Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

126 | 2019

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2017-2018)

Formation des doctrines juridiques et du rituel en Islam (du VII^e au XV^e siècle)

Loi et théologie dans l'ibādisme

Ersilia Francesca

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2957>

DOI : 10.4000/asr.2957

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 379-388

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Ersilia Francesca, « Loi et théologie dans l'ibādisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2957> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2957>

Tous droits réservés : EPHE

Formation des doctrines juridiques et du rituel en Islam (du VII^e au XV^e siècle)

Ersilia FRANCESCA

Directrice d'études invitée

Université de Naples « L'Orientale », Italie

Loi et théologie dans l'ibādisme

PARMI les courants qui composent l'islam, l'ibādisme est l'un des plus méconnus. Aujourd'hui, les Ibadites sont majoritaires à Oman et ils sont réduits à une minorité infime sur la côte orientale de l'Afrique (principalement à Zanzibar) et au Maghreb, où ils sont implantés en Algérie à Ouargla et dans le Mزاب, leur principal bastion, en Lybie dans le Djebel Nafusa et à Zuwara et en Tunisie sur l'île de Djerba.

Depuis une quinzaine d'années, les études sur les ibādites se multiplient, favorisées par l'édition de sources autrefois difficilement accessibles. La plupart des publications s'interrogent sur les origines de l'ibādisme, sur sa théologie et son histoire, mais aussi sur la place qu'occupent aujourd'hui les Berbères ibādites dans la société nord-africaine.

L'objectif principal des quatre séances de mon séminaire a été de faire toute la lumière sur cette minorité inconnue des autres musulmans, même au sein des pays dans lesquels ils vivent, ou si méconnue que certains préjugés historiques perdurent, comme celui qui les assimile aux khārijites des débuts de l'islam, restés tristement célèbres pour leur fanatisme et leur violence. Cette injuste analogie, destinée à stigmatiser des groupes pacifiques, est nettement refusée par les intéressés.

Les études sur l'ibādisme soulignent l'importance de faire en « détour par les "marges" », qui peut se révéler propice à la construction d'une histoire plurielle et à la reconnaissance du polycentrisme en islam¹. Mais il faudrait aussi sortir d'une vision apologétique sur l'ibādisme pour construire une histoire critique des sources ibādites, comme cela a été fait pour les sources sunnites ou proto-sunnites qui ont fait l'objet d'un débat approfondi².

---

1. Voir C. AILLET, P. CRESSIER, S. GILOTTE (éd.), *Sadrata. Histoire et archéologie d'un carrefour du Sahara médiéval à la lumière des archives inédites de Marguerite van Berchem*, Madrid 2017, p. 5.

2. *Ibid.*

I. Les études ibāḍites : un état des lieux

Le but principal de cette conférence a été de dresser l'état des lieux dans les études sur l'ibāḍisme avec une référence particulière aux études consacrées au droit et à la théologie ibāḍites.

Les études sur l'ibāḍisme ont connu un grand développement au cours des dernières années grâce à l'effort de plusieurs chercheurs, d'associations (comme Ibadica à Paris par exemple) et du ministère des *Awqāf* et des Affaires religieuses et celui de la Culture et du Patrimoine d'Oman. De nombreuses sources primaires ont été publiées en Oman et en Afrique du Nord, en mettant de cette manière à la disposition des chercheurs un matériel précieux. On doit insister en particulier sur les éditions critiques des *rasā'il*, *'aqīdat*, ouvrages de *fiqh* et autres sources ibāḍites (éditions que l'on doit à Ennami, 'Ammār Ṭālibī, A. R. al-Sālimī, W. Madelung, Farhat Ja'birī, etc.), qui sont une aide appréciable pour les chercheurs.

Le catalogue de Custer³ offre une image complète des sources primaires ibāḍites disponibles aujourd'hui et de la littérature secondaire, en montrant la richesse du patrimoine littéraire ibāḍite, qui n'a été que partiellement exploré.

Dans cette conférence, j'ai analysé les études sur l'ibāḍisme à partir du début, quand celui-ci a attiré l'attention des chercheurs européens grâce aux études d'Émile Masqueray, un pionnier dans ce domaine, qui a traduit le *Siyar* d'Abū Zakariyyā' al-Warjlānī (mort après 504/1110-11 ; Alger 1878), et grâce à A. de Motylinski, qui a présenté la traduction du crédo ibadite de 'Amr b. Jumay/Jami' au XIV^e Congrès des Orientalistes, tenu à Alger en 1905. Une contribution importante des premiers savants a été de fournir des informations sur les sources ibāḍites, en particulier sur les manuscrits.

Ensuite j'ai analysé les études qui ont remis en question les origines khārijites des ibāḍites (Mu'ammad 'Alī Yaḥyā, *al-Ibāḍiyya fī mawkab al-tārīkh*, 1964 ; Nūr al-Dīn al-Sālimī, *al-Lum'a al-murḍīya min ashi'at al-abaḍīya*, 1983). En général, les Ibāḍites refusent d'être appelés « Khawārij » dans son sens politique parce qu'ils considèrent qu'ils ne se sont pas éloignés de l'imām 'Alī, au contraire, c'est lui qui s'est résigné à la *bay'a*, donc ils se sont libérés de leur engagement à son égard.

Je me suis enfin concentrée sur le rôle des ibāḍites dans le développement du droit islamique. Dans leurs premières études sur le droit ibāḍite, les chercheurs semblaient avoir pour but de rendre disponible les textes juridiques des minorités religieuses aux autorités coloniales des territoires concernés. Une reconstruction théorique du droit ibāḍite a été d'abord tentée par Joseph Schacht dans *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*⁴, un texte fondamental pour l'étude de la loi islamique qui a suscité des controverses dès sa publication. Schacht commence par la supposition que les écoles sunnites ne diffèrent pas de celles khārijites et ṣūfītes, pas plus que celles-ci ne diffèrent les unes des autres. Il affirme que, pendant les premiers siècles de l'islam, les anciennes sectes étaient en contact avec la

3. M. H. CUSTER, *Al-Ibāḍiyya. A Bibliography*, Hildesheim 2017 (eBook).

4. J. SCHACHT, Oxford 1959, p. 260-261.

communauté orthodoxe et qu'elles ont simplement adopté le droit islamique déjà élaboré dans les écoles de droit.

La position de Schacht sur le droit khārijite a été remise en question par plusieurs chercheurs. Dans son étude sur la pureté rituelle ibāḍite, basé sur le *Kitāb al-waḍ'fī 'l-furū'* du *shaykh* Abū Zakariyyā' Yahyā b. al-Khayr al-Jannāwunī, qui a vécu au Jabal Nafūsa la première moitié du VI^e/XII^e s., Roberto Rubinacci conteste l'hypothèse de Schacht selon laquelle les khārijites auraient simplement adopté le système juridique des écoles orthodoxes⁵.

En 1971, 'Amr Khalīfa Ennami (al-Nāmī) a soutenu sa thèse de doctorat à l'université de Cambridge intitulée *Studies in Ibādism*, qui est une pierre angulaire de la recherche sur le dogme et le droit ibāḍite. Dans le chapitre sur la jurisprudence, il réfute la théorie de Schacht selon laquelle le droit ibāḍite dériverait des écoles sunnites, en montrant que les ibāḍites ont contribué au processus de formation du droit islamique, en élaborant leur propre système juridique qui se distingue à maints égards du système sunnite.

En général, les études les plus récentes sur le droit ibāḍite (J. Wilkinson, E. Francesca, A. Gaiser) montrent que les ibāḍites ont pris dès le départ une voie indépendante par rapport aux écoles sunnites (ou proto-sunnites), avec des autorités et des juristes indépendants. Ils ont hérité d'une riche littérature qui remonte à la période de formation et qui a potentiellement une grande importance. Une recherche approfondie du droit ibāḍite aux premiers siècles de l'Islam contribuerait à offrir des possibles solutions aux principaux problèmes posés par la période de formation du droit islamique sur les questions relatives à la transmission, à l'autorité et au contenu.

En ce qui concerne la théologie ibāḍite, j'ai essayé de mettre en relief les ouvrages principaux consacrés à la théologie ibāḍite⁶, et d'indiquer en même temps les principaux aspects de la théologie ibāḍite, que les chercheurs ont traité, en particulier sa relation avec la théologie mu'tazilite.

Goldziher et Nallino ont tous deux remarqué les similitudes entre les ibāḍites et les mu'tazilites sur plusieurs sujets en suggérant qu'elles étaient dues à l'influence du mu'tazilisme sur la théologie ibāḍite. Dans plusieurs travaux, Madelung a souligné aussi la parenté idéologique entre mu'tazilisme et ibāḍisme. Les ibāḍites et les mu'tazilites sont à l'origine, dans un cas comme dans l'autre, des mouvements d'opposition religieuse et politique nés sous le califat Umayyade à Baṣra. Ils envoyèrent dans toutes les régions de l'empire islamique des missionnaires qui rivalisaient entre eux pour attirer des disciples à leur cause. En diffusant leur message, ils ont développé des identités de plus en plus distinctes, et ils ont eu une évolution séparée, allant chacun dans sa direction. Les ibāḍites ont formé une école

-
5. R. RUBINACCI, « La purità rituale secondo gli Ibāditi », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 6 (1957).
  6. À savoir 'Amr K. ENNAMI, *Studies in Ibādism*, 1972; P. CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, Alger 1984; V. PREVOST, *Les Ibadites. De Djerba à Oman, la troisième voie de l'Islam*, Turnhout 2010; V. HOFFMAN, *The Essentials of Ibādī Islam*, Syracuse (NY) 2012; E. Francesca (éd.), *Ibadi theology: rereading sources and scholarly works*, Hildesheim 2015.

(*madhhab*) similaire aux écoles de l'islam sunnite, alors que le mouvement des mu'tazilites s'est petit à petit réduit à une école de pensée théologique rationaliste⁷.

II. La pensée théologique et juridique ibādite primitive à Bašra

L'apparition de l'ibādisme à Bašra, vers la fin du VII^e siècle, est toutefois indissociable de la recherche d'une solution de compromis et de coexistence avec les autres courants de l'islam. Ses pères fondateurs – parmi lesquels figurait le mystérieux Ibn Ibād – refusèrent en effet la violence des groupes Khārijites les plus intransigeants, comme les Azraqites, et adoptèrent une vision élective et collégiale du pouvoir qui met en avant le choix de la communauté et l'exemplarité religieuse du gouvernant, dont la destitution est jugée légitime en cas de rupture du pacte initial⁸. L'ibādisme naquit donc dans un contexte de profonde interaction entre les mouvements intellectuels qui se montraient critiques vis-à-vis du pouvoir en place : le murji'isme, auquel réplique l'épître de Sālim b. Dhakwān (VIII^e s.)⁹, le qadarisme et le mu'tazilisme¹⁰. Avec ce dernier, l'ibādisme partage plusieurs points communs. Les deux mouvements nourrissent en particulier le même rejet de l'anthropomorphisme et du « littéralisme », leur préférant une interprétation métaphorique des versets coraniques décrivant Dieu. Enfin, ils défendent aussi la croyance dans la nature créée du texte sacré¹¹.

Le but principal de cette conférence a été de décrire l'émergence de l'ibādisme à Bašra et son interaction avec le sunnisme et de donner également un aperçu du développement du droit et du dogme ibādite en discutant certains aspects qui caractérisent l'ibādisme, par exemple l'appartenance à la communauté, l'interdiction du mariage entre l'homme et la femme qui ont commis le péché de fornication (*zinā*) et la question de l'usure. Cette approche permet de considérer sous un jour nouveau la place de l'ibādisme en montrant que les thèmes traités dans les premières sources ibādites donnent une image du débat juridique en cours pendant les deux premiers siècles de l'Islam. Ce débat reflète deux tendances en opposition, que l'on peut identifier dans la phase de formation du droit islamique : d'une part, la continuation des traditions juridiques locales, de l'autre, les efforts déployés par les premiers juristes pour chercher des solutions conformes à l'Islam.

Abū 'Ubayda (mort env. en 136/754-158/775), successeur de Jābir à la tête de la communauté ibādite, fut le premier chef politique et le véritable organisateur du mouvement ibādite. Il a jeté les bases pour la diaspora, qui a permis à la « secte » de survivre jusqu'à aujourd'hui, en créant des équipes de missionnaires (*ḥamalat al-'ilm*), qui à partir de Bašra se sont rendus, à des fins de prosélytisme, hors de

7. W. MADELUNG, « Ibāḍiyya and Mu'tazila: Two Moderate Opposition Movements in Early Islam », dans E. Francesca (éd.), *Ibadi theology rereading sources and scholarly works*, Hildesheim 2015.

8. C. AILLET, « L'ibādisme, une minorité au cœur de l'islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 132 (2012), p. 13-36.

9. P. CRONE et F. ZIMMERMANN, *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān*, Oxford, New York 2001, p. 114-127, 219-243.

10. AILLET, « L'ibādisme » (n. 8), p. 13.

11. CUPERLY, *Introduction à l'étude de l'ibadisme* (n. 6), p. 213-257.

l'Empire islamique, dans le but de créer des foyers ibāḍites. L'activité missionnaire était liée à l'activité marchande. Ainsi était exploitée leur capacité à organiser des voyages de longue distance, comme leur connaissance des itinéraires et leur liberté de circulation à une époque où les autorités considéraient avec une certaine méfiance ces déplacements. Les activités de la secte à Baṣra ont eu lieu lors de réunions (*majālis*) tenues secrètement dans les maisons des membres. Les sources décrivent trois types de *majālis* : une première réunion ouverte à tous les membres de la secte au cours de laquelle les questions doctrinales et juridiques étaient examinées ; une deuxième réservée aux anciens pour organiser la propagande (*da'wa*) ; et une troisième destinée à la formation des missionnaires.

Au cours de l'imamat d'Abū 'Ubayda – une fois que les tentatives de réconciliation avec les autorités sunnites s'étaient conclues par un échec – il y a eu une radicalisation progressive du mouvement ibāḍite. Les savants ibāḍites prennent position sur certaines questions relatives au dogme, qui étaient débattues à l'époque (en particulier, le *qadar*, décret divin et la question d'un Coran créé ou increé), mais ils commencent aussi à élaborer une doctrine dans le cadre du credo qui devait caractériser le mouvement. La question du *qadar* fut soulevée par Ṣuḥar al-'Abdī, un ascète qui fut le maître d'Abū 'Ubayda. Les discussions dans la communauté ibāḍites furent assez vives sur ce sujet et provoquèrent l'expulsion de Ḥamza al-Kūfī et 'Aṭiyya, soupçonnés de suivre les enseignements de Jaylān ad-Dimashqī. À cette époque certains ibāḍites étaient aussi influencés par Wāsil b. 'Aṭā qui tenait à Baṣra un cercle (*majlis*).

Les textes historiques qui relatent la condamnation de Ḥamza suggèrent qu'Abū 'Ubayda s'orientait vers une conception du *qadar* comme préséance éternelle de Dieu et refusait une limitation de la Toute-puissance de Dieu, comme le serait la négation de l'attribution à Dieu des actes mauvais.

Entre les premières décennies et la fin du VIII^e siècle, la séparation d'avec la communauté sunnite était mise en évidence par la tendance à revenir aux autorités de la secte et à élaborer des principes afin de rendre explicite la volonté de se distinguer en tant que groupe. Dans ce contexte, on peut mentionner l'interdiction d'assister aux prières du vendredi dans la mosquée avec les autres fidèles, car cela voudrait dire reconnaître l'autorité d'un imam injuste. Cette doctrine a été exprimée par la génération d'Ibn 'Abd al-'Azīz et d'Abū al-Mu'arrij (seconde moitié du VIII^e siècle).

La doctrine de l'association (*walāya*) et de la dissocation (*barā'a*), c'est-à-dire de la solidarité envers les coreligionnaires et de l'inimitié militante plus ou moins marquée contre les non-ibāḍites ou les ibāḍites réprouvés, est un autre exemple de la rigueur croissante du *madhhab* ibāḍite.

Cette période primitive de l'ibāḍisme n'a pas à proprement parler donné naissance à un credo, un corpus doctrinal normatif pour la communauté, mais de toute façon il faut souligner la valeur des premiers documents dogmatiques ibāḍites comme la correspondance de 'Abdallāh ibn Ibād, les épîtres de Sālim b. Dhakwān et d'Abū Sufyān. En particulier, les jugements des premiers savants ibāḍites sur des événements de l'histoire musulmane et le pouvoir politique orientent la conception ibāḍite de l'imamat et jettent les bases de la doctrine de la *walāya* et de la *barā'a* si importante dans les credo de la secte.

III. Le processus de « rationalisation » au sein de la tradition juridique ibāḍite

Au x^e siècle, l'évolution de l'ibāḍisme connaît une nouvelle phase grâce à des ouvrages qui énoncent la doctrine des autorités de cette secte, en se basant sur la structure des écoles sunnites et sur les sujets débattus dans leurs traités. John Wilkinson qualifie de « madhhabisation »/« rationalisation » cette dynamique, voulant signifier que l'ibāḍisme se constitua alors en « école » juridique, à l'instar de ses adversaires sunnites et pour mieux leur faire face¹². Le processus de « rationalisation » que l'école ibāḍite mène est évident dans les travaux des encyclopédistes omanais à la fin du x^e s. et au début du xii^e s., en particulier le *Kitāb al-ḍiyā'* de Salma b. Muslim al-'Awtabī (fin du xi^e siècle, début du xii^e siècle), le *Bayān al-shar'* de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Kindī (m. 1115), et le *Muṣannaḥ* d'Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā al-Kindī (m. 557/1162).

En Afrique du Nord, après la chute définitive de l'imamat des Rustumides, suite à la victoire des Fatimides en 909, la communauté ibāḍite fut forcée de se réfugier dans les oasis reculées du Mزاب algérien, sur l'île de Djerba et au Jabal Nafūsa, où elle réussit à survivre dans la dissimulation (*kitmān*), conduite par un conseil d'anciens ('azzāba).

L'institution de la *ḥalqa* (le cercle) des 'azzāba a pour base une conception particulière du *kitmān*, qui est accompagnée par un refus définitif de l'État ainsi d'ailleurs que du djihad offensif. À partir du moment où les ibāḍites renoncent à l'institution d'un État, ils le remplacent par une institution dont l'objectif principal est de surveiller « le bon fonctionnement de l'autogestion de la société ». L'organisation de la *ḥalqa* des 'azzāba a des racines anciennes : la *ḥalqa* primitive née avec l'État rustumide, correspondait aux cercles d'intellectuels et d'étudiants qui se rendaient visite les uns aux autres et qui assuraient ainsi le trait d'union entre les différentes communautés ibāḍites dispersées dans le Maghreb¹³.

Selon Cyrille Aillet, « L'absence de centralisation et de hiérarchisation étatiques, au profit d'un mode d'organisation collégial, s'est imposée comme une évidence, qui prend tout son sens dans le cadre d'une économie oasienne fondée sur des ressources limitées et sur un habitat à la fois éclaté et interconnecté »¹⁴.

L'ère du *kitmān* n'est pas, au Maghreb comme en Oman, synonyme d'isolement, mais bien au contraire d'interaction renforcée avec les autres courants de l'islam. L'effort de rationalisation des sources maghrébines postérieures à la chute de Tāhart se matérialise dans les chaînes de transmission des traditions qui s'appuient sur des figures consensuelles, reconnues aussi par le sunnisme, comme Ibn 'Abbās, et ensuite sur les premiers imams de Baṣra : Jābir b. Zayd, Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma et al-Rabī' b. Ḥabīb al-Azdī, en laissant dans l'ombre les autres personnages fondamentaux de l'ancienne communauté de Baṣra¹⁵.

12. J. WILKINSON, 2010, p. 413-437.

13. V. PREVOST, « Une minorité religieuse vue par les géographes arabes : les ibāḍites du sud tunisien », dans *Acta Orientalia* 59-2 (2006), p. 193-204.

14. AILLET, CRESSIER, GILOTTE, *Sadrata* (n. 1), p. 85.

15. WILKINSON, 2010, p. 183-205 ; AILLET, « L'ibāḍisme » (n. 8), p. 26.

En parallèle, à partir de la fin du ^v/_x^e siècle et plus clairement encore au siècle suivant, se manifesta un processus de systématisation et de rationalisation du savoir historique. Les *siyar* d'Abū Zakariyyā' al-Warjlānī (m. après 504/1110-1), d'al-Wisyan (m. au cours de la seconde moitié du ^{vi}/_{xii}^e siècle) et d'Abū l-'Abbās al-Darjīnī (m. au cours de la seconde moitié du ^{vii}/_{xiii}^e siècle) avaient pour vocation de rassembler la mémoire des compagnons du passé¹⁶.

Au ^{xii}^e siècle, c'est principalement grâce au savant Abū Ya'qūb Yūsuf al-Warjlānī (m. 1174) que le patrimoine juridique ibāḍite cesse d'être un recueil de matériel à l'état brut, fait de citations remontant au Prophète et/ou ses compagnons et de rapports des autorités ibāḍites, et se transforme en un corpus juridique cohérent, dans le cadre de la tradition islamique des *uṣūl al-fiqh*. Al-Warjlānī achève l'édition (*tartīb*) d'un recueil de *ḥadīths* attribués à al-Rabī' b. Ḥabīb, dans lequel les traditions du Prophète et de ses Compagnons sont transmises à travers les imams de l'école, connu sous le nom de *Musnad al-Rabī' b. Ḥabīb* ou *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*.

Le *Musnad al-Rabī' b. Ḥabīb* est le plus important recueil de *ḥadīths*, au sens technique du terme. Pour le *madhhab* ibāḍite, il remplit deux fonctions importantes : celle de constituer un recueil de *ḥadīths* ibāḍite indépendant, sans avoir à se référer à d'autres écoles ; et celle d'affirmer la ligne de transmission élève-imam du fondateur du *madhhab* Jābir b. Zayd, par son successeur Abū Ubayda, et par le successeur de ce dernier, al-Rabī'. Cet *isnād* ne résiste pas à un examen si on le compare aux lignes de transmission incluses dans les premiers ouvrages juridiques ibāḍites. Le *Musnad* a été le résultat du processus de « rationalisation » que le droit ibāḍite avait entrepris dans le but de protéger l'école des influences extérieures et de la placer au même niveau que les autres écoles de droit.

L'apparition d'un recueil de *ḥadīths* spécifiquement ibāḍite et l'émergence concomitante d'un corpus de normes juridiques et religieuses ont eu une importance majeure dans l'évolution d'un ibāḍisme véritablement sectaire. Cette évolution est le corollaire de la transformation du droit ibāḍite, commencée environ un siècle plus tôt.

Le corpus de la doctrine s'est développé à partir de sources révélées et de la « tradition/pratique vivante » et a été étoffé par l'application de l'avis personnel (*ra'y*) de savants sur le matériel de base. Avec le temps, le concept sous-jacent à la théorie du droit a été rationalisé et a été exprimé comme la tradition ou la sunna de l'école, ce qui indique le consensus (*ijmā'*) des autorités reconnues comme étant les représentants principaux de l'école. Les moujtahids étaient les principaux participants à l'*ijmā'* et détenaient le monopole de la technique exégétique. Le concept d'*ijmā'* a été utilisé pour affirmer ouvertement l'autorité de la communauté sur au moins une partie de l'élaboration et de la modification du droit. Selon les ibāḍites, la fonction principale de l'*ijmā'* est d'unir progressivement les opinions divergentes sur un problème et de déterminer la vérité du *qiyās*. L'*ijma'* rend alors ce jugement irrévocable et acquiert une validité équivalant à celle du Coran et de la sunna. Néanmoins, les ibāḍites reconnaissent le droit des générations successives de moujtahids de contester ou de réinterpréter la Loi. Cette liberté d'interprétation

16. AILLET, « L'ibāḍisme » (n. 8), p. 26.

était contrebalancée par l'*ijmā'*, ainsi que par l'autorité incontestée des ancêtres, qui fonctionnait comme une source infaillible de droit.

L'*ijmā'* assura l'émergence d'un corpus étayé de documents juridiques sur lesquels les adeptes de l'école ibāḍite (*madhhab*) pouvaient s'appuyer.

IV. Le réformisme ibāḍite au Maghreb et à Oman, de la fin du XVIII^e s. au début du XX^e s.

La discussion sur l'utilisation des termes *nahḍa* et *iṣlāḥ* a été choisi comme point de départ de cette séance parce qu'elle pose de façon directe le problème de l'émergence de plusieurs déclinaisons locales du réformisme panarabe, dans lesquelles l'ibāḍisme a joué un rôle non négligeable.

J. Wilkinson, V. Hoffmann et A. Ghazal utilisent surtout le mot *iṣlāḥ* pour définir le réformisme ibāḍite, et datent le début de la période de la réforme ibāḍite au XVIII^e siècle avec Abū Zakariyyā' al-Afḍalī (1714-1788) et son élève le plus important, 'Abd al-'Azīz al-Thamīnī al-Mus'abī (1718-1808) au Maghreb et Abū Nabḥān al-Kharūṣī (1734-1822) et son fils Nāṣir (1778-1847) à Oman et Zanzibar. Au contraire, selon A. Jomier (thèse de doctorat 2015 [École doctorale Sociétés, Cultures, Échanges, Angers]) on doit distinguer deux périodes : un premier temps, jusqu'aux années 1920, durant lequel la notion d'*iṣlāḥ* est d'un emploi et d'une signification marginales, et la période de l'entre-deux-guerres, qui voit les termes *iṣlāḥ* et *muṣliḥ* devenir des slogans politiques, dont la signification se cristallise progressivement vers celle de leur traduction par « réforme » et « réformateur ». Même si le cheikh Aṭfayyish (m. 1914) fait entrer l'*iṣlāḥ* dans le corpus ibāḍite, c'est d'une façon marginale et qui ne peut être rapportée à la réforme religieuse et sociétale et au combat politique que des écrits postérieurs placent sous ce terme.

Au XIX^e s. et au début du XX^e s. les réformateurs ibāḍites ont créé un nouveau réseau d'autorité, qui reposait sur les liens intellectuels et généalogiques entre les savants, ainsi que sur l'accès aux sources textuelles écrites qui circulaient dans la communauté grâce aux activités des imprimeries ibāḍites.

Pour illustrer le processus de la réforme ibāḍite, j'ai choisi de focaliser cette séance sur deux savants qui ont joué un rôle important : Muḥammad Aṭfayyish (1820-1914) et Nūr al-Dīn al-Sālimī (1869-1914), les plus illustres savants de la renaissance ibāḍite dans le Mzab et à Oman.

Pour donner une vigueur nouvelle aux communautés ibāḍites, qui étaient socialement statiques et dans lesquelles l'innovation et le polythéisme s'étaient profondément ancrés, les deux savants ibāḍites invoquent la pratique de l'*ijtihād*, et invitent leurs coreligionnaires à revenir aux valeurs du Coran. Ce fut le premier pas vers une réforme religieuse visant à purifier l'Islam et à le ramener à sa forme originaire. Le retour aux textes de référence demandait une démarche particulière consistant à mettre en question les interprétations existantes des textes et à présenter une nouvelle interprétation de ceux-ci. Une compréhension profonde du corpus ibāḍite comme du corpus sunnite de référence était nécessaire pour pouvoir évaluer si les normes et les croyances en vigueur respectaient les limites institutionnelles et conceptuelles autorisées par le Coran et la Sunna.

Les termes employés pour désigner l'effort d'interprétation, revendiqué clairement par Aṭfayyish et al-Sālimī sont le *taḡdīd* (renouveau), l'*iḡtihād* (effort d'interprétation) et la figure du *muḡaddid* (rénovateur). Ils appellent les musulmans à l'unité (*taqrīb*) parce qu'ils pensaient que la pétrification et le fanatisme sectaire des écoles islamiques entraînaient des divisions entre les musulmans, affaiblissant ainsi la communauté et ouvrant la voie aux puissances européennes.

Les œuvres d'Aṭfayyish, ainsi que celles d'autres réformateurs ibāḍites, révélaient un ton réconciliateur. Dans son abrégé des doctrines et croyances ibāḍites, il réduit les points de conflit entre ibāḍites et sunnites au nombre de quatre¹⁷, les ibāḍites croyant que 1. Dieu ne peut pas être vu dans l'au-delà ; 2. Ses attributs ne sont pas séparés de son essence ; 3. La foi n'est pas séparée des œuvres ; 4. Le Coran est créé, il n'est pas éternel. De plus, il affirme que tous les ibāḍites devraient maîtriser le *credo* des autres groupes musulmans.

Les réformateurs ibāḍites ont tenté de résister au remplacement de la charia, en affirmant que la mise en place d'institutions et de lois européennes dans les pays arabes ne s'accordait pas avec l'environnement juridique et que, comme personne ne comprenait ces lois importées, personne ne les respecterait ni leur obéirait. Selon Aṭfayyish, pour être efficaces, les lois doivent avoir un certain lien avec les normes et les circonstances du pays dans lequel elles sont appliquées, sans quoi elles ne rempliront pas la fonction essentielle du droit, qui consiste à orienter les actions des personnes et à façonner leurs habitudes. Les lois européennes importées ne remplissaient pas ces conditions. Il ne tente pas de réconcilier l'Islam avec la civilisation occidentale : sa réforme est essentiellement fondamentaliste, car elle vise à revenir à l'Islam pur et à éliminer toute innovation. Ce n'est qu'ainsi que les pays musulmans seraient protégés contre l'assaut moral et physique des puissances européennes.

Dans le même esprit, le discours d'al-Sālimī sur la réforme ibāḍite attestait que la promotion de l'identité et de l'authenticité culturelle jouait un rôle crucial. L'importance d'al-Sālimī ne découle pas de ses contributions savantes, mais de la création d'un milieu intellectuel – sous la forme d'un grand nombre de textes – par lequel il donne un exemple de réflexion et de militantisme religieux indépendant. Les écrits et les idées d'al-Sālimī ont été largement diffusés au sein des communautés ibāḍites grâce à sa capacité d'élaborer un programme politique efficace, plaçant ses arguments au cœur du débat intellectuel et politique.

Al-Sālimī voyait la charia comme un système holistique et l'imāmat comme l'organisation politique prééminente dans l'ibāḍisme. La question de la tradition ibāḍite est au cœur de sa pensée. Il invoque un sens de l'autorité dans lequel la tradition est synonyme d'ordre, sacralité et équilibre. De son point de vue, le pouvoir politique doit être en conformité avec les buts et les objectifs de la charia. Il plaide donc pour une réforme visant à puiser le plus possible dans l'héritage de la pensée ibāḍite prémoderne. Dans ses nombreux écrits, il exprime sans équivoque son opinion selon laquelle les idées de la renaissance islamique avaient contribué

17. AṬFAYYISH, *Izālat al-i'tirāḍ 'an muhiqqī al-ibāḍī*, 1982, p. 52-54.

à rendre les musulmans plus conscients du besoin qu'avaient les fidèles de revitaliser leur patrimoine et de chercher eux-mêmes des solutions à leurs problèmes en revenant à la charia. Il interprétait « le retour à la vraie tradition islamique/ibādite » comme une forme de renaissance islamique et juxtaposait l'état de déclin et de périphéricité du monde musulman à un passé où l'islam avait de l'assurance et se répandait au-delà de son territoire originaire. Comme ses coreligionnaires maghrébins, Aṭṭāyish et al-Bārūnī (1870-1940), avec qui il entretenait des contacts étroits, al-Sālimī s'opposa fortement au colonialisme qui éloignait de la religion et encourageait la dépendance culturelle. Son engagement profond dans le rétablissement de la tradition ibādite authentique reflète l'angoisse profonde et la crise identitaire qui imprégnaient les sociétés musulmanes du XIX^e s. face au colonialisme et au pouvoir occidental.

Les œuvres des réformistes ibādites, al-Sālimī à Oman et Aṭṭāyish au Mزاب, expliquent clairement que maîtriser le patrimoine ibādite voulait dire connaître ses divers aspects, mais aussi reconnaître sa relativité et son historicité. Ces auteurs parlent donc de la recherche d'une identité ibādite dans la modernité, qui ne peut s'épanouir que là où il n'est pas interdit d'innover ou de repenser.