout un moment de contemplation sur soi et d'union avec la nature. L'éternité de l'âme enseignée dans le Coran est un problème que l'averroïsme avait proposé de résoudre

par le raisonnement analogique, mais c'est Nietzsche proposa l'idée que tout dans l'univers est un éternel retour. Le surhomme nietzschéen est l'homme qui s'élève de l'immédiateté de son être par la quête de son essence et de sa liberté.

Le Coran incite les gens à expérimenter, alors que le matérialisme occidental leur suggère de se voir comme un simple caprice de la nature et de l'évolution de l'espèce.

En lisant le Coran, le musulman se sent plein d'espoir, il se sent appartenir à un vaste univers et participer à une existence éternelle. L'homme devient immortel ou éternel s'il le veut : il le devient au moyen des actes qu'il accomplit et dont les prolongements se situeront bien au-delà de sa vie éphémère. Ainsi, un poète reste vivant tant que des hommes et des femmes continuent à réciter ses poèmes. La résurrection dont nous parlent les religions, islam compris, n'est pas un événement qui survient, mais plutôt l'aboutissement de ce mouvement de l'individu qui essaye de réaliser son humanité. Iqbal fut le premier à lancer une idée essentielle dans l'islam de notre temps, à savoir que la fin de la révélation annoncée par l'islam signifie la religion comme éthique, voie universelle qui éclaire la raison, sans se substituer à elle, afin que l'homme se libère de toutes les entraves.

Une société musulmane doit être dirigée par un État musulman mais néanmoins État de droit, moderne, à l'image de la République turque (sécularisée). Iqbal refusait le principe de la théocratie, comme il refusait d'ailleurs le nationalisme. Le panislamisme doit être compris dans le sens d'une union culturelle et spirituelle de l'ensemble des États musulmans, chacun gardant son autonomie et essayant de faire de son mieux pour le progrès de l'ensemble des musulmans.

Iqbal se distingue par une interprétation audacieuse des principes du califat et de l'*ijtihâd*. Selon lui, ces deux tâches ne peuvent désormais être exercées par des individus. C'est l'assemblée des élus du peuple qui doit constituer l'instance habilitée à dire l'islam et à définir les intérêts de la nation musulmane. Le régime démocratique est la seule forme qui permette le progrès matériel des musulmans et leur épanouissement spirituel.

Éditions françaises des œuvres d'Iqbal

Les traductions d'Iqbal en français n'ont malheureusement pas bénéficié d'une grande audience ; en outre, elles ne représentent pas tous les aspects de son œuvre. *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam* a été traduit par Eva de Meyerovich et éditée par Maisonneuve (Paris, 1955). À signaler aussi : *Message de l'Orient*, traduit par E. de Mey et Mohammed Achena, aux éditions Les Belles Lettres (Paris, 1956). L'éditeur Albin Michel a publié *Le Livre de l'Éternité* (1962), *L'aile de Gabriel* (1977) et *Les secrets du Soi, les mystères du non-moi* (1989). Les éditions Sindbad ont offert au public francophone la traduction d'un autre livre important : *La métaphysique en Perse*, 1980.

6.2. Hassan Hanafi

Après sa licence de philosophie à l'université du Caire, Hassan Hanafi (1935-) prépara pendant dix ans une thèse de philosophie à la Sorbonne, qui fut remarquée lors de sa soutenance en 1965. Il enseigne la philosophie en Égypte de 1967 jusqu'à nos jours et est encore très actif au sein des sociétés de philosophie dans tout le monde musulman (Secrétaire général de la Société égyptienne de philosophie depuis 1976, vice-président de la Société arabe de philosophie, etc.). Auteur d'une trentaine d'ouvrages en français, en anglais et bien sûr en arabe, ses livres sont traduits dans plusieurs langues de pays musulmans.

L'idée, judicieuse, de Hanafi est de réécrire les « sciences » religieuses classiques de l'islam dans le langage de l'anthropologie moderne, au moyen d'une méthode herméneutique et phénoménologique. Son ouvrage le plus célèbre, intitulé *al-Turath wa l-tajdid (La tradition et son renouvellement)*, est paru en 1980, quelques mois seulement après la révolution islamique en Iran. Comme plusieurs intellectuels musulmans de sa génération, Hanafi était hanté par la perspective de sortir du dilemme réducteur qui consiste à choisir entre l'orientalisme classique « colonialiste » et l'apologétique musulmane.

Il se propose de construire une autre méthode d'approche de la tradition religieuse en général, et de la tradition religieuse musulmane en particulier. Sous l'influence de la phénoménologie et des cours de Paul Ricœur, Hanafi dénie à l'histoire la faculté de comprendre l'essence d'une production religieuse et l'esprit d'une tradition culturelle. Il se tourne plutôt vers l'herméneutique, qu'il interprète toutefois d'une façon singulière, essayant de la rapprocher de l'une des sciences classiques de l'islam : les (*usûl al-fiqh*¹). Hanafi propose une présentation systématique du contenu de cette science classique de l'islam, abstraction faite de son histoire, qui relève selon lui de l'anecdote.

Une fois les thèmes essentiels mis en valeur, l'auteur les extrait de leur contexte religieux et culturel particulier et extrapole pour qu'ils servent de méthode exégétique générale. Hanafi appelle « **transposition** » cette démarche qui consiste à **passer d'une exégèse religieuse tributaire d'une tradition culturelle particulière à une exégèse philosophique à valeur universelle**. La méthode de la transposition repose selon lui sur trois règles ou étapes : la réduction, la constitution et l'extension. Il s'agit en fait de termes empruntés à l'herméneutique moderne que Hanafi met en correspondance avec trois notions essentielles de la méthode élaborée jadis par les spécialistes musulmans des *usûl al-fiqh* (on les désignait par : *tahqiq al-manât*, *tanqih al-mnât* et *takhrîg al-manât*).

C'est en appliquant cette « méthode d'exégèse globale » sur la « science » théologique musulmane que Hanafi s'est attiré les foudres des ulémas classiques. En effet, transposer le vocabulaire religieux de l'islam dans une philosophie et une anthropologie à prétention universaliste revient à révolutionner le voca-

Pour en savoir plus sur Hanafi

En avril 1997, Hanafi essuya un « décret d'excommunication » de la part du « Front » (*Gabhat*) des ulémas d'al-Azhar (la branche la plus radicale des ulémas de la mosquée université al-Azhar). Quelques années plus tôt, en 1992, un décret prononcé par le même groupe contre un autre écrivain égyptien, Faraj Fouda, avait ouvert la voie à l'assassinat de celui-ci quelques mois plus tard. Pour de plus amples développements sur la pensée de Hanafi, Mohamed Haddad (1998), *Pour comprendre Hassan Hanafi*, Tunis : IBLA (n° 181, pp. 49-69).

⁽¹⁾D'ordinaire improprement traduit par « les fondements du droit musulman », et qu'il faudrait entendre dans le sens des « fondements de l'exégèse ».

bulaire religieux de l'islam. Ainsi, une réécriture de la théologie islamique en vocabulaire moderne signifierait le passage d'une pensée centrée sur « Dieu » à une pensée centrée sur l'homme.

Selon l'auteur, le Dieu de la théologie n'était que l'expression de l'homme idéal ou du surhomme tel que l'homme réel pouvait le rêver. Dans un immense ouvrage de cinq volumes (*Min al-aqîda ilâ al-Thawra*²), Hanafi « transpose » systématiquement le vocabulaire classique de la théologie musulmane dans des termes anthropologiques à vocation universelle.

⁽²⁾Hassan Hanafi (1988). *Min al-aqîda ilâ al-Thawra (Du dogme à la révolution)*. Beyrouth.

Il ne refuse pas l'approche historique de la tradition musulmane, mais l'approche historiciste antireligieuse. Certes, cette position est une caractéristique de la phénoménologie en général et elle serait la conséquence de la crise des sciences historiques dont Hanafi avait été le témoin à Paris au début de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. En refusant l'historicisme orientaliste, il n'a pas refusé toute autre forme d'histoire. En conséquence, la tradition islamique mérite d'être appréhendée dans sa diversité et dans son « immanence ».

6.3. Muhammad 'Abid al-Jabiri

Le Marocain Muhammad 'Abid al-Jabiri (1935-) considère que la tradition a accueilli en son sein plusieurs tendances en compétition. Depuis son avènement, la tradition théologique musulmane s'était mêlée à la philosophie aristotélicienne, platonicienne et néoplatonicienne. Ibn Sina (Avicenne) avait fini par s'imposer comme le philosophe de référence, et ses ouvrages ont été longtemps enseignés dans les écoles religieuses. Ibn Rushd (Averroès) a été comme oublié et restait pratiquement inconnu comme philosophe, même s'il était célèbre en tant que jurisconsulte. Pour Jabiri, il faut choisir son camp à l'intérieur de ces deux tendances qui se sont partagé la tradition théologique et philosophique de l'islam.

Muhammad 'Abid al-Jabiri

Mohammed Abed Al-Jabiri est né au Maroc en 1935. Tout en exerçant comme instituteur, il achève ses études supérieures de philosophie. Depuis 1967, il enseigne la philosophie à l'université Mohammed-V de Rabat. Spécialiste de la pensée arabe contemporaine, il a publié plusieurs ouvrages en arabe, dont *Critique de la raison arabe* (4 volumes), des essais sur la pensée d'Averroès et une étude sur Ibn Khaldoun. Il est rédacteur en chef de *Fikr wa Naqd (Pensée et Critique)*, revue du Maghreb sur la recherche en philosophie, en sciences humaines et sociales.

En fait, c'est depuis le début du XX^{ème} siècle qu'un changement de perspective a eu lieu. Ibn Rushd était revenu en force grâce à Farah Antûn. Cet auteur syrien donna une sorte de traduction résumée critique du fameux livre d'Ernest Renan *Averroès et l'averroïsme* (Paris, 1852) et déclencha, en 1903, une polémique sur Ibn Rushd et sur la laïcité. La pensée musulmane, en quête de rationalité, a cru trouver chez Ibn Rushd son maître à penser.

Jabiri est le représentant du néo-averroïsme dans l'islam moderne. Il est probablement l'historien de la philosophie le plus lu dans le monde arabe pendant les deux dernières décennies du XXème siècle. Il a donné d'Ibn Rushd une interprétation particulière et personnelle. Selon lui, la solution proposée par Ibn Rushd au problème du rapport entre **philosophie** (à comprendre dans le sens de savoir profane) et **religion** était d'admettre qu'elles constituent **deux savoirs différents**, chacun reposant sur des postulats spécifiques et complémentaires. Entre les deux savoirs, il ne doit y avoir ni conflit ni synthèse, mais une sorte de partage de domaine. S'appuyant sur des notions empruntées à Bachelard et Foucault, Jabiri se propose d'étudier la tradition arabo-musulmane comme une tradition qui contient trois systèmes épistémiques en apparente concurrence : *bayân* (la connaissance par déduction), *burhân* (la connaissance par démonstration) et *irfân* (la connaissance par illumination).

- Le *bayân* englobe tout le savoir qui repose sur la langue, en premier lieu le savoir autour du Coran, de la grammaire et du droit islamique qui est censé être tiré des textes sacrés par le truchement des règles du langage et de la rhétorique.
- Le *burhân* signifie le raisonnement ; il englobe autant la théologie spéculative que la philosophie arabo-musulmane d'inspiration aristotélicienne.
- Le *irfân* réunit tous les savoirs qui échappent aux deux premiers systèmes, tels le mysticisme, les tendances gnostiques, l'alchimie, etc.

Ces systèmes épistémologiques sont dynamiques, et des motivations politiques ont poussé à des « alliances ». Par exemple, le *bayân* et le *burhân* avaient été poussés à s'allier sous le règne de certains califes sunnites, pour faire face à la menace chiïte. Selon Jabiri, ce sont les chiïtes qui introduisirent la gnose, l'alchimie et la métaphysique dite illuminative pour ébranler les fondements du pouvoir sunnite.

Ibn Rushd, le plus aristotélicien des philosophes musulmans, mais aussi le grand *cadi* et juriste sunnite, représentait l'apogée de la rencontre entre les deux systèmes épistémiques du *bayân* et du *burhân*. Sa solution au problème du rapport de la religion à la philosophie est à inscrire dans ce cadre. Jabiri ne cache pas son objectif : pour lui, c'est cette « alliance » qui devrait aujourd'hui être remise en fonction. Les religieux du *bayân* doivent s'allier aux modernes représentant le *burhân* pour répondre à la religion du *irfân*. Proposée dans le contexte de l'effervescence produite par la « révolution islamique » de la théocratie en Iran, qui a si peu à voir avec l'islam sunnite, cette conclusion serait à traduire politiquement dans les termes suivants : les sunnites modérés, religieux et séculiers, doivent s'allier pour faire face au danger chiïte. Jabiri a renversé le « rapport de force » entre Ibn Sina et Ibn Rushd dans la pensée arabe ; il a fait porter au premier (qui était persan !) la responsabilité de la décadence de cette pensée, et érigé le deuxième en père lointain d'un nouveau de cette pensée dans les temps présents. Ce nouveau devra reposer si-

multanément sur le raisonnement et le respect de la religion, il devra mettre un terme au conflit entre la tendance laïque modérée et la tendance religieuse modérée dans la pensée sunnite contemporaine (qui est majoritaire dans le monde arabe et musulman).

Jabiri est allé jusqu'à proposer de sacrifier la notion de sécularisation, qui selon lui prête à équivoque, et se contenter de parler d'une gestion rationnelle de la société. Un nouveau « redéploiement » intellectuel et politique permettrait ainsi de se soustraire à une situation de blocage et d'inertie qui n'a que trop duré dans la pensée islamique, ancienne puis moderne.

Les positions défendues par Jabiri sur un très grand nombre de sujets, sont en fait la conséquence de cette alliance moderne, qu'il appelle de ses vœux, entre la *bayân* et la *burhân*, autrement dit entre une religiosité modérée et raisonnée et un rationalisme non excessif.

Jabiri est un auteur prolifique. Curieusement, il a été peu traduit en Occident³. Ce n'est pas un hasard s'il a commencé à avoir une large audience après la révolution iranienne de 1979 : les conditions se prêtant à un redéploiement des clivages sur la scène intellectuelle arabe, la pensée de Jabiri a joui, en conséquence, d'un immense succès, tout en suscitant les réactions les plus fortes. On lui reproche de vouloir ménager les islamistes et les modernistes par des solutions médianes et molles ; on déplore la fragilité de ses positions philosophiques ; il développe un point de vue historique polémique : pour le sunnisme contre le chiisme, les arabes contre les persans, les *faqih*s contre les mystiques, les maghrébins contre les docteurs du Machreq, etc.

⁽³⁾Une anthologie est disponible en français sous le titre *Introduction à la critique de la raison arabe*, traduite de l'arabe et présentée par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy (1994). Paris : La Découverte.

7. Le néo-réformisme

Mohamed Talbi (1921-) est probablement le plus représentatif, par ses qualités comme par ses défauts, de la tendance que nous appellerons néo-réformiste. Pour ce professeur d'histoire, né dans les faubourgs de la ville de Tunis, l'islam ne constitue pas une découverte tardive ou une idéologie brandie pour servir un quelconque combat. L'islam est pour lui un univers familier dans lequel il a baigné depuis sa première enfance :

« [...] l'ambiance était studieuse à la maison. On y lisait et psalmodiait régulièrement le Coran. La grande famille que notre demeure rassemblait appartenait à la confrérie *qadiriya* et, en été, la cour se transformait en mosquée. Mon oncle, mon grand-père ou un autre homme de la famille dirigeait la prière [...] »

Mohamed Talbi (1998). *Plaidoyer pour un islam moderne*. Tunis/Paris, Cérès/Desclée de Brouwer (p. 13).

Talbi n'a jamais perdu cet islam spontané et naturel. Pour lui, l'islam est une appartenance.

Mohamed Talbi

Mohamed Talbi, né en 1921 à Tunis, est un universitaire et islamologue tunisien. Premier doyen de la faculté des lettres de l'université de Tunis en 1955, il soutient à la Sorbonne sa thèse de doctorat d'histoire sur les Aghlabides en 1968. Également agrégé d'arabe, il deviendra un historien spécialiste du Maghreb.

Talbi prône une lecture vectorielle du Coran qui consiste à prendre en compte l'intentionnalité du Coran et non pas les jugements émis à des époques révolues par les *faqih*s.

La question n'est pas obligatoirement de savoir si une appartenance repose sur le vrai, mais de se respecter mutuellement malgré la diversité des appartenances pour pouvoir cohabiter pacifiquement sur terre. Accepter l'autre est l'idée clé dans les écrits de Talbi ; il en résulte une grande tolérance, mais aussi, on le verra, une critique radicale de ceux qui nient les fondements de l'islam à l'intérieur de la communauté musulmane.

Car pour lui, la communauté musulmane est une essence :

« La *umma* est avant tout un concept coranique. Elle y est définie comme unique, indivisible, centrée sur la Seigneurie et le service de Dieu. La trame n'est ni raciale, ni nationale, ni culturelle, ni sociale, ni patriotique, ni politique ni géographique. »

Mohamed Talbi (1998). *Plaidoyer pour un islam moderne*. Tunis/Paris, Cérès/Desclée de Brouwer (p. 35).

La *umma* est donc une donnée spirituelle qui n'exclut pas la diversité ethnique et politique ; elle ne doit pas être identifiée à la *dawla* (état musulman). Et à Talbi l'historien de rappeler combien les peuples qui forment cette *umma*

s'étaient entre-tués pour le contrôle de la *dawla*. Talbi semble toutefois se retrancher sur la réponse classique qui consiste à charger la politique (ou l'histoire) pour disculper la *Umma* spirituelle.

Le penseur musulman est celui qui s'assigne pour objet de réflexion ce que Talbi appelle « l'être historique » de cette *umma*. Il se doit de pratiquer un *ijtihâd* sincère pour lui exposer les solutions qui s'imposent à son instant historique. Le *faqih* d'antan disait le bien et le mal ; le penseur moderne, attaché à la relativité de toute vérité, propose des solutions sans prétendre à l'infaillibilité de ses propositions.

Tout est question d'interprétation, même la vision que se fait l'historien des époques qu'il étudie est une interprétation. Il y a toujours un sacré à ne pas franchir, qui est le document fondateur : pour l'historien, ce sacré est le manuscrit ; pour le musulman, ce sacré est le Coran. Talbi ne voit pas de différences entre les deux cas ; pour lui, l'historien et le croyant ont pour démarche d'interpréter un texte qui est posé comme un a priori. Talbi a farouchement combattu toute tendance à exposer le Coran, voire la vie du prophète de l'islam, à la critique historiciste selon les méthodes proches du positivisme.

Talbi ne voit dans l'orientalisme en général qu'une conscience chrétienne ou juive qui parle de l'islam. Elle est donc suspecte dans tout ce qu'elle avance comme thèse. Elle est nocive lorsqu'elle ose des hypothèses dévalorisantes à l'égard de l'islam. Talbi, comme l'immense majorité des musulmans, a été particulièrement offensé par la thèse de l'origine juive de l'islam et du Coran.

Ses appels vibrants en faveur du dialogue interreligieux et son engagement dans cette direction comportent un principe, à savoir que chaque partie doit accepter l'autre comme il est (autrement dit : comme il se présente lui-même). Selon lui, l'histoire de l'islam est une tâche qui incombe prioritairement aux historiens musulmans, sans exclure que d'autres puissent donner leur point de vue. Toute communauté doit avoir la possibilité d'écrire elle-même sa propre histoire. Il n'y a plus de possibilité d'objectivité si un être historique est façonné seulement hors de sa volonté. L'historien ne dit pas seulement le passé, il définit à partir de ce passé les solutions à apporter pour les problèmes du présent.

Talbi résume le fondement philosophique de l'ensemble de ses positions dans cette formule éloquente :

« Toute idée est à la fois la rencontre d'un je et d'un objet. C'est le je qui sort l'objet du néant, le tire vers l'existence. Mais en le sortant vers le néant, je le subjectivise. »

Mohamed Talbi (1998). *Plaidoyer pour un islam moderne*. Tunis/Paris, Cérès/Desclée de Brouwer (p. 63).

Autrement dit, il n'y a pas d'objectivité totale, tout est question de représentation ou plutôt d'**interprétation**, Talbi préfère le deuxième terme qui est plus proche de l'univers religieux. Les méthodes historiques les plus perfectionnées ont leurs limites : elles demandent à être complétées par des lectures « pénétrantes » des textes.

Or ces lectures comportent inévitablement des parts de **subjectivité**. En d'autres termes, on pourrait dire que le penseur musulman a pour tâche d'interpréter des textes allant du Coran aux documents relatifs à l'histoire de l'islam ; à chaque fois, il emploie une même démarche qui consiste à appliquer dans une première étape les méthodes historiques et philologiques modernes qui permettent une meilleure appréhension par le « je » de son sujet. Dans une deuxième étape, la plus importante, il essaiera de pénétrer le sens profond du sujet par une relation de subjectivité entre le « je » et cet objet.

La position de Talbi ne refuse pas totalement l'historicité, mais ne s'y limite pas non plus ; elle est inspirée de l'herméneutique moderne qui s'était révoltée contre l'historicisme. Talbi la reprend toutefois dans une vision de gestion des conflits communautaires. En admettant consciemment cette part de subjectivité dans chaque représentation, on finit par admettre la part de vérité chez les autres et adopter une attitude tolérante vis-à-vis d'eux.

L'une des idées-forces chez Talbi, c'est d'actualiser, moderniser et adapter le droit du musulman sans répudier sa foi. Talbi se dit prêt à mener toutes les batailles de la modernité, à condition toutefois que cela se passe sous la houlette de l'islam, en confrontant et en réinterprétant ses textes fondateurs dans le sens d'une conciliation avec les principes de la modernité. Musulman pratiquant et profondément attaché à sa foi, Talbi représente un essai de ligne médiane. Il perturbe la division courante des positions entre modernisme laïc et conservatisme religieux.

Qu'on en juge par l'audace des positions que Talbi défend avec une sincère franchise, comme l'abolition de coutumes qui ont peu à voir avec le Coran, notamment la peine de l'apostasie ou le statut d'infériorité des non-musulmans dans une société musulmane. (On regrettera, toutefois, une position hésitante à propos de la polygamie !)

Comment donc adopter les principes de la modernité sans quitter les contours de l'islam ? Cette question peut être scindée en deux parties :

- La méthode. Talbi propose d'adopter « la lecture finaliste » et la « technique » dite « le vecteur orienté ». Talbi estime qu'un historien ou un exégète musulman, dans le sens déjà exposé, sera en mesure de déterminer, tel un géomètre, les points qui permettent de tracer des vecteurs indiquant aux musulmans le sens à donner à l'évolution de leur société. Ce sens est à la fois voulu par Dieu et déterminé par l'homme.
- La procédure. Talbi propose une nouvelle façon de pratiquer l'*ijtihad* et le *ijmâ*. L'*umma* qui avait su trouver dans le passé des solutions satisfaisantes à ses problèmes devrait être en mesure de trouver les solutions adaptées à ses problèmes actuels.

Exemple

Si la tradition en islam a réduit la polygamie à quatre épouses ou l'esclavage aux situations de guerre, le vecteur coranique sera orienté vers la monogamie et l'affranchissement des esclaves.

Talbi semble s'attacher à une vision où l'*umma* reste vivante ; c'est ce qui explique son attachement aux principes de *umma* et de *ijmâ* ; c'est aussi ce qui le pousse à plaider pour une sécularité à l'anglo-saxonne qui repose sur la cohabitation communautaire. La Charte de Médine, contractée entre le Prophète Muhammad et des tribus de religions différentes, constitue à cet égard une proto-démocratie islamique. On est en droit de se demander si le dialogue des religions ou la dépolitisation de l'état peuvent constituer des garanties suffisantes pour la protection des individus les plus « subversifs » dans la société.

Le dialogue des religions, s'il n'aboutit pas à un questionnement sur soi, aura-t-il beaucoup de valeur ? Une modernité endogène est un vœu alléchant, mais n'y a-t-il pas des réalités historiques qui sont tenaces et qu'un historien ne peut éluder ? Quoi qu'il en soit, Talbi a réussi à ébranler le clivage classique des intellectuels musulmans entre religieux traditionnels et modernistes laïcs.

8. Le modernisme juridique

Le modernisme est une attitude qui considère comme désuètes l'ensemble des notions et catégories employées par l'islam classique pour gérer les problèmes d'ordre social. Selon cette attitude, la modernité a imposé des notions et des catégories radicalement différentes et sans aucun rapport avec les anciennes. Le modernisme s'est manifesté principalement sur le plan juridique : l'appel à l'application de la charia étant le problème le plus discuté dans les sociétés musulmanes, ce sont des juristes qui se sont assigné la tâche de répondre à cet appel par une critique, à partir des principes du droit moderne, du « droit » islamique classique.

Égyptien confronté à une forte poussée de l'islamisme dans son pays, Muhammad Said Achmaoui, juriste et fin connaisseur de la tradition musulmane, a adopté cette méthode. Son livre le plus important s'intitule *Al-Islâm al-siyasî (L'islam politique)*, écrit en arabe et traduit en français et en anglais. Paru en 1987, il a évité de peu d'être mis à l'index par al-Azhar, mais n'a cessé de subir les attaques des intégristes comme celles des *faqih*s officiels.

Pour atténuer la pesanteur du religieux, les pouvoirs politiques dans le monde musulman se sont accoutumés à une stratégie qui consiste à faire jouer la rivalité entre l'islam conservateur des institutions officielles et l'islam fondamentaliste des mouvements islamistes. Or l'Égypte a offert depuis la fin des années 70 la preuve que cette stratégie a des limites et qu'elle pourrait bien se retourner contre ses initiateurs. L'islam conservateur et l'islam intégriste, bien qu'ayant des bases doctrinales et herméneutiques différentes, pourraient se partager les rôles : le premier s'occuperait de la réislamisation de la société par le haut (l'enseignement religieux, la révision des textes de loi, etc.) tandis que le deuxième s'attaquerait à la classe politique et travaillerait pour la réislamisation superficielle d'en bas.

Pour Achmaoui, il est temps d'arrêter d'opposer à l'intégrisme l'islam conservateur ; il faut chercher une autre méthode pour endiguer l'intégrisme. Réactualise en quelque sorte la méthode utilisée par 'Ali 'Abd al-Raziq dans son livre *L'islam et les fondements du pouvoir*, Achmaoui suggère ainsi que c'est au nom d'un islam plus authentique et d'une lecture plus « fondamentaliste » que les thèses des islamistes seront mises en échec. Le titre de son livre, *L'islam politique*, est un détournement dans un sens péjoratif de l'expression « politique de l'islam » utilisée par les islamistes.

La thèse principale de Achmaoui se veut avant tout une défense de l'islam contre ceux qui l'ont subverti, c'est-à-dire les *faqih*s conservateurs et les militants islamistes : Dieu a voulu de l'islam qu'il soit religion, les hommes l'ont transformé en politique. Or la religion est humaine et universelle, alors que la

Référence bibliographique

Muhammad Said Achmaoui (1987). *Al-Islâm al-siyasî* [4^e éd. : 1996] Le Caire : Med-bouli al-saghir. Traduit en français sous le titre : *L'islamisme contre l'islam* (1990). Paris : La Découverte.

politique ne peut être que limitée, partielle et temporaire. Limiter la religion à la politique c'est l'astreindre à l'étroitesse, la rendre prisonnière d'une zone spécifique, d'un groupe particulier et d'une période déterminée.

La religion s'adresse à ce qu'il y a de plus sublime dans l'homme ; la politique éveille en lui d'autres penchants. Pratiquer la religion au nom de la politique ou la politique au nom de la religion, c'est ouvrir la voie à des conflits sans fin, tout devenant question de pouvoir et de butin. Politiser la religion ou donner à la politique une apparence religieuse est un acte problématique. Dans les cas de dérives, c'est ainsi qu'on habille l'opportunisme de religion, l'injustice de justificatifs scripturaires, l'avidité d'un brin de droit, la délinquance d'un semblant de piété, la violence d'un prétendu acte de dévotion.

Parti en guerre contre cette alliance non déclarée entre *faqih*s et islamistes, Achmaoui ne fait intervenir ni théories modernes ni philosophies occidentales. Il ne puise ses arguments que dans les catégories et les références familières à la culture musulmane.

Il rappelle par exemple un vieux débat entre les théologiens musulmans classiques : quelle position doit adopter un musulman pieux : doit-il servir le pouvoir ou s'en éloigner le plus possible ? Il en déduit que si les *faqih*s anciens avaient posé la question sous cette forme, c'est qu'il n'y avait devant eux que ces deux solutions. Or, à bien les considérer, les deux termes de l'alternative aboutissent à un même résultat, à savoir l'absence d'une pensée politique islamique. Les *faqih*s qui ont choisi de servir l'autorité politique n'ont fait que justifier ses actes ; ceux qui ont choisi de s'en éloigner ont perdu toute expérience de la politique. Les mouvements islamistes se revendiquent donc d'une prétendue théorie politique musulmane !

Selon Achmaoui, les musulmans s'étaient résignés, des siècles durant, à ce que le politique et le religieux soient séparés. C'est uniquement lors de l'abolition du califat en 1924 que **l'illusion d'un gouvernement islamique** est apparue. Cette illusion se fondait sur le principe dit de *hâkimiyya* : la gouvernance est du ressort de Dieu, l'homme ne fait qu'exécuter ses jugements.

Ce principe, simple alibi pour les tyrans, n'avait pas été retenu par la majorité des musulmans : seule la secte minoritaire des kharijites l'avait adopté. Il a été remis en circulation à l'époque moderne par Abû al-A'la al-Mawdudi, qui vivait en Inde, dans une société majoritairement non musulmane, et subissait par conséquent l'influence du nationalisme hindou. Transposer l'idée de Mawdudi dans des sociétés dont la quasi-totalité de la population est musulmane est comme une aberration.

L'islam se rapproche plus du christianisme que du judaïsme. Moïse était un législateur : parmi les cinq livres de la Torah juive, trois sont consacrés au droit. Le Coran contient quelque 6 000 versets, dont seuls 200 sont consacrés à des questions de droit. Le Message de l'islam n'a, donc, pas fait de la législation

son objectif principal, parce qu'il était d'abord, à l'instar du christianisme, un Message de miséricorde et de moralisation. Cependant, l'islam est aussi un code de vie et une vision totale de la vie, sans être totalitaire.

Le livre de Achmaoui fourmille d'informations puisées exclusivement dans la tradition musulmane ; il cherche moins à fonder des théories qu'à faire jouer cette tradition contre l'islamisme qui s'en revendique, et à ouvrir la voie à un islam qui s'insurge contre l'islamisme. L'impact de cette méthode sur un lecteur musulman est considérable. Ainsi, la théorie de la *hâkimiyya*, qui est la clé de voûte de l'islamisme, repose-t-elle sur un argument « décisif », le verset suivant :

« Ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a révélé sont des impies. »

(*Al-Maeda*, 44.)

Les sociétés musulmanes actuelles utilisent comme référence le droit positif ; elles ont donc quitté l'islam et doivent être réislamisées : c'est là l'argument principal, abusif, utilisé par l'islamisme. Or, si on lit ce verset dans son contexte aussi bien textuel qu'historique, on s'aperçoit qu'il ne parle pas des musulmans. Le verset parle des juifs et signifie à peu près ceci : un juif qui ne se reporte pas à la Torah est un juif qui désobéit à sa religion. Rien à voir donc avec les sociétés musulmanes et leurs codes de législation ! Selon Achmaoui, le terme *hukm* employé dans le Coran ne signifie pas « gouvernement » mais « arbitrage » ou « sagesse dans la gestion des conflits », sauf dans les versets qui parlent des juifs et de leurs rois.

Il en est de même du terme *charia*, qu'on traduit improprement par « droit islamique », alors qu'il a dans le Coran la signification de « voie (de sagesse) ». Le droit islamique serait plutôt le *fiqh*, dont tout le monde admet qu'il est une construction humaine, qui s'inspire du Coran et de la sunna. Le droit positif appliqué dans les pays musulmans, s'il n'est pas strictement conforme aux dits des *faqih*s anciens, n'est moins en contradiction avec la *charia*, la voie tracée par le Coran et qui ne contient que peu de dispositions législatives.

Pour asseoir leur autorité, les *faqih*s conservateurs comme les animateurs des courants intégristes évoquent d'autres versets, comme par exemple :

« Si vous ignorez quelque chose, demandez-le aux gens qui ont le *dhikr* [le Rappel]. »

(*An-Nahl*, 43.)

Ils prétendent que ce sont eux les gens qui ont le *dhikr*, c'est-à-dire la science de la loi musulmane. Or, chaque fois que le mot *dhikr* est cité dans le Coran, il ne signifie pas le Coran ou la loi musulmane mais la Torah ! Jugeons-en par cette occurrence : « Nous avons écrit dans les Psaumes, après le *Dhikr* [le Rappel] : En vérité, mes serviteurs justes hériteront de la terre » (*Al-Anbiya*, 105).

Ce *Dhikr* est donc antérieur aux Psaumes ; il ne peut s'agir du Coran, encore moins des écoles juridiques musulmanes : le *Dhikr* désigne bien la Torah, qui est antérieure aux Psaumes.

À côté de ce genre d'arguments basés, comme on le constate, sur les mêmes textes utilisés par les islamistes, Achmaoui propose d'autres arguments, basés sur l'absurdité qu'impliquerait l'application de ce qu'on dénomme « droit musulman ».

Exemple

Les *faqih*s des écoles juridiques classiques ne définissent pas comme un vol le détournement de biens publics ou l'enrichissement personnel au moyen de la corruption. Celui qui vole une bicyclette aura ainsi la main coupée, tandis que celui qui s'empare de millions ne sera pas passible de cette terrible sanction.

Les islamistes prétendent que les gouvernements modernes ont tourné le dos à l'islam et demandent qu'on revienne à la situation antérieure. Or, en quoi consistait cette situation ? En Égypte par exemple, jusqu'au renversement du pouvoir mamelouk par Bonaparte, c'est le système ottoman qui prévalait. Il consistait à nommer des juges par décret califal. Ces juges n'avaient pas de salaires et devaient se faire payer par les justiciables. En outre, ils devaient verser une partie de leurs ressources à l'administration califale pour garantir leur maintien à leur poste. On imagine alors le poids de la corruption qui pesait sur le système judiciaire. Ces juges n'avaient de compétence que dans les affaires civiles ; les autres affaires étaient du ressort des gouverneurs qui, eux, n'étaient tenus par aucune législation. Voilà en quoi consistait réellement le système juridique que les islamistes veulent rétablir.

Il s'avère ainsi que l'appel à l'application de la *charia* est un slogan inventé par l'islamisme qui ne puise pas ses fondements dans la tradition, pas plus d'ailleurs que l'idée d'instaurer un « gouvernement musulman ». Sur ce deuxième point, Achmaoui épouse la thèse de 'Abd al-Raziq : l'islam n'a prescrit **aucun mode particulier de gouvernement**. Selon lui, le gouvernement religieux est une survivance de la religion pharaonique, qui voyait dans le pharaon une personne divine ; l'islam quant à lui ne donne pas au gouverneur ou au juge le droit de parler au nom de Dieu.

Le problème du « petit djihad » s'inscrit dans cette même perspective de perversion de la tradition. En effet, le terme « djihad » revêt dans le Coran plusieurs significations. Il a été utilisé dans le Coran mecquois, or il est unanimement admis que l'autorisation donnée aux musulmans d'user de la légitime défense est antérieure à la période mecquoise ; « djihad » signifiait pour les premiers croyants : combattre les pressions subies pour les pousser à renier de l'islam. Il signifiait dans d'autres versets le sacrifice de son argent afin de diffuser le nouveau Message.

L'autorisation d'user de la force pour se défendre est un cas particulier du petit djihad et constitue une disposition exceptionnelle. En revanche, la règle est de faire du « grand djihad » un effort sur soi pour l'épuration des tentations et des vices. Des faqîhs serviteurs des pouvoirs politiques ont perverti l'islam en transformant l'exception en une règle. Ils ont extrapolé une situation particulière pour qu'elle devienne une guerre contre les non-musulmans, tout en abandonnant le devoir de perfection morale.

Il reste à savoir sur quels éléments l'islamisme réussit-il à asseoir ses bases, s'il s'avère en fin de compte que la tradition ne lui est d'aucun secours. Ces éléments, selon Achmaoui, sont à chercher dans la situation historique du monde musulman moderne : la colonisation qui a poussé des musulmans à user de l'expression « gouvernement islamique » pour exprimer leur refus d'être gouvernés par des étrangers ; le conflit israélo-arabe qui a acquis une forte connotation religieuse, Israël étant perçu comme un état juif (dans le sens religieux du terme) et le sort de Jérusalem occupant le centre de ce conflit depuis 1967 ; la tyrannie de gouvernements musulmans qui profitent de l'exaspération d'une menace sur l'islam et d'un défi venant de l'extérieur pour échapper aux contestations intérieures ; le pétrole qui a donné une grande capacité d'ingérence et de nuisance sur l'ensemble du monde musulman au royaume wahhabite.

Mais surtout, il faut rappeler que le principe clé de l'islamisme, qui est la théorie de *hâkimiyya*, lui est venu d'Inde, par l'intermédiaire du fameux Mawdudi. L'islam indien constituait un islam minoritaire confronté au nationalisme hindou. Pour concurrencer celui-ci, Mawdudi a transformé l'islam en une **idéologie nationaliste**. Lorsque le nationalisme laïc arabe fut sévèrement battu dans la guerre israélo-arabe de 1967, le « **nationalisme islamique** » lui a arraché le *leadership* du monde musulman, ce qui fut d'autant plus aisé que la guerre de 1967 confrontait le nationalisme arabe laïc au nationalisme juif, lequel passait pour les Arabes pour une idéologie religieuse ; le point culminant de cette guerre n'était-il pas la reconquête de Jérusalem par les juifs ?

Cet événement fut d'ailleurs la motivation immédiate de la création de la Conférence islamique et d'autres organisations contrôlées par le wahhabisme. Défait et humilié, Nasser finit par adhérer à cette Ligue d'états musulmans qu'il avait farouchement refusée au départ. En pénétrant l'Égypte, l'islamisme a fini par s'étendre à l'ensemble du monde arabe. La révolution iranienne, qui est aussi une subversion nationaliste chiite de l'islam, est venue plus tard aggraver cette « nationalisation » de l'islam. Mais l'islam est dans son essence une religion qui se veut universelle : elle appelle à l'amour de la patrie, mais qui ne peut s'accommoder du nationalisme étroit.

9. L'histoire compréhensive

Une science historique dont le territoire serait élargi pour accueillir l'ensemble des acquis des sciences sociales et les interpellations de la raison moderne pourrait-elle servir à construire une pensée islamique moderne et prendre le relais de la tradition, sans toutefois tomber dans le scientisme orientaliste ?

Hichem Djaït a cru à cette solution. Selon lui, le moyen le plus sûr pour émanciper le musulman moderne du poids de sa tradition consiste simplement à soumettre celle-ci à l'historicité. Cependant, il y a histoire et histoire. Djaït a mené pendant toute sa longue et fructueuse carrière académique un fervent **combat contre trois sortes de pseudo-histoires** ou histoires idéologisées.

Hichem Djaït

Hichem Djaït, né le 6 décembre 1935 à Tunis dans une famille de la haute bourgeoisie tunisoise, est un historien et islamologue tunisien. Après des études secondaires au collège Sadiki, il obtient son agrégation en histoire en 1962 à Paris. Spécialiste de l'histoire islamique du moyen âge, il écrit par la suite de nombreux ouvrages, publiés en Tunisie et en France. Membre de plusieurs commissions internationales, il mène une réflexion sur l'entrée du monde arabo-musulman dans la modernité. Docteur ès lettres et sciences humaines à Paris, il devient en 1981 professeur émérite à l'université de Tunis et professeur visiteur à l'université McGill de Montréal, à Berkeley (Californie), au Collège de France, etc.

La plupart des ouvrages de Djaït ont été écrits en français puis traduits en arabe.

- **L'histoire orientaliste.** Elle consiste à émietter l'islam, religion autant que civilisation, en un ensemble d'emprunts assemblés sans originalité : le Message porté par Muhammad ne serait qu'une combinaison dégradante d'éléments juifs et chrétiens ; l'urbanisme musulman, un assemblage raté d'influences helléniques et persanes ; la législation musulmane, un ensemble composite éclaté de droit coutumier et romain ; la philosophie et la mystique, un bricolage hybride d'éléments préislamiques, etc. Comme Edward Saïd, Djaït élabore une critique de l'orientalisme islamophobe en profondeur. Il ne pense pas que l'orientalisme est le seul savoir rationnel disponible sur l'histoire musulmane. Dans ses livres, il traite rarement des thèses et des travaux effectués par des musulmans ; c'est dans son dialogue avec l'orientalisme qu'il a bâti ses grandes œuvres historiques, à l'instar de sa monographie sur Kufa (première ville construite dans l'islam), de son étude sur la *fitna* (première guerre de religion chez les musulmans) ou de l'audacieuse biographie du Prophète Muhammad dont il vient d'entamer la publication. Il revendique dans tous ses écrits une méthode compréhensive qui, contrairement à l'orientalisme, ne fait pas perdre au sujet sa complexité et sa logique propre.
- **L'histoire traditionnelle.** Elle consiste à reprendre les données de l'historiographie musulmane ancienne après les avoir épurées de tout ce qui s'oppose à l'image idéalisée que se fait le musulman de son passé. À cette his-

toire traditionnelle, Djaït oppose la philologie dans la pure tradition occidentale. Pour lui, la philologie est une science universelle qui s'applique à toutes sortes de documents historiques, et il ne peut y avoir de traitement à part pour l'histoire de l'islam. Il y a l'histoire et l'image identitaire que porte une société sur elle-même, et il faut savoir sur quel registre on se situe.

- **L'histoire idéologisée.** Même s'il est moins explicite sur cette troisième forme d'histoire, les lecteurs avertis saisiront les apostrophes qu'il lance souvent contre **les néo-réformistes et certains modernistes** ; ceux-là sacrifieraient l'histoire, dans son sens précis et technique, pour le désir, certes, noble, de pousser les musulmans à se moderniser. Mauvais commerce, dirait Djaït.

L'histoire n'a pas vocation à juger le passé ni à réformer le présent, elle doit restituer objectivement les faits ; aux contemporains de discuter, à la lumière des faits établis, leur situation et leur projet d'avenir, mais cela les entraîne déjà hors de la partie strictement scientifique de cette discipline. Or le réformisme classique et le néo-réformisme s'appuient souvent sur l'histoire pour justifier leurs propositions pour le présent.

Pour justifier l'abolition de la traite ou de la polygamie dans les sociétés contemporaines, les réformistes ont toujours essayé de montrer que l'islam est apparu dans une société sauvagement esclavagiste et polygame ; pour ne pas pousser cette société dans le chaos, l'islam aurait choisi de ne pas abolir immédiatement et complètement ces deux pratiques mais de les éliminer progressivement. Ainsi la polygamie a-t-elle été réduite à quatre femmes sous de strictes conditions, et l'esclavage toléré uniquement en cas de guerre et sous des conditions de respect de l'humanité de l'autre. Cela justifie largement, d'un point de vue réformiste, la décision d'abolir ces pratiques dans les temps présents ; une telle décision, loin de paraître comme une entrave à la Loi divine, est ainsi perçue comme l'accomplissement de son plus profond destin.

L'histoire peut se prononcer sur le sens du texte, son application à travers les âges, l'écart entre théorie et pratique, c'est-à-dire sur la dynamique des faits. Djaït montre que si l'Arabe avant l'islam avait effectivement le droit d'épouser un nombre illimité de femmes et que l'égalité a été l'un des principes de l'islam, il n'en est pas moins vrai que la monogamie était aussi une pratique préislamique dans beaucoup de familles. L'esclavage a été réduit aux cas de guerre, mais des groupes despotiques ont parfois perpétué cette pratique d'exception.

Là où Djaït use parfois du même type d'arguments à propos du rapport entre l'islam et la politique ou l'état, le néo-réformisme et le modernisme ont été largement influencés par le dialogue islamo-chrétien ; ils appliquent ainsi à l'islam la thèse d'une phase première de la religion qui était purement spirituelle et qui aurait été altérée plus tard par des ambitions politiques présentées sous couvert de la religion. La réforme de l'islam serait, selon eux, à calquer sur le modèle chrétien : elle consisterait en un retour à l'islam des origines, un islam apolitique et débarrassé de l'idée de l'état. Pour Djaït, cette position ne tient pas :

« En fait, le religieux et le politique sont entremêlés [dans l'islam des origines]. Il est normal qu'une nation fondée sur une prédication religieuse au départ, sur une métahistoire prophétique, sur un livre sacré, se réfère d'abord au religieux. Et que tout lui paraisse religieux, y compris et surtout le politique. »

Hichem Djaït (1989). *La Grande Discorde : Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris : Gallimard (p. 11).

On pourrait regretter, dans certains travaux de Djaït, l'emploi plutôt abusif des termes « état » et « nation islamique ». Cependant, les néo-réformistes et certains modernistes ne nous expliquent pas non plus comment nous serions autorisés à parler d'un islam spirituel et apolitique qui a été travesti après la mort de son Prophète alors que c'est le Prophète lui-même qui a forgé un état à Médine et fondé les bases de la civilisation islamique comme projet de vision globale du monde, facteurs principaux de l'islam en tant que religion et société.

L'histoire ne nous serait donc d'aucun secours sur les problèmes de la réforme islamique et la modernisation des sociétés musulmanes ? Si, mais autrement que ne le pensent réformistes, néo-réformistes et modernistes. L'histoire pour Djaït n'est pas un outil pour réformer ou moderniser ; elle ne peut nous renseigner sur les desseins des dieux ni sur l'avenir des hommes. Cependant, elle nous dit l'essentiel, à savoir que depuis l'apparition de l'homme, ont eu lieu trois révolutions historiques : d'abord l'apparition de l'*homo sapiens sapiens*, l'homme de la chasse ; puis l'âge du néolithique et l'avènement de l'homme cultivateur ; enfin, depuis le début du XVII^{ème} siècle, la révolution de l'homme inventeur et découvreur.

Les musulmans seront entraînés inéluctablement dans cette troisième révolution ; il reste à savoir s'ils seront capables d'accéder au troisième âge de l'humanité tout en maîtrisant leur destin, ou s'ils y entreront forcés, aliénés et passifs.

Une remarque

Il faut souligner que dans ce schéma des trois révolutions historiques, la révolution abrahamique du monothéisme, notamment dans sa phase finale de l'apparition de l'islam, est étonnamment ignorée par nombre d'historiens occidentalisés.

C'est à ce niveau que l'intellectuel, avec le support de l'histoire et l'ensemble du savoir scientifique, peut jouer un rôle d'éclaireur. Dans sa propre perception du rôle de l'historien-intellectuel engagé, Djaït est passé par deux phases, l'une optimiste et l'autre beaucoup moins.

Il a consigné les pensées de la première phase dans un livre intitulé *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Sans fausse modestie, il s'y proclame, à l'instar de saint Augustin, Ibn Khaldoun et Khayr al-Din, l'historien du Maghreb qui vient annoncer la fin d'un cycle de l'histoire et expliquer la dynamique du suivant. En effet, le livre est une sorte de programme général dont une partie est consacrée à la réforme religieuse de l'islam.

Référence bibliographique

Hichem Djaït (1974). *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris : Le Seuil. [Édition en arabe : (1984). Beyrouth : Dar al-Talia].

Dans cet ouvrage, l'auteur appelle à un mouvement profond de réforme guidé par une recherche scientifique de grande envergure. Il avertit que ni le traditionalisme ni l'occidentalisation ni le marxisme ne sont des voies adéquates, les trois étant des idéologies fermées et inadaptées à la situation des sociétés arabo-musulmanes. Il appelle à une « laïcité » qui ne dénigre pas l'élément religieux et à une religiosité qui ne refuse pas la « laïcité », et insiste particulièrement sur la nécessité de respecter l'islam, qui est l'une des grandes traditions spirituelles et historiques de l'humanité.

Il va jusqu'à soupçonner certains modernistes de vouloir détruire l'islam sous prétexte de vouloir le réformer. S'inspirant d'Iqbal, il propose une sorte de pacte en vertu duquel l'état continue à se proclamer de l'islam et celui-ci accepte de se mettre en conformité avec la modernité. Plutôt que de s'opposer à la modernité, les musulmans sont exhortés à y adhérer dans un esprit dynamique qui sous-tend la volonté de l'enrichir par leur propre expérience historique. Par exemple, les musulmans sont en droit de mettre en valeur leur tradition en matière de droit, mais ils ne doivent en retenir que les principes humanistes, les dispositions anciennes tels les châtiments corporels et les discriminations sociologiques envers les femmes devant être déclarées caduques.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement le droit qui doit être émancipé de la religion, mais aussi la morale publique qui doit donner une plus grande place à la conscience individuelle. Il convient de dépasser les aspects mythiques et irrationnels contenus dans la tradition par une nouvelle vision philosophique de son histoire et de son destin. Djaït a commencé à émettre ces propositions dans les années 60, c'est-à-dire avant l'amplification du fondamentalisme musulman et la crise de l'état post-colonialiste. Inutile de préciser que les idées de Djaït n'ont eu que très peu d'écho et d'impact, en dépit de la célébrité de leur auteur en tant qu'historien.

La crise de la culture islamique (Azmat al-thaqafa al-islamiya), livre paru un quart de siècle après le précédent, se montre plus résigné. Djaït y avoue ne pas voir de sortie à la crise des sociétés musulmanes. Il continue néanmoins à marteler ses premières convictions : l'avance de la modernité est inéluctable et les musulmans se condamnent à la marginalisation s'ils s'opposent au progrès ; la religion en général et l'islam en particulier sont dignes d'un profond respect, mais la science et la laïcité n'ont pas à chercher leurs fondements dans le Coran ou dans la tradition.

Djaït insiste dans ce livre sur le fait que la modernité n'est pas en soi en contradiction avec la religion, mais qu'elle instaure la liberté de conscience et l'autonomie du savoir et de la politique, ce qui réduit le domaine du religieux ; elle se montre de même peu intéressée par la métaphysique et la spiritualité. Les valeurs spirituelles de l'islam peuvent s'adapter à la modernité, mais pas la tradition historique qui appartient à un âge révolu de l'humanité. La recherche historique en particulier, l'exercice libre de la pensée et du débat intellectuel en général, auraient pu aider à inculquer l'esprit moderne dans les

Référence bibliographique

Hichem Djaït (2000). *Azmat al-thaqafa al-islamiya*. Beyrouth : Dar al-Talia.

sociétés musulmanes, mais cela a été rendu impossible à cause de l'absence de démocratie, de l'indigence culturelle, du peu de moyens mis à la disposition de la recherche académique, de l'oppression par l'état de la société civile et de l'allégeance de celle-ci à l'état, etc.

Djaït semble radicaliser certaines de ses positions. Il déplore que la culture musulmane actuelle soit davantage orientée vers le repli que vers la recherche de la prospérité. Dans le contexte du désordre mondial actuel, il se montre sceptique sur la possibilité de démocratisation des sociétés islamiques, ne serait-ce que sur le moyen terme. La démocratie, qui est la nouvelle religion de l'humanité, ne peut s'installer dans une société que lorsque ses membres y croient autant qu'ils croyaient à leurs anciennes religions : ce n'est pas le cas des régimes islamiques, même si les peuples aspirent à la démocratie. Et d'ailleurs, que reste-t-il de ces anciennes religions ? Pas grand-chose nous dit abusivement Djaït, sauf des survivances anthropologiques. C'est que les mouvements islamistes actuels ne représentent pas un phénomène religieux ou spirituel mais seulement des réactions identitaires et protestataires face à une modernité à laquelle les musulmans ne peuvent ni échapper ni s'accommoder sans critique.

10. L'islamologie nouvelle

Peut-on espérer construire autour de l'islam un savoir rationnel qui se conforme aux exigences méthodologiques des sciences humaines et sociales ? Le terme « islamologie » a été proposé pour recueillir l'ensemble de la production qui va dans ce sens. Les chercheurs français, qui étaient plus présents en Afrique du nord, préféraient le terme « islamologie » à « orientalisme », l'Afrique du nord ne faisant pas partie, à proprement parler, de l'Orient. Cependant, deux termes différents ont parfois presque la même signification. Le savoir sur l'islam qui a été produit en Occident a été le reflet, d'une part, de l'état d'avancement de la recherche scientifique, et d'autre part, de la vision déformée que se faisait l'Occident des autres cultures.

Ce savoir est hétéroclite, puisqu'il englobait une production accumulée depuis le début de la renaissance, voire la fin du moyen âge, lorsque des initiatives personnelles, relayées ensuite par les ordres chrétiens, avaient tenté de se donner une représentation de l'islam – religion, monde et civilisation – pour mieux le combattre. Le développement de la philologie a élevé à un statut d'apparente rigueur cette recherche sur l'islam. Les dominicains, puis les franciscains et les jésuites, plus tard les missionnaires protestants américains, ont tous contribué à l'élaboration d'un discours sur l'islam qui se voulait méthodologiquement objectif, mais qui avait aussi pour arrière-fond la vocation missionnaire et dominatrice de ses producteurs.

Aux temps de la colonisation, cette vocation s'était souvent mêlée à la volonté de sonder les cultures indigènes pour mieux exploiter et administrer les colonies. La consolidation des sciences sociales et humaines a donné une nouvelle tournure à ce savoir, sans pour autant opérer une coupure radicale avec son passé trouble. Inutile de dire que l'orientalisme a été accablé de tous les maux à l'époque des luttes nationales et des indépendances.

Pourtant, les orientalistes ou islamologues n'étaient pas tous de méchants missionnaires ou de vils colons. Certains d'entre eux, une minorité, ont contribué à une meilleure compréhension de l'islam dans les sociétés occidentales. On peut remonter loin dans le temps pour citer des pionniers comme Antoine Galland (1646-1715) qui, par sa traduction des *Milles et une nuits*, a fait naître une fascination pour l'Orient qui est loin de se consumer.

Le XIX^{ème} siècle et la première moitié du XX^{ème} ont été la grande période de l'orientalisme raciste et arrogant ou de l'islamologie classique plus tolérante : avec Reinhard Dozy (1820-1883) et Adam Metz (1869-1917) dans le domaine de l'histoire de la civilisation ; Ernest Renan (1832-1892), Léon Gauthier (1862-1949), Max Horton (1874-1945) et Miguel Placios (1871-1944) en philosophie islamique ; Louis Massignon (1883-1962), Reynold Nicholson (1868-1945) et

Henry Corbin (1903-1978) en mystique musulmane ; Michael de Goeje (1863-1909) ou Krachovsky (1883-1951) en histoire et géographie ; Max Mayerhof (1874-1945) et Kraus (1904-1944) en sciences expérimentales ; Eduard Brown (1862-1926), Carlo Nallino (1872-1938) et Carl Brockelman (1868-1956) en littérature ; Theodor Noldeke (1836-1931) en histoire du Coran, etc. Nous ne citons ici que quelques noms parmi tant d'autres, où se mêlent des amis et des ennemis des musulmans, comme ceux, plus proches de nous, de Régis Blachère (1900-1973), Hamilton Gibb (1895-1971), Joseph Schacht (1902-1969), Marshall Hodgson (1922-1968), Jacques Berque (1910-1995), Charles Pellat (1914-1992), Maxime Rodinson (1915-2004), qui ont contribué de manière fondamentale à l'avancement des études sur l'islam et le monde musulman ; devraient-ils être classés dans la catégorie « islamologie » ou dans celle de « sciences sociales » ?

La question devint plus embarrassante au sujet des travaux de Claude Cahen sur l'histoire de l'islam médiéval ou ceux de Pierre Bourdieu sur la sociologie de l'Algérie. Pourtant, dans le monde musulman, et particulièrement depuis les indépendances, l'ensemble de ce savoir dit « orientaliste » a souvent été rejeté en bloc, la recherche académique se donnant parfois pour mission de le réfuter et de dévoiler son attachement profond à l'époque coloniale. Le fameux essai d'Edouard Saïd, *Orientalism : Western Conceptions of the Orient* (1978), défendant une thèse plutôt juste, a été interprété de telle manière qu'il a servi de caution à cette suspicion générale de tout discours occidental sur l'islam.

S'il n'est pas faux qu'une grande partie de ce discours véhicule un passé chargé et s'attache à certains aspects de l'imaginaire occidental sur l'islam, il n'en reste pas moins vrai que sous couvert d'un refus de l'orientalisme, des musulmans refusent en réalité tout discours rationnel et historique sur leur religion et leur passé. Tout chercheur musulman en sciences humaines et sociales qui s'aventure dans la critique de la tradition et de ce passé est immédiatement accusé par des conservateurs de connivence avec l'orientalisme et les résultats de ses recherches sont immédiatement écartés.

La querelle de l'orientalisme est doublée d'un refus profond d'appliquer les principes de la science moderne au cas de l'islam. La situation s'est aggravée du fait que la culpabilité coloniale, intériorisée en Occident depuis la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, a marginalisé les recherches sur l'islam et les a reléguées aux départements de langues et civilisations étrangères des universités. On a peut-être pensé faire preuve de respect pour les anciens colonisés en les laissant se démêler seuls avec leurs cultures, ou pire, on veut boycotter cette religion qui dérange de par sa vivacité. C'est ainsi qu'une longue, riche et solide tradition de recherche s'est éteinte dans une indifférence généralisée.

C'est en prenant compte de la complexité de cette situation que **Mohamed Arkoun**, professeur de la pensée islamique à l'université de la Sorbonne, propose en 1976 de fonder une « **islamologie appliquée** ». Arkoun admet le fait que l'islamologie classique était un discours occidental sur l'islam et l'accuse de s'être pliée au modèle cartésien selon lequel « savoir, c'est prévoir afin de pouvoir ». Il déplore qu'elle se soit comportée comme le guide impassible d'un musée, en ce sens qu'elle s'en tenait à l'étude de l'islam à travers le prisme positiviste et les autorités revendiquées comme telles par les musulmans.

Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun est né en Grande Kabylie, en Algérie. Après des études primaires à Taourirt-Mimoun et des études secondaires à Oran, il fait des études supérieures à la Faculté des Lettres d'Alger, puis à la Sorbonne, à Paris. Agrégé de langue et littérature arabes à Paris en 1956 ; professeur aux lycées de Strasbourg puis à Paris (1959-1961) ; maître-assistant, puis professeur à la Sorbonne (1961-1991). *Visiting Professor* dans les universités suivantes : U.C.L.A. (Los Angeles, 1969), Louvain-La-Neuve (1977-1979), Institut Pontifical d'Études Arabes (Rome), Princeton (1985), Temple University (Philadelphia, 1988-90), Amsterdam (1991-1993), New York University (mars-avril 2001 et 2003). Gifford Lectures (Edinburgh University, novembre 2001). Actuellement Professeur émérite à l'université Paris II de la Sorbonne ; *Visiting Professor* à l'Institute of Ismaili Studies de Londres. Directeur scientifique de la revue *ARABICA* (Leiden : Brill) et membre du Comité national d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé (1990-98).

Elle négligeait, par conséquent, les expressions orales de l'islam, les expressions écrites jugées non représentatives, les systèmes sémiotiques non linguistiques, etc. Les conséquences de ces marginalisations ont été aggravées par le caractère fragile de l'islamologie dans les sciences occidentales, cette discipline étant reléguée aux départements de langues anciennes, ce qui rendait bien timide l'application des méthodes nouvelles au cas de l'islam.

L'islamologie nouvelle revendiquée par Arkoun s'assigne pour tâche de corriger cette situation en assumant à la fois la complexité du cas islamique et le progrès de la recherche moderne ; l'islamologue se fera en même temps un homme de science et un animateur d'une pensée en quête de renouveau. Dans une perspective pluridisciplinaire, l'islamologie étudiera l'exemple de l'islam en vue d'une contribution à l'étude moderne du fait religieux. La pluralité des méthodes est essentielle dans le projet d'Arkoun parce qu'elle évite les découpages réducteurs des phénomènes étudiés.

On le voit, Arkoun déplace le problème sur le terrain de la méthode. Il faut rappeler qu'au moment où il élaborait son projet, les sciences humaines et sociales étaient en pleine ébullition méthodologique. Arkoun a cherché à placer la ligne de démarcation, non pas entre musulmans et non-musulmans, mais entre adeptes des méthodes traditionnelles et ceux qui, musulmans comme occidentaux, acceptent d'appliquer les méthodes nouvelles dans l'investigation scientifique. L'objectif ultime est de créer les conditions d'exercice d'une pensée islamique libérée des vieux tabous, des mythologies désuètes et des aliénations exercées par les idéologies modernes. Dans cette vaste entreprise, il y a de la place pour tout le monde.

Référence bibliographique

Mohamed Arkoun (1984). « Pour une islamologie appliquée », texte repris dans *Pour une critique de la raison islamique*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Arkoun se libère alors de l'impérialisme de la philologie et ouvre le corpus islamique aux nouvelles interrogations nées au sein de la linguistique et de la sémiotique structuralistes, de l'anthropologie repensée par Claude Lévi-Strauss et Roger Bastide, des méthodes nouvelles en histoire prônées par l'École dite des Annales, de la sociologie post-colonialiste de Pierre Bourdieu, etc. Il se fait remarquer par une étude novatrice du problème de l'humanisme arabe d'après le cas de Miskawayh et un projet ambitieux d'une lecture moderne du Coran.

Dans les deux cas, Arkoun s'est inspiré du structuralisme pour dépasser un vieux clivage entre la science occidentale et la connaissance islamique. Il a refusé de juger les œuvres de l'islam classique selon les modèles et canons occidentaux, tout en utilisant parfois des grilles de lectures occidentales. Un miskawayh ne peut être pris pour un simple anthologiste, ni le Coran pour un ensemble d'emprunts disparates et désordonnés de légendes bibliques. S'appuyant sur les nouvelles théories du texte élaborées dans le sillage de la linguistique et de la sémiotique modernes, Arkoun s'est efforcé de montrer dans chaque objet étudié sa logique et sa structure propre, et de dévoiler derrière chaque désordre l'ordre sémiotique profond qui se cachait, chaque texte étant une création et une dynamique propres.

Deux ruptures à repenser

Selon Arkoun, deux ruptures majeures sont à repenser : la rupture de la pensée islamique orthodoxe avec l'attitude philosophique, et la rupture de la pensée moderne avec la pensée religieuse. La première a fini par donner le primat à la raison théologico-juridique, la deuxième a rendu impensable le mythe, le symbole, la métaphore et tout ce qui joue un rôle décisif dans les expressions religieuses.

Il faudrait démystifier et démythifier l'histoire de l'islam tout en prenant compte de la nécessité de restituer les fonctions psycho-sociales et culturelles du langage religieux. Arkoun refuse un positivisme à la manière d'un Bultmann, et se montre sceptique à l'égard du postulat du dépérissement inéluctable de la religion comme il a été défendu par Marx, Comte ou Durkheim.

Cette double reprise critique de la tradition comme de la modernité amène Arkoun à introduire deux distinctions fondamentales. Il distingue dans l'islam deux phases : l'une, dynamique, se situe *grosso modo* entre 660 et 1300 ; l'autre est dominée par la raison théologico-juridique et caractérisée par la déficience de la pensée rationnelle. Il distingue dans la modernité deux âges : l'âge classique (en gros : 1492-1945) et l'âge postmoderne qu'il préfère appeler « l'âge de la raison émergente ».

L'opposition Islam-Occident ne constitue aux yeux d'Arkoun la résurgence d'un clivage instauré à l'âge médiéval par les théologies qui selon lui étaient toutes – juive, chrétienne et musulmane – des systèmes d'exclusion réciproque.

Références bibliographiques

- Mohamed Arkoun (1970). *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^eme/X^eme siècle : Miskawayh philosophe et historien*. Paris : Vrin.
- Mohamed Arkoun (1982). *Lectures du Coran*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Pourtant le monde musulman a intégré et pratiqué le droit à la différence. Le vœu d'Arkoun est d'introduire ce qu'il appelle le « fait islamique » dans l'histoire politique, économique et culturelle de l'espace « sémite-méditerranéen ». Le cas de l'islam prendra alors une place centrale dans la recherche scientifique et la réflexion moderne sur l'homme.

Le corollaire de ce vœu est de faire de l'islam une des composantes de la raison religieuse humaine ; car Arkoun distingue entre la raison théologique qui est un système culturel rationalisant, et la raison religieuse qui est un ensemble ouvert de cohérences potentielles basé sur des cas archétypaux communs à toute raison humaine. La sortie de l'âge religieux ne se fait pas par la violence idéologique ou révolutionnaire, mais par un lent travail critique d'une production qui s'est étalée sur des siècles et qui a fini par confondre le sentiment religieux avec un noyau dur de représentations théologiques qui monopolisent le sens et la prétention à la vérité.

Ce projet ambitieux, Arkoun l'a travaillé et prêché sans relâche pendant plus de trente ans. Il est impossible de résumer en quelques pages ses apports et ses problématiques. Même si l'accueil fait à son projet reste bien en-deçà de la célébrité dont il a joui, Arkoun a réussi à introduire les méthodes d'investigation nouvelles dans les universités musulmanes, et ses ouvrages ont été traduits et popularisés dans l'ensemble du monde musulman. Ses détracteurs lui reprochent de poursuivre un discours occidental sur l'islam, de mettre dos à dos la tradition et la modernité. Ils s'interrogent sur la pertinence de l'islamologie et se demandent si l'étude de l'islam dans les sociétés musulmanes ne devrait tout simplement pas relever des départements de philosophie et de sciences humaines ; proposer une islamologie ou une sinologie ne constituerait-il pas le vestige d'une vision occidentale hautaine ?

On reproche surtout à Arkoun, non sans raison, d'avoir davantage esquissé des projets que proposé des études académiques sur les sujets qu'il évoque ; il n'aurait pas engagé sa célébrité pour fonder un département ou un centre de recherches qui donnerait une visibilité réelle à son projet d'islamologie appliquée. Il faut considérer toutefois qu'ayant choisi de travailler hors des sentiers battus, Arkoun a été aussi la victime de beaucoup d'incompréhensions et de malentendus. Le fait qu'il s'est tenu strictement à l'écart des trois idéologies qui se disputaient le monde musulman (marxisme, nationalisme et islamisme) ne lui offrait pas de relais de réception stables.

En fait, Arkoun a été surtout un « médiateur » entre trois domaines qui restaient hermétiquement fermés les uns aux autres : l'islamologie, les sciences humaines et sociales postmodernes et la pensée religieuse de l'islam. Arkoun a opéré une ouverture forte et réelle entre ces trois domaines et les a poussés à un dialogue plein d'espoir. Aucune université du monde musulman ne comporte un département d'islamologie, mais le néologisme *islamiyyat* (pour dé-

signer islamologie) est aujourd'hui largement employé. La pensée d'Arkoun a incontestablement exercé une influence en Occident comme dans le monde musulman, et soulève nombre de controverses.

Si l'orientalisme ou l'islamologie classique ont été les victimes des ferveurs et des enthousiasmes déchaînés à l'époque de la décolonisation, l'islamologie nouvelle risque d'être aujourd'hui la victime de la chasse au relativisme culturel en Occident et de la régression de la recherche fondamentale dans les sociétés musulmanes. On pourrait espérer toutefois que le choc produit par l'amplification des violences et des clivages pousse les musulmans à revisiter leur propre vision de leur histoire et de leur spiritualité et les Occidentaux à se doter d'une connaissance plus profonde de l'islam.

Bibliographie

Achmaoui, M. S. (1987, en arabe). *Al islam al-siyâssi [L'islam politique]*. Le Caire [trad. française (1990). *L'islamisme contre l'islam*. Paris : La Découverte].

Al-Jabiri, M. Abed (1971). *La Pensée de Ibn Khaldoun: la Assabiya et l'État. Grandes lignes d'une théorie khaldounienne de l'histoire musulmane*, Paris : Édima.

Al-Jabiri, M. Abed (1970, en arabe). *Tribalisme et État: repères pour une théorie khaldounienne de l'histoire musulmane*.

Al-Jabiri, M. Abed (1976, en arabe). *Introduction à la philosophie des sciences* (2 tomes).

Al-Jabiri, M. Abed (1980, rééd. 2006, en arabe). *Nous et la tradition. Lectures contemporaines de notre patrimoine philosophique*.

Al-Jabiri, M. Abed (1982, en arabe). *Le discours arabe contemporain : étude analytique et critique*.

Al-Jabiri, M. Abed (1984, en arabe). *La formation de la raison arabe*.

Al-Jabiri, M. Abed (1986, en arabe). *La structure de la raison arabe*.

Al-Jabiri, M. Abed (1988, en arabe). *Problématiques de la pensée arabe contemporaine*.

Al-Jabiri, M. Abed (1990, en arabe), *La raison politique arabe*.

Al-Jabiri, M. Abed (1990, en arabe). *Le dialogue de l'Orient et de l'Occident* (avec Hassan Hanafi).

Al-Jabiri, M. Abed (1995, en arabe). *Les intellectuels dans la civilisation arabo-musulmane : l'infortune d'Ibn Hanbal et le drame d'Averroès*.

Al-Jabiri, M. Abed (1996, en arabe). *Le projet du Nouveau arabe*.

Al-Jabiri, M. Abed (1998, en arabe). *Averroès : biographie et pensée*.

Al-Jabiri, M. Abed (2001, en arabe). *La raison éthique arabe*.

Al-Jabiri, M. Abed (2005, en arabe). *Critique du besoin de la réforme*.

Al-Jabiri, M. Abed (2006, en arabe). *Introduction au Coran*.

Al-Jabiri, M. Abed (2008, en arabe). *La compréhension du Coran*.

Al-Jabiri, M. Abed (1994). *Introduction à la critique de la raison arabe*, traduit de l'arabe par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy. Paris : La Découverte.

Al-Jabiri, M. Abed (2007). *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, traduit de l'arabe par Boussif Ouasti et Abdelhadi Drissi. Paris : La Découverte, coll. « Textes à l'appui / islam et société ».

Al-Jabiri, M. Abed (1999, trad. en anglais par Aziz Abbassi). *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Austin : University of Texas Press.

Arkoun, M. (1982, 2^e éd.). *L'humanisme arabe au IV^eme/X^eme siècle*. Paris : J. Vrin.

Arkoun, M. (1973, 1^{re} éd.). *Essais sur la pensée islamique* [(1984, 2^e éd.). Paris : Maisonneuve & Larose].

Arkoun, M. (1975, 1^{re} éd.). *La Pensée arabe*. Paris : PUF [(2002, 6^e éd.)]. Traduit en arabe, anglais, espagnol, suédois et italien.

Arkoun, M. (1982, 2^e éd.). *L'islam, hier, demain*. Paris : Buchet-Chastel [Traduit en arabe (1983). Beyrouth].

Arkoun, M. (1982). *L'islam, religion et société*. Paris : Le Cerf [traduction italienne (1980) RAI].

- Arkoun, M.** (1989). *Religion et laïcité : Une approche laïque de l'islam*. L'Arbrelle, Centre Thomas More.
- Arkoun, M.** (1982, 1^{re} éd.). *Lectures du Coran*. Paris [(1991) 2^e éd. Tunis: Aleef].
- Arkoun, M.** (1989, 1^{re} éd.). *Ouvertures sur l'islam*. Paris : J. Grancher.
- Arkoun, M.** (1984). *Pour une critique de la Raison islamique*. Paris.
- Arkoun, M.** (1986). *L'islam, morale et politique*. Paris : UNESCO-Desclée.
- Arkoun, M.** (2002). *Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques*. Paris.
- Arkoun, M.** (2002, en anglais). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London.
- Benzine, Rachid** (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel.
- Djaït, H.** (1974). *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris : Le Seuil.
- Djaït, H.** (1978). *L'Europe et l'islam*. Paris : Le Seuil.
- Djaït, H.** (1986). *Al-Koufa, naissance de la ville islamique*. Paris : Maisonneuve.
- Djaït, H.** (1989). *La Grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris : Galimard.
- Djaït, H.** (2001). *Muhammad le prophète*. Paris : Fayard.
- Djaït, H.** (2004). *La Crise de la culture islamique*. Paris : Fayard.
- Filali Ansari, Abduh** (2003). *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*. Paris : La Découverte.
- Hanafi, H.** (1980, en arabe). *Al-Turath Wa-Al-Tajdid: Mawqifuna Min Al-Turath Al-Qadim [La Tradition et le renouvellement]*.
- Hanafi, H.** (1988, en arabe). *Al-Din Wa-Al-Thawrah Fi Misr [La religion et la révolution en Égypte], 1952-1981*.
- Hanafi, H.** (1988, en arabe). *Dirasat Falsafiyah [Études philosophiques]*.
- Hanafi, H.** (1988, en arabe). *Min Al-aqidah Ila Al-Thawrah [Du dogme à la révolution]*.
- Hanafi, H.** (1995, en anglais). *Islam in the Modern World*.
- Hanafi, H.** (2001, en arabe). *Min Al-Naql Ila Al-Ibda [De la tradition à la création]*.
- Hanafi, H.** (2005, en arabe). *Min Al-Nass Ila Al-Waqi [Du Texte à la réalité]*.
- Iqbal, M.** (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* [trad. française (1955). *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, préface de Louis Massignon. Paris : Adrien Maisonneuve].
- Iqbal, M.** (1956). *Message de l'Orient*. Paris : Les Belles Lettres.
- Iqbal, M.** (1962). *Le Livre de l'Éternité (Djâvid-Nâma)*. Paris : Albin Michel.
- Iqbal, M.** (1977). *L'aile de Gabriel*. Paris : Albin Michel.
- Iqbal, M.** (1980). *La métaphysique en Perse*. Sindbad.
- Iqbal, M.** (1989). *Les secrets du Soi, Les mystères du Non-Moi*. Paris : Albin Michel.
- Roussillon, Alain** (2005). *La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*. Paris : Tétraède.
- Talbi, M.** (2002). *Universalité du Coran*. Arles : Actes Sud.
- Talbi, M.** (1998). *Plaidoyer pour un islam moderne*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Talbi, M.** (1989). *Réflexions sur le Coran* (avec Maurice Bucaille). Paris : Seghers.

Talbi, M. (1973). *Ibn Khaldûn et l'histoire*. Tunis : Maison tunisienne de l'édition.

