

Le Réformisme islamique

Tradition et progrès

Charles Saint-Prot

PID_00171385



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
Objectifs	10
1. Réforme et tradition	11
1.1. La réforme au cœur de l'islam	11
1.1.1. L'islam est réforme	11
1.1.2. La réforme dans le Coran et la sunna	13
1.2. La tradition	18
1.2.1. La sunna, source du savoir islamique	19
1.2.2. Les penseurs du traditionnisme	22
1.2.3. Tradition n'est pas synonyme de conservatisme	34
2. Ijtihâd et taqlid	38
2.1. L'ijtihâd.....	38
2.1.1. Conditions de l'ijtihâd.....	39
2.1.2. Champs de compétence de l'ijtihâd.....	40
2.1.3. La porte de l'ijtihâd n'est pas fermée	42
2.2. Le taqlid.....	45
3. Le mouvement réformiste	48
3.1. Aux origines du réformisme	48
3.1.1. Un besoin de réforme	50
3.1.2. Le pré-réformiste Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab	53
3.1.3. Une prise de conscience	58
3.2. Le réformisme (<i>Islah</i>) de la <i>Salafiya</i>	62
3.2.1. La <i>Salafiya</i>	64
3.2.2. Les principes de la réforme salafiste	79
4. Les enjeux actuels	86
4.1. L'islam et les défis du monde moderne	86
4.1.1. L'utopie révolutionnaire, de l'idéologie au fanatisme ...	87
4.1.2. La dissolution occidentalisante	97
4.2. L'avenir de la tradition : fidélité et mouvement	101
4.2.1. Ce qui doit être conservé	101
4.2.2. Une large « souplesse »	103
Glossaire	117
Bibliographie	123

Introduction

Parmi les nombreux clichés qui tendent à donner une fausse image de l'islam, l'un des plus récurrents est l'affirmation qu'il serait incapable d'évolution ; il serait marqué par le fatalisme et l'immobilisme.

À l'encontre de cette idée fausse, ce cours porte sur **le lien indissoluble de la tradition et du progrès**. Nous soutenons l'idée fondamentale que le réformisme n'est pas une option nouvelle ou conjoncturelle ; c'est au contraire un concept qui se trouve très précisément au cœur de l'islam.

L'islam orthodoxe, sunnite, se caractérise par une adhésion du plus grand nombre des musulmans à un credo, des principes et des règles juridiques, qui constituent une religion du juste milieu (*dîn al wasat*), forte de sa tradition et ouverte au progrès.

Notre ambition est d'aider à se débarrasser des idées reçues et des clichés réducteurs, en expliquant comment l'islam a trouvé son application tout au long de l'histoire grâce à une évolution quasi permanente. Non seulement la tradition n'est pas incompatible avec le réformisme mais elle est essentiellement réformiste. C'est une constante de l'islam. S'il ne faut pas dissimuler qu'il y a eu des périodes de sclérose, il convient de souligner qu'au regard de l'Histoire – de la longue durée – l'islam est en continuelle évolution, car la tradition bien comprise ne consiste pas à geler les concepts islamiques primitifs dans une sorte de rigidité cadavérique, mais est au contraire source de vie et de progrès. C'est un capital dynamique, à réactiver sans cesse. C'est pourquoi – comme nous le verrons – tradition et réformisme vont de pair.

D'emblée, il faut préciser les termes qui vont se trouver au centre de ce cours. « **tradition** » ne signifie pas plus sclérose que progrès ne signifie modernité. « réforme » n'est pas révolution ou chamboulement ; c'est, au contraire, l'effort de s'inscrire dans la continuité en se séparant des imperfections, des scories, des mauvaises interprétations.

La tradition n'est pas le conservatisme figé. Si elle exclut l'idée de rupture avec le passé et s'oppose à une certaine conception de la modernité, conçue comme le fugitif, l'instantané ou le transitoire, elle ne bannit ni la raison ni le progrès. Mieux que d'être de son temps, la tradition est de tous les temps puisque sa caractéristique est d'être **une transmission** (*tradere*), ce qui implique à la fois de conserver le capital dans ce qu'il a d'essentiel et de le faire fructifier grâce aux innovations souhaitables. La tradition est la fidélité aux sources et aux principes fondamentaux et, en même temps, la promesse d'un avenir.

Référence bibliographique

Charles Saint-Prot (2008). *Islam : L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*. Paris-Monaco : Éd. du Rocher. Traduction en arabe et en anglais (2010). *Islam. The Future of the Tradition: Between Revolution and Westernization*. Riyad: King Abdulaziz Public Library.

Nous sommes ici au cœur de l'une des grandes questions de l'islam, à savoir que la ligne de fracture ne se place pas entre le réformisme et la tradition. La problématique se situe très exactement dans la nécessité de « **repenser l'islam sans rompre avec le passé** », c'est-à-dire dans le rapport étroit entre l'authenticité (*assala*) et la prise en compte des évolutions naturelles.

Dans ces conditions, le débat concerne l'opposition entre la tradition, associée au progrès et au réformisme, et le concept flou de la « modernité ».

La « **modernité** » est un mot largement galvaudé, dont le contenu reste imprécis. C'est un terme tellement élastique qu'on peut lui faire dire bien des choses mais il est constant qu'il est devenu un concept idéologique et, en même temps, l'objet d'un culte strictement inaccessible à la critique. Pourtant, il faut être précis, quitte à s'opposer à une certaine pensée dominante.

Tradition et modernité

Si la tradition ne doit pas être assimilée au conservatisme, et encore moins à la sclérose, la modernité ne peut être confondue avec le progrès.

Pour éviter toute ambiguïté, précisons d'abord que nous rejetons l'assimilation de la modernité au progrès. Si durant des siècles, les deux mots ont pu se confondre – par exemple, Ibn Khaldoun, dans sa *Mouqaddima*, qualifie de moderne ce qui relève du progrès –, il doit être précisé que, de nos jours, le terme « moderne » n'est pas le synonyme de progrès. Par ailleurs, nous ne retenons pas simplement la définition du Dictionnaire de l'Académie selon laquelle la modernité est la « qualité de ce qui est ou qu'on juge moderne, de ce qui témoigne des transformations, des évolutions de l'époque présente, caractéristique d'une esprit nouveau, de goûts nouveaux, répondant aux désirs, aux attentes du moment ». Certes, la modernité est, comme l'écrivait Baudelaire, « le transitoire, le fugitif, le contingent ». Elle comporte le culte de l'époque qui est par nature l'éphémère, la mode. C'est, comme le dir Domenach, une « morale canonique du changement qui se veut toujours contemporaine et donc en rupture, sans cesse, renouvelé avec l'Ancien ». En fin de compte, c'est la destructuration de toutes les valeurs anciennes sans leur dépassement.

La modernité est très exactement une idéologie née des penseurs pré-révolutionnaires – ceux des soi-disant « lumières » – et de la Révolution française. La marque de cette idéologie est sa propension à accaparer des concepts pour en travestir le sens. Ainsi, malgré qu'ils en aient, les idéologues de la modernité ne sauraient annexer la raison. Loin de la conception abstraite des philosophes de la Révolution française, la vraie raison est une exigence d'accord avec le réel, l'intelligence soumettant les passions, le contraire des idéologies qui sont souvent des idoles aveugles et – on l'a vu avec la Terreur – totalitaires et sanguinaires. Alain Touraine constate qu'aujourd'hui l'idée de modernité est associée, plutôt qu'au règne de la raison, « à la libération de désirs et à la

Référence bibliographique

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [Reconstruire la pensée religieuse en islam, traduction française par Eva de Meyero-vich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.]

Références bibliographiques

Charles Baudelaire (1963). *Le peintre de la vie moderne* (IV, La modernité).
Jean-Marie Domenach (1995). *Approches de la modernité*. Paris : Ellipses.

Référence bibliographique

Alain Touraine (1992). *Critique de la modernité*. Paris : Fayard.

satisfaction des demandes ». L'idéologie de la modernité porte essentiellement le cachet de l'**individualisme**, lequel voit toujours l'individu et ses droits et jamais la société. C'est précisément cette conception qui conduit au dogme d'une laïcité réduisant la religion à une affaire privée – ce qui est la négation même de la religion –, quand elle ne prétend pas purement et simplement chasser le spirituel et expulser Dieu de la cité et de la vie des hommes.

Jean-Claude Michea met en exergue le fait que l'individualisme outrancier conduit à l'affirmation de la liberté absolue de l'individu contre tous, conférant des droits sans limites – y compris le droit d'exploiter son prochain ou celui « d'épouser son chien » ; c'est la marque de fabrique des idéologies de la modernité, notamment du libéralisme. Ignorant la communauté, la modernité idéalise l'individu seul, méprise la société, appelle à la destruction des ordres anciens (naturels) pour finalement enlever toute sa dimension historique à l'homme. La modernité est en quelque sorte le retour à l'état pré-historique ou l'avènement de l'état post-historique. En ce sens, elle est incompatible avec **la religion qui permet à l'homo religiosus de pas être l'individu de l'instant mais l'homme de tous les temps**. Ainsi, loin de s'opposer, le sacré et l'historique sont-ils intimement liés. À l'individu abstrait sans feu ni lieu des idéologies de la modernité, répond l'homme concret et historique de la tradition religieuse.

Il convient de distinguer modernité et modernisation. La modernité-idéologie ne peut être confondue avec **l'idée de progrès** dans la mesure où elle en est exactement le contraire.

Le progrès véritable n'est pas indéterminé, ce n'est pas un mouvement de changement désordonné et aveugle, au gré des passions ou des vues de l'esprit des hommes. Il ne faut pas non plus réduire le progrès aux seuls changements techniques dus à l'incessante ingéniosité des hommes. S'il est contestable d'opposer systématiquement progrès technique et morale, il est tout aussi téméraire d'affirmer que les évolutions techniques constituent obligatoirement un progrès du genre humain car la mécanique sociale n'obéit pas aux mêmes règles que la mécanique scientifique. Le philosophe traditionaliste Louis de Bonald (m. 1840) a posé le principe qu'il ne peut y avoir de progrès que « lorsque le but de ce progrès est présent en tant que contenu rationnel, comme idée de la perfection ». Or l'idée de la perfection est donnée par la tradition. Le progrès véritable doit donc être guidé par la raison appuyée sur la tradition.

Dans ces conditions, le lien entre progrès et tradition est indissoluble. La tradition est transmission, donc mouvement. Le progrès est continuité. Le progrès, donc, surgit de la tradition comme « la tradition a surgi du progrès » (Jean D'Ormesson). Recevant tout son contenu, son sens, de la tradition, le progrès est la tradition qui se prolonge. Et cela est d'autant plus vrai que, s'agissant de l'islam, il est possible de dire que **la Tradition a stimulé le progrès** et s'est investie pour « tirer vers le haut la société » (M. Chiguer) et faire prospérer la civilisation arabo-islamique. La Tradition islamique s'oppose si peu à l'idée de

Référence bibliographique

Jean-Claude Michea (2002). *Impasse Adam Smith*. Paris : Climat. Deuxième édition (2006). Paris : Flammarion, coll. « Champs ».

Référence bibliographique

Louis de Bonald, cité dans Robert Spaemann (2008), *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald*, traduit de l'allemand (*Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, 1959). Paris : Hora Decima.

progrès qu'il faut rappeler que l'islam encouragea un formidable mouvement en faveur du progrès et de la connaissance scientifique, laissant aux savants une entière liberté dans leur domaine. Les historiens rappellent que les Arabes et les musulmans étaient au faîte de la civilisation quand l'Occident traversait une période de noirceur et de décadence (André Miquel).

Références bibliographiques

Jean D'Ormesson (1981). *Réponse au discours de réception à l'Académie française de Madame Yourcenar*, 22 janvier 1981. Paris : Gallimard.

Mohammed Chiguer (2008). *Pensée piégée, islam et modernité*. Rabat.

André Miquel (2002). *L'islam et sa civilisation (VIIème-XXème siècle)*. Paris : Armand Colin.

Le savant égyptien Ahmed Zewail, titulaire du prix Nobel de chimie en 1999, souligne ainsi l'apport de l'islam à la pensée scientifique :

« Sans les travaux des savants arabes, depuis leurs traductions des philosophes grecs jusqu'à leurs découvertes en astronomie, en mathématiques, en architecture, en médecine, en alchimie et dans toute sorte d'autres disciplines, le développement de l'Europe aurait été retardé de plusieurs siècles. »

Ahmed Zewail, entretien au *Nouvel Observateur*, n° 2020, jeudi 24 juillet 2003.

Déjà, Voltaire soulignait que « dans nos siècles de barbarie et d'ignorance qui suivirent la décadence de l'empire romain, nous reçûmes presque tout des Arabes : astronomie, chimie, médecine, et surtout des remèdes plus doux et plus salutaires que ceux qui avaient été connus des Grecs et des Romains. L'algèbre est de l'invention de ces Arabes ; notre arithmétique même nous fut apportée par eux... Dès le second siècle de Mahomet, il fallut que les chrétiens s'instruisissent chez les musulmans ».

Sigrid Hunke écrit que « le soleil de l'islam » a illuminé l'Occident en apportant à l'Europe toutes les grandes sciences qui lui ont permis, à son tour, de prendre son essor. Mohammed Arkoun estime également que la pensée islamique qui s'est forgée et a prospéré au cours des premiers siècles de l'Hégire, « a contribué à la formation de la civilisation occidentale. Certains aspects de ce qu'on appelle aujourd'hui la modernité étaient l'apanage de la civilisation qui s'est épanouie dans la pensée islamique durant les premiers siècles de l'Hégire ».

On pourrait multiplier les exemples de l'apport scientifique des savants arabo-musulmans dans les divers domaines de la science, de la médecine, de la géographie, de la traduction. Il est surtout notable que la soif de connaissance n'eut que très rarement à mener une guerre contre la foi. Contrairement à ce que prétendait Renan, l'islam n'a pas détourné ses adeptes des sciences exactes. Au contraire, la recherche du savoir est en islam un devoir religieux. Le droit au savoir est posé par le premier verset révélé à Mohammed : « Lis au nom de ton Seigneur qui a créé ! » (*Al-Alaq*, 1).

Référence bibliographique

Voltaire (1754). *Essai sur l'Histoire générale et sur les mœurs*.

Références bibliographiques

Sigrid Hunke (1963). *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident*, trad. française. Paris : Albin Michel.

Mohammed Arkoun, Louis Gardet (1978). *Islam, hier de main*. Paris : Buchet-Chastel.

Références bibliographiques

Vincent Monteil (1974). *La pensée arabe*. Paris : Seghers.
Seyyed Hossein Nasr (1979). *Sciences et savoir en Islam*. Paris : Sindbad.

Écrivant que l'islam « n'a pas connu, dans son histoire, un conflit entre science et religion, car cette idée est totalement étrangère à l'esprit comme à la lettre de ses enseignements », Youssouf Al-Qaradawi souligne que le Coran et la sunna du Prophète ne cessent d'appeler à l'effort de la connaissance et du savoir :

« L'islam n'impose aucune restriction à la science expérimentale ; au contraire, il la respecte et l'encourage, et il institue le climat psychologique et intellectuel approprié pour lui permettre de s'épanouir. L'étude de la Sunna montre que l'islam a posé les bases et les principes de l'apprentissage et de l'enseignement. »

Youssouf Al-Qaradawi (2001). *Le Prophète et le savoir*. Paris : Arrissala.

On aura compris qu'il ne s'agit pas ici de prôner un « islam de progrès » car c'est une idée réductrice – développée par certains penseurs occidentalisés – qui nie tout uniment le fait que l'islam est le progrès. Cela est d'autant plus constant que l'islam est religion et société, *dîn wa dounya* ; ce qui lui interdit d'être statique puisqu'une société est par nature vivante et évolutive. L'islam de progrès n'est donc pas à inventer car l'islam est progrès. L'islam modéré n'est pas à inventer car l'islam est modération. Les moyens de la réforme ne sont pas à inventer car, comme nous le démontrerons, la tradition est par essence réformiste.

Dans ces conditions, le débat ne saurait se réduire à une opposition factice entre deux concepts aussi flous que la « modernité » et l'« intégrisme ». En vérité, il n'y a pas la moindre contradiction entre la tradition islamique et le progrès. Toute la question consiste pour les musulmans à **retrouver cette pulsion progressiste de l'islam**. La problématique se situe très exactement dans la nécessité de « repenser l'islam sans rompre avec le passé », selon la formule du célèbre réformiste pakistanais Mohammed Iqbal, c'est-à-dire retrouver la vérité de l'islam, qui est celle d'un rapport étroit entre l'authenticité et la prise en compte des évolutions naturelles. Entre le conservatisme sclérosé, passé sans avenir, et l'occidentalisation, par l'intermédiaire d'une idéologie de la modernité qui est un présent sans passé, il faut retrouver la Tradition dynamique, expression d'un islam bien compris, conciliant la fidélité au dogme immuable et la prise en compte des évolutions.

Cela conduit à pouvoir affirmer que la réforme (*islah*) est au cœur de l'islam. Le réformisme, appuyé sur la tradition et nourri par l'*ijtihad*, est la condition de l'indissolubilité du lien la tradition et le progrès.

Objectifs

La première partie de ce cours consiste à définir le réformisme et la tradition, en nous appuyant notamment sur l'analyse des penseurs traditionnistes les plus représentatifs. En rupture avec certains clichés et bon nombre d'idées reçues, nous proposons ici une nouvelle lecture de la pensée musulmane en même temps que de la notion de Tradition, associée ici au réformisme.

La deuxième partie est consacrée à l'étude des notions d'*ijtihâd* et de *taqlid*. Une analyse objective permet d'affirmer que la sagesse (*hikma*), le pragmatisme et la prise en considération des évolutions nécessaires ont très souvent prévalu dans l'islam, c'est-à-dire que l'effort d'interprétation (*ijtihâd*) n'a jamais abdi-qué devant le conservatisme aveugle (*taqlid*) favorisant la sclérose.

La troisième partie étudie comment la capacité de l'islam à s'adapter et à se réformer s'est exprimée avec vigueur dans le mouvement réformiste dit de la *Salafîya*, lequel s'est développé de la fin du XVIIIème siècle à la première moitié du XXème siècle.

La quatrième et dernière partie traite des enjeux actuels. Face au repli extrémiste et sectaire, d'une part, et à la dissolution ultra-occidentalisante, d'autre part, la tradition réformiste, revivifiée par l'*ijtihâd* – qui n'est pas la révolution mais l'évolution sur la « bonne voie » – doit être à la source d'un renouveau musulman qui répondra aux défis du monde moderne et pourra concerner toute l'humanité. Étant précisé que les solutions ne peuvent venir que de l'islam lui-même, tant il est vrai qu'on ne progresse jamais en abandonnant son identité, c'est la « réactivation » de la tradition islamique de l'*ijtihâd* qui permettra de retrouver tout le dynamisme et toute la vitalité créatrice de la religion musulmane.

Au final, ces réflexions doivent permettre de mettre en évidence le fait que l'islam véritable est à l'opposé des courants étroits et fanatiques qui n'en constituent qu'une caricature faisant d'ailleurs le jeu des islamophobes. Il s'agit de démontrer que l'islam a la possibilité de répondre aux défis du monde moderne, d'une manière positive et constructive.

1. Réforme et tradition

1.1. La réforme au cœur de l'islam

Dire que la réforme est au cœur de l'islam n'est pas une clause de style. Le Message (*Rissâla*) de l'islam est à la fois rappel, confirmation et réforme.

1.1.1. L'islam est réforme

Le Coran a été révélé pour conduire à une réforme de la condition humaine. Il incarne une vision essentiellement dynamique de la vie. Le prophète Mohammed est d'abord un réformateur et l'islam est originairement et essentiellement une réforme.

Avant le Message de l'islam, le désordre moral était indescriptible. Depuis les temps les plus anciens, la région de La Mecque était un lieu de culte mais tout était devenu confus. Pendant longtemps, rapporte Martin Lings, les rites « furent accomplis avec ferveur et dévotion selon les règles établies par Abraham (Ibrahim) et Ismaël... Au cours des siècles, toutefois, le culte du Dieu unique perdit peu à peu de sa pureté... sous l'influence des tribus païennes voisines, des idoles vinrent s'ajouter aux pierres et, finalement, les pèlerins se mirent à adorer les idoles à La Mecque ».

Durant les siècles précédant l'islam, les peuples s'étaient donc éloignés du message monothéiste transmis par les prophètes. Les juifs, convaincus d'appartenir à un « peuple élu », vivaient dans des tribus repliées sur elles-mêmes, peu portées au prosélytisme, adeptes de rites compliqués et mystérieux. Pour leur part, les chrétiens étaient en proie à des querelles violentes. Ouvertes au III^{ème} siècle, avec les disputes entre les ariens et les orthodoxes, les polémiques entre sectes chrétiennes s'étaient aggravées un siècle plus tard en raison des controverses avec les nestoriens et les monophysites. De surcroît, les adeptes des deux religions monothéistes étaient loin de donner le bon exemple en matière de tolérance : ils s'affrontaient sans pitié, notamment dans la région du Yémen, où, en 521, le terrible massacre des chrétiens de Najran par les tribus juives avait fortement marqué les esprits.

Dans ce contexte, le paganisme était majoritaire dans toute l'Arabie péninsulaire. Chacun avait ses propres croyances, ses idoles et ses prétendus saints. À La Mecque, la puissante tribu des Koraïches dominait la ville et avait la charge de la garde de la Kaaba, un sanctuaire de forme cubique (d'où le nom de Kaaba) taillé dans la pierre par Ismail, un bâtiment sobre attestant de l'unicité de Dieu. Mais, là encore, le message des origines s'était estompé. Beaucoup vénéraient la statue de Hubal, une divinité des Moabites de Syrie ; d'autres se référaient

Référence bibliographique

Martin Lings (1983). *Muhammad, his life based on the earliest sources*. Londres : George Allen and Unwin. [Trad. française (1986). Paris : Le Seuil].

aux dieux de l'Olympe grec ; d'autres encore adoraient des idoles barbares ou adhéraient à des religions orientales ou perses – comme par exemple, le manichéisme. Au total, un véritable bric-à-brac de superstitions s'était constitué autour de la Kaaba, où près de trois cents idoles, saints et dieux différents étaient vénérés !

Un bon nombre d'arabes avaient maintenu la pureté du culte abrahamique sans être ni juifs ni chrétiens. Les *Hunafa*¹ condamnaient les cultes païens, se gardaient de toute relation avec les idoles, dont ils considéraient la présence à La Mecque comme une profanation et une souillure. Ces « purs croyants » dans la tradition d'Ibrahim (Abraham) étaient convaincus de la venue imminente d'un prophète qui mettrait un terme à l'incroyance.

⁽¹⁾Pluriel de *hanif*, « pur », « orthodoxe ».

La révélation dont Mohammed allait être le messenger s'inscrivit « contre la fausse sacralité qui peuplait la terre des Arabes : déités vermoulues... ; observances saugrenues, interdits et licences, présages, flèches qu'on lançait en l'air pour connaître le sort, et tout cela déformant, dévaluant, paralysant la raison des hommes ».

Référence bibliographique

Jacques Berque (1980). *L'islam au défi*. Paris : Gallimard.

Dès l'origine, l'islam se présente donc comme réformiste. La révélation (*wahy*) transmise par Mohammed et contenue dans le Coran – qui, aux yeux des musulmans, est la parole de Dieu –, affirme **l'unité foncière de toutes les Écritures**, qui au fil des temps, ont été victimes de mauvaises interprétations ou de déviations. La révélation ne concerne, donc, pas un Dieu nouveau. Allah est évidemment le même Dieu que celui des autres religions monothéistes. Ce principe est clairement affirmé par le Coran :

« Voici le Livre ! [...] Il est une guidance pour ceux qui croient à ce qui t'a été révélé et à ce qui a été révélé avant toi [...]. »
Al-Baqara, 2 et 4

ou encore :

« Ce que nous t'avons révélé du Livre est la vérité confirmant ce qui l'a précédé [c'est-à-dire les livres antérieurs au Coran]. »
Fatir, 31

et :

« Ne discutez avec les gens du Livre que de la meilleure façon [...] Et dites : Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et vers vous, notre Dieu et votre Dieu est le même Dieu unique, et c'est à Lui que nous nous soumettons. »
Al-Ankaboot, 46

Le Coran proclame également :

« Ceux qui croient en Dieu et en tous ses Messagers, et ne font point de discrimination entre ces derniers, voilà précisément ceux que Dieu récompensera. »
An-Nisa, 152

Le Prophète de l'islam n'est pas donc un innovateur, mais bien un réformateur :

« Je ne suis pas un innovateur parmi les prophètes [...] je ne fais que suivre ce qui m'est révélé. Je ne suis qu'un avertisseur explicite. »
Al-Aqaf, 9

Mohammed a été envoyé pour réformer la religion qui avait connu des dévoiements et pour la parachever. Il est le Messenger de Dieu et le sceau des prophètes en ce que la révélation dont il est le Messenger est le point culminant de toutes les religions précédemment révélées. Le Message (*Rissâla*) de l'islam est à la fois rappel (*dikhr*), confirmation et réforme en ce qu'il délivre des prescriptions divines nouvelles et a lui-même pleine valeur normative.

Du même coup, Mohammed est *nabi wa rassoul*, Prophète annonciateur et Messenger législateur. Sur ce point, il faut préciser que tout *nabi* n'est pas *rassoul*. Sont à la fois *nabi* et *rassoul* : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammed, dans la mesure où ils ont à la fois reçu la révélation divine envoyée aux hommes pour qu'ils sachent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et ont aussi transmis un message, des prescriptions d'origine divine et un enseignement que les hommes sont invités à suivre.

1.1.2. La réforme dans le Coran et la sunna

Le Coran donne une vision dynamique du monde. La parole divine est aussi source de changement. Dieu est le Créateur qui « ne cesse de créer » (*Ya-Seen*, 81).

L'islam admet si bien l'évolution que le Coran lui-même pose le **principe d'abrogation** (*naskh*) de certains versets afin de faciliter la compréhension du Message par une démarche pédagogique et progressive :

« Nous n'abrogeons pas un verset, ni ne le faisons passer à l'oubli, sans en apporter de meilleur ou d'analogue. »
Al-Baqara, 106

L'islam ne se complait pas dans la routine. À aucun moment, il n'incite à la paresse intellectuelle. Au contraire, il invite à l'effort constant, à la liberté et à la responsabilité des hommes :

« Dieu ne modifie point l'état d'un peuple tant que les individus qui le composent ne modifient pas ce qui est en eux-mêmes. »
Al-Rad, 11

La centralité du **concept de connaissance** (*'ilm*) dans la culture islamique est bien mise en exergue. Selon le Coran, Dieu « a instruit l'homme et lui a enseigné ce qu'il ignorait » (*Al-Alaq*, 1 à 5).

Franz Rosenthal a écrit que la connaissance est « la pierre angulaire de la culture islamique » :

« *ʿIlm* (connaissance, savoir) est un de ces concepts qui ont dominé l'islam et qui ont donné à la civilisation musulmane ses traits distinctifs. Il n'y a pas de domaine de la vie intellectuelle, religieuse et politique, et de la vie quotidienne des musulmans qui ne soit touché par l'attitude très envahissante envers la connaissance, entendue comme quelque chose de très grande valeur pour l'être humain. »

Franz Rosenthal (1970). *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden : E. J. Brill.

Nous sommes ici au cœur d'un débat considérable, celui du **rapport entre foi et raison**. Le philosophe catholique Jean-Luc Marion écrit ainsi :

« [...] la séparation entre foi et raison, trop vite tenue pour allant de soi et toute naturelle, naît-elle d'abord d'un défaut de rationalité, de la capitulation sans combat de la raison devant l'impensable supposé. »

Jean-Luc Marion (2009). *Le croire pour le voir : Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*. Paris : Groupe éditions DDB-Le Rocher.

Dans le cas de l'islam, il faut souligner que cette religion accorde une importance considérable à la raison (*aql*). Le Coran rejette l'enfermement dans un dogmatisme obscur, il fait appel à la raison de l'homme pour comprendre les signes adressés à « ceux [les hommes] qui sont doués d'intelligence » (*Al-E-Imran*, 190).

En ce qui concerne le *fiqh* (le droit), qui est une science visant à la recherche de la connaissance et faisant appel tout à la fois à la révélation et à la raison, l'imam Abû Hamid Ibn Mohammed Al-Ghazâlî (m. 1111) écrit dans son *Mustafâ min ʿIlm al-Usul* :

« [...] le *fiqh* prend à la révélation (*char'*) et à la raison (*'aql*) le meilleur de leur méthode. Ce n'est pas pure spéculation que la Loi révélée refuserait d'admettre. Il n'est pas non plus construit sur la simple acceptation de données auxquelles la raison refuserait sa garantie et son appui. »

Cité et traduit par Henri Laoust (1976). « La pédagogie d'al-Ghazâlî dans le *Mustafâ* », *Revue des études islamiques* (XLIV, pp. 71-79).

Loin d'un mysticisme exagéré et ésotérique qui éloigne de la raison, la **foi** (*imân*) est le contraire de la stagnation, c'est un programme de vie. La foi est aussi un appel à l'intellect. Selon le dogme musulman, Dieu a fait de l'homme son vicaire (*Al-Baqara*, 30), son *lieu-tenant* sur terre, où il doit œuvrer pour le mieux grâce à l'intellect dont il dispose. Le Coran proclame que tout homme « est tenu responsable de ce qu'il a accompli » (*Al-Insan*, 38). Un hadith précise que « les actes ne valent que par leurs intentions », c'est-à-dire qu'en ultime ressort, ce sont la volonté de l'homme et sa responsabilité qui sont en cause.

Le Message transmis par le Prophète insiste sur la raison comme seule voie menant à la foi. Commentant le verset 74 de la sourate *Al-An'am*, « Rappelle le moment où Abraham dit à Azar, son père : "Prends-tu des idoles comme divinités ? Je te vois, toi et ton peuple, dans un égarement évident" », Jacques Berque écrit que c'est la « sobre et émouvante reconstitution de la naissance du monothéisme sur les ruines de l'animisme, par exercice de la raison ». Si la voie vers la foi n'exclut pas forcément les valeurs de l'expression mystique, l'islam

Référence bibliographique

Jacques Berque (1995). *Le Coran. Essai de traduction*, éd. revue et corrigée. Paris : Albin Michel.

est d'abord « une proposition intellectuelle et non émotionnelle, ce qui revient à exclure un certain ésotérisme, qui a pénétré dans l'orbite musulmane à partir de sources non islamiques : influences gnostique, indienne, chrétienne » (M. Asad).

Ghazâlî a écrit dans *Ihya' 'Ulim al Din (Revivification des sciences religieuses)* que la raison et l'intelligence sont « des compléments de la foi ». Et Henri Laoust souligne le fait qu'Ibn Taymiyya, auteur d'un imposant traité sur le sujet (*Dar Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*), a été soucieux de montrer l'adéquation entre la raison et la révélation islamique. Jean Michot précise : « Pour Ibn Taymiyya, l'islam est la seule religion à même de rallier les suffrages des adeptes de la raison. Sa rationalité est la rationalité par excellence et il y a, de ce point de vue, un accord parfait entre ce qui est sainement transmis à partir du Coran et la Tradition prophétique et, d'autre part, l'objet clair de la raison ».

La raison est liée à l'islam parce que c'est la **religion du juste milieu** (*dîn al wasat*) :

« Aussi avons-nous fait de vous une communauté du juste milieu afin que vous témoigniez des hommes et que l'Envoyé témoigne de vous. »

Al-Baqara, 143

Le juste milieu, la **modération** : voilà bien l'une des idées-forces de l'islam. Comme le souligne Muhammad Abduh :

« L'islam ne s'est pas révélé comme une spiritualité absolue ni comme une doctrine purement matérialiste, mais plutôt comme une religion à visage humain, une religion du juste milieu. En mettant en harmonie les dispositions humaines instinctives plus que n'importe quelle autre religion, il s'est baptisé Religion de la sainte nature (*fitra*). Ses détracteurs le lui reconnaissent, aujourd'hui, en le considérant comme la première école qui permet aux barbares d'accéder aux marches de la civilisation. »

(1993). *Œuvres complètes*. Le Caire : Dar al Chorouk (t. 3, p. 287). En arabe.

En premier lieu, la modération islamique prend l'ampleur d'une révolution contre la dominance de l'excès – aussi bien celui de la démesure que de la négligence – qui a prévalu dans les rites et les systèmes de pensée antéislamiques. Ce point fondamental comporte l'obligation d'être témoin à ceux qui ont sombré dans telle ou telle dérive. Ensuite, l'islam est la position médiane entre le spirituel et le temporel, conciliant et associant l'un et l'autre (*Dîn wa dounya*). Enfin, l'islam est la modération, laquelle implique le juste : c'est la position équitable qui se refuse à tomber dans tout excès car « tout penchant à l'excès est un acte de démesure qui fait incliner la balance et, de ce fait, pécher par manque de modération islamique globale ».

L'islam est donc la religion qui prône la pondération et condamne les excès et toute exagération (*ghoulouw*).

Référence bibliographique

Muhammad Asad (1954). *The Road to Mecca* [Trad. En français (1976). *Le chemin de La Mecque*. Paris : Fayard].

Référence bibliographique

Ibn Taymiyya (1995). *Lettre à un roi croisé*, traduction et notes de Jean Michot. Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia.

Référence bibliographique

Mohammed Imara (1427 H./2006). « La modération islamique » in *L'islam Aujourd'hui*, revue publiée par l'IS-SESCO (Rabat, n°23).

Mesure, pondération : nous sommes ici dans le domaine de la raison et la sagesse. À cet égard, il est indispensable de noter la place que l'islam réserve à la raison (*aql*, dont les dérivés sont employés 49 fois dans le Coran), à la connaissance (*ma'rifa*), à la science (*ilm*), à la sagesse (*hikma*), à la pensée (*fikr*) et à l'effort ou encore à la lecture². De nombreux hadiths du Prophète sont consacrés à l'éducation, au savoir et à la place éminente des savants, ces savants dont l'encre « est encore plus précieuse que le sang des martyrs ».

⁽²⁾ « Lis (Ikra) » : c'est le premier message que Dieu a révélé au Prophète Mohammed (Coran, Al-Alaqa, 1).]

Écrivant que l'islam « n'a pas connu, dans son histoire, un conflit entre science et religion, car cette idée est totalement étrangère à l'esprit comme à la lettre de ses enseignements », Youssouf Al-Qaradawi souligne que le Coran et la sunna du Prophète ne cessent d'appeler à l'effort de la connaissance et du savoir. L'islam n'impose « aucune restriction à la science expérimentale ; au contraire, il la respecte et l'encourage, et il institue le climat psychologique et intellectuel approprié pour lui permettre de s'épanouir. L'étude de la Sunna montre que l'islam a posé les bases et les principes de l'apprentissage et de l'enseignement ».

Référence bibliographique

Youssouf Al-Qaradawi (2001). *Le Prophète et le savoir*. Paris : Arrissala.

L'islam établit également un **lien indissoluble entre le savoir**, le connaître (*'ilm*), et **l'agir**, la pratique (*'amal*). Loin de tout enfermement contemplatif et d'exagération extatique, il pose le principe, rappelé par Abû Mohammed Abdallah Ibn Muslim Ibn Qutayba (m. 889), que « la sagesse est à la fois la science (*al-'ilm*) et sa pratique (*al-'amal*) ».

Connaissance et action : il est notable que beaucoup de concepts fondamentaux du droit islamique impliquent l'idée d'une association de la réflexion et de l'action. *Chari'a* signifie la voie à suivre, la bonne direction, le chemin droit ; donc en aucun cas un système figé, mais le mouvement. La *Chari'a* implique le dynamisme, la sagesse (*hikma*) et l'exercice de la raison selon le précepte du Coran : « Suivez le Livre et la sagesse » (*Al-Baqara*, 129 ; *Al-E-Imran*, 79 ; *Al-E-Imran*, 164 ; *Al-Maeda*, 100 ; *Al-Jumua*, 2). *Fiqh* indique la compréhension.

Madhab (« école ») est la direction. *Ijtihâd* implique avant tout l'idée de l'effort...

Le Coran appelle les hommes à faire usage de la raison qui leur a été donnée par Dieu, précisément pour qu'ils s'en servent. La raison permet d'interpréter les textes, de rechercher les modalités de leur application, de lier des questions spécifiques ou nouvelles aux principes généraux. C'est très exactement l'objet de l'effort d'adaptation, l'*ijtihâd*.

L'étude de la sunna montre que l'islam a posé les bases et les principes de l'apprentissage et de l'enseignement. Assurément, l'islam porte en lui-même « les ferments de son propre progrès ».

Référence bibliographique

Soubhi Saleh (1979). *Réponse de l'islam aux défis de notre temps*, Beyrouth : Éd. Arabelle.

Muhammad Asad affirme que la connaissance et la science sont issues de la foi :

« Le Prophète arabe a dit que la recherche de la connaissance est un devoir très sacré pour tout musulman, homme et femme [Les savants musulmans] ne firent que suivre les injonctions de leur Prophète : "quiconque part à la recherche de la connaissance, Dieu rend aisé le chemin du Paradis ; le savant marche dans la voie de Dieu ; la supériorité du savant sur l'homme seulement pieux est pareille à la supériorité de la pleine lune sur tous les autres astres ; l'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs" ».

L'encre des savants plus précieuse que le sang des martyrs ! Cette hadith du Prophète montre bien que l'islam a dit oui à l'intelligence et non à l'obscurantisme, c'est-à-dire oui à l'action et non à la passivité. Selon le cheikh Soubhi Saleh, la conciliation perpétuelle de la foi et de la science demeure l'une des plus belles caractéristiques de la pensée islamique :

« L'islam ne s'est jamais présenté comme une doctrine close et figée. Il est écrit dans le Coran "Chaque jour Dieu crée du nouveau". Cela suffit à justifier la dynamique du changement qui ne peut être nouveau et beau à la fois. L'ordre islamique est capable d'opérer une telle mutation globale. »

Soubhi Saleh (1979). *Réponse de l'islam aux défis de notre temps*, Beyrouth : Éd. Arabelle.

En outre, un hadith du prophète Mohammed affirme que, chaque siècle, Dieu « envoie à cette communauté un réformateur pour renouveler les affaires de la religion en tenant compte des circonstances de son époque ».

Le réformisme n'est pas un protestantisme musulman

Constater que la réforme est inscrite au cœur de l'islam conduit à souligner que le réformisme est par conséquent inhérent à cette religion. Et c'est pourquoi ce réformisme islamique **ne peut en aucun cas être comparé à la réforme protestante**. Nicolas Berdiaev a bien noté que la réforme protestante « fut davantage révolte et protestation que création religieuse, elle était dirigée contre la continuité de la tradition religieuse ». En effet, le protestantisme est né du schisme de Luther et de la constitution d'une doctrine en opposition avec la religion chrétienne orthodoxe – celle de l'église catholique et de l'église orthodoxe. La conception protestante de *sola scriptura* oppose l'Écriture à la tradition, ce qui n'est évidemment pas le cas du réformisme islamique qui s'appuie fermement sur le Coran et sur la tradition, la sunna.

Sur ce point, la comparaison que certains réformistes, par exemple Abdel Rahman Al-Kawakibi, ont cru pouvoir faire entre le réformisme musulman (*islah*) et le protestantisme est erronée et, à vrai dire, malvenue dans la mesure où elle peut conduire les courants conservateurs à percevoir le réformisme comme « schismatique » et aussi menaçant pour l'orthodoxie islamique que le protestantisme l'a été pour le catholicisme. L'affirmation selon laquelle le réformisme serait en quelque sorte le protestantisme musulman est donc très inexacte puisqu'il est constant que le réformisme ne s'oppose en aucun point au dogme traditionnel. Il veut tout simplement le revivifier, lui redonner sa vigueur et le débarrasser des déviations, des interprétations étroites et des mauvaises habitudes érigées en tradition. Le réformisme de l'islam s'inscrit dans la continuité, mais une continuité purifiée par une meilleure compréhension des sources de la religion afin que les croyants forment une communauté (*oumma*) dont les membres « appellent les hommes au bien et les éloignent de ce qui est le mal » (*Al-E-Imran*, 104). Dans l'islam, la réforme s'appuie donc sur la Tradition, laquelle permet de progresser en restant identique.

Texte provenant de: Nicolas Berdiaev (1924). *Le nouveau Moyen Âge* [Traduit du russe (1985). Lausanne-Paris : L'Âge d'Homme].

Référence bibliographique

Muhammad Asad (1954). *The Road to Mecca* [Trad. En français (1976). *Le chemin de La Mecque*. Paris : Fayard].

Référence bibliographique

Hadith rapporté dans les *Sunan* de Abû Daoud (m. en 889).

1.2. La tradition

Pour l'islam, la tradition est la sunna, c'est-à-dire tout ce qui concerne la vie exemplaire – la biographie (*sîra*) – et l'enseignement (*hadîthi*) du prophète Mohammed.

La sunna ne signifie donc pas la tradition élaborée par la communauté musulmane mais d'abord la tradition du prophète Mohammed qui vient éclairer la révélation divine contenue dans le Coran. Ensuite, cette tradition a été colligée et méthodiquement organisée par les savants pour former un corpus couvrant toute l'étendue de la pensée islamique.

La sunna est la somme de l'enseignement prophétique, complétée par les témoignages des compagnons, c'est-à-dire les croyants – hommes et femmes – des premiers temps, ceux qui ont connu, vu et entendu le Prophète. Les compagnons (*sahâba*) les plus éminents sont au nombre d'une soixantaine, dont les quatre premiers califes (les « bien-guidés »). Les compagnons font partie de la première génération des *salaf* – les prédécesseurs, les ancêtres – ou *salaf al salih* – les pieux ancêtres –, les deux générations suivantes étant celles des successeurs (*tabi'in*).

Selon Ali Mérad, « la tradition récapitule le message que le Prophète transmet à sa communauté, à la fois pour expliciter la révolution et pour en illustrer concrètement les normes et les valeurs ».

Certes, nous ne comprenons pas l'islam sans le Coran, mais « le Coran seul est loin de suffire à la pleine intelligence de l'islam » (I. Goldziher³), lequel est précisé, expliqué et consolidé par la sunna. La sunna est « la structure métallique de la Maison de l'islam » (M. Asad⁴), c'est la clé pour la compréhension et l'interprétation des enseignements coraniques. Avec le Coran, dont elle est inséparable en tant que « complément de la révélation coranique » (A. Mérad⁵), la sunna est la source fondamentale du savoir islamique. Elle « commente et explicite le Coran ; elle en indique et en exprime le sens ». (I. Taymiyya⁶). Elle est, avec le Coran, constitutive de la *chari'a*, laquelle n'est pas un code de loi mais un ensemble d'indications montrant la voie à suivre, la bonne direction.

À côté de l'autorité évidente du Livre sacré (« Nous avons fait descendre sur toi le Livre comme explication de toute chose et comme guide indiquant la direction à suivre », *An-Nahl*, 89), l'autorité de la tradition prophétique est affirmée par le Coran : « Obéir au Prophète, c'est obéir à Dieu » (*An-Nisa*, 80).

La tradition constitue **un appel à l'imitation** (*ouswa*) **du Prophète** et une incitation à faire de son mieux pour s'inspirer de son exemple : « Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bon exemple à suivre » (*Al-Ahzab*, 21).

Référence bibliographique

Ali Mérad (2001). *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

⁽³⁾ Ignaz Goldziher (1920). *Le dogme et la loi dans l'islam*. Trad. de l'allemand. Paris : Geuthner.

⁽⁴⁾ Muhammad Asad (1934). *Islam at the Crossroads* [Trad. en français (2004). *L'islam à la croisée des chemins*. Bruxelles : éd. Renaissance].

⁽⁵⁾ Ali Mérad (2001). *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

⁽⁶⁾ Ibn Taymiyya (1986). *Aqida al Wâsitiyya*. Traduction et commentaire de Henri Laoust : *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wâsitiyya*. Paris : Geuthner.

Ali Mérad note que cette exhortation peut être rapprochée de *L'Imitation de Jésus-Christ* (*De imitatione Christi*, fin du XIV^{ème} siècle) :

« Qui autem vult plene et sapide verba Christi intelligere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare » (« Voulez-vous comprendre parfaitement et goûter les paroles de Jésus-Christ ? Appliquez-vous à conformer toute votre vie à la sienne »)

L'Imitation de Jésus-Christ, traduit du latin par Laménais (1824). Paris : Éd. du Cerf, 1990 (L. I, chap.1). (Il existe une autre traduction de *L'Imitation*, par Pierre Corbeille, écrite en vers.)

1.2.1. La sunna, source du savoir islamique

La constitution de la tradition commence avec le Prophète, mais c'est après sa mort (632) que la sunna va passer d'une phase d'oralité à une forme de codification et de corpus dogmatique.

La sunna

La sunna comprend la *sîra*, la vie du Prophète, et les hadiths, c'est-à-dire tout ce qu'a dit, fait ou approuvé le Prophète.

La *sîra* est la biographie du prophète Mohammed. C'est une approche de première importance puisqu'elle vise à découvrir la personnalité du Prophète dans tous les aspects de sa vie privée ou publique : Messenger, instructeur, pasteur, chef d'état, juriste, chef militaire, etc. La *sîra* est une « manière d'introduction à la connaissance de la voie du Prophète » (A. Mérad⁷), apôtre transmetteur de la révélation et homme d'action. La vie du Prophète est bien connue à travers les nombreux témoignages et récits qui ont voulu préserver cette connaissance. La première biographie du Prophète est celle d'Abû Abdallah Mohammed Ibn Ishâq (m. 768) mais le texte le mieux conservé est celui du traditionniste Abû Abdel Malek Ibn Hicham (m. 833) dont *La biographie du Messager de Dieu Muhammad Ibn Abd Allah* est une version remaniée et révisée de celle d'Ibn Ishâq. La *Sîra Ibn Hicham*⁸ constitue donc en quelque sorte le texte de référence.

Les **hadiths** embrassent toutes les matières de la foi, du dogme, du rite, de la vie sociale et de la loi ou du droit. Selon Ahmad Ibn Hanbal, la sunna « consiste dans les récits transmis du Messager de Dieu et elle est le commentaire du Coran et de ses directives ».

Le hadith, qui signifie « communication » ou « information », est une communication faite par le Prophète en matière de pratique religieuse ou juridique, c'est-à-dire tout ce qui émane du Prophète sous la forme de parole (*qaoul*), d'acte (*af'al*) ou de ratification silencieuse (*taqrir*). Les hadiths concernent les domaines les plus variés : la pratique des devoirs religieux ou des faits que rapportent à la vie quotidienne et aux rapports sociaux.

⁽⁷⁾ Ali Mérad. *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

⁽⁸⁾ Pour une traduction simplifiée de la *Sîra Ibn Hicham*, voir *La biographie du Prophète Mahomet de Ibn Hichâm* (2004). Texte traduit et annoté par Wahib Attalah. Paris : Fayard.

Référence bibliographique

Ibn Hanbal, *Kitâb al Sunna*.

On sait que le Coran avait commencé à être retranscrit sous la supervision du Prophète. Les califes Abû Bakr, Omar et Uthman entreprirent de faire réunir tous les versets en une recension unique dont les exemplaires furent distribués dans toutes les parties de l'état musulman. Après la transcription officielle et définitive du Coran, la parole de Dieu ayant été mise à l'abri de toute altération, vint le moment de procéder au « collectionnement » de la tradition du Prophète.

En effet, les compagnons qui rapportaient les paroles et enseignements du Prophète s'étaient éteints et il fallait conserver la mémoire de l'enseignement exact et véridique de Mohammed. Il était d'autant plus nécessaire de se livrer à un travail scientifique en la matière que de faux hadiths commençaient à circuler, soit par ignorance ou pour venir à l'appui de telle ou telle position conjoncturelle : certains milieux chiites – en particulier les rafidites⁹ (*râfida*) –, refusant de reconnaître la légitimité des trois premiers califes bien-guidés, n'étaient pas les derniers à se livrer à ce genre de manipulations pour justifier leur dissidence.

Le calife Omar Ibn Abdelaziz, ou Omar II (717-720), prit la décision de demander à des savants de réunir par écrit la sunna du Prophète. Ce fut l'objet d'un travail considérable, commencé durant le Ier siècle de l'Hégire. Il est notable que ce travail fut effectué par « une pléiade d'éminents traditionnistes, dans les principaux foyers de culture de l'Empire [...]. C'est cette génération de grands traditionnistes qui a défriché le terrain et préparé les matériaux indispensables à l'élaboration des grands corpus qui verront le jour vers le milieu et la fin du IIIème siècle de l'Hégire ».

Pour certaines recensions, les choses étaient assez simples. En effet, plusieurs compilations avaient été écrites en présence du Prophète lui-même : le sermon prononcé le jour de la conquête de La Mecque, les relevés personnels d'Abdallah Ibn Amr Al-As, les notes de Anas Ibn Mâlik, le serviteur de Mohammed... Mais, pour la majorité des hadiths, il fallait se reporter aux sources, c'est-à-dire aux rapports et témoignages des Compagnons qui avaient recueilli les paroles et enseignements du Messager de l'islam. De nombreux proches avaient consigné les propos de Mohammed par écrit ou les avaient narrés aux successeurs (*tabi'in*). Ceux qui ont rapporté le plus grand nombre de hadiths sont Aïcha, la femme du Prophète, Omar, Abdallah (fils d'Omar), Ali, Abdallah Ibn Abbas, Zaïd Ibn Tabet. Parmi ceux qui ont rapporté une quantité moins importante figurent notamment Oum Salma, Abû Bakr, Anas Ibn Mâlik, Abû Houreyra. Mais, au fil des ans, il fallut faire la part des inventions et des rajouts, déjouer les manipulations et les fraudes, procéder à des recoupements et des vérifications. Il était naturellement indispensable d'écarter les hadiths apocryphes et tous ceux inventés pour des raisons partisans, dogmatiques ou politiques.

De là naquit une science du Hadith. Le critère établi pour s'assurer de l'authenticité historique des faits est très strict. Les hadiths doivent avoir été transmis par une chaîne des garants qui soutiennent la tradition authentique. Le nar-

⁽⁹⁾Également connus sous le nom de *rawâfid*. *Râfida* vient du verbe *rafada* signifiant « refuser », « rejeter ».

Référence bibliographique

Ali Mérad. *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

rateur initial dans une chaîne de garants (*isnad*), composée de toutes les personnes qui ont rapporté l'énoncé de la tradition depuis le prophète Mohammed jusqu'à l'auteur qui l'a consignée, doit obligatoirement être un témoin direct de l'événement qu'il a transmis. Le caractère et les antécédents de chaque narrateur de la chaîne fait aussi l'objet d'un examen attentif avant que le texte (*matn*) soit authentifié. Les savants ont vérifié à la fois la chaîne des garants, à partir du compagnon qui est le premier narrateur, et la crédibilité des textes, avant de les rassembler dans des recueils.

Il existe une sorte de **hiérarchie entre les hadiths**.

Tout d'abord, on distingue les hadiths *qoudsi* rapportant une révélation de Dieu (ce sont les hadiths sacrés) et les hadiths de tradition, dans lequel le Prophète s'exprime lui-même. Pour les déclarations prophétiques, le hadith est qualifié de *marfou* (élevé) lorsqu'il concerne un récit du Prophète.

Par ailleurs, les hadiths sont classifiés selon leurs degrés d'authenticité, selon la sûreté de leurs sources et le nombre de rapporteurs :

- Le hadith avéré (*mutawatira*) est le plus incontestable car il est récurrent et rapporté par un grand nombre de rapporteurs valides.
- Le hadith notoire (*machoura*) n'est rapporté que par un ou quelques compagnons qui le transmettent à d'autres pour devenir ainsi notoire.
- Le hadith isolé (*wahad*, plur. *ahad*) est rapporté par un seul compagnon et transmis aux générations suivantes par un seul individu.

Une distinction concerne également le sérieux et la mémoire des rapporteurs :

- Le hadith est sûr et solide *sahih* car chaque rapporteur est digne de confiance et connu pour être véridique dans son récit.
- Le hadith est *hassan*, bon, quand sa source est connue et ses rapporteurs dignes de confiance.
- Le hadith est faible (*daiif*) si la chaîne de rapporteurs n'est pas continue ou si l'un des rapporteurs présente un caractère suspect en raison de ses erreurs ou de sa contradiction avec des sources fiables.

C'est au III^{ème} siècle de l'Hégire (correspondant au IX^{ème} siècle de l'ère chrétienne), ce « grand siècle de la tradition », que le travail de recherche se concrétisa par l'élaboration de fameux recueils de hadiths. Leurs auteurs déployèrent une énergie considérable pour vérifier les sources, se livrer à des tests rigoureux, faire tous les recoupements nécessaires afin d'établir l'authenticité des paroles rapportées du Prophète. Par exemple, il fallut plus de seize années de labeur à Bukhârî pour achever son travail et il est connu que ce savant, qui était déjà malade, fit un voyage de plusieurs centaines de kilomètres afin de vérifier lui-même l'authenticité d'un hadith. Une fois que tous ces récits furent

consignés par écrit, on procéda aussi à la rédaction de la biographie de tous les narrateurs ou autres personnes qui avaient eu quelque lien que ce fut avec la transmission de ces traditions du Prophète, ce qui constitue un exploit sans précédent dans le domaine de l'historiographie.

Pour l'islam orthodoxe, six recueils de hadiths font autorité. En premier, viennent les références incontestées : les *Sahih*¹⁰ de Bukhârî (m. 870) et de Muslim (m. 875). Viennent ensuite le *Kitâb al Sunnan* (*Le Livre des traditions*) d'Abû Dawoud (ou Dâwud, m. 889) et les *Sunnan* d'Al-Tirmidhî (mort en 892), Al-Nassa'i (m. 914) et Ibn Majah (m. 887). Par ailleurs, *al Muwattâ* de Mâlik Ibn Anas (m. 795) – qui reste « le premier socle de la dogmatique et de la voie canonique » en islam – et le *Mousnad*¹¹ d'Ahmad Ibn Hanbal (m. 855) figurent également parmi les références canoniques.

La science du Hadith, pratiquée par le *mouhaddith*, est l'une des grandes disciplines du droit et de la théologie de l'islam. Elle est l'une des plus rigoureuses de cette religion. Elle inclut la parfaite connaissance de l'énoncé des hadiths, de leur chaîne de transmission jusqu'au Prophète avec la connaissance d'éventuelles imperfections ou brisures dans la chaîne de narration et également le degré d'authenticité de chaque hadith.

La sunna ainsi constituée est l'une de deux sources (*oussoul*) fondamentales de la pensée et du savoir islamiques. La seconde est le droit (*fiqh*) qui occupe une place considérable dans la formation de la pensée islamique au point qu'on a pu écrire que l'islam – qui est religion et société (*dîn wa dounya*) – est avant tout « nomocratique et nomocentrique » (G. Makdisi) ; le *fiqh* est la discipline de base « sans laquelle il n'est pas possible d'entrer dans la pensée islamique » (H. Laoust).

Pour la doctrine traditionniste, par exemple telle qu'elle est exposée par Ibn Batta, la sunna constitue avec le Coran « l'arbitrage suprême auquel tous les musulmans sont tenus de recourir en cas de désaccord : Si vous êtes en désaccord sur quelque point, dit le Coran, rapportez-vous à Dieu et à son Prophète ». La sunna est le commentaire nécessaire et indispensable du Coran : « sans elle, les obligations fondamentales de l'islam, comme la prière ou l'aumône légale, resteraient inexplicables ».

1.2.2. Les penseurs du traditionnisme

Après le « collectionnement » des textes fondateurs, la seconde étape de la constitution de la tradition est celle de la doctrine. Parallèlement au recueil de la tradition du Prophète, les penseurs musulmans se livrèrent à un travail doctrinal de grande envergure. Leur première grande préoccupation fut très logiquement de définir quelles étaient les sources du savoir islamique.

⁽¹⁰⁾ Littéralement « authentique ». Le *Sahih* rassemble par matières les hadiths dûment authentifiés.

⁽¹¹⁾ Le *Mousnad*, littéralement « appuyé », est un recueil de hadiths rassemblés d'après leurs appuis et regroupés par rapporteur.

Référence bibliographique

Ali Mérad. *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Références bibliographiques

George Makdisi (1983). *L'islam hanbalisant*. Paris : Geuthner.

Henri Laoust (1983). « Comment définir le sunnisme et le chiisme » [1979] in *Pluralismes dans l'islam*. Paris : Geuthner.

Référence bibliographique

Henri Laoust. *La profession de foi d'Ibn Batta* (pp. LXIII et LXIV).

Abû Hanîfa

Une période pionnière, de tâtonnement, est celle où l'on voit Nou'mane Ibn Thabit, plus connu sous le nom d'Abû Hanîfa (698-766), un savant d'origine afghane ou perse ayant vécu à Koufa en Irak, se placer sous l'étendard de la défense de l'orthodoxie dans une profession de foi, *al Kitâb al fiqh al Akbar*, où il dénonce comme « schismatiques » les sectes des qadirites, des jahmites et des kharidjites. C'est à ce titre qu'Abû Hanîfa est le premier grand penseur du sunnisme puisque celui-ci « consiste d'abord à se désolidariser des sectes et des croyances considérées comme schismatiques ou hérétiques, c'est-à-dire ne reposant pas sur le Coran et la Sunna ».

Pour ce qui concerne le *fiqh*, Abû Hanîfa met l'accent sur l'**opinion** (*ra'y*) et l'estimation personnelle, l'*istihsân* (ou *istihbab*), qui est l'**opinion personnelle** résultant d'un choix arbitraire du juriste. Faute d'une bonne connaissance de la sunna du Prophète – qui n'est pas encore rassemblée et reste mal connue en dehors de Médine –, Abû Hanîfa dans ce travail précurseur ouvrit un premier débat relatif à la part respective de l'opinion et de la tradition. S'il avait pris soin de veiller à ce que l'opinion fût saine et respectée, source d'une activité « prudente », le risque était d'aboutir à des positions arbitraires guidées par les seuls choix du juriste selon son propre concept de ce qui est convenable. Ses disciples et les autres jurisconsultes (Mâlik, Chafi'i, Hanbal) tempérèrent l'usage de l'opinion, qui pouvait conduire à privilégier les vues de l'esprit, les spéculations sujettes à caution et, finalement, favoriser les querelles entre penseurs et par conséquent la désunion au sein de la communauté.

Mâlik

On peut dire que l'imam Mâlik Ibn Anas (716-796) est le père fondateur du traditionnisme. Mâlik était un arabe originaire de Médine, où la tradition du Prophète était plus présente et mieux connue. Son œuvre principale est le *Kitâb al Muwatta* (*Le Livre de La Voie aplanie*), premier ouvrage juridique de l'islam qui se présente à la fois comme un manuel de méthodologie du droit canonique et le premier recueil de hadiths concernant l'ensemble des matières de la foi et du droit. Il y expose que la source première de la connaissance est le Coran, complété par la sunna, qui est la deuxième source fondamentale. Il y ajoute les exemples de législation en cours à Médine du temps du Prophète, les opinions juridiques ayant fait l'objet d'un consensus (*ijma*) des compagnons, des successeurs et des docteurs médinois, ainsi que les pratiques des médinois, considérées comme l'application de la sunna. De fait, Mâlik introduit la notion de jurisprudence dans le droit musulman. Par ailleurs, se méfiant de l'opinion personnelle purement spéculative, il admet le principe que toute innovation juridique « doit trouver sa validation rationnelle par analogie (*qiyas*) avec des normes et des valeurs attestées par la révélation et/ou l'enseignement du Prophète ».

Référence bibliographique

Henri Laoust. *La profession de foi d'Ibn Batta*.

Référence bibliographique

Ali Mérad. *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

La pensée de l'imam Mâlik est très significative de l'esprit progressiste de la tradition. On le verra même persécuté par la direction politique de Médine pour avoir condamné un décret autorisant le divorce forcé et sans consentement mutuel. Il est constant que ce traditionniste est loin d'être fermé à tout effort intellectuel. Bien au contraire, il souligne l'importance de la sagesse (*hikma*) et affirme que la connaissance et la mise en pratique de la religion sont constitutives de la sagesse. Il élabore surtout **la notion d'*istislâh***, c'est-à-dire **la prise en considération de l'intérêt public (*maslaha*)** qui – tout en respectant naturellement le cadre des sources fondamentales – doit éclairer toute décision ou tout jugement de façon à tenir compte des intérêts absolus de la communauté en défendant la religion, la raison, la personne, la famille et les biens. L'*istislâh* vient ainsi substituer au principe trop imprécis d'*istihsân* évoqué par Abû Hanîfa. L'un des plus illustres juristes malikites, Abû Ishâq Al-Châtibi (ou Shâtibi, m. 790 H./env. 1388), précisera que les deux sources de l'islam sont le Coran et la sunna « dont les prescriptions sont fondées sur *al maslaha* ».

Outre Châtibi, l'œuvre de Mâlik a été continuée par de nombreux disciples, dont les plus brillants sont : Abdel Rahman Ibn Qâssim (m. 813), mufti d'Égypte et auteur du premier grand ouvrage de *fiqh* malikite, *al Mudawwanah* ; Abû Abdallah Ibn Wahb (m. 819), réputé pour sa science juridique ; Sahnoun Ibn Saïd Al-Tanoukhi (m. 855) ; Zaïd Al-Qayrawani (m. 996) ; Ibn Abdel Al-Barr (m. 1071) ; Khalil ibn Ishâq Al-Jundi (m. 1364), auteur du *Muhtasar* ; ou, parmi les auteurs plus tardifs, le fameux Ibn Khaldoun (m. 1406), historien, juriste, savant éclectique et auteur de la monumentale *Mouqaddima* (*Prolégomènes* ou *Introduction à l'Histoire universelle*).

Grâce à l'imam Mâlik fut, donc, posé le principe fondamental qu'il convient de rechercher les sources de la pensée islamique dans la loi sacrée de l'islam, le Coran et la sunna, de façon à être conforme à la tradition, à préserver l'unité de la communauté et à s'appuyer sur des bases admises par le plus grand nombre et non sur un ensemble d'avis épars et contradictoires.

Chafi'i

À la suite de Mâlik, dont il fut l'élève, le Palestinien Mohammed Ibn Idris Al-Chafi'i (767-820), né à Gaza, ancrera la connaissance et le droit musulman dans la Tradition du Prophète tout en précisant le rôle du raisonnement. Véritable « maître architecte » de la pensée juridique de l'islam, il associe la **raison** (*aql*) et la **transmission** (*naql*), équilibre les idées déjà existantes et donne une impulsion considérable en matière de méthodologie. En effet, non seulement il est l'un des précurseurs de la **science méthodologique du hadith**, mais il va aussi, dans sa *Rissâla*, distinguer méthodiquement les sources (*oussoul*) du savoir islamique.

Référence bibliographique

Abû Ishâq Al-Châtibi (1995). *Al-i'tisâm*. Beyrouth : Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Référence bibliographique

Noël Coulson (1995). *Histoire du droit islamique*, trad. de l'anglais (*A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964). Paris : PUF.

Chafi'i, qui a réuni ses travaux dans deux ouvrages fondamentaux, *al Rissâla* (L'Épître) et *Kitâb al oum*, est véritablement le premier grand artisan de la discipline des **fondements du droit** (*oussoul al fiqh*). Selon lui, les sources de la connaissance – et du droit – sont le Coran, source révélée, et la sunna, source prophétique, en particulier le hadith. Il précise : « Je ne connais point de savant qui dénie les trois aspects que comporte la sunna du Prophète. Tout d'abord ce que Dieu a prescrit dans son Livre et que son Messager a également prescrit. Le second est ce qui a été exprimé globalement dans le Livre sacré et dont le sens a été explicité par le Prophète. Le troisième aspect est ce qui a été prescrit par le Prophète concernant les questions que le Coran n'a pas mentionnées ».

Selon Al-Chafi'i, le Coran et la sunna sont les sources fondamentales auxquelles peuvent se joindre des sources subordonnées lorsque les deux premières sources ne donnent pas de réponse sur une question précise ou nouvelle : l'*ijma*, le consensus qui est une source communautaire – étant précisé que pour la plupart des auteurs classiques, le seul consensus qui soit bien établi « est celui des pieux anciens (*al salaf al sâlih*) car, après eux, les divergences se sont accrues » (Ibn Taymiyya¹²) –, et l'*ijtihâd*, qui concerne l'effort de réflexion effectué par un juriste ou un penseur compétent. Avec Chafi'i, dont l'œuvre coïncide avec la grande période abbasside, la pensée et le droit de l'islam orthodoxe se précisent d'une façon cohérente. La tradition se trouve donc consolidée sur des bases solides.

Ibn Hanbal

Il appartiendra à l'irakien Ahmad Ibn Hanbal (780-855), qui enseigna à Bagdad, de renforcer le courant traditionniste à une époque où la confusion intellectuelle et les dérives avaient pris une grande ampleur. Anne-Marie Delcambre relève que l'école hanbalite est véritablement l'école religieuse du sunnisme, « la seule à être pleinement attachée aux traditions du Prophète, dans tous les domaines ». Ibn Hanbal est véritablement le maître artisan de la pensée traditionniste, et son influence, attestée par de nombreux penseurs de tout premier ordre, a été considérable. Un islamisant des États-Unis, Walter M. Patton, a qualifié l'imam Ahmad de « personnage le plus remarquable dans le camp de l'orthodoxie musulmane ».

Ibn Hanbal est un « connaisseur » accordant la plus grande importance à l'apprentissage de la science du hadith et s'attachant à vivre la tradition et à la faire progresser. Loin d'être le conservateur rigide décrit par ses ennemis, il prend au contraire le soin de distinguer les branches du droit relatives au culte (*fiqh al ibâdat*) et à ce qui concerne la détermination du licite et de l'illicite, qui selon lui sont intangibles, des branches qui ont trait aux relations sociales (*fiqh al mou'âmalat*). Ainsi, Ibn Hanbal encourage l'*ijtihâd* dans le cadre de la prise en compte de la *maslaha* (intérêt public) pour ce qui a trait aux *mou'âmalat*. Dans ce domaine, il fait montre d'un grand pragmatisme, en faisant valoir qu'il appartient aux oulémas de répondre à une nécessité, notamment quand les

Référence bibliographique

Chafi'i. *al Rissâla, les fondements du droit musulman*. Paris : Sindbad-Actes Sud, 1997.

⁽¹²⁾Ibn Taymiyya. *La Wâsitiyya. La profession de foi d'Ibn Taymiyya*. Trad. par Henri Laoust. Paris : Geuthner, 1986.

L'école chafite

De très nombreux penseurs illustreront l'école chafite, dont Mawardi (m. 1058) ou Al-Ghazâlî (m. 1111).

Référence bibliographique

Anne-Marie Delcambre (2001). *L'islam*. Paris : La Découverte.

Référence bibliographique

Walter M. Patton (1897). *Ahmed ibn Hanbal and the Miḥna*. Leyde (Leiden).

Référence bibliographique

Amadou Hampâté Bâ (1991). *Amkoullel, l'enfant peul*. Paris : Actes Sud.

textes ne se prononcent pas sur une situation précise, en recherchant l'intérêt général (*al maslaha al moursala*) par la formulation d'une solution juridique, en s'efforçant du mieux qu'ils peuvent de demeurer fidèles aux commandements et à l'esprit du Coran et de la sunna. Dans le cadre de l'exercice des pouvoirs politiques, la distinction *ibâdat/mou'âmalat* permettra d'édicter des textes de droit positif visant à répondre aux nécessités (*dharura*) selon le principe d'utilité ou d'intérêt public et à la seule condition de ne pas contrevenir aux principes fondamentaux.

La *maslaha* est avant tout le moyen par lequel sont préservés les objectifs supérieurs (*maqâssid*) que les savants de l'islam orthodoxe ont fixé au nombre de cinq (la religion, la vie, la raison, la famille et les biens). Ibn Hanbal fait valoir que les compagnons du Prophète, puis tous les pieux ancêtres avaient, après la mort du Messager de Dieu, été les premiers à faire preuve de pragmatisme en édictant des règles ou en prenant des mesures ayant pour objet l'intérêt général. Il expose également que la prise en compte de l'intérêt public doit être soumise à trois conditions :

- Le bénéfice recherché doit être certain et non aléatoire ou imprécis.
- Le bénéfice recherché doit être d'ordre général en concernant l'intérêt du plus grand nombre et non un individu ou un groupe d'individus.
- La règle, ou la pratique, qui est adoptée au nom d'une *maslaha*, ne doit pas contrevenir à une loi ou un principe exposé dans le Coran et la sunna.

La référence suprême reste naturellement le Coran et la sunna. À une époque où les croyances, les philosophies et les raisonnements juridiques avaient fini par tout mélanger, il fallait rappeler aux croyants les bases saines qui sont celle de la tradition du Prophète. Le *Mousnad* d'Ibn Hanbal réunit ainsi tous les hadiths communément admis de son temps dans le but de constituer une référence et de faire autorité. Selon Ibn Hanbal, la connaissance des hadiths est un rempart contre les dérives et les innovations blâmables, et le savant du hadith (*mouhaddith*) « n'est rien d'autre que le scribe du Messager de Dieu ». C'est-à-dire qu'il a le « souci évident de ne prendre d'autres guides que la révélation et le Message du Prophète ».

À la fois savant du hadith (*mouhaddith*) et juriste (*faqih*) (Susan A. Spector sky), Ibn Hanbal est, selon les termes de H. Laoust, un « *moujtahid* indépendant », un penseur ayant recours à l'effort d'interprétation et de raisonnement (*ijtihâd*) et refusant de se laisser enfermer dans un cadre dogmatique étroit. Réaffirmant le principe – essentiel dans la tradition orthodoxe – de la **recherche du juste milieu** face aux extrêmes de tous bords, ces « hommes stupides qui laissent leurs âmes suivre leurs passions », il s'en tient à une approche objective pour rappeler toutes les règles, mais rien que les règles. Ibn Hanbal défend donc le principe de juste milieu (*wasat*) qui est tout simplement celui de la modération face à l'exagération (*ghoulouw*), c'est-à-dire la sagesse pratique qui doit primer sur les positions dogmatiques.

Référence bibliographique

Henri Laoust (1959). « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad ». *Revue des Études Islamiques* (t. XXVII).

Référence bibliographique

Susan A. Spector sky (juillet-octobre 1982). « Ahmad ibn Hanbal's fiqh ». *Journal of the American Oriental Society* (vol. 102, n° 3, pp. 461-465).

Par ailleurs, Ibn Hanbal n'hésite pas à proposer des solutions avant-gardistes, tirées à la fois de la bonne compréhension des hadiths et de l'*ijtihad*.

Exemple

Concernant les femmes, il est remarquable que, se référant à un hadith selon lequel le Prophète avait autorisé Oum Waraqa à diriger la prière pour les gens de sa maison, Ibn Hanbal est d'avis que la femme peut diriger les hommes dans la prière, faisant par là-même montre d'un esprit d'ouverture que n'ont pas d'autres penseurs de l'islam.

Référence bibliographique

Henri Laoust (1959). « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad ». *Revue des Études Islamiques* (t. XXVII).

Le hanbalisme et la femme

À vrai dire, il existe une tradition hanbalite de protection de la femme – que l'on retrouvera chez les penseurs réformistes (salafistes) – qui s'explique par le fait que le hanbalisme se réfère au texte, aux sources (le Coran et la sunna), lesquelles sont beaucoup plus libérales en la matière que les dérives coutumières et pratiques locales qui ont gangrené les sociétés musulmanes et les ont éloignées du message progressiste de l'islam, notamment en ce qui concerne les droits reconnus aux femmes.

L'œuvre de l'imam Ahmad Ibn Hanbal doit être replacée dans le contexte historique du remue-ménage intellectuel qui vit le jour durant le califat d'Al-Ma'mûn (813-833). Le grand combat d'Ibn Hanbal fut sa lutte incessante au nom de la tradition contre les idéologies innovatrices ou sectaires qui visaient à dénaturer le message de l'islam et pouvaient diviser la communauté. En effet, au début du IX^{ème} siècle, après le règne glorieux d'Haroun Al-Rachid, le vaste royaume abbasside commence à être la proie d'un vaste chamboulement idéologique. Déjà, à la fin du califat omeyyade, diverses sectes politico-religieuses avaient proliféré, associant les influences les plus diverses : christianisme, philosophie hellénisante, anciennes croyances perses. Outre les kharidjites et les chiites rafidites, il convient de citer parmi les trois sectes les plus importantes : les qadirites, les murjites et le jahmites.

- Les **qadarites** s'opposaient à la puissance de Dieu et à la prédestination, alors que l'islam affirme que la toute-puissance de Dieu n'exclut certes pas l'existence d'un pouvoir et d'une volonté propre à l'homme – comme l'atteste ce verset du Coran : « Pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite » (*At-Takwir*, 27) – mais Dieu est le créateur de ce pouvoir et de cette volonté.

- Les **murjites** soutenaient que la foi est indépendante des actes et des paroles, ce qui revient à discréditer les actes humains mais aussi les cinq piliers de l'islam ¹³ (*Arkan al Islam*), alors que la doctrine traditionniste, se fondant sur le Coran, met en valeur « ceux qui croient et accomplissent de bonnes œuvres » (*Ash-Shura*, 22-23).
- Les **jahmites** (*jahmiya*), secte fondée par le néoplatonicien perse Jahm Ibn Safouan (m. en 746), niait le caractère incréé du Coran et les attributs de Dieu, ce qui conduit à limiter la définition de l'unicité de Dieu.

⁽¹³⁾Ce sont : la profession de foi (*Chahada*), la prière (*Salât*), la zakat, le jeûne (*Siyyam*) du Ramadan et le pèlerinage (*Hadj*).

Le fils cadet d'Ibn Hanbal, le cheikh Abdallah, établira dans son *Kitâb al Summa* que le mutazilisme fut le successeur de ces diverses sectes, en particulier de la *jahmiya* et du qadarisme.

L'opposition mutazilite

Alors que le courant traditionniste avait pris l'avantage et s'était consolidé sous l'influence des imams Mâlik et Chafi'i, une nouvelle idéologie déviante, quoique plus insidieuse, menaça l'unité des musulmans en remettant en question des principes fondamentaux du dogme. Inspiré des philosophies hellénisantes, notamment des idées néoplatoniciennes qu'il cherchait à associer avec la doctrine islamique, le **mutazilisme** était une idéologie rationaliste, systématique, élitiste et intolérante, posant le principe que la connaissance théologique devrait être traitée comme les sciences philosophiques. Il refusait de reconnaître que le Coran est incréé et éternel, c'est-à-dire le reflet du Livre existant de toute éternité. Selon les mutazilites, le Coran aurait été créé et temporel et ne serait, donc, pas la parole éternelle de Dieu. **Le problème de la « création du Coran »** est le principal point d'achoppement entre le mutazilisme et la doctrine sunnite classique, selon laquelle le Livre sacré de l'islam se présente comme la parole même de Dieu, transmise par le prophète Mohammed. Le débat est fondamental puisqu'il concerne le socle de la foi : le Livre sacré qui tient la première place dans la vie religieuse et sociale des musulmans. Affirmer que le Coran serait créé consistait à nier sa transcendance, les valeurs éternelles du Message révélé. À vrai dire, le mutazilisme mettait en cause le caractère orthodoxe de l'islam ; il s'agissait, une fois encore, de contester l'attribut de la Parole de Dieu.

De surcroît, la **théologie spéculative** (*kalâm*) mutazilite faisait montre d'un rationalisme rigide. Bergson critique le rationalisme en faisant le procès d'une intelligence enflée au possible et démesurée, qui, sous prétexte d'exalter et de servir la raison, la discrédite en énonçant des vérités quasi dogmatiques. Le mutazilisme n'échappa pas à cette dérive, ses adeptes s'attribuèrent un magistère exorbitant et, selon Walter Patton, ce courant de pensée devint rapidement un abus « qui se serait adonné à l'amour de la spéculation pour le plaisir de la spéculation ».

Référence bibliographique

Walter Patton (1897). *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*. Leyde (Leiden).

Face à l'idéologie mutazilite, qui bénéficiait de « sympathies chiites » (H. Laoust), les orthodoxes, avec à leur tête l'imam Ibn Hanbal, défendirent le dogme en soutenant le principe que **la raison** est un instrument que Dieu a mis à la disposition de l'homme, mais dont l'action ne doit point sortir de sa propre sphère. Selon Ibn Hanbal, il faut croire en Dieu et en la description que le Tout-Puissant a fait de lui-même (et de tous ses attributs) dans son Livre, sans se demander le comment des choses divines, et laisser à Dieu l'intelligence de son propre mystère en renonçant aux vaines et dangereuses subtilités de la théologie dogmatique (*kalâm*). Les critiques des « philosophes » ne niaient pas que les Grecs aient pu maîtriser un grand nombre de sciences mais ils faisaient valoir que ceux-ci étaient des païens, souvent superstitieux, et il n'y avait pas lieu d'imaginer un syncrétisme entre la révélation et la pensée grecque. Ils affirmaient logiquement que la philosophie hellénistique était inopérante pour éclairer l'islam en quoi que ce soit. Pour la doctrine traditionniste, il ne s'agit pas de limiter le rôle de la raison mais de prendre la mesure des limites des spéculations intellectuelles en la matière. Comme l'a noté l'imam Mâlik, la philosophie est l'amour de la sagesse, « or la sagesse consiste à connaître la religion et la mettre en pratique », ce qui est le rôle de la raison. Les philosophes marchent à l'envers car ils partent de l'homme au lieu de partir de Dieu.

Ibn Hanbal précise que l'islam s'adresse à la raison : « Nous exposons nos versets pour des gens qui raisonnent » (*Al-Room*, 28). Il soutient que les arguments des philosophes n'expriment qu'une fausse rationalité et ne traduisent que des préférences personnelles ou des aventures de l'esprit, lesquelles ne sont pas le fruit de la raison mais celui des passions ou des égarements des individus. La lutte entre les mutazilites et les traditionnistes ne fut pas donc celle de la raison contre la foi mais bien celle de l'idéologie contre le réalisme, c'est-à-dire la soumission au réel en se conformant à ce qui est. En réalité, Ibn Hanbal associe le traditionalisme et le réalisme, mettant l'accent sur la conformité entre la révélation authentique et la raison. Mais, tout en posant le principe que l'islam se fonde sur la raison, il fait valoir qu'il n'est précisément pas raisonnable de pousser la raison dans des recherches dépassant ses capacités et son pouvoir d'exploration. Comme l'écrit le cheikh Mohammed Al-Ghazâlî, « la raison n'a pas pour objet de réécrire la religion à la guise de quelques idéologues ».

Le conflit du mutazilisme avec l'orthodoxie tourne également autour de la fidélité à la tradition face à la montée en puissance d'un groupe d'idéologues, élitistes et coupés du peuple, dont les élucubrations tendent en fin de compte à créer un **islam à deux vitesses** : celui des philosophes occupés par les polémiques stériles et imaginant les innovations de la théologie scolastique, d'une part, et celui de la communauté des croyants, d'autre part.

Référence bibliographique

Henri Laoust. *La profession de foi d'Ibn Batta* (p. XXV).

Référence bibliographique

Mohammed Al-Ghazâlî (1997, 2^e édition). *Défense du dogme et de la loi de l'islam contre les atteintes des orientalistes* (traduit de l'arabe). Le Caire : Nahdat Misr.

Dans ce débat d'envergure, Ahmad Ibn Hanbal exprimait le point de vue des masses musulmanes et plus spécialement celui des gens de la tradition, *Ahl al Sunna wa al Jama`a*, face au gouvernement phagocyté par les idéologues. En effet, en 827, en même temps qu'il prenait la décision d'installer sa capitale à Samarra, Al-Ma'mûn allait faire du mutazilisme la doctrine d'état, l'imposant comme le dogme officiel. Comme c'est souvent le cas des idéologies, celle-ci prit vite un caractère totalitaire et sectaire. Faisant montre d'un état d'esprit « terroriste » proche de celui des kharidjites avec lesquels ils avaient « d'incontestables affinités », les mutazilites ne tardèrent guère à être systématiques et intraitables sur leurs thèses. Toutes les conditions de l'avènement d'une idéologie totalitaire étaient réunies.

Le mutazilisme a bénéficié d'une image favorable chez certains orientalistes, qui, dans la ligne de Goldziher, l'ont d'autant plus idéalisé qu'ils ont cru retrouver dans l'idéologie de cette secte des analogies avec une forme de pensée occidentale. Or la réalité est que, loin d'être un mouvement de spéculation libérale, le mutazilisme fut surtout un système intolérant cherchant à imposer une pensée unique par la force. Ses partisans firent montre d'une intolérance radicale et pratiquèrent une répression sans pitié. Ces prétendus défenseurs de la raison perdirent tout sens commun en organisant la répression méthodique de leurs opposants. Animés par un véritable fanatisme, ils entreprirent d'imposer cette nouvelle pensée avec violence et sans retenue. Durant la dernière année du règne d'Al-Mam'ûn, en 833, les mutazilites, associés à la secte de la *jahmiya*, encouragèrent l'institution d'une véritable inquisition (*minha*) dirigée par le cadî Ibn Abi Douad, chef de file de l'idéologie mutazilite. La *minha* permettra de persécuter les docteurs de la foi refusant de se rallier à l'idéologie nouvelle, en particulier les oulémas qui sont les conservateurs de la tradition sunnite.

Constatant que, sous prétexte de débat juridique et intellectuel, l'islam était exposé à la triple menace du revanchisme perse, de la dissidence chiite et des divagations philosophiques, Ahmad Ibn Hanbal s'opposa aux dérives idéologiques et aux tolérances suspectes qui conduisaient aux innovations douteuses propres à s'éloigner des principes traditionnels tant dans le domaine du culte que dans celui de la vie sociale et politique. L'enjeu, comme toujours, était l'unité de la *oumma*, unité qui repose sur l'adhésion à la tradition. C'est pourquoi il préconisa un retour aux sources en se fondant avant tout sur le Coran et les hadiths. Surtout, il défendit le dogme du Coran incréé face aux théories mutazilites dont il fut l'un des adversaires les plus irréductibles.

La fermeté dont Ibn Hanbal fit montre face au mutazilisme allait attirer sur lui la colère du pouvoir. Victime de la *minha*, emprisonné et torturé, il fut sommé de cesser ses critiques, ce à quoi il se refusa tout net. Son calvaire dura plus de deux ans mais lui valut l'estime du peuple, qui partageait ses vues. La colère populaire commença à gronder à Bagdad, et des gens se massaient devant la

Référence bibliographique

Joseph Schacht (1999). *Introduction au droit musulman*. Paris : Maisonneuve et Larose. Trad. française de *An Introduction to Islamic Law* (1964).

La *minha*

La *minha* organisée par le cadî mutazilite Ahmed Ibn Abi Douad atteint son paroxysme sous Al-Moutasim (833-842) et ne cessa qu'à la mort d'Al-Wathiq (847), lors de la restauration sunnite par le calife Al-Moutawakkil.

Le zahirisme

Le mutazilisme fut également combattu par une école fondée par Daoud Ibn Ali Al-Isfahâni (815-884), le zahirisme. Cette école traditionaliste s'appuyant sur le sens évident (*zahir*) du Coran, fut revivifiée par Ibn Hazm à Cordoue au début du XI^{ème} siècle, mais ne survécut pas à la mort de ce penseur en 1064.

porte de sa maison pour réclamer la libération du maître. Finalement, le calife décida de le relâcher et il fut assigné à résidence. Cette situation dura jusqu'à la mort du calife Al-Wathiq en 847.

Le retour à la tradition sunnite

Tout changea après la proclamation du calife Ja`far Al-Moutawakil (847-861). Celui-ci, prenant conscience de l'impopularité des mutazilites et du fort mécontentement populaire, revint à la tradition sunnite. Il destitua le cadî Abi Douad et rejeta le mutazilisme, qui allait peu à peu décliner pour finalement disparaître de l'islam sunnite à la fin du XIII^{ème} siècle. Ibn Hanbal rentra en grâce et sa popularité fut immense. Il put alors poursuivre ses activités d'enseignement et se consacrer à l'étude du hadith, tout en refusant de participer à la répression organisée par la réaction orthodoxe contre le mutazilisme. Il refusa également tout avantage matériel et continua à vivre dans la pauvreté et la simplicité, comme il avait toujours vécu. Lorsqu'il mourut, le 30 août 855 (12 Rabî` al Thâni 241 de l'Hégire), il fut enterré dans le cimetière des Martyrs à Bagdad. Une foule immense d'hommes et de femmes – plus d'un million de personnes – suivit son enterrement. Les témoins ont rapporté qu'on n'avait jamais vu un tel rassemblement et autant d'émotion populaire.

Alors que les innovateurs mutazilites allaient bientôt tomber dans l'oubli, le jour des funérailles de l'imam Ahmad Ibn Hanbal fut un jour de victoire pour la sunna. En honorant le courageux gardien de la tradition, le peuple des croyants « vint dire : la vérité est toujours victorieuse et elle le sera toujours avec le Livre de Dieu et la Sunna de son Messager ».

Par sa ténacité et la rigueur de sa pensée, l'imam Hanbal reste le symbole de la défense de la tradition, le chef de file le plus représentatif des *Ahl al Sunna wa al Jama'a* (« les gens de la tradition et du consensus »), c'est-à-dire le groupe qui correspond à cette définition du Prophète ? : « Il ne cessera d'y avoir un groupe de ma Oumma qui se manifeste sur la vérité, ne se souciant pas de ceux qui lui nuisent et de ceux qui s'y opposent ». Dans sa *Wâsitiyya*, Ibn Taymiyya donne une définition précise de cette communauté qui est le pilier du traditionnisme :

« Les gens de la Sunna et du consensus ont pour règle de conduite de suivre les traces du Prophète, aussi bien dans leur vie intérieure que dans leur vie extérieure, de suivre aussi les voies des Pieux Anciens qui les premiers ont donné le bon exemple, de suivre enfin la recommandation que le Prophète fit lorsqu'il dit "Suivez ma Sunna et celle des califes bien guidés qui viendront après moi. Accrochez-vous à cette Sunna, mordez-y à pleines dents. Méfiez-vous des innovations, car toute innovation (*bid'a*) est un égarement" [...] On les appelle aussi les gens du consensus (*Ahl al jama'a*), car le terme de *jama'a* est le synonyme d'*ijtima* [réunion, rassemblement] et a pour contraire le terme *firqa* [fraction, parti, secte] [...] Les gens de la Sunna et du consensus sont donc ceux qui suivent le véritable islam pur de toute altération. »

Henri Laoust (1986). *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wâsitiyya*. Traduction et commentaire de la *Aqîda al Wâsitiyya*. Paris : Geuthner.

Référence bibliographique

Salahuddin Ali Abdel Mawjood (2006). *The biography of Imam Ahmed bin Hanbal*. Riyad : Darussalam.

Soulignant que l'imam Ibn Hanbal a été le champion de l'orthodoxie musulmane lorsque celle-ci commença à être menacée, Henri Laoust indique que le hanbalisme « est né et a continué à se former dans une période de crise ». Il rappelle qu'à chaque époque de crise intellectuelle et morale, le hanbalisme sera à l'origine de grandes tentatives de renaissance et de purification de l'islam .

Référence bibliographique

Henri Laoust (1959). « Le hanbalisme sous le califat de Bagdad ». *Revue des Études Islamiques* (t. XXVII).

École à la fois théologique et juridique, le hanbalisme n'a certes pas le monopole du traditionnisme, également répandu au sein des trois autres écoles sunnites, mais il représente sans doute l'école qui a le plus contribué à l'affirmation de la doctrine de la tradition islamique, en particulier à travers les grandes professions de foi dénonçant les hérésies et rappelant les principes fondamentaux de l'orthodoxie. Outre le *Kitâb al Sunna* d'Ibn Hanbal lui-même, il faut citer parmi les **principaux textes affirmant le credo ('aqida) orthodoxe** : *Al Kitâb al Sunnan* d'Abû Daoud Al-Sijistânî (m. 889), *Al Kitâb al Sunna* d'Abd Allah Ibn Ahmed (m. 903), *Al Kitâb al Sunna* d'Abû Mohammed al Hassan Ibn Ali Al-Barbahâri (m. 941), *Al Kitâb al Chari'a* d'Abû Bakr Al-Adjouri (m. 971), *Al Kitâb al Ibâna* d'Ibn Batta (m. 997), le credo traditionniste dans le *Mou'tamad* du cadî Abû Yala Ibn Al-Farra (m. 1066), la *Djouniya* du cheikh Abd el-Kader Al-Gailani (m. 1166), fondateur de la confrérie soufie orthodoxe *al Qadiriya*, *Lum'at al i'tiqâd al hâdî ilâ sabîl ar-rasâd* de Mouwaffaq Al-Dîn Ibn Qoudâma Al-Makdisi (m. 1224), jusqu'aux trois fameuses professions de foi d'Ahmed Ibn Taymiyya (m. 1328), la *Hamawiyya*, la *Tadmurriya* et la fameuse *Wâsitiyya*¹⁴ qui est en quelque sorte le condensé de cette longue série de professions de foi traditionnistes exposant le credo orthodoxe.

⁽¹⁴⁾ Sur la *Wâsitiyya*, voir la précieuse traduction de Henri Laoust (1986). *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wâsitiyya. Traduction et commentaire de la Aqida al Wâsitiyya*. Paris : Geuthner.

Il faut signaler qu'Ibn Taymiyya présente la *Wâsitiyya* comme une profession de foi conforme à l'enseignement des anciens et visant à dégager les **principes de foi communs aux différentes écoles**, ce qui est la préoccupation que l'on retrouvera chez les réformistes modernes qui invitent à dépasser le cadre strict des écoles pour se réunir sur l'essentiel. Ibn Taymiyya met l'accent sur la nécessité d'union de la communauté (*oumma*) et met une fois encore en garde contre les risques de division et de déchirure (*fitna*) parmi les croyants.

Dans la mesure où progrès des idéologies dissidentes (chiïtes ou autres) et dislocation du califat (ou de l'état musulman) vont de pair, il est possible de considérer que le hanbalisme a représenté, aux moments cruciaux de l'histoire du califat abbasside, l'un des principaux sursauts de l'arabo-islamisme face au cosmopolitisme hétérodoxe conduisant aux innovations blâmables. On le retrouve constamment en première ligne à la fois contre les idéologies de la dissolution et en inspirateur de la réaction califale. Sous le calife Abû Al-Abbas Al-Qadir (991-1031), c'est la doctrine hanbalite qui imprègne la fameuse proclamation de foi traditionniste (la *Rissâla al Qadiriya*) lue par le calife en 1018 pour condamner les théories mutazilites et rafidites et réaffirmer la restauration sunnite et la primauté des principes de la doctrine des *Ahl al Sunna wa al Jama'a*. C'est encore l'appui des penseurs hanbalites qui permettra aux califes abbassides de consolider leur autorité face aux sultans seldjoukides, au XIIème

siècle. Les califes Al-Mouktafi et Al-Moustandjid (1160-1170) eurent pour vizir le grand savant hanbalite Ibn Hubayra qui, tout en dirigeant l'administration et l'armée, poursuivit une politique de rassemblement sunnite et de revivification de la Tradition.

Georges Makdisi affirme à bon droit que le courant hanbalite se situe au cœur même de la communauté musulmane :

« Dès sa genèse, il s'est vu chargé du rôle de protecteur du patrimoine du Prophète, tout d'abord à l'intérieur de la communauté elle-même, et ensuite contre tout agresseur du dehors. Il s'est vu léguer cette mission par son fondateur, l'imam Ahmed B. Hanbal, l'une des personnalités les plus marquantes de l'islam, dont le souvenir subsiste dans la mémoire de la communauté musulmane comme celui du héros victime de l'inquisition du calife Al-Ma'moun. L'école hanbalite se trouve à l'avant-garde du mouvement traditionaliste, celui des *Ahl al hadith*. »

George Makdisi (1983). *L'islam hanbalisant*. Paris : Geuthner.

Enfin, il reste indispensable de répéter que le hanbalisme exprime la pure doctrine orthodoxe du juste milieu (*wasat*), celle qui rejette les extrêmes et recherche l'équilibre entre les attitudes outrancières. Dieu proclame dans le Coran avoir fait des musulmans non point des radicaux mais une communauté médiane (*oumma al wasat*), une communauté en tout point modérée et équilibrée. Henri Laoust affirme que l'étude directe des grandes œuvres de l'école hanbalite, depuis celles d'Ibn Hanbal jusqu'à un auteur tardif comme Ibn Rajab, montre que le hanbalisme « se présente, en méthodologie du droit, comme une doctrine fortement équilibrée [...] D'un rationalisme pondéré, il est hostile à la théologie spéculative des scolastiques, comme aux audaces métaphysiques de la philosophie hellénisante ou du panthéisme mystique ; mais il considère l'usage du raisonnement déductif, dans le domaine de la loi, d'autant plus légitime qu'il y voit le moyen de la présenter sous une forme systématique et logique, et un instrument pour appliquer, aux cas d'espèce, les principes généraux qu'elle édicte ».

De fait, le hanbalisme, conformément à la vieille orthodoxie libérale, fait montre de ce qu'Henri Laoust appellera « un libéralisme discipliné ». En tout cas, l'œuvre d'Ahmad Ibn Hanbal est le point d'orgue du formidable travail de réflexion des savants qui ont consolidé la tradition islamique et ont assis la doctrine sur des bases solides. Dernier en date des jurisconsultes fondateurs d'école, Ahmad Ibn Hanbal est aussi « le premier des grands traditionnistes qui devaient être, jusqu'à nos jours, considérés comme les garants les plus sûrs du sunnisme ».

C'est ce traditionnisme qui, durant plusieurs siècles, sera sur tous les fronts contre les idéologies déviantes et les doctrines de la dissolution : chiisme extrémiste des rafidites, soufisme hétérodoxe, *jahmiya*, mutazilisme, et même l'acharisme qui, tout en récusant un grand nombre des thèses du mutazilisme, rajoute à l'orthodoxie traditionnelle une théologie scolastique appelée *kalâm*, lequel, selon la critique traditionniste, conduit à un dogme figé risquant d'éloigner les croyants des sources mères (le Coran et la sunna) et contraire à la

Référence bibliographique

Henri Laoust (1948). *Introduction au "Traité de droit public d'Ibn Taymiya"*, traduction annotée de la *Siyâsa shariya*. Beyrouth.

Référence bibliographique

Henri Laoust (1958). *La profession de foi d'Ibn Batta*. Damas : Institut français de Damas.

pratique de l'*ijtihād*. Il est notable que celui que l'on présente comme l'inspi-
rateur de cette doctrine, Abû Al-Hasan Al-Ach'arî (m. 936) s'éloigna du *kalâm*
dit « acharite » en écrivant dans son dernier ouvrage (*Al-Ibânah*) qu'il avait
abandonné ses anciennes doctrines pour s'aligner sur la position purement
traditionniste d'Ibn Hanbal :

« L'opinion à laquelle nous adhérons et la religion à laquelle nous croyons est celle qui
consiste à s'accrocher au Livre de Notre seigneur Tout-Puissant, à la Tradition de notre
Prophète, aux annales rapportées des Compagnons et de leurs successeurs et aux grandes
références traditionnalistes. L'opinion d'Ahmed Ibn Hanbal est la nôtre, et celle de ses
adversaires est blâmable. »

Al-Halabî (1906) *At-Ta`lîm wa Al-Irshâd*, édition du Caire, cité dans *Défense du dogme et
de la loi de l'islam contre les atteintes des orientalistes* du cheikh Mohammed Al-Ghazâlî,
traduit de l'arabe. Le Caire : Nahdat Misr (1997, 2^e édition).

Naturellement, ce testament intellectuel réduit d'autant l'influence de l'acha-
risme, dont des adeptes ont pourtant continué à professer des interprétations
qu'Al-Ach'arî lui-même avait abandonnées.

Il est incontestable que le hanbalisme « a fortement marqué le développement
de la doctrine et de la pratique sunnites » (M. Arkoun). Comme nous l'avons
souligné précédemment, à chaque époque de crise intellectuelle et morale, le
hanbalisme sera à l'origine de grandes tentatives de renaissance et de purifica-
tion de l'islam. De ce fait, il exercera une profonde influence sur le dévelop-
pement historique de l'islam et son « renouveau contemporain » (H. Laoust).

Références bibliographiques

Mohammed Arkoun (2005). « Repenser les concepts de *dîn*, *dawla*, *dunyâ* » in *Penser la
modernité et l'islam*. Paris : Institut international de la pensée islamique (IIIT) (pp. 52-82).

Henri Laoust (1960, 2^e édition). *Encyclopédie de l'islam*. Leiden : Brill.

1.2.3. Tradition n'est pas synonyme de conservatisme

Il est important de préciser que les auteurs des quatre courants sunnites n'ont
pas prétendu créer des écoles (*madhâhib*) ; aucune d'entre elles ne fut instituée
« du vivant du juriste au nom duquel elle sera identifiée » (S. Ramadan). De fait,
les écoles ne se constituèrent qu'au fil des ans. Ces écoles – certains ont parlé
à tort de « rites » – ne résultent donc pas de l'initiative d'un seul homme mais
d'une suite de couches successives de savants et de penseurs qui, se référant
plutôt à l'un ou l'autre des quatre grands auteurs fondateurs, se sont réclamés
d'un illustre prédécesseur et ont fini par former des *madhâhib*.

Cette formation et la décision de limiter le nombre à quatre pour ce qui
concerne l'islam orthodoxe (c'est-à-dire sunnite) résulte d'une sorte de consen-
sus (*ijma*) visant à préserver l'unité et à **limiter les sources de divergences**,
mais, en même temps, une conception très libérale prévalut chez les juriconsul-
tes qui, tout en appartenant à une école, n'hésitaient pas à faire l'effort
d'employer leurs moyens de connaissance pour proposer des analyses suscep-

Référence bibliographique

Saïd Ramadan (1997). *La Sha-
ri'a*. Paris : Al Qalam.

tibles d'enrichir la connaissance générale. De surcroît, il fut rapidement admis qu'il était possible de se référer indifféremment à la doctrine d'une école sur tel point et à la doctrine d'une école différente sur tel autre point.

Répartition géographique des différentes écoles sunnites

C'est en raison des circonstances que chacune de ces écoles est plus ou moins influente dans une certaine région de la communauté islamique : l'école hanafite est particulièrement répandue en Turquie, au Pakistan et dans les régions asiatiques à l'est de l'Iran et jusqu'en Chine ; le malikisme est surtout présent au Maghreb et en Afrique noire ; le chafisme est influent en Égypte, au Yémen, en Irak, dans la Corne de l'Afrique, en Indonésie et en Malaisie ; enfin, le hanbalisme est majoritaire dans la Péninsule arabe, en particulier en Arabie saoudite, et a une influence auprès de nombreuses communautés musulmanes dans le monde.

Dans l'esprit même des savants considérés comme les fondateurs des quatre grandes écoles –les créateurs de la tradition orthodoxe dogmatique –, cette tradition ne saurait être figée. Eux-mêmes ont refusé toute pétrification scolastique. Ils n'ont pas voulu fixer une pensée devant être ressassée mécaniquement ni donner des solutions définitives devant faire l'objet d'une imitation aveugle. En quelque sorte, ils ont répudié par avance tout esprit de *taqlid*. Au calife qui proposait de fixer définitivement la doctrine juridique sur la *Muwatta*, l'imam Mâlik avait rétorqué : « Ô prince des Croyants ! Les opinions différentes des savants sont une miséricorde divine. Chacun suit ce qu'il estime être fondé ». Et ajoutait : « Je ne suis qu'un homme, je me trompe et j'atteins la vérité, regardez donc dans mes opinions : tout ce que vous voyez de conforme au Livre et à la Sunna, prenez-le, et tout ce qui ne l'est pas, rejetez-le ! » (propos rapportés par ibn 'Abd el Barr). C'est bien à un refus de l'imitation aveugle que correspond encore cette consigne de l'imam Ahmad Ibn Hanbal : « Ne m'imitiez pas aveuglément. Ni moi, ni Malik, ni Al-Chafi'i, ni Al-Aouzaï¹⁵ ... Et tirez directement vos jugements de là où ils ont tiré les leurs », c'est-à-dire du Coran et de la sunna.

Il faut donc considérer que la tradition ne peut être confondue avec le conservatisme si cela signifie immobilisme et stagnation. En réalité, la tradition rassemble deux notions : la conservation de l'enseignement fondamental et le dynamisme. Le théologien orthodoxe Georges Florovsky résume bien cette double caractéristique : « Elle n'est pas seulement un principe qui protège et conserve : c'est essentiellement un principe de croissance et de régénération ». Ce n'est pas le besoin futile de nouveauté pour la nouveauté, un certain besoin de paraître moderne qui, selon les termes de Charles Péguy, « fait commettre tant de sottises, tant de bêtises, et un assez grand nombre de crimes, par pure lâcheté, par un certain goût de ne pas paraître ce que l'on est ». La question n'est pas d'être à la mode, ce qui est littéralement le sens de moderne¹⁶, ni d'être le vent, ce qui n'est jamais qu'une « ambition de feuille morte¹⁷ ». La tradition n'est pas l'ancien, mais l'ancien transmis et vivant. Par essence, elle n'est ni moderne, en ce qu'elle n'appartient pas au temps présent, ni ancienne,

⁽¹⁵⁾ Abd Al-Rahman ibn Amr Al-Aouzaï (ou Al-Awza'i, m. 774) est l'un des premiers jurisconsultes traditionnistes de l'islam .

⁽¹⁶⁾ La racine latine *modo* signifie « instantané », « éphémère », ce qui est le propre de la mode.

⁽¹⁷⁾ Gustave Thibon (1993). *Au soir de ma vie, mémoires*. Paris : Plon.

⁽¹⁸⁾ Henri Guaino (2002). *La sottise des modernes*. Paris : Plon.

Références bibliographiques

Georges Florovsky (1992). *Les voies de la théologie russe*. Paris : Desclée de Brouwer.
Charles Péguy (1909-1912). *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*.

en ce qu'elle n'appartient pas au passé. Mieux que moderne, terme renvoyant inévitablement à l'éphémère (*modo*) et prêtant à trop de confusion ou de « sottise¹⁸ », la tradition est **actuelle à chaque époque**, c'est-à-dire classique.

La dynamique de la tradition

En l'espèce, la tradition islamique signifie la continuité, ce qui implique à la fois la fidélité au Message et l'entretien de sa vitalité qui doit traverser les siècles et s'enrichir sans cesse. La tradition est vivante dans la mesure même où elle conduit à la régénération, ce qui implique à la fois l'étude des textes, et non la soumission infantile à des rites incompris ou à des attitudes d'apparence, et, pour chaque génération, un effort permanent d'interprétation et d'adaptation, c'est-à-dire l'*ijtihād*. Il s'agit donc de retrouver la dynamique d'une tradition qui a toujours été réformiste.

Le fait d'avoir eu à combattre sans relâche les innovations blâmables (*bid'a*) et les idéologies hétérodoxes dévastatrices, a conduit à ce que certains analystes assimilent le traditionnisme à un conservatisme rigide ; le terme « rigorisme » est maintes fois répété sans discernement, pour qualifier notamment le hanbalisme. Le penseur hanbalite Abû Mohammed Al-Hassan Ibn Ali Al-Barbahâri (m. 941) affirme dans son *Kitâb al Sunna* : « la cause de la décadence est la désunion, laquelle est provoquée par la prolifération des innovations blâmables (*bid'a*) et les doctrines hétérodoxes ». Or, s'il vise incontestablement à **conserver** la foi et les principes fondamentaux, le conservatisme positif des traditionnistes ne doit pas être confondu avec un conservatisme rétrograde qui serait synonyme de stagnation et d'immobilisme.

Le combat contre les innovations blâmables et contraire à l'orthodoxie n'exclut pas d'adopter de nouveaux usages imposés par la vie et justifiés par l'utilité publique (*maslaha*). Le concept de la *maslaha* est la preuve même que la tradition n'est pas un conservatisme figé. La prise en compte de la *maslaha* s'impose d'autant mieux que l'utilité est « l'aboutissement évident¹⁹ » des principes de la *chari'a*. Selon l'imam Al-'Izz Ibn 'Abd As-Salâm (m. 1261) – celui qui fut appelé en son temps « le savant des savants » –, la *maslaha* est un impératif supérieur :

« Une étude approfondie des objectifs de la chari'a quant à la notion d'*al maslaha* aboutit à la ferme conviction que partout où la *maslaha* existe, elle devrait être prise en compte même en l'absence de texte précis. Parce que tel est le but inévitable de la chari'a. »

Al-'Izz Ibn 'Abd As-Salâm. *Qawa'id al-ahkam fi massalih al-anam* (II, 62). Cité par Saïd Ramadan, *La Shari'a*. Paris : Al Qalam.

⁽¹⁹⁾Saïd Ramadan (1997). *La Shari'a*. Paris : Al Qalam.

Le jurisconsulte hanbalite Najm Al-Dîn Al-Tufi (m. 1316) affirme que la notion d'*al maslaha* « est un objet de consensus chez les juristes » et qu'elle doit prédominer en toute circonstance. Ishaq Al-Châtibi (m. 1388), le grand *faqih* andalou de l'école malékite, pose le principe que la décision juridique qui ré-

pond à une nécessité (*maslaha*) est considérée comme correspondant à l'objectif ultime de la *chari'a*, dont le but suprême est de promouvoir le bien et d'écartier le mal.

À vrai dire, la prise en considération de l'utilité publique est tout aussi impérative dans le système islamique que peut l'être la soumission à l'intérêt général dans le droit public français²⁰ au sien duquel l'intérêt général échappe à toute définition précise, mais constitue en même temps une exigence impérieuse.

(20) (1999). « L'intérêt général. Rapport public pour 1999 ». *Études et documents du Conseil d'État*. Paris : La Documentation française (n° 50).

Pour ce qui la concerne, *al maslaha* est d'abord déterminée par les **cinq grandes nécessités fixées par les textes fondamentaux** (*maqâssid al Charîca*). Cette *maslaha* « indispensable » (*al darouriyat*) concerne donc :

- la sauvegarde de la religion (*hifz al-dîn*)
- la sauvegarde de la vie humaine (la personne : *hifz al-nafs*)
- la sauvegarde de la raison (*hifz al-caql*)
- la sauvegarde de la progéniture (*hifz al-nasl*)
- la sauvegarde des biens (*hifz al-mâl*)

Chacune de ces nécessités doit être entendue dans un sens très large de façon à couvrir tous les champs de la vie humaine et sociale.

Par ailleurs, si une utilité ne se fonde pas sur une indication textuelle mais correspond au bien commun général, les oulémas ont considéré qu'il convient également de prendre en compte l'intérêt général indéterminé, *al maslaha al moursala*, qui est celui pour lequel il n'existe pas de prescriptions explicites. Il est clair que cet intérêt général relève également des finalités générales de la *chari'a* puisque celle-ci vise à réaliser le bien-être des gens, c'est-à-dire à « pourvoir à leurs besoins et éloigner d'eux tout préjudice ».

Référence bibliographique

Abd Al-Wahhab Khallâf (1997). *Les fondements du droit musulman*, trad. de l'arabe [Le Caire, 1942]. Paris : Al Qalam.

À vrai dire, la tradition consiste à rappeler sans cesse l'acte de foi dans le Coran et la sunna tout en faisant en sorte que cet acte de foi soit porteur de nouvelles possibilités de résurgence. C'est précisément ce qu'écrivait Henry Corbin :

« La tradition n'est pas un cortège funèbre, mais pour ne pas en prendre l'apparence, il faut qu'elle soit perpétuelle renaissance. »

Cette **renaissance perpétuelle** est très exactement le domaine de l'*ijtihad*.

2. *Ijtihâd* et *taqlid*

2.1. *L'ijtihâd*

On sait que l'imam Chafi'i a posé le principe que l'*ijtihâd* – considéré comme la quatrième source du droit et du savoir islamique, étant précisé que le *qiyas* n'est qu'une forme particulière de l'*ijtihâd* – trouve son fondement dans le Coran qui proclame que Dieu montre le bon chemin à celui qui fait des efforts (*Al-Ankaboot*, 69). Il s'agit de trouver une solution à une question en réfléchissant à partir des sources du Coran et de la sunna (*An-Nisa*, 59). L'*ijtihâd* est également légitimé par le célèbre hadith du Prophète à l'occasion d'un entretien avec Mou'az Ibn Djabal qui avait été envoyé en mission au Yémen.

L'*ijtihâd* correspond à l'obligation de ne pas rester passif et de toujours essayer de faire de son mieux. C'est très exactement ce qu'écrit Ibn Taymiyya :

« Dieu ordonne à chacun de rechercher le Vrai dans la mesure de ses capacités et de ses possibilités [...]. Celui qui fait ce qui lui est ordonné, en fonction de sa situation – qu'il s'agisse de l'effort d'initiative (*ijtihâd*) qu'il est capable de mener ou de la fidélité à un modèle (*taqlid*), lorsqu'il n'est pas capable d'un effort d'initiative et que, en sa fidélité, il emprunte le chemin de la justice (*'adl*) –, c'est un modéré. L'affaire en effet a pour condition la capacité (*qudra*) : "À chaque homme Dieu n'impose qu'une charge qu'il est capable de porter" [*Al-Baqara*, 286]. ».

Ibn Taymiyya (2001). « Le devoir de tolérance », *Pages spirituelles*. Trad. de Yahya Michot. Oxford : Le Chebec.

L'*ijtihâd* est ce qui permet à la Tradition – qui est l'ordre immuable et la permanence du Message authentique – de rester en phase avec une réalité changeante. Elle s'inscrit dans l'historicité. Si l'on part du principe que les besoins des hommes évoluent et augmentent d'une époque à l'autre, il est nécessaire de **formuler de nouvelles règles pour répondre aux besoins** des hommes, ce qui est « le but ultime de la chari'a ».

En outre, l'*ijtihâd* répond très exactement au principe d'évolution qui est affirmé dans le Coran, où il est dit que « Dieu ne modifie point l'état d'un peuple tant que les individus qui le composent ne modifient pas ce qui est en eux-mêmes » (*Al-Rad*,11).

Référence bibliographique

Abd Al-Wahhab Khallâf (1997). *Les fondements du droit musulman*, trad. de l'arabe [Le Caire, 1942]. Paris : Al Qalam.

2.1.1. Conditions de l'*ijtihad*

Le mot *ijtihad* dérive du verbe arabe *ijtahada*, qui signifie littéralement « faire l'effort ». C'est un **effort d'interprétation et de raisonnement consistant à se former un jugement indépendant sur une question en extrayant des sources fondamentales** constituées par les versets coraniques et les hadiths prophétiques une norme ou une règle adaptée aux besoins (*maslaha*) et aux situations nouvelles. Bien entendu, l'opinion ainsi élaborée ne saurait en aucun cas s'opposer « au sens évident du Coran et de la sunna ».

Alors que le *faqih* est celui qui découvre les règles de droit résultant d'une bonne compréhension de la *chari'a*, le *moujtahid* qui pratique l'*ijtihad* est un créateur dont le souci est de « fournir une réponse juridique circonstanciée aux questions pratiques qui se posent dans la société » (Al Alwani). Il s'efforce de parvenir à un jugement approprié au moyen du raisonnement analogique (*qiyas*), de la présomption de continuité (*istishab*), de la prise en considération de l'utilité et de l'intérêt général (*al maslaha al moursala*). Henri Laoust expose qu'Ibn Taymiyya considère que l'*ijtihad* fait leur part « aux trois éléments qu'il considère comme indissociables : la tradition, la raison et la volonté ». Toute personne a le devoir de recourir à cet effort d'interprétation à condition d'être qualifiée et d'avoir toutes les compétences exigées en la matière.

De fait, le premier à pratiquer l'*ijtihad* a été le Prophète lui-même ; puis ce furent les compagnons, dont les califes bien-guidés, et ensuite les oulémas, qui, au fil des siècles, produisirent des efforts d'interprétation dans le domaine du droit, moyennant des milliers d'avis juridiques (*fatwas*) et de règles de jurisprudence (*masâ'il*), couvrant ainsi la totalité des domaines.

Il doit rester clair que l'*ijtihad* n'est pas l'arbitraire de l'opinion ou de la subjectivité. Il n'est pas une simple spéculation selon les vues de l'esprit ou les caprices des uns ou des autres. L'*ijtihad* n'est pas la faculté de réécrire l'islam à sa guise, selon ses propres idées. Pour être encore plus précis, il faut affirmer que l'*ijtihad* – pas plus que le réformisme – n'est assimilable aux égarements de soi-disant « nouveaux penseurs » qui rêvent de refaire l'islam en se fondant sur des préférences personnelles ou sur de nouvelles bases empruntées à l'Occident et à une certaine idéologie laïque.

L'*ijtihad* ne saurait non plus viser à « actualiser » la *chari'a*, car la *chari'a*, qui est tout simplement la somme des préceptes du Coran et de la sunna indiquant le bon chemin, n'a évidemment pas lieu d'être actualisée ou modifiée. Il s'agit plutôt de l'interprétation actuelle des textes de la *chari'a* de façon à ce qu'ils continuent à permettre de suivre une bonne direction.

L'*ijtihad* – outil essentiel du réformisme – doit donc éviter deux dérives : celle de la falsification que provoquerait un mécanisme d'innovation subjective initié par les courants occidentalissants ; et celle de la vérification qui consisterait à limiter le champ de réflexion à une imitation. Dès lors, on conçoit que l'*ij-*

Référence bibliographique

Hamilton A. R. Gibb (1954). *Modern Trends in Islam*. Chicago.

Référence bibliographique

Henri Laoust (1960). « Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides ». *Revue des Études Islamiques* (t. xxviii, pp. 1-71).

tihâd ne peut être que le fruit du travail de personnes qualifiées : les *moujtahidoun*. L'*ijtihâd* résulte d'un effort de raisonnement qui n'a rien à voir avec la subjectivité ou la spéculation gratuite. Il n'est pas l'opinion livrée à elle-même. La pratique de l'*ijtihâd* nécessite une série de connaissances objectives et de strictes compétences au premier rang desquels figurent l'érudition en langue arabe, une parfaite maîtrise du Coran et de la sunna, la connaissance de la jurisprudence et la capacité à déterminer objectivement l'intérêt général. Selon le cheikh Mohammed Ibn Saleh Al-Outhaymin (m. 2001), le *moujtahid* doit remplir plusieurs conditions :

« Connaître l'ensemble des normes de la Chari'a, et surtout les hadiths, dont il aura besoin pour son *ijtihâd*. Connaître l'authenticité ou la faiblesse d'un hadith, connaître son *'isnâd* [la chaîne de transmetteurs] et tout ce qui s'y rapporte, ainsi que la *Sîra*. Connaître *al nâsikh* [l'abrogation] et *al mansoukh* [abrogé], et savoir quand il y a *ijma* [consensus]. Connaître les différentes preuves qui pourraient être la cause de divers jugements tels que les *takhsîs* [particularisations], ou les *taqyîd* [restrictions], afin de ne pas donner de jugements contraires à ceux-ci. Connaître la langue arabe et les *oussoul al fiqh* [les fondements du droit] [...]. Avoir la capacité d'extraire un jugement à partir des actes et preuves en sa possession. L'*ijtihâd* peut être entrepris dans une branche particulière du *'ilm* [ici la science juridique, connaissance] ou à la recherche d'une issue particulière. Rechercher la vérité, et dépenser tous ses efforts à cette recherche est essentiel pour être un *moujtahid*. Aussi, si une erreur est faite, le *moujtahid* sera récompensé pour son *Ijihâd* et s'il n'y a aucune erreur, il aura une double récompense. »

Mohammed Ibn Saleh Al-Outhaymin. *Al Oussoul fi 'Ilm al Oussoul*. Riyad.

Définition de l'*ijtihâd*

On peut dès lors retenir la définition suivante de l'*ijtihâd* : c'est l'effort intellectuel créatif faisant appel à la raison humaine pour tirer de sources fondamentales – le Coran et la sunna – des règles adaptées aux « variables imposées par les circonstances fluctuantes de la société musulmane » et en prenant en considération l'utilité et l'intérêt public.

Il s'agit donc d'un effort de la raison, mais d'un effort discipliné. Comme l'écrit Abdelaziz Othman Altwaijri, l'*ijtihâd* ne consiste pas à s'aligner servilement sur l'air du temps, il ne s'agit pas de se conformer aux modes, surtout si celles-ci vont à l'encontre des principes supérieurs posés par les textes sacrés. L'*ijtihâd* est ce qui va « dans le sens des intérêts bien compris de la communauté ».

2.1.2. Champs de compétence de l'*ijtihâd*

L'imam Ahmad Ibn Hanbal a bien distingué ce qui relève du culte (*al ibâdat*) et des sources (*oussoul*) de la religion, et ce qui a trait aux branches des relations sociales (*fiqh al mou'âmalat*). C'est principalement dans le cadre des *mou'âmalat* que s'exerce l'*ijtihâd* en prenant en compte l'intérêt public. Étant rappelé que seuls les textes sont immuables, les résolutions adoptées au fil des siècles, et plus encore ce qui a pu être ajouté du fait des coutumes et des pratiques, ne lient pas les générations présentes, qui ont le devoir d'interpréter les textes à

Référence bibliographique

Taha Jabir Al-Alwani (1993). *L'ijtihâd*. Londres : International Institute of Islamic Thought.

Référence bibliographique

Abdeklaziz Othman Altwaijri (2007). *Ijihâd et modernité en Islam*. Rabat : Publications de l'Isesco.

la lumière du contexte qui est le leur. Il appartient aux sages experts, les *moujtahidoun* de s'efforcer de trouver les solutions pour répondre à une nécessité en recherchant l'intérêt général indéterminé.

Il est constant que la législation islamique a pour objet de **réglementer en fonction du bien de la société**. Le *fiqh* correspond à l'usage de la raison et du bon sens pour apporter des solutions de droit dans le respect des objectifs généraux de la *chari'a* et de la prise en considération de l'intérêt général.

Notre regretté maître, le professeur Jacques Berque, écrivait ainsi que l'islam est valable « tout ensemble au temporel comme au spirituel, en tant qu'éthique religieuse ou que principe de gouvernement ». L'islam n'exige ni renoncement au monde et à l'action, ni mysticisme exagéré. Pour ce qui concerne l'ascétisme, Mohammed Al-Ghazâlî a précisé que ce « n'est ni une ignorance des choses de la vie, ni une désertion de l'activité humaine, ni une incapacité à pratiquer tel ou tel métier, ni encore un renoncement aux délices de la vie ». L'islam ne prône pas le *contemptu mundi*, le mépris des choses d'ici-bas qui est l'un des fondements de la doctrine ascétique et mystique dans la scolastique chrétienne ; il ne renvoie pas le bonheur à l'au-delà en négligeant les biens terrestres mais invite à se surpasser ici-bas dans tous les domaines, y compris dans ceux de la connaissance et la science. La foi ne consiste donc à se couper du monde, à se replier sur soi-même, à rester immobile.

C'est pourquoi le Coran comporte des indications sur les comportements sociaux ; de ce fait, la religion ne peut être réduite à une simple affaire privée. Ne nous méprenons pas : ceci ne signifie pas confusion du politique et du religieux mais bien la recherche d'un bon équilibre. Il s'agit de trouver le juste milieu, entre le temporel, c'est-à-dire la condition de l'homme sur cette terre, et le spirituel, c'est-à-dire la reconnaissance de la transcendance.

C'est très précisément parce que l'islam est religion et société, *dîn wa dounya*, qu'il intègre l'effort d'adaptation (*ijtihâd*) car cet effort est nécessaire à l'évolution inhérente à toute société. Dans la mesure où des statuts légaux, des solutions juridiques (*ahkâm*), sont toujours à rechercher concernant les divers aspects de la vie, le droit musulman inclut tout naturellement l'effort d'interprétation individuel (*ijtihâd*). L'*ijtihâd* concerne donc évidemment et essentiellement la sphère juridique et socio-politique.

L'*ijtihâd* est le symbole même de l'islam vivant, de cette tradition dynamique qui est sa marque fondamentale (Ch. Saint-Prot). Comme l'a écrit Mohammed Iqbal, l'*ijtihâd* traduit « le principe de mouvement de la structure de l'islam ».

Références bibliographiques

Charles Saint-Prot (2008). *Islam : L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*. Paris-Monaco : Éd. du Rocher. Traduction en arabe et en anglais (2010). *Islam. The Future of the Tradition: Between Revolution and Westernization*. Riyad: King Abdulaziz Public Library.

Références bibliographiques

Jacques Berque (1980). *L'islam au défi*. Paris : Gallimard.
 Mohammed Al-Ghazâlî (1997, 2^e édition). *Difâ`an Al-`Aqîdah Wash-Sharâ`ih didd Matâ`in Al-Mustashriqîn*. Le Caire : éd. Nahdat Misr.

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [Reconstruire la pensée religieuse en islam, traduction française par Eva de Meyerovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.]

C'est ici qu'il convient de réfuter l'idée, pourtant très répandue, que la porte de l'*ijtihâd* aurait été fermée au début du XI^{ème} siècle selon les uns, ou au XIII^{ème} selon les autres, pour laisser la place à l'imitation stérile du *taqlid*.

2.1.3. La porte de l'*ijtihâd* n'est pas fermée

Pour se convaincre que la porte de l'*ijtihâd* n'a pas été fermée, il suffit de se reporter aux nombreux savants et juristes de premier ordre qui ont continué à pratiquer l'*ijtihâd* entre le X^{ème} et le XV^{ème} siècle : Ibn Batta (m. 997) affirme qu'il n'existe aucune obligation à suivre systématiquement et exclusivement un chef d'école et que « l'homme de science qualifié doit recourir toujours à un effort personnel (*ijtihâd*) d'information et de jugement ».

Généralement, la rumeur sur la fermeture de la porte de l'*ijtihâd* est attribuée à la responsabilité du calife Al-Qasir, après la proclamation de sa célèbre profession de foi traditionniste (*al Qadiriya*). Or cette profession de foi est d'essence hanbalite et les hanbalites ont été les premiers à toujours revendiquer le droit à l'*ijtihâd* et à proclamer que les enseignements du Coran et de la sunna ne doivent pas conduire à l'imitation exclusive et systématique d'une école. De surcroît, Henri Laoust rappelle que le cadî Abû Ya'la Al-Farra (m. 1065) – l'un des principaux savants hanbalites qui était très proche du calife Al-Qasir et qui passe pour avoir inspiré la *Qadiriya* – considère que « la religion tout entière relève de l'*ijtihâd*, synonyme de réflexion personnelle et de raisonnement, car le *taqlid*, compris comme l'acceptation sans preuve de la parole d'un tiers, ne saurait être considéré comme une forme valable de connaissance ». Wael Hallaq précise qu'on ne trouve aucune référence à une fermeture de la porte de l'*ijtihâd* mais tout juste – à la fin du XI^{ème} siècle et au tout début du XII^{ème} siècle – un débat concernant l'existence des *moujtahidoune* qualifiés, opposant le savant hanbalite Ibn Aqil (1040-1119) et un intellectuel hanafite dont l'histoire n'a pas retenu le nom.

Référence bibliographique

Henri Laoust (1958). *La profession de foi d'Ibn Batta*. Damas : Institut français de Damas.

Références bibliographiques

Henri Laoust (1958). *La profession de foi d'Ibn Batta*. Damas : Institut français de Damas.

Wael Hallaq (1984). « Was the gate of *ijtihâd* closed? », *International Journal of Middle Eastern Studies* (16, pp. 3-41).

En tout état de cause, le calife n'avait naturellement pas le pouvoir de fermer la porte de l'*ijtihâd*, pas plus que ses prédécesseurs n'avaient celui de trancher sur des points de doctrine religieuse relevant de la seule appréciation des oulémas. L'idée selon laquelle il y aurait eu quelque chose de semblable à la fermeture de la porte de l'*ijtihâd* (*insidâd bâb al-ijtihâd*) dans l'ordre légal musulman et qu'il serait impossible de la rouvrir « est en soi absurde et n'a pas résisté à l'analyse contemporaine » (É. Chaumont). Les travaux de George Makdisi, de Montgomery Watt ou de Wael Hallaq ont permis de rappeler que la porte de l'*ijtihâd* n'a pas été fermée mais, comme le souligne Armando Salvatore, « simplement restreinte à des questions qui n'étaient pas cruciales pour le fonctionnement effectif du système juridique, au fur et à mesure que celui-ci évoluait et se consolidait ».

Une fermeture de l'*ijtihâd* aurait été contraire à la pensée des quatre grands penseurs classiques, lesquels ont toujours refusé d'être considérés comme les chefs de file d'une pensée dogmatique. On sait que l'idée d'une fermeture de la porte de l'*ijtihâd* a toujours été rejetée par les grands penseurs traditionnistes, en particulier tous les hanbalites depuis Ibn Aqil au XII^{ème} siècle jusqu'à Ibn Taymiyya puis Ibn Kayyim Al-Jauziya, au XIV^{ème} siècle, mais aussi de nombreux chafiiites. Il est d'ailleurs notable que la pensée islamique a continué à se développer au cours des siècles jusqu'à l'engourdissement ottoman, et des penseurs de grande envergure ont affirmé leur droit à pratiquer l'*ijtihâd* – dont Ibn Taymiyya a dit qu'il est dans la nature même de l'islam .

Henri Laoust explique que, considérant comme illicite et dangereux de suivre aveuglément l'autorité de n'importe quel penseur ou « chef d'école » en matière de droit religieux, et estimant que la codification du droit dans les quatre grandes écoles n'était pas définitive, Ibn Taymiyya condamne l'imitation aveugle (*al taqlid el a'ama*), refuse toute idée d'enfermement dans un quelconque système humain de pensée et conteste que la porte de l'*ijtihâd* ait pu être fermée, car il « reste indéfectiblement lié à l'intelligence et à l'application de la loi ». Selon le grand cheikh damascène, la porte de l'*ijtihâd* n'avait jamais été fermée car personne n'a le pouvoir de le faire et, en tout état de cause, il n'est pas possible d'empêcher la pensée.

C'est dans la limite des buts même de la loi que le raisonnement analogique peut s'exercer et que la notion d'intérêt public doit être prise en considération « dans tous les domaines de la vie spirituelle et temporelle ».

Selon Henri Laoust, la doctrine d'Ibn Taymiyya tend vers « un réformisme discipliné ». Voici donc clairement affirmé le lien indissoluble entre l'*ijtihâd* et le réformisme. En effet s'il réaffirme avec force les principes fondateurs de la Tradition, conformément à la conception des *Ahl al Sunna wa al Jama'a*, Ibn Taymiyya est avant tout un *moujtahid*, celui qui fait l'effort de l'*ijtihâd*. On retrouve chez lui la traditionnelle liberté d'esprit du hanbalisme. C'est un réfor-

Références bibliographiques

Éric Chaumont (2004). « Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'*ijtihâd* » in *Lectures contemporaines du droit islamique* (dir. Franck Frégosi). Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.]

W. Montgomery Watt (1974). « The closing of the door of *ijtihâd* » in *Orientalia hispanica*, I. Leiden : Brill.

Wael Hallaq (1984). « Was the gate of *ijtihâd* closed? », *International Journal of Middle Eastern Studies* (16, pp. 3-41).

Armando Salvatore (1998). « La *shari'a* moderne en quête de droit : raison transcendante, métanorme publique et système juridique ». *Droit et société* (39).

Référence bibliographique

Henri Laoust (1939). *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taymiyya*. Le Caire : IFAO.

Référence bibliographique

Henri Laoust (1960). « Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides ». *Revue des Études Islamiques* (t. xxviii, pp. 1-71).

miste qui veut élargir la *chari'a* pour lui permettre d'être applicable à toutes les circonstances que peuvent rencontrer les musulmans. Son intention n'est pas de produire une discipline répressive :

« [...] il cherche simplement à se débarrasser des règles obsolètes et des rigidités conservatrices de l'imitation aveugle (*taqlid*) afin de faire de la Chari'a un système pertinent et d'apaiser l'angoisse des musulmans en ces temps difficiles. [...] Comme tout réformiste, il voulait revenir aux sources : le Coran et le Hadith (sur lesquels la Chari'a est basée) et de se débarrasser des incréments. »

Karen Armstrong (1994). *A History of God*. New York : Ballantine Books.

Mohammed Iqbal a écrit qu'Ibn Taymiyya fut « l'un des plus infatigables penseurs et défenseurs de l'islam ». Si l'on considère « l'état de décrépitude intellectuelle et morale » de son époque, il ne fait pas de doute que ses critiques et ses propositions « étaient bien fondées ». Le travail de reconstruction traditionniste d'Ibn Taymiyya a été poursuivi par son disciple le juriste Ibn Kayyim Al-Jaouziya (1292-1350), dont l'œuvre repose sur les trois aspects développés par son maître : la défense du credo traditionniste, la pratique de l'*ijtihâd* et la théorie de la reconstruction de l'état. La pensée hanbalite connaîtra encore de belles heures avec le savant et historien Ibn Kathir (1300-1373) – auteur de la monumentale *Histoire universelle (Al Bidaya wa'n Nihaya)* et d'un commentaire du Coran (*Tafsîr Ibn Kathir*) –, l'imam Abdel Rahman Ibn Ahmad Ibn Rajab Al-Hanbali (1337- 1393) – auquel on doit notamment le précieux *Tabaqât Al-Hanâbilah (Dictionnaire biographique des Hanbalites)* – ou encore Oum Zeinab, une femme réputée pour ses connaissances religieuses.

Ibn Kayyim Al-Jaouziya

Mohammed Abi Bakr Ibn Saad Al-Zari fut appelé Ibn Kayyim Al-Jaouziya (ou Ibn Qayim Al-Jawziya) du nom de l'école fondée par son père dans l'enceinte du marché à blé de Damas. Son œuvre, d'une « érudition islamique exceptionnelle » selon les termes d'Henri Laoust, comprend de nombreux livres sur la jurisprudence, la base des sciences religieuses, le précis des hadiths et le commentaire du Coran (*tafsîr*). Son livre *al-Turuq al-hukmiyya* complète la *Siyâsa shariya*. On lui doit également l'important traité juridique *l'lâm al-Muwaqqi'în*.

La vitalité de la pensée islamique était donc loin d'être amoindrie à la fin du XIV^{ème} et au début du XV^{ème} siècle. En effet, cette époque est encore marquée par de grands auteurs de diverses écoles et également adeptes de l'*ijtihâd* : Ibn Khaldoun (1332-1406), qui assurera la charge de Grand Cadi malikite au Caire, expose sa pensée novatrice dans son fameux *Muqaddima*, « Introduction » à l'Histoire l'universelle ; le géographe et infatigable explorateur Ibn Battuta (1304-1377) est également juriste malikite ; l'homme politique et écrivain andalou Ibn Al-Khatib (1313-1374) est un réformiste traditionniste, à l'instar des savants et historiens égyptiens Ahmed Al-Qalqashandi (m. 1418) et Ahmed Al-Makrizi (m. 1442)...

En réalité, la stagnation (*joumoud*) qui a pu saisir la pensée islamique, en particulier la pensée juridique, ne résulte pas d'une fermeture de la porte de l'*ijtihâd* mais d'un essoufflement et d'une dérive progressive. Le *taqlid* a surtout des raisons historiques.

Référence bibliographique

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [Reconstruire la pensée religieuse en islam, traduction française par Eva de Meyero-rovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.]

Référence bibliographique

Ibn Khaldoun (1978). *Discours sur l'Histoire universelle. Al Muqaddina*. Traduction par Vincent Monteil. Paris : Sindbad (3 vol.).

2.2. Le *taqlid*

Au XIII^{ème} siècle, la chute de l'état abbasside de Bagdad (1258), qui était jusqu'alors le centre de gravité de l'islam, et l'hostilité des envahisseurs mongols envers l'islam conduisirent à une période de désarroi politique et intellectuel « au cours de laquelle les penseurs musulmans conservateurs, craignant une désintégration encore pire orientent tous leurs efforts vers la seule préservation d'une vie sociale uniforme pour la population en excluant jalousement toute innovation du droit de la Chari'a tel qu'il avait été défini par les anciens docteurs de l'islam » (S. Ramadan). Outre la menace des Mongols – qui finiront d'ailleurs par se rallier à l'islam sunnite après bien des vicissitudes –, l'effondrement du califat de Bagdad avait favorisé l'action des sectes et des courants déviants qui s'étaient multipliés : les kharidjites, les mourjites, les qadarites, les néo-mutazilites, le soufisme hétérodoxe développé sur des influences non islamiques, les sectes chiites extrémistes (en particulier les rafidites)...

Certains commencèrent à tirer des événements qui ébranlaient le monde islamique l'idée qu'il fallait se cantonner à l'enseignement des quatre écoles pour éviter une désintégration de la société musulmane. C'est ce qui conduisit progressivement à un **conformisme juridique** consistant à suivre à la lettre les enseignements d'une école sans avoir recours à l'effort créateur. En somme, l'imitation conformiste se justifierait par l'ampleur de la **menace de divisions sectaires**. C'est précisément contre cette solution de simplicité consistant à adopter un *taqlid* prudent, qu'Ibn Taymiyya s'insurgea, en faisant valoir que le remède serait pire que le mal. Il réfuta l'idée selon laquelle chercher à exercer son jugement (*ijtihad*) au temps de la décadence et de grands dangers pour la communauté, peut finalement conduire au désordre et au malheur de la communauté. Selon le cheikh de l'islam, une telle attitude de repli conduit inexorablement à la paralysie et à la décadence.

Le débat était ouvert, ce qui prouve que la réflexion restait dynamique et que la porte de l'*ijtihad* était loin d'être fermée, malgré un certain essoufflement qui prit de l'ampleur au XV^{ème} siècle. À vrai dire, si une tendance au *taqlid* s'est manifestée, c'est après la chute du califat abbasside du Caire (1517), vers le milieu du XVII^{ème} siècle, en raison de la lourdeur de l'administration ottomane.

Il est ici nécessaire de donner une définition du *taqlid* en tant que pratique s'opposant à l'*ijtihad*. Il est clair que l'imitation de quelque chose d'avéré, d'incontestable, de dûment prouvé est légitime et même recommandé. Par ailleurs, le croyant qui n'est pas capable de faire l'effort d'*ijtihad* parce que ses connaissances sont insuffisantes et qui se trouve confronté à un cas difficile, doit naturellement demander leur avis aux gens de science et, le cas échéant, suivre la jurisprudence des écoles. Le rejet de l'imitation aveugle ne signifie donc pas l'anarchie ou la possibilité laissée à n'importe qui d'improviser n'importe quoi. En conséquence, le *taqlid* dont il est question ici est celui qui conduit à la stagnation et à l'immobilisme : c'est l'imitation routinière, la répétition stérile.

Référence bibliographique

Saïd Ramadan (1997). *La Shari'a*. Paris : Al Qalam.

Il faut donc distinguer, d'une part, le fait de suivre (*ittibâ*) en toute connaissance de cause un enseignement incontestable ou une parole dont l'auteur apporte la preuve incontestable et, d'autre part, l'**imitation aveugle** (*taqlid*) d'un simple avis, d'une opinion ou d'une parole dont l'auteur n'apporte aucune preuve et aucun argument décisif. Il faut souligner que le fait de suivre l'enseignement d'une école (*ittibâ*) est totalement justifié puisque cela implique un effort de compréhension et de raisonnement en même temps qu'une action menée en toute connaissance de cause. Par ailleurs, il faut préciser qu'il ne s'agit évidemment pas de sous-estimer le *fiqh* des écoles qui est le fruit du raisonnement et d'un immense travail intellectuel.

Ce qui est en cause est donc l'imitation aveugle, un *taqlid* qui peut conduire au renfermement des écoles sur elles-mêmes et même à des excès sectaires.

Exemple

Ainsi, une règle fut éditée par l'école hanafite interdisant le mariage entre un hanafite et une chafiite (Philips Bilal Abu Ameenah (2006, 3^e éd.). *The Evolution of Fiqh*. Riyad : International Islamic Publishing House).

La définition du *taqlid* par les oulémas est le fait d'imiter aveuglément en prenant en considération la parole ou l'enseignement d'une personne sans en connaître la source, sans en avoir la preuve ('*dalil*'). Selon Ibn Aqîl, le *taqlid* est « la vénération excessive des hommes et l'abandon des preuves ». En tout état de cause, la fidélité aux sources ne saurait aboutir à une exclusion de la raison, ce qui permet encore à Ibn Aqîl d'affirmer que l'ouléma qui ne réfléchit pas et ne fait aucun effort d'interprétation tombe dans l'imitation aveugle conduisant à la routine, à la stagnation stérile.

Référence bibliographique

George Makdisi (1963). *Ibn Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^{ème} siècle*. Damas : Institut français de Damas.]

La position réformatrice des traditionnistes

De fait, les penseurs traditionnistes sont les plus hostiles au *taqlid* conservateur car ils estiment que l'imitation sans réflexion et la soumission aveugle à la jurisprudence d'une école tendent à éloigner du Coran et de la sunna en faisant prévaloir la soumission à une école alors qu'il faut au contraire puiser dans l'enseignement du Coran et de la sunna pour y trouver les solutions aux problèmes qui se posent. Ce dernier point est de première importance puisqu'il justifie l'attitude réformatrice des traditionnistes, qui déplorent que, parfois, des solutions retenues par une école de pensée (*madhab*), voire de simples habitudes ou coutumes, prennent le pas sur l'enseignement fondamental ; c'est le cas par exemple des règles issues de jurisprudences douteuses ou de pratiques folkloriques visant à réduire le statut libéral de la femme tel qu'il est défini par les sources fondamentales (Coran et sunna).

L'opinion qui prévaut chez les traditionnistes est donc que le *madhab* n'a aucune autorité absolue. Selon Ibn Taymiyya :

« Quand un musulman fait face à une situation problématique, il doit chercher un verdict de celui dont il croit qu'il lui donnera un verdict basé sur ce qu'Allah et Son messager ont légiféré ; quelle que soit le *madhab* (école de pensée) à laquelle il appartient. Il n'est obligatoire à aucun musulman de suivre aveuglément un individu particulier parmi les savants dans tout ce qu'il dit. Il n'est non plus obligatoire à aucun musulman de suivre aveuglément un *madhab* particulier parmi les savants dans tout ce qu'il nécessite et informe [...] Suivre le *madhab* d'un individu particulier à cause d'un manque de science sur ce qui a été légiféré, est permis mais pas obligatoire à chaque individu, s'il a la capacité de connaître ce qui a été légiféré sans ce chemin du suivi aveugle (*taqlid*). Donc chaque individu doit rechercher la science de ce que Dieu et Son Messager ont ordonné ; faire ce qui est commandé et s'éloigner de ce qui est interdit. »

Ibn Taymiyya (1961-1967). *Majmu' al Fatawa*. Éd. de Riyad, 36 volumes (tome XX, pp. 208-209).

Le juriste Youssouf Ibn Abdallah Ibn Mohammed Ibn Abd Al-Barr (m. 1071), appartenant à l'école malikite, affirme, dans son ouvrage *Jâmi' Bayân al-'ilmi*, que le Coran condamne la *taqlid* : « Le Coran est plein d'exemples au sujet de l'interdiction de copier en tout point les pères et les meneurs ». Al-Barr ajoute :

« Les savants ont défini la science sur deux critères, la certitude et la compréhension. Toute personne qui est certaine d'une chose [de sa source] et qui a compris sa signification est considérée comme ayant de la science sur cette chose. Ainsi, celui qui n'est pas sûr d'une chose, et qui ne fait que répéter ce qu'il a entendu [par imitation] n'est pas considéré comme ayant de la science sur cette chose. Les savants considèrent que suivre ce n'est pas la même chose qu'imiter, car suivre veut dire suivre la parole d'une personne après qu'il soit devenu clair que sa parole et son *madhab* sont justes. »

Youssef Ibn Abdallah Ibn Mohammed Ibn Abd Al-Barr. *Jâmi' Bayân al-'Ilmi (Précis sur la nature de la connaissance)*.

L'auteur hanbalite Ibn Kayyim Al-Jaouziya (m. 1350) précise dans son traité *Γlâm al-Muwaqqi'în* :

« Dieu a dit "et ne parle pas de ce dont tu n'as pas connaissance" (*al-Isrâ*, 36). L'imitation ne fait pas partie de la science, il y a le consensus des savants à ce sujet. »

Ainsi, l'islam de la révélation – celui du Coran et de la sunna – ne doit pas être relégué au second rang par l'interprétation des quatre écoles. Il convient de garder à l'esprit que les quatre grands penseurs qui sont à l'origine de ces écoles, grâce à leur effort de réflexion et leur *ijtihâd*, ont rejeté tout dogmatisme, condamné l'idée du *taqlid* et n'ont cessé de faire preuve d'humilité. Il est également notable que chaque période de stagnation ou de décadence a vu naître un réformateur (ou plusieurs), conformément à la parole prophétique selon laquelle Dieu envoie régulièrement à la communauté musulmane un réformateur pour renouveler les affaires de la religion en tenant compte des circonstances de son époque.

Cela est particulièrement vrai au XVIIIème siècle, avec la naissance d'un mouvement réformiste qui va se développer jusqu'à la première moitié du XXème siècle.

3. Le mouvement réformiste

En 1517, le sultan turc Selim I entra en vainqueur au Caire où il renversait les Mamelouks et faisait emmener le dernier calife abbasside, Al-Moustamsik, à Constantinople, où il devait disparaître. L'ottoman se proclama calife ; le chérif de La Mecque fut sommé de lui prêter allégeance et de le reconnaître comme protecteur des Lieux saints. Pour la première fois depuis l'apparition de l'islam, la capitale de l'état musulman fut transférée en dehors du monde arabe, dont la plus grande partie était désormais sous occupation turque, à l'exception du Maroc, des principautés du Nedjd, du Yémen, d'Oman et du Soudan. Contrairement aux envahisseurs précédents, les ottomans n'avaient pas adopté la langue arabe, la langue de l'islam. Le turc était langue officielle et l'arabe la langue du Coran, c'est-à-dire qu'il ne représentait pour les ottomans qu'une langue liturgique.

Au XVII^{ème} siècle, s'amorçait un long déclin ottoman qui devait lui-même conduire à une sclérose de l'islam, une sorte d'engourdissement marqué par le conservatisme religieux, l'imitation aveugle (*taqlid*) et la prolifération des confréries et des groupes folkloriques les plus divers. Bientôt, les revers militaires et diplomatiques se multiplièrent. L'État central ne maîtrisa plus de territoires qu'il avait jadis soumis et les puissances étrangères profitèrent naturellement de cette faiblesse.

3.1. Aux origines du réformisme

Sur le plan de la pensée islamique, les centres traditionnels de rayonnement arabes – Médine, Bagdad, Damas, le Caire – s'étaient trouvés marginalisés, et en même temps les écoles hanbalite et chafiite. Mais Constantinople (Istanbul) – où l'école hanafite prédominait – n'avait pas su, et sans doute pas voulu, prendre le relai pour conserver le dynamisme de la Tradition. Par commodité, les autorités ottomanes – qui devaient également gérer la cohabitation entre des peuples de différentes religions, parmi lesquels les musulmans étaient à peine majoritaires – encourageaient le *taqlid*. L'islam se trouva donc essoufflé, en partie atrophié. Pourtant, il doit être souligné qu'il ne l'était non pas pour des raisons intrinsèques mais à cause d'un pouvoir marqué par la bureaucratie. Il est notable que ce n'est pas l'islam qui porta préjudice à l'empire, mais plutôt le système bureaucratique de cet empire qui sclérosa l'islam, favorisant, pour des raisons politiques, le *taqlid* au détriment de l'*ijtihad*. Il est possible de prétendre que le déclin ottoman fut finalement dû au fait qu'il n'était pas assez musulman, dans la mesure où l'état ottoman ne sut pas tirer parti des formidables potentialités de la religion musulmane et ne voulut pas s'appuyer sur une *oumma* solidaire.

Il est d'ailleurs remarquable que c'est dans les pays arabes restés indépendants des ottomans que l'islam résista le mieux à la sclérose et fit encore briller de belles civilisations.

Au Yémen, les imams zaydites avaient réussi à contenir puis à refouler la poussée turque. Réunifié, le pays avait trouvé un nouvel essor sous l'imam Ismaël (1644-1676), qui avait rétabli la prospérité économique, développé les arts et les lettres et établi des relations avec l'Inde ou la France.

Au Maroc, après la conquête par les rois catholiques du dernier royaume musulman d'Andalousie (1492) et les tentatives de colonisations portugaise et espagnole, le pays s'était ressaisi sous la dynastie des Saadiens, qui avaient d'abord refoulé les turcs (1554) avant de permettre un renouveau religieux et politique du vieux royaume chérifien qui avait étendu son influence en Afrique noire, notamment en raison de l'influence de l'islam malikite. À partir de 1666, la dynastie des Alaouites – une famille descendant du Prophète par son petit-fils Hassan Ibn Ali – allait donner un grand prestige au Maroc.

Dans le prolongement du Maroc, l'islam malikite continuait à se développer et à rayonner en Afrique noire où il avait déjà été marqué par de remarquables réalisations, en particulier sous l'empire musulman du **Mali**, fondé au XIII^{ème} siècle, avec Tombouctou, « la perle du désert ». La mosquée-université de Sankoré, accueillant plus de 25 000 étudiants, allait rayonner sur toute l'Afrique noire à partir du XV^{ème} siècle. À la fin du XV^{ème} siècle, Sonni Ali Ber était le souverain éclairé du grand état musulman du **Songhaï**, s'étendant sur le Niger, le Mali, la Guinée et une partie du Sénégal. Après l'effondrement du Songhaï en 1590, Tombouctou passa sous l'autorité du royaume du Maroc, sans jamais perdre son rang de grand centre religieux continuant à recevoir de très nombreux érudits attachés au développement de la pensée islamique, du droit, de l'architecture et de la science. Ainsi, Tombouctou continua à donner son impulsion à un islam africain dont Vincent Monteil a souligné le dynamisme et la créativité.

Enfin, au-delà du monde arabe et de l'Afrique, outre les perses qui étaient en lutte incessante contre les ottomans, auxquels ils disputaient l'Irak arabe et les régions du Caucase, les musulmans d'Afghanistan et ceux des Indes se trouvaient également hors du giron du sultan-calife. L'état le plus remarquable est celui des moghols dominant l'Afghanistan et le sous-continent indien depuis la prise de Delhi en 1526. Ce magnifique royaume allait accroître son prestige sous le règne d'Akbar (1556-1605), le petit-fils de Bâbur. Grande expression du génie de l'islam, **l'empire Moghol** fut non seulement puissant mais encore un centre de civilisation et d'épanouissement artistique qui atteindra son apogée sous Shah Jahan (1628-1658), dont les constructions demeurent de renommée mondiale : le Fort Rouge, la grande mosquée Juma Masjid de Delhi, et surtout le Taj Mahal d'Agra (1632), le monument le plus fameux de l'Inde.

Référence bibliographique

Vincent Monteil (1964). *L'islam noir*. Paris : Le Seuil.

À vrai dire, le **renouveau dynamique des pays musulmans situés hors de l'orbite de l'Empire ottoman** faisait contraste avec le déclin de cet empire, qui comptait d'ailleurs parmi ses sujets autant de chrétiens que de musulmans. Comme la Porte restait le plus grand état et le centre du monde musulman dont elle contrôlait les Lieux saints, il est incontestable que l'amorce de sa décadence, accélérée par les coups que lui portaient des puissances européennes, rimait avec un certain déclin de la vitalité musulmane. Frappé par le climat délétère qui commençait à régner à tous les niveaux d'un empire de plus en plus menacé par les appétits des puissances européennes, l'islam à son tour s'ankylosait sous l'emprise d'une classe d'oulémas officiels, sommée de pratiquer l'imitation stérile du *taqlid* et de bannir tout effort d'interprétation (*ijtihad*). L'état d'esprit général avait gagné les milieux des oulémas « qui ne cherchaient pas à renouveler ou à améliorer leur enseignement et, en outre, pratiquaient un népotisme de plus en plus accentué ». La tradition orthodoxe commença donc à être gagnée par la routine, qui avait également envahi le monde des arts, des lettres et des sciences. Bien sûr, cette situation n'était pas sans influence dans les régions aux marches de l'empire, par exemple dans la partie indépendante de la péninsule arabe.

3.1.1. Un besoin de réforme

Au XVIII^{ème} siècle, l'islam connaît donc une crise sans précédent. Il ne s'agit plus de disputes entre des savants ou des courants de pensée, qui témoignaient d'une grande vitalité, mais bien d'une sclérose que ne peut dissimuler un formalisme pompeux. Bureaucratique et cosmopolite, l'empire avait fini par concevoir l'islam comme un simple instrument de légitimation de son pouvoir. Désormais, ses revers face aux puissances européennes conduisaient à poser la question de sa capacité à préserver le *Dâr al Islam*.

Dans ces conditions, les valeurs de l'islam s'étaient émoussées et détériorées, en particulier en raison de diverses influences extérieures et d'emprunts à d'autres religions. Plus encore que le *taqlid*, la menace venait des déformations imposées par les idolâtries, les innovations douteuses et les hérésies. L'historien Jacques Benoist-Méchin décrit la situation en indiquant que, dans beaucoup d'endroits, un luxe ostentatoire « avait remplacé l'austérité primitive. Le culte de Mohammed et des saints avaient supplanté celui d'Allah [...]. Personne n'obéissait plus à la loi du Prophète et la parole de Dieu n'était plus entendue nulle part ».

C'est dans ce contexte de déclin moral et intellectuel, d'une part, et de fragmentation politique, d'autre part, que des réformateurs allaient apparaître pour combattre des errements déplorables et redonner un souffle à la religion. Relatant un déclin progressif de la civilisation musulmane, Rachid Benzine note que ce déclin suscita un courant réformiste :

Référence bibliographique

Robert Mantran. « L'État ottoman au XVII^{ème} siècle ».

Référence bibliographique

Jacques Benoist-Méchin (1955). *Ibn Séoud ou la naissance d'un royaume*. Paris : Albin Michel.

« À partir du XVIII^{ème} siècle ont surgi, à l'intérieur du monde musulman, des mouvements qui ont voulu réagir à cette désintégration politique et à ce déclin culturel, social et moral. Ces mouvements sont nés de l'intention de régénérer le monde musulman. Ils affirmaient que c'était parce que les musulmans avaient cessé d'être de "purs musulmans" que la décadence était venue. Ils ont prôné un retour à la pure religion, aux grands penseurs religieux d'autrefois et au premier islam, celui des origines. »

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

Quelques penseurs allaient initier ce mouvement de réforme qui visait avant tout à un renouveau.

Le premier, **Shah Wali Allah Al-Dihlawi** ou Qutb Al-Dîn Ahmad Ibn Abd Al-Rahim (1703-1763), vivait en Inde²¹ où, déjà au début du XVII^{ème} siècle, le théologien Cheikh Ahmed Sirhindi avait réagi contre les abus du soufisme hétérodoxe et appelé à une réforme. Appartenant à une famille d'origine arabe, Shah Wali Allah Al-Dihlawi avait été fort impressionné par la décadence de la pensée islamique lors d'un voyage à La Mecque et dans la capitale ottomane. Soucieux d'une réforme de l'islam, il se mit à prôner le retour aux sources (le Coran et le hadith) et le droit à l'*ijtihad*, tout en dénonçant les dérives d'un soufisme hétérodoxe qui empruntait beaucoup aux hindous. Pratiquement, il influencera toutes les écoles sunnites de l'Inde, et, en premier lieu, Sayyid Ahmed **Barelwi** (1786-1831), qui sera à la fois un réformateur religieux et l'instigateur du *jihād* pour défendre l'islam contre la menace du sectarisme sikh et celle de la colonisation britannique.

⁽²¹⁾Jusqu'en 1947, date de la séparation des musulmans et des hindous, ce terme englobe l'actuel Pakistan.

Shah Wali Allah et Barelwi sont à l'origine d'un formidable bouillonnement intellectuel de l'islam indien qui, malgré le renversement définitif de l'Empire moghol par les britanniques en 1857 – ou peut-être en raison du nouveau défi qui lui est lancé –, donnera naissance à plusieurs courants, parfois opposés : Déobandis, Barelwis, *Ahl al Hadith*, ce dernier groupe étant théoriquement le plus proche du réformiste originel dans la mesure où il est le plus ouvert à l'*ijtihad*, se réfère à la tradition prophétique authentique, prêche un retour à la pureté de l'islam débarrassé des coutumes hindoues et des abus du soufisme, et adopte des positions novatrices, notamment pour la défense des droits des femmes. Le mouvement *Ahl al Hadith* trouvera son épanouissement dans la principauté de Bhopal, « dirigée par une dynastie de femmes, où leur porte-parole le plus célèbre sera Siddiq Hasan Khan (1832-1890) » (M. Gaborieau).

Références bibliographiques

Denis Matringe (2005). *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais*. Paris : Téraèdre.

Marc Gaborieau (2004). « Wahhabisme et modernisme : généalogie du réformisme religieux en Inde », *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes* (dir. Maher Al-Charif et Salam Kawakibi). Damas : IFPO (pp. 115-138).]

Les Déobandis et les Barelwis

Les Déobandis constituent une école hanafite, formée à Déoband en 1867, qui s'inscrit à l'origine dans une ligne de la réformiste, et critique les abus du soufisme et a pour objectif de permettre aux musulmans de l'Inde de vivre leur islam en situation minoritaire par la formation d'oulémas.

Le groupe des Barelwis, fondé par Ahmad Raza Khan (1856-1921) de la ville de Bareilly (d'où le nom de Barelwis, à ne pas confondre avec Sayyid Ahmed Barelwi), est également une école hanafite et soufie mais pratiquant le *taqlid* hanafite et conservateur. Les Barelwis, dont l'audience était plus populaire, rurale et moins éduquée, « s'affirmèrent comme les champions d'un islam à fort ancrage indien, notamment par la place accordée à la vénération des saints locaux ». (Denis Matringe (2005). *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais*. Paris : Téraèdre).

Parallèlement, un courant moderniste occidentalisant, encouragé par les britanniques, se développera autour de Sayyid Ahmed Khan Bahador (m. 1898), fondateur de l'Anglo-Oriental College, qui deviendra l'université d'Aligarh. Tous ces mouvements continuent à avoir une influence aujourd'hui dans la géopolitique du Pakistan et de l'Inde, avec d'autres groupes plus récents²² et exposant une idéologie différente du réformisme.

⁽²²⁾En particulier le groupe prédicateur du *Tablighi Jama'at* (« le Groupement pour la prédication »), fondé en 1920 par le soufi Mohammed Ilyas, ou encore le parti *Jamaat el islami* qui se réclame de la pensée de 'Abû Al-Aâla Mawdoudi (m. 1979), l'un des précurseurs d'une conception politique et intégriste de la religion.

Au **Yémen**, Mohammed Ali **Al-Chaoukani**²³ (1759-1834) est l'un des plus importants pères fondateurs du mouvement réformateur moderne de l'islam (B. Haykel). On retrouve dans la doctrine de cet érudit soucieux de dépasser les divisions entre les différentes écoles juridiques et les appartenances sectaires, tous les grands thèmes constitutifs du terreau commun de la réforme islamique de la seconde moitié du XVIIIème siècle :

⁽²³⁾Autres graphies : Al-Chawkani, Al-Shawkani ou Šawkani.]

Al-Chaoukani

Selon François Burgat (*L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*, 2005, Paris : La Découverte), Al-Chaoukani avait également eu pour objectif d'aider les imams zaydites (chiisme modéré) à sortir de leur isolement et d'assurer une meilleure cohésion entre la majorité zaydite et la minorité sunnite des yéménites.

- La répudiation de l'imitation, routinière et aveugle.
- L'exigence de la pratique de l'*ijtihâd*.
- Le recours aux sources et aux fondements pour se libérer du carcan de l'appareil théologique hérité des siècles de décadence sociale et culturelle du monde musulman et retrouver dans le Coran et le hadith la portée dynamique et vivante de l'islam afin de se conformer au pur monothéisme (*tawhid*).
- La contestation des superstitions (culte des saints et autres) et des excès du soufisme hétérodoxe et individualiste.

En **Afrique noire**, l'exemple réformiste le plus remarquable est fourni par le mouvement initié par le cheikh **Osman Dan (Ibn) Fodio** (1754-1815), écrivain et homme d'état du Nigeria septentrional. Ce notable fulani (peul) fut proclamé *Emir al Mouminin* (« Commandeur des croyants ») et fonda le royaume peul de Sokoto qui, à l'apogée de son règne, s'étendait sur plus de 650 000 km² et contrôlait une trentaine d'émirats disposant chacun d'une admi-

Référence bibliographique

Bernard Haykel (2003). *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press.

nistration, d'écoles et d'un code légal fondé sur la loi islamique (*chari'a*). Avant de transmettre le titre de sultan à son fils Mohammed Bello, Dan Fodio avait exposé qu'un gouvernement islamique devait être fondé sur cinq principes :

- Le pouvoir ne doit pas être donné à celui qui le cherche.
- La nécessité de la consultation (*choura*).
- L'abstention de la violence.
- La justice.
- La solidarité sociale et la bienfaisance.

À côté des penseurs précités, une analyse objective de la pensée islamique moderne permet d'affirmer que la renaissance de l'islam trouve son « inspirateur principal » dans la personne d'un cheikh de la péninsule arabe, Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab.

3.1.2. Le préreformiste Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab

Le professeur Uwidah Metaireek Al-Juhany note qu'au XVIIIème siècle, la région du Nedjd était en pleine mutation, avec les progrès de la sédentarisation, l'inquiétude religieuse qui avait saisi de nombreux habitants, et le désir de changements politiques et moraux de beaucoup d'entre eux. Le vieux nedjd des tribus et du féodalisme était un modèle dépassé, à bout de souffle. Plus encore, faute d'un enseignement cohérent, la foi cédait peu à peu le pas aux superstitions et pratiques les plus douteuses. Désormais, le temps était « pour une nouvelle épopée islamique » (Benoist-Menchin), mais il fallait pour la faire naître un puissant levier, cette foi qui renverse les montagnes. C'est précisément cette foi qu'allait apporter un savant religieux de la région.

Peu d'hommes auront suscité autant de passions, peu auront vu leur pensée travestie d'une manière aussi caricaturale, peu auront été autant jugés sans que l'on prît le soin de les lire ou de les comprendre. Peu aussi auront eu autant à souffrir des dérives de disciples – ou prétendus disciples – parfois excessifs. Avec Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab, nous entrons dans le domaine de la polémique, du procès d'intention, du fantasme. Depuis plus de deux siècles, les analyses et les récits les plus fantaisistes circulent sur son compte. Il faut croire que le cheikh du Nedjd a dérangé beaucoup de monde pour que l'on atteigne un tel degré d'hostilité. Il reste pourtant celui qui lança le mouvement de réforme dont l'islam avait besoin.

Biographie de Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab

La vie de Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab a été relatée par l'un de ses proches, Hussein Ibn Ghannam (m. 1811). Ce professeur de grammaire consacra toute sa vie au mouvement réformateur, et écrivit, vers 1805, une *Histoire du Nedjed (Tarikh Nadjd)*, rééditions de 1949 et de 1999 en arabe consultées à Riyad avec la collaboration de Zeina el Tibi).

Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab naquit en 1703 (1115 H.) à Uyayna, au sein de la noble famille des Moucharaf, de la tribu des Bani Tamime. D'emblée il convient d'écarter l'idée répandue par certains orientalistes occidentaux, qui n'ont qu'une connaissance approximative de l'histoire arabe, selon laquelle il aurait été un « prédicateur surgi du désert ».

Référence bibliographique

Rudolph Peters (1980). « *Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam* », *Die Welt des Islams* (vol. 20, n° 3/4).

Références bibliographiques

Uwidah Metaireek Al-Juhany (2002). *Najd before the Salafi reform movement: social, political and religious conditions during the three centuries preceding the rise of the Saudi State*. Reading : Ithaca Press.
Jacques Benoist-Méchin (1955). *Ibn Séoud ou la naissance d'un royaume*. Paris : Albin Michel.

Polémiques et calomnies contre Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab

On trouvera une synthèse des « ragots » et calomnies contre lui et le prétendu « wahhabisme » dans la compilation de Hamidi Redissi (2007). *Le pacte du Nadjd*. Paris : Le Seuil.

Il était un citadin et appartenait à une famille d'érudits connus et respectés, des savants religieux et des juristes de l'école hanbalite, qui reste majoritaire dans la péninsule Arabe.

Lors d'un séjour d'étude à Médine, Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab devint l'élève des deux plus grands érudits de cette époque : le juriste Abdallah Ibn Ibrahim Ibn Saïf Al-Chammari, lui-même originaire du Nedjd, et le grand cheikh du hadith Mohammed Hayat Al-Sindi, qui comme son nom l'indique venait du Sind, cette partie de l'actuel Pakistan qui s'était ralliée à l'islam dès le premier siècle de l'Hégire. Sindi décerna à son élève l'autorisation d'enseigner les principaux ouvrages sur le Hadith, en particulier ceux d'Al-Bukhârî, un savant de l'école hanbalite, et de Muslim. À Médine, le jeune cheikh se trouvera en présence des savants de tout le monde musulman, qui faisaient régulièrement le voyage au Hedjaz. C'est ainsi qu'il fera la connaissance d'un musulman de l'Inde qui allait être l'autre grand penseur pré-réformateur de la deuxième moitié du XVIIIème siècle, Shah Wali Allah Al-Dihlawi.

En même temps, Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab va prendre connaissance des problèmes qui se posent à l'islam en ce milieu du XVIIIème siècle, où l'on commence à sentir des bouillonnements internes et des aspirations à un changement. Il voit que le désordre et la corruption règnent à Constantinople et que l'Empire ottoman n'est plus qu'un géant aux pieds d'argile, accumulant les revers dans la lointaine Europe. Enfin, il découvrira que, partout, la tradition est bafouée ou dénaturée du fait de la paresse intellectuelle et l'imitation aveugle des oulémas ou de la réapparition de superstitions ridicules et de pratiques irrationnelles que personne ne songeait pourtant à combattre sérieusement.

Ces dérives ne pouvaient s'expliquer que par l'ignorance, la régression de l'éducation, la routine qui avait exclu l'*ijtihad*. C'était un recul de l'intelligence, une résurgence de l'idolâtrie primitive. Mais cette situation était également imputable à une défaillance de l'état, l'absence d'un pouvoir respectable veillant à l'application du bien. De fait, ce qui était en cause n'était pas seulement la pratique du *taqlid* débilisant, mais aussi une carence sur le plan institutionnel. 'Abd Al-Wahhab avait naturellement étudié l'œuvre des principaux penseurs de l'islam, notamment celle d'Ibn Taymiyya, qui appartenait comme lui à l'école hanbalite, mais il n'avait besoin de personne pour dresser son diagnostic tant il était clair que c'était bien la tradition orthodoxe qui vacillait en s'éloignant du pur et simple Message de l'islam. Ce qu'il fallait, c'était **une réforme intellectuelle, morale et une réforme politique**. Puisque les principales causes du déclin étaient d'ordre interne, un retour aux fondements de l'islam s'imposait de façon à rétablir l'ordre dans les esprits, à redéfinir la doctrine orthodoxe dans toute sa pureté.

Lors d'un séjour dans le sud de l'Irak où il suivit tout particulièrement l'enseignement d'un maître du Hadith et du *fiqh* – Mohammed Al-Majmoui –, le cheikh du Nedjed s'intéressa à mieux connaître les écoles chiites et découvrit les groupes soufis dont, tout en rendant hommage à leur désir de purification, il jugea sévèrement les tendances mystiques et associationistes et désavoua le

penchant à la passivité, tellement contraire à l'esprit même de l'islam qui ne sépare pas la spiritualité et la vie sociale. Il rentra au Nedjd où il se mit à prêcher pour la réforme.

Après avoir connu quelques vicissitudes du fait de son enseignement réformiste, il décida, durant l'été de l'année 1744 (1157 H.), de se réfugier dans la principauté de Diriyah où il avait plusieurs amis, notamment dans l'entourage de l'émir local, Mohammed Ibn Saoud. Le diagnostic qu'il faisait des maux dont souffrait l'islam et de l'état déplorable des arabes rejoignait d'ailleurs ce que pensait l'émir Saoud, qui déplorait les querelles tribales épuisantes et les atteintes portées à la religion. L'alliance conclue vers la fin de l'année 1744 (1157 H.) entre le chef politique et l'homme de loi prévoyait que le premier se chargerait, en tant qu'émir détenteur de l'autorité, des affaires politiques et militaires, et le second, en tant qu'imam, de celles de la religion.

La pensée d'Abd Al-Wahhab doit être replacée dans la perspective de l'islam du XVIIIème siècle, c'est-à-dire du règne de l'imitation sclérosée et, particulièrement dans la péninsule Arabe, au retour à des pratiques idolâtres marquées par « l'associationnisme » (*shirk*) qui avaient conduit les gens à perdre de vue l'enseignement fondamental de la religion. D'emblée, il faut préciser que cette pensée – essentiellement réformiste – ne constitue pas une nouvelle chapelle idéologique ou dogmatique : c'est d'abord – et surtout – **un rappel des principes fondamentaux**. Loin d'innover en quelque matière que ce soit, 'Abd Al-Wahhab s'inscrit dans la ligne de l'école théologique et juridique du hanbalisme (George Makdisi) mais, pas plus que les autres penseurs de cette école, dont il ne sera d'ailleurs jamais prisonnier, il ne s'enferme dans un dogmatisme rigide. Se plaçant sur le terrain de la stricte orthodoxie, la pensée d'Abd Al-Wahhab est la pure doctrine sunnite, fondée sur le Coran et la sunna, et n'a d'autre perspective que « restaurer l'islam dans sa pureté première en luttant contre toutes les innovations suspectes ou les superstitions populaires ».

En termes pratiques, cette pensée s'organise autour de trois grands thèmes :

- La tradition monothéiste (*tawhid*).
- Une conception classique en matière juridique et d'organisation sociale.
- L'importance de la prédication (*da'wa*).

'Abd Al-Wahhab se place, sans équivoque, dans la lignée des *Ahl al Sunna wa al Jamaa*. Son œuvre est une défense et illustration de la profession de foi orthodoxe, dont la clef de voûte est le monothéisme. L'idée dominante, le point fondamental, l'exigence suprême, c'est le **monothéisme** (*tawhid*). En effet, l'islam est typiquement la religion du Dieu unique. L'un des observateurs les plus avisés de l'islam, Pierre Rondot, précise :

Références bibliographiques

- George Makdisi (1983). *L'islam hanbalisant*. Paris : Geuthner.
- Henri Laoust (1983, nouvelle édition). *Les schismes dans l'islam*. Paris : Payot (p. 323).

« Il faut mettre au centre de toute étude sur l'islam la notion qu'il a du Dieu unique et qu'il énonce dans la profession de foi, premier des cinq piliers : "il n'y a de divinité que Dieu et Mahomet est l'Envoyé de Dieu". Les termes dans lesquels ce témoignage est conçu donnent en effet à l'islam sa marque originale, par leur simplicité, leur force, leur caractère sommaire [...]. À la différence du dogme catholique, l'islam n'entoure, ne complète d'aucun mystère la conception qu'il détient de Dieu [...]. L'unicité de Dieu, telle que revendiqué par l'islam, reste une unité de conception humaine, limitée à ce que la raison humaine peut concevoir [...]. L'islam représente ici par contraste avec le christianisme, une attitude de quelque sorte rationaliste. »

Pierre Rondot (1958 pour le tome I, 1960 pour le tome II). *L'islam et les musulmans d'aujourd'hui* [1965, 2^e édition en 2 volumes. Paris : Éd. de l'Orante].

Le monothéisme intégral – simple et rationnel – est donc la marque de l'islam. Dès lors, il est possible de mieux comprendre les efforts d'Abd Al-Wahhab pour restaurer la notion du *tawhid* lorsque que celle-ci était menacée par la prolifération des cultes associationistes et des superstitions païennes. Louis Gardet a pu écrire de la pensée d'Abd Al-Wahhab qu'il s'agit d'un retour aux sources « dans la forte et tranchante affirmation de Dieu Un, sans compromission d'aucune sorte ».

En effet, 'Abd Al-Wahhab réaffirme que les musulmans doivent « adorer Dieu et lui seul en s'éloignant du *taghout* », c'est-à-dire selon la définition donnée par l'imam Mâlik « tout ce qui est adoré en dehors de Dieu ». Tout ce qui contredit la loi islamique est appelé *taghout*, terme qui vient du mot *toughyân* signifiant précisément « dépasser la limite », ce qui est à l'opposé de l'affirmation coranique selon laquelle l'islam est la religion du juste milieu qui bannit les excès. Ces principes sont exposés dans le livre fondamental du cheikh du Nedjd, le *Kitâb al Tawhid* (traduit comme *L'Unicité de Dieu*, le titre arabe peut être traduit plus exactement par *Le Livre de l'unicité* ou *Le Livre du monothéisme*).

Dans le domaine juridique, Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab s'en tient à l'école d'Ahmad Ibn Hanbal, « sans cependant rejeter les autres écoles légitimes, les hanafites, les malikites et les chaf'rites ». Il est d'ailleurs notable qu'un bon nombre de ses proches appartiendront à d'autres écoles ; c'est le cas, par exemple, de l'un de ses plus fidèles compagnons, l'historien Ibn Ghannam, qui était de rite malikite.

En bon hanbalite, 'Abd Al-Wahhab privilégie naturellement le Coran et le hadith comme fondements du droit (*oussoul al fiqh*). Il y inclut également les interprétations et l'exemple des compagnons du Prophète, les pieux anciens. Pour ce qui concerne le consensus (*ijma*) des savants, il suggère d'en faire un usage prudent et limité aux cas d'absolue nécessité car ce consensus est difficile à atteindre. Il insiste surtout sur la notion d'intérêt public, la *maslaha*, qui consiste, lorsqu'il existe un doute sur l'interprétation du Coran, à accorder la priorité à la prise en compte de l'intérêt public en examinant d'abord ce qui correspond à la **nécessité absolue** (*dharoura*), ensuite **les besoins** (*hajiyat*) et enfin ce qui contribue à un meilleur **bien-être** (*tahsiniyyat*). Cette conception est également importante pour souligner le fait que, loin d'être le penseur dogmatique ou rigide qu'ont dépeint ses ennemis, 'Abd Al-Wahhab ne fait pas

Référence bibliographique

Louis Gardet (1954). *La cité musulmane*. Paris : Vrin.

Référence bibliographique

Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab (1992). *Kitâb al Tawhid. L'Unicité de Dieu*, édition bilingue arabe et français. Paris : al Qalam.

Référence bibliographique

Adel-Theodor Khoury (1983). *Tendances et courants de l'islam contemporain. Un modèle d'État islamique : l'Arabie saoudite*. Munich, Mainz : Kaiser, Grünwald.

Référence bibliographique

Natana Delong-Bas (2004). *Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press.

de la religion une contrainte ou un carcan. Selon lui, le Coran est destiné à faire le bien de l'humanité, à lui faciliter la vie, et non à constituer un fardeau insupportable.

Tout en faisant montre d'une rigueur tranchante pour ce qui concerne les fondements dogmatiques, et bannissant toute innovation (*bid'a*) sur le plan théologique, il est beaucoup plus libéral lorsqu'il s'agit d'innovations relatives à la vie sociale et à **la prise en compte de l'évolution de la société**. Sur ce point, il est remarquable qu'il renoue « avec la souplesse des premiers temps de l'islam » (P. Menoret) pour ce qui concerne l'action dans le monde (*mou'âmalat*), comme l'atteste cette citation : « Tout ce qui est utile n'est pas défendu » ; à condition, bien sûr, de ne pas contrevenir aux principes du Coran et de la sunna. C'est précisément la position constante de la Tradition islamique.

Dans l'ensemble, Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab réaffirme donc les points fondamentaux de la tradition islamique. Il est à noter que **l'exigence absolue du *tawhid*** et le rejet du *taghout* sont déjà posés par Mâlik Ibn Anas, à l'origine de la deuxième école juridique de l'islam au VIII^{ème} siècle. Les plus grands penseurs de l'islam ont clairement affirmé l'exigence supérieure du monothéisme absolu. Dans ces conditions, il n'est pas possible de vouloir réduire la pensée d'Abd Al-Wahhab à une quelconque manifestation de rigorisme isolé ou à une tentative d'innovation en rupture avec la doctrine traditionnelle. L'islamologue allemand Richard Hartmann a écrit :

« Plus personne ne peut croire qu'Abd Al-Wahhab a fondé une nouvelle religion [...] Il a voulu revivifier l'islam des origines. »

Richard Hartmann (1944). *Die religion des Islam. Eine Einführung*. Berlin : E.S. Mittler & Sohn.

Avec Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab, c'est le réformateur qui doit le plus retenir l'attention. Constatant l'état de délabrement, de confusion, de décadence temporelle et spirituelle qui marque son époque, il considère que les musulmans sont les premiers responsables de leurs faiblesses et qu'ils doivent se réformer de l'intérieur. Outre le pur monothéisme, l'accent est mis sur la fidélité au message des sources de l'islam, c'est-à-dire le Coran et la sunna, en particulier les hadiths du Prophète.

Il lance ainsi l'idée d'une **réforme** (*Islah*) dont la condition est le retour aux sources pour ne pas se laisser enfermer dans le *taqlid*. Il affirme qu'il faut rejeter la pratique qui consiste « à perdre de vue le Coran et la Sunna » et à suivre des opinions ou des tendances plus ou moins divergentes. Son activité visera à retrouver l'esprit même du Coran et de la sunna pour une reconstitution socio-morale et politico-religieuse de la société musulmane. Il invite encore à rejeter les ajouts non-musulmans et ceux des superstitions populaires pour s'engager dans la voie de la connaissance, en même temps qu'il écarte la soumission au *taqlid* pour faire prévaloir l'effort de l'*ijtihad*. 'Abd Al-Wahhab enseigne que l'islam n'est pas une affaire de routine et de croyance aveugle :

Références bibliographiques

Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab (1992). *Kitâb al Tawhid. L'Unité de Dieu*, édition bilingue arabe et français. Paris : al Qalam.

Pascal Menoret (2003). *L'énigme saoudienne*. Paris : La Découverte.

« [...] il ne suffit de dire que j'ai entendu une chose et je l'ai répétée, mais il faut faire l'effort de compréhension nécessaire. »

'Abd Al-Wahhab. *Majmu'at al Rasa'il fi al Tawhid wa al Iman (Recueil des lettres)* in (1398 H./1978) *Mu'allafat al Cheikh al Imam Mohammed Ibn Abd el Wahhab* (Œuvres complètes du Cheikh et Imam Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab). Riyad.

L'idée qui prévaut est que l'islam n'est pas statique. En répudiant le *taqlid*, qui n'a pas permis d'éviter la décadence constatée, 'Abd Al-Wahhab ouvre la porte de l'effort de l'intelligence créatrice visant à l'extraction de normes juridiques à partir du Coran et de la sunna. Dès lors, ce *moujtahid* fait acte de réformateur en bousculant l'immobilisme qui avait envahi la pensée islamique.

Un réformisme qui passe par un retour aux sources

En fin de compte, il préconise une action réformatrice visant à revenir aux sources non pour s'enfermer dans le passé mais pour prendre un nouveau départ rendu nécessaire par l'accumulation des superstitions et des déviations.

Loin d'être conservateur, l'appel d'Abd Al-Wahhab tend à créer une dynamique nouvelle. Il s'attaque à la racine du mal avant d'exposer « la nécessité d'une réforme de la moralité et de la doctrine en retournant aux fondements de la religion » (A. Hourani). Le grand écrivain égyptien Taha Hussein a relevé que la pensée d'Abd Al-Wahhab est un appel « au retour à l'islam purifié de l'associationnisme et du polythéisme ».

Inscrite dans la continuité de la tradition, la pensée d'Abd Al-Wahhab ne peut en aucune sorte être conçue comme une nouvelle doctrine ou une cinquième école de l'islam orthodoxe. Lui-même ne cessera de s'inscrire en faux contre ceux qui l'accusent de nourrir une telle ambition, ne cessant de répéter et d'écrire qu'il est **un continueur et non un innovateur**. C'est pourquoi le terme même de « wahhabisme » est fort contestable, et, s'il est employé par commodité, il doit être limité à la stricte désignation de la pensée d'Abd Al-Wahhab, laquelle vise à insuffler un souffle régénérateur dont beaucoup de spécialistes ont souligné les éléments de modernité : la rigueur morale, le rejet de toute idolâtrie, de tout conformisme et de tout obscurantisme, et la volonté de donner aux musulmans « une dynamique socioculturelle et politique digne de leur grandeur passée ».

3.1.3. Une prise de conscience

L'influence d'Abd Al-Wahhab a été considérable, dépassant largement le cadre de l'Arabie et des évolutions, pourtant fort importantes, dont il a été l'instigateur. Il a favorisé une large prise de conscience du besoin de réforme. De nombreux chercheurs²⁴ ont démontré que, loin d'être l'ultime représentant de la pensée médiévale, le cheikh du Nedjd peut être considéré comme le précur-

Références bibliographiques

Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*.

Taha Hussein (mars 1933). « La vie littéraire de la péninsule Arabe » (« *Jazira al Arabiya* »), *Al Hilal*.

Référence bibliographique

Ali Mérad (2002). *L'islam contemporain*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Référence bibliographique

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

seur du mouvement de la réforme de l'islam car il a mis en avant des questions « qui seront développées un peu plus tard par ceux que l'on désigne comme les réformistes (et, parfois, les "modernistes") ».

⁽²⁴⁾ Par exemple :

- George S. Rentz (2004). *Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*. Londres-Riad : Arabian Publishing (London Centre of Arab Studies), King Abdulaziz Public Library.
- John S. Habib (1978). *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930*. Leiden : E. J. Brill.
- Winder R. Bayly (1961). *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. New-York : St. Martin's Press.

L'œuvre d'Abd Al-Wahhab doit être définie comme réformiste :

« Le wahhabisme appartient bien à la "famille" des réformes musulmanes du XVIIIème siècle, de ces réformes qui furent en quelque sorte à l'islam ce que la Renaissance fut à l'Europe : une redécouverte des sources ».

Pascal Ménoret (novembre 2004). « Le "wahhabisme", arme fatale du néo-orientalisme », revue *Mouvements* (n° 36, pp. 54-60).

Plus encore que ses idées, c'est son exemple qui va véritablement déclencher, du Nigeria à l'Indonésie, la dynamique de la réforme dont l'objectif premier est un retour aux sources de l'islam non pour signifier que l'histoire doit repartir en reculant mais pour retrouver précisément toute sa vitalité afin de préserver la cohésion et l'épanouissement de la communauté musulmane. Il s'agit d'une reconstruction socio-morale de la société musulmane menacée par le conservatisme, l'individualisme et les déviations. L'influence d'Abd Al-Wahhab et du mouvement qu'il a animé grâce à l'appui de la famille des Saoud est indéniable en tant qu'impulsion donnée à une renaissance. Celui que l'on considère comme le « père spirituel du Pakistan », Mohammed Iqbal a écrit que le mouvement initié par Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab a été « la première pulsion de vie dans l'islam moderne. Il est clair que ce mouvement a inspiré, directement ou indirectement, presque tous les grands courants modernes du monde musulman, en Asie comme en Afrique ».

Selon Muhammad Asad, « bien des mouvements de renaissance de l'islam contemporain, notamment le mouvement Senoussi en Afrique du Nord, l'œuvre de Jamal Al-Dîn Al-Afghani et celle de l'égyptien Muhammad Abduh – procèdent directement de l'élan spirituel donné au XVIIIème siècle par Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab ». François Burgat précise que l'empreinte de la pensée d'Abd Al-Wahhab « fût-elle encore souvent caricaturée par la littérature contemporaine, marquera durablement les expressions ultérieures de la dynamique de la réislamisation ».

Référence bibliographique

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [Reconstruire la pensée religieuse en islam, traduction française par Eva de Meyero-rovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.]

Pour sa part, Rachid Benzine affirme que « la renaissance islamique actuelle trouve son origine dans les mouvements islamiques politico-religieux qui ont surgi aux XVIIIème et XIXème siècles dans tout le monde musulman en réaction au sentiment de déclin moral et intellectuel et de fragmentation politique, économique et sociale éprouvé un peu partout. C'est ainsi que sont apparus, dès le XVIIIème siècle, le mouvement réformiste puritain (au sens de purification) du wahhabisme en Arabie et le grand mouvement de réforme de Shah Wali Allah en Inde ».

L'impact de la prédication réformiste d'Abd Al-Wahhab fut d'autant plus considérable qu'elle correspondait à l'esprit des temps nouveaux et « son souffle régénérateur finira par se propager dans tout le monde musulman, des pays arabes au sous-continent indien ».

Le rôle prédominant d'Abd Al-Wahhab dans le mouvement réformateur s'explique non seulement par le fait qu'il est chronologiquement le premier, celui qui a donné l'impulsion nouvelle, mais également parce que son mouvement a pris naissance dans l'espace le plus central de l'islam : l'Arabie.

Dès la fin du XVIIIème siècle, le courant réformiste initié par Abdel Wahhab appela l'attention du monde musulman. Plus encore que les idées, qui pour l'essentiel consistaient à rappeler les principes fondamentaux, ce fut le souffle impulsé sur la terre même où était née l'islam qui provoqua une véritable prise de conscience de la nécessité d'une réforme et d'un renouveau. C'est pourquoi, au sein de la nation arabe, beaucoup s'intéressèrent au mouvement du cheikh Abdel Wahhab, qui prônait à la fois **le réveil de l'islam et celui de l'arabisme**, puisqu'il contribue à faire émerger, au détriment de l'occupation ottomane, « une nation arabe nouvelle ».

En **Irak**, le réformisme initié par Abdel Wahhab eut une influence importante dans les milieux intellectuels sunnites. L'appel réformiste se fit entendre à Bagdad, notamment grâce au grand *muhaddit* bagdadien Ali Al-Suwaydi et de son disciple, le grand mufti de Bagdad, Abû Al-Tana Al-Alousi (1802-1854), puis son fils Nouman Al-Alousi. Selon Édouard Méténier, la réflexion religieuse « qui s'élabora au sein de l'islam sunnite irakien [...] prit d'emblée une connotation réformiste qui se définit elle-même comme salafiste. Il s'agissait tout d'abord d'un mouvement de réaction face à l'institutionnalisation de l'islam, sur un mode bureaucratique et confrérique, par l'état ottoman. [...] la question de la corruption de ce qui était perçu comme étant l'islam originel devint centrale ».

En **Syrie**, un premier courant réformateur sera illustré par le cheikh damascène Jamal Al-Dîn Al-Qasimi (1885-1914), qui fut également l'un des pionniers de la redécouverte de l'œuvre d'Ibn Taymiyya.

Références bibliographiques

Muhammad Asad (1954). *The Road to Mecca* [Trad. En français (1976). *Le chemin de La Mecque*. Paris : Fayard].
 François Burgat (2005). *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*. Paris : La Découverte.
 Rachid Benzine (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel.

Référence bibliographique

Ali Mérad (2002). *L'islam contemporain*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Référence bibliographique

François Burgat (2005). *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*. Paris : La Découverte.

Référence bibliographique

Édouard Méténier (2004). « Que sont ces chemins devenus ? Les évolutions de la *salafiyya* irakienne, de la fin du XVIIIème au milieu du XXème siècle ». *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes* (dir. par Maher Al-Charif et Salam Kawakibi). Damas : IF-PO (p. 85-113).

Au **Maghreb**, le sultan du Maroc, Moulay Slimane (1792-1822) – véritable savant (*alem*) qui avait fondé l'école coranique de la Medersa Al Atika, située dans l'ancienne médina de Safi –, peut être considéré comme un réformateur. En 1811, son fils, le prince Ibrahim, rendit visite à Saoud le Grand à l'occasion du pèlerinage à La Mecque qu'il effectua en compagnie du doyen de la mosquée-université de la Karaouiyine, le cheikh Hamdoûn Ibn el Hâj. Les deux hommes avaient, alors, constaté que les reproches adressés au « wahhabisme » étaient infondés et que l'islam saoudien ne visait qu'à se replacer dans l'exemple des *salaf* et à bannir les excentricités plus ou moins hérétiques qui avaient proliféré depuis quelques siècles. C'était précisément ce que souhaitait Moulay Slimane qui, s'étant érigé en champion de la sunna, flétrissait les élans excentriques, les danses extatiques et les autres signes de superstition. Prônant un retour aux sources de l'islam et à l'exemple des *salaf*, le sultan marocain encouragea le renouveau de la pensée musulmane selon des conceptions fort proches de celles d'Abd Al-Wahhab, refusant toute forme d'innovation blâmable (*bid'a*) au sein de la société, plaidant pour un retour à une religion sans fioritures et rejetant les excès de certaines confréries maraboutiques, tout en accordant son soutien à la *tariqa* fondée par le cheikh Tijani, qui professait un soufisme purement orthodoxe (sunnite) et salafiste, c'est-à-dire issu des sources authentiques de l'islam et dégagé du fatras confus et incohérent des excentricités plus ou moins hérétiques.

Toujours en Afrique du nord, l'influence de la réforme d'Abd Al-Wahhab fut grande auprès de Sidi (Sayyid) Mohammed Ibn Ali Al-Senoussi (env. 1787-1859). Né à Mostaganem dans une famille qui descendrait de Fatima, la fille du Prophète, et ayant étudié à Fès, il poursuivit ses recherches à l'université d'al-Azhar du Caire mais y resta peu de temps en raison de son opposition aux oulémas locaux auxquels il reprochait leur conservatisme figé et leur complaisance à l'égard des doctrines officielles ottomanes. De fait, il critiquait leur pratique du *taqlid* et déplorait qu'ils négligeassent l'*ijtihad*. En 1837, il s'installa donc à La Mecque puis il alla en Cyrénaïque, dans l'actuelle Libye, où il trouva l'appui du sultan local et fonda, sur le modèle de la confrérie *Qadiriyya*, la *Senoussiya*, qui allait avoir une importante influence dans une partie de l'Afrique du nord et jouer un rôle actif contre la colonisation européenne, en particulier la colonisation italienne (les descendants de Senoussi gouvernèrent la Libye jusqu'au coup d'état de 1969). Il est intéressant de noter que Senoussi fut donc à la fois un admirateur d'Abd Al-Wahhab et un adepte du soufisme sunnite type de la *Qadiriyya*, ce qui relativise la supposée hostilité absolue entre le « wahhabisme » et le soufisme orthodoxe.

Peu à peu, à partir du XIX^{ème} siècle, les sociétés musulmanes se trouvèrent confrontées à un autre défi que celui de répondre à l'engourdissement interne dû au *taqlid*. À l'exigence de la réforme interne, vint donc s'ajouter celle de la lutte contre la colonisation européenne. Le défi du développement de la colonisation européenne et la prise de conscience du retard vis-à-vis de l'Europe

allaient donner naissance à un nouveau mouvement réformateur qui devait, cette fois, répondre à un double défi : le progrès interne et la lutte contre la colonisation politique et intellectuelle.

3.2. Le réformisme (*Islah*) de la *Salafiya*

Au début du XIX^{ème} siècle, alors même que le vice-roi d'Égypte, Mohammed Ali, commence à se détacher de la subordination à l'égard de la Porte et met en place un vaste programme de changements concernant l'armée, l'administration ou la justice, des intellectuels s'ouvrent aux doctrines occidentales pour en tirer un mouvement de renaissance arabe. Nasser Al-Yazigi (1800-1871), Rifa'a Rafi Al-Tahtawi (1801-1873), Ahmed Farès el Chidiac, Boutros el Boustani (1819-1883) mettent l'accent sur l'unité de langue et de culture des Arabes pour proposer de jeter les prémices d'une **renaissance** (*Nahda*) qui deviendra le **nationalisme arabe** à partir de la fin du XIX^{ème} siècle.

Certes, la *Nahda* n'est pas un mouvement réformiste musulman mais plutôt une impulsion de renaissance arabe. Toutefois, le cheikh égyptien Rifa'a Rafi Al-Tahtawi qui est reconnu comme l'initiateur et le symbole de la renaissance arabe, est également un réformiste musulman. Tahtawi, qui s'est rendu à plusieurs reprises à Paris entre 1826 et 1831, publie en 1834 son fameux ouvrage *L'Or de Paris* (*Takhlis al-ibriz fi talkhis Bâris*), qui est considéré comme l'acte fondateur de la *Nahda* et dans lequel il décrit avec admiration les mœurs, les institutions, les lois et la culture françaises dont il invite à s'inspirer pour en tirer les éléments d'une **modernisation compatible avec l'islam**. Et c'est, bien sûr, ce point qui est important. En effet, Tahtawi ne propose pas d'imiter aveuglément les européens, ce qui reviendrait à substituer un *taqlid* à un autre. Il inscrit son projet de renaissance dans et avec l'islam, lequel, selon lui, doit revenir à ses origines progressistes et redevenir un élan de civilisation en rattrapant le retard accumulé sous les Ottomans. Il associe donc la *Nahda* (renaissance arabe) et l'*Islah* (réforme religieuse) qui vont se développer concomitamment et, souvent, en se chevauchant.

En outre, le cheikh d'al-Azhar va plus loin : il propose de réformer la *cari'a* en utilisant l'*ijtihad* pour l'adapter aux nouvelles circonstances dans le contexte du monde moderne. Il présente également des idées intéressantes pour ce qui concerne l'éducation ou l'émancipation de la femme.

Bien que certains lui aient reproché de tendre vers une sorte d'eupéanisation qui semble éloignée des réalités et des aspirations de son peuple, il est notable qu'il prend soin de préciser que cet effort doit se faire en se reportant au Coran et à la sunna. Par conséquent, Tahtawi se présente bien comme un réformiste musulman. Il ne peut être totalement détaché du second courant de réaction à l'occidentalisation, celui du réformisme qui visera à retrouver le caractère dynamique de la Tradition musulmane.

Référence bibliographique

Charles Saint-Prot (1995). *Le nationalisme arabe*. Paris : Ellipses [Traduit en arabe (1996). Alger].

Référence bibliographique

Rifa'a Rafi Al-Tahtawi (1834). *L'Or de Paris* [Trad. de l'arabe (1988). Paris : Sindbad].

Référence bibliographique

Rifa'a Rafi Al-Tahtawi (2000). *L'émancipation de la femme*. Beyrouth : al Bouraq.

La tentative de Tahtawi est également intéressante en ce qu'elle pose le problème de la méthode à suivre pour la réforme. L'idée qui prévaut alors est que l'Occident peut servir de modèle. Ainsi, la domination européenne ne sera pas seulement technique et politique, elle sera également intellectuelle et culturelle. Charles Péguy a écrit qu'il y a quelque chose de pire que l'invasion militaire, c'est « l'invasion qui entre au-dedans », l'invasion des esprits. Le **courant européeniste** qui va se développer, sans jamais s'imposer, dans le monde musulman, notamment en Égypte et en Turquie, fait preuve de mimétisme en adhérant d'une façon ou de l'autre à une idéologie occidentale qui ne voit en l'islam qu'une religion et en aucun cas une référence en matière institutionnelle et juridique, à l'exception de la sphère étroite du droit privé. De fait, les occidentalisans rejoignaient le souhait des Européens de nier, ou du moins de réduire, la globalité de l'islam en prétendant empêcher la société musulmane de passer du sacré à l'historique. Pour justifier cet impérialisme culturel, certains – comme Renan – affirmeront que le « décrochage » scientifique et technique du monde musulman serait dû à l'islam lui-même et pas seulement à des circonstances politiques et à une pesanteur bureaucratique qui ont favorisé une sclérose de la Tradition musulmane.

La question essentielle sera donc la suivante : « **quelles sont les causes exactes du déclin du monde musulman ?** ». Cette question en appelle une seconde : « **comment y remédier ?** ». À l'épreuve de la mainmise occidentale et de l'impérialisme intellectuel, le réformisme musulman va tenter d'apporter une réponse en renouant avec le mouvement de renouveau et de réforme qui n'a cessé de « jalonner l'histoire » de la tradition islamique. Pour les penseurs réformistes, il s'agira de penser le *tajdid* et l'*islah* en faisant le diagnostic des maux dont souffrent les sociétés musulmanes et en proposant des remèdes. Il s'agira également de prendre la mesure des nouveaux défis que représentent le progrès technique et l'essor de l'économie tout en réaffirmant les droits du spirituel.

L'un des premiers à saisir le caractère antirituel du monde moderne fut l'émir **Abd el-Kader** (1808-1883). Ce descendant de la famille du Prophète, dont la quête spirituelle s'appuyait sur un soufisme orthodoxe – il était membre de la grande confrérie traditionnelle de la *Qâdiriyya* –, ne fut pas seulement l'adversaire valeureux de la colonisation française des territoires algériens mais aussi et surtout un érudit, un précurseur du dialogue entre les civilisations et de la tolérance entre les religions et un réformateur au sens profond de la vie et de la pratique religieuse. En démontrant que la religion n'excluait pas la science, que la science n'excluait pas l'humanisme, que la foi n'excluait pas le spiritualisme, il a été l'un des précurseurs du mouvement réformiste qui va se développer à partir de la fin du XIX^{ème} siècle. Personnalité extraordinairement musulmane et moderne, l'émir exprima dans sa *Lettre aux Français*, rédigée en Turquie en 1855, l'inquiétude que pouvait inspirer une sorte de vertige scientifique, un matérialisme agressif conduisant à l'abandon

Référence bibliographique

Ernest Renan (1862). *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Michel Lévy frères.

Référence bibliographique

Sabrina Mervin (2000). *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*. Paris : Flammarion.

Référence bibliographique

Abd el-Kader (1977). *Lettre aux Français : notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*, trad. intégrale par René R. Khawam sur les manuscrits originaux. Paris : Phébus.

des valeurs spirituelles. Sans remettre en cause les bienfaits du progrès, l'émir Abd el-Kader avait donc rappelé le sage précepte de Rabelais : « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ».

Remettre l'islam dans la voie du progrès tout en garantissant le respect de ses valeurs, telle sera la tâche à laquelle vont se consacrer des intellectuels d'une grande envergure, qui ont marqué l'histoire de l'islam contemporain. Leur action ne s'inscrit plus seulement dans le contexte d'un déclin interne ou de la prise de conscience du décalage par rapport aux progrès des pays européens, mais aussi dans celui d'une menace européenne de plus en plus marquée avec l'invasion de la Tunisie par la France (1881) et celle de l'Égypte par l'Angleterre (1882).

Le réformisme musulman du XIX^{ème} siècle est caractérisé par la grande diversité des penseurs qui vont l'illustrer. Ceux-ci viennent d'horizons différents, n'appartiennent pas aux mêmes écoles classiques (Al-Afghani est hanafite comme la majorité des Afghans ; Muhammad Abduh et Ibn Badis sont malikites ; Rachid Rida est un chafiiite qui se rapprochera de l'école hanbalite) et n'ont pas eu la même formation, mais tous poursuivront le même objectif.

Parmi ces penseurs, on peut distinguer un groupe précurseur qui, autour du mouvement fondé à Paris avec le titre de *Salafiya* pour emblème, constitue « les pères fondateurs du réformisme moderne vers lesquels toute une partie du monde musulman continue de regarder ».

3.2.1. La *Salafiya*

Al-Afghani

Le premier grand nom du réformisme est celui de Jamal Al-Dîn Al-Afghani qui est, sans doute, l'un des personnages les plus remarquables de l'histoire du monde musulman moderne (N. R. Keddie). Jamal Al-Dîn Al-Afghani est né en 1838 en Afghanistan selon les uns, en Perse selon les autres. En tout cas, sa famille était d'origine arabe et descendait du Prophète. Selon Muhammad Abduh, il pratiquait le rite hanafite, qui est majoritaire en Afghanistan. Mais Jamal Al-Dîn fut avant tout l'infatigable combattant de la cause de l'islam. « Plus polémiste politique que véritable théoricien » selon l'expression d'Henri Laoust, il a passé toute sa vie à voyager d'un pays à l'autre, « au gré des intrigues politiques, d'Afghanistan en Inde, d'Égypte en Perse, de Londres ou Paris à Moscou, Saint-Pétersbourg et Constantinople, tantôt comblé de faveurs, tantôt objet de suspicion et voué à l'exil ».

Références bibliographiques

Nikki R. Keddie (1972). *Sayyid Jamal Al-Din Afghani: A Political Biography*. Berkeley : University of California Press.]

Henri Laoust (1939). *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya*. Le Caire : Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO).

Référence bibliographique

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

Viviane Comerro (2004). « Islam et modernité, quelques jalons d'un parcours historique », *Religion et modernité* (dir. Jean-Marie Husser). Actes de l'université d'automne de Guebwiller, 27-30 octobre 2003. Versailles : Actes de la DESCO.

À dix-huit ans, ayant achevé ses études, il voyage aux Indes. Un an plus tard, il effectue le pèlerinage à La Mecque puis se rend en Irak avant de regagner l'Afghanistan pour travailler dans l'administration. Mais il doit quitter le pays lorsqu'il s'oppose à l'impérialisme britannique, dont il sera toute sa vie durant un farouche adversaire. En 1868, il retourne en Inde puis se fixe au Caire, au début de 1870. Il fréquente la grande université d'Al-Azhar et commence à réunir autour de lui de très nombreux étudiants et des intellectuels, subjugués par son charisme, ses dons d'orateur et sa passion. C'est au Caire qu'il fait la connaissance de Muhammad Abduh, avec lequel il se lie d'amitié.

Jamal Al-Dîn prône le réveil de l'islam face au danger de l'expansion des puissances européennes, tout en dénonçant le despotisme et la décadence des régimes des pays musulmans, notamment celui de Constantinople. En même temps, il conteste la sclérose des esprits et le conservatisme paralysant dans lequel était tombé l'islam. Il incite à bien comprendre la religion de façon à vivre selon ses enseignements et préconise un **renouveau de la pensée musulmane, fondé sur un retour aux sources inspiré de l'exemple des pieux ancêtres**, d'où le fait que le mouvement réformiste est connu sous le nom de « salafiste ». En réformateur résolu, il défend le principe que la réflexion et l'effort de compréhension et d'adaptation redonneront à l'islam son prestige et son rayonnement universel.

Son enseignement commence à se répandre dans divers pays, notamment au Soudan, où il influencera le mouvement d'émancipation nationale lancé par Mohammed Ahmed Abdallah, le Mahdi, en 1881.

Il séjourne ensuite à Constantinople où il est nommé membre du Conseil Suprême des Sciences mais ses idées progressistes en matière sociale, ses discours dans lesquels il affirme qu'il faut libérer l'Orient du despotisme intérieur et de l'impérialisme étranger, et son appel à une réforme de l'islam lui valent l'hostilité des milieux religieux conservateurs. De retour au Caire, il jouit alors d'une grande popularité, qui irrite à la fois le Khédive Tawfik Pacha et les britanniques, qui sont en train de prendre le contrôle du pays. Finalement, il sera chassé d'Égypte en 1879, mais ses idées progresseront et ne seront pas sans influence sur le mouvement d'émancipation conduit par le ministre de la défense, le général Ahmed Ourabi qui, en 1881, exigera la fin de l'occupation étrangère, le remboursement de la dette égyptienne, un Parlement élu et la création d'une industrie nationale. Décidée à réduire ce nouveau **nationalisme égyptien**, la Grande-Bretagne fera débarquer ses troupes en Égypte en 1882. Le pays deviendra une sorte de protectorat britannique, ce qui attisera encore plus le courroux d'Al-Afghani contre les Britanniques.

Référence bibliographique

Charles Saint-Prot et Zeina El Tibi (2006). *Géopolitique du Soudan*. Paris : OEG-Études géopolitiques (n° 6).

De la fin 1879 à 1880, il voyage en Inde, où il rédige *La Réfutation des matérialistes* (1881), ouvrage dans lequel il conteste les idéologies qui donnent une explication du monde n'impliquant pas un Dieu transcendant. Il réfute le moderniste indien Sayyid Ahmed Khan, lequel, en adepte du saint-simonisme et du déisme associé à une philosophie néo-mutazilite, imaginait un Coran « naturaliste » tout en trouvant bénéfique la présence des britanniques en Inde. En même temps, Al-Afghani préconise une lecture critique et une interprétation rationnelle bien adaptée au nouveau contexte historique de certains textes coraniques. Au début de l'année 1883, on le retrouve à Paris. Dans la capitale française, il se rapproche du cheikh égyptien Muhammad Abduh, qui a dû fuir l'Égypte à la suite de la révolte avortée d'Ourabi Pacha.

En mai 1883, Al-Afghani répond dans *Le Journal des débats* à la conférence qu'Ernest Renan avait donné le 29 mars 1883, dans laquelle il affirmait que l'islam était la cause première de la régression des peuples musulmans. Il affirme qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la révélation et la raison, puisque le Coran lui-même engage constamment le croyant à comprendre le monde et à réfléchir ; c'est donc l'islam qui a permis la naissance de l'esprit philosophique chez les arabes. Par conséquent, il n'y a aucune impossibilité au développement de la faculté rationnelle dans des systèmes scientifiques ; la sclérose des esprits est le fait du conservatisme et de l'imitation stérile (*taqlid*), non de l'islam lui-même. Il s'agit donc de redonner son dynamisme à la tradition.

Avec Muhammad Abduh, il fonde, en mars 1894, le journal *al Urwa al Wuthqa* (*Le Lien indissoluble*) et une société secrète pour défendre les idées de la réforme et du **panislamisme** (*ittihad-i islam*), c'est-à-dire d'une solidarité renforcée entre tous les musulmans – ce qui conduit également à prêcher une réconciliation entre la majorité sunnite et la minorité chiite. Ce panislamisme insiste donc sur la nécessité d'une alliance défensive entre tous les musulmans afin de sauvegarder leur indépendance et acquérir les éléments du progrès et les moyens de la force européenne. Il tend à restaurer la dignité des peuples musulmans et à rétablir entre eux, sinon un État unitaire, du moins une solidarité agissante. En effet, Al-Afghani n'entretient aucune illusion sur la constitution d'un État musulman regroupant tous les musulmans et nourrit une ambition plus limitée, et plus réaliste :

« Je ne suis pas en train de dire que le détenteur du pouvoir doit être une personne unique, car cela s'avère impossible. Mais je souhaite néanmoins que tous les musulmans soient dominés par une autorité unique qui est le Coran, que le mobile de leur unité soit la religion et que chaque dirigeant fournisse tous ses efforts pour préserver les autres dirigeants, car sa propre survie et sa propre pérennité sont conditionnées par celles des autres. Car en plus d'être une prescription religieuse, cette union est dictée par la nécessité et l'urgence du moment. »

Al-Afghani (1894). « L'unité islamique », trad. de l'arabe d'un article paru dans la revue *Al-'Urwah Al Wuthqâ*.

Référence bibliographique

Jamal Al-Dîn Al-Afghani (1942). *La réfutation des matérialistes*, trad. française de A.-M. Goichon. Paris : Geuthner.

Ainsi, une grande part de l'action d'Al-Afghani va consister à tenter de convaincre – sans beaucoup de succès (N. R. Keddie) – les dirigeants des États musulmans d'être plus solidaires face à la colonisation européenne. Prônant à la fois le réveil de l'islam et l'émancipation nationale, le journal *al-Urwa al-Wuthqa*, qui conteste avec virulence l'impérialisme britannique, circule dans tout le monde musulman, où il connaît un grand succès.

Référence bibliographique

Nikki R. Keddie (1972). *Sayyid Jamal Al-Din Afghani: A Political Biography*. Berkeley : University of California Press.

Divergences entre Al-Afghani et Muhammad Abduh

Le journal *al-Urwa al-Wuthqa* doit cesser de paraître en octobre 1884, sans doute pour des causes financières et en raison de l'action des services britanniques, mais également du fait que l'association Afghani-Abduh ne pouvait être durable :

« [...] il y avait trop de différences entre leurs tempéraments. Ils n'étaient pas préparés aux mêmes tâches par leur formation et leurs milieux respectifs. En admettant qu'ils aient pu s'accorder parfaitement sur les principes de la réforme (*Islah*) dont avait besoin le monde musulman d'alors, ils étaient loin d'avoir une conception identique des moyens à mettre en œuvre pour atteindre leurs objectifs communs. »

Ali Mérad (4^e trim. 1963). « L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens », *Orient* (n° 28).

Abduh était un réaliste et un intellectuel somme toute peu enclin à l'action militante. En revanche, Al-Afghani était un citoyen du monde musulman, éternel errant, esprit brillant mais agité. Il semble avoir nourri « de trop vastes desseins pour son époque, et compte tenu des moyens de propagande et d'influence qui étaient à sa portée ».

Référence bibliographique

Ali Mérad (4^e trim. 1963). « L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens », *Orient* (n° 28).

Jamal Al-Dîn reprit alors une vie errante. En 1886, il visita Téhéran où le chah Nasser Al-Dîn le reçut d'abord avec de grands honneurs avant de s'inquiéter de l'influence de ses idées. Il dut quitter l'Iran (1889) pour séjourner à Saint-Pétersbourg et à Moscou. En 1889, il retourne à Paris et visite l'Exposition universelle, où il rencontre le chah de Perse qui l'invite à revenir à Téhéran. Ayant accepté cette proposition, il continue à défendre l'idée de la réforme et à prêcher la réconciliation des chiites avec l'orthodoxie sunnite. Tout cela ne convient guère au souverain perse qui le fait expulser vers l'Irak (1891).

En 1892, le sultan ottoman Abdülhamid II tente de réorienter la politique ottomane sur le panislamisme, dans l'espoir de regrouper autour de sa personne les musulmans de la Porte, en se présentant comme le rempart contre l'hégémonie européenne et les premières menaces sionistes sur la Palestine. Après l'expérience avortée du *Tanzimat* et celle guère plus réussie de l'ottomanisme, il s'agit d'une ultime tentative de sauvetage d'un empire épuisé. Abdülhamid parvient à attirer Al-Afghani à Istanbul en 1892, afin de donner une caution à son projet. Pourtant, le panislamisme prôné par Al-Afghani – ouvert sur l'évolution du monde, les progrès de la science et le recul de l'autocratie et de l'oppression – est assez éloigné de celui du sultan, qui impose un régime dictatorial dans l'espoir de sauver ce qui peut encore l'être. Le père du réformisme musulman n'est d'ailleurs pas entièrement dupe ; lorsque le sultan voudra l'ho-

norer par le grade de Cadi suprême, il rejettera la proposition en déclarant qu'il considère que « le grade de savant est le grade le plus élevé ». D'ailleurs, convaincu que le panislamisme d'Abdülhamid n'avait aucun avenir, il prendra de plus en plus ses distances. Accusé à tort d'avoir été l'instigateur de l'assassinat du chah Nasser Al-Dîn (1896), il est placé sous la surveillance étroite des services de la Porte. Atteint d'un cancer, il continuera, jusqu'à sa mort en 1897, à écrire aux dirigeants musulmans pour les inviter à faire progresser le panislamisme et à se mobiliser contre l'impérialisme.

L'œuvre de Muhammad Abduh (1849-1905) est plus touffue, plus dogmatique que celle de son ami. Déçu par l'action militante dans laquelle il s'était égaré deux fois – lors de la révolte d'Ourabi, qui l'avait conduit à l'exil hors d'Égypte en 1882, puis avec l'aventure de la société *al Urwa al Wuthqa* –, il avait acquis la conviction que les peuples musulmans n'étaient pas prêts pour une révolution politique et qu'ils devaient d'abord franchir une « **étape d'éducation** ».

Références bibliographiques

Charles C. Adams (2000). *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* [1933]. Londres : Routledge.

Malcolm H. Kerr (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley : University of California Press.

On pourrait croire que Muhammad Abduh a pris ses distances avec le panislamisme d'Al-Afghani pour concentrer ses efforts sur sa chère Égypte, pourtant ce qui a séparé les deux hommes n'est pas de l'ordre des idées mais plutôt de l'ordre de l'action politique. Analysant l'échec du boulangisme, Maurice Barrès écrit « on ne soulève pas les peuples pour une action durable sans des principes ». Muhammad Abduh pense exactement la même chose.

Référence bibliographique

Maurice Barrès (1900). *L'appel au soldat*. Paris.

Deux positions différentes

Au « politique d'abord » d'Al-Afghani, Abduh va donc opposer « doctrine d'abord » en se consacrant à la réforme intellectuelle et morale qui, selon lui, s'impose dans le monde musulman. Il estime que son rôle de savant est de contribuer à la promotion intellectuelle des peuples musulmans.

Rentré au Caire, le cheikh Abduh se contraint à une sorte d'apolitisme raisonné et accepte d'occuper des charges importantes, dont celle de grand mufti (1899). Il contribuera de manière décisive à réformer l'administration, les méthodes d'enseignement ainsi que les programmes de l'université d'al-Azhar. Surtout, il se consacre à son œuvre dans laquelle il précise les exigences de la réforme et jette les bases de la doctrine du réformisme auquel il donnera le nom de *Salafiya*, dans la mesure où elle se fonde sur un retour aux sources inspiré de l'exemple des pieux ancêtres. La référence à l'exemple des *Salaf*, en opposition à la rigidité et à l'inertie où avait conduit le *taqlid*, est déjà présente dans l'œuvre d'Ibn Taymiyya, mais la doctrine salafiste invitant les musulmans

à prendre exemple sur les pieux ancêtres pour redonner une nouvelle vigueur à l'islam a véritablement été élaborée par les penseurs adeptes du réformisme religieux à la fin du XIXème et au début du XXème siècle.

C'est durant la dernière partie de sa vie que le cheikh Abduh rédige ses principaux ouvrages, en particulier *Le Commentaire Coranique du Manar (Tafsîr al Coran al Manar)*, l'exégèse du Coran – poursuivie par Rachid Rida – où il affirme que l'emploi de la raison est primordiale en religion, et sa *Rissâla al Tawhid (Traité du monothéisme, 1897)* qui lui vaudra à la fois un immense prestige et une opposition constante des oulémas conservateurs qui lui reprochent sa contestation du *taqlid*. Désireux de se réserver la connaissance et le prestige qu'ils en tiraient, ces oulémas seront fort réticents à favoriser l'éducation et la compréhension de la religion par les masses.

La doctrine de Muhammad Abduh

Le point important de la doctrine de Abduh est qu'il faut accepter la nécessité du changement mais en liant ce changement aux principes de l'islam. Il n'est évidemment pas question de transplanter les lois européennes dans le monde musulman car adopter les institutions européennes ne susciterait pas en soi une réforme mais serait une autre imitation aveugle, un nouveau *taqlid*. Il convient donc de revivifier les éléments fondamentaux de la tradition islamique qui ont été négligés.

Il résume ainsi les objectifs du salafisme :

« Il faut libérer la pensée des chaînes du *taqlid* et comprendre la religion telle que la comprenaient les anciens de la Communauté [Sala] avant que n'apparaissent les divergences. Il faut revenir, en acquérant un véritable savoir religieux aux premières sources [le Coran et le Hadith] et les peser avec la balance de la raison humaine que Dieu a créée afin d'empêcher les excès ou l'adultération de la religion. »

Cité dans : Rachid Rida (1931). *Tarikh al Oustaz al Imam al Cheikh Muhammad Abduh (Histoire du Professeur et de l'Imam le Cheikh Muhammad Abduh)*. Le Caire.

En 1898, le cheikh Muhammad Abduh confie à son plus proche disciple, **Rachid Rida**, le soin de fonder la revue *al Manar (Le Phare)* qui devient l'organe du courant salafiste et, pendant plus d'un quart de siècle, la lumière qui éclairera la pensée islamique. En 1900, Abduh se présente encore comme un défenseur de l'islam lorsqu'il répond à deux articles publiés dans *Le Journal* par Gabriel Hanotaux pour affirmer que l'islam est responsable du retard du monde musulman. Le cheikh de l'islam expose les véritables concepts de l'islam, dont il montre qu'ils ne s'opposent guère au progrès scientifique et au développement bénéfique de l'humanité. Il répète qu'il ne peut y avoir de conflit entre la religion musulmane et la raison, entre la foi et la science.

Respecté dans tout le monde islamique, l'illustre cheikh continue à s'inquiéter de la situation politique et sociale des peuples musulmans et songe à entreprendre une série de voyages mais, probablement en raison des pressions britanniques, devra se contenter de visiter Tunis et, surtout, Alger où il précisera ses idées maîtresses, notamment celles concernant **la science** qui est, selon lui, **le premier devoir du musulman**, lequel doit ne pas abdiquer devant le fatalisme. Il réaffirme que **l'éducation** est le plus sûr moyen d'orienter l'évolution des esprits, en précisant que « la transformation de la communauté musulmane dans le sens du progrès moral et social doit d'opérer non par l'agitation superficielle, mais par la réformation progressive des individus et par la régénération du sens de l'islam en chaque musulman ».

Il faut souligner que sa conviction qu'il faut privilégier le travail d'éducateur rejoint très précisément les prescriptions du verset du Coran : « Dieu ne modifie pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même » (*Al-Rad*, 11). Voici, sans doute, l'un des principes de base du réformisme musulman.

Rachid Rida

Après la mort de Muhammad Abduh en 1905, c'est son disciple Mohammed Rachid Rida (1865-1935) qui devient le chef de file du courant salafiste. Ce Syro-Libanais, né à Tripoli, est un penseur de premier plan, un personnage central du réformisme musulman. Doté d'un grand talent littéraire et d'une vaste érudition, pamphlétaire redoutable et tribun remarquable, Rida donne un nouvel élan au courant réformiste et acquiert un grand prestige dans tout le monde musulman. Tout en continuant la pensée de Abduh – en particulier en prolongeant son *Tafsîr al Coran* –, il réalise une sorte de synthèse entre l'activisme politique d'Al-Afghani et l'élaboration théorique des principes de la réforme islamique du cheikh égyptien.

Avec Rachid Rida, le réformisme entre donc dans sa phase de construction doctrinale la plus élaborée. Le *Manar* devient le creuset d'une pensée musulmane moderne visant à rallier les groupes divisés par l'histoire, à affirmer la solidarité de la communauté musulmane et à dynamiser la tradition. Réprouvant ceux qui se réfèrent au passé d'une manière passive, Rachid Rida rappelle que le salafisme suppose la pratique de *l'ijtihâd*.

En même temps, il combat sur deux fronts :

- Il critique les intellectuels occidentalisés « qui entendent imiter les européens, croient que la religion est inconciliable avec la politique, la science et la civilisation contemporaine, et que tout état, qui se lie à la religion d'une façon effective, ne saurait être respecté, puissant et devenir l'égal des grands états ». Ce débat se développera surtout après la Première Guerre mondiale et sera au centre de la controverse à propos de l'ouvrage d'Ali

Référence bibliographique

Ali Mérad (4^e trim. 1963). « L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens », *Orient* (n° 28).

Abdel Razek, *L'islam et les fondements du pouvoir (Islam wa al Oussoul al Hokm, 1925)*.

- Il milite pour la revivification de l'islam face au défi lancé par la modernité occidentale, afin d'entraîner une réforme religieuse et sociale de la communauté musulmane. C'est dans ce cadre qu'il polémiqua avec les oulémas conservateurs qui sont incapables de tirer, de leur droit étroitement traditionnel, un système de lois militaires, financières et politiques et se limitent à des débats oiseux sur des points de détail. On le retrouvera dans tous les débats concernant la nation arabe – il prendra le parti des réformateurs saoudiens contre les hachémites, coupables à ses yeux d'avoir bradé les intérêts arabes au profit des britanniques, et du monde musulman où il jouera souvent un rôle de premier plan, par exemple lors des deux congrès musulmans de 1926, dits « Congrès du califat », au Caire et à La Mecque.

Rachid Rida se réfère aux grands penseurs musulmans qui, au cours des siècles, se sont attachés à la revivification de l'islam : Al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya et, plus largement, le courant hanbalite. Déjà, Jamal Al-Dîn Al-Afghani et Muhammad Abduh avaient marqué des affinités avec le hanbalisme du XIV^{ème} siècle ; ce n'est donc pas un hasard si Rachid Rida, l'élève et héritier de Abduh, développa les concepts hanbalites du mouvement réformiste.

Il ne s'agit certes pas d'imiter en tous points les doctrines de penseurs qui ont œuvré dans des contextes historiques précis ; l'objectif est de retrouver les principaux repères de la tradition dynamique : le refus de l'imitation aveugle et du conservatisme sclérosé ; l'exigence de l'*ijtihad* ; le rejet des superstitions et des pratiques irrationnelles ; le dépassement du cloisonnement dans les écoles ; le ressourcement à l'exemple des pieux ancêtres pour régénérer l'islam en interprétant les mouvements qui agitent le monde moderne.

En outre, surtout après la Première Guerre mondiale, Rida – qui se rapprochera du nouvel état saoudien restauré par Abdel Aziz Ibn Saoud – mettra l'accent sur la **nécessité de l'enseignement et de la promotion de la langue arabe**, et il insistera sur la centralité des arabes dans l'islam. Sur ce point, il faut bien comprendre la pensée de Rachid Rida. Loin de remettre en question le fait que l'islam est une religion universelle, pour toute l'humanité et sans distinction de race ou de nationalité, il insiste simplement sur la **responsabilité des arabes**, le rôle qui doit être le leur au service de toute la communauté : n'est-il pas vrai que le déclin de l'islam a correspondu à la période de décadence des arabes qui en avaient fait la plus prestigieuse des civilisations ? C'est précisément cette idée qui sera l'un des principaux thèmes de d'Abdel Rahman Al-Kawakibi.

Référence bibliographique

Bassam Tibi (1981). *Arab nationalism*, trad. de l'allemand. Londres : The MacMillan Press.

Al-Kawakibi

Parmi les doctrinaires réformistes de premier plan, le nom d'Al-Kawakibi est souvent oublié. C'est pourtant l'un des penseurs les plus importants de ce courant. Né à Alep en Syrie en 1855, il appartenait à une famille de scientifiques et de religieux installée dans cette ville depuis le XIV^e siècle. Après avoir étudié dans l'école al-Kawakibiya créée par son grand-père, il fonde en 1877 le premier journal arabe d'Alep, *Al Chaliba* (*La rousse*, le surnom d'Alep), dans lequel il s'oppose vigoureusement à l'Empire ottoman, responsable selon lui du déclin de l'islam et de l'oppression des arabes. Il affirme que le despotisme ottoman a été la cause du déclin et conduit aux retards accumulés en ralentissant le développement des sciences et de la connaissance. Ses positions novatrices lui valent l'hostilité des milieux conservateurs et obscurantistes et, surtout, de l'administration turque. Le journal est interdit et une seconde publication, fondée en 1879, subira le même sort. Plus encore, il échappe à plusieurs tentatives d'assassinat. Persécuté par les ottomans, il entreprend des voyages qui le mèneront dans la péninsule Arabe, en Asie centrale, en Inde et en Afrique. Il profite de ses voyages « pour tisser des contacts avec les élites des pays visités afin de mettre sur pied un réseau islamique susceptible de trouver une solution adéquate aux problèmes politiques, économiques et sociaux des musulmans ».

Finalement, en 1899, Kawakibi s'exile en Égypte, où il rejoint le groupe du *Manar* et se lie d'amitié avec Rachid Rida. Dans le *Manar*, il continue à exprimer ses idées hostiles au despotisme de la Porte, qu'il analyse également dans son livre *Taba' al Istibdad* (*Les caractéristiques du despotisme*). Dans la ligne du réformisme musulman, ses articles appellent à la Réforme et développent une pensée politique qui invite à réfléchir sur les rapports entre pouvoir et religion. Il dénonce vigoureusement les conservateurs religieux, en faisant valoir qu'ils « tiennent davantage à conserver des privilèges qu'à appuyer le nécessaire changement », et les accuse de faire le jeu du despotisme, qui a tout intérêt à entretenir l'ignorance. Il est notable que cette critique était déjà formulée par Ibn Taymiyya au XIV^e siècle. Kawakibi expose que le seul moyen de libérer le monde musulman et de le faire évoluer est la diffusion de l'enseignement et de la science, étant précisé que ce n'est pas l'islam qui est la cause de la décadence ou des retards mais une mauvaise application de la religion et le manque d'effort d'interprétation. Comme tous les réformistes, il fait donc appel à la nécessité de l'*ijtihad*.

Par ailleurs, Kawakibi estime, à l'instar de Rachid Rida, que les arabes ont un rôle exemplaire à jouer dans le monde musulman. Dans son plus célèbre ouvrage, *Um al Qura* (*La mère des cités*, 1900), il imagine une conférence rassemblant des savants musulmans qui s'emploieraient à analyser la crise de leur religion. Il défend l'idée d'une nation arabe indépendante et préconise le retour d'un califat arabe issu de la famille du Prophète car, selon lui : « la péninsule Arabe et ses habitants doivent s'occuper de la vie religieuse [...]. Attendre cela d'un autre peuple est une pure plaisanterie ». Il précise que ce califat ne sera en rien despotique mais se basera sur la *Choura*. Le calife arabe devra être élu par

Référence bibliographique

Salam Kawakibi (2003). « Un réformateur et la science », *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*. Damas : Institut Français du Proche-Orient.

un conseil des musulmans représentatifs des divers pays ; il aura une autorité morale, se chargera de l'administration des Lieux saints et des affaires religieuses sans intervenir dans les affaires politiques des divers états musulmans mais, en cas de différends entre eux, il fera tous ses efforts pour permettre de les résoudre. Pour ce qui concerne la conduite des affaires de l'état, Kawakibi reste dans la ligne orthodoxe, en rappelant que le dirigeant ne jouit pas d'un pouvoir absolu, qu'il doit respecter la loi, faire appliquer la justice, promouvoir le bien et dénoncer le mal.

L'apport essentiel de Kawakibi est de faire un **lien entre le réformisme islamique et le jeune nationalisme arabe** en démontrant que non seulement l'un et l'autre ne s'opposent pas mais, au contraire, se complètent. Après la Seconde Guerre mondiale, Nasser et le Baas ne diront pas autre chose. L'œuvre de Kawakibi, qui est véritablement à la jonction de l'*Islah* musulmane et du nationalisme arabe, remporta un vif succès au point que les services du régime ottoman décidèrent de l'assassiner. Il fut empoisonné dans un café du Caire, en 1902. Ses papiers et ses manuscrits inédits seront volés par les agents du sultan turc.

Le rayonnement de la *Salafiya*

Après la Première Guerre mondiale, la *Salafiya*, l'islam réformateur, rayonnera dans tout le monde musulman.

C'est, bien sûr, le cas dans le monde arabe, qui a été le berceau de l'*Islah*, notamment en Arabie où un nouvel état islamique se mettra en place sous l'impulsion d'Abdel Aziz Ibn Saoud.

Au Liban, s'inspirant de Muhammad Abduh et de Rachid Rida, l'émir Chekib Arslan (1869-1946) jouera un rôle considérable pour défendre le monde arabo-musulman ; il s'interrogera sur les causes du retard pris par le monde musulman et s'intéressera à relever le défi de trouver une modernité en accord avec les principes de l'islam .

L'émir druze Chekib Arslan est l'un des chefs de file du nationalisme arabo-islamiste et il a eu une influence importante sur le développement du nationalisme arabe entre les deux guerres mondiales. Exilé à Genève, lors du mandat français au Levant, il était le représentant officiel de la Palestine et de la Syrie auprès de la Société des Nations. Il publia, de 1930 à 1938, la revue *La Nation arabe* qui eut une large audience dans le monde arabo-musulman.

Dans son livre *Limadha ta'akhara al-mouslimoun wa taqaddama ghayrouhom ? (Pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard et d'autres de l'avance ?)*, Arslan s'interroge sur les causes du retard du monde islamique et plaide pour l'adoption des sciences occidentales, tout en condamnant l'occidentalisation des mœurs.

Références bibliographiques

- Gamal Abdel Nasser (1954). *Falsafat al thawra (Philosophie de la révolution)*. Le Caire.
- Michel Aflak (1943). « Commémoration du Prophète arabe », *Le Ba'th et le patrimoine* [Traduit de l'arabe (1982). Bagdad : Dar al Ma'moun].

Référence bibliographique

- Chekib Arslan et Ihsan Bey El Djabri (1988). *La Nation arabe*. Revue mensuelle, politique, littéraire, économique et sociale. Oxford : Archive Editions (4 volumes). (Réédition complète de la revue 1930-1938).

En **Syrie**, à la suite du réformateur Jamal Al-Dîn Al-Qasimi (1866-1914), le cheikh Tehir Al-Jaza'iri (1852-1920) défendra les idées de la réforme et de la modernisation de l'enseignement.

En **Irak**, Nouman Al-Alousi (1836-1899) et son neveu Mahmoud Choukri Al-Alousi (1857-1924) seront également d'éminents réformistes s'inscrivant dans la tradition hanbalite de leur famille.

En **Égypte**, l'œuvre de Muhammad Abduh continuera à inspirer de nombreux intellectuels et elle ne sera pas sans influence sur un homme comme Saad Zaghloul (1859-1927), nationaliste égyptien, dirigeant du Wafd et premier ministre en 1924.

Au **Maghreb arabe**, l'*Islah* sera défendue par les plus importants penseurs de l'époque.

En **Algérie**, c'est la personnalité d'Abdelhamid Ibn Badis (1889-1940) qui domine toute cette époque. Lors d'un séjour à La Mecque et à Médine, il découvre le mouvement réformiste inspiré par Abdel Wahhab, puis il s'est intéressé à l'école du *Manar* de Muhammad Abduh et Rachid Rida. De retour en Algérie, il participe activement au mouvement de l'*Islah* avec sa revue, publiée à partir de 1925, *Al Chihab (Le Météore)*, dans laquelle il associe la revendication nationale algérienne avec l'arabisme et la fidélité à l'islam. Critiquant l'obscurantisme d'un certain nombre de confréries religieuses, Ibn Badis souhaite contribuer à délivrer l'islam algérien de toutes les pratiques non conformes au Coran et à la sunna, en prenant exemple sur les pieux ancêtres. Avec l'Association des Oulémas algériens, créée en 1931, il mènera un combat acharné contre le phénomène du maraboutisme, les superstitions obscurantistes et le culte des saints qui, selon lui, encouragent la stagnation du peuple musulman et font le jeu du colonialisme. Il insiste sur le rôle de la raison en précisant que « l'islam a libéré l'intelligence de toutes les croyances fondées sur l'autorité. Il lui a rendu sa complète souveraineté dans laquelle elle doit tout régler par son jugement et sa sagesse ».

Au **Maroc**, Allal Al-Fassi (1906-1974) est également un réformiste qui défend l'identité arabo-musulmane du Maroc. Après avoir enseigné à la célèbre université de la Karaouiyine, à Fès, il se consacre à l'action doctrinale et politique, fonde le Parti national puis en 1943 l'*Istiqlal* (le Parti de l'indépendance), tout en continuant à prôner une régénération de l'islam, à préconiser des réformes, notamment pour ce qui concerne le statut des femmes, et à mettre en garde contre les dérives du maraboutisme superstitieux qui était un facteur de stagnation et de soumission au colonialisme. Mais, le plus grand réformiste marocain est le sultan lui-même, Mohammed ben Youssef, Mohammed V, dont toute la vie constitue l'exemple d'un engagement positif associant la fidélité à

Référence bibliographique

Nouman Al-Alousi (1880). *Jalla' al-'Aynayn*. Le Caire.

Référence bibliographique

Abdelhamid Ibn Badis, dans *Al Chihab* (mai 1931).

Référence bibliographique

Charles Saint-Prot. « Le Commandeur des croyants et la réforme du champ religieux. L'islam du juste milieu ». À J.-Y. de Cara, F. Rouvillois, Ch. Saint-Prot (2009). *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*. Paris : CNRS Éditions.

la Tradition et l'ouverture aux évolutions nécessaires. Ainsi, le roi du Maroc, *Emir al Mouminin* (« Commandeur des Croyants »), est le symbole du réformisme qui allie authenticité et progrès.

En **Tunisie**, à la suite du général Khérédîne (1810-1890), père fondateur de la pensée réformatrice tunisienne, Tahar Haddad (1899-1936), Mohammed Al-Tahar Ben Achour (1879-1973) et Mohammed Fadel Ben Achour (1909-1970) vont également s'inscrire comme des réformistes résolus et des champions de l'indépendance nationale, ouvrant la voie aux grandes options réformatrices de l'islam tunisien moderne.

Khérédîne

Khérédîne (ou Khayr Al-Dîn) est notamment l'auteur de *Réformes nécessaires aux États musulmans* (1868). Premier ministre à partir de 1871, il aura la possibilité de mettre en œuvre les réformes qu'il n'avait cessé de préconiser, notamment dans le secteur de l'éducation (création du collège Sadiki, en 1875). Il fut démis de ses fonctions en 1877, et en 1881, la Tunisie deviendra un protectorat français.

Le réformisme musulman se développe également en **Indonésie**, avec Haji Agus Salim (1884-1954), qui jouera un rôle important dans les deux grands mouvements nationaux luttant contre la domination néerlandaise, le *Sarekat Islam* (Association islamique) et le *Joag IslamiyetenBond* (Association des Jeunes Musulmans). Haji Agus Salim contribuera à promouvoir les valeurs islamiques parmi les jeunes Indonésiens musulmans de culture occidentale, qu'il considérait comme étant les futurs dirigeants du pays. Pour sa part, Ahmad Hassan (1887-1958) tentera d'imposer les idées réformatrices de la *Salaftiya* au sein de l'Association islamique, le *Permufakatan Islam*, qui était un « mouvement islamique moderniste » tendant à faire « avancer l'islam sur la base du Coran et de la Sunna du Prophète et à favoriser la propagation et l'enseignement de l'islam ». Ahmad Hassan affirmait que « la démocratie était soutenue par le Coran et avait été pratiquée au temps du Prophète [...] [et] qu'avec les lois révélées par Mohammed, les musulmans avaient établi un gouvernement sans équivalent en termes de performance ou de durée dans le temps ».

Dans les **états malais**, occupés par les britanniques depuis 1874, l'influence de Muhammad Abduh fut considérable dans la naissance d'un mouvement réformiste. Le mouvement réformiste malais voit le jour à Singapour en 1906, avec la publication du journal *al Imam*, conçu sur le modèle du *Manar* des réformistes égyptiens, sous l'impulsion du cheikh Mohammed Tahir bin Jalaluddin Al-Azhari (1869-1957), né à Sumatra mais qui étudia à La Mecque puis au Caire, où il devint ami et disciple de Rachid Rida. Le groupe réuni autour de *Al Imam* comprenait également l'Arabo-Malais Ibn Ahmad el Hadi, élève de Muhammad Abduh, Hajj Abbas Ibn Mohammed Taha et le cheikh Mohammed Ibn Salim Al-Kalali. Dans le premier numéro de *Al Imam*, en juillet 1906, Mohammed Ibn Salim définissait les objectifs du mouvement : « rendre la mémoire à ceux qui oublient, réveiller ceux qui dorment, guider ceux qui tâtonnent et donner une tribune à ceux qui parlent le langage de la sagesse ». Il s'agit très exactement de pratiquer l'*ijtihad* en s'inspirant du Coran et de la sunna au lieu du *taqlid*, ici qualifié de *taqlid buta*, c'est-à-dire « la soumission

Tahar Haddad

Tahar Haddad, ancien élève de l'université de la Zitouna de Tunis, milita pour l'émancipation de la femme tunisienne musulmane (il est l'auteur de *Notre femme dans la Chari'a et la société* publié en 1930).

Référence bibliographique

Cité dans Howard M. Federpsiel (2001). *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State, The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*. Boston, Leiden : E. J. Brill.

Référence bibliographique

Abdul Kahar Bador (janvier-juin 1964). « Réformisme islamique et politique en Malaisie : un cas historique », in *Archives des sciences sociales des religions* (n° 17, pp. 68 et suiv.).

aveugle à l'autorité intermédiaire ». Ce groupe réformiste que l'on qualifiera de *Kaum Muda* (« la jeunesse ») est à l'origine de l'éveil d'un islam malais réformiste qui va être propagé durant une trentaine d'années par de nombreuses publications (*Neracha, Tunas Malayu, Al Hedayah, Al Idaran Zaman, Al Ikhwan*) et de nombreuses écoles religieuses (*madrassah*) à Singapour et dans les villes de la péninsule. Il est probable que l'action de ces réformistes explique la persistance, de nos jours, d'un islam malais dynamique et réformiste sachant, là encore, associer la tradition et le progrès.

En **Afghanistan**, le roi Amanullah, qui avait arraché l'indépendance totale à l'égard des britanniques (1919), s'efforcera d'introduire des réformes politiques et religieuses mais il sera renversé en 1929 à la suite d'un complot conservateur.

Mohammed Iqbal

C'est surtout en **Inde** que le réformisme va trouver l'un de ses porte-paroles les plus prestigieux avec l'un des géants de l'islam du XX^{ème} siècle, Mohammed Iqbal (1877-1938).

Philosophe et poète né dans le Pendjab, dont les œuvres en ourdou ou en persan ont été traduites dans le monde entier, Allama Mohammed Iqbal a une vision parfois hétérodoxe de la Tradition musulmane mais, pour l'essentiel, il se présente bien comme réformiste. À l'opposé des modernistes occidentalisés, tel Ahmed Khan qu'il critique, il insiste sur le lien entre tradition et progrès :

« La pensée du Coran est processus de création progressive qui veut que chaque génération, guidée mais non asservie par l'œuvre de la précédente, soit à même de résoudre ses propres problèmes. »

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [Reconstruire la pensée religieuse en islam, traduction française par Eva de Meyerovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.]

À l'instar de Muhammad Abduh et des autres penseurs réformistes, il préconise la réinterprétation des principes contenus dans la révélation divine pour servir de base à une réforme juridique. Il faut, selon lui, revenir aux principes essentiels du Message. À cet égard, il estime que le salafisme ne consiste pas à suivre les élaborations produites par les premières générations de « docteurs de la foi » puis reprises par les interprétations ultérieures et, finalement, figées par le *taqlid*. Il est plutôt question de contourner ces élaborations pour retrouver le souffle ou l'inspiration des origines. Il affirme que les générations actuelles ont non seulement le droit mais le devoir d'exercer l'*ijtihad* si elles veulent que l'islam soit adapté au monde moderne. Dans son livre *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, il constate que la tendance « à la surorganisation fondée sur un faux respect du passé, que manifestèrent les juristes à partir du treizième siècle, fut un frein puissant à la force créatrice de l'islam ». On lui doit cette forte définition de l'*ijtihad* :

L'ourdou

L'ourdou, qui était la langue de la cour et de l'armée impériale moghole, est né du contact de l'arabe et du persan avec les langues indo-européennes locales. Utilisant l'alphabet arabe augmenté de 9 lettres, la langue ourdou est la langue officielle du Pakistan.

« L'*ijtihād*, le principe de mouvement dans la structure de l'islam ; si l'on ferme la porte de l'*ijtihād*, si l'on s'en tient au conformisme aveugle, il n'y aura plus ce mouvement qui permet à la communauté de s'adapter aux temps nouveaux ».

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [*Reconstruire la pensée religieuse en islam*, traduction française par Eva de Meyerovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.

Faisant une synthèse entre le progrès et l'identité religieuse, associant la fidélité et le mouvement, Iqbal propose une relecture, ou plutôt une nouvelle intelligence, des fondements de l'islam et pose le principe que le monde musulman a d'autant plus le devoir de s'ouvrir au progrès qu'il ne fait ainsi que « récupérer l'héritage perdu qu'il faut de nouveau cultiver et faire progresser ».

Élu à l'assemblée législative du Pendjab en 1927, Iqbal prend la mesure de l'extrémisme hindou qui avait forgé dès 1923 la notion d'hindouïsme (*hindutva*) fondée sur un rejet de l'héritage de l'Inde médiévale musulmane. À la suite des émeutes qui, de 1923 à 1927, font plusieurs centaines de morts dans les huit provinces sous administration britannique directe que reveillent le nationalisme hindou, il se fait le défenseur de l'idée d'un état musulman séparé dans le nord-ouest, idée qui avait déjà été conçue par Jamal Al-Dîn Al-Afghani vers 1880. Soucieux de conforter une identité collective, les musulmans de l'Inde s'étaient retrouvés, après la Seconde Guerre mondiale, au sein du Mouvement du Califat (*Khilafat*) soutenant le sultan ottoman et s'attachant à la préservation de ce symbole désuet de l'unité islamique.

Après l'abolition du califat, en 1924, beaucoup commencent à songer à la création d'un pays indépendant tandis que d'autres musulmans, moins nombreux, adhèrent au Parti du Congrès de Gandhi et tentent de préserver une entente entre les musulmans et les hindous, car le projet d'un état musulman séparé suscitera des réserves chez certains intellectuels musulmans indiens, comme c'est le cas de Abul Kalam Azad (1888-1958), qui sera un ardent défenseur de l'unité avec les hindous au sein du mouvement de Gandhi et n'adhérera pas au projet d'un État musulman séparé. Il deviendra ministre de l'Éducation nationale de l'Inde.

Mais l'influence des organisations hindoues extrémistes convainc Iqbal de la nécessité d'un État musulman autonome et il rallie à cette idée l'un des principaux dirigeants de la Ligue musulmane, Mohammed Ali Jinnah (1876-1948), qui sera le fondateur et le premier gouverneur de l'état du Pakistan (il a été surnommé le *Caïd al Azam*, « le Grand Guide »). À partir de 1930, il formulera la théorie de ce projet en y associant plusieurs intellectuels, en particulier un proche du hanbalisme traditionnel, Muhammad Asad. Iqbal soutiendra l'idée que l'islam doit être la base du gouvernement et de la société et tentera de rallier Mohammed Ali Jinnah à cette solution.

Iqbal meurt avant la réalisation de son rêve. À la suite de la création du Pakistan, le 14 août 1947, le nouveau pays musulman sera dirigé par Mohammed Jinnah puis, après sa mort en 1948, par son principal collaborateur Liaqat Ali

Référence bibliographique

Souleymane Bachir Diagne (2001). *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Référence bibliographique

C. M. Naim, dir. (1979). *Iqbal, Jinnah, and Pakistan: the Vision and the Reality*. Syracuse (N.Y) : Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University.

Khan, assassiné en 1951. La disparition successive d'un sage comme Iqbal, le « père du Pakistan », puis de modérés comme Jinnah et Ali Khan, provoqua une crise qui affaiblit la Ligue musulmane dont le projet était de constituer un État musulman authentique, progressiste et moderne défendant une conception réformiste de l'islam.

La création du Pakistan

« Pakistan » peut signifier en ourdou « le pays (*stan*) des purs (*pak*) » mais ce nom, adopté lors du congrès de la Ligue musulmane de 1940 à Lahore, a été proposé par Chaudhuri Rahmat Ali dans son ouvrage *The Millat of Islam and the Menace of Indianism* (Cambridge, 1940) à partir des initiales des grandes provinces du pays – Pendjab, Afghanistan, Kashmir (Cachemire) et Sind – et des dernières lettres du nom Balouchistan.

De nombreux musulmans sont restés en Inde, où ils composent aujourd'hui près de 15% de la population (environ 140 millions). Un conflit continue à opposer les deux pays sur la partie du Cachemire (majoritairement musulman) occupée par l'Inde.

Profitant du vide ainsi créé, un penseur plus radical, Abû Al-Aâla Mawdoudi (ou Mawdudi, 1903-1979), fondateur du *Jamaat el islami*, concentra ses efforts sur la consolidation de l'état musulman et la formation d'une société musulmane autour d'une idéologie qui insiste tout particulièrement sur le lien organique entre religion et politique. À l'opposé de l'interprétation « révolutionnaire » de l'œuvre de Mawdoudi, un autre Pakistanais, Fazlur Rahman (1919-1988), installé aux États-Unis, va développer une pensée critique autour de la question de l'adaptation des sociétés musulmanes à la modernité, ce qui le conduit à prôner un *ijtihad* « rationnel » dont on comprend surtout qu'il constitue un glissement vers l'occidentalisation.

Référence bibliographique

Fazlur Rahman (1984, 2^e éd.). *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago : University of Chicago Press.

Le « juste milieu » et les deux extrêmes

Alors que Mohammed Iqbal, symbole de l'islam du juste milieu, s'inscrivait pleinement dans le réformisme et la tradition, on voit donc se dessiner avec Mawdoudi et Rahman les prémices de deux courants opposés qui conduiront à deux extrêmes tout aussi excessifs : l'islamisme « intégriste » révolutionnaire et le modernisme occidentalisant.

Petite mise au point sur la pensée réformiste

Il ne faut pas se méprendre sur ce que signifie la réforme. Il est clair que les penseurs réformistes n'ont jamais eu la prétention de réformer l'islam en transformant son dogme. Les penseurs de la réforme ne songent pas à imaginer un « nouvel islam », une nouvelle religion.

Sur ce point, contrairement à ce qu'avancent certains auteurs, comme Mounir Chafik qui a écrit en 1995 *L'islam et les défis du monde contemporain* (traduit de l'arabe et publié à Beyrouth par Dar al Bouraq), la comparaison avec le protestantisme ne semble pas pertinente dans la mesure où la religion protestante est née d'une contestation interne, à la fois politique et dogmatique. Les 95 propositions affichées par Luther sur la porte de l'église de Wittenberg, un jour d'octobre 1517, expriment à la fois des sentiments profondément politiques (des revendications allemandes contre la souveraineté et la fiscalité pontificale) et une nouvelle idéologie religieuse (l'individualisme évangélique) rompant avec la doctrine catholique. Le protestantisme constitue un schisme.

Rien de tel chez les réformistes musulmans de la fin du XIX^e siècle, lesquels s'inscrivent très précisément dans la pure tradition musulmane, qu'ils tentent de revivifier tout en s'inscrivant dans sa continuité, dans la Tradition réformiste de l'islam. À la dif-

férence de certains penseurs modernistes, il ne s'agira donc pas de réformer le dogme, encore moins de modifier l'islam, mais de réformer les attitudes et les pratiques pour retrouver un dynamisme en conciliant la permanence, les principes dérivés de la révélation (*wahy*) et les changements exigés par l'évolution moderne. Face, d'une part, au conservatisme décadent et, d'autre part, au défi de l'Occident, qui dévalorise l'islam, les réformistes ne diront pas qu'il faut moins d'islam mais mieux d'islam.

Parfois, les chercheurs occidentaux ont cru pouvoir opposer les uns et les autres en distinguant des réformistes « progressistes » et des réformistes « traditionalistes » ; ces chercheurs se sont ingénié à dresser une sorte de tableau d'honneur arbitraire, en prenant en compte leurs seuls critères idéologiques et leurs propres a priori manichéens. C'est oublier le lien indissoluble qui unit tous ceux qui, de la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, ont milité pour la réforme et la rénovation de l'islam. Ces concepts islamiques « connotent simultanément le retour et le renouveau » (S. Mervin). Certes, ces intellectuels ne furent pas réunis autour d'une pensée unique dans un cadre de réflexion et d'action rigide. Certains ont pu être plus téméraires que d'autres, mais il est incontestable qu'il existe des convergences fondamentales. Il faut également souligner une ouverture d'esprit favorisant le dialogue et le débat ; c'est en particulier le cas du *Manar* de Rachid Rida, qui, s'ouvrant largement à des controverses, permet à chaque rédacteur d'exposer ses propres vues. Dès lors, il convient de rechercher les convergences fondamentales qui caractérisent le réformisme.

[Sabrina Mervin (2000). *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*. Paris : Flammarion.]

3.2.2. Les principes de la réforme salafiste

Étant rappelé que le réformisme n'est pas une idée nouvelle dans l'islam, il est possible de distinguer **six principes fondamentaux** caractérisant la pensée réformiste :

- Le retour aux sources
- La réponse au défi de l'Occident
- Le rôle de l'éducation
- L'exigence de l'*ijtihad*
- L'unité des musulmans
- La solidarité des musulmans

Le retour aux sources

Le salafisme est d'abord un retour aux sources. L'idée de la réforme repose avant tout sur le retour aux sources, le Coran et la sunna et l'exemple des grands devanciers qui, ayant transmis la doctrine, sont les hautes « figures morales et spirituelles des trois premières générations, dont le vécu témoigne du message islamique dans sa fraîcheur actuelle ». Le centre de la démarche de pensée de Muhammad Abduh est précisément le retour au Coran, à la sunna – en veillant à la débarrasser des hadiths apocryphes qui ont été rajoutés au fil des siècles pour appuyer des thèses partisans ou justifier des pratiques douteuses – et à l'exemple des *salaf*, ce qui l'a conduit à formuler le concept de *Salafiya*, le salafisme.

L'erreur serait de croire que le salafisme revient à marcher à reculons et à préconiser un enfermement anachronique dans l'imitation des Pieux Anciens. Comme la renaissance du XVI^{ème} siècle européen s'est développée à partir d'une redécouverte et d'un retour sur l'antiquité, le salafisme invite à redécouvrir ce qui dans le passé peut servir d'exemple à un nouvel élan. Le principe

Référence bibliographique

Ali Mérad (2001). *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

défendu par les réformistes est que le retour aux sources tend à régénérer l'islam en retrouvant la vigueur et la puissance des origines, en le purifiant des lourdeurs, des rajouts folkloriques, des superstitions, des exagérations, des engourdissements et des pratiques obscurantistes ou conservatrices qui sont venues se greffer au cours des siècles. L'objectif est donc de donner un « nouveau départ », une renaissance. Loin d'impliquer une quelconque nostalgie, de traduire une tentation de repli sur des pratiques anciennes et de préconiser un retour en arrière, le réformisme salafiste suppose un effort d'interprétation (*ijtihād*) et de rénovation (*tajdid*) en s'appuyant sur les fondements de la religion. Il s'agit donc de retrouver la dynamique de la Tradition en coupant les branches mortes, en se libérant des chaînes de l'imitation (*taqlid*) ou de la stagnation (*joumoud*), en se débarrassant des surcroûts hétérodoxes ou pittoresques qui ont fini par dénaturer le Message de l'islam. Rachid Rida résume en ces termes la pensée de Muhammad Abduh :

« [Le but] est de libérer la pensée des chaînes de l'imitation et de comprendre la religion telle qu'elle était comprise par la communauté avant l'apparition des dissensions : de revenir, dans l'acquisition du savoir religieux, à ses premières sources, et de les peser dans la balance de la raison humaine que Dieu a créée pour prévenir l'excès ou la falsification en religion, afin que la sagesse de Dieu puisse être accomplie et l'ordre du monde humain préservé ; et de prouver que, sous cet éclairage, la religion doit être considérée comme une amie de la science [...] »

Rachid Rida (1931). *Tarik al ustadh al imam al shaykh Muhammad Abduh (Histoire du maître, de l'imam, du cheikh Muhammad Abduh)*. Le Caire : Éd. du Manar. Cité dans Albert Hourani. *Histoire des peuples arabes*.

Dès lors, il est clair que le réformisme n'imagine pas un nouvel islam, un islam « modéré » et progressiste qui aurait pour seule fonction de complaire à l'Occident et que l'on pourrait opposer à l'islam « traditionnel » ; il affirme, au contraire, que l'islam est, par essence, modéré et ouvert au progrès. Le réformisme de la *Salafiya* illustré par Al-Afghani, Abduh, Kawakibi, Rida, Iqbal ou Ibn Badis, est donc la pulsion de vie de l'islam, lequel doit retrouver son élan. L'attitude salafiste « ne se confond pas avec le culte d'un passé, pour lui-même, quels qu'aient pu être ses moments de grandeur dans l'ordre de la culture et de la civilisation ». Tout au contraire d'une tendance frileuse, la *Salafiya* constitue pour la communauté musulmane « une école de génération morale, une propédeutique à l'indispensable prise de conscience » qui permettra ce qu'Iqbal a nommé « un nouveau départ » (Mohammed Iqbal).

Références bibliographiques

Ali Mérad (2001). *La Tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Mohammed Iqbal (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [*Reconstruire la pensée religieuse en islam*, traduction française par Eva de Meyerovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.].

La réponse au défi de l'Occident

Les réformistes ne cherchent pas à créer un choc des civilisations. S'ils contestent la colonisation, politique ou intellectuelle, ils ne manifestent aucune haine contre les civilisations occidentales, que la plupart d'entre eux connaissent bien et respectent. Al-Afghani est un polyglotte parlant cou-

ramment le français et l'anglais. Muhammad Abduh est francophile et francophone. Beaucoup ont voyagé et noué des contacts avec des intellectuels d'autres civilisations. L'opposition à la colonisation et la mise en garde contre un mimétisme conduisant à perdre son identité religieuse et culturelle ne signifient pas un rejet de tout ce que représente l'Occident. À vrai dire, la relation avec l'Occident est ambiguë dans la mesure où les musulmans n'ont pas de complexe sur le plan de la civilisation : ils se souviennent que la civilisation arabo-musulmane a été un phare pour l'humanité durant plusieurs siècles. Le malaise est dû à la **comparaison entre un passé grandiose et un présent indigne** dont la responsabilité incombe en grande partie à l'engourdissement de la société musulmane et à son déclin sous les ottomans. Dans ces conditions, pour les réformistes, l'Occident est surtout un stimulant. C'est par exemple ce qu'affirme le Tunisien Khérédine dans son *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans* :

« J'ai écrit mon ouvrage pour détromper qui, fermant les yeux sur tout ce qu'il y a de louable et de conforme aux enseignements de notre propre loi théocratique chez les peuples d'une religion différente de la nôtre, se croient, par suite d'un funeste préjugé, dans l'obligation de dédaigner et de ne pas même en parler, et considèrent comme suspects ceux qui approuvent ce qu'il y a de bon comme système ou comme institutions chez les non-musulmans. »

Khayr Al-Dîn (Khérédine) (1868). *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans*. Paris : Dupont (traduction de l'arabe éditée simultanément à l'édition arabe : Tunis, 1868).

Adopter ce qu'il y a de bon sans se renier. Voilà le principe constant du réformisme. Les réformistes préconisent un examen objectif et rationnel de ce que l'Occident peut apporter de positif, en matière de progrès scientifique ou autre, sans que ces apports portent atteinte aux principes de l'islam. **Changer, évoluer, tout en restant fidèle à soi-même.** Tel est le point de départ car l'islam « n'est pas seulement compatible avec la science, le progrès et la solidarité sociale, bases des civilisations modernes, si on l'interprète correctement, il les prescrit positivement ».

Muhammed Asad précise que l'acquisition de notions et de méthodes scientifiques « n'est pas à proprement parler une imitation, surtout dans le cas d'un peuple dont la foi ordonne de rechercher la connaissance partout où elle peut être trouvée [...]. Si les musulmans gardent la tête froide et acceptent le progrès comme un moyen et non comme un but en soi, ils pourront non seulement préserver leur liberté intérieure, mais aussi, peut-être, transmettre à l'homme occidental le secret perdu de la douceur de vivre... »

Ainsi, tout en refusant l'impérialisme qui bafoue les libertés et les droits des peuples et en appelant à l'émancipation nationale, le réformisme ne prétend pas s'attaquer aux autres civilisations mais bien à rechercher un équilibre nouveau, à faire reconnaître la dignité des peuples, à remettre la société musulmane au niveau des autres. Sur ce point – comme sur tous les autres – il est donc fort éloigné de la xénophobie et de l'intolérance qui caractériseront plus tard certains mouvements révolutionnaires extrémistes que l'on a pris l'habitude d'appeler « islamistes ». Le changement des rapports de force entre le monde

Référence bibliographique

Albert Hourani. *A History of the Arab Peoples*.

Référence bibliographique

Muhammad Asad (1954). *The Road to Mecca* [Trad. En français (1976). *Le chemin de La Mecque*. Paris : Fayard].

musulman, en grande partie colonisé, et les pays européens ne s'inscrivent pas dans une perspective de guerre mais de changement pacifique et progressif. C'est ce que prônera Muhammad Abduh lors d'une visite en Algérie, en 1901. De même, sur le plan politique, la contestation du despotisme, notamment celui du sultan ottoman ou celui des dirigeants des états colonisés, ne conduit pas à prôner la révolution. Kawakibi affirme que le despotisme « ne se combat pas par la violence mais pacifiquement et progressivement ».

Le rôle de l'éducation

Selon les réformistes, le changement doit venir d'une impulsion collective. Cela concerne l'éducation et l'enseignement. Muhammad Abduh en fera un *leitmotiv*. Il faut d'abord combattre l'ignorance entretenue par le despotisme et ses agents, les clercs obscurantistes ou certaines confréries soufies dominées par de petits chefs plus ou moins charismatiques qui, par le recours à la magie ou à la sorcellerie, profitent du manque d'éducation des gens pour asseoir leur influence et favorisent « l'esprit de servilité, le fatalisme, la croyance aux prodiges et aux miracles attribués à des saints ».

L'éducation d'abord : cela signifie l'éducation du plus grand nombre mais aussi celle d'élites nouvelles qui apprendront les sciences modernes. L'éducation est conçue comme un facteur d'émancipation et de progrès, elle est le remède au mal principal dont souffre la communauté musulmane, l'ignorance. D'abord, l'ignorance de la science et des techniques modernes. Mais aussi l'ignorance religieuse. C'est la raison pour laquelle il est indispensable de retrouver l'inspiration et l'énergie qui rendront à l'islam son caractère dynamique. C'est naturellement l'ardente obligation de l'effort d'interprétation.

L'exigence de l'*ijtihad*

L'exigence de l'*ijtihad* est au centre de la démarche intellectuelle du réformisme. Comme Muhammad Abduh, Rachid Rida élargira le concept de l'*ijtihad* en posant le principe qu'il faut à la fois défendre la doctrine immuable de l'islam (croire au Dieu unique, à la révélation transmise par le prophète Mohammed, à la responsabilité morale et au jugement) et faire usage de la raison pour pratiquer l'effort d'interprétation non seulement pour ce qui concerne la loi mais aussi les usages sociaux, en appliquant à des circonstances particulières les principes généraux contenus dans le Coran et la sunna. Albert Hourani résume ainsi la conception salafiste :

« Quand les circonstances changent, [le droit et l'organisation sociale] doivent changer aussi ; dans le monde moderne c'est la tâche des penseurs musulmans de relier l'évolution des lois et des usages aux principes immuables, et, ce faisant, de l'orienter et de lui fixer des limites. »

Albert Hourani. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*.

Référence bibliographique

Abdelmajid Charfi. *L'islam entre le Message et l'Histoire*.

À la suite d'Abduh et de Rida, tous les réformistes (Iqbal, Ben Badis, Arslan, Al-Fassi, Tahar Haddad, Mohammed Fadel Ben Achour etc.) mettront l'accent sur l'obligation de l'*ijtihâd*. L'appel à l'effort d'adaptation et d'interprétation reste l'un des grands objectifs des réformistes.

L'unité des musulmans

Voici la base de la pensée traditionnelle, la perpétuelle obsession de l'orthodoxie musulmane, le point fixe de la tradition sunnite selon laquelle les musulmans forment une **communauté** et doivent rester solidaires. C'est au nom de cette solidarité que les penseurs hanbalites, par exemple, ont constamment affirmé que « nul ne peut être exclu, sauf celui qui s'exclut lui-même » et, qu'au sein de la communauté, il convient d'éviter « les controverses et spéculations qui risquent de dégénérer en dissensions ou en conflits ».

Selon les penseurs de la réforme salafiste, l'unité est liée à la vérité. L'accord des musulmans doit se réaliser sur le véritable islam tel qu'il découle du Coran, de la sunna et de l'exemple des *salaf*. Par conséquent, le réformisme va s'employer à réunir dans une pensée commune des groupes divisés soit par le caractère rigide pris par les écoles de jurisprudence (*madhâhib*) au fur et à mesure qu'elles se figeaient dans le *taqlid* et avaient fini par suivre des voies parallèles, soit par la prolifération des groupes et confréries pseudo-soufies qui cultivaient les replis régionaux, ou communautaristes, en entretenant des superstitions et le culte de « saints » locaux. Il est notable que le réformisme, du cheikh Abdel Wahhab jusqu'à Muhammad Abduh et Rachid Rida, a tenté d'éliminer les particularismes et les cloisonnement entretenus par les grandes écoles, de retrouver les principes fondamentaux de foi et de pensée communs à tous les musulmans, de faire prévaloir l'idée que « ce qui importe, à l'échelle de tous les hommes et de tous les temps, c'est l'islam – avec toutes ses écoles – et non pas une seule école ou un certain nombre d'écoles, quelles qu'elles soient » (Ibn Badis). Ce dépassement des frontières trop strictes entre les écoles conduisant à l'aspiration à une **synthèse** (*talfik*) fondée sur les seules sources du Coran et de la sunna, est l'une des marques du hanbalisme, ce qui permet, « sans attribuer une filiation doctrinale par trop étroite à des musulmans qui d'ailleurs s'y refusent », d'apparenter les tendances du réformisme contemporain au hanbalisme.

Jamal Al-Dîn Al-Afghani et Rachid Rida feront également des efforts considérables pour gommer les anciennes divergences intellectuelles et surmonter les vieilles dissensions entre sunnites et chiites afin de mettre un terme à une méfiance réciproque qui a provoqué tant de heurts, pour le plus grand malheur de la communauté musulmane. Mais ces efforts en vue d'un rapprochement entre sunnites et chiites seront réduits à néant par la volonté des dirigeants perses de continuer à cultiver le particularisme irano-chiite, en particulier après la révolution iranienne de 1979. De surcroît, le vieil antagonisme a été ravivé depuis l'invasion de l'Irak par les États-Unis, en mars 2003. L'écroulement de l'état national unitaire et les ingérences étrangères – celles des occupants et celles

Référence bibliographique

Henri Laoust (1939). *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taymîya*. Le Caire : IFAO.

Références bibliographiques

Henri Laoust. « Le réformisme orthodoxe des *Salafîya* ».
Ibn Badis, mensuel *Al Chihab* (novembre 1938).

de l'Iran – ont favorisé une confrontation entre irakiens sunnites et irakiens chiites, en même temps qu'elle menace de contaminer certains pays de la région, notamment le Liban. Malgré son échec dans la tentative de rapprocher sunnisme et chiisme, le réformisme reste une nécessaire aspiration à mettre à l'écart les particularismes sectaires et, surtout, à réaffirmer la solidarité des musulmans.

La solidarité des musulmans

Le panislamisme d'Al-Afghani n'est rien d'autre que cela. Aucun réformiste n'a réellement cru qu'il serait possible de refonder le grand califat réunissant dans un même état les musulmans arabes, indiens, iraniens, afghans, africains ou asiatiques. Le premier à prendre la mesure des évolutions historiques s'opposant à la reconstitution du califat unique sur le modèle ancien, avait été Ibn Taymiyya. Il avait exposé que rien dans le Coran ne constitue une telle obligation et que les états musulmans existants ont seulement l'obligation de ne pas contrevenir à la loi sacrée de l'islam, de s'employer à défendre le bien et à interdire le mal, de faire régner la justice (*adl*).

À vrai dire, le panislamisme des réformistes est donc avant tout un solidarisme dont la formule restera à définir.

En résumé, ce panislamisme présente les caractères suivants :

- C'est un mouvement de fraternité entre les musulmans.
- C'est un mouvement de libération et de restauration. Il cherche à libérer les musulmans et leurs territoires de toutes les formes de colonisation et de domination, et à restaurer leur vie et leurs institutions internes.
- C'est un mouvement d'union qui tend à regrouper les musulmans au-delà de leurs pays, de leurs langues, de leurs races, de leurs cultures et de leurs couleurs, afin de jouer son rôle sur la scène internationale. Les gouvernements musulmans doivent donc coopérer au service de l'islam et prendre conscience de la solidarité de la *oumma*.

Quels furent les résultats de ce grand mouvement réformiste salafiste qui a marqué la pensée islamique du XIX^{ème} siècle jusqu'à la Seconde Guerre mondiale ? Certains croient pouvoir avancer que les réformistes ne sont pas parvenus « à déclencher la mobilisation espérée ».

Cette affirmation doit être nuancée car il est incontestable que leur influence a été profonde et durable. Profonde car ils ont permis au plus grand nombre des musulmans de renouer avec la tradition réformiste et ont suscité un désir de recherche et un goût renouvelé de l'effort, et durable dans la mesure où ils

Référence bibliographique

Henri Laoust (1948). *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*. Traduction annotée de la *Siyâsa Char 'iya*. Damas.

Référence bibliographique

Abduh Filali-Ansary (2003). *Réformer l'islam ?* Paris : La Découverte.

ont repositionné l'islam orthodoxe comme la religion du « juste milieu » entre les replis conservateurs ou extrémistes – qui se développeront ultérieurement – et l'occidentalisation forcenée rêvée par quelques idéologues.

De fait, la pensée réformiste a procuré à l'islam « une raison nouvelle d'illustration et un crédit accru, et mis en cause avec plus de rigueur les influences extérieures [...] Elle a rendu sensible aux masses l'excellence de l'islam, la perfection de la langue arabe, la nocivité du colonialisme, le caractère méprisable des hommes politiques et de gouvernements qui pactisent avec l'Occident ».

Référence bibliographique

Pierre Rondot (1958 pour le tome I, 1960 pour le tome II). *L'islam et les musulmans d'aujourd'hui* [2^e édition en 2 volumes (1965). Paris : Éd. de l'Orante].

4. Les enjeux actuels

Nous avons dit que le réformisme musulman moderne a eu pour précurseurs des penseurs qui voulaient réagir contre l'engourdissement et la sclérose de l'islam en remédiant à ses maux internes. À partir de la fin du XIX^{ème} et durant la première moitié du XX^{ème} siècle, sans abandonner ce premier objectif, le grand courant réformiste illustré par Afghani, Abduh, Kawakibi, Rida ou Iqbal, tenta de répondre au défi de l'Occident, en appelant à une revivification de la pensée, au développement de l'enseignement, à l'ouverture aux sciences et au progrès. À l'exception de Jamal Al-Dîn Al-Afghani, dont la tentative ne fut pas couronnée de succès, le mouvement ne prit pas un caractère politique tranché. Tout au plus, les réformistes s'opposèrent intellectuellement à la colonisation et au despotisme. Muhammad Abduh, faisant montre d'une sorte d'« apolitisme » (Ali Mérad), avait fixé comme priorité l'enseignement, et la réforme intellectuelle et morale qui fut la grande œuvre du *Manar*, dirigé par Rachid Rida.

Mais, après la Première Guerre mondiale, la politique n'allait pas tarder à rattraper l'islam. En outre, la géopolitique du monde musulman commença à bouger, en particulier avec l'abolition du califat – ou ce qu'il en restait – par Mustapha Kemal Atatürk en 1924, la reconstitution d'un nouvel état islamique, l'Arabie des Saoud qui devenaient gardiens des Lieux saints de La Mecque et de Médine, et les tensions en Inde entre hindous et musulmans. Dans ce monde nouveau, la disparition du califat ottoman conduisit les musulmans à s'interroger sur les moyens de sauvegarder leur unité, alors même que la pression occidentale était devenue plus agressive et que le mouvement sioniste allait créer le problème de la Palestine. Ce contexte favorisa la montée en puissance de mouvements musulmans qui firent de la **lutte politique** une priorité : Mawdoudi en Inde, les Frères musulmans en Égypte et en Palestine. Dès lors, la question des **relations de la religion et de la politique** était posée.

Après la mort de Rachid Rida (1935) et la disparition du *Manar*, les réformistes continueront à s'exprimer dans le monde musulman mais, parallèlement, de nouveaux mouvements de pensée vont émerger à la faveur des désordres dus aux troubles et aux événements politiques qui agitent le monde musulman, en particulier le proche-Orient.

4.1. L'islam et les défis du monde moderne

Finalement, dès les années 1930, puis surtout après la Seconde Guerre mondiale, la tradition réformiste, confrontée aux défis du monde moderne, allait se trouver prise entre plusieurs feux :

Référence bibliographique

Ali Mérad (4^e trimestre 1963). « L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens », revue *Orient*. Paris (n° 28).]

- Des groupes qui allaient se servir de la religion pour faire de la révolution une priorité et imaginer une nouvelle idéologie révolutionnaire.
- Occident, qui trouvait des thuriféraires parmi les occidentalisans rêvant de « passer à l'ouest », dont l'écrivain Ali Abdel Razek, auteur, en 1924, du très controversé *L'islam et les fondements du pouvoir*, peut être considéré comme un prototype.

4.1.1. L'utopie révolutionnaire, de l'idéologie au fanatisme

Le fait le plus marquant de l'après-guerre est le développement de nouvelles doctrines qui vont faire perdre de vue la priorité de réforme de l'islam. L'agressivité de l'impérialisme, la naissance et la progression du mouvement sioniste encouragé par les anglo-saxons, le raidissement du colonialisme dont les jours sont désormais comptés, la faiblesse de régimes peu crédibles, l'exacerbation – manipulée ou non – de vieux antagonismes (par exemple, entre les hindous et les musulmans du sous-continent indien)... : voici autant de facteurs qui auront des conséquences importantes sur le plan de la pensée religieuse et politique. Parallèlement à la montée en puissance des nationalismes – par exemple, le nationalisme arabe autour de la philosophie du Baas (« nouveau ») fondé en 1947 par les syriens Michel Aflak et Salahedine Bitar –, l'idéologie d'un islam politique se développe progressivement jusqu'à devenir purement et simplement l'idéologie de la **révolution** (*saoura*). Il ne s'agira plus de défendre la foi, d'appeler au nouveau par la réforme et de promouvoir la civilisation musulmane mais d'un militantisme qui prendra la religion, en paroles de Berque, comme « enseigne ». La naissance de ce courant révolutionnaire et non réformiste ne se fit pas en un jour. Elle est la conséquence d'un long processus qui commence avec la création de la confrérie égyptienne des **Frères musulmans**, au début des années 1930, mais il faut immédiatement préciser qu'il ne serait pas juste de faire porter à Hassan Al-Banna la responsabilité des excès qui vont suivre.

Hassan Al-Banna et les Frères musulmans

La question qui se pose est de savoir si le mouvement des Frères musulmans est à la source des courants radicaux et extrémistes qui se sont développés par la suite, notamment à partir des années 1970. L'intellectuel suisse Tariq Ramadan expose la thèse que Hassan Al-Banna fut, plutôt, l'héritier des idées développées par Jamal Al-Dîn Al-Afghani et Muhammad Abduh, et qu'il se plaçait dans la lignée des Ibn Badis et Mohammed Iqbal, c'est-à-dire celle du réformisme, alliant l'idéal d'un retour aux sources, l'authenticité, avec le pragmatisme du réformateur social. À l'opposé, beaucoup d'occidentaux affirment que le mouvement fondé par Hassan Al-Banna serait à la source de « l'islamisme politique » contemporain, en rupture avec le réformisme. La réponse à la question posée doit être nuancée. Il faut d'abord distinguer la pensée de Hassan Al-Banna lui-même des évolutions compliquées qui seront celles de la confrérie qu'il a

Référence bibliographique

Jacques Berque (1980). *L'islam au défi*. Paris : Gallimard.

Référence bibliographique

Tariq Ramadan (1998). *Aux sources du nouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*. Paris : Bayard Éditions.

fondée et au sein de laquelle des tendances diverses – les unes plus modérées, les autres plus radicales – ont vu très vite le jour. Cela dit, il n'est pas possible de passer sous silence ce qui sépare Al-Banna et sa confrérie du mouvement réformiste et, par conséquent, de la tradition orthodoxe.

Si l'objectif affiché de revivifier l'islam ne peut guère se distinguer du réformisme de Muhammad Abduh et du *Manar*, Hassan Al-Banna estime que l'ankylose du monde musulman n'est pas due seulement aux problèmes d'une doctrine sclérosée par l'imitation aveugle, mais aussi à des causes sociopolitiques. Il ne se limite pas à souhaiter mettre un terme à l'assoupissement de la pensée, il met l'accent sur les problèmes sociaux, les soucis matériels quotidiens des petites gens, les revendications de la moyenne bourgeoisie citadine, le mauvais fonctionnement d'un système politique qui favorise la corruption et la domination des grands féodaux, notamment dans les campagnes. Ces critiques, dont beaucoup sont fondées, lui permettront de rallier de nombreux égyptiens des classes défavorisées ou moyennes, et de lui attirer la sympathie de ceux qui veulent, légitimement, plus de justice sociale. Ainsi, par son organisation interne, ses modes d'action, ses méthodes de recrutement, l'appartenance de classe de ses membres, un certain populisme, une habile exploitation des circonstances économiques et politiques, la mise en place de campagnes pro-palestiniennes dès le milieu des années 1930, mais aussi – il faut le souligner – grâce à la mise en place de services socio-caritatifs se substituant aux carences de l'état, la confrérie attira des adhérents de plus en plus nombreux et devint l'une des premières organisations de masse du monde arabo-musulman, où elle allait rapidement se répandre ou faire des émules.

La première constatation qui s'impose est que les **Frères musulmans** n'ont rien apporté de neuf sur le plan religieux et doctrinal. Leur pensée n'est ni riche, ni originale ; ils s'en tiennent aux principes communément admis. Si la doctrine exposée par Hassan Al-Banna est globalement dans la ligne de l'orthodoxie, la différence la plus considérable est qu'il met nettement l'accent sur l'**action politique**. Cette attitude sera d'ailleurs contestée, dès 1932, par certains Frères « apolitiques » qui quitteront le mouvement. Il est notable que de nombreux oulémas traditionnistes déploreront également cette politisation qui peut conduire à une attitude sectaire ou à la rébellion contre les gouvernements.

À vrai dire, la confrérie a toutes les caractéristiques d'un parti, visant à créer un « état musulman » idéal. Un parti qui a un slogan mobilisateur, un mythe au sens sorélien du terme : l'islam, ou plutôt l'idée que se font de l'islam les dirigeants du dit parti. Le parti a même son service d'ordre, ou plutôt une milice qui est une organisation secrète et armée, créée vers 1938. La personne d'Al-Banna, sans doute respectable, n'est pas en cause, mais bien le fonctionnement de la machine qu'il a lancée. Parti politique de la petite bourgeoisie citadine, la confrérie n'échappera pas au sort de tous les partis qui, selon Simone

Weil (m. 1943), reposent sur la mobilisation des émotions et des impulsions et, loin de disposer d'une doctrine, fonctionnent sur la base de la discipline et dont leur seul mobile réside dans leur propre développement.

« Un parti politique est une machine à fabriquer de la passion collective. Un parti politique est une organisation construite de manière à exercer une pression collective sur la pensée de chacun des êtres qui en sont membres. La première fin, et, en dernière analyse, l'unique fin de tout parti politique est sa propre croissance, et cela sans aucune limite. »

Simone Weil (2006). *Note sur la suppression générale des partis politiques*. Paris : Climats/Flammarion.

Comme tout parti, la confrérie avait besoin d'une idéologie. À la réforme par le haut, grâce à la formation des esprits, préconisée par les réformistes éclairés, notamment Muhammad Abduh et Rachid Rida, Hassan Al-Banna va substituer la mobilisation à la base, autour de slogans lapidaires qui, faute de la formation nécessaire, pourront conduire à des simplifications dangereuses, voire excessives. La politisation du mouvement conduit donc à la construction d'une idéologie sociopolitique, laquelle sera à la fois simple pour les besoins et l'efficacité de la propagande, et totalitaire dans la mesure où elle subira la dérive sectaire de toutes les idéologies partisans.

De surcroît, la **proclamation de l'état d'Israël** en Palestine et la guerre israélo-arabe en 1948, ainsi que la faiblesse coupable de la plupart des régimes arabes enflammeront les esprits, favorisant ainsi la propagande des Frères. Alors que plus de 800 000 palestiniens sont chassés de leur terre, la rue arabe accuse les régimes en place d'avoir été incapables de s'opposer à la catastrophe (*nakba*). Dans ce contexte, beaucoup de militants politiques se radicalisent, en particulier au sein des Frères musulmans. C'est à la suite de débordements activistes qui conduisent aux assassinats du juge Khazandar et des deux soldats britanniques, puis, en décembre 1948, du premier ministre Fahmi el Noukrachi – qui a ordonné la dissolution de la confrérie –, que Hassan Al-Banna, qui a clairement condamné ces actes mais a perdu le contrôle de l'organisation armée secrète, sera lui-même assassiné, le 12 février 1949. La mort d'Al-Banna ne fera qu'accentuer le caractère politique de l'organisation alors même qu'un courant activiste voit le jour, en Cisjordanie, avec un dissident des Frères musulmans, Taqi Al-Din Al-Nabahani (m. 1977), fondateur du Parti islamique de la Libération (*hizb al tahrir al Islam*) dont le principal objectif est la lutte contre le sionisme.

La révolution nassérienne

En 1954, après que Nasser se soit imposé à la tête de la révolution nationaliste qui a renversé la monarchie en 1952, les choses tournent mal pour les Frères. La confrérie n'apprécie pas que Nasser ne lui laisse pratiquement plus aucun créneau : aux éternels laissés-pour-compte, il lance le fameux mot d'ordre « relève la tête mon frère car les jours d'humiliation sont terminés », il redistribue les terres aux fellahs, il prône la justice sociale, il conteste aussi bien l'impérialisme occidental que le communisme matérialiste et athée. À vrai dire,

Référence bibliographique

David Commins (1991). « Taqi al Din al Nabahani and the Islamic Liberation Party », *The Muslim world* (vol. 81, n. 3-4, pp. 194-211).

la révolution nassérienne récupérera une large part des couches sociales qui constituaient les gros bataillons des Frères musulmans. Plus encore, Nasser prend soin d'inscrire le projet nationaliste arabe dans une série de cercles dont le plus large, englobant tous les autres, est l'islam .

Une lutte à mort s'engage entre Nasser et les Frères. Le 26 octobre 1954, à la suite de l'échec d'un attentat contre le Raïs par un jeune activiste de la confrérie, Mahmoud Abdel Latif, la répression s'abat sur la confrérie. Plusieurs centaines de militants sont jetés en prison. C'est précisément au sein de cette **génération des prisons** qu'une nouvelle idéologie, plus radicale, va se constituer autour de celui qui deviendra l'un des idéologues les plus controversés de l'islam du XXème siècle, Sayyid Qutb.

Sayyid Qutb

Sayyid Qutb, ancien libéral proche d'un Taha Hussein ou d'un autre artisan de la renaissance littéraire égyptienne, Abbas Mahmoud Al-Aqqad (1889-1964), ancien marxiste passé aux Frères musulmans vers la fin de l'année 1952, après un séjour aux États-Unis. Il devient le chef de la section de la propagande (1953) et le rédacteur en chef de l'hebdomadaire *al Ikhwan al muslimun*. Il se met à publier, par fascicules, son exégèse du Coran. Ouvrage d'un homme qui n'est pas un savant de l'islam et reste dépourvu d'une solide formation religieuse, *À l'ombre du Coran* est un *tafsîr* (explication du Coran) assez peu scientifique, dans lequel l'auteur, qui a parfois des accointances mutazilites, néglige totalement l'éclairage des hadiths du Prophète et de l'ensemble de la sunna pour s'en tenir à ses propres opinions et à « une lecture révolutionnaire » du Livre sacré.

Si l'on veut à tout prix parler de protestantisme de l'islam – un protestantisme qui serait d'ailleurs plus calviniste que luthérien –, c'est peut-être dans la pensée de Qutb qu'il faut le rechercher et, par conséquent, constater que cette pensée, rejetant toute référence à la tradition (en particulier le hadith) et où l'islam joue le rôle d'une idéologie révolutionnaire, peut conduire certains esprits égarés au schisme et aux pires déviations.

Jeté en prison en 1954, Sayyid Qutb se radicalise, en raison des mauvais traitements et de son isolement du monde extérieur. De fait, Qutb est le premier d'une longue série de penseurs (Shariati, Hanafi, Mounir Chafik), qui vont tenter un **amalgame hasardeux entre le marxisme et l'islamisme révolutionnaire**. Dans son ouvrage *La Justice sociale de l'islam* (1949), il se livre à une sorte d'interprétation socialo-marxiste de la religion et tente d'islamiser l'idéologie de la lutte des classes, comme le feront, plus tard, l'iranien chiite Ali Shariati (ou Chariati) ou le palestinien Mounir Chafik. Il faut souligner ici la connexion entre la nouvelle idéologie dite « islamiste » et les idéologies séculaires de la révolution.

Référence bibliographique

Olivier Carré (1984). *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*. Paris : Éd. du Cerf / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Les sources de l'islamisme révolutionnaire

L'islamisme révolutionnaire trouve moins sa source dans l'islam, qu'il caricature et prend en otage, que dans les systèmes totalitaires, les crispations sur une solution idéologique et les violences modernes dont l'archéologie est à rechercher dans les idoles sanguinaires nées avec la Révolution française et la terreur (1793-1794) puis avec le communisme, qui est un mélange de marxisme et de robespierrisme.

Référence bibliographique

François Furet (1978). *Penser la Révolution française*. Paris : Gallimard.

À la différence du pakistanais Mawdoudi, qui réfléchit à la construction de l'état musulman nouveau qui doit être imaginé à la suite de la partition avec l'Inde, et dont le parti, *Jamaat el islami*, s'il suscite bien des réticences, ne prône aucune révolution et « mènera une existence légale pour le plus clair de son histoire (qui continue jusqu'à nos jours) » (G. Kepel), Qutb se place clairement dans une perspective révolutionnaire.

Référence bibliographique

Gilles Kepel. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*.

Ce qui domine chez lui est l'**utopie révolutionnaire habillée aux couleurs de l'islam**. Intellectuel et militant, il tente de donner une légitimité islamique à ses théories en faisant appel à de grands auteurs du passé – en particulier Ibn Taymiyya et Al-Mawardi (auteur, au début du XI^{ème} siècle, de *Al Ahkâm al Sultaniya*) – dont il n'hésite pas à radicaliser la pensée ou à interpréter d'une manière très contestable les œuvres, de surcroît détachées par lui de leurs contextes historiques. Dans *Jalons de route (Ma'alim fi at-tariq, 1964)*, l'ouvrage résumant l'évolution de sa pensée, et avec son petit livre posthume *Pourquoi m'ont-ils assassiné ? (Li-madha 'adamouni)*, véritable bréviaire du courant révolutionnaire qui va bientôt voir le jour, Qutb développe une stratégie révolutionnaire. Il s'emploie à donner un sens nouveau aux grandes notions musulmanes traditionnelles. On peut parler de déviation systématique au terme d'une réinterprétation partisane et idéologique.

Exemples de la réinterprétation opérée par Qutb

- L'islam insiste sur la justice sociale et la juste répartition des richesses ; Qutb transforme ce principe en une sorte d'anticapitalisme de type marxiste.
- Selon l'islam, le *jihad* est soumis à des règles très précises, l'autodéfense de la communauté si elle est attaquée, mais Qutb prône le *jihad* contre les pouvoirs en place dans les états musulmans qui sont à ses yeux des « pouvoirs impies ». En vérité, ce *jihad* n'est rien d'autre que la *saoura* (révolution).
- La doctrine traditionnelle de l'islam fait obligation d'obéir à ceux qui détiennent l'autorité, Qutb défend a contrario l'idée de la révolution nécessaire.
- L'ancienne notion de *jahiliya* qualifie la période de paganisme et d'ignorance qui a précédé l'islam, et peut également signifier une attitude rétrograde : Qutb affirme que la *jahiliya* caractérise tous ceux qui sortent du droit chemin, ce qui ne peut que conduire à frapper de *takfir* (excommunication) tout musulman jugé déviant (*kafir*) alors que le *takfir*, auquel répugne généralement la doctrine sunnite classique, est la prérogative des seuls oulémas qualifiés, et ce, dans des cas exceptionnels.

On voit que Qutb tente de justifier la révolution par une construction idéologique rappelant le kharidjisme fanatique et visant à contourner la doctrine traditionnelle selon laquelle la violence et la révolte contre les autorités est blâmable.

Pour rendre l'insurrection acceptable, Qutb colore donc son discours de religion. Il adopte également la théorie de la **souveraineté exclusive de Dieu** (*hakimiya*), construite par Mawdoudi, mais il la pousse à son paroxysme en affirmant, contrairement à la doctrine traditionnelle, que la souveraineté de Dieu est exclusive et ne donne pas la permission aux hommes d'établir les normes de droit positif exigées par la nécessité. Cette affirmation est en contradiction avec le Coran, qui appelle les croyants à se consulter pour traiter de leurs affaires (*Ash-Shura*, 38 et *Al-E-Imran*, 159) et confie à ceux qui sont chargés de l'autorité de juger et de prendre toutes les mesures utiles au bon fonctionnement de la société.

Enfin, selon des principes inspirés par la pensée de Gramsci, Sayyid Qutb affirme qu'il ne faut pas mettre la charrue avant les bœufs en prétendant instaurer l'état islamique idéal avant d'avoir constitué l'**avant-garde (tali'a) idéologique révolutionnaire** qui, en opposition au monde de la *jahiliya* (ignorance), permettra la réforme morale et culturelle des masses populaires afin de reconstituer la société musulmane idéale. Dans *Pourquoi m'ont-ils assassiné ?*, il écrit : « Le mouvement islamique commence par la base (en arabe *al qaïda*) ». C'est dans cet esprit que, durant sa brève libération en 1964, il œuvrera à la constitution d'un nouveau parti.

On pourrait se demander si, sans la dure épreuve de la prison, Qutb, qui fut finalement exécuté en 1966, aurait eu le même parcours idéologique ou si ses vigoureuses qualités intellectuelles lui auraient permis de préciser une pensée plus équilibrée et, sans doute, plus utile à la cause qu'il entendait servir. En tout cas, avec Qutb, nous approchons des antipodes du réformisme de la *Salafiya*. Nous sommes à l'opposé de la tradition orthodoxe, quand bien même celui-ci fait-t-il référence à des maîtres incontestés, dont la pensée se trouve souvent travestie. En fin de compte, ce qu'il défend ce n'est pas l'islam mais une idée de la révolution « islamique ». La cohérence interne de son œuvre est la révolution ; il est en quelque sorte le Lénine du courant révolutionnaire qui se développera à partir des années 1970.

Il faut bien parler d'une **rupture** due à la naissance de l'idéologie de la *Saoura*. Les Frères musulmans fidèles à la ligne d'Hassan Al-Banna ne s'y trompèrent pas. En 1969, le Guide de la confrérie, **Hassan el Houdaïbi** (m. en 1973) publie un texte visant à mettre un terme à l'excitation que l'œuvre de Qutb, souvent mal interprétée, suscitait chez certains Frères. Ce texte contient une critique de la théorie de la *hakimiya* de Mawdoudi et, surtout, une réfutation de l'idéologie qutbiste. Exprimant son désaccord sur la notion de *takfir*, Houdaïbi précise que l'action des Frères musulmans doit être le prêche de l'islam dans la société où ils vivent, qui n'est pas considérée comme *jahiliya*. Certes, il existe des musulmans pécheurs, mais on n'excommunie point un musulman parce qu'il pêche. Enfin, il affirme qu'il faut revenir aux origines non révolutionnaires et revivalistes du mouvement. Cette réfutation des thèses de Qutb par la plus haute autorité des Frères musulmans démontre bien la rupture intervenue entre la confrérie et le penseur révolutionnaire que certains s'obstinent pourtant à présenter comme le successeur d'Al-Banna. La suite des événements démontrera, comme nous dit Kepel, que cette mise en garde n'était pas superflue dans la mesure où un « ensemble hétéroclite [...] de sectaires illuminés » allait s'autoriser de Qutb pour se lancer dans une aventure terroriste.

La révolution iranienne

La dérive suprême fut atteinte avec la **révolution iranienne** de 1979, laquelle porte au pouvoir un régime dominé par le clergé chiite. Outre le singulier engouement suscité par la révolution iranienne dans certains milieux de la gauche occidentale où l'on célèbre le régime des mollahs comme la revanche des opprimés et une victoire du tiers-mondisme, il se trouve des activistes dans le monde musulman sunnite pour faire abstraction du caractère chiite – et anti-arabe – de la révolution iranienne et applaudir ce qu'ils considèrent comme un succès de « l'islam révolutionnaire ». Pour les uns, Khomeiny est un nouveau Che Guevara ; pour les autres, le sauveur de l'islam. Mais, ce n'est pas le souci du renouveau de l'islam qui prévaut dans la pensée de Khomeiny, sinon une conception étroite et sectaire d'un certain particularisme chiite associé au nationalisme perse.

Pourtant, certains penseurs révolutionnaires se réclamant de l'islam se laissent duper et font montre d'un engouement pour l'idéologie de Khomeiny qu'ils associent à une théologie de la libération (Nicole Khouri). C'est ainsi qu'une nouvelle idéologie va se construire de bric et de broc, à partir d'une étrange synthèse entre l'idéologie marxiste et un islamisme dans lequel la religion joue le rôle d'une idéologie révolutionnaire.

L'Égyptien Hassan Hanafi, ancien théoricien de la « gauche religieuse », dont la pensée est proche d'un penseur iranien comme Ali Shariati, croit pouvoir discerner dans la Révolution iranienne « l'irruption des masses dans l'histoire [...], la résurrection du nassérisme au niveau populaire et islamique » (H. Hanafi). Rifaat Sid Ahmed établit un lien entre, d'une part, les révolutionnaires égyptiens Sayyid Qutb et Abdel Salam Faraj, fondateur du groupe égyptien

Références bibliographiques

- Hassan el Houdaïbi (1969). *Dou'at lâ qoudat (Des pêcheurs et non des juges)*. Le Caire.
- Olivier Carré, Gérard Michaud. *Les frères musulmans*.
- Gilles Kepel. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*.

Référence bibliographique

- Nicole Khouri. « D'Égypte : trois lectures islamiques de la révolution islamique iranienne », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* (n° 22).

Jama'a al Jihad qui assassine Sadate en 1981, et, d'autre part, Khomeiny qu'il considère comme les champions de la lutte contre l'occidentalisation. Pour sa part, le palestinien Mounir Chafik, ancien marxiste et chrétien converti à l'islam, croit découvrir, grâce à Khomeiny, l'aspect révolutionnaire de l'islam. En Tunisie, Rachid Ghannouchi, le fondateur du Mouvement de la tendance islamique, en 1981, est également influencé par la révolution de Khomeiny.

Références bibliographiques

Hassan Hanafi (1976). *De la Gauche religieuse. En arabe. Le Caire.*

Hassan Hanafi (1988). *Les mouvements religieux contemporains* (en arabe). Le Caire : Madbouli (p. 15).

Rifaat Sid-Ahmed (1989). *Les mouvements islamiques en Égypte et en Iran* (en arabe). Le Caire : Dar Sina.

Mounir Chafik (1995). *L'islam et les défis du monde contemporain* (traduit de l'arabe). Beyrouth : Dar al Bouraq

Dans ces conditions, parallèlement aux événements qui affectent l'unique état chiïte, une idéologie révolutionnaire dissidente va se développer dans le monde musulman sunnite où des idéologues accentueront le thème révolutionnaire pour en arriver à des conclusions prônant l'action violente contre tous ceux qu'ils déclarent les ennemis de l'islam.

Le *jihad* et le détournement du sens du réformisme

Les années 1980 et 1990 sont marquées par l'expansion des courants révolutionnaires extrémistes qui vont prospérer dans le contexte des crises régionales : permanence de la question palestinienne, guerre d'Afghanistan, guerre Irak-Iran, différend indo-pakistanaï, guerre des États-Unis contre l'Irak, en 1991.

Durant la guerre d'Afghanistan contre les soviétiques, le *jihad* pour libérer un pays musulman de l'occupation soviétique avait mobilisé de nombreux volontaires venus de tout les pays musulmans. Après le retrait des soviétiques en 1989 et la chute du régime communiste de Najibullah en 1992, le pays subit une guerre de factions ethniques qui finalement voit, en 1996, le triomphe des talibans, des étudiants en théologie formés dans les écoles hanafites des Déobandis et soutenus par le Pakistan. Entre-temps, la guerre contre l'Irak (1991) qui avait occupé le Koweït, en août 1990, a permis aux États-Unis d'installer des troupes dans la péninsule Arabe. Les demi-soldes du *jihad* afghan rentrent dans leurs pays respectifs, où, loin d'être accueillis en héros, ils se retrouvent en butte à des suspicions. Certains reprendront du service en Bosnie, d'autres se lanceront dans l'activisme révolutionnaire dans leurs pays, notamment en Algérie, en Égypte, en Arabie saoudite.

C'est dans ce contexte qu'apparaîtra sur le devant de la scène un chef activiste, Oussama Ben Laden, ancien collaborateur de la CIA, qui va se faire le chantre d'une internationale révolutionnaire islamique tendant à opposer à la mondialisation occidentale un islam mondialisé et désincarné. Des attentats spectaculaires, dont ceux du 11 septembre 2001 contre les États-Unis, vont consolider le mythe de cette internationale terroriste connue désormais sous le label d'Al-Qaïda que, par commodité ou pour d'obscurs calculs, des milieux occidentaux vont « sur-islamiser » (O. Roy) en négligeant sa dimension réelle : révolutionnaire globale, anti-impérialiste et tiers-mondiste.

L'islam réduit à un système politico-révolutionnaire

À vrai dire, la signification des mouvements révolutionnaires activistes – dits *islamistes* – est plus sociale et politique que religieuse. À certains égards, ils semblent avoir été gagnés par la sécularisation occidentale dans la mesure où ils réduisent l'islam à un système politico-révolutionnaire en omettant son contenu spirituel. En réalité, l'utilisation abusive de références musulmanes provient d'une idéologisation du politique dans le monde musulman contemporain sous l'influence de l'hégémonie occidentale et en réaction à celle-ci. Ainsi, l'imaginaire politique de l'islamisme révolutionnaire n'est pas forcément celui du Coran (M. C. Ferjani).

En tout cas, il est clair que la question ne concerne plus l'interprétation de l'islam, et encore moins une préoccupation réformiste, mais bien des sentiments et des passions irrationnelles conduisant à des attitudes fanatiques, notamment l'opprobre jeté sur l'ensemble des musulmans qui n'adhèrent pas à ces théories.

C'est d'ailleurs en raison du fait qu'il constitue une véritable **déchirure** (*fitna*) et, plus encore, une rupture avec l'islam, que ce courant aberrant peut être qualifié de *kharidjitez*, du nom de cette secte qui après avoir assassiné le calife Ali, le 24 janvier 661, s'autorisa à verser le sang des musulmans coupables à ses yeux d'un péché et se livra à toutes sortes d'exactions contre les musulmans accusés de *kufir* (incroyance). À la fin du VII^{ème} siècle, la secte kharidjite azraqite, fondée par le perse Nafi ben Al-Azraq, inventa un « examen probatoire » (*imtihân*) consistant à exiger de tout néophyte, comme gage de sa sincérité, d'égorger un adversaire prisonnier. Azraq élaborait ensuite la doctrine de l'*isti'râd*, le meurtre religieux, autorisant la mise à mort des hommes « mais aussi des femmes et des enfants, fussent-ils impubères, de ces derniers. Ils considéraient le territoire occupé par les autres musulmans comme un territoire d'infidélité ou *dâr kufir*, où il était licite de s'attaquer aux personnes et aux biens ».

Référence bibliographique

Olivier Roy (septembre 2004). « Al-Qaïda, label ou organisation ? ». *Le Monde diplomatique*.

Référence bibliographique

Mohamed Chérif Ferjani (2005). *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris : Fayard.

Références bibliographiques

Anne-Marie Delcambre. « Les kharidjites, les protestants de l'islam ».

Henri Laoust (1965). *Les Schismes dans l'islam*. Paris : Payot.

On a pu noter que les occidentaux ont tendance à croire que le terrorisme « islamiste » est dirigé essentiellement contre eux mais les premiers qui souffrent du terrorisme, ce sont les populations du monde musulman (G. Kepel). Par conséquent, les mouvements révolutionnaires et kharidjites sont très minoritaires. Leur tentative de récupérer la religion n'a pas abouti et les masses musulmanes les rejettent en bloc. Mais si les activistes kharidjites n'ont pas réussi à rallier une fraction significative du monde musulman, leur mouvement séditionnel nuit considérablement à l'islam en raison de la tentative d'instrumentalisation de la religion qui s'est accomplie par l'utilisation de termes appartenant à la tradition musulmane – *jihad*, *chahid*, *jama'a* ou encore salafisme – mais qui, ayant été *de facto* pris en otages, sont victimes d'un ahurissant **détournement de sens**.

En ce qui concerne le salafisme, on sait que la référence aux pieux ancêtres est l'un des fondements du mouvement réformiste que Muhammad Abduh choisit d'appeler *Salafiya*, le salafisme étant l'un des fondements de la réforme et du progrès. Il est notable que le salafisme n'est d'ailleurs pas une idéologie mais une méthodologie, un moyen de comprendre la religion en revenant aux sources et en écartant les interprétations plus ou moins contestables, les rajouts, les superstitions ou encore les facteurs d'inertie qui ont pu s'accumuler au fil des siècles. Le salafisme, indissociable du réformisme, de la pratique de l'*ijtihad* et de la répudiation du *taqlid*, est un gage d'authenticité, de pureté originelle et de conformité aux sources de l'islam. Il n'a rien à voir avec un quelconque extrémisme. Si, à la fin du XXème siècle, certains extrémistes se sont emparés du mot, il est constant qu'ils se sont éloignés de l'idée qu'il représente et il aurait été judicieux que les commentateurs, « spécialistes » ou journalistes, missent moins d'empressement à le reprendre pour le diaboliser. En effet, cela a conduit à jeter l'opprobre sur un concept qui fait intégralement partie de la doctrine sunnite classique et qui est l'un des moyens visant à rechercher dans le retour aux sources la force de mener à bien l'*ijtihad* qui conduit à la réforme.

François Burgat et Muhammad Sbitli soulignent ainsi, à juste titre, que la présente fortune médiatique en Occident de l'appellation « salafiste » n'a que peu de base scientifique :

« Plus qu'une réalité sociologique ou une référence idéologique identifiable, elle semble exprimer surtout le désarroi des observateurs occidentaux chaque fois que la percée du lexique musulman leur fait prendre conscience de la fragilité du monopole de leur propre système de référence. »

François Burgat, Muhammad Sbitli (2002). « Les Salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout ». *Chroniques Yéménites* (n° 10).

Prétendre que le salafisme conduirait à l'extrémisme, ou serait extrémiste, est donc un contresens. Les radicaux extrémistes, révolutionnaires et kharidjites, utilisent indûment un terme propre à la tradition sunnite orthodoxe alors que leurs véritables références idéologiques sont très différentes. La principale opposition entre la *Salafiya* des réformistes Muhammad Abduh et Rachid Rida et le prétendu salafisme des révolutionnaires réside dans le fait que les réfor-

Référence bibliographique

Gilles Kepel (2004). *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*. Paris : Gallimard.

Référence bibliographique

Francis Bertier. « L'idéologie politique des Frères musulmans ». *Revue Orient* (n° 8, 4^e trimestre 1958).

mistes, s'inscrivant dans le cadre de la tradition vivante, conçoivent le retour aux sources comme un moyen de prendre un nouveau souffle en faisant la part de ce qui doit être conservé ou non dans la pratique des siècles passés, alors que les révolutionnaires veulent faire revenir l'islam en arrière, au carrefour d'où, il y a treize siècles, la communauté se serait engagée « dans la mauvaise voie ».

Deux approches bien distinctes

En somme, les réformistes interprètent l'authenticité (le retour aux sources) comme une projection en avant, les islamistes extrémistes comme un retour en arrière. De fait, les extrémistes révolutionnaires, comme les modernistes occidentalisans (*mutarfanidj*), ont la prétention d'effacer le passé vécu et l'histoire du monde musulman, les uns pour revenir au moyen âge, les autres pour repartir à zéro.

4.1.2. La dissolution occidentalisante

À l'aube du XXème siècle, Rachid Rida s'opposait à ceux qui, par fanatisme, ignorance ou calculs, trahissent les vraies valeurs de l'islam et le portent « comme une fourrure à l'envers ».

Au XXIème siècle, le défi que doit relever l'islam est de ne pas se laisser porter comme une fourrure à l'envers, que ce soit, d'une part, par les extrémistes kharidjites et tous ceux qui – confondant réforme et révolution – ont transformé la religion en idéologie politico-révolutionnaire, totalitaire et fanatique, et, d'autre part, ceux qui – substituant une modernité occidentale à la réforme – succombent à la tentation de l'**occidentalisation** (*tafarnudj*) pour suivre une modernité importée et adopter un syncrétisme qui n'est pas autre chose qu'une imitation aveugle de l'occident conduisant, au nom d'un intégrisme laïque tout aussi excessif et intolérant que l'intégrisme religieux, à amputer l'islam de la globalité de sa vision spirituelle, morale et sociale.

Les uns prétendent répondre aux défis politiques, d'ailleurs bien réels, que rencontrent les pays musulmans, par une idéologie qui s'empare de la religion pour légitimer une cause purement profane. Détournant la religion et l'interprétant d'une façon fort contestable, ils imaginent une « théologie de guerre » (François Burgat) qui peut conduire au fanatisme, à la violence ou au terrorisme. Ils se font une certaine idée de l'islam. La religion ainsi prise en otage n'est plus qu'un slogan, un prétexte. Elle est instrumentalisée par l'idéologie révolutionnaire qui « ne vise qu'un transport de la religion dans la politique ».

Référence bibliographique

Mohammed Rachid Rida (1900). *Al Manar* (n° 3).

Références bibliographiques

François Burgat (2005). *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*. Paris : La Découverte.
Jacques Berque (1996). *Les Arabes, l'islam et nous*. Paris : Mille et une nuits.

Les autres, qui se veulent modernistes, prétendent soigner l'islam de ses « maladies » (Abdelwahab Meddeb) en appliquant les remèdes de l'occident. Ils croient pouvoir diagnostiquer des maux (despotisme, corruption, incurie des gouvernements...) qui caractérisent de nombreux pays en développement mais qu'ils attribuent au seul monde musulman, comme une fatalité propre à l'islam alors qu'elle n'est due qu'au dérèglement des hommes. Au début des années 1960, Frantz Fanon a fait le portrait de l'intellectuel colonisé qui se jette avec avidité dans la culture occidentale. Cet intellectuel renégat est ainsi :

« Semblable aux enfants adoptifs, qui ne cessent leurs investigations du nouveau cadre familial que le moment où se cristallise dans leur psychisme un noyau sécurisant minimum, l'intellectuel colonisé va tenter de faire sienne la culture européenne. »

Frantz Fanon (1961). *Les damnés de la terre* [(2002). Paris : La Découverte].

L'idéologie de l'occidentalisation, *tafarnudj*, qui n'est en fin de compte que le renoncement et la reddition sans condition, a ses idéologues fondateurs, lesquels – comme on pouvait s'en douter – sont encensés par l'*intelligentsia* des pays européens. Les deux principaux sont l'indien Sayyid Ahmed Khan (m. 1898) et l'égyptien Ali Abdel Razek (m. 1966).

Chef de file de l'école d'Aligarh, en Inde, **Ahmed Khan** est le théoricien d'un curieux syncrétisme mélangeant l'islam, l'ancienne idéologie mutazilite, le saint-simonisme, certaines philosophies occidentales, la religion hindoue et le protestantisme – notamment l'unitarisme. En réalité, cette pensée, très marquée par son époque, se caractérise surtout par une admiration sans bornes pour l'occident. En effet, Ahmed Khan, dont le premier ouvrage est un commentaire de la Bible (*Mohammedan Commentary on the holy Bible*, 1862), n'est pas à proprement parler un réformiste musulman, mais un moderniste imitateur de l'Europe, en particulier de la Grande-Bretagne qu'il n'hésite pas à qualifier de « patrie du progrès ». On lui doit ce stupéfiant acte de soumission : « Toutes les bonnes choses spirituelles ou temporelles, qu'on doit rencontrer dans l'homme, ont été dispensées par le Tout-puissant à l'Europe, et spécialement à l'Angleterre ». On concevra sans mal qu'une telle déclaration d'amour à la puissance occupante, qui s'empresse de l'anoblir, ne soit pas propre à favoriser une réforme fondée sur l'authenticité dans la mesure où « propulsé par les anglais, contrôlé par leur langue » (M. Morazé), ce modernisme ne s'inspirait guère du contexte national.

Tout aussi singulier est le système de pensée d'**Abdel Razek**. Si Ahmed Khan n'a d'yeux que pour l'Angleterre et le protestantisme unitarien, celui-ci est un adepte de l'idéologie française de la laïcité. En 1925, il publie son livre *Islam wa al Oussoul al Hokm (L'islam et les fondements du pouvoir)* dans lequel il soutient, à la faveur d'une relecture partielle et peu scientifique de l'histoire, que l'islam n'a édicté aucun système politique et juridique ; qu'aucun état islamique n'a jamais existé, pas même aux premiers temps de la *oumma* ; qu'une séparation totale doit être tracée entre le spirituel et le temporel. Abdel Razek nie tout

Référence bibliographique

Abdelwahab Meddeb (2002). *La maladie de l'islam*. Paris : Le Seuil.

Référence bibliographique

Monique Morazé (1982). « L'islam dans le sous-continent indien » in *Tiers-Monde* (vol. 23, n° 92, pp. 823-830).

uniment que le Prophète a été à la fois un *nabi* et un *rassoul* qui a révélé une loi et transmis des prescriptions nouvelles. Du coup, il conteste toute une partie de la sunna et nie l'existence de la *chari'a*.

Lecture suggérée

Pour une critique exhaustive de cet ouvrage d'Abdel Razek, voir :

Rachid Rida (1938). *Le Califat ou l'Imâma suprême*, traduction annotée de Henri Laoust. Beyrouth. [Réédition (1986). Paris : Adrien Maisonneuve].

Abdel Razak (Al) Sanhoury (1926). *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales*. Paris : Geuthner.

L'idéologie d'Ali Abdel Razek, très en vogue chez certains penseurs modernistes du début du XXIème, conduit à renvoyer l'islam dans la seule sphère du spirituel, par conséquent à une conception individualiste qui est à l'exact opposé du Message coranique. Abdel Razek se présente comme un musulman réformiste mais Henri Laoust a bien indiqué qu'on peut surtout trouver dans son livre « l'influence du laïcisme politique turc, du criticisme historique occidental, de la philosophie anglaise de Hobbes et de Locke, enfin peut-être aussi de quelques besoins momentanés de la politique égyptienne ».

De nos jours, les occidentalisans (*mutafarnidj*) rejoignent l'hypothèse essentialiste de certains pamphlétaires islamophobes occidentaux selon laquelle les dérives extrémistes et terroristes auraient « des causes consubstantielles à l'islam et à la culture des musulmans » (F. Burgat). Ils se rapprochent des thèses de Daniel Pipes, néoconservateur et théoricien américain de l'islamophobie, selon lequel les musulmans « pourront se moderniser seulement s'ils acceptent le modèle occidental », en l'espèce celui des États-Unis. Il s'agirait d'édifier un islam réformé (Abduh Filali-Ansary), ou pire encore, un islam artificiel, un prétendu « islam des lumières » (Malek Chebel), qui serait tout uniment celui que l'Occident souhaiterait voir émerger.

Lecture suggérée

Bernard-Henri Lévy (2003). *Qui a tué Daniel Pearl ?*. Paris : Grasset.

D'une façon moins polémique, cette lecture essentialiste de l'islam a été celle du chercheur anglo-américain Bernard Lewis qui a inspiré Samuel Huntington et les néoconservateurs aux États-Unis.

Leur préoccupation légitime de vouloir que les sociétés musulmanes soient égales aux sociétés occidentales présente l'inconvénient d'aboutir à des diatribes excessives contre la tradition et à confondre égalité et uniformité, ce qui ne peut que conduire à l'abandon de l'authenticité. On conçoit fort bien que ces intellectuels qui prétendent s'engager dans une tentative de « modernisation » de l'islam selon les modèles et les seuls critères occidentaux, bénéficient d'une audience très favorable en Europe et aux États-Unis, où ils sont encensés à qui le mieux par ceux qui, dans un Occident « clos sur lui-même », voudraient voir en eux l'islam dont ils rêvent ou tel qu'ils voudraient qu'il soit, c'est-à-dire le plus souvent un islam « désislamisé ».

Référence bibliographique

Henri Laoust. *Le califat dans la doctrine de Rachid Rida*, préface à la traduction annotée du *Califat et de l'Imâma suprême*.

Références bibliographiques

François Burgat (2005). *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*. Paris : La Découverte.

Abduh Filali-Ansary (2002). *Réformer l'islam ?* Paris : La Découverte.

Malek Chebel (2004). *Manifeste pour un islam des lumières*. Paris : Hachette.

Daniel Pipes (1983). *In the path of God. Islam and Political Power*. New York : Basic Books.

Référence bibliographique

Jean-Claude Guillebaud. « L'Occident ? Un monde clos sur lui-même ». *Le Monde*, 17 février 2006.

Mustapha Chérif dévoile l'ambiguïté des tenants du courant moderniste, que certains nomment un peu trop vite « les nouveaux rénovateurs » de l'islam :

« Malgré leurs intentions pour la plupart, qui est de vouloir s'opposer aux tenants de l'obscurantisme et de l'extrémisme, à l'évidence [ils] ne représentent pas le bon chemin. Pas seulement du fait qu'ils sont coupés de leurs communautés et parlent souvent de l'extérieur, car on ne peut être à l'avant-garde, téméraire et utopiste, sans se couper de ses propres bases. [...] Ils généralisent de manière injuste et créent des amalgames fâcheux. »

Mustapha Cherif (2006). *L'islam. Tolérant ou intolérant ?* Paris : Éd. Odile Jacob.

Plus encore, les « nouveaux penseurs » de l'islam, qu'on ne peut objectivement qualifier de réformistes quand bien même certains s'attribuent-ils ce titre alors qu'ils ne sont que des modernistes, manipulent le dogme à leur guise. Certains reprennent les vieilles théories rationalisantes des mutazilites pour reposer des questions cent fois traitées. D'autres, comme l'iranien Abdel Karim Soroush qui imagine une reconstruction de l'islam par la société civile et se présente comme une sorte de Luther musulman (dans le chiisme, le protestantisme est tenu en haute estime), imaginent de fabriquer un nouvel islam en le subordonnant aux idées de l'époque. D'autres encore, ne se contentant pas d'établir une distinction spacieuse entre les versets coraniques révélés à La Mecque, portant davantage sur le dogme (*aqîda*) et le culte (*ibâdat*), et ceux de Médine comme s'il existait des « révélations de seconde zone » (J.-P. Charnay), écartent prestement la sunna – et quatorze siècles d'histoire, d'évolution, de construction et de réflexion – pour s'en tenir à leurs seules interprétations d'un Coran « à la carte » revisité selon des préjugés idéologiques et réduit à de vagues proclamations de principes.

Or, nous savons que le Coran est, sans aucun doute, la source principale, mais il n'est pas la seule. Certes, nous ne comprenons pas l'islam sans le Coran, mais « le Coran seul est loin de suffire à la pleine intelligence de l'islam », lequel est précisé, expliqué et consolidé par la sunna, cette « structure métallique de la maison de l'islam ». Renoncer à la sunna c'est renoncer à la réalité de l'islam pour y substituer les normes d'un « rationalisme superficiel », c'est-à-dire les interprétations de chacun, selon ses propres penchants et vues de l'esprit, pour finalement imaginer un « autre » islam qui ne serait d'ailleurs plus l'islam. Sous prétexte de couper les branches mortes du conservatisme, des excès peuvent conduire à supprimer l'authentique, à réduire l'islam à une conception superficielle de Dieu et à des généralités ternes.

Pour parler clair, les penseurs modernistes occidentalisans expriment tout uniment la volonté d'expulser la transcendance de la pensée islamique, c'est-à-dire tout ce qui en fait l'essentiel et demeure le socle de sa vitalité. Les traditionnistes estiment, pour leur part, que la croyance en la transcendance encourage également la raison, car celle-ci ne peut qu'adhérer à la loi de Dieu qui est la loi de la nature que l'homme peut discerner en étudiant l'univers.

Un représentant de cette théorie

Cette théorie, visant à découper le Coran selon les vues de l'esprit de certains idéologues, a été exposée par le professeur indien Asaf Ali Fyzee dans un article publié sous le titre « The Reinterpretation of Islam » par la revue *The Islamic Review* (vol. 48, Jan. 1960) et par le Soudanais Mahmoud Mohammed Taha (m. 1985), avant d'être reprises par certains « nouveaux penseurs ».

Références bibliographiques

Abdel Karim Soroush (2002). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford : Oxford University Press.

Jean-Paul Charnay (2001). *La Chariâ et l'Occident*. Paris : L'Herne.

Référence bibliographique

Ignaz Goldziher (1920). *Le dogme et la loi dans l'islam* (trad. de l'allemand). Paris : Geuthner.

Si ceux que l'on qualifie d'« islamistes » semblent rêver d'un passé sans avenir, les « modernistes » sont enclins à imaginer un avenir sans passé. Entre ces deux courants extrêmes, minoritaires et souvent coupés du « pays réel » islamique – les premiers sont cloîtrés dans leur fanatisme, les seconds enfermés dans leurs cabinets ou leurs facultés européennes ou nord-américaines –, la tradition réformatrice, c'est-à-dire l'islam réel qui est celui des masses, reste la religion du juste milieu. Le principe fondamental est celui du verset du *Al-Baqara* II, 143 selon lequel Dieu a fait des musulmans « une communauté médiane » (*oumma al wasat*), une communauté éloignée des extrêmes qui doit suivre la voie de la modération (*i'tidal*), de l'équilibre et de la justice (*adl*). Dans l'islam, le réalisme prévaut en même temps que la tolérance.

En effet, toute l'histoire de l'islam renvoie à l'idée qu'il est par essence modération (*iqtisad*) et équilibre. Il est donc bon sens et raison (*aql*). L'un des grands principes de la religion islamique est qu'il faut toujours raison garder. La tradition réformatrice se place donc entre les extrêmes. De nos jours, cela signifie qu'elle se situe à l'opposé de deux courants excessifs : d'une part, l'enfermement anachronique dans la conception archaïque consistant à vouloir régir la société moderne par une stricte imitation du passé et, d'autre part, le désir de tout bouleverser en imitant en tout point des modèles étrangers.

Face aux extrêmes, la tradition n'est ni la conservation de l'ancien, ni le chamboulement révolutionnaire ; elle est la fidélité et le mouvement. Confrontée aux défis du monde moderne, elle doit répondre à l'exigence d'être un perpétuel renouveau. Elle concerne l'avenir du passé, non pour l'imiter servilement mais pour y puiser les leçons et l'énergie qui assureront la continuité et le développement de la communauté musulmane. La Tradition est par nature une transmission, par conséquent une projection vers l'avenir. Éloignée de toute conception totalitaire, elle fait montre du vieux réalisme islamique en appelant à la connaissance et à la réflexion au lieu de la pratique aveugle et de la routine. Elle préconise la mesure parce que tous les excès sont blâmables. Elle invite à l'effort d'interprétation et d'adaptation (*ijtihad*) pour permettre de faire de son mieux sur le chemin de Dieu.

4.2. L'avenir de la tradition : fidélité et mouvement

Ce qui caractérise l'islam est « la puissance d'un credo, le respect de ce qui doit être conservé et la souplesse dans l'organisation de la société ». Toute la tradition musulmane est construite autour de ces trois idées, ou plutôt dans le dosage subtil entre ce qui doit être conservé et la souplesse exigée par les évolutions sociales.

4.2.1. Ce qui doit être conservé

Le credo tiré de la parole fondatrice du Coran est simple : il repose sur un **monothéisme intégral** (*tawhid*). Il n'exige que de témoigner qu'il n'y a qu'un Dieu, auquel rien ni personne ne doit être associé, et que Mohammed est le

Référence bibliographique

Mustapha Cherif (2006). *L'islam. Tolérant ou intolérant ?* Paris : Éd. Odile Jacob.

Référence bibliographique

André Miquel (2002). *L'islam et sa civilisation (VIIème-XXème siècle)*. Paris : Armand Colin.

Messenger de Dieu. C'est l'aspect immuable de la religion. La communauté des croyants est très précisément réunie pour témoigner que Dieu est unique, et ce témoignage est le ciment de la fraternité entre les musulmans : « Les croyants et les croyantes sont amis les uns des autres » (*Al-Tawba*, 71).

Le principe fondamental d'unicité divine a conduit les grands réformistes du début du XX^{ème} siècle, en particulier Muhammad Abduh et Rachid Rida, à s'opposer à tout ce qui remettait en cause, d'une façon ou de l'autre, la fermeté du *tawhid* – par exemple, le sectarisme, les superstitions irrationnelles, le culte des saints ou des marabouts. Les réformistes ont également affirmé que la tradition n'est pas l'ancien, l'inertie, le culte du passé mort. Elle n'est pas une reconstruction du passé ; au contraire, elle est la transmission. Il faut, donc, respecter ce qui doit être conservé et transmis en tenant compte du fait que la véritable tradition est « critique » (Ch. Mauras) en ce qu'elle ne tend pas à transmettre n'importe quoi mais elle retient du passé ce qui se traduit par un apport positif pour trouver un nouveau départ. Les réformistes n'ont jamais eu la prétention de réformer la religion, mais de réformer le système figé de compréhension et d'interprétation de l'islam. L'objectif est de respecter pleinement ce qui doit être conservé et transmis sans confondre ce qui relève du dogme et de la pure tradition – par nature, intangibles – et ce qui n'est qu'un ensemble de coutumes, d'habitudes ou de rajouts qui se sont multipliés au cours des siècles, souvent par le fait d'usages purement locaux.

Le statut de la femme selon le Coran

Les réformistes défendent l'idée que rien dans le Coran et dans la sunna ne permet de justifier des mesures visant à diminuer le statut de la femme. Rien dans le Coran n'énonce que l'homme est supérieur à la femme ; le Livre sacré indique clairement que les hommes et les femmes sont de même nature spirituelle et humaine (« Humains, Nous vous avons créés à partir d'un homme et d'une femme », *Al-Hujraat*, 13). Les deux ont reçu le « souffle divin » qui leur a donné de la dignité et a fait d'eux les témoins de Dieu sur la terre.

Si l'on peut trouver une différenciation, celle-ci est strictement limitée au rôle complémentaire de chacun. Il y a une différence naturelle entre l'homme et la femme, mais cette différence ne conduit pas à une opposition. Au contraire, elle tend à une cohérence et à une union harmonieuse : « Les femmes sont un vêtement pour vous. Vous êtes pour elles un vêtement » (*Al-Baqara* 187).

Les réformistes insistent sur le fait que l'islam a réduit les excès de la polygamie en la restreignant et, surtout, il tend à l'abolir en posant des conditions drastiques qui sont pratiquement impossibles à réunir. Par ailleurs, les pratiques sexuelles douteuses comme l'excision, d'ailleurs totalement inconnue dans la péninsule Arabe, ou les règles de certains pays, que l'on peut juger discriminatoires, ne sont pas dues à l'islam mais à des coutumes surajoutées. Ce genre de situations peut s'expliquer par la routine, la pression sociale ou même la prise en compte d'une certaine conception du bon ordre public, selon les données et les contraintes de chaque société, mais en aucun cas par la doctrine religieuse. Le pire exemple de cette déviation a été donné par le régime des talibans en Afghanistan, qui ont appliqué, au nom de l'islam, de vieilles coutumes paysannes moyenâgeuses.

Les principaux penseurs réformistes contemporains précisent que le Coran « voit d'abord la question [de la femme] sous l'angle de l'égalité spirituelle foncière de la femme et de l'homme. L'essentiel des dérives et des contradictions visibles dans les sociétés musulmanes et relatives à la condition de la femme, a des causes sociologiques et non point religieuses ».

Référence bibliographique

Charles Maurras (1948). *L'ordre et le désordre* [(2007). Paris : L'Herne.

Référence bibliographique

Mustapha Cherif (2006). *L'islam. Tolérant ou intolérant ?* Paris : Éd. Odile Jacob.

4.2.2. Une large « souplesse »

Le devoir d'inventaire entre ce qui est du domaine du dogme et la tradition et ce qui n'est que pratique socioculturelle est donc une nécessité. Cela l'est d'autant plus que le Coran et la sunna laissent une large **souplesse dans l'organisation de la société**.

Parce que Dieu est avant tout miséricordieux et qu'Il fait confiance à leur raison, l'islam ne cherche pas à compliquer la vie des hommes. Le fameux verset coranique, « **pas de contrainte** en religion ! » (*Al-Baqara*, 256), a un double sens :

- On ne peut imposer une religion par la violence, mais seulement la prêcher pour tenter de convaincre les hommes dans leur propre intérêt.
- La religion n'est pas destinée à faire peser sur les hommes des charges intolérables, car Dieu « veut la facilité (*yusr*) » pour les hommes (*Al-Baqara*, 185).

Religion et société

Sur le plan de l'organisation sociopolitique, l'islam est peu contraignant. La notion qui prévaut est celle de l'unité spirituelle et de la solidarité de la communauté. Il faut ici en revenir à la question de la **relation entre le spirituel et le temporel**.

On sait que les réformistes du début du XX^{ème} siècle, en particulier le groupe du *Manar*, se sont opposés à ceux qui, par imitation de l'Occident, voulaient faire de la **laïcité** un impératif, voire une religion d'état.

Exemple

Le courant ultra laïc continue à s'exprimer autour d'associations comme le « Manifeste des libertés », une association, créée à Paris en 2004, qui s'est signalée en apportant son soutien à la publication des caricatures contre l'islam et le Prophète Mohammed, en 2006.

L'opposition à cette idéologie reste très majoritaire dans le monde musulman, mais les choses doivent être bien comprises. Il ne s'agit pas de s'arc-bouter sur une position traditionnelle mais de comprendre le fond du problème. Le dogme de la laïcité ne se limite pas à séparer l'église de l'état, ce qui d'ailleurs n'aurait aucune signification dans l'islam sunnite où il n'y a pas d'église. Trop souvent, une laïcité militante, dogmatique et obsessionnelle, entend réduire le religieux au culte, à l'affaire privée de chaque individu, sans qu'elle puisse prendre part à la production des normes et à la recherche du sens, ceci étant réservé à la nouvelle « religion » de la laïcité. Dès lors, il est possible de faire la constatation suivante :

« Derrière l'étendard de la laïcité, c'est l'étiollement de la superficie de la sphère religieuse davantage que sa séparation de la sphère publique qui a marqué le siècle des héritiers de Jules Ferry. Sur ce terrain, la tension islamique exprime dès lors moins la concurrence de deux révélations, que l'agacement résultant de ce qui peut paraître comme une demande de spiritualité [...] Tout autant que son statut de religion de l'autre, l'islam doit donc surmonter la réticence que nourrit son statut de religion tout court. »

François Burgat (2005). *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*. Paris : La Découverte.

Tout le débat est là. L'affaire ne concerne pas le statut du religieux dans le monde musulman – étant précisé que nous n'entendons pas traiter ici du problème des minorités musulmanes dans les pays occidentaux, lesquelles doivent au terme de la doctrine traditionnelle de l'islam obéir aux autorités et pratiquer leur religion dans le respect des lois – mais bien l'avenir de la religion elle-même.

À la différence de nombreuses nations européennes, l'aire musulmane, en tout cas le monde sunnite, n'a pas connu la lutte entre le pape et l'empereur, entre le roi et le clergé. L'état, en particulier les rois capétiens en France, a été le bâtisseur de l'unité face aux groupes factieux, aux féodalités, aux ligues et au clergé ultramontain. Le monde musulman n'a pas eu à faire face à un tel problème et le rapport du politique au religieux est ici d'une autre nature.

Le rapport du politique au religieux en islam

La règle est que le pouvoir politique dispose d'une large indépendance pour organiser la société et la vie publique à la seule condition de respecter les lois fondamentales de l'islam et d'en être, en quelque sorte, le garant.

Pour leur part, les savants et juristes religieux – qui, rappelons-le encore, ne constituent pas un clergé dans l'islam sunnite – n'ont en règle générale jamais prétendu exercer le pouvoir. Ils ont veillé à se limiter à leur devoir de bons conseils et de recommandations. Par exemple, il est notable que lorsqu'il dénonce l'hérésie mutazilite imposée comme dogme d'état par un calife, Ibn Hanbal n'appellera pas à une révolution contre ce dirigeant.

En réalité, entre la cité de Dieu et la cité sans Dieu, l'islam tient une fois encore une ligne médiane, le juste milieu. Il est incontestable que le phénomène musulman déborde le cadre de la seule religion car, comme le souligne André Miquel, « si, mieux que d'autres religions, l'islam a pu, en même temps que rappeler une spiritualité, incarner une civilisation, il le doit à la force avec laquelle il refuse de se couper du siècle. Au niveau de la croyance pure comme à ceux de la vie quotidienne ou politique, la religion musulmane a tenu à être partout présente dans l'individu ou dans la société ».

L'islam est un mode de vie total. S'il n'était plus *Dîn wa dunya* – religion et société –, s'il était réduit au domaine privé des individus, l'islam ne serait plus un **lien entre les hommes et une source de normes**. Comment serait-il

Référence bibliographique

André Miquel (1969). *La Littérature arabe*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

possible d'adhérer à une vision du monde où le spirituel n'a plus de place et la religion est invitée à renoncer à tout horizon universaliste et à s'enfermer dans des projets individuels ? On voit bien l'impossibilité ontologique à se soumettre à l'idée selon laquelle il faut renvoyer la religion dans la sphère du privé, en préconisant par exemple que chaque individu fasse son choix dans le Coran conçu comme « un supermarché, où l'on prend ce qu'on veut, et rejette ce qu'on ne veut pas ». Cela ne peut que conduire à abandonner le contenu de la révélation puisque la « conscience libre » deviendrait la source des normes. Dès lors, c'est le renoncement à l'essence de la religion, laquelle est très exactement ce qui relie et donne un sens collectif.

Il est difficile de suivre Abdelmajid Charfi lorsqu'il écrit que dans le passé les religions unissaient les divers éléments du tissu social mais « la solidarité entre les individus s'est aujourd'hui établie sur des bases nouvelles qui n'ont pas besoin de la justification religieuse ». Sauf à considérer que l'individualisme, le matérialisme, le consumérisme le culte de l'immédiat et du mouvement pour le mouvement ou encore le sécularisme effréné constituent « les bases nouvelles » d'un socle de valeurs morales et sociales acceptables, force est d'admettre que le rôle rassembleur de la religion est loin d'être révolu.

L'islam « privatisé » ne serait donc plus une *oumma* guidée par des pratiques socioreligieuses, dont l'idéal est envoyé par Dieu dans le Coran. Que deviendrait alors cette religion sans clergé, sinon une multitude de chapelles, de confréries, de sectes, de groupes fondés sur on ne sait quel principe ou intérêt ? Une foi ainsi réduite et dissociée de la loi (*chari'a*) ne serait-elle pas réduite à la seule observance routinière, voire folklorique ? De fait, s'il cessait d'être *Dîn wa dunya en dar al Islam*, l'islam cesserait d'être l'islam dans la mesure où sa préoccupation centrale est l'unité et la fraternité des croyants : c'est « une des réalités sociologiques les plus nettes du monde musulman ».

Donc religion et société. L'islam concerne le politique, c'est-à-dire la vie de la cité. Cela ne veut pas dire « état religieux » ou gouvernement des clercs, mais tout simplement une formule selon laquelle la gestion et l'organisation de la société ne peut aller à l'encontre des principes fondamentaux de la religion. L'islam ne confond pas le politique dans le religieux mais il ne les oppose pas. Mustapha Chérif le souligne :

« Le Coran n'exige pas une prééminence sans appel du fait religieux sur les autres domaines, mais vise la cohérence, la complémentarité et la liaison, avec comme priorité le respect de la vie, la coexistence pacifique et le souvenir, *dhikr*, du créateur. »

Mustapha Cherif (2006). *L'islam. Tolérant ou intolérant ?* Paris : Éd. Odile Jacob.

Dans ces limites – celles du juste milieu entre la société sans spirituel et l'état théocratique –, il appartient aux hommes de diriger leurs affaires selon les moyens les plus appropriés aux circonstances de lieu et de temps et **selon le principe d'utilité** (*maslaha*).

Référence bibliographique

Abdelmajid Charfi. *L'islam entre le Message et l'Histoire*.

Référence bibliographique

Jacques Jomier (1959). *Bible et Coran*. Paris : Éd. du Cerf.

L'effort constant de réinterprétation de la *chari'a*

Par ailleurs, « religion et société » signifie très clairement que la société islamique n'est pas vouée à rester sclérosée, immuable et en dehors de son temps. Parce qu'une société évolue, la *chari'a* n'est pas un bloc figé. Plus que loi, *chari'a* signifie « fil conducteur dans la vie », ce qui conduit à ce qu'elle soit constamment réinterprétée en fonction des circonstances de lieu ou de temps. La question des relations sociales n'a pas été fixée de manière rigide et définitive. C'est donc la tâche des théologiens de chaque époque « de réfléchir en fonction de leur époque et de leur société sur le caractère licite ou illicite de telle ou telle pratique, en faisant prévaloir les principes les plus généraux sur les injonctions particulières ». Plus largement, il y a un devoir d'effort visant à articuler les principes fondamentaux de la *chari'a* avec les besoins et les nécessités (*dharou-riyat*) de l'époque.

Pour le reste, l'islam accorde une grande liberté quant à l'organisation de l'état. Taha Hussein écrit que l'islam laisse aux hommes leur liberté, dans les limites par lui tracées :

« Sans inventorier à leur intention tout ce qu'il faut suivre et tout ce qu'il faut éviter, il leur a laissé une raison pour discerner, un cœur pour se remémorer. Il leur a permis d'assumer le bien, la rectitude, l'intérêt général et privé dans la mesure du possible [...]. Le Coran a simplement ordonné l'équité, la bienfaisance, la libéralité envers les proches et interdit la turpitude, les actes odieux et l'injustice. Il a laissé aux hommes l'initiative, à l'intérieur de ces directives. »

Taha Hussein (1977). *Au-delà du Nil*. Textes choisis et présentés par Jacques Berque. Paris : Gallimard. Le texte cité s'intitule « L'islam véritable » et est reproduit de l'ouvrage de Taha Hussein (1959), *al Fitna al Kubra*, Le Caire.

C'est autour de ces idées simples que doit s'organiser l'évolution du monde musulman. Chaque société doit rechercher le système qui lui convient le mieux dans le respect des règles précitées, conformément à ses propres besoins, à sa propre évolution, à sa propre culture et, le cas échéant en prenant en considération, sa propre spécificité. Il est clair que la Tunisie ne se gouverne pas comme l'Arabie saoudite, le Mali comme la Turquie, la Malaisie comme l'Afghanistan, l'Indonésie comme le Sénégal, le Maroc comme l'Iran.

L'effort d'*ijtihâd* nécessaire pour s'adapter

Ce qui importe, c'est que dans chaque cas prédomine l'effort d'adaptation, l'*ijtihâd* qui permet à l'islam d'être une religion adaptée à tous les lieux et toutes les époques.

Bilan de la tentative réformiste

Le bilan de la tentative réformiste des Jamal Al-Dîn Al-Afghani, Muhammad Abduh, Abdel Rahman Kawakibi, Rachid Rida, Mohammed Iqbal et tous ceux qui ont tenté de associer l'islam et les fondements du progrès en dépouillant la pensée islamique des pesanteurs et des conservatismes accumulés, mérite

Référence bibliographique

Ralph Stehly. *Leçon inaugurale*, Université Marc Bloch, Faculté de théologie protestante, 11 octobre 1999.

d'être nuancé. Dans une certaine mesure, on a pu parler d'échec puisque la réforme intellectuelle n'a pas conduit aux résultats pratiques escomptés, en raison des conditions politiques, en particulier la domination politique des nations occidentales. Il a également été avancé que le réformisme aurait échoué et qu'il n'aurait pas eu de descendance. Ce serait vrai si les réformistes avaient nourri l'ambition de créer une école, un parti, un mouvement mais tel n'était pas leur objectif.

Ils ont simplement appelé à un réveil et à un nouveau dynamisme de l'*ijtihâd*, qui, dans l'islam, n'est rien d'autre que l'exercice de la raison. Ils ont permis « de surmonter les différences désuètes d'écoles juridiques ; de faciliter les emprunts doctrinaux ou législatifs à l'Occident, tout en maintenant l'obligation de leur révision critique en fonction des normes traditionnelles » (P. Rondot) ; de revaloriser le patrimoine musulman et la langue arabe ; d'ouvrir des pistes. Les réformistes de la *Salafiya* ont exercé une influence durable aussi bien dans le domaine des idées que dans celui de la politique. Finalement, ils ont permis à la Tradition de se ressaisir et de retrouver sa vitalité et sa capacité à évoluer.

À vrai dire, dans la plus grande partie du monde musulman, la tradition réformatrice continue à incarner le mouvement et le pragmatisme. Dans tous les pays musulmans, au sein des universités et des grandes institutions islamiques (Organisation de la conférence islamique, Banque islamique du développement, Isesco), des réflexions sont menées sur les conditions permettant de progresser et de s'adapter aux nécessités du temps. Dans beaucoup de pays, de l'Indonésie au Maroc, des efforts constants d'interprétation sont faits dans le cadre de l'action quotidienne et tranquille, qui certes n'est pas toujours spectaculaire mais reste bien réelle. Les exemples sont nombreux:

- En **Tunisie**, malgré quelques exagérations regrettables qui suivirent l'élimination du courant de Salah Ben Youssef, proche des milieux de la Zitouna, et la destitution de Lamine Bey, il doit être souligné que, contrairement à la Turquie kémaliste qui a tourné le dos à l'islam, l'esprit de modernisation n'a pas été conçu comme une rupture avec la religion mais comme une application de l'*ijtihâd*, visant à concilier l'identité et le progrès. Habib Bourguiba affirmait que l'islam « est une religion à la fois spirituelle et temporelle. Ses enseignements contiennent tout ce dont l'homme a besoin pour organiser sa vie temporelle » (*al Amal*). Lors d'une allocution, prononcée en 1959, il exposait que la lutte nationale contre le sous-développement est « un effort dans la voie de Dieu », un *jihad*, et cette action s'inscrit dans l'effort d'interprétation et d'adaptation (*ijtihâd*) préconisé par l'islam .
- En **Arabie saoudite**, où le roi Abdel Aziz Ibn Saoud proclamait : « Par notre islam, nous sommes des progressistes », une étude objective de l'histoire de ce pays depuis la restauration de l'état saoudien au début du XXème siècle, démontre que, loin d'être le pays archaïque et replié sur lui-même décrit par ses détracteurs, l'Arabie saoudite n'a cessé de promouvoir les réformes les plus diverses : celles de la religion qu'il fallait redynamiser après l'aboli-

Référence bibliographique

Pierre Rondot (1960). *L'islam et les musulmans d'aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Orante (t. II).

tion du califat ottoman (1924), celles de l'administration et du gouvernement sous le roi Abdel Aziz ; celles des institutions, de l'enseignement, de la promotion des filles, sous le roi Fayçal ; celles des institutions avec les grands décrets de 1992 promulgués par le roi Fahd (décret portant sur le Statut fondamental du Royaume (M. Guillenchmidt), décret portant sur le *Majlis al Choura* (conseil consultatif) ; décret portant sur les régions) ; celles que met en place avec opiniâtreté le roi Abdallah dans tous les domaines, y compris dans celui du droit avec la réforme du système judiciaire décrétée en 2007 (M. Mathieu).

- La **Malaisie**, où le réformisme est une constante, a développé un système de finance islamique dynamique et très performant qui vient s'intégrer à un modèle de développement économique très satisfaisant.
- L'**Indonésie** donne également un bon exemple de l'islam du juste milieu et d'un modèle « permettant la coexistence harmonieuse de communautés différentes par leur religion, leur ethnie et leur culture » (Bassam Tibi in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* /27 octobre 1995).
- La **Turquie** – où les excès antireligieux du kémalisme n'ont finalement pas réussi à étouffer l'islam – évolue, depuis 2002, sous la direction du Parti de la justice et du développement (AKP) alliant un islamisme sans complexe et pragmatique à des compétences et un esprit de dialogue qui ont été reconnus par la communauté internationale.
- Le cas du **Maroc** est également très exemplaire. Voici une ancienne nation où le roi est à la fois le chef d'état et le « Commandeur des Croyants » (*Emir Al Mouminin*), ce qui lui confère une légitimité supérieure à la tête d'un islam malikite tolérant et ouvert (Ch. Saint-Prot). Fort d'une vieille expérience de dialogue avec les autres religions, héritée de l'Andalousie, et d'une sorte de magistère sur l'islam malikite, notamment en Afrique noire musulmane, le Maroc est un pôle essentiel de l'islam du juste milieu pratiquant avec sagesse un dosage subtil permettant de concilier l'attachement aux valeurs immuables et l'adhésion pleine et entière à l'esprit du temps, c'est-à-dire la association nécessaire entre l'authenticité et le progrès.

Référence bibliographique

Charles Saint-Prot (2009). « Le Commandeur des croyants et la réforme du champ religieux. L'islam du juste milieu » à J.-Y. de Cara, F. Rouvillois, Ch. Saint-Prot, *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*. Paris : CNRS Éditions.

Ces quelques exemples, à première vue très opposés, démontrent la grande capacité d'adaptation de l'islam, lequel n'est lié à aucune forme de régime politique et respecte la diversité des nations, conformément à ce qui est énoncé dans le Coran :

« Nous vous avons constitués en nations et en peuples pour que vous puissiez vous connaître. »

Al-Hujraat, 13.

Il est frappant que les auteurs modernistes libéraux et occidentalisans consacrent la plupart de leurs travaux à des interrogations sans fin sur l'islam à imaginer ou à réinventer, se livrant à des réinterprétations plus ou moins hardies du Coran et de la foi. Au contraire, les réformistes qui s'inscrivent sur le terrain du réel, dans la tradition authentique, restent des hommes d'action, attachés à trouver des solutions à des problèmes concrets. Ils sont convaincus que le besoin des musulmans n'est pas de se livrer à d'interminables et stériles exégèses mais de mettre en pratique l'islam réel par l'intermédiaire de *l'ijtihad*.

Et pour cela, il convient de trouver des solutions, dans le cadre de l'authenticité islamique, à des questions qui ont trait à la prise en compte pratique des finalités de la *chari'a* – en particulier la justice et l'équité – (Al-Fassi et Ben Achour), au modèle économique, à la justice sociale, à l'éducation, au développement économique et à la finance islamique, à des options originales en matière de relations internationales, à une participation à l'élaboration d'un droit international plus équilibré (J.-Y. de Cara), à la préservation de la diversité culturelle, au dialogue entre les religions, etc. C'est-à-dire toutes les questions qui concernent l'avenir que les musulmans veulent construire et qu'ils doivent imaginer de la façon la plus pratique et la plus rationnelle puisque, selon l'islam, les hommes ont non seulement le devoir de préparer à l'au-delà mais aussi d'améliorer les conditions de la vie d'ici-bas (*dunya*). C'est précisément le sens du message du Coran qui appelle à œuvrer avec perspicacité pour l'avenir : « Que chacun considère ce qu'il a préparé pour demain. » (*Al-Hashr*, 18).

La nécessité d'une réforme « du dedans »

Naguère, le courant réformateur auquel restent attachés les noms d'Al-Afghani, de Muhammad Abduh, d'Al-Kawakibi, de Rida, d'Iqbal, de Bennabi ou d'Arslan, a raisonné en termes de redressement concret du monde musulman en tant qu'entité civilisationnelle intégrale, sans considérer pour autant que le monde musulman serait un groupe isolé, vivant dans un monde clos.

Malek Bennabi avait averti, dès les années 1970, que des changements radicaux mondiaux et des évolutions dramatiques allaient se produire et qu'une situation dangereuse menaçait le monde arabo-musulman. Il a été l'un des premiers à situer l'islam dans cette perspective, en affirmant que la réponse ne consiste pas à se replier sur soi-même, soit dans un conservatisme frileux, soit dans un activisme débridé, mais à trouver l'énergie nécessaire pour, à la fois, éradiquer les idées mortes, celles qui ne produisent plus que des situations de décadence, et les idées mortelles, celles qui sont empruntées, sans décantation, de l'Occident.

Références bibliographiques

Jean-Yves de Cara. « Les principes généraux au sens de l'article 38 du Statut de la Cour Internationale de Justice ».

Allal Al-Fassi (1963). *Maqâsid al shari'a al islamiya wa makarimouhâ (Les objectifs de la Chari'a islamique et ses mérites)*. Casablanca (Dar al Baida) : Maktabah al-Wahdat al-'Arabiyah.

Mohammed Al-Tahar Ben Achour (1947). *Maqâsid al Shari'a al Islamiyyah*. Tunis.

Référence bibliographique

Malek Bennabi (1960). *Le problème des idées dans le monde musulman* [(2006)]. Beyrouth : al Bouraq.

Bennabi constatait que l'une des causes majeures du déclin est la corruption culturelle, l'enlèvement dans des débats stériles sur des questions secondaires et des détails, la version musulmane du dialogue des théologiens byzantins sur le sexe des anges et l'art de couper les cheveux en quatre sur des questions du culte déjà réglées, au lieu de se consacrer à l'essentiel qui consiste à pratiquer l'*ijtihâd* pour apporter une solution à tous les grands problèmes juridiques, économiques, sociaux, politiques ou culturels.

Lorsque le penseur musulman indien, Asghar Ali Engineer écrit que « chaque génération a le droit d'interpréter le Coran avec son propre éclairage, à la lumière de ses propres expériences » et que « nous devons retourner au Coran et aux versets normatifs pour créer un nouvel ordre juste et humain au XXI^{ème} siècle », cela ne doit pas signifier qu'il faut s'enfermer dans la conception protestante de *sola scriptura* opposant l'écriture à la tradition qui la porte, ni que chaque génération doit réécrire le Coran à sa guise mais qu'elle doit faire l'effort de réflexion visant à comprendre le Coran et la sunna dans le contexte présent, comme les anciens ont su le faire pour leur époque.

La question du déclin hante toujours les musulmans. Après les événements du 11 septembre 2001, les États-Unis ont élaboré un nouveau concept d'une menace globale semblant désigner l'islam – qui serait par essence belliqueux ou « terroriste » – et ont donné une traduction politique à l'idéologie du choc des civilisations, en même temps qu'ils élaboraient des projets pour un nouveau grand moyen-Orient visant à imposer des changements qui relèvent d'un esprit de croisade idéologique. Du même coup, l'Occident américain a nourri la propagande des plus extrémistes et laissé un espace réduit aux intellectuels et penseurs de l'islam qui souhaitent relever pacifiquement les défis du monde moderne tout en préservant la spécificité islamique dans le cadre d'une mondialisation qui ne saurait être qu'une simple occidentalisation de la planète.

Le monde a changé et tous ces bouleversements ont des conséquences graves sur la vie des nations. Or, souligne Tariq Ramadan, tout se passe « comme si la réflexion des oulémas et des intellectuels musulmans étaient en panne, et en particulier dans le domaine de l'économie ». Aujourd'hui, les penseurs les plus lucides constatent que l'islam est à un tournant : « Si la civilisation arabo-musulmane a été la plus lumineuse de l'histoire de l'humanité, fondée sur le rapport heureux de la foi et de la raison, nous avons faibli au niveau de la pensée universelle, ouverte et critique. Les idéologies, les propagandes et les interdits ont transformé notre monde en un espace de sous-développement, même si nous sommes une société riche sur beaucoup de points, notamment grâce, d'une part, à nos valeurs spirituelles et d'autre part à nos richesses naturelles. Problème de retard, aggravé par l'archaïsme de nombre de régimes, les agressions extérieures et la crise que vit le monde entier, avec la marchandisation du monde et la loi du plus fort ». Dès lors l'enjeu est clair : « Ou bien on se réforme du dedans, ou bien nous serons recolonisés sous des formes nouvelles » .

Références bibliographiques

Tariq Ramadan (1998). *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*. Paris : Bayard Éditions.

Mustapha Chérif (2005). *L'islam, l'autre et la mondialisation*. Alger : Éditions ANEP.

Mustapha Cherif (2006). *L'islam. Tolérant ou intolérant ?* Paris : Éd. Odile Jacob.

« Réforme » et « du dedans » : voilà les deux maîtres mots ; non pas des changements imposés par les autres, et, sans doute, dans le seul intérêt des autres ; non pas des imitations stériles ou des innovations hasardeuses, car il convient d'éviter toute confusion entre, d'une part, une transformation et une violation des fondements spirituels de l'islam (la *bid'a*) et d'autre part, le changement en tant que facteur dynamique de toute société vivante ; non pas des réformes inspirées par un suivisme intellectuel et destinées à complaire à un Occident qui, pour sa plus grande part, n'a d'ailleurs cure de l'avenir du monde musulman, mais l'imagination, la créativité, l'effort d'interprétation et d'adaptation dans le respect de l'authenticité. Le défi reste celui de **progresser en restant soi-même**.

On en revient encore à l'*ijtihâd*, l'effort consistant à formuler de nouvelles règles en fonction des nécessités de façon à retrouver « la force énergétique » (Jean-Paul Charnay) du Coran et de la sunna.

Comme le proclamait Rachid Rida :

« C'est de l'*ijtihâd*, comme jadis à ses débuts, que l'islam dépend aujourd'hui dans ses efforts de progrès et de renouvellement. Nous l'avons dit et répété mais on ne saurait craindre de se répéter sur un semblable sujet. »

Rachid Rida (1938). *Le Califat ou l'Imâma suprême*, traduction annotée de Henri Laoust. Beyrouth. [Réédition (1986). Paris : Adrien Maisonneuve].

L'islam de demain, « lien entre le passé et le présent »

La tradition n'a jamais visé à conserver n'importe quoi. Elle ne s'oppose pas à la raison puisqu'elle invite à faire un constant effort pour tirer des sources les prescriptions devant s'appliquer à un cas donné, à une époque précise. Sur le plan politique, la doctrine classique, celle de la tradition réformiste, fait largement prévaloir le réalisme et elle laisse à l'état « une large souplesse d'action en vue du bien commun (*maslaha*) et toutes les possibilités pour prendre les mesures nécessaires afin d'améliorer les conditions de vie matérielle et morale de la communauté » (H. Laoust). La tradition est « le lien entre le passé et le présent » (H. Lacordaire). De fait, non seulement la tradition a constamment été une transmission, c'est-à-dire l'évolution d'un capital, mais l'islam tout entier a réussi à s'adapter à toutes les situations : la rivalité de succession entre les omeyyades et le calife Ali, la sécession kharidjite, le renversement de l'état omeyyade, la destruction du califat abbasside, la menace mongole, l'éclatement politique de la communauté, la lourdeur ottomane, la colonisation...

Comme l'avait prédit le Prophète, à chaque siècle, un réformateur est venu pour renouveler la religion et redonner du souffle à la communauté. À chaque siècle, contre les menaces intérieures plus souvent encore que contre celles de l'extérieur, l'islam a puisé en lui-même l'énergie salvatrice. Au début du XX^{ème} siècle, le formidable défi du choc de la colonisation européenne a conduit le monde musulman à s'interroger sur les causes de son retard. C'est à cette question que le réformisme initié par Jamal Al-Dîn Al-Afghani, Muhammad Ab-

Références bibliographiques

Abdulaziz Othman Altwajri (2007). *Ijtihâd et modernité en Islam*. Rabat : Isesco.
Jean-Paul Charnay (2001). *La Chariâ et l'Occident*. Paris : L'Herne.

Références bibliographiques

Henri Laoust (1960, 2^e éd.) in *Encyclopédie de l'islam*. Leiden : Brill.
Henri Lacordaire (1872). *Œuvres philosophiques et politiques*.

duh, Abdel Rahman Kawakibi et Rachid Rida, tenta d'apporter une réponse en revivifiant la tradition et en affirmant que l'islam pouvait – et devait – s'adapter au monde moderne tout en conservant son authenticité. Le réformisme a nourri l'ambition d'associer l'authentique et le moderne, *assala wa mu'âçara*. Les réformistes, Mohammed Iqbal, l'École du *Manar...*, ont rappelé aux musulmans la nécessité de l'effort en matière de connaissance et d'interprétation de leur religion, les invitant à répudier le conservatisme, la superstition, la routine, tout en les mettant en garde contre une imitation pure et simple de l'Occident, laquelle conduirait inexorablement à se détourner de la révélation. C'est en faisant cet effort que la communauté des croyants a pu s'adapter à la disparition d'un califat ottoman (1924). De nos jours, la majorité des musulmans font prévaloir la nécessité d'aller de l'avant, de progresser, de s'installer de plain-pied dans l'univers contemporain.

Le tort est de faire supporter à l'islam les dérapages de certains esprits égarés. Ceux qui font montre des pires outrances fanatiques ou violentes, ne sont donc en rien les héritiers de l'islam. En réalité, ce n'est évidemment pas la religion qui présente un danger mais son utilisation à des fins dévoyées. L'extrémisme révolutionnaire qui s'est développé durant la deuxième moitié du XXème siècle, est un phénomène externe et opposé à l'islam, quand bien même ceux qui le prêchent prétendent avoir la caution des textes de la religion et l'habillent-ils du vocabulaire de l'islam. L'islam est traditionnellement opposé à tout ce qui est exagéré, il est le contraire de l'extrémisme (*ghoulouw*).

Contre les extrêmes, la tradition réformiste

Pour condamner les excès des extrémistes sectaires, il n'est pas besoin de faire référence à des idées étrangères ou d'évoquer les principes occidentaux, il suffit de se reporter aux sources et aux valeurs de l'islam. C'est bien la conception de la tradition réformiste qui l'emporte sur les extrêmes : celui, moderniste et occidentalisant, de la dissolution de la religion, et celui, révolutionnaire et sectaire, de son instrumentalisation ; l'un faisant souvent le lit de l'autre.

La raison doit conduire à ne pas assimiler le monde musulman avec la poignée de fanatiques qui détournent l'islam à des fins criminelles. La raison doit également conduire à admettre le fait que les peuples musulmans refusent tout uniment que l'islam soit considéré comme inférieur au modèle culturel porté par la mondialisation. Et cela d'autant plus que ce modèle n'est pas très convaincant. Enfin, la raison appelle à rejeter la fausse alternative qui réduirait le problème de l'avenir de l'islam à une confrontation opposant « extrémisme » et « progressisme ». Entre ce qui n'est que le travestissement de l'islam par des factions extrémistes, et la négation de l'islam au nom d'on ne sait quel progrès dont l'Occident serait l'incarnation, il existe un vaste espace : celui où

une réforme, ne signifiant pas acculturation et innovations blâmables (*bid'a*), et une authenticité, ne se confondant pas avec des archaïsmes folkloriques, peuvent se concilier pour donner un nouvel élan.

Il n'appartient pas à l'Occident d'imposer des réformes. Les nations musulmanes n'ont pas besoin de nouveaux missionnaires de la bonne parole occidentale car il n'est pas de formule toute faite qu'on puisse transposer d'un pays à l'autre. Les réformes sont du ressort des seuls musulmans, lesquels doivent décider ce qui fonde les traits de l'islam de demain.

Ils doivent le faire sans complexe en se souvenant que, entre le VIIème et le IXème siècle, alors que l'Europe tâtonnait dans les ténèbres, l'islam a créé des lois très progressistes concernant la vie sociale et la dignité de l'homme, en se fondant sur le Coran et la sunna du Prophète Mohammed :

- L'islam a posé le principe d'une égalité absolue entre les hommes, quelle que soit leur nation ou leur race, et une égalité de tous devant la loi. Il a défendu la dignité de la femme. C'est ce qui est exprimé par exemple dans les hadiths :

« Les hommes sont égaux comme les dents du peigne ». « Les hommes sont enfants d'Adam et Adam vient de la poussière. Pas de supériorité à un arabe sur un non-arabe ».

- L'islam a admis la liberté de croyance et pratiqué la tolérance envers les autres religions.

« Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le judaïsme, ceux qui sont Chrétiens ou Sabéens, ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur. »

Al-Baqara, 62.

- L'islam a assuré la liberté de pensée, invitant chaque croyant à défendre auprès des autorités ce qu'il estimait juste en vertu de l'obligation de « bon conseil » et à aider, par l'information ou la remontrance, à faire respecter le bien et pourchasser le mal.
- L'islam a prôné la fraternité et la solidarité effective des membres de la société, instituant le premier système moderne de répartition des richesses et d'aide aux plus démunis (*zakat*). Tout en garantissant la propriété privée, il a fait obligation aux plus riches de ne pas abuser de leur richesse.
- L'islam a fait prévaloir le sens de l'unité sur les divisions tribales, sectaires ou ethniques.
- L'islam a rejeté l'obscurantisme et les superstitions, ce qui l'a conduit à encourager le savoir, l'enseignement, l'effort de compréhension, la science.

Référence bibliographique

Abdulaziz Othman Altwaijri (2009). *Le Monde islamique et l'Occident : défis et avenir*. Rabat : Isesco (en arabe, anglais et français).

« Recherchez la science, serait-ce en Chine, car la recherche de la science est une obligation assignée à tout Musulman. »

Hadith rapporté par Bukhârî.

- L'islam a posé le principe de la dignité humaine puisque l'homme, gérant de Dieu sur terre, doit faire tout son possible pour se montrer digne de cette « lieu-tenance », ce qui laisse une large part à l'intervention de la raison et de la volonté humaine.

Jacques Berque a bien mis en exergue la dynamique qui fut celle de l'islam : « L'islam m'apparaît comme un système qui, à une époque de lassitude du monde, voulut lui rendre sa jeunesse ». Or voici que le monde connaît encore une grande lassitude morale et spirituelle. La question est désormais de retrouver son identité dynamique et, peut-être, à travers elle, « de proposer à son tour de nouveaux modèles à la vie du monde » (A. Miquel). Fort de ses valeurs spirituelles et des réalisations d'une civilisation prestigieuse, l'islam conserve « la même et invariable aptitude à se développer, engendrer et innover » (M. Aflak), y compris dans le domaine juridique en faisant l'effort de compréhension de la *chari'a* et d'adaptation afin de revivifier le *fiqh*.

La tradition réformiste continue à porter le Message d'une religion qui veut préserver une haute conception de la dignité humaine et des rapports sociaux. À l'ensemble des défis que doit affronter le monde musulman, la tradition répond qu'il ne faut pas moins d'islam, mais mieux d'islam, c'est-à-dire une meilleure éducation, tant il est vrai que l'ignorance dégrade la piété et conduit à porter l'islam « comme une fourrure à l'envers » (R. Rida). L'objectif est de penser et d'agir d'une manière plus conforme aux véritables enseignements de l'islam afin que le monde musulman « retrouve son rôle au service de l'humanité » (M : Moutabakani). Tout le problème de l'islam est de sortir d'une certaine paresse intellectuelle, de ne pas s'enfermer dans la routine et la facilité du *taqlid*.

Une bonne compréhension de l'islam appelle à un effort de revivification. Et cette revivification est dans l'intérêt de toute l'humanité puisqu'il s'agit de faire face à un nouveau désordre mondial qui ne fait plus aucune place à l'homme, à la diversité des civilisations et à l'idée même de civilisation. Ainsi, l'islam, avec les autres religions abrahamiques, n'est pas seulement le dépositaire de valeurs propres et universelles, il est désormais le principal pôle de résistance. Ce que rappelle l'islam c'est que la vie, la civilisation, n'est pas dans des individus successifs et éphémères mais dans ce qui donne à l'ensemble une unité et un sens. Son message sera de nouveau salutaire s'il retrouve, dans sa tradition authentique, l'énergie nécessaire pour relancer la dynamique du renouveau. Le monde musulman est confronté au défi de rechercher sa propre voie vers le moderne dans le cadre de la civilisation islamique et celui de la Loi sacrée de l'islam, c'est-à-dire en conciliant la permanence, les principes dérivés de la révélation (*wahy*), et les changements exigés par l'évolution des sociétés.

Références bibliographiques

André Miquel (1983). *Propos de littérature arabe*. Paris : Le calligraphe.

Michel Aflak (1943). « Commémoration du Prophète arabe », *Le Ba'th et le patrimoine* [Traduit de l'arabe (1982). Bagdad : Dar al Ma-moun].

Références bibliographiques

Mohammed Rachid Rida (1900). *Revue Al Manar* (n° 3).

Mazen Moutabakani. « L'islam, l'Arabie saoudite et le monde d'aujourd'hui ».

Le fond du débat concerne l'interprétation des textes. Les plus illustres penseurs du passé ont tiré leur enseignement des textes selon les circonstances et exigences socioculturelles propres à leur temps. Si le plus grand nombre des musulmans est d'accord sur le fait qu'il est nécessaire de comprendre le Coran et la sunna dans le contexte de l'époque contemporaine en excluant de s'en tenir à l'imitation aveugle des interprétations des savants anciens, la question majeure touche au processus de l'herméneutique. Lire et comprendre le Coran ne saurait signifier réécrire le Coran à sa guise, notamment en faisant prédominer sur le texte des normes tirées d'*a priori* idéologiques ou politiques ou philosophiques, ou encore en exposant que chaque individu peut interpréter à sa guise en prenant dans les textes ce qui lui convient, ce qui rejoint une sorte de conception protestante ayant pour effet de nier la dimension communautaire de l'islam. Pour tout dire, l'islam a besoin de nouveaux Afghani, Muhammad Abduh, Rachid Rida ou Mohammed Iqbal. Il ne s'agit pas de les imiter ou de considérer que leur pensée, marquée par les circonstances de temps ou de lieu, doit être suivie en tout point, mais de reprendre leur démarche consistant d'abord à « faire l'effort » de compréhension et de réflexion. En fait, la crise réside dans « l'immobilisme qui a affecté la pensée islamique » (J. Al-Banna). L'islam, donc, a besoin de nouveaux sages qui, en pratiquant l'*ijtihâd* à la lumière du Coran et de la sunna, réaffirmeront son message vivant et éternel.

Dans ces conditions, l'évolution constante de l'islam doit s'effectuer par l'intermédiaire de l'*ijtihâd*, visant à être capable d'apporter des solutions adaptées aux situations nouvelles. C'est de l'*ijtihâd* que l'islam continue à avoir besoin dans ses efforts de réforme pour continuer à associer Tradition et progrès. Donc à la fois l'authentique et le moderne, *assala wa mu'âçara*. C'est en lui-même et non en imitant des modèles extérieurs, d'ailleurs loin d'être convaincants, que l'islam peut trouver la force de relever les défis du monde moderne. Aujourd'hui comme hier, c'est la réforme, c'est-à-dire la « réactivation » de la tradition islamique par l'*ijtihâd*, qui permettra de retrouver tout le dynamisme et toute la vitalité créatrice de la religion musulmane.

Référence bibliographique

Jamâl Al-Banna. Entretien à *Al Ahrâm hebdo* (19 janvier 2005).

Glossaire

Acharisme *m* Doctrine développée par Abû Al-Hassan Al-Ach'arî (873-935), associant le rationalisme mutazilite, dont il s'est inspiré, et l'orthodoxie. Al-Ach'arî Finalement renoncera à sa doctrine et se ralliera au hanbalisme.

Adl (أَدْل) Justice.

Ahd Pacte.

Ahkâm Pluriel de *houkm* ou *hukm* : obligations, prescriptions.

Ahl (أَهْل) Gens ; peuple. *Ahl al Kitâb* signifie « les gens du Livre », les adeptes des religions monothéistes.

Ahl al hall wa-l- aqd Ceux qui ont le pouvoir de lier et de délier, les notables qualifiés qui sont habilités à trancher dans les affaires et sont responsables des intérêts généraux de la communauté.

Ahl al Sunna wa al Jama`a 1) les Gens de la tradition prophétique et du consensus des musulmans.

2) Traditionnistes.

Expressions synonymes : *Ahl al Sunna wa al hadith* et *Ahl al hadith*.

Alem Pluriel *oulema*. Savant versé dans le '*ilm*, la science (de la religion islamique) ; docteur de la loi. Dans le texte nous avons choisi d'employer le terme sous sa forme francisée : ouléma(s).

Alim Voir *alem*.

'Amal Action, pratique.

Amr Commandement.

Aqida Dogme, croyance, credo.

Aql Raison. Ce mot revient 44 fois dans le Coran (Jacques Berque), ce qui démontre l'importance que l'islam accorde à l'exercice de la raison.

Ash`arisme *m* Voir **acharisme**.

Âya (آيَة) Pluriel *âyât*. Signe, indice. Désigne également le verset d'une sourate du Coran.

Bid'a (بِدْعَة) Innovation, nouveauté. Selon le droit musulman, est une innovation blâmable tout ce qui pas basé sur le Coran, la sunna ou l'autorité des compagnons en matière de foi et de dogme. Bien entendu, toute innovation conforme à la foi est permise et même encouragée. C'est alors une *bid'a hasana*, une « innovation louable ».

Cadi *m* (قاضي) Juge appliquant la *chari'a*.

Chari'a Signifie littéralement le chemin vers la source (l'eau) : loi islamique, ou plutôt source de la législation (*tashri*) telle qu'elle ressort du Coran et de la sunna. Le mot *chir'a* (*shir'a*) indique la voie, la loi conforme au Coran.

Choura (مَشْرُوعَة) Concertation ; consultation, prise de décision en commun.

Dalil Preuve, indication évidente.

Dharoura Pluriel *dharouriyat*. Nécessité absolue. Voir *maslaha*.

Dharûra Voir *dharoura*.

Da'wa (دَعْوَة) Proclamation de la foi. Action missionnaire ou toute autre forme d'incitation à la croyance adressée à un musulman ou un non-musulman.

Dawla État.

Dhikr (ذِكْر) Rappel (de Dieu), invocation (de Dieu).

Dîn (دِين) Règlement, loi, communauté ; religion. Selon le Coran (*Al-E-Imran*, 19), « pour Dieu, le *dîn* c'est l'islam » : cela signifie que l'islam est à la fois religion, communauté et loi, c'est-à-dire qu'il concerne le spirituel, le monde d'ici-bas (*dunya*) et l'organisation sociopoliti-

tique (*dawla*). Valable à la fois sur le plan spirituel et temporel, l'islam est *dîn wa dunya*, *dîn wa dawla*, ce qui implique d'ailleurs plus une articulation, une coordination, une validité conjointe qu'une confusion.

Djihād (دَاوَج) Voir *jihad*.

Dounya (اِيْنُ دُ) Voir *dunya*.

Dunya (اِيْنُ دُ) Le monde d'ici-bas, la société humaine. L'islam est *dîn wa dunya*, c'est-à-dire religion et société.

Faqih Pluriel *fuqaha*. Juriste, spécialiste du *fiqh*.

Fatwa (فَوْتَا) Opinion d'un mufti sur une question juridique, avis juridique circonstancié.

Fetwa (فَوْتَا) Voir *fatwa*.

Fiqh (فَقْ) Compréhension (du verbe *faqih*, « comprendre »). Intelligence, science de la loi sacrée (*chari'a*). Par extension, désigne le droit islamique. Le *fiqh* a deux composantes : la science des fondements (*oussoul*) et les branches (*furû*). Le spécialiste du *fiqh* est le *faqih*.

Fitna (فِتْنَة) Déchirure, discorde, division dramatique au sein de la communauté.

Fourou Voir *furû*.

Furû Pluriel de *far*. Branches, développements, c'est-à-dire les règles pratiques d'application à partir des *oussoul* (fondements) du *fiqh*.

Ghoulouw Excès, exagération, extrémisme. Selon Abdel Wahhab, l'excès c'est le fait d'ou-trepasser les limites par l'adoration, les actes, les éloges exagérés.

Hadith (هَدِيث) Plur. *Ahadith*. Parole du Prophète. Communication orale ou acte du Prophète en matière de pratique religieuse et juridique. On distingue le *hadith quoudsi*, rapportant une révélation de Dieu, du hadith de tradition, dans lequel le Prophète s'exprime lui-même. Les savants du hadith sont les *mouhaddithoun* (voir *mouhaddith*).

Halâl (حَالَال) Licite, autorisé.

Haqiqqa Réalité.

Haqq Le droit, le juste, la vérité.

Harâm (حَرَام) Illicite, interdit, l'une des cinq qualifications supérieures (*al ahkâm al kham-sa*).

Hikma Sagesse.

Ibâda Pluriel *ibâdat*. Ce qui est relatif au culte et à ses règles.

Ijma (اِعْمَال) Voir *ijma*.

Ijma (اِعْمَال) Consentement général, consensus : sur le plan juridique (dans le sunnisme), l'*ijma* (consensus des docteurs de la foi) s'intègre dans la hiérarchie des normes après le Coran et la sunna ; sur le plan politique, l'*ijma* (consensus de la communauté) est la manifestation de l'adhésion de la communauté au souverain. L'*ijma* est une notion essentielle de l'islam orthodoxe (« le sunnisme est une religion d'*ijma* »).

Ijtihâd (اِعْتِمَاد) Effort (racine *j.h.d.*). Cet effort de réflexion et d'interprétation, effectué par un juriste qui en a la compétence (*moujtahid*), consiste à extraire des sources scripturaires fondamentales constituées par les versets coraniques et les hadiths prophétiques une prescription adaptée à la situation présente et à un cas d'espèce. C'est la déduction d'un statut légal à partir des sources fondamentales. Ainsi, non seulement, l'effort d'*ijtihâd* ne doit pas s'opposer au sens évident des enseignements fondamentaux mais encore il ne peut être laissé à l'initiative ou aux vues de l'esprit de chacun mais doit être accompli à bon escient par une personne qualifiée pour rechercher la bonne règle rationnelle fondée sur le Coran et la sunna et l'application des principes généraux de l'islam. Celui qui pratique cet effort est le *moujtahid*. Plus largement, l'*ijtihâd* signifie l'effort d'adaptation correspondant à un besoin ou à un intérêt public visant à assurer la continuité de la tradition réformiste en conciliant l'authenticité et le progrès. L'*ijtihâd* s'oppose au *taqlid* excessivement conservateur.

Ilm Science, savoir. Voir *alem*.

Imân (إيمان) Connaissance, croyance ; foi. La foi (*al Iman*) est la base de l'islam.

Iqtisad Modération.

Islah Réforme.

Islam *m* (الإسلام) Le mot a pour racine *s.l.m.* (*salam*, la paix) et signifie littéralement « soumission volontaire à Dieu » : engagement du croyant à observer les enseignements coraniques et prophétiques. « Pour Dieu, la religion (*dîn*) c'est l'islam » (*Al-E-Imran*, 19) ; « Aujourd'hui, j'ai rendu votre Religion parfaite ; j'ai parachevé ma grâce sur vous. J'agrée pour vous l'islam comme religion » (*Al-Maeda*, 3).

Isnad Chaîne de transmission dans un hadith.

Istislah Prise en compte de l'intérêt public (voir *maslaha*).

Jama'a Communion ; groupe ; groupe du consensus (*ijma* et *jama'a* ont une racine commune) de ceux qui restent sur le droit chemin du Message authentique de l'islam. Selon un hadith, « il ne cessera d'y avoir un groupe (*jama'a*) de ma *oumma* manifeste, ne se souciant pas de ceux qui lui nuisent et de ceux qui s'y opposent ».

Ittibâ Suivre.

Jihad (جِدَاد) Étymologiquement, signifie effort (racine *j.h.d.* que l'on retrouve dans *ijtihâd*) tendu vers un but déterminé, par exemple effort sur soi-même en vue d'un perfectionnement. D'après la doctrine classique générale, le grand jihad (*jihad akbar*) est l'effort que chacun doit faire sur lui-même pour répudier le mal et tendre vers le bien. Le *jihad* mineur est la guerre d'autodéfense légitime de la communauté musulmane quand elle est menacée, qui correspond à un devoir individuel pour chacun (*fard ayn*).

Joumoud Voir *jumûd*.

Jumûd Stagnation, engourdissement.

Kalâm Discours. Théologie scolastique (mutazilisme, acharisme).

Kanun Voir *qanoun*.

Kharidjisme *m* Du verbe *kharaja*, « sortir ». Désigne les extrémistes qui se séparèrent d'Ali après l'arbitrage de Siffin (657) puis l'assassinèrent. Les kharidjites se constituèrent en sectes minoritaires et fanatiques.

Madhhab Pluriel *madhâhib*. Littéralement la « direction » ; école. L'islam orthodoxe, ou sunnite, reconnaît quatre écoles juridiques : hanafisme, malikisme, chafisme, hanbalisme.

Maqâssid Pluriel de *Maqsad*. Désigne les objectifs supérieurs de la *chari'a* (protection de la religion, de la vie humaine et de la dignité de la personne physique, de la raison, de la progéniture, des biens etc.).

Ma'rifa Connaissance.

Marouf Voir *ma'ruf*.

Ma'ruf Le bien, le convenable (contraire de *munkar*). Le Coran prescrit le commandement du bien et le pourchas du mal (*amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar*).

Maslaha Pluriel *massalih*. Utilité, intérêt public. La prise en compte de l'intérêt public consiste à rechercher les objectifs de nécessité supérieure (*dharouriyat*), les besoins (*hajiyyat*) et ce qui contribue à un meilleur bien-être (*tahsiniyyat*). Dans la situation où il n'y a pas de texte précis, la *maslaha al moursala* (indéterminée) permet aux oulémas de se reporter à leur analyse et à leur raisonnement personnels afin de formuler une décision juridique à la lumière du contexte historique et géographique.

Mithâq Pacte.

Mou'âmalat Pluriel de *mou'âmala*. Toutes les affaires humaines ; rapports sociaux ; organisation sociale et politique.

Moufti Voir *mufti*.

Mouhaddith Pluriel *Mouhaddithoun*. Savant du hadith.

Moujtahid Pluriel *Moujtahidoun*. Personne qui pratique l'*ijtihâd*.

Moumin Croyant.

Mufti Spécialiste de la Loi religieuse donnant une opinion autorisée.

Muhadith Voir *mouhaddith*.

Mujtahid Voir *moujtahid*.

Muqtasid Modéré (voir *iqtisad*).

Mutafarnidj Imitateur de l'Occident, occidentalisant. Voir *Tafarnoudj*.

Mutazilisme *m* Secte rationaliste inspirée par les philosophes hellénisants, qui a été imposée par les califes comme doctrine officielle de 827 à 847, avant d'être écartée par la réaction traditionniste. Le mutazilisme est à l'origine de la seule expérience d'inquisition et de persécution de l'islam, la *mihna*.

Nabi Prophète, annonciateur (voir *rassoul*).

Nafs (نفس) La vie ; l'âme (qui est la source de la vie).

Naskh Généralement traduit par « abrogation ». Recouvre le principe selon lequel un verset du Coran révélé en dernier abroge le verset révélé en premier selon la chronologie résultant des travaux des savants de l'islam. En tout état de cause, le verset abrogé (*mansoukh*) se surbordonne au verset abrogeant (*nassikh*).

Niyya Intention. Selon un hadith du Prophète, « les actes ne valent que par leurs intentions ».

Ouléma *m* Voir *alem*.

Oumma Communauté (des musulmans).

Oussoul Pluriel de *asl*. Racines, sources ; principes, fondements. *Oussoul al fiqh* désigne les fondements (ou les sources) du droit musulman, les principes méthodologiques et fondamentaux.

Qadi (قاضي) Voir *cadi*.

Qanoun Décret, règlement (dans le droit positif) pris dans le cadre de l'exercice du pouvoir politique (*siyâsa*).

Qiyas (قياس) Analogie, raisonnement par analogie.

Rassoul Messager, prophète-législateur transmettant des prescriptions nouvelles ; le Prophète Mohammed. Tout *rassoul* (messager) est *nabi* (prophète). Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammed sont à la fois *nabi* et *rassoul* dans la mesure où ils ont à la fois reçu la révélation divine envoyée aux hommes pour qu'ils sachent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et ont transmis un message et des prescriptions d'origine divine que les hommes sont invités à suivre.

Rasûl Voir *rassoul*.

Ray Opinion, raisonnement individuel.

Sabil Chemin, implique un effort. L'expression *Fi sabil illah*, que l'on retrouve dans le Coran, veut littéralement dire « dans le chemin de Dieu ».

Sahib Pluriel *Sahâba*.

1) Compagnon, compagnon du Prophète. Les compagnons (*Sahâba*) sont les croyants, hommes et femmes, qui ont connu, vu et entendu le Prophète. Les plus éminents sont au nombre d'une soixantaine, dont les quatre premiers califes (les « bien-guidés »). Les derniers compagnons moururent au tout début du VIII^{ème} siècle. On doit aux compagnons d'avoir rapporté les paroles et enseignements du Prophète (hadith).

2) Seigneur, maître ou chef (par exemple, *sahib al churta* « préfet de police »).

Sahih Valide, authentique.

Salaf (سلف) Prédécesseurs, anciens, ancêtres. Les *salaf al salih*, sont les « pieux ancêtres », les trois premières générations de musulmans, c'est-à-dire les compagnons (*sahaba*) du Prophète et les successeurs (*Tabi'in*) des deux générations suivantes. Selon un hadith du Prophète

rapporté par Al-Bukhârî et Muslim, « les meilleurs des gens sont ma génération, puis ceux qui viennent après eux, puis ceux qui viennent après eux ».

Salafisme *m* Voir *salafiya*.

Salafiya (سَلَفِيَّة) La référence à l'exemple des *salaf*, en opposition à la rigidité et l'inertie où avait conduit le *taqlid*, est déjà présente dans l'œuvre d'Ibn Taymiyya et d'Abd Al-Wahhab, mais la doctrine salafiste invitant les musulmans à prendre exemple sur les pieux ancêtres pour redonner une nouvelle vigueur à l'islam a été élaborée par les penseurs adeptes du réformisme religieux de la fin du XIX^{ème} siècle. Le mouvement réformiste orthodoxe dont les principaux doctrinaires furent Jamal Al-Dîn Al-Afghani (m. 1897), Muhammad Abduh (m. 1905) et Rachid Rida (m. 1935), se fit appeler *Salafiya* ou *Islahiya* (les réformateurs). Le salafisme vise à rénover la religion musulmane par le retour aux sources de l'islam des origines : le Coran, la sunna et l'exemple des *Salaf*. Les extrémistes qui, depuis la fin du XX^{ème} siècle, utilisent le terme de « salafisme », commettent une imposture.

Saoura Révolution.

Shari'a (شَرِيْعَة) Voir *chari'a*.

Shirk Idolâtrie, associationnisme. Le *shirk* ou associationnisme est le fait de mettre sur le même pied d'égalité que Dieu et d'adorer avec lui quelque chose ou quelqu'un d'autre que lui : par exemple, une pierre, un arbre, un soleil, une lune, un cheikh, un calife, un ange. Les *mushrikuna* sont les associateurs, les polythéistes, les païens.

Sîra (سِيْرَة) Biographie ; la vie du Prophète racontée par ses compagnons.

Siyâsa Politique (*siyâsa al chari'a* : le droit public musulman). Selon la doctrine traditionnelle de la *siyâsa*, les dirigeants sont libres d'édicter tout règlement (*qanoun*) sous réserve de remplir les deux conditions suivantes : rechercher l'intérêt public général (*maslaha*) et ne pas contrevenir à un principe fondamental contenu dans la *Chari'a*.

Sounna (سُنَن) Voir *sunna*.

Sunna (سُنَن) Ensemble des faits, gestes et paroles (hadiths) du Prophète rapportés par ses compagnons ainsi que sa biographie ; exemple du Prophète et véritable clé pour la compréhension du message coranique ; tradition.

Tachri Légiférer, édicter des règles de droit. Le terme renvoie à *chari'a*. Selon l'islam, Dieu est le seul législateur mais il est permis aux dirigeants d'édicter des règlements quand cela s'avère nécessaire et répond à un intérêt public (*maslaha*), à condition de ne pas contrevenir à un principe fondamental de la *chari'a*.

Tafarnoudj Littéralement « l'imitation des manières des Francs », francisation ; occidentalisation (*taghrib*). Le *mutafarnidj* est celui qui imite les manières des francs, l'occidentalisant.

Tafsîr Exégèse, commentaire ; science du Coran.

Taghout Désigne tout ce qui est adoré en dehors de Dieu, en opposition au *tawhid* ; idole puis, dans le discours politico-religieux, despote.

Tajlid Rénovation, renouveau.

Taqlid Acceptation des doctrines établies par l'adhésion à l'une des grandes écoles juridiques sunnites. Le *taqlid* excessif conduisant à une imitation aveugle, conservatrice et figée, est contesté par les penseurs adeptes de l'*ijtihad*.

Tariqa Le bon chemin, à l'exemple des *salaf*. Ce terme est également employé par les soufis pour désigner leurs confréries.

Tashri Voir *tachri*.

Tawhid (تَوْحِيد) Monothéisme, unicité ; connaissance de l'unicité de Dieu.

Thawra Voir *saoura*.

Traditionniste *mf* Alors que le terme traditionaliste décrit davantage une tendance vers la tradition et un certain repliement sur le passé, le traditionniste est celui qui connaît la tradition, les textes, les récits, la doctrine et les connaissances héritées des anciens. C'est un « connaisseur » qui s'attache à vivre la tradition et à la faire progresser, tissant un lien entre le passé, le présent et le futur. Voir *Ahl al Sunna wa al Jama`a*.

Umma Voir **oumma**.

Usûl Voir **oussoul**.

Wahy La révélation ; information.

Wasat Milieu. L'islam est *Dîn al wasat*, « la religion du juste milieu ».

Wassiyya Recommandation ; bon conseil.

Yousr Voir **yusr**.

Yusr Facilité, ce qui est aisé (contraire de *usr*). Selon le Coran (*Al-Baqara*, 185), « Dieu veut pour vous la facilité (*yusr*), Il ne veut pas pour vous la difficulté ».

Bibliographie

Ouvrages de base

Le Saint Coran. Traduction en langue française du sens de ses versets, édition bilingue arabe et français (1415 H./1995). Médine. Cette traduction, qui est la plus proche du texte arabe, est inspirée de la célèbre traduction de Muhammad Hamidullah (1902-2002).

Al Boukhâri (2005). *Sahih al Boukhârî*, traduction et commentaires de Mokhtar Chakroun. Paris : al Qalam (2 volumes).

Saint-Prot, Charles (2008). *Islam : L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*. Paris-Monaco : Éd. du Rocher. Traduction en arabe et en anglais (2010). *Islam. The Future of the Tradition: Between Revolution and Westernization*. Riyad: King Abdulaziz Public Library.

Bibliographie conseillée en français

Abd el-Kader (1977). *Lettre aux Français : notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*, trad. par René Khawam. Paris : Phébus.

Abdel Wahhab, Mohammed (1992). *L'Unicité de Dieu (Kitâb al Tawhid, Le Livre du monothéisme)*, édition bilingue arabe et français. Paris : al Qalam.

Abduh, Mohammed (1925). *Rissâla al Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane*. Traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du cheikh Muhammad Abduh par B. Michel et Moustapha Abdel Razik. Paris : Geuthner.

Aflak, Michel (1982). « Commémoration du Prophète arabe ». *Le Ba'th et le patrimoine*, traduit de l'arabe. Bagdad : Dar al Mamoun.

Al-Afghani, Jamal Al-Dîn (1942). *La réfutation des matérialistes*, trad. fr. A. M. Goichon. Paris : Geuthner.

Al 'Alwani, Taha Jabir (1993). *L'ijtihad*, trad. française. Londres : International Institute of Islamic Thought.

Al Ghazâlî, Abû Hamid (1994). *Le civisme du musulman : la commanderie du bien et le pourchas du mal*, trad. Léon Bercher et Sadek Sellam. Paris : Créadif.

Al Ghazâlî, Mohammed (1997, 2^e édition). *Défense du dogme et de la loi de l'islam contre les atteintes des orientalistes*, traduit de l'arabe. Le Caire : Nahdat Misr.

Altwaïjri, Abdulaziz Othman (2001). *L'éducation politique en Islam*. Rabat : Isesco.

Altwaïjri, Abdulaziz Othman (2007). *Ijtihad et modernité en Islam*. Rabat : Isesco.

Altwaïjri, Abdulaziz Othman (2009). *Le Monde islamique et l'Occident : défis et avenir*. Rabat : Isesco.

Asad, Muhammad (1954). *The Road to Mecca* [Trad. En français (1976). *Le chemin de La Mecque*. Paris : Fayard].

Asad, Muhammad (1934). *Islam at the Crossroads* [Trad. en français (2004). *L'islam à la croisée des chemins*. Bruxelles : éd. Renaissance].

Bennabi, Malek (1954) *Vocation de l'islam*. Paris : Le Seuil [(2006). Beyrouth : al Bouraq].

Berque, Jacques (1980). *L'islam au défi*. Paris : Gallimard.

Berque, Jacques (1990). *Le Coran*, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une exégétique [1995, édition revue et corrigée]. Paris : Albin Michel.

Berque, Jacques (2003). *Quel islam ?* Paris : Actes Sud-Sindbad. Texte paru précédemment dans *Le Temps stratégique*, Genève, juin 1995 (n° 64).

Burgat, François (2005). *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*. Paris: La Découverte.

Cherif, Mustapha (2006). *L'islam. Tolérant ou intolérant ?* Paris : Éd. Odile Jacob.

Cherif, Mustapha (2003). *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes, Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh Abdal Rahman al Kawakibi*. Damas : Institut français du Proche-Orient.

de Cara, J.-Y. ; Rouvillois F. ; Saint-Prot Ch. (2009). *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*. Paris : CNRS Éditions.

Hamidullah, Muhammad (1959). *Le prophète de l'islam*. Paris : Vrin (vol. I : *Sa vie* ; vol. II : *Son œuvre*).

Hamidullah, Muhammad (1965). « Les liens entre la religion et le droit en Islam ». *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*. Paris (cahier 51).

Hamidullah, Muhammad (1970). *Initiation à l'islam*. Paris.

Ibn 'Abd Al-Wahhab, Muhammad (2005). *La Profession de Foi des Gens de la Sunna et du Consensus*, traduit de l'arabe. Riyad : Éditions Anas.

Ibn Taymiyya (1948). *Le Traité de droit public*. Traduction annotée de la *Siyâsa shariya* par Henri Laoust. Beyrouth : Institut français de Damas.

Ibn Taymiyya (1986). *La Profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wasitiyya*. Traduit et commenté par Henri Laoust. Paris : Geuthner.

Ibn Taymiyya (1995). *Lettre à un roi croisé, traduction de l'arabe d'"al Rissâlah al Qubrusiyya"*, introduction, notes et lexique par Jean Yahya Michot. Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia.

Ibn Taymiyya (2001). *Pages spirituelles*, traduction de Yahya Michot. Oxford : Le Chebec.

Ibn Taymiyya (2005). *Mardîn, l'Hégire, fuite du péché et « demeure de l'islam »*, traduction de Yahya Michot. Paris : al Bouraq.

Iqbal, Mohammed (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Londres : Oxford University Press. [*Reconstruire la pensée religieuse en Islam*, traduction française par Eva de Meyerovich (1955). Paris : Adrien Maisonneuve.]

Laoust, Henri (1939). *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmad b. Taymiyya*. Le Caire : IFAO coll. « Mélanges de philologie et d'histoire de l'IFAO ».

Laoust, Henri (1948). *Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, traduction annotée de la *Siyâsa shariya*, Beyrouth : Institut français de Damas.

Laoust, Henri (1965). *Les Schismes dans l'islam*. Paris : Payot.

Laoust, Henri (1983). « Pluralismes dans l'islam ». *Revue des études islamiques*. Paris : Geuthner (hors-série n° 15).

Laoust, Henri (1986). *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wasitiyya*. Traduction et commentaire de la *Aqîda al Wasitiyya*. Paris : Geuthner.

Makdisi, George (1963). *Ibn Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIème siècle*. Damas : Institut français de Damas.

Makdisi, George (1983). *L'islam hanbalisant*. Paris : Geuthner.

Mathieu, Michel (février 2008). « Le système judiciaire de l'Arabie Saoudite. Un exemple d'adaptation de la *Chari'a* au monde moderne ». *Revue internationale de droit comparé*.

Mérad, Ali (2001). *La tradition musulmane*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Mervin, Sabrina (2000). *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*. Paris : Flammarion.

Mestiri, Mohamed ; Khedimellah Moussa (dir.) (2005). *Penser la modernité et l'islam : Regards croisés*. Paris : Institut international de la pensée islamique (IIIT),.

Miquel, André (1968, réédition 2002). *L'islam et sa civilisation (VIIème-XXème siècle)*. Paris : Armand Colin.

Ramadan, Saïd (1997). *La Sharî'a*, traduit de l'arabe. Paris : Al Qalam,.

Ramadan, Tariq (1998). *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*. Paris : Bayard Éditions.

Rida, Rachid (1938). *Le califat ou l'Imâma suprême*, traduction annotée d'Henri Laoust. Beyrouth. [Réédition (1986). Paris : Adrien Maisonneuve].

Rondot, Pierre (1958 pour le tome I, 1960 pour le tome II). *L'islam et les musulmans d'aujourd'hui*. Paris : Éditions de l'Orante [2^e édition en deux volumes (1965)].

Rondot, Pierre (1965). *L'islam*. Paris : Prismes.

Saïd, Edward W. (1978) *Orientalism* [Traduction française (1980). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Le Seuil].

Saint-Prot, Charles (1995). *Le nationalisme arabe*. Paris : Ellipses [Traduit en arabe (1996). Alger].

Saint-Prot, Charles (2008). *Islam : L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*. Paris-Monaco : Éd. du Rocher. [Traduit en arabe et en anglais (2010). *Islam. The Future of the Tradition: Between Revolution and Westernization*. Riyad: King Abdulaziz Public Library].

Saint-Prot, Charles (2009). « Le Commandeur des croyants et la réforme du champ religieux. L'islam du juste milieu ». À J.-Y. de Cara ; F. Rouvillois ; Ch. Saint-Prot. *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*. Paris : CNRS Éditions.

Saint-Prot Charles ; Machelon Jean-Pierre, dir. (2010). *L'enjeu du dialogue des civilisations, Actes du colloque de Riyad* (mars 2009) sous le haut patronage du roi Abdallah Ibn Abdelaziz al Saoud et du Président de la République française, M. Nicolas Sarkozy. Paris : Observatoire d'études géopolitiques, coll. « Études géopolitiques ».

(cheikh) Soubhi Saleh (1979). *Réponse de l'islam aux défis de notre temps*. Beyrouth : Éditions Arabelle.

Bibliographie conseillée en anglais

Adams, Charles C. (2000). *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* [1933]. Londres : Routledge.

Delong-Bas, Natana (2004). *Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad*. New York : Oxford University Press.

Hallaq, Wael B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge-New York : Cambridge University Press.

Hallaq, Wael B. (2004). « Can the Shari'ah be Restored? ». À Haddad, Yvonne ; Stowasser Barbara (eds.). *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Walnut Creek : Altamira Press (21, 53).

Hallaq, Wael B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge (R.-U.)-New York : Cambridge University Press.

Jameelah, Maryam. (1976). *Islam and Modern Man: The Prospects for an Islamic Renaissance*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan.

Keddie, Nikki R. (1968). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Dîn al-Afghani*. Berkeley : University of California Press.

Keddie, Nikki R. (1972). *Sayyid Jamal al-Dîn Afghani: A Political Biography*. Berkeley : University of California Press.

Kerr, Malcolm H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley : University of California Press.

Makdisi, George (1991). *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Collected Studies Series. Londres : Variorum.

Melchert, Christopher (2006). *Ahmad Ibn Hanbal*. Oxford : Oneworld Publications.

Patton, Walter M. (1897). *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*. Leyde (Leiden).

Peters, Rudolph (1980). « *Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam* », in *Die Welt des Islams*. Berlin (vol. 20, n° 3/4, pp. 132-145).

Philips, Bilal Abu Ameenah (2006, 3^e édition). *The Evolution of Fiqh*. Riyad : International Islamic Publishing House.

Rahman, Fazlur (1984). *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago : University of Chicago Press.

Rahman, Fazlur (1999). *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford : Oneworld.

Rentz, George S. (2004). *Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*. Londres-Riad : Arabian Publishing (London Centre of Arab Studies), King Abdulaziz Public Library.

Säid, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. New York : Knopf.

Saint-Prot, Charles (2003). *French Policy toward the Arab World*. Abu Dhabi : Emirates Center for Strategic Studies and Research (ECSSR).

Saint-Prot, Charles (2010). *Western Perception and Attitudes Towards Islam*, traduit en arabe. Abu Dhabi : Emirates Center for Strategic Studies and Research (ECSSR).

Watt, Montgomery (1961). *Muhammad, Prophet and Statesman*. Londres : Oxford University Press.

Watt, Montgomery (1974). « The closing of the door of *ijtihad* ». In *Orientalia hispanica*. Leiden : Brill.