

Religions et relations internationales ;

Islam sunnite

Contextes et enjeux de la « réforme » (*islâh*) dans la pensée islamique moderne et contemporaine

Mohamed Sghir Janjar



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3467>

DOI : 10.4000/asr.3467

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 419-430

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Mohamed Sghir Janjar, « Contextes et enjeux de la « réforme » (*islâh*) dans la pensée islamique moderne et contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 28 juillet 2020, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3467> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3467>

Religions et relations internationales
Islam sunnite

Mohamed Sghir JANJAR

Directeur d'études invité

Fondation du Roi Abdul Aziz Al-Saoud pour les études islamiques
et les sciences humaines, Casablanca, Maroc

**Contextes et enjeux de la « réforme » (*'islâh*)
dans la pensée islamique moderne et contemporaine**

QUATRE conférences ont été données en 2019, consacrées à l'étude des significations et usages des notions '*islâh* (« réforme ») et *tajdîd* (« renouvellement ») dans le contexte de l'islam arabe sunnite aux XIX^e et XX^e siècles. Les idées qui y sont développées répondent à une double motivation : d'un côté, essayer de comprendre les enjeux, les continuités et les ruptures qui marquent les usages de ces deux notions centrales dans l'islam contemporain, et d'un autre côté, tenter de donner écho à des débats intellectuels autour des reformulations d'un discours moderne sur l'islam dans les sociétés de la rive sud de la Méditerranée, auxquels le conférencier a eu l'occasion de participer.

De nouveaux sens et usages du terme '*islâh* au XIX^e siècle

Après un rappel des significations et usages du terme arabe '*islâh* dans le vocabulaire coranique, les Traditions du Prophète Muhammad (*Hadîth* ou *Sunna*) et la culture islamique classique en général, la première conférence a été consacrée à la description et l'analyse du passage du terme '*islâh* du registre religieux classique à celui du réformisme moderne qui prend forme dans le contexte ottoman des XVIII^e et XIX^e siècles. Développé d'abord dans les hautes sphères du pouvoir ottoman comme une sorte d'idéologie spontanée des hommes d'action, le nouveau réformisme prend la forme d'un modernisme dicté moins par le choix ou l'adhésion à la pensée moderne, que par la nature du contexte militaire, économique et géopolitique régulé par les puissances européennes dans lequel se déploie l'action des réformateurs. C'est le cas des réformes militaires et administratives lancées sous le règne du sultan Sélim III (1789-1807) et prolongées par les Tanzimat

(« réorganisation » en turc) qui commencent en 1839 et aboutissent en 1876 à la promulgation de la Constitution ottomane, suivie de l'élection d'un premier parlement ottoman. Aussi l'État des Tanzimat exerce-t-il un réformisme par le haut produisant une culture politique nouvelle qui irradie à partir d'Istanbul pour atteindre ensuite l'Égypte de Mehmet Ali (régna de 1805 à 1849) et du khédivé Ismail (qui règne de 1863 à 1879), ainsi que la Tunisie de Mohammad Bey (1855 à 1859)¹.

Deux figures du réformisme arabo-ottoman, Rifa'a Tahtawi (1801-1873) et Khayreddine (1822-1890), ont largement contribué à la formulation des nouvelles significations du terme '*islâh* dans le cadre d'une opération de légitimation et de diffusion de la culture des Tanzimat auprès des populations et plus particulièrement des clercs (*fuqaha* = « jurisconsultes »). L'étude de leurs itinéraires personnels et leurs travaux permet d'y voir l'émergence d'acteurs nouveaux (clercs-intellectuels) engagés dans une concurrence avec les clercs traditionnels (ulémas), pour assurer la médiation symbolique et la production du sens dans les sociétés.

Tahtawi et Khayreddine ont voyagé dans l'Europe du XIX^e siècle et sont arrivés à la conclusion, alors partagée dans les cercles du pouvoir dans les grands centres urbains du monde musulman : l'*islâh* au sens de réformisme systématique n'est plus un devoir religieux, mais une nécessité politique et sociale pour la survie des peuples musulmans. C'est ce que formule ainsi Kheyreddine :

Que la civilisation moderne est un torrent impétueux, qui a creusé son lit à travers l'Europe, renversant violemment tout ce qui s'oppose à son cours ; que les peuples musulmans limitrophes doivent se tenir en garde contre lui, et qu'ils ne peuvent se garantir de ses débordements qu'en suivant le courant².

Pour les deux auteurs, l'*islâh* passe par une incitation faite aux peuples musulmans de se mettre à l'école de l'Occident. Pour cela, il faut commencer par inventer une nouvelle langue arabe, susceptible de transposer les nouvelles idées européennes dans l'univers culturel des arabo-musulmans. Dans son fameux *Talkhîs*³, Tahtawi s'ingénie à bâtir des passerelles sémantiques entre les deux univers afin de rendre les mœurs et les institutions des Français moins étrangères à l'univers culturel des Égyptiens. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il tente au prix d'un effort de traduction culturelle, de transposer dans des termes islamiquement acceptables les catégories de la pensée politique française.

Aussi bien Tahtawi que Khayreddine pensent faire l'économie d'une réforme religieuse et considèrent qu'il suffit de disposer du temps et de la paix sociale pour que les réformes administratives, législatives, sociales et éducatives impulsées par

-
1. C'est sous le règne Mohammad Bey qu'est proclamé le texte appelé '*Ahd al-amân* (*Pacte fondamental*) qui reconnaît l'égalité de tous les habitants du pays devant la loi (art. 3) préparant ainsi l'élaboration, en Tunisie, de la première constitution dans le monde sous autorité musulmane (1861).
 2. Kh. ED-DINE, *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans*, texte présenté et annoté par M. MORSY, Saint-Rémy-de-Provence 1987, p. 143.
 3. R. AL-TAHTĀWĪ, *L'or de Paris* (*Talkhîs al-'Ibrîs fî talkhîs barîs*), trad. A. LOUCA, Paris 1988. C'est le récit de son voyage (*rihla*) à Paris (de 1826 à 1831) à la tête d'une délégation d'étudiants envoyés par Mehmet Ali pour étudier les langues et sciences européennes.

le pouvoir central, produisent leurs effets et fassent évoluer les sociétés musulmanes. Pourtant, en 1884, au soir de sa vie, Khayreddine vivant isolé à Istanbul, n'hésite pas à apporter son soutien financier au projet de création à Paris d'une association panislamique avec un journal intitulé *al-Urwa al wuthqâ* (*Le lien indissoluble*) autour de Jamal al-Dîn dit al-Afghani (1838-1897) et Mohammed Abduh (1849-1905). Le projet réformateur de l'État des Tanzimat s'essouffle alors et une « société civile » panislamique semble devoir prendre le relais⁴ au cours du dernier tiers du XIX^e siècle.

La génération d'al-Afghani et Abduh n'a sans doute pas accès à l'essentiel de l'histoire et la culture occidentales, et de plus, a une faible maîtrise des langues étrangères. Mais le fait est que cette génération, contrairement aux précédentes, s'est intéressée aux écrits des orientalistes du XIX^e siècle et a fini par s'approprier ces catégories et en particulier le schéma évolutionniste que certains ont développé à propos de la grandeur passée de l'islam et de son « déclin » moderne.

En effet, al-Afghani et Abduh partent du postulat d'un islam, religion de la vérité révélée valable pour tous les temps, pour adopter la conclusion qui s'impose selon eux : l'état présent des sociétés musulmanes ne peut s'expliquer que par leur éloignement du véritable islam. La réforme qu'il convient d'entreprendre consiste donc à retrouver le mode d'intelligibilité de la religion qui a caractérisé les premières générations de musulmans (*salaf*).

J'élevais surtout ma voix pour réaliser deux tâches : la première, la tâche religieuse, consistait à libérer l'esprit des chaînes de l'imitation (*taqlid*) ; à comprendre la religion comme la comprenait les premiers musulmans, avant que les dissensions n'eussent surgi entre eux ; à la représenter comme une balance que Dieu nous a donnée pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs⁵.

Le duo formé au Caire en 1871 par al-Afghani et Abduh et auquel se sont associés d'autres lettrés venant de divers horizons sociaux et confessionnels, donne à la notion '*islâh* de nouvelles significations, aussi bien dans son contenu conceptuel que dans ses modes d'organisation, d'action (l'éducation) ou ses moyens de diffusion de nouvelles idées réformistes (par la presse, la traduction et l'édition).

Contrairement aux précédents mouvements réformistes – comme ceux issus de la prédication de Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) – qui puisaient uniquement dans le registre traditionnel, al-Afghani comme Abduh sont, sans doute, les premiers réformateurs à devoir affronter leur époque avec, à leur disposition, un double registre de données culturelles, politiques et sociales, à la fois anciennes et modernes, orientales et occidentales. C'est en fait à partir de leur lecture de l'expérience occidentale qu'ils trouvent en grande partie, les éléments des questions qu'ils se posent et aussi de la réponse qu'ils entendent donner. À la question « Pourquoi les musulmans ont-ils régressé ? », ils répondent par la nécessité de mener une « réforme religieuse » qui soit à même d'émanciper les musulmans de

4. M. HADDAD, *Le réformisme musulman, une histoire critique*, Paris 2013, p. 104.

5. M. ABDU, *Rissalat al tawhid : exposé de la religion musulmane*, trad. B. MICHEL et M. A. RAZIK, Paris 1984, p. XLIII.

toute superstition superfétatoire, mais aussi de la tutelle des religieux sclérosés, et ce, à l'instar de celle qu'initia Martin Luther en Europe au début du XVI^e siècle.

Il nous faut une réforme religieuse. Car si nous réfléchissons à la cause du grand bouleversement qui a changé l'Europe en la faisant passer d'un état de barbarie à celui de civisme actuel, on constate qu'elle réside essentiellement dans le mouvement religieux initié par Luther⁶.

L'enjeu de la réforme religieuse consiste donc, aux yeux des deux réformateurs, à s'attaquer au savoir religieux établi, en dénonçant ses méthodes et modes de transmission archaïques, sa culture de la glose et de la compilation. Il s'agit de réformer en profondeur ces institutions religieuses qui leur apparaissent si réfractaires aux questionnements propres aux temps modernes. Aussi Abduh consacre-t-il une grande partie de son travail théologique à la réinvention d'une tradition plus rationaliste. Pour ce faire, il développe une théorie générale des religions en appliquant à l'histoire des traditions monothéistes le schéma évolutionniste des cycles, alors fort répandu au XIX^e siècle. L'humanité aurait évolué en passant d'une religion fondée sur les prescriptions/interdictions et l'impératif d'une obéissance absolue (judaïsme) au stade de la religion de l'affect sollicitant les émotions (christianisme) avant d'aboutir enfin à la religion ciblant explicitement la raison (islam). Il s'appuie ainsi sur cette théorie pour avancer une interprétation inédite du dogme du scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) selon laquelle la mission du prophète de l'islam correspondrait à la phase ultime de l'évolution religieuse de l'humanité⁷. L'islam, écrit Abduh :

prépara, pour l'homme arrivé à sa maturité, l'émancipation de l'esprit, l'indépendance de la raison dans ses recherches, et, comme conséquence de cette émancipation et de cette indépendance, l'épanouissement de ses facultés naturelles, le réveil de sa volonté, son élan sur la voie de l'effort⁸.

En termes de morale religieuse, Abduh défend le libre arbitre et revendique – sans s'y référer explicitement –, la thèse *mu'tazilite*, celle de la liberté de l'homme dans tous ses actes. Il a ainsi développé une exégèse coranique qui, sans chercher à révolutionner la science traditionnelle du commentaire coranique, a innové sur plusieurs plans. Son travail s'est distingué par une plus grande attention accordée aux *maqâsid* (« finalités ») du texte coranique et à son investissement dans le projet de réforme de la société. D'où l'aspect utilitariste que de nombreux critiques

6. A. AL-MAGHRIBI, J. AL-DIN AL-AFGHANI, *Dhikrayât wa ahâdîth (Souvenir et discours)*, Le Caire 1948, p. 95.

7. Le dogme du scellement de la prophétie s'est construit théologiquement en islam sur la base de l'unique verset coranique où il est dit que Muhammad est le dernier des prophètes : « *Mohammad n'a été le père d'aucun homme parmi vous, mais l'Envoyé de Dieu et le sceau de ses prophètes : Dieu connaît toute chose* » (33, v. 40).

8. M. ABDU, *ibid.*, p. 122.

ont reproché au *Commentaire d'al-Manâr*⁹ qu'il initie vers la fin de sa vie et qui est poursuivi par son disciple, Rashid Rida.

Le principe de réalité et la priorité accordée à l'intérêt général constituent la marque de fabrique du réformisme religieux développé autour d'al-Afghani et Abduh. Ils caractérisent aussi bien leur travail théologique que leur interprétation du Coran, mais colorent également leurs « avis religieux » (*fatwas*)¹⁰. C'est ainsi qu'Abduh procède à l'orientation de l'effort des jurisconsultes dans le sens d'une plus grande attention et adaptation de leurs avis aux mutations que connaissent les sociétés musulmanes sous l'effet de la modernisation. Il élabore à cet effet le principe des *al-bid'ât al-mustahsana* (« innovations préférables ») qui permet d'émanciper les actions sociales du domaine religieux en suivant la thèse de l'intérêt général. C'est d'ailleurs dans ce sens que s'inscrivent ses célèbres *fatwas* (« avis religieux »), comme celle qui permet aux musulmans de manger la chair des animaux abattus par des juifs ou des chrétiens ou celle qui reconnaît comme licite le prêt à intérêt.

Réception et reconstruction du récit de la Réforme protestante dans le contexte arabe du XIX^e siècle

La seconde conférence a été axée sur les modes de réception de la Réforme protestante dans le milieu des élites sunnites arabes à la fin du XIX^e siècle et la lecture qu'en ont fait des penseurs chefs de file du réformisme islamique comme al-Afghani et Abduh.

Avant le XIX^e siècle, on ne disposait en « terre d'islam » que de très peu d'éléments d'information sur la Réforme protestante ; ceux-ci avaient été rapportés par quelques auteurs/voyageurs musulmans. C'est le cas notamment du texte intitulé *Nâsir al-dîn 'ala al-qawm al-kâfirîn* (*Le soutien de la religion contre les infidèles*¹¹), écrit par l'Andalou Ahmad ibn Qassîm al-Hajarî connu sous le nom Afoqai, entre 1637 et 1641. Il y racontait sa visite des Flandres qui coïncida avec l'essor du mouvement de la Réforme protestante :

Après l'apparition parmi eux d'un savant nommé Luther et d'un autre savant nommé Calvin et chacun d'eux avait écrit ce qu'il voyait comme déviation (*tahrîf*) dans la religion des chrétiens et leur éloignement des enseignements de Jésus et de l'Évangile et en quoi les Papes de Rome entraînent les gens dans l'erreur et l'adoration des idoles (*al-asnâm*) en surchargeant la religion d'innovations (*bida'*) qui interdisent aux religieux de se marier et d'autres choses encore. Tout cela a contribué à la diffusion de cette doctrine (*al-madhab*) parmi les habitants de la Flandre, qui de ce fait sont bienveillants à l'égard des musulmans¹².

9. H. ENNAIFER, *Les commentaires coraniques contemporains : analyse de leur méthodologie*, Rome 1998, p. 37.

10. Mohamed Abduh est nommé en 1899 grand mufti d'Égypte, poste qu'il occupe jusqu'à sa mort, survenue le 11 juillet 1905.

11. Publié pour la première fois à Casablanca en 1987, il a été réédité à Beyrouth en 1999 et en 2005 et plus récemment encore à Abou Dabi en 2015.

12. Édition de Casablanca, 1987, p. 105-106.

Ces premières informations étaient marquées surtout par une forte vision apologétique. Ces témoins voyaient dans la Réforme protestante de quoi conforter la légitimité de l'islam. Pour la Réforme, le christianisme aurait été dévoyé par l'Église, ses Écritures falsifiées, et il se serait égaré dans ce que l'islam considérait lui aussi comme une forme d'idolâtrie : la vénération des reliques des saints.

De tels stéréotypes n'ont commencé à changer qu'avec la montée en puissance du rôle des intellectuels chrétiens arabes dans les sociétés levantines et leur contribution, dans le dernier tiers du XIX^e siècle, au mouvement de la *Nahda* (« renaissance culturelle arabe »). On sait d'après les sources arabes que lorsqu'al-Afghani est arrivé en Égypte, il ne s'est pas mis en contact avec les institutions et élites religieuses traditionnelles, mais plutôt avec les clercs musulmans dissidents ou en conflit avec al-Azhar – dont le plus célèbre est Abduh, mais aussi avec des nouveaux intellectuels non-musulmans comme l'Arménien catholique Adib Ishâq (1856-1884), le maronite Fâris al-Chidyâq (1804-1887) ou encore le juif égyptien Yacûb Sannû' (1839-1912). L'élite chrétienne arabe est alors très divisée. Le conflit entre catholiques et protestants avait pris, au XIX^e siècle, la forme d'une guerre idéologique via l'imprimerie et l'édition. Les évangéliques ont été ainsi les premiers à se doter d'une imprimerie installée en 1822 à Malte. Et les jésuites leur ont emboîté le pas en y installant leur propre imprimerie en 1848. C'est ainsi que s'est créée une presse d'opinion impulsée notamment par une forte controverse entre les divers camps au Moyen-Orient. Très vite, cependant, une partie de l'élite chrétienne dépasse cette crise de nature religieuse en se révoltant contre le système confessionnel. Elle rejoint ainsi les musulmans en révolte contre les institutions religieuses traditionnelles. La rencontre de ces deux courants de pensée a grandement contribué au dynamisme de ce qu'on a appelé la *Nahda* qui s'est exprimé par l'essor du réformisme religieux, la modernisation de la langue arabe, l'émergence d'une pensée laïque et *in fine*, le nationalisme arabe.

En mettant un terme au monopole de l'écriture qu'exerçaient depuis des siècles les ulémas traditionnels et les secrétaires de la cour, le développement de la presse et de l'imprimerie ont ouvert les voies à de nouvelles formes d'écritures littéraires et sociales qu'ont massivement investies les nouveaux clercs intellectuels pour mener la critique des institutions religieuses traditionnelles. Et c'est dans ce contexte qu'al-Afghani, installé en Égypte, a fait connaître au cercle de jeunes disciples qui le fréquentaient, une série de livres dont notamment la traduction arabe, réalisée par son ami le Syrien Hunayn Ni'mat Allah Khoury, du livre de l'homme politique protestant François Guizot (1787-1874) *Histoire générale de la civilisation en Europe*. La traduction dédiée au Khédivé d'Égypte Ismaïl Pacha (au pouvoir de 1863 à 1879) est publiée à Alexandrie en 1877, et elle est saluée par al-Afghani et Abduh par un article élogieux publié dans le journal *Al-Ahrâm* (n° 41, 1^{re} année, 1877). On y trouve des formules particulièrement admiratives pour l'auteur du livre ainsi que son traducteur et une énumération de ce qui fait l'intérêt de ce texte pour les lecteurs. Ce livre a, sans doute, joué un rôle important dans la formulation des nouvelles notions d'*islâh dînî* (« réforme religieuse ») et des idées politiques véhiculées par les discours des réformistes musulmans comme al-Afghani et Abduh.

Avec la lecture de la traduction arabe du livre de Guizot, le vocabulaire du réformisme arabo-musulman au XIX^e siècle a été enrichi des connections nouvelles introduites entre des notions comme *'islâh*, *tamaddun* (« civilisation »), *taqaddum* (« progrès ») et *hurriyya* (« liberté »). Et ce, en raison notamment de la présentation de la Réforme protestante développée dans le livre de Guizot.

Elle a été un grand élan de liberté de l'esprit humain, un besoin nouveau de penser, de juger librement, pour son compte, avec ses seules forces, des faits et des idées que jusque-là l'Europe recevait, ou était tenue de recevoir des mains de l'autorité. C'est une grande tentative d'affranchissement de la pensée humaine ; et pour appeler les choses de leur nom, une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel¹³.

Une telle présentation de la Réforme ne conforte pas seulement des réformistes musulmans comme al-Afghani et Abduh dans leur vision de la nécessité d'une réforme religieuse en « terre d'islam », mais elle renforce aussi leur argumentaire sur plusieurs plans : l'établissement d'une sorte de lien causal, emprunté à l'expérience historique de l'Occident, entre réforme religieuse et progrès de la civilisation et une confirmation de l'intuition salafiste de l'importance du retour aux sources de l'islam par-delà le patrimoine religieux classique. Ils y trouvent aussi des arguments pour réfuter les thèses des *dahriyyin* (« matérialistes » ou « laïcs ») qui prônaient, pour certains dans le sillage d'Ernest Renan, un changement nécessaire au nom de la science¹⁴. De même que la représentation de la Réforme véhiculée par la traduction arabe du livre de Guizot les conforte dans leur critique du discours islamique porté par les institutions religieuses traditionnelles (al-Azhar par exemple) devenues, à leurs yeux, à l'image de l'Église catholique, des instances de monopole du religieux et des vecteurs de l'immobilisme.

De l'*'islâh* au *tajdîd* : tradition éclatée, tradition réinventée

Comment est-on passé dans les formulations modernes de l'islam sunnite de la notion d'*'islâh* à celle du *tajdîd* au cours du XX^e siècle ? Quels sens donner à un tel passage ? Que dit-il de la conception de la religion et de sa place dans les sociétés arabo-musulmanes contemporaines ? Telles ont été les questions abordées lors de la troisième conférence.

Les notions islamiques de *tajdîd* ou *mujaddid* (« rénovateur ») renvoient à la tradition prophétique évoquée dans la première session du séminaire au sujet de la notion d'*'islâh*. La parole prophétique (*hadîth*) constituant la source de la notion traditionnelle et religieuse du *tajdîd* dit en effet :

Dieu enverra à cette communauté, à chaque début de siècle, qui lui rénovera sa religion.

13. F. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Bruxelles 1838, p. 241.

14. Il s'agit notamment des défenseurs du darwinisme à la suite de Shiblii Shumayyil et du courant intellectuel naturaliste initié par Sayyed Ahmad Khan en Inde.

Cependant, les musulmans contemporains investissent la notion de *tajdîd* de significations diverses qui renvoient à des enjeux fondamentaux relatifs à leurs propres conceptions de la religion, à ses liens avec l'histoire et à sa place dans les sociétés contemporaines. Trois conceptions du *tajdîd* en matière de religion ont ainsi été dégagées et étudiées à partir d'un corpus de textes produits au cours du xx^e siècle.

Le tajdîd comme conservation de la religion : pour une lecture traditionaliste telle que la développe la majorité des ulémas en activité dans les institutions religieuses officielles du sunnisme arabe, renouveler le discours religieux est tout sauf une révision de l'approche traditionnelle du patrimoine religieux. L'idée d'un islam présenté comme religion complète et achevée s'enracine dans une certaine lecture du Coran :

Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite ; j'ai parachevé ma grâce sur vous ; j'agréé l'Islam comme étant votre Religion (V, 3).

Le *tajdîd* concernerait donc moins la religion que la *umma* (« communauté musulmane ») qui aurait constamment besoin d'*ulémas mujtahidûn*¹⁵ susceptibles de la remettre, par « l'orientation » (*'irshâd*) et la « prédication » (*da'wa*) sur la bonne voie (*al-sirât al-mustaqîm*) en lui enseignant le Coran et la Sunna, et en leur évitant la pratique des « innovations blâmables » (*bida'*). Quant à la religion, elle est sauvegardée du moment que son livre fondateur est sous la protection de Dieu :

Nous avons fait descendre le Rappel ; nous en sommes les gardiens (XV, 9).

Selon l'orthodoxie sunnite dans ses multiples expressions contemporaines, la mission du *tajdîd* que devraient assurer les savants de l'islam et les institutions religieuses, consisterait essentiellement à veiller à ce que l'islam social et historique soit constamment conforme à l'islam normatif (l'idéal religieux). Autrement dit, lorsque la majorité des ulémas de l'islam sunnite ont eu à faire face à l'une des plus grandes crises qu'ait connues la conscience musulmane depuis la « Grande discorde » (*al-fitna al-kubra*¹⁶), et à penser le choc de la modernité à partir du xix^e siècle, il leur a été de fait rendu impensable d'en faire endosser la responsabilité à la religion. Et aujourd'hui encore, le terme *tajdîd* n'est souvent appliqué à la religion, par des grandes instances des ulémas de l'islam sunnite, que dans l'idée de renforcer son attrait ou son emprise sur les esprits par le biais de méthodes pédagogiques modernes ou par le recours aux nouvelles technologies de l'information et de la communication.

Le tajdîd en tant que reconstruction de la pensée religieuse en islam : dans le sillage du mouvement réformiste initié par al-Afghani et Abduh, sont apparus, dès

15. Savants musulmans qui assurent l'effort intellectuel (*ijtihâd*) conformément aux règles et canons validés et transmis par l'orthodoxie sunnite.

16. Le terme désigne les événements dramatiques qui ont divisé la communauté musulmane après l'assassinat du troisième calife et qui ont été à l'origine de l'émergence des grands courants sunnites, shi'ites et kharijites.

le début du xx^e siècle, des tentatives intellectuelles visant à développer une pensée qui soit à la fois fidèle à l'islam – en tant que message universel – et aux exigences des conditions de vie modernes des sociétés musulmanes. Telle a été la démarche d'un Alî Abderraziq dont l'argumentation méthodique visait, d'un côté, à démontrer l'absence de toute doctrine politique dans le texte coranique, et de l'autre, l'historicité de l'institution califale¹⁷. Et c'est également le cas de Mohammed Iqbal. Dans la préface du recueil de ses conférences prononcées dans plusieurs villes de l'Inde entre 1928 et 1932, il précise ainsi son objectif :

Reconstruire la philosophie religieuse musulmane, en tenant dûment compte des traditions philosophiques de l'islam et des progrès les plus récents dans les divers domaines de la connaissance humaine¹⁸.

Le *mujaddid* peut prendre aussi la forme d'une mise en mouvement collective comme celle initiée par l'Union des Musulmans Progressistes, qui en réaction à la tragédie du 11 septembre 2001, a voulu développer et amplifier une lecture « progressiste ». Celle-ci a été définie comme une volonté de réconcilier l'islam avec sa propre dynamique, afin qu'il puisse déployer toute la modernité dont il est évidemment porteur dans son principe même¹⁹. À l'attitude apologétique et conservatrice du premier courant, le second courant oppose une vision dynamique. Il conçoit le *tajdid* comme changement de l'intérieur. Autrement dit, la question centrale que se pose le *mujaddid* moderne n'est plus celle du pourquoi « l'Islam a régressé ? », mais plutôt celle formulée par Fazlur Rahman : comment passer d'un conservatisme défensif et de survie à ce qu'il appelle « un conservatisme éclairé », qui sépare bien le bon grain de l'ivraie²⁰ ? Rénover la pensée religieuse reviendrait donc à décider de ce qui relève de l'essentiel en islam. Pour ce faire, il faut identifier ce qui est vraiment nécessaire à la construction de l'avenir islamique et écarter tout ce qui est seulement le produit de la contingence historique.

Le travail historico-critique par-delà le tajdid : pour un troisième courant, il n'est plus question d'approcher les faits islamiques en termes d'*'islâh, d'ihyâ'* (« revivification »), de *tajdid* ou d'*ijtihad* (« effort intellectuel dans les limites de l'orthodoxie »). Car ces catégories de la pensée islamique classique appartiennent à une *épistémè* étrangère à celle qui a fait naître les questionnements modernes. Leur postulat de départ est formulé simplement par Abdelmajid Charfi : si on considère que « l'Islam n'est pas une religion morte qu'on étudierait comme une pièce de musée », alors il faudrait en tirer les conséquences en lui appliquant les résultats et méthodes de la recherche moderne. Autrement dit, l'islam, à l'instar

17. A. ABDERRAZIQ, *L'islam et les fondements du pouvoir*, trad. A. FILALI-ANSARY, Paris 1994.

18. M. IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. E. VITRAY-MEYROVITCH, Paris 1996, p. VII.

19. Le réseau « Progressive Muslim Union » est un mouvement d'intellectuels musulmans qui s'est manifesté à travers le livre collectif dirigé par Omid Safi, professeur américain des études asiatiques et moyen-orientales et directeur du Centre d'études islamiques à la Duke University (Caroline du Nord). Voir *Progressive Muslims : on Justice, Gender and Pluralism*, Oxford 2002.

20. F. RAHMAN, *Islam and Modernity*, Chicago 1982.

des autres religions, doit être soumis aux lois générales du phénomène religieux, avec évidemment la prise en compte de ses particularités²¹. À la position d'Iqbal ou Fazlur Rahman, où le *tajdîd* correspond à un effort intellectuel de reconstruction d'une pensée islamique nouvelle de l'intérieur même de la tradition, s'oppose donc celle d'islamologues comme Mohammed Arkoun ou Abdelmajid Charfi qui ont fait le choix d'une sorte de *tajdîd* de l'extérieur, via les méthodes utilisées par les sciences humaines et sociales.

Notons que la différence entre les deux démarches ne se réduit pas à la simple distinction entre une approche confessante et une autre historico-anthropologique. Elle tient surtout à une divergence épistémologique propre à la manière de penser la modernité. Pour les premiers, dans l'optique d'un « conservatisme éclairé » (Fazlur Rahman), celle-ci est marquée par une très forte avancée technologique qu'il faudrait islamiser afin de reconstruire la tradition islamique de l'intérieur (par l'emploi d'un tri méthodique et critique). Pour les seconds, la modernité est certes occidentale par ses origines, mais elle est universelle en raison de son impact planétaire. Espérer l'islamiser, c'est ignorer naïvement ses ressorts les plus profonds. Comme projet d'arrachement au passé et à la tradition, porté par la double volonté d'une auto-fondation rationnelle (le « penser par soi-même » des Lumières) et une auto-institution politique (la démocratie), la modernité oblige à un changement de paradigme. Or ces ruptures constitutives de la modernité formeraient justement l'impensé de tous les mouvements intellectuels contemporains qui, par le *tajdîd*, cherchent difficilement à islamiser la modernité, à travers l'adaptation de ses savoirs et de ses institutions.

Les *mujaddidûn* (« rénovateurs ») à l'épreuve du texte coranique

La dernière conférence a pris un aspect plus pratique en suivant un fil conducteur : celui de tenter de décrire dans les études coraniques les plus actuelles, développées par certains penseurs sunnites modernes et contemporains, les constantes traditionnelles et les innovations singulières par rapport au patrimoine exégétique islamique.

Après un rappel portant sur quelques grandes caractéristiques du commentaire coranique classique, l'étude s'est portée sur l'exégèse coranique de l'école d'*al-Manâr* (Mohamed Abduh et Rashid Rida), celle du courant idéologique représenté par Tantâwî Jawharî (commentaire concordiste) et par Sayyid Qutb (commentaire politique), l'exégèse sémantique et rhétorique (Amin al-Khuli et Muhammad Khalafallah). Elle s'est employée à montrer comment s'est opéré le passage d'une exégèse classique sûre de ses outils cognitifs et de l'unicité du sens qu'elle produit, à une exégèse éclatée qui intègre le conflit des interprétations comme une donnée désormais incontournable.

L'analyse des travaux de deux figures du *tajdîd* en matière d'étude coranique (Fazlur Rahman et Mohamed Talbi) a permis de montrer leurs apports qui rompent notamment avec l'atomisme du commentaire traditionnel, en saisissant l'unité du

21. A. CHARFI, *L'islam entre le message et l'histoire*, trad. A. FERRÉ, Paris 2004, p. 18-19.

texte coranique et en essayant de penser la vision du monde sous-jacente à son message, à travers une lecture globale et finaliste (Rahman) ou vectorielle (Talbi). Elle a permis aussi de pointer les limites d'une approche qui se conçoit comme une reconstruction de la pensée religieuse islamique et dont le postulat de la sacralité du texte étudié réduit la portée du travail de contextualisation et d'historicisation des conditions de l'avènement du message coranique et de son passage d'une prédication orale à un corpus clos. Quant aux approches historico-critiques, si rares dans les contextes intellectuels et scientifiques musulmans, elles semblent encore à l'état embryonnaire et souffrent de l'absence des conditions optimales nécessaires pour une véritable recherche scientifique²².

22. *Al-Mushaf wa qirâ'atuhu (Le Corpus coranique et ses lectures)*, éd. A. CHARFI, 5 vol., Beyrouth 2016.

