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)

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée Exégèse et redéfinition de la religion dans l'islam contemporain

Constance Arminjon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3009>

DOI : 10.4000/asr.3009

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 417-427

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Constance Arminjon, « Exégèse et redéfinition de la religion dans l'islam contemporain », *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 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3009> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3009>

*Islam contemporain :
histoire des doctrines et des courants de pensée*

Constance ARMINJON

Maître de conférences

Exégèse et redéfinition de la religion dans l'islam contemporain

LES séminaires des années précédentes étaient consacrés aux renouvellements de la théologie du droit et du droit savant qui ont résulté, en islam sunnite et shi'ite, de questionnements des savants religieux et des penseurs laïcs sur la possibilité d'accorder – *sâzegârî* selon les termes du clerc iranien Mohsen Kadîwar¹ – la tradition juridique islamique et celle dont sont issus les droits de l'Homme. Dans leurs réflexions sur les droits de l'Homme, la plupart des auteurs ont mis au jour, de manière plus ou moins explicite et conceptuelle, l'imbrication des disciplines de la pensée dans les systèmes juridiques : théologie (fondamentale, eschatologie, théologie du droit et théologie politique) ; philosophie (théorie de la connaissance, épistémologie, physique, métaphysique, philosophie du droit et philosophie politique) ; méthodologie du droit (*usûl al-fiqh*) ; droit savant (*fiqh*) ; exégèse. De plus, ils ont souligné la cohérence organique entre les doctrines relevant de ces diverses disciplines. En gardant à l'esprit ces liens organiques, nous avons commencé à explorer deux autres domaines de la pensée islamique contemporaine : l'exégèse et la théologie fondamentale.

Au regard de l'immensité de ces champs, il est d'emblée apparu nécessaire de poursuivre l'étude pendant plusieurs années. Pour commencer ce nouveau « cycle », nous avons délibérément analysé un corpus limité. Il s'agissait d'observer l'émergence d'une « nouvelle théologie »² shi'ite dans des œuvres composées durant une courte décennie – du milieu des années 1990 à 2001 – par les principales figures de ce courant de même que par un éminent représentant de la théologie shi'ite classique, Jawâdî Âmolî. Ce faisant, nous suivions sur un autre terrain plusieurs protagonistes de la controverse sur les droits de l'Homme que nous avions étudiés auparavant³. Car à la différence des auteurs sunnites, les auteurs shi'ites qui ont

1. M. KADÎWAR, *Haqq al-nâs. Eslâm wa hoqûq-e bashar*, Téhéran 1388 AHS/2009 (2008¹).

2. Cette expression est celle des auteurs eux-mêmes.

3. Cf. C. ARMINJON, « Les droits de l'Homme dans la pensée shi'ite contemporaine », *Annuaire EPHE-SR* 123 (2014-2015), p. 309-316 ; EAD., « Les droits de l'Homme dans la pensée shi'ite contemporaine (suite) », *Annuaire EPHE-SR* 124 (2015-2016), p. 403-411.

réexaminé les fondements du droit islamique sont aussi des figures de proue dans le champ de la théologie fondamentale. C'est le cas de Jawâdî Âmolî comme de Mojtabeh Shabestari et de Kadiwar. À l'étude de ces trois clercs nous avons ajouté celle du penseur laïc 'Abd ol-Karîm Sorûsh. Si la majorité des penseurs traitant de théologie et de droit savant dans le monde shi'ite sont demeurés jusqu'à nos jours des clercs⁴, certains penseurs laïcs, dont Sorûsh par excellence, ont un rôle considérable dans le renouvellement de la pensée religieuse shi'ite. Selon Mojtabeh Shabestari, Sorûsh compte parmi les trois personnes qui concourent aujourd'hui à l'élaboration d'une théologie musulmane moderne en islam shi'ite. Les deux autres sont Mojtabeh Shabestari lui-même et Kadiwar⁵.

En restreignant d'abord le corpus à des ouvrages composés dans la dernière décennie du xx^e siècle, nous visions à discerner les prémices du renouvellement de la pensée théologique en vue de déceler la temporalité propre à ce domaine de la pensée religieuse. Le terme de « réforme » et les adjectifs qui lui sont associés sont très souvent utilisés pour qualifier indifféremment des changements survenus dans des domaines divers de la pensée islamique depuis le xix^e siècle. De plus, l'usage de cette terminologie ne permet pas de saisir les temporalités spécifiques des domaines, certes imbriqués mais distincts, de la pensée religieuse de l'islam. Comme nous constatons une différenciation des temporalités, nous cherchons au contraire à la mettre en pleine lumière et à en tirer des conséquences historiographiques.

Le séminaire s'est décomposé en deux temps. Nous avons d'abord analysé les propositions de Mojtabeh Shabestari en matière d'exégèse et le lien qu'il établit entre herméneutique des textes sacrés, redéfinition de l'expérience religieuse et refondation de la théologie. Puis nous avons examiné les efforts menés pour redéfinir la religion. Tandis que Mojtabeh Shabestari a entrepris de reformuler la nature de la foi et d'élucider les dimensions de l'expérience religieuse, Sorûsh et Kadiwar se sont engagés dans une discussion théologique sur le pluralisme des religions. Les positions avancées par Sorûsh dans ce débat ont incité Jawâdî Âmolî à écrire un ouvrage, qui a été également étudié.

I. Exégèse et herméneutique des textes sacrés

Depuis la fin du xviii^e siècle, l'exégèse coranique a connu de nombreux renouvellements, dont l'essor de commentaires thématiques du Coran⁶. En publiant en 1996 *Hermenûtik, ketâb wa sonnat* (*Herméneutique, Livre et Tradition*), Mohammad

4. R. GLEAVE, « Conceptions of Authority in Iraqi Shi'ism: Baqir al-Hakim, Ha'iri and Sistani on *Ijtihad*, *Taqlid* and *Marja' iyya* », *Theory, Culture and Society* 24-2 (2007), p. 59-78 ; Id., « La charia dans l'histoire : *ijthâd*, épistémologie et "tradition classique" », dans B. DUPRET (éd.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris 2012, p. 23-34, ici p. 31.

5. Entretien avec Mohammad Mojtabeh Shabestari, Téhéran, mars 2016.

6. Cf. J. PINK, « Striving for a New Exegesis of the Qur'ân », dans S. SCHMIDTKE (dir.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, p. 765-792 ; R. WIELANDT, « Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times », dans S. SCHMIDTKE (dir.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, p. 707-764.

Mojtahed Shabestarî (1936-) entendait certes contribuer au renouvellement de la pratique exégétique en islam. Mais alors que les exégèses rédigées depuis le début de la période contemporaine visaient à perpétuer, *mutatis mutandis*, une discipline du savoir religieux classique, le théologien iranien se plaçait délibérément hors de ce champ pour en faire une critique épistémologique.

Dans le titre de son ouvrage, Shabestarî marquait déjà son refus d'employer le lexique islamique classique de l'exégèse. Au lieu d'utiliser *tafsîr* (exégèse, interprétation), *ta'wîl* (exégèse, exégèse allégorique), *sharh* (commentaire), *kashf al-mahjûb* (dévoilement), il recourait à un terme étranger, *herméneutique* (*hermenûtik* en persan). Mais il montrait surtout sa volonté de rupture par son propos. Loin de se situer sur le terrain de l'exégèse classique, il se plaçait dans un rapport d'extériorité critique à l'égard des pratiques herméneutiques de l'islam. Au lieu de livrer une exégèse philosophante des textes scripturaux, il préconisait une herméneutique de la discipline de l'exégèse. En outre, il ne se contentait pas d'examiner les pratiques exégétiques. Il soumettait l'ensemble des savoirs religieux de l'islam à une critique épistémologique.

Convaincu de l'universalité de l'herméneutique philosophique élaborée en Europe, Shabestarî témoigne d'un nouveau rapport avec la philosophie européenne moderne. Avec quelques-uns de ses contemporains, en particulier Sorûsh (1945-) et Malekiyân (1956-), il rompt résolument avec la tendance apologétique qui prévalait jusqu'alors dans l'attitude des penseurs musulmans avec la philosophie européenne. La comparaison avec l'un de ses maîtres est sur ce point significative et d'autant plus que Shabestarî se réfère souvent à lui : Mohammad Hosayn Tabâtâbâ'î (1903-1981), avec l'aide de Mortadâ Motahharî (1920-1979), critiqua la philosophie européenne moderne⁷. En Iraq à la même période, Muhammad Bâqîr al-Sadr (1935-1980) composa un ouvrage spécifique pour réfuter les philosophies modernes non musulmanes en vue de saper leur influence dans le monde musulman. Dans *Notre Philosophie (Falsafatunâ*⁸, 1959), l'auteur résume les principales épistémologies élaborées en Europe de Descartes à Marx et au positivisme, qu'il oppose en bloc à « la théorie de la connaissance dans notre philosophie »⁹. Shabestarî se place au contraire résolument dans le sillage de ceux qu'il appelle « les philosophes de l'herméneutique » (*hokamâ-ye hermenûtik*) européens. En guise de justification, il livre un constat catégorique. Selon lui, la pensée et les sociétés musulmanes traversent une crise à laquelle seule la critique et le renouvellement radical des méthodes d'appréhension de la religion permettront de trouver une issue¹⁰.

7. Cf. U. GÖSKEN, « Perception of Western Modernity from the Gaze of Şadraism: Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'ī's and Murtaḍā Muṭaḥharī's Critique of Modern Western Philosophy », *International Journal of Persian Literature* 1-1 (2016), p. 142-163.

8. Muhammad Bâqîr al-SADR, *Falsafatunâ. Dirâsat mawḍû'iyya fî mu'tarak al-sirâ' al-fikrî al-qâ'im bayna mukhtalif al-tayyârât al-falsafîyya wa khâssatan al-falsafat al-islâmiyya wa al-mâddiyyat al-diyâlikîkiyya (al-mârksiyya)*, Beyrouth 1998 (1959⁹).

9. AL-SADR, *Falsafatunâ* (n. 8), p. 141-145.

10. Mohammad Mojtahed SHABESTARÎ, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*, Téhéran 1996, p. 9.

Critique épistémologique des savoirs religieux islamiques classiques

Conscient de la nouveauté de sa démarche dans les milieux savants musulmans, Shabestarî procède de manière didactique. Il présente d'abord l'herméneutique philosophique elle-même. Puis il procède à une épistémologie de l'exégèse, du droit savant et de la théologie. Enfin, il propose sa propre méthodologie en appelant à une critique multiforme et incessante. Quoiqu'il ne cite ni ne mentionne aucun auteur, son analyse évoque Heidegger et Gadamer dont il reprend presque terme pour terme le lexique. Il énumère ainsi et explique les notions de « compréhensions préalables et savoirs préalables » (*pīshfahmhâ wa pīshdānesteh*) de l'exégète ; les intérêts (*alāyeq*) et les attentes (*entezârât*) qui orientent l'exégète ; les questions de l'exégète à propos de l'histoire ; le discernement du centre du sens du texte (*kashf-e markaz-e ma'nâ-ye matn*) ; « la traduction du texte dans l'horizon historique de l'exégète » (*tarjomeh-ye ma'nâ-ye matn dar afaq-e târîkhî-e mofasser*)¹¹.

De l'exégèse, le théologien généralise à l'ensemble des savoirs et constate que tout effort scientifique est mené à partir de compréhensions préalables et spécifiques à chaque discipline. D'autre part, tout en soulignant la nécessité de déceler l'historicité des textes, Shabestarî se défend d'une conception historiciste¹².

Après avoir exposé la méthode de l'analyse herméneutique, Shabestarî avance le principe suivant lequel la religiosité est tributaire des connaissances humaines de son temps. Dans le second chapitre, il met en lumière la part humaine et partant historique de l'expérience religieuse. Or le caractère humain et l'historicité des savoirs ne se répercutent pas seulement sur les doctrines théologiques, mais aussi sur l'exégèse et sur les prescriptions juridiques.

En raison de l'importance historique du droit savant (*fiqh*) dans l'organisation des sociétés musulmanes et sans doute aussi parce qu'il vit dans un régime fondé sur la souveraineté du savant juriste (*welâyat-e faqîh*)¹³, Shabestarî critique exhaustivement cette discipline. À l'appui de la notion de compréhensions préalables, le clerc montre que le droit savant musulman repose sur des postulats externes à sa discipline¹⁴. À rebours d'un courant de pensée qui revendique l'exhaustivité du droit savant islamique, Shabestarî veut aussi redéfinir le champ du *fiqh* en recourant à une approche épistémologique¹⁵.

Il traite ensuite longuement de la question de l'historicité des préceptes car elle a été une préoccupation majeure des penseurs musulmans contemporains¹⁶.

11. *Ibid.*, p. 17-31.

12. *Ibid.*, p. 31.

13. Formulée par Khomeynî dans un traité intitulé *La guidance du savant juriste. Le gouvernement islamique (Velâyat-e faqîh. Hokûmat-e eslâmî, 1970)*, la théorie de la souveraineté du juriste religieux justifie la dévolution de toutes les fonctions d'autorité de l'Imâm à un juriste religieux. Elle fut institutionnalisée dans la Constitution de la République islamique d'Iran adoptée en 1979.

14. SHABESTARÎ, *Hermenûtîk, ketâb wa sonnat*, chap. 3 : « Compréhensions préalables des savants juristes, éternité des préceptes de la religion et discernement des questions ».

15. Chap. 5, « Avec la science du droit savant on ne peut organiser des institutions, on peut seulement répondre à certaines questions ».

16. Chap. 4, « Compréhensions préalables des savants juristes et permanence ou changement des objets des préceptes de la religion ».

Pour résoudre les problèmes d'aujourd'hui, Shabestarî préconise d'élaborer une philosophie et une épistémologie nouvelles : « l'évolution du droit savant doit commencer par la transformation des fondements philosophiques et épistémologiques de la conception de la religion et de l'anthropologie du savant juriste »¹⁷. La philosophie et l'épistémologie nouvelles ne seront jamais des substituts de religion mais serviront de fondations à la religion de l'âge moderne¹⁸. D'après le théologien, il n'y a pas aujourd'hui en islam de philosophie du droit ni de philosophie morale, politique ou économique, car les écoles religieuses se sont tenues à l'écart des sciences humaines.

À la lumière de l'herméneutique, l'auteur veut montrer que les divergences qui divisent les théologiens musulmans dérivent des hypothèses et données préalables sur lesquels leurs exégèses reposent¹⁹. Tout d'abord, il classe les types de compréhension du Coran et de la Tradition. Reprenant une typologie traditionnelle, il distingue quatre groupes : les Gens du *hadîth*²⁰, les ash'arites et les premiers musulmans (*salafiyeh*) ; les théologiens mu'tazilites ; les philosophes et enfin les mystiques (*ʿorafâ*). « Chacune de ces compréhensions a son propre "horizon exégétique". Dans chaque horizon, il y a une série de compréhensions préalables et de postulats »²¹.

Suivant à peu près la même typologie, Shabestarî examine ensuite les conceptions du statut de la parole révélée²². Il distingue les doctrines ash'arites et mu'tazilites ; la conception spéciale d'Ibn Kullâb, théologien du III^e siècle de l'Hégire ; les doctrines des philosophes et la doctrine mystique d'Ibn ʿArabî (m. 1240). Or, par-delà la divergence qui les sépare, philosophes et théologiens musulmans partagent l'idée selon laquelle « le contenu de la "parole de Dieu révélée" est un ensemble d'informations sur le monde de l'existence ». D'après cette approche, l'exégèse du Coran consiste à obtenir ces informations et significations²³. Selon Shabestarî, Ibn ʿArabî semble avoir été le premier à avoir une autre vue sur le sens de la parole révélée. En effet, il a envisagé la « continuité de la Révélation » (*estemrâr-e wahî*). Il a divisé la prophétie en législation d'une part et non-législation d'autre part. De plus, il a mis le caractère révélé de la parole en relation avec la manière dont les hommes reçoivent la parole. La parole révélée se distingue des autres paroles en ce qu'elle est perçue comme une « tout autre parole »²⁴.

17. SHABESTARÎ, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*, p. 88.

18. *Ibid.*, p. 91.

19. Chap. 9, « Compréhensions préalables des principaux exégètes de la Révélation musulmane, des Gens du *hadîth* et des ash'arites aux mu'tazilites, aux gnostiques et aux récents exégètes tel le défunt Tabâtâbâ'î ».

20. Littéralement, « partisans des traditions ». L'expression désigne les personnes qui se sont spécialisées dans la collecte et l'étude des traditions du prophète Muhammad. Cf. J. SCHACHT, « Ahl al-Hadîth », dans *Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition*, édition en ligne <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-de-l-islam> (accès payant).

21. SHABESTARÎ, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*, p. 103.

22. Cf. chap. 10, « Sens différents de la "parole révélée" chez les sages divinisés [*mota'allehân*] ».

23. SHABESTARÎ, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*, p. 139-140.

24. *Ibid.*, p. 140.

Méthodologie de la nouvelle théologie

Dans son premier ouvrage déjà, Shabestarî conjugue la critique épistémologique des savoirs islamiques à des propositions visant à refonder la théologie. À cette fin, l'auteur promeut une démarche triplement critique : recours à la critique historique des textes (chapitre 14) ; critique de la pensée théologique traditionnelle en vigueur dans l'islam contemporain (chapitre 15) ; insistance sur la nécessité de critiquer sans cesse les doctrines religieuses (chapitre 16).

Outre le recours à la critique historique, Shabestarî préconise de « faire une évaluation générale de la pensée théologique traditionnelle de l'islam contemporain »²⁵. Cela consiste, suivant ses propres termes, à « évaluer l'intelligibilité ou l'inintelligibilité des méthodes et des questions théologiques usuelles parmi les musulmans eu égard aux questions qui se posent aujourd'hui dans le monde autour de la religion et de la religiosité. La pensée théologique traditionnelle de l'islam contemporain est-elle intelligible pour faire face à ces questions ? En second lieu, la critique de la théologie ou de la philosophie islamique ne signifie pas la critique de la religion musulmane »²⁶.

L'auteur examine ensuite les fonctions remplies par la théologie en islam au cours de l'histoire. Selon lui, la théologie a rempli trois principales fonctions : exposer les fondements de la croyance et de la foi musulmane ; prouver les croyances ; « répondre aux soupçons venant de l'extérieur de la religion »²⁷. Shabestarî énumère les questions posées par la théologie musulmane classique : existence ou non-existence de Dieu ; essence et attributs de Dieu ; nature de la Prophétie ; Muhammad était-il prophète ? ; qu'est-ce que la vie future ? Ces questions visent à connaître une série de réalités sur Dieu, sur les créatures, l'Homme et sa destinée. La théologie musulmane se caractérise aussi par l'idée que les questions de foi sont démontrables par la raison. Dans le climat de pensée qui prévaut aujourd'hui, « la méthode de démonstration » n'est pas adéquate. Il faut donc accorder la fonction et les principes de la théologie au climat nouveau²⁸. Shabestarî souligne que le climat de pensée en Iran n'est pas fermé, puisque la philosophie occidentale, les sciences sociales, l'épistémologie et d'autres disciplines y sont enseignées. Cependant il appelle les écoles religieuses à se confronter à bras le corps aux questions nouvelles²⁹.

La démarche herméneutique amène enfin Shabestarî à préconiser une critique incessante des doctrines religieuses³⁰. La critique de la pensée religieuse doit être menée tantôt de l'extérieur, tantôt de l'intérieur. Pour l'auteur, une société dans laquelle il n'y a pas de critique de la religion et de la foi n'est pas propice pour les croyants. De surcroît, la foi ne donne pas de manière définitive un contenu stable (*thâbet*) de connaissances³¹.

25. *Ibid.*, p. 183.

26. *Ibid.*, p. 183.

27. *Ibid.*, p. 184-185.

28. *Ibid.*, p. 189.

29. *Ibid.*, p. 192.

30. Cf. le chapitre 16, « Pourquoi faut-il critiquer la pensée religieuse ? ».

31. SHABESTARÎ, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat* (n. 10), p. 202-204.

L'analyse des usages de l'herméneutique dans l'œuvre de Mojtabeh Shabestari a fourni la matière de l'article « Acclimater l'herméneutique philosophique en islam : Shabestari, de la critique des méthodes exégétiques à la théorie de l'historicité du Coran » à paraître dans la *Revue de l'histoire des religions*.

II. Redéfinitions de la religion

Redéfinition de la foi et de l'expérience religieuse chez Mojtabeh Shabestari

Dans son deuxième ouvrage, *Imân wa âzâdî*³² (*Foi et Liberté*, 1997), Shabestari poursuit sa critique herméneutique de la théologie islamique classique tout en proposant une nouvelle définition de la foi. Sous la forme d'un recueil d'articles, il mène une enquête méthodique sur l'expérience religieuse. Pour élucider la nature de la foi, il conjugue deux types d'herméneutique : premièrement, il poursuit la critique herméneutique des doctrines théologiques qu'il a engagée dans son premier ouvrage, *Herméneutique, Livre et Tradition* ; deuxièmement, il propose une analyse herméneutique de l'expérience religieuse elle-même.

Alors qu'il soutenait dans son premier livre que toute interprétation reposait sur des hypothèses préalables, il illustre sa théorie en interprétant les doctrines de la foi à partir du postulat selon lequel la foi requiert la liberté humaine. En premier lieu, il présente une typologie des doctrines qui différencie trois approches : celles des ash'arites, des mu'tazilites et des philosophes. Quelque divergentes qu'elles soient, elles reposent toutes sur le postulat que « la foi est quelque chose que l'on acquiert »³³. Selon l'auteur, cela signifie que l'homme est libre d'acquiescer la foi. De plus, toutes les doctrines supposent que c'est Dieu qui révèle la nature de la foi. En conséquence, la foi ne peut être acquise par des argumentations scientifiques ni philosophiques. Ayant abordé les principales conceptions de la foi élaborées en islam, Shabestari dégage ses conclusions : quelle que soit la manière dont elle est définie, la foi est nécessairement liée à la liberté humaine. Il présente ensuite deux autres doctrines de la foi qui furent défendues par certains mystiques musulmans et qui sont proches de sa propre conception. Dans ces doctrines, la foi consiste dans l'expérience d'un Être absolu ou dans celle d'un Dieu parlant.

De l'interprétation des doctrines de la foi, Shabestari passe à l'analyse herméneutique de l'expérience religieuse. La liberté humaine signifie d'abord que l'homme n'est « emprisonné dans aucun dogme ni affection ni sentiment ». De plus, la liberté de pensée est en elle-même contraire à toute fixité de l'esprit. D'autre part, malgré sa liberté, l'homme est un être limité. Tel qu'il est, il fait face à un Être « englobant absolu » (*farâgîr-e motlaq*). La foi est donc l'expérience d'un être libre et limité – l'homme – qui fait face à l'Être absolu. Toutes les définitions qui ont été données au cours de l'histoire à propos de Dieu, de sa nature et de ses attributs reflètent les limites de l'homme et de son langage. C'est pourquoi elles sont limitées et partant susceptibles d'être changées³⁴.

32. Mohammad Mojtabeh SHABESTARI, *Imân wa âzâdî*, Téhéran 2000 (1997¹).

33. SHABESTARI, *Imân wa âzâdî*, p. 18.

34. *Ibid.*, p. 22-26.

Selon l'auteur, dans les textes révélés, la relation entre Dieu et l'homme est une relation entre deux personnes. Dieu est en outre la personne qui parle, tandis que l'homme est l'auditeur. Le lien essentiel entre Dieu et l'homme consiste en une « conversation » (*goftoshenûd*) dans laquelle Dieu parle et l'homme écoute. Par conséquent la foi ne peut consister dans l'élaboration de dogmes. Elle consiste avant tout à écouter Dieu. La foi redéfinie, Shabestarî s'interroge sur la manière de la concrétiser dans la vie sociale. Les institutions religieuses, réclame-t-il, ne doivent pas voiler la face de Dieu³⁵.

Tout en faisant valoir que la liberté est consubstantielle à la foi, le théologien cherche à élucider les différentes dimensions de l'expérience religieuse. En particulier, il insiste sur la nécessité de distinguer la foi (*îmân*) de la croyance (*'aqîdeh*). La foi est fondamentalement une expérience existentielle, tandis que la croyance est relative à un savoir. La première est transhistorique, la seconde est par nature historique. De cette analyse, Shabestarî tire une triple conclusion. Il présente une nouvelle définition de la théologie, selon laquelle celle-ci doit élucider l'expérience religieuse. Deuxièmement, il affirme que la foi n'est ni un savoir ni une idéologie. Troisièmement, la foi est la part la plus sacrée et la plus libre de l'homme. Or cette dernière conclusion doit être prise en considération dans la théologie juridico-politique. Selon l'auteur, les systèmes juridiques et politiques doivent être accordés à la nature réelle de la foi. Cette question fait l'objet de son livre suivant, *Critique d'une lecture officielle de la religion. Crises, défis et solutions*³⁶ (2000), que nous avons étudié précédemment.

L'islam et les autres religions : controverse shi'ite sur le pluralisme religieux

Le débat entre Sorûsh, déjà très renommé et influent, et Kadiwar, qui commence à peine à publier ses premiers ouvrages, est mené dans le climat effervescent du premier mandat du président Khâtâmî (1997-2001). Dans le domaine précis du dialogue interculturel et interreligieux, la présidence de Khâtâmî marque un sommet dans le dialogue islamo-chrétien³⁷. Le dialogue de Kadiwar et de Sorûsh sur le pluralisme religieux³⁸ illustre la confluence de plusieurs durées dans la pensée shi'ite : histoire de longue durée de la théologie des religions, marquée par la polémique et l'apologétique ; questionnements inspirés par les bouleversements entraînés par la révolution iranienne ; renouvellement des savoirs et de la perception de l'autre, à la faveur des études à l'étranger, des voyages, des traductions et des lectures ; en

35. *Ibid.*, p. 27-30.

36. M. Mojtahed SHABESTARÎ, *Naqdî bar qerâ'at-e rasmî az dîn (Bohrânâ, châleshhâ, râhhallhâ)*, Téhéran 1390 AHS/2011 (1379 AHS/2000).

37. S. TAVASSOLI, *Christian Encounters with Iran. Engaging Muslim Thinkers after the Revolution*, Londres, New York 2011, p. vii, 7.

38. Le débat de Sorûsh et Kadiwar a été abordé par Ashk Dahlén. Cependant le chercheur irano-suédois n'a pas analysé la discussion. Il a résumé la position de Kadiwar, puis présenté les conceptions de Sorûsh et de Jawâdî Âmolî à travers plusieurs de leurs ouvrages respectifs. Cf. A. P. DAHLÉN, « Droit(s) chemin(s). Le pluralisme religieux chez les intellectuels iraniens », dans S. MERVIN (dir.), *Les Mondes chiites et l'Iran*, Paris, Beyrouth 2007, p. 381-415.

particulier, découverte des philosophies américaine et européenne contemporaines, et de certains théologiens chrétiens. Sorûsh est parfois surnommé le John Hick de l'Iran, en référence au philosophe de la religion et théologien anglais (1922-2012).

Selon le journal *Salâm*, la publication de l'article de Sorûsh sur les « Voies droites » (*Serâthâ-ye mostaqîm*) dans la revue *Kiyân* en 1997 suscita une controverse dans les milieux savants et non savants. Or, au lieu de discuter sérieusement les thèses exposées par Sorûsh, la presse de toutes tendances attaqua l'auteur et exigea qu'on lui impose des restrictions. Dans ces circonstances, le journal *Salâm* – dirigé par le *hojjat al-eslâm* Mohammad Kho'inihâ – voulut promouvoir une véritable analyse du point de vue exprimé par Sorûsh. Kadîwar comptait parmi les « personnalités savantes » ayant un avis compétent en la matière. C'est pourquoi le journal décida d'organiser un débat entre Kadîwar et Sorûsh, qui acceptèrent l'invitation. Leur discussion fut publiée en cinq parties en janvier-février 1998. Par la suite, le débat fut publié par les éditions Serât en annexe du livre de Sorûsh *Serâthâ-ye mostaqîm*³⁹, en 1999. Puis en 1999 également, le journal *Salâm* édita lui-même le débat dans son intégralité et sous une forme indépendante⁴⁰.

Le débat est ouvert par Kadîwar. Les points de vue des deux penseurs se révèlent assez vite si inconciliables que chacun d'eux se contente de réitérer sa conception et d'adresser des reproches à son interlocuteur. Abstraction faite de l'importance de la question débattue, l'impossibilité des deux interlocuteurs de s'entendre mérite considération. Elle illustre la singularité des approches de deux figures emblématiques du renouvellement de la pensée shi'ite, que l'on appréhende souvent de manière irénique et englobante comme des « penseurs modernistes » et « réformistes ».

La discussion se poursuit de manière laborieuse. Sorûsh reproche à Kadîwar de ne pas cesser d'avoir une position d'affirmation⁴¹. Le philosophe, qui entend aborder la pluralité concrète des religions d'un point de vue épistémologique, est convaincu que les mystiques et notamment les mystiques musulmans ont suivi la voie du « dévoilement du sens ». Ils ont considéré que les voies de la philosophie étaient « insuffisantes et incomplètes »⁴². Pour Sorûsh, la vérité consiste à dévoiler le sens et la multiplicité de sens et d'expériences religieuses. À plusieurs reprises, Kadîwar indique qu'il n'admet pas l'approche herméneutique de la question de la vérité des religions. Selon lui, cette approche a pour corrélat le relativisme absolu⁴³. Au terme du débat, les deux interlocuteurs conviennent que leur discussion pourrait se poursuivre dans une séance ultérieure⁴⁴.

39. 'A. ol-K. Sorûsh, *Serâthâ-ye mostaqîm [Voies droites]*, Téhéran 1378 AHS/1999. Le livre portant le même titre que l'article contient celui-ci et d'autres textes sur le même sujet.

40. 'A. ol-K. Sorûsh et M. Kadîwar, *Plûrâlîzm-e dînî. Monâzereh doktor 'Abd ol-Karîm Sorûsh wa hojjat al-eslâm Mohsen Kadîwar*, journal *Salâm* 1378 AHS/1999. Cette version est diffusée sur le site Internet de Kadîwar : www.kadivar.com.

41. *Plûrâlîzm-e dînî*, p. 72 sq.

42. *Ibid.*, p. 91, 92.

43. *Ibid.*, p. 67.

44. *Ibid.*, p. 103.

Sans jamais nommer Sorûsh ni mentionner son article sur le pluralisme religieux, l'ayatollah Jawâdî Âmolî réfute de manière méthodique et didactique la thèse de l'intellectuel dans son livre *Dîn shenâsî* publié en 2001⁴⁵. Le clerc évoque seulement les « conceptions sur le pluralisme » ou les idées exposées dans la revue *Kiyân*. La publication de l'article de Sorûsh dans cette revue souleva une controverse au sein du clergé et plusieurs clercs récusèrent de manière polémique la thèse du philosophe. Outre l'ayatollah Jawâdî Âmolî figurent sayyed Mahmûd Nabaviyân et 'Alî Rabbânî Golpaygânî. Cependant le premier était selon Dahlén « le critique de Soroush le plus éminent »⁴⁶.

Le titre – « Connaissance de la religion » – résume le propos de l'ouvrage, dans lequel Jawâdî Âmolî expose sa doctrine sur la nature et la connaissance de la religion, avant d'exposer une réfutation proprement dite de la vision de Sorûsh. La visée apologétique de l'ouvrage est indiquée explicitement dans l'avant-propos de l'éditeur, puis indirectement dans la préface de l'auteur. Selon les termes de l'éditeur, l'ouvrage de Jawâdî Âmolî fait partie d'une série visant à vivifier la religion et la voie de l'islam.

L'ayatollah consacre la majeure partie de son ouvrage à une réaffirmation de la doctrine théologique majoritaire du shi'isme duodécimain. Il aborde la question du pluralisme religieux dans le sixième et dernier chapitre. En préambule, il concède que « le "pluralisme" [*plûrâlîzm*] ou pluralisme religieux [*kethrat gerâ'î-e dînî*] est une des questions qui occupent une place importante dans les débats théologiques, philosophiques et de science de la religion contemporains »⁴⁷. Il précise que cette question relève de la philosophie et de la théologie, car elle fait partie des questions rationnelles et non empiriques. Comme Kadîwar l'avait fait dans son dialogue avec Sorûsh, Jawâdî Âmolî présente une classification ternaire des conceptions formulées sur la question : il distingue les tenants de l'exclusivisme, du pluralisme et de l'inclusivisme. Selon l'ayatollah, l'inclusivisme est à certains égards une voie médiane, qui a des éléments communs avec chacune des deux autres.

L'auteur montre les fondements épistémologiques et les conséquences eschatologiques des différentes théories. Tandis que la théorie exclusiviste est fondée sur une ontologie, celle du pluralisme religieux repose sur une hypothèse anthropologique. Sur le plan eschatologique, même si une personne ne parvient pas à atteindre la vérité, elle n'est pas pour autant vouée à l'enfer. À propos de la pluralité concrète, l'ayatollah affirme d'emblée que « seul l'islam doit régner *tanhâ dîn-e eslâm hâkem ast* ». Les fidèles des autres religions sont protégés et vivent « sous la protection [*panâh*] de l'islam ». Quoiqu'il existe une seule voie conduisant à la perfection définitive de l'Homme, il peut y avoir une coexistence pacifique (*hamzîstî mosâlamat âmîz*) de plusieurs religions sur le plan politique. Car en ce bas monde, personne n'est maître des croyances et des pensées d'autrui. Il

45. °A. JAWÂDÎ ÂMOLÎ, *Dîn shenâsî* [Connaissance de la religion], Qom 1394 AHS/2015 (1380 AHS/2001').

46. A. P. DAHLÉN, « Droit(s) chemin(s). Le pluralisme religieux chez les intellectuels iraniens » (n. 38), p. 397.

47. JAWÂDÎ ÂMOLÎ, *Dîn shenâsî* (n. 45), p. 185.

faut certes accepter que d'autres points de vue soient exprimés, mais il faut rappeler que la vérité est une et que nous devons la chercher. La coexistence pacifique avec les fidèles d'autres religions n'équivaut pas au bonheur de ceux-ci dans l'autre monde. Si l'on considère les choses du point de vue de l'autre monde, il n'y a qu'une vérité et une seule voie.

Quant aux autres religions révélées, elles ont beaucoup d'éléments communs en matière de croyances, de morale et de droit. « Mais elles ont des degrés, ce qui signifie que certaines sont parfaites et d'autres plus parfaites ». « Les connaissances humaines ne sont pas susceptibles de relativité : si la connaissance humaine est conforme au réel, elle est vraie et si elle ne l'est pas, elle est fausse. Elle ne change pas du fait d'une comparaison »⁴⁸. Au contraire, pour les tenants du pluralisme religieux, la compréhension est relative. La réalité peut être affectée par la compréhension humaine et personne ne peut comprendre la réalité absolue⁴⁹. Comme Kadîwar, Jawâdî Âmolî est convaincu que « le pluralisme engendre le scepticisme et la tendance au sophisme »⁵⁰.

En conclusion, le clerc tempère son dogmatisme par la conscience de l'impossibilité d'accéder à la vérité absolue. Aucun individu ni groupe, assure-t-il, ne comprend toutes les réalités du monde car les individus comme les groupes sont limités et finis (*motanâhî*). Mais cela n'autorise pas à penser que chacun comprend une part de la vérité et que ces compréhensions sont vraies⁵¹.

Interventions dans le séminaire

- Le 6 mars 2018 : M. Reza Ranjbar, docteur en Histoire de la philosophie, a donné une conférence sur « L'introduction de la pensée philosophique française en Iran ».
- Le 20 mars : avec mes collègues Vassa Kontouma, directrice d'études en Christianisme orthodoxe, et Jean-Christophe Attias, directeur d'études en Pensée juive médiévale, nous avons organisé une séance sur les « Textes sacrés en modernité : judaïsme, christianisme, islam ».
- Le 15 mai : MM. Thibaud Laval et Younes Baassou, étudiants à l'EPHE, ont présenté leurs recherches de Master consacrées respectivement au soufisme déobandi en Inde et à l'ayatollah Motahharî (Iran).

48. *Ibid.*, p. 205.

49. *Ibid.*, p. 206-208.

50. *Ibid.*, p. 211.

51. *Ibid.*, p. 218.