Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée
« Nouvelle théologie » et redéfinition de la religion en islam contemporain (suite)

Constance Arminjon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3890>

DOI : 10.4000/asr.3890

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 459-472

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Constance Arminjon, « « Nouvelle théologie » et redéfinition de la religion en islam contemporain (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 07 juillet 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/asr/3890> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3890>

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

Constance ARMINJON

Maître de conférences habilitée à diriger des recherches

« Nouvelle théologie » et redéfinition de la religion en islam contemporain (suite)

[...] à partir d'un désir de savoir et de rencontre, notre attention se porte en *deux* directions distinctes : l'une, qui concerne la réalité à saisir, l'être ou l'objet à connaître, les limites du champs de l'enquête, la définition plus ou moins explicite de ce qu'il importe d'explorer ; l'autre, qui concerne la nature de notre réplique [...] S'il est souhaitable que le style de la recherche soit compatible avec l'objet de la recherche, il est non moins désirable qu'entre nous-mêmes et ce que nous aspirons à connaître, entre notre « discours » et notre objet, l'écart et la différence soient marqués avec le plus grand soin. Il n'y a de rencontre qu'à la condition d'une distance antécédente ; il n'y a d'adhésion par la connaissance qu'au prix d'une dualité premièrement éprouvée, puis surmontée¹.

Extraites de sa contribution à *Faire de l'histoire*, ces lignes de Jean Starobinski ont fortement éclairé l'analyse de notre propre métier que nous avons présentée l'an dernier en vue de l'habilitation à diriger des recherches². Alors que l'épidémie de Covid nous a contraints à travailler confinés presque tout au long du second semestre, la dimension existentielle de la recherche suggérée par l'historien et psychiatre suisse a aussi été perçue avec toute son acuité. Au moment où nous résumons les enseignements de l'année passée, nous arrivons au terme d'un semestre passé presque entièrement aussi dans l'isolement.

-
1. J. Starobinski, « La littérature. Le texte et l'interprète », dans J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris 1974, p. 523-542, ici p. 523-524.
 2. C. Arminjon, « Pour une histoire polyphonique de la pensée islamique contemporaine », mémoire de synthèse du dossier présenté en vue de l'Habilitation à diriger des recherches, garant Mohammad Ali Amir-Moezzi, EPHE, soutenu le 16 octobre 2020.

Comme nous l'avions déjà noté l'année dernière, les aspects du renouvellement de la théologie musulmane contemporaine sont apparus avec plus de netteté à mesure que nous étendions notre corpus à des auteurs sunnites égyptiens et turcs et à des auteurs shi'ites non étudiés jusqu'alors³. Nous avons étudié les deux principales figures égyptiennes de la « nouvelle théologie » : Nasr Hâmid Abû Zayd (1943-2010) et Hasan Hanafî (1935-). Faute de pouvoir lire les textes turcs originaux et faute de traduction de ceux-ci, nous avons abordé les théologiens turcs par le truchement principal de Felix Körner⁴. À notre connaissance, ce dernier reste jusqu'ici l'un des rares chercheurs à avoir présenté les théologiens de « l'École d'Ankara », en référence à la faculté de théologie de la capitale turque⁵. Les principaux membres de cette « école » sont Mehmet Paçacı (1959-), Adil Çiftçi (1963-), Ömer Özsoy (1963-) et İlhami Güler (1959-). D'après le chercheur allemand, les trois premiers contribuent surtout au renouvellement de l'exégèse coranique et conservent une nette visée apologétique, tandis que Güler fait proprement œuvre de théologie systématique et semble dépourvu de dessein apologétique⁶. Quoique très limitée et indirecte, l'étude des auteurs turcs permet d'élargir le cadre d'analyse du sunnisme contemporain et ainsi d'appréhender ensemble les principaux foyers du renouvellement de la théologie musulmane. Bien qu'imparfaite, la comparaison entre les auteurs égyptiens et turcs rend possible une différenciation significative pour l'évolution de la pensée et des institutions religieuses sunnites. En Égypte, seuls des penseurs laïcs ont jusqu'à présent tenté de repenser leur tradition théologique. Nasr Hâmid Abû Zayd fut professeur de littérature à l'université du Caire, puis professeur invité dans plusieurs universités des Pays-Bas⁷. Hasan Hanafî est professeur de philosophie à l'université du Caire. En Turquie au contraire, ce sont des théologiens institutionnels – les quatre auteurs mentionnés – qui mènent des efforts comparables. Tout en continuant à analyser les œuvres des auteurs shi'ites iraniens abordés précédemment – Mojtahed Shabestarî, Sorûsh, Kadîwar et Jawâdî Âmolî –, nous avons étudié plusieurs ouvrages de Mostafâ Malekiyân (1956-). L'ayatollah Jawâdî Âmolî a été l'un des plus importants contradicteurs des thèses de Sorûsh sur l'historicité de la religion et sur le pluralisme religieux⁸. En sa qualité

3. C. Arminjon, « “Nouvelle théologie” et redéfinition de la religion en islam contemporain », *Annuaire EPHE-SR* 127 (2018-2019), p. 471-474.

4. F. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2005, p. 60.

5. L'expression désigne plusieurs membres de la faculté de théologie d'Ankara qui recourent à l'herméneutique philosophique européenne dans leur exégèse du Coran.

6. F. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, p. 60.

7. G. Tamer, « Nasr Hamid Abu Zayd », *International Journal of Middle East Studies* 43-1 (février 2011), p. 193-195.

8. °A. Jawâdî Âmolî, *Dîn shenâsî [Connaissance de la religion]*, Qom 1394 AHS/2015 (1380 AHS/2001¹). Nous avons résumé le débat sur le pluralisme religieux entre Sorûsh et Kadîwar, et présenté l'ouvrage de Jawâdî Âmolî dans C. Arminjon, « Exégèse et

d'éminent représentant de la théologie métaphysique shi'ite, il est aussi l'un des principaux adversaires doctrinaux de Mojtahed Shabestari⁹.

Nous avons déjà daté l'émergence d'une « nouvelle théologie » en islam shi'ite dans la dernière décennie du xx^e siècle et considéré l'imbrication des savoirs juridiques (*fiqh* et *usûl al-fiqh*) et de la théologie fondamentale. Puis nous avons constaté la concomitance des premières critiques sunnites et shi'ites de la théologie classique, et de l'usage même de la formule de « nouvelle théologie »¹⁰. Mais nous n'avions pas encore clairement perçu les temporalités distinctes de la pensée théologique et des autres disciplines du savoir religieux islamique. Dans le mémoire inédit rédigé en vue de l'habilitation¹¹, nous avons tenté d'historiser les développements contemporains des principales disciplines de la pensée islamique. Nous avons présenté les résultats de ce travail dans le séminaire de l'année dernière. De surcroît, les « aspects » du renouvellement de la théologie sunnite et shi'ite duodécimaine ont été envisagés comme autant de chantiers concernant les principaux piliers ou branches de la théologie : méthodologie et épistémologie des savoirs religieux ; doctrine de la foi ; théologie des religions ; dogmatique subdivisée en deux domaines, le dogme sur le Coran et les autres dogmes. L'année dernière, nous avons complété l'étude des trois premiers chantiers en analysant les œuvres des auteurs non encore abordés et en reconsidérant celles déjà examinées.

Temporalités de la pensée religieuse

Sans prétendre reconstituer l'histoire contemporaine des disciplines de la pensée islamique, on peut différencier les temporalités, les questions et les conséquences majeures des controverses engagées dans chacune d'elles depuis le xix^e siècle. En effet, les transformations ayant affecté directement l'évolution de la pensée théologique sont survenues tout au long du xix^e et du xx^e siècles. En premier lieu, il faut rappeler les changements introduits dans l'organisation même des institutions et des disciplines du savoir, puisque celles-ci fournissent le cadre conceptuel, le cadre social ainsi qu'un enjeu des controverses. Or les premières réformes visant à moderniser les sociétés concernaient l'enseignement et le droit. La théologie politique fut mise en question au xx^e siècle, à des périodes différentes dans le sunnisme et dans le shi'isme duodécimain. Des thèmes nouveaux apparurent dans l'exégèse coranique dès le xix^e siècle, mais les renouvellements les plus importants se sont surtout produits durant la deuxième moitié du xx^e siècle. De plus, les évolutions

redéfinition de la religion dans l'islam contemporain », *Annuaire EPHE-SR* 126 (2017-2018), p. 417-427.

9. M. M. Shabestari, *Naqdî bar qerâ'at-e rasmî az dîn (Bohrânâ, châleshhâ, râhhallhâ)* [Critique d'une lecture officielle de la religion (Crises, défis et solutions)], Téhéran 4^e éd. 1390 AHS/2011 (1379 AHS/2000'), III^e partie, chapitres IV et V, « Les droits de l'Homme métaphysiques » et « Critique des droits de l'Homme métaphysiques ».

10. Voir nos contributions aux *Annuaire*s 126 et 127 citées plus haut.

11. C. Arminjon, *Vers une nouvelle théologie en islam. Critiques et efforts de refondation*, soumis pour publication.

du droit (*fiqh*), des fondements du droit (*usûl al-fiqh*) et de la théologie (*kalâm*) ont suivi des cours distincts au XIX^e et jusqu'à la fin du XX^e siècle. S'ils innovaient dans leur discipline, les juristes s'abstenaient délibérément de mettre en question les doctrines théologiques. Leur parti pris a été négligé par de nombreux historiens, qui confondaient aussi les *usûl al-fiqh* et la théologie dogmatique.

Dans le temps où de nouvelles institutions d'enseignement étaient fondées, où les fondements du droit, le droit savant et la théologie politique faisaient l'objet de reformulations et où l'exégèse coranique se diversifiait, la théologie fondamentale demeura presque intacte. En comparaison des textes consacrés aux autres disciplines, les œuvres de théologie dogmatique étaient peu nombreuses et avaient pour la plupart un propos apologétique. En islam sunnite, il fallait défendre un ash'arisme imprégné de soufisme contre trois sources d'altération : l'intransigeant monothéisme de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) et de ses adeptes, l'apologétique de certains missionnaires chrétiens et la diffusion des sciences et des philosophies modernes européennes¹². En islam shi'ite, les théologiens entendaient défendre une doctrine imamologique qui s'était constituée dans le temps long¹³. À partir du XIX^e siècle, comme les missionnaires étaient européens et qu'ils étaient sous l'égide d'États hégémoniques, l'apologétique chrétienne et les théories scientifiques et philosophiques élaborées en Europe étaient la plupart du temps confondues¹⁴. En fonction des thèmes abordés, dont le wahhabisme et la diffusion de théories scientifiques et philosophiques, on peut observer un premier moment de la pensée théologique qui dure jusqu'au début du XX^e siècle et un second qui s'étend ensuite. Dans cette longue période de réaffirmation des dogmes, le projet de « reconstruction de la pensée religieuse » lancé par Muhammad Iqbal (1877-1938)

-
12. 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. Sur la naissance et l'expansion du wahhabisme, voir J. Voll, « Muhammad Hayyâ al-Sindî and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38-1 (1975), p. 32-39 ; M. Cook, « On the origins of Wahhâbism », *Journal of the Royal Asiatic Society* 2-2 (1992), p. 191-202 ; E. Peskes, *Muhammad b. 'Abdalwahhâb (1703-1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frûgeschichte der Wahhâbiyya*, Stuttgart 1993.
 13. M. A. Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynî. IX^e-X^e siècle*, Paris 2018 ; Id., *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse 2007 (1992¹) ; Id., *La Religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006 ; Ch. Jambet, *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris 2008.
 14. Sur les polémiques antérieures à l'époque contemporaine, voir C. Adang et S. Schmidtke (dir.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Würzburg 2010. Hormis la lutte contre les sciences et philosophies « modernes », les polémiques des auteurs musulmans contre le christianisme perpétuent les controverses apologétiques plus anciennes.

marque la première nouveauté d'ampleur¹⁵. Par son propos et ses références, le philosophe sunnite indien constitue à lui seul un troisième moment. À la fin des années 1980, les évolutions survenues dans l'ensemble des disciplines, dans les États et dans les sociétés ont convergé et motivé des inventaires critiques qui ont inauguré le quatrième moment.

Parmi les travaux peu nombreux qui ont remarqué la relative immobilité de la théologie, rares sont ceux qui ont cherché à l'expliquer¹⁶. Selon Rotraud Wielandt, ce phénomène peut être attribué en partie au fait que les ulémas qui voulaient moderniser le droit n'étaient pas disposés à modifier la théologie, qu'ils n'étaient pas intéressés par la théologie voire qu'ils étaient hostiles aux spéculations théologiques. D'après la chercheuse allemande, par suite de la création de nouvelles institutions d'enseignement à partir du XIX^e siècle, les savants religieux étaient peu touchés par les défis intellectuels venant d'Europe. Face à la concurrence des intellectuels laïcs, les ulémas tendaient à sous-estimer la portée des questions nouvelles et à affirmer la supériorité de leurs savoirs¹⁷. R. Wielandt note pourtant que quelques intellectuels non formés à la théologie ont apporté des « contributions substantielles à la pensée théologique musulmane¹⁸ » dès la deuxième moitié du XIX^e siècle. Son argumentation ne nous paraît pas pleinement probante. Le premier argument est un constat plutôt qu'une explication. Le second est démenti par les efforts des ulémas pour récuser les théories scientifiques et philosophiques venues d'Europe. Enfin, pourquoi les intellectuels laïcs n'auraient-ils pas mis en question les doctrines théologiques alors même qu'ils contribuaient à les développer ? La longue immobilité de la théologie fondamentale et de la dogmatique tient selon nous à plusieurs causes. Comme ils étaient mis au défi parfois brutalement, il est compréhensible que les ulémas et les penseurs laïcs aient voulu défendre leur théologie plutôt que la contester. Par nature, la théologie forme les fondations du système religieux : seul un bouleversement extrême oblige à les rebâtir. La reconstruction de la théologie est en outre tributaire d'un renouvellement des savoirs et notamment de la philosophie. Les dogmatiques sunnite et shi'ite furent volontairement perpétuées jusqu'à ce qu'un tel bouleversement se produisît. Dans

15. M. Iqbal, *The Reconstruction of religious thought in Islam* [1934], édité et annoté par M. Saeed Sheikh, Lahore 1986.

16. Kate Zebiri note que la théologie et la philosophie ont vu leur influence décliner au cours de la période contemporaine. Mais elle ne cherche pas à expliquer ce phénomène. K. Zebiri, *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford 1993, p. 128. Rainer Brunner constate, sans l'élucider, le fait que les cheikhs d'al-Azhar ne composèrent pas d'ouvrages théologiques importants entre les deux guerres mondiales. R. Brunner, « Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: Al-Azhar between 1927 and 1945 », dans M. Hatina (dir.), *Guardians of Faith in Modern Times : 'Ulama' in the Middle East*, Leyde-Boston 2009, p. 109-140, ici p. 138-139.

17. R. Wielandt, « Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times », p. 710-711.

18. *Ibid.*, p. 707.

l'intervalle, certains philosophes et théologiens avaient acquis une formation qui leur permettait d'envisager de nouvelles formes de théologie.

Les chantiers de la « nouvelle théologie »

Critique des savoirs religieux islamiques

Dans la première année de notre cycle sur les renouvellements de la théologie contemporaine, nous avons étudié la critique épistémologique des savoirs religieux islamiques exposée par Mojtabeh Shabestari dans son premier ouvrage, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*, et dans une partie de son second livre, *Îmân wa âzâdî*¹⁹. L'année suivante, nous avons abordé la critique épistémologique et les questionnements de Sorûsh sur les formes possibles de la « nouvelle théologie », en analysant son ouvrage *Qabd wa bast-e te'ûrik-e shari'at*²⁰. Enfin, nous avons complété l'année dernière l'analyse de ce premier chantier par l'examen des œuvres des autres auteurs qui y ont contribué. Outre les quatre théologiens de « l'École d'Ankara », nous avons analysé l'épistémologie des savoirs religieux et l'herméneutique de la culture musulmane élaborée par Nasr Hâmid Abû Zayd dans *Mafhûm al-nass* et dans *Naqd al-khitâb al-dîni*²¹. Nous avons étudié l'œuvre dans laquelle Hasan Hanafi met au jour l'historicité de la théologie, envisage les formes de celle-ci et expose sa philosophie de l'histoire²². En outre, nous avons abordé l'œuvre du philosophe iranien Mostafâ Malekiyân et reconsidéré l'historiographie critique des doctrines développée par Mohsen Kadîwar. Pour cerner la portée de la critique épistémologique de Shabestari au sein de la *howzeh* de Qom, nous avons en outre examiné un court texte publié par l'ayatollah Ja'far Sobhâni (1929-). En 1993, Mojtabeh Shabestari publia dans la revue *Kiyân* une « Critique de la pensée théologique traditionnelle en islam contemporain », incluse par la suite dans son livre *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*. Pour réfuter ce texte, l'ayatollah Sobhâni fit paraître dans le journal *Ettelâ'ât* un article au titre éloquent « Les connaissances religieuses et les principes philosophiques en lutte avec l'épistémologie du jour »²³. De même, en vue de connaître

19. M. M. Shabestari, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat. Farâyand-e tafsîr-e wahî* [Herméneutique, Livre et Tradition. Le processus de l'exégèse de la Révélation], Téhéran 7^e éd. 1389/2010 (1375 AHS/1996¹) ; Id., *Îmân wa âzâdî* [Foi et Liberté], Téhéran 3^e éd. 1379/2000 (1376 AHS/1997¹).

20. 'A. ol-K. Sorûsh, *Qabd wa bast-e te'ûrik-e shari'at. Nazariyeh-ye takâmol-e ma'refat-e dîni* [Contraction et expansion théoriques de la Loi divine. Théorie de l'évolution de la connaissance religieuse], Téhéran 5^e éd. hiver 1375/1996 (1370 AHS/1991¹).

21. N. H. Mafhûm al-nass. *Dirâsa fî 'ulûm al-qur'ân* [La Notion de texte. Étude sur les sciences du Coran], Casablanca-Beyrouth 2014 (1990¹) ; Id., *Naqd al-khitâb al-dîni* [Critique du discours religieux], Le Caire 2^e éd. 1994 (1992¹).

22. H. Hanafi, *Humûm al-fîkr wa al-watan* [Problèmes de la pensée et de la patrie], t. I, *al-Turâth wa al-'asr wa al-hadâtha* [L'héritage, l'ère actuelle et la modernité], Le Caire 1998 (1996¹).

23. La date de parution de l'article de l'ayatollah n'est pas indiquée. Ce texte est reproduit dans l'Annexe 2 de M. M. Shabestari, *Hermenûtik, ketâb wa sonnat*.

le retentissement des critiques d'Abû Zayd en Égypte, nous avons attentivement considéré le déroulement de l'affaire judiciaire dont il fut l'objet.

Redéfinition de la foi

Faute de lire les textes originaux et à cause de la rareté des travaux consacrés à l'École d'Ankara, il faut aborder avec prudence les théologiens turcs. Or, même si l'on procède ainsi, il semble que ceux-ci n'aient pas proposé de redéfinition de la religion. Selon F. Körner, la « vision des révisionnistes [les théologiens de la faculté de théologie d'Ankara auxquels il a consacré son ouvrage et que nous avons mentionnés *supra*] se restreint encore à un type de question : l'éthique [...] L'herméneutique a alors une fonction purement mécanique [...] ». Le chercheur allemand montre également que ces théologiens conservent une vision apologétique de leur héritage religieux²⁴. En Égypte, Hanafî et Abû Zayd ont livré quelques vues parcellaires. Le premier paraît vouloir perpétuer les formes d'un islam idéologique et révolutionnaire conçues entre les années 1950 et 1980, notamment par Qutb et Khomaynî dans le sillage desquels il s'est inscrit. L'utopie révolutionnaire du penseur sunnite et la théologie révolutionnaire de l'ayatollah shi'ite représentent au contraire l'écueil dont Abû Zayd et les « nouveaux théologiens » iraniens s'éloignent résolument. Selon l'historien italien Massimo Campanini, Hanafî a élaboré une « théologie islamique de la libération ». Comme 'Alî Sharî'atî (1933-1977), autre figure de l'idéologisation de l'islam, il appréhende l'islam comme une vision du monde englobante, « une religion révolutionnaire et de justice » et en un sens comme « quelque chose de plus qu'une religion, une idéologie de combat »²⁵. Tout comme il a récusé l'épistémologie de Hanafî, Abû Zayd a contesté sa conception idéologique. Et c'est surtout en critiquant son compatriote qu'il indique sa propre conception. En effet, Abû Zayd a seulement suggéré brièvement et presque toujours de manière indirecte les formes de l'islam auquel il aspirait. Il paraît clair pourtant qu'il refusait de restreindre la religion à l'application de la Loi et à l'observance passive des dogmes²⁶. Dans sa critique du projet de la « gauche islamique » défendu par Hanafî, Abû Zayd a en outre dénoncé la volonté de faire prévaloir la loi islamique au détriment de la croyance. Il a d'autre part refusé la thèse de la validité permanente de la loi islamique²⁷. En visant explicitement Hanafî, Abû Zayd a réprouvé l'utilisation de la religion et du patrimoine religieux à des fins idéologiques et utilitaristes²⁸. Il a de surcroît critiqué la doctrine du soufisme sun-

24. F. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, p. 204.

25. M. Campanini, *Il Pensiero islamico contemporaneo*, Bologne 2005, p. 142-143, 146. Voir aussi E. Kassab, *Contemporary Arab Thought, Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York 2010, p. 201-207. La chercheuse libanaise emploie la même expression de « théologie islamique de libération ».

26. N. H. Abû Zayd, *Mafhûm al-nass*, p. 14-15.

27. Id., *Naqd al-khitâb al-dînî*, p. 187.

28. *Ibid.*, p. 63-64, p. 154, et p. 155.

nite classique, illustrée selon lui par le théologien persan Ghazâlî, qui divisait la communauté des fidèles entre l'élite (*khâssa*) et le commun (*‘amma*). Pour le penseur égyptien, la division de l'humanité entre deux types de fidèles a non seulement une signification sociale, mais aussi « une signification religieuse qui a de graves conséquences²⁹ ».

Dans leur refus de réduire l'islam à une dimension légale, les juristes tunisiens Mohamed Charfi (1936-2008) et Yadh Ben Achour (1945-) ont, comme Abû Zayd, affirmé la nécessité de repenser les rapports entre droit et religion³⁰. En distinguant les formes de la liberté religieuse et en faisant primer la liberté de conscience, ils ont en outre plaidé pour une conception de l'islam centrée sur la foi individuelle³¹. À cet égard, ils ont conçu des formules analogues à celles de Kadiwar. Dans *La Deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Ben Achour montre les liens organiques entre la doctrine de la foi centrée sur la Loi révélée et la conception du temps et de l'au-delà³². Mais il ne s'avance pas sur le terrain de la théologie. Quant à Charfi, il insiste sur la place de l'amour mais se défend de mettre en question l'héritage dogmatique de l'islam³³. Cependant les « nouveaux théologiens » iraniens font valoir que la foi *est* amour et certains d'entre eux critiquent le contenu de la dogmatique. En fait, seuls des auteurs iraniens ont jusqu'ici exposé des redéfinitions complètes de la doctrine de la foi.

Si les utopies révolutionnaires et les visions idéologiques ont provoqué des changements dans les champs religieux et sociopolitique en Islam sunnite, l'institutionnalisation d'une théologie révolutionnaire en Iran a marqué une rupture sans précédent dans l'histoire du shi'isme. Car le shi'isme duodécimain s'était construit durablement à l'écart de l'État. Les transformations rapides opérées dans les institutions politiques, culturelles et religieuses de la République islamique ont touché la société iranienne dans son ensemble. Après avoir été des témoins et parfois des acteurs influents de la révolution, les clercs et les « intellectuels religieux » ont interprété ses conséquences doctrinales et institutionnelles³⁴.

Entre les définitions de Kadiwar, de Sorûsh, de Shabestarî et de Malekiyân, des écarts apparaissent, en particulier dans le style et les références. Certains dévoilent

29. Id., *Mafhûm al-nass*, p. 260-262, ici p. 262. Voir aussi *ibid.*, p. 282-284.

30. M. Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris 1998, en particulier p. 58 : « L'islam n'est donc ni un droit, ni l'État, ni une politique, ni une identité. Il est une religion ». Y. Ben Achour, *La Deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris 2011, p. 57-60 et p. 83. La langue originale des deux ouvrages est le français.

31. Les œuvres de Ben Achour et de Charfi ont été abordées dans le séminaire de 2016-2017. C. Arminjon, « Les droits de l'Homme dans la pensée musulmane contemporaine. Auteurs sunnites et shi'ites », *Annuaire EPHE-SR* 125 (2016-2017), p. 429-446.

32. Y. Ben Achour, *La Deuxième Fâtiha*, p. 57-60.

33. M. Charfi, *Islam et liberté*, p. 152-153, p. 232, et p. 234.

34. Sur la catégorie des « intellectuels religieux », qui englobe certains clercs, voir F. Khosrokhavar, « Les nouveaux intellectuels en Iran », *Cahiers Internationaux de Sociologie* 125 (2008/2), p. 347-363.

avec plus de précision la pluralité des dimensions de l'expérience religieuse. Malekiyân tend finalement à se préoccuper davantage de la spiritualité que de la foi. En accordant la primauté à l'individualité et à l'intériorité du fidèle sur les manifestations extérieures et collectives de la religiosité, leurs conceptions de la religion ont pourtant une profonde parenté. Dans un aphorisme poétique, Kadîwar affirme que « la foi et l'amour passionné sont de même nature³⁵ » (*îmân az jens-e 'eshq ast*). Le terme qu'il emploie pour désigner l'amour, *'eshq*, est un terme constant dans l'œuvre du poète Hâfez (v. 1315-v. 1390) qui considérerait l'amour comme la raison du monde³⁶. Dans *Foi et Liberté*, Shabestari différencie fermement la foi et l'adhésion à un contenu dogmatique³⁷. Mais Mollâ Sadrâ distinguait déjà deux types de religiosité, l'un relevant de la science de l'âme et l'autre de la théologie³⁸. Comment interpréter les réminiscences des poètes mystiques persans dans les propositions des « nouveaux théologiens », quand on sait que leurs adversaires s'en prévalent tout autant³⁹ ? Pour reconnaître le caractère novateur des définitions de la foi de Kadîwar, Sorûsh, Shabestari et Malekiyân, il faut scruter l'agencement entre les formes ou dimensions de la religiosité, ainsi que l'effort explicite de certains d'entre eux pour se démarquer de « l'islam historique ». Le passage « de l'islam historique à l'islam spirituel » est pour Kadîwar, qui a formulé cette expression, une conversion⁴⁰. Il faut de surcroît comparer les thèses des « nouveaux théologiens » à la doctrine de la foi telle qu'elle est récapitulée par l'un des plus éminents apologistes de la théologie shi'ite, l'ayatollah Jawâdî Âmolî⁴¹.

Par l'insistance avec laquelle ils dissocient la religion de l'idéologie, les nouveaux théologiens se distinguent nettement des poètes spirituels et des théologiens classiques. La religion idéologisée ou révolutionnaire est une invention moderne en islam sunnite et shi'ite, qui ne s'est peut-être pas tant substituée au système religieux antérieur qu'elle ne l'a profondément affecté en s'y ajoutant. Lorsqu'ils citent ou évoquent les poètes mystiques pour rompre avec une version étatisée d'islam révolutionnaire, Kadîwar, Sorûsh, Shabestari et Malekiyân ne visent pas à restaurer une configuration de la religion antérieure à celle dont ils sont contemporains. Premièrement, leur conscience de l'historicité des systèmes religieux est un motif

35. M. Kadîwar, *Haqq al-nâs. Eslâm wa hoqûq-e bashar* [Le Droit des gens. L'islam et les droits de l'Homme], Téhéran 4^e éd. 1388/2009 (1387 AHS/2008'), p. 43.

36. Hâfez de Chiraz, *Le Divân*, introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour, Lagrasse 2006, p. 16-17.

37. Cette distinction est centrale dans l'ouvrage de M. M. Shabestari, *Îmân wa âzâdî*. Elle est une clé de voûte de la « nouvelle théologie » de Shabestari.

38. Sadr al-Dîn Shîrâzî dit Mollâ Sadrâ, *Mafâtîh al-ghayb*, éd. M. Khâjavî, Téhéran 1984, p. 623, cité et traduit de l'arabe en français par Christian Jambet, *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris 2008, p. 106-107.

39. Dans son introduction au *Divân* de Hâfez, Ch.-H. de Fouchécour souligne que la culture persane est « une culture massivement investie par les mémoires ». Hâfez de Chiraz, *Le Divân*, p. 22.

40. M. Kadîwar, *Haqq al-nâs*, chap. 1, « *Az eslâm-e târîkhî beh eslâm-e ma'navî* ».

41. 'A. Jawâdî Âmolî, *Dîn shenâsî*.

décisif de leurs efforts pour penser une « théologie moderne ». Ils n'idéalisent par conséquent aucune période de l'histoire de l'islam. Deuxièmement, nos auteurs ne rappellent pas seulement que la religiosité apparente – l'observance de la Loi – et les spéculations théologiques sont vaines si elles sont pratiquées sans sincérité. Ils tendent à abstraire la religion de tout ou partie de la Loi religieuse dont ils questionnent les sources. D'après une métaphore de la mystique musulmane classique, les pratiques extérieures sont l'écorce alors que la foi et l'amour du cœur sont la pulpe (*lubâb*) ou l'essence (*jawhar* ou *gowhar*⁴²). En distinguant les pratiques extérieures et la foi du cœur, les savants religieux n'avaient pas jusqu'alors préconisé de rejeter les premières. Les auteurs de la « nouvelle théologie » tantôt restreignent le domaine des obligations extérieures, tantôt refusent la division binaire entre pratiques et foi et envisagent l'expérience religieuse dans une tout autre perspective. En montrant l'historicité des dogmes et en dissociant la foi de l'adhésion à des contenus dogmatiques, ils ne renouvellent pas seulement la matière et la fonction de la théologie. Comme l'indique Jawâdî Âmolî, ils suggèrent la relativité des croyances et tendent à détacher la foi de ses liens avec la Loi.

Controverses en théologie des religions

En matière de théologie des religions également, nous avons poursuivi le travail mené précédemment. Après avoir étudié la controverse sur le pluralisme religieux suscitée en Iran par les thèses afférentes de Sorûsh, nous avons abordé les reformulations sunnites de la théologie des religions ainsi que les conceptions exposées par Shabestarî et par Malekiyân sur le pluralisme religieux.

Lorsqu'ils recourent à des philosophes européens et construisent des philosophies de l'histoire, Mehmet Paçacı et Hasan Hanafî renouvellent le langage de l'apologétique musulmane. Ils n'utilisent pas leurs connaissances plus ou moins étendues sur la philosophie européenne et sur l'histoire des religions en vue d'un examen critique de leur propre tradition religieuse. Au contraire, ces références leur permettent de mettre à jour le répertoire de la polémique. Leur inspiration apologétique se manifeste aussi lorsqu'ils traitent des relations entre l'islam et les religions et en particulier avec les monothéismes. Paçacı et Hanafî s'intéressent prioritairement au christianisme européen ou américain et dans une moindre mesure au judaïsme. Paçacı reformule la théologie musulmane classique de l'histoire. Il considère qu'il y a une tradition révélée dans laquelle le même message a été annoncé. Il annonce aussi que les musulmans vont fonder une nouvelle civilisation, tout en recherchant ce qui peut être changé dans l'islam. Le théologien turc postule l'universalité du message coranique. Il a d'autre part une conception essentialisante et réductionniste du christianisme. Selon lui, le caractère sémitique de

42. En arabe, *jawhar* signifie à la fois « essence » et « joyau ». En persan, le même terme signifie « essence », tandis que *gowhar* désigne à la fois « l'essence » et la « pierre précieuse ». Dans *Mafhûm al-nass*, Abû Zayd critique longuement la taxinomie des savoirs fondée sur la distinction entre l'écorce et la pulpe. Pour lui, Abû Hâmid Ghazâlî est le théologien le plus représentatif de la théorie classique des savoirs religieux.

cette religion a disparu du fait de l'hellénisation. Sans argumentation, il affirme de surcroît que le Coran est plus humain et plus historique que la Bible. Dans un article publié en 1998 dans *Islâmiyât* (fondée par l'École d'Ankara), Paçacı livre ses vues sur l'histoire de la révélation. Il « considère le concept de “fils de Dieu” comme “étranger à la tradition sémitique” ». Il exclut la contribution de la philosophie grecque à la théologie monothéiste. De plus, il établit un lien de causalité entre une famille de langues, voire une race, et des croyances religieuses. Il suggère aussi qu'Israël a toujours été monothéiste⁴³. Hanafî articule une variante contemporaine de l'apologétique musulmane à une philosophie de l'histoire dans laquelle l'Islam doit étendre en tous domaines la mission de l'islam. Dans « La révélation et le réel », il compare les canons scripturaires de l'islam avec ceux du judaïsme et du christianisme. Reprenant un *topos*, il assure que la révélation antérieure au Coran a été falsifiée et transformée. Selon Hanafî, à la différence de la révélation juive et chrétienne, la révélation de l'islam a été transcrite aussitôt qu'elle a été proclamée. Elle a pu juger de l'authenticité des transcriptions antérieures et de la manière dont les dogmes étaient compris et appliqués. D'après le philosophe, la révélation musulmane attaque plus les chrétiens à cause du dogme de la Trinité. Mais elle a également dévoilé l'erreur des chrétiens et surtout des juifs⁴⁴. Le philosophe conjugue la doctrine historiographique sunnite avec une philosophie de l'histoire marquée par l'idée de progrès : selon lui, la Communauté musulmane peut établir un nouveau rapport de forces dans le système mondial. Dans « L'historicité de la théologie », Hanafî a défini la fonction de la théologie « nouvelle » ou « moderne » : suivant ses termes, la nouvelle théologie doit mettre en avant le lien entre Dieu et la terre pour faire face à l'ennemi, Israël, et défendre l'Islam. Le philosophe propose une vision de l'histoire de l'Islam qui n'est plus celle d'un déclin continu depuis la fin du règne des califes « bien guidés », mais une histoire de la libération du monde musulman, orientée vers le progrès⁴⁵.

En Iran, Shabestarî a critiqué les fonctions classiques de la théologie musulmane, dont l'apologétique. Comme Sorûsh et Malekiyân, Shabestarî appréhende méthodiquement le problème du pluralisme religieux. Il distingue la question gnoseologique de celle de la coexistence des religions, tout en montrant la corrélation entre la première et la seconde. Dans sa *Critique d'une lecture officielle de la religion*, Shabestarî envisage les rapports historiques entre les communautés religieuses. Il se concentre sur les religions monothéistes. D'après lui, les fondateurs des religions révélées ont présenté leur nouvelle religion comme une réforme et un approfondissement des autres religions. Ce fut notamment le cas de Jésus et de Muhammad. Mais au cours de l'histoire la plupart des gens ont appréhendé les

43. F. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, p. 65-66, p. 73-74, p. 79-81, p. 95-108.

44. H. Hanafî, *Humûm al-fikr wa al-watan*, « *al-Wahî wa al-wâqî'* [La révélation et le réel] », p. 26-41 et p. 56.

45. Id., « *Târîkhiyyat 'ilm al-kalâm* [L'historicité de la théologie] », *Humûm al-fikr wa al-watan*, p. 87-89.

autres religions comme des « rencontres avec des impies ou des ennemis ». D'après Shabestarî, cette représentation a eu des répercussions sociales et politiques : les adeptes des autres religions avaient un statut inférieur. L'auteur reconnaît qu'il y a dans les textes sacrés des trois monothéismes des formulations qui peuvent donner lieu à des discriminations si elles ne sont pas correctement interprétées. Il souligne d'autre part que la hiérarchie sociale reflétait la hiérarchie des religions telle qu'elle était conçue. Il juge que la situation est différente aujourd'hui. Selon Shabestarî, les droits de l'Homme doivent servir de base à la compréhension mutuelle et les enseignements des prophètes n'empêchent nullement de fonder les sociétés sur les droits de l'Homme⁴⁶.

Dans le même ouvrage, Shabestarî traite du pluralisme religieux sous l'aspect gnoséologique. Il met en lumière la corrélation entre les soubassements gnoséologiques des systèmes théologiques et la reconnaissance ou le rejet du pluralisme. Si l'on envisage la religion avant tout comme un face à face de l'homme avec les réalités ultimes, on peut admettre le pluralisme. Au contraire, si l'on considère que le langage est en totale adéquation avec la réalité, on ne peut l'admettre⁴⁷. Selon lui, admettre philosophiquement le pluralisme religieux ne conduit pas nécessairement au relativisme⁴⁸. L'auteur oppose ensuite deux types de Loi religieuse (*shar'at*) : une Loi figée dans des usages et dans un système social et doctrinal fixe, et une Loi qui est en accord avec les manifestations historiques de l'expérience religieuse vivante. La seconde Loi est pour lui acceptable, et non la première. Quoiqu'il n'expose pas plus explicitement sa doctrine, sa manière de présenter la problématique et l'inclination qu'il marque pour l'approche phénoménologique permettent de croire qu'il admet le pluralisme⁴⁹. Il est au demeurant clair qu'il transgresse la hiérarchisation instituée par la doctrine musulmane des religions.

Dans ses définitions de la religion, Malekiyân marque une distance à l'égard de sa propre tradition. Dans « Foi, morale, Loi », il fait valoir les bienfaits du recours aux autres religions, tout en se défendant d'être syncrétiste⁵⁰. Malekiyân s'écarte du terrain classique de la théologie des religions. Non seulement il refuse de placer l'islam au sommet de la hiérarchie des religions, mais il affirme l'incomplétude de toute religion. D'après lui, en s'intéressant à la spiritualité des fidèles des autres religions, on corrige ses propres faiblesses, on se comprend mieux et on s'enrichit des forces des autres. Le philosophe s'interroge ailleurs sur « Le critère

46. M. M. Shabestarî, *Naqdî bar qerâ'at-e rasmî az dîn*, « *Hoqûq-e bashar wa tafâhom-e adyân* [Les droits de l'Homme et l'entente des religions] », p. 312-318. Le texte était initialement celui d'une allocution faite à un colloque organisé à Chypre au printemps 1999, *La religion dans le monde politique*.

47. Id., *Naqdî bar qerâ'at-e rasmî az dîn*, « *Plûrâlîsm-e dînî* [Le pluralisme religieux] », p. 382-384.

48. Id., *Naqdî bar qerâ'at-e rasmî az dîn*, p. 295-405.

49. *Ibid.*, p. 418.

50. M. Malekiyân, *Dar rahgodhâr-e bâd wa negahbân-e lâleh* [Dans le passage du vent et des gardiens des tulipes], « *Îmân, akhlâq, shar'at* [Foi, morale, Loi] », Téhéran 1394 AHS/2015, p. 205-206.

de vérité de chaque religion ». Il présente méthodiquement les critères conçus au cours de l'histoire par les théologiens et les philosophes de la religion. S'il met en avant la pertinence de certains critères et juge faibles certains autres, il s'abstient de statuer. Selon lui, le critère de vérité d'une religion réside dans la capacité de celle-ci à répondre aux besoins existentiels de l'être humain. Si elle y répond, une religion est vraie. Sinon, elle n'est pas une religion du tout mais une « simili-religion » (*dîn nemâ*). D'après Malekiyân, il n'y a pas d'autre critère pour distinguer une religion d'un simulacre de religion⁵¹.

Outre les difficultés déjà évoquées, la fermeture de l'École à partir de la mi-mars a contrarié le projet d'inviter des collègues comme nous l'avions fait les années précédentes. Une seule intervention a été maintenue au programme du second semestre. Le 19 mai, Mme Moumenah Al Hariri, étudiante en master à l'EPHE, a présenté à distance une recherche sur « L'évolution de l'enseignement religieux à al-Azhar, de la fin du XIX^e siècle aux années 1970 ».

51. Id., *Hadîth-e ârezûmandî. Jostârâhâ'î dar 'aqlâniyat wa ma'naviyyat* [Paroles d'espérance. Essais sur la rationalité et la spiritualité], Téhéran 3^e éd. 1394/2015 (1389 AHS/2010¹), p. 106-109.