



n° 96/04 - Avril 1996

Histoire de la théologie islamique Tendances réformistes et modernistes

Christian van Nispen s. j.

PREAMBULE

En parlant de l'histoire de la théologie islamique, il faut bien avoir à l'esprit que la notion de théologie n'est pas la même en christianisme et en Islam. Si dans le christianisme la théologie représente l'approfondissement, par le moyen de la raison éclairée par la foi, du dépôt de la foi, en Islam il n'existe pas strictement l'équivalent. Ce qui souvent a été appelé la théologie musulmane, c'est la science dite du "Kalâm", qu'on pourrait interpréter par "réflexion apologetique rationnelle de certaines questions dogmatiques discutées". Certaines écoles musulmanes ont refusé le droit même à l'existence de cette science, la considérant comme un essai de soumettre la donnée de la foi à la raison humaine. Par ailleurs, un des traits de la pensée religieuse musulmane moderne est l'abandon en grande mesure, de la problématique même du Kalâm classique ; si elle continue bien à être enseignée, surtout dans les facultés "théologiques" (c'est-à-dire dans les facultés appelées "facultés des fondements de la religion"), c'est plutôt comme matière historique, et, quand certaines des questions traitées par *ce Kalâm*, reviennent, c'est dans un cadre très différent qu'elles sont traitées.

Si l'on prend le mot "théologie" comme à peu près synonyme de "pensée religieuse", alors la théologie musulmane couvre toute réflexion où l'Islam comme religion intervient, c'est-à-dire le droit islamique et sa pertinence pour la société - y compris le statut personnel et des aspects de droit pénal et de droit commercial -, puis la théorie politique islamique - avec entre autres le problème du califat - et l'interprétation de l'histoire de la communauté musulmane, aussi bien que le dogme musulman, le commentaire du Coran, le culte musulman, la mystique musulmane. Pour cerner ce qu'on pourrait appeler la théologie islamique moderne, il faut faire sortir les principales préoccupations de cette pensée religieuse musulmane, avec les prises de position les plus importantes et significatives, ainsi que leur évolution.

DEBUTS DU REFORMISME MODERNE: 19e ET DEBUT DU 20e SIECLE

Le 19e et le 20e siècles présentent pour la réalité islamique et pour la pensée qui l'exprime et l'accompagne, une réalité nouvelle, une transformation profonde, qui n'est point terminée, et qu'on exprime souvent avec le terme "la Réforme islamique". Elle contient des tendances diverses qui se

manifestent progressivement et qu'on a l'habitude de désigner dans les langues européennes sous les termes de "réformisme" et de "modernisme", puis pour l'époque la plus récente sous les termes de "fondamentalisme" ou "islamisme" et de "laïcité". La difficulté de la plupart de ces termes est qu'ils sont empruntés à des contextes occidentaux, où ils ont souvent un sens bien différent. Dans le cas des termes "fondamentalisme" (*usûliyya* en arabe) et "laïcité" (en arabe *&almâniyya*) (et/ou "sécularisation", voire aussi "sécularisme") les langues des peuples islamiques - notamment l'arabe - ont adopté et traduit ces termes, ce qui introduit l'ambiguïté terminologique au cœur même du monde musulman, avec toutes les confusions possibles (et qui peuvent être causes de mésententes graves).

Ce mouvement du réformisme musulman signifie un effort profond pour redéfinir l'identité islamique dans le contexte du monde moderne. Souvent on pense que ce mouvement est le résultat de la seule confrontation avec le monde occidental depuis la fin du 18e siècle. Or s'il est bien vrai que cette confrontation joue un rôle capital et jusqu'à maintenant, le réformisme n'est pas moins également le fruit d'une tradition de "réforme" tout au long de l'histoire de l'Islam, tradition qui a même ses racines dans le Coran lui-même, puis dans la Tradition du Prophète, et qui déjà au 18e siècle - avant la confrontation profonde avec l'Occident - avait inspiré des mouvements de réforme.

Parmi ces derniers il faut mentionner surtout le Wahhâbisme, fondé dans la péninsule arabique au 18e siècle par Muhammad 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) et allié depuis le début avec la famille Sa'ûd (la famille royale séoudite actuelle). En effet le Wahhâbisme continue à être la doctrine officielle du Royaume d'Arabie Séoudite jusqu'à aujourd'hui, et il a eu et continue à avoir une influence non-négligeable sur un certain nombre d'écoles et de groupes ailleurs dans le monde musulman, surtout sur ceux qui représentent la tendance islamiste, fondamentaliste. Le paradoxe du Wahhâbisme est qu'il combine le littéralisme et conservatisme extrêmes, le fondamentalisme le plus strict, avec la critique de l'imitation aveugle (*taqlîd*) de tout ce qui n'est pas le Coran ou la Tradition authentique du Prophète, et ainsi avec l'exigence de l'"ouverture de la porte de la réflexion personnelle (*ijtihâd*)" créant par ces derniers points un dynamisme qui aura une influence même dans des cercles hostiles au Wahhâbisme.

Au 19e siècle ce courant réformiste pré-moderne va se joindre aux résultats de la confrontation avec le monde moderne - représenté à ce moment par l'Europe -, confrontation tantôt pacifique à travers la rencontre culturelle, tantôt violente à travers l'expansion du pouvoir colonial. Cette confrontation avec le monde occidental, puissant à l'époque et ivre de ses capacités de progrès scientifique et matériel, représentera un scandale profond pour le monde musulman, qui considère que par vocation divine il devrait être le plus prospère. Ce scandale est bien exprimé par le titre même du livre écrit en 1939 par Shakîb Arslân (Druze devenu musulman sunnite et représentant du courant réformiste) : "Pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres les ont-ils devancés ?".

La réponse donnée par les principaux réformistes va être que, contrairement aux accusations lancées par certains occidentaux contre l'Islam, ce n'est pas la faute de l'Islam, mais des musulmans. La cause du retard est le fait que les musulmans ont abandonné le vrai Islam, l'Islam des origines, des Pieux Ancêtres (*salaf*), - avant tout le Coran et la Tradition authentique du Prophète (la Sunna) - cet Islam pur qui est pour eux la religion de la raison, en soi parfaitement adaptée à la science et même, selon eux, la cause de ce que l'Occident ait découvert la science et le primat de la raison, causes de leur progrès. Les musulmans ont été infidèles à cette religion simple des origines au niveau théorique et au niveau pratique. Au niveau théorique d'une part en théologie surtout par les divisions et luttes d'écoles et par le fait de créer des oppositions entre l'activité humaine et l'agir de Dieu, diminuant le rôle de l'homme et amenant par là l'homme à l'irresponsabilité et à la passivité ; d'autre part dans le domaine du droit, là encore par l'esprit d'école, par les complications excessives et surtout par l'esprit d'imitation aveugle des grands maîtres (*taqlîd*) en déclarant "la porte de la réflexion personnelle" (*ijtihâd*) fermée. Au niveau pratique les musulmans ont été infidèles notamment sur le plan de la religion populaire et de la pratique des confréries mystiques, par la place donnée aux maîtres de ces confréries - durant leur vie en leur donnant une autorité qui ne revient qu'à Dieu, et après leur mort par le culte qu'ils leur vouent (visite aux tombeaux, pèlerinages et fêtes annuelles, demande

d'intercession). Les réformistes vont insister fortement sur le principe fondamental de l'islam, le *tawhîd*, c'est-à-dire la confession de ce que Dieu est absolument un et unique, et qu'en conséquence aucun homme n'a de pouvoir absolu ni de pouvoir proprement religieux au nom de sa propre personne ; ils voient en cela une libération par rapport à toutes les prétentions dictatoriales de la part des gouvernants en place, et par rapport à toutes les prétentions d'autorité religieuse de la part de chefs d'écoles juridiques ou de maîtres spirituels.

En même temps les réformistes insistent sur la responsabilité de l'homme en rappelant notamment une des affirmations coraniques qui va le plus en ce sens : "Dieu ne change ce qui est en un peuple tant qu'il ne change pas ce qui est en lui-même" (Sourate XIII, verset 11).

Celui qui va devenir le symbole le plus important de ce réveil jusqu'à aujourd'hui sera Jamâl ad-Dîn al-Afghânî (1839-1897), Iranien et shi'ite d'origine mais cachant cela et se présentant comme Afghan sunnite, afin de pouvoir jouer un rôle dans le monde sunnite (qui représente à peu près 90% du monde musulman). Il sera actif en nombre de pays musulmans et connu partout par ses idées. Ensemble avec son disciple égyptien Muhammad 'Abduh (1849-1905) il va éditer à Paris une revue appelée *al-'urwa al-Wuthqâ* ("Le lien Indissoluble"), qui ne durera que quelques mois (1884) mais aura cependant un impact énorme dans le monde musulman et représentera le grand appel au réveil islamique. Afghânî insistera beaucoup sur l'importance de la philosophie et des sciences pour le renouveau du monde musulman et il rappellera le rôle que la raison a joué dans la culture islamique ancienne. Afghânî a tout un aspect humaniste un souci pour l'homme en tant que tel. Au plan politique il est panislamiste, considérant que l'appartenance fondamentale pour tous les musulmans est leur religion, et en même temps il est populiste, voulant libérer les peuples musulmans de toutes les dominations - qu'elles viennent du dehors (le colonialisme !) ou du dedans. Il est surtout un activiste, croyant en l'action politique et révolutionnaire directe. Il a éveillé nombre de musulmans à la responsabilité pour leur société et les a convaincus qu'un changement pour le mieux non seulement était possible mais dépendait d'eux-mêmes.

Muhammad 'Abduh, après 1884, se séparera d'Afghânî, ne croyant pas à un changement révolutionnaire sans changement culturel et social préalable et qui demandera du temps. Aussi Muhammad 'Abduh va-t-il d'une part insister sur la réforme des institutions - judiciaires, administratives et éducatives - et de l'autre se consacrer à l'enseignement pour réformer les idées. Il exprimera ses idées entre autres à travers un livre qui, quant à la forme, s'apparente aux manuels classiques du *Kalâm* mais en rompant avec nombre d'idées reçues depuis des siècles. C'est son *Risâlat at-Tawhîd*, "Traité de l'unité/unicité divine". Par ailleurs son disciple syrien Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935) le convaincra à donner des leçons d'exégèse coranique, qui seront la base d'un commentaire coranique que Rashîd Ridâ complétera et continuera après la mort du Maître, en le publiant d'abord dans la revue qu'il a fondée, appelée *al-Manâr*, et qui pour cela sera connue comme le Commentaire du Manâr. C'est à travers ces textes qu'on peut constater une réinterprétation importante des concepts classiques.

Pour dépasser le dilemme entre l'activité humaine et l'agir de Dieu ils vont avoir recours à un terme coranique : "les coutumes (*sunan*) de Dieu", qui chez certains auteurs du Kalâm classique fut utilisé parfois pour expliquer la constance des phénomènes malgré la négation de la causalité. Chez Muhammad 'Abduh et Rashîd Ridâ ce concept va devenir l'expression d'une véritable structure ontologique avec laquelle Dieu a créé le monde et qui comprend notamment la causalité. Si l'on veut respecter Dieu, il faut tenir compte de ces "coutumes de Dieu" et donc agir d'une façon responsable. Une des raisons principales du retard des musulmans est - pour nos auteurs - leur oubli des "coutumes de Dieu", tandis que des occidentaux non-musulmans ont découvert ces "coutumes de Dieu" et ont su les utiliser.

D'une façon analogue il vont réinterpréter "le décret (divin) et la détermination (divine)" (*al-qadâ wa-l-qadar*) (ou simplement "la détermination" (*al-qadar*), le concept classique de la prédestination et qui était devenue pour beaucoup de musulmans cause de démission et de passivité. Interprétant ce concept principalement par la mesure fixe que Dieu donne à tous les rapports de cause

à effet, et par la prescience que Dieu a de tout ce qui s'enchaîne dans tous ces rapports (dont fait partie l'action humaine libre), nos auteurs essayent d'en éliminer tout prétexte de démission et d'en faire avec les "coutumes de Dieu", la base même de l'action libre et responsable.

Nombre d'autres concepts vont être réinterprétés de la même façon afin de les faire correspondre aux exigences de la raison (qui pour un Muhammad 'Abduh n'est jamais obligée d'admettre une chose qui lui semble absurde ou contradictoire). Ils insisteront même sur le caractère entièrement rationnel de la foi en Dieu, ainsi que de la foi à la prophétie, puis au caractère révélé du Coran (ce qui entraîne la foi à tout ce que le Coran dit). C'est par tout ce discours que les Réformistes de la fin du 19e siècle et du début du 20e ont certainement contribué à donner un fondement théorique à l'appel au réveil et à l'action responsable, pour prendre en main le développement du monde musulman. Si cet enseignement avait au point de départ quelque chose de révolutionnaire, depuis il est bien entré dans l'enseignement officiel et fait maintenant partie de ce qui pourrait être appelé "la néo-orthodoxie", enseignée dans presque toutes les écoles théologiques.

Cependant si par ces approches ces Réformistes pensaient résoudre entièrement le problème de la confrontation entre le patrimoine religieux traditionnel et toute la culture scientifique et rationnelle moderne, ils n'ont pas saisi en réalité la profondeur du problème et ils ont résolu les questions et paradoxes de façon rapide et souvent avec des schématisations peu objectives, et cela parce que, malgré leur attitude favorable à cette culture scientifique moderne, ils n'avaient pas eu l'occasion eux-mêmes de l'assimiler en profondeur. Aussi n'est-ce point étonnant que les contradictions vont apparaître dans la postérité de Muhammad 'Abduh, dont pourtant la majeure part des penseurs se réclament durant tout le 20e siècle. Par ailleurs l'attrait exercé par ce Maître est dû également à sa personnalité forte, courageuse, noble, humaine, droite et sincère.

LA POSTERITE DE MUHAMMAD 'ABDUH

Cette postérité de Muhammad 'Abduh va se diviser en différentes tendances. Il y a d'abord Rashîd Ridâ, qui se considérera lui-même comme l'héritier du Maître mais qui va durcir le courant réformiste en un sens toujours plus conservateur voire fondamentaliste (considérant qu'avec les "fondements" - Coran et Sunna du Prophète - tout l'essentiel est donné et qu'on n'a qu'à y retourner). Il sera ainsi le représentant par excellence de ce qu'on appelle la "Salafiyya", de la tendance au retour conservateur aux origines. Il va être marqué de plus en plus par le Wahhâbisme et aura une influence décisive sur la naissance du mouvement des Frères Musulmans. Quand, après la suppression du califat ottoman en 1924, des voix vont se lever pour dire que l'Islam peut bien se passer du califat, voire pour défendre la séparation entre le spirituel et le temporel (notamment 'Alî 'Abd ar-Râziq avec son livre *L'Islam et les fondements du pouvoir* (1925), Rashîd Ridâ va défendre avec force la nécessité de cette institution et du lien intrinsèque en Islam entre spirituel et temporel, entre religieux et social et politique.

C'est en 1928 que le mouvement des Frères -Musulmans sera fondé par Hasan al-Bannâ (1906-1949) dans la ville d'Ismâ'îliyya (Egypte)(à l'époque ville symbole de la domination occidentale). Ce mouvement, qui grandira et se répandra très vite - avec les années également en dehors de l'Egypte -, sera plus un mouvement activiste, qui veut réaliser effectivement une société islamique pure, qu'un mouvement avec une pensée propre et originale. De plus le mouvement comportera des tendances diverses, allant de certaines assez modérées à d'autres plus combattives voire extrémistes, croyant à l'action clandestine et violente. De façon générale le mouvement s'oppose au modèle occidental de culture : il accepte de l'Occident les sciences positives et la technologie, mais il en refuse les modèles de société et les valeurs (considérées comme matérialistes, permissives et décadentes). Il se veut ni capitaliste-libéral ni socialiste mais représentant une troisième voie originale grâce à l'inspiration reçue du Coran et de la Tradition du Prophète. Seulement, savoir ce que cette position présente de façon concrète et profonde, au delà de quelques principes assez généraux et quelques points concrets plutôt secondaires, est une chose assez difficile.

Le réformisme "*salafi*" de Rashîd Ridâ trouvera également des échos ailleurs : avant tout chez Ahmad Ibn Badîs (1889-1940) et son association des Oulémas Algériens, luttant pour le maintien de l'authenticité arabo-musulmane en face de l'occidentalisation, mais aussi d'autres penseurs et personnalités) aussi bien dans le Maghreb à l'ouest, qu'en Indonésie à l'est. Si ce courant n'engendre guère la créativité et la profondeur de pensée, il stimulera par contre dans certains cas la lutte pour le maintien de la personnalité propre et par là préparera la lutte pour l'indépendance.

A côté de tout cet héritage conservateur de Muhammad 'Abduh, il y a une autre tendance qui continuera un autre côté du Maître, à savoir son ouverture sans peur à tout ce que l'Occident peut apporter de positif (attitude qui fut également présente chez Afghânî). Dans la logique de cette attitude les tenants de cette tendance n'auront pas peur non seulement d'adopter les sciences modernes - les sciences positives d'abord, puis, plus tard et à des degrés divers aussi les sciences humaines -, mais aussi d'adopter des institutions et des modèles occidentaux ; en même temps certains d'entre eux seront capables de profiter également de l'héritage islamique de façon plus créatrice et libératrice, comme Qâsim Amîn (1863-1908) dans son effort pour libérer la femme. On trouvera ce type ouvert de disciples de Muhammad 'Abduh parmi des azhariens comme Mustafâ al-Marâghî, Mustafâ 'Abd ar-Râziq (qui furent tous les deux recteurs de l'Azhar, des hommes ouverts mais point révolutionnaires) et le frère de ce dernier 'Alî 'Abd ar-Râziq, déjà mentionné et qui perdit son titre de 'âlim ("docteur de l'Azhar") à cause de son livre sur le califat. On les trouvera aussi parmi les politiciens, comme Sa'd Zaghlûl (le héros de l'indépendance égyptienne), et parmi les hommes de lettres et les universitaires modernes comme Tâhâ Husayn (dont le livre sur la poésie pré-islamique toucha à la critique littéraire du Coran et suscita une tempête), Abmad Lutfî as-Sayyid (appelé "l'éducateur de sa génération"), Muhammad Husayn Haykal (auteur d'une biographie de Muhammad inspirée par l'œuvre de l'orientaliste Dermenghem), Ahmad Amîn (l'auteur qui a fait connaître de nouveau l'école la plus rationnelle du Kalâm classique, celle des Mu'tazilites), plus tard Muhammad Ahmad Khalafallâh (dont la thèse de doctorat en 1947 non seulement osa suggérer l'application de la catégorie de "genre littéraire" aux récits coraniques mais en tira la conclusion que ces récits n'étaient pas tous à comprendre dans un sens strictement historique, ce qui entraîna - là encore - des protestations violentes et le refus de la thèse), le médecin Muhammad Kâmil Husayn (qui s'est livré à une lecture de haute spiritualité du Coran, mais aussi à une méditation sur le Vendredi Saint et, le procès de Jésus comme drame de la conscience humaine), et beaucoup d'autres.

Ce courant aura ses parallèles dans d'autres pays musulmans que l'Égypte, mais en général à une époque plus récente et ce sera surtout parmi des universitaires modernes, avec une formation européenne, et qui sont parmi les cadres des universités modernes de leurs pays ou même enseignent en Occident. Cependant pour la première moitié de ce siècle, à savoir les années 1930, il est bon de signaler le cheikh tunisien Tâhir al-Haddâd, qui à la fois prône une nouvelle exégèse du Coran (distinguant notamment entre la substance du Coran - son esprit, ses intentions - de valeur permanente, et les circonstances accidentelles entraînant des dispositions passagères) et réinterprète au nom de ces principes, le statut de la femme.

Une des difficultés pour cerner toute cette dernière tendance, qu'on appelle souvent "moderniste" (mais sans lien aucun avec la tendance du même nom dans l'Église catholique), est le fait qu'elle est faite plutôt d'individus sans constituer une école nette et précise - comme c'est le cas pour la tendance conservatrice et fondamentaliste, et surtout les Frères Musulmans.

Une autre difficulté chez certains de ces "modernistes" est que leur enracinement dans le patrimoine islamique est relativement faible et que par là ils n'ont pas su faire la synthèse suffisante et profonde entre ce patrimoine et la modernité, ce qui diminue parfois leur impact dans des sociétés qui, en général et malgré toutes les transformations, restent assez traditionnelles. Cependant tout cela ne doit pas faire sous-estimer l'influence de ce courant.

PROBLEMATIQUES NOUVELLES

Avec l'accès des sociétés musulmanes à l'indépendance et d'autre part l'extension de l'éducation et de la culture modernes, on verra au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle un certain déplacement des problématiques occupant la pensée religieuse musulmane. Nous signalons d'abord ces problématiques, puis quelques options révélatrices à leur égard.

Il y a d'abord des problématiques liées aux liens entre la religion islamique et la société. Parmi ces problématiques on peut distinguer trois niveaux, qui sont cependant liés aussi. Il y a d'abord tout ce qui concerne le rapport entre la religion et l'état, ou plus exactement l'articulation entre religion (*dîn*), société ("bas-monde" *dunyâ*) et état (*dawla*). L'Islam est-il et doit-il être "religion et état" ? Qu'est-ce que cela signifie ? Que veut dire l'Islam comme religion d'état ? Peut-il y avoir une certaine distinction, voire séparation entre les deux, sans défigurer la spécificité de l'Islam ? Ou est-ce même souhaitable pour maintenir cette spécificité de l'Islam ? La laïcité est-elle concevable ou souhaitable dans la société musulmane, ou est-elle un concept lié au contexte occidental

Que veut dire la laïcité dans le cadre d'une religion qui ne connaît pas de "clergé" proprement dit ? Dans quelle mesure la société musulmane est-elle concernée par la sécularisation ? Dans la société musulmane y a-t-il place de distinguer entre sécularisation et sécularisme ? Autant de questions qui reçoivent des réponses très diverses des penseurs musulmans.

Un deuxième niveau, plus limité et délimité que le premier, est celui du droit, autrement dit toutes les questions qui concernent la loi islamique (la *shari'a*), la loi positive, les droits de l'homme.

D'abord, quel est le sens même du terme *shari'a* ? La *shari'a* représente-t-elle un système de lois, ou quelques lois précises mais limitées (notamment celles formulées par le Coran), ou seulement des principes directeurs ? Dans quelle mesure faut-il y inclure la Sunna, la Tradition du Prophète (et quelles sont les limites de la Sunna authentique et comment les déterminer ?) ? Faut-il y inclure les élaborations juridiques des premiers siècles de l'Islam, et lesquelles, avec quelles critères de choix ?

Puis, toujours à ce même deuxième niveau, quel est le rapport entre *shari'a* et loi positive ? Est-ce un rapport d'exclusion mutuelle ou de complémentarité ? Ici vient également la grande question de *l'ijtihad*, de la place à donner à la réflexion personnelle dans le domaine juridique : faut-il continuer à considérer "la porte de *l'ijtihad*" fermée, comme la majorité des auteurs ont affirmé pendant des siècles, ou cette idée de la fermeture de "la porte de *l'ijtihad*" est-elle plutôt une hérésie, ou en tout cas une position dépassée ? Et quand *l'ijtihad* est admis, quels sont le domaine et l'étendue de son application ? Seulement là où il n'y a pas de "Texte" - comme on dit -, c'est-à-dire pas de texte révélé - coranique clair, ni de texte divinement garanti - et sûr et clair - de la Tradition authentique du Prophète ? Ou y a-t-il place pour *l'ijtihad* également là où un tel texte existe, admettant que la fidélité au texte puisse permettre, voire exiger, un effort nouveau de compréhension et de réinterprétation, puis d'application ?

Enfin, pour ce même deuxième niveau de questions juridiques, quelle est la position islamique juste envers les droits de l'homme ? Peut-on accepter des déclarations des droits de l'homme élaborées en dehors de l'Islam, et dans quelle mesure ? Y a-t-il - ou peut-il y avoir - concurrence entre ces droits de l'homme et les droits de Dieu ? Ou les domaines sont-ils entièrement distincts ? Ou peut-on défendre les droits de l'homme au nom même de la défense des droits de Dieu ? Faut-il élaborer des déclarations des droits de l'homme propres à l'Islam ?

Le troisième niveau de problématiques ayant rapport à la société est plus précisément celui des rapports entre la religion islamique et les problèmes sociaux, voire aussi les systèmes sociaux, économiques et politiques. Comment l'Islam conçoit-il le lien entre foi et justice sociale ? Quelle est la doctrine sociale de l'Islam ? L'Islam a-t-il un système social propre ? Dans quelle mesure se laisse-t-il concilier avec des systèmes sociaux divers, surtout si ceux-ci viennent d'en dehors de son propre sein ? L'Islam représente-t-il un socialisme avant la lettre ? Ou est-il plutôt une troisième voie, ni socialiste ni

capitaliste-libérale ? Et quels projets concrets présente-t-il au nom des réponses diverses données à ces questions ?

Un autre groupe de problématiques préoccupant les penseurs musulmans aujourd'hui est formé de problématiques et questions plus directement théologiques, même si elles ne sont pas sans lien avec les positions prises dans les questions de société. Ces problématiques sont liées à la confrontation avec les sciences modernes : les sciences positives mais plus encore les sciences humaines, entre autres l'histoire, la psychologie, la linguistique, l'herméneutique, la sociologie, sans parler encore de l'influence des questions philosophiques.

Sur ce plan il y a d'abord tout ce qui concerne la nature du Coran et de son exégèse. Comment, comprendre et concevoir la révélation ? Le Coran est-il éternel, préexistant, et incréé, ou plutôt créé dans le temps ? Quel rapport entre parole de Dieu et parole humaine ? A-t-on le droit ou non de parler de l'historicité du Coran ? Dans quelle mesure le Coran est-il lié à son contexte, notamment à ce qu'on a appelé "les occasions de la révélation (littéralement : de la descente - i.e. des versets -)" (*asbâb an-nuzûl*) ? Les énoncés coraniques ont-ils un sens général, atemporel et absolu, ou sont-ils à comprendre par référence à ce contexte, et donc à comprendre chaque fois en fonction du contexte actuel et nouveau, permettant ainsi des réinterprétations ? Quels sont les principes herméneutiques pour une exégèse coranique authentique et valable aujourd'hui ? Et à travers tout cela : le Coran, ne fait-il que ramener au passé ou ouvre-t-il vraiment sur l'avenir ?

Puis, sur ce plan plus théologique encore, il y a plus largement toute la question du rapport entre la foi islamique et la raison critique - cette raison qui est le fruit de la révolution scientifique, des "Lumières" et de l'éclosion des sciences humaines. Peut-on admettre que toutes les données de la foi soient soumises à la raison critique, ou faut-il plutôt séparer les deux domaines ? Quels sont les droits et les limites de cette raison critique ?

Comme signalé plus haut, la difficulté est ici qu'il n'est pas facile de dégager des écoles précises concernant toutes ces questions, notamment parmi ceux qui essaient d'y donner des réponses nouvelles et créatrices, et donc en dehors des cercles traditionnels et des groupes à tendance islamiste du type Frères Musulmans.

PRINCIPALES TENDANCES CONTEMPORAINES

Les cercles traditionnels sont, eux, représentés d'abord par les facultés de théologie ("les facultés des fondements de la religion"). Il semble bien qu'à peu près partout elles continuent à dispenser un enseignement traditionnel, ayant intégré cependant l'essentiel de l'apport de Jamâl ad-Dîn al-Afghânî et de Muhammad 'Abduh, et marquée parfois aussi par le *salafisme* à la Muhammad Rashîd Ridâ. On y refuse entièrement une réinterprétation de la révélation et un renouveau de l'herméneutique coranique. On y prône la parfaite rationalité du Coran, mais on refuse l'intrusion de la raison critique dans le domaine religieux et surtout dans celui de la révélation. Souvent on aura surtout recours à la science moderne quand cela sert la cause apologétique (et ainsi facilement on utilisera deux mesures selon qu'on a affaire à des questions concernant les autres ou le domaine propre - attitude qui d'ailleurs n'est pas leur monopole mais qui menace toute pensée religieuse ou idéologique). Dans la même ligne il y a eu un regain de concordisme, essayant de prouver non seulement que le Coran ne contient rien de contraire aux sciences modernes mais correspond même merveilleusement aux données des sciences modernes, inconnues du temps du début de l'Islam. Cependant certains, même dans les milieux traditionnels, continuent à résister à cette tendance concordiste, convaincus qu'ils sont qu'en fin de compte elle ne sert point le Coran.

Dans ces mêmes milieux traditionnels, facilement aussi on cède à la tentation de faire correspondre l'Islam aux besoins socio-politiques du moment, sinon du régime politique, justifiant tantôt le socialisme par la religion tantôt son contraire - tentation qui, elle aussi, peut menacer des institutions religieuses ailleurs. Ces institutions, tout en souhaitant l'islamisation de la société et de ses institutions, en général ne se heurtera pas au pouvoir en place et s'accommode donc assez bien avec les

régimes à loi positive, en place dans la plupart des pays musulmans, à condition qu'il n'y ait pas de conflits trop importants et que notamment on ne touche pas au domaine du statut personnel, sinon pour des réformes relativement mineures (il semble bien que là la Tunisie est un des rares pays à avoir introduit des réformes plus profondes).

Parfois il y a dans ces cercles traditionnels une influence grandissante de la tendance islamiste, reflétant peut-être le malaise grandissant de nombre de pays musulmans et la crise qu'ils connaissent des modèles socio-économiques, culturels et politiques - et des moments de crise favorisent rarement les innovations créatrices de la pensée et de la pratique.

Tout cela explique que des penseurs "modernistes" - dont le nombre n'est point sans importance et qui peuvent représenter des pistes d'avenir importantes - se plaignent que les institutions officielles, et notamment les facultés théologiques, ne représentent qu'un seul côté de la réalité islamique et donnent ainsi une image unilatérale de l'Islam aujourd'hui.

Dans le milieu islamiste, appelé parfois fondamentaliste, représenté avant tout par les Frères Musulmans et des mouvements apparentés (avec parfois des divisions ou alliances plutôt tactiques entre eux), dans l'ensemble il ne semble pas qu'il y ait eu beaucoup d'évolutions au plan des idées et l'on a plutôt continué la ligne tracée par Hasan al-Bannâ, ce qui n'est pas tellement étonnant vu le caractère à la fois conservateur et activiste du mouvement. Le mouvement a connu cependant un développement important dans le sens de la radicalisation dans la personne de Sayyid Qutb (1906-1966). Ce dernier, qui a eu déjà une production littéraire avant son adhésion assez tardive aux Frères Musulmans en 1951 - production littéraire où il a entre autres fait ressortir la justice sociale prônée par l'Islam -, se trouva en prison de 1954 à 1964, puis il est arrêté de nouveau en 1965, condamné à mort et exécuté en 1966, devenant ainsi pour ses adeptes "martyr" de la cause. C'est en prison qu'il écrit sa production la plus importante, son commentaire du Coran : *Fî zilâl al-Qur'ân* ("A l'ombre du Coran"), ce qui explique son caractère radical par lequel il va dépasser la doctrine officielle du mouvement majeur des Frères Musulmans et devenir l'inspiration principale de certains mouvements radicaux et extrémistes, issus des Frères mais en se séparant d'eux pour imposer un régime islamiste par la force, interprétant par là la pensée de Qutb dans le sens de la violence. Qutb est inspiré par Mawdûdî en introduisant le concept de *hâkimîyya*, la souveraineté qui est à attribuer à Dieu seul, le pouvoir humain islamique n'ayant qu'à appliquer la Loi de Dieu. De plus il considère que les régimes musulmans en place ne respectent pas cette *hâkimîyya* et que, par conséquent, ils ne sont plus réellement islamiques mais plutôt à combattre ; c'est même le combat (*jihâd*) prioritaire, avant celui à mener contre ceux du dehors. Par cette situation le vrai musulman se trouve dans l'état du Prophète vivant au milieu de la société païenne pré-islamique, avant son "émigration" (*hijra*) vers Médine où il fonde la société islamique. Dans la société islamique authentique il n'y a pas de place pour des incroyants ; les "Gens du Livre", notamment chrétiens et juifs, peuvent y être tolérés mais sans avoir une position égale à celle des musulmans, - ceci clairement à la différence avec la position de Hasan al-Bannâ, qui, lui, pense pouvoir concilier l'établissement d'un régime intégralement islamique avec l'égalité et la citoyenneté accordées aux "Gens du Livre". Si Sayyid Qutb se définit en contrepoint contre le régime nassérien en place, le théoricien syrien du mouvement, Mustafâ as-Sibâ'î, va définir le programme en le distinguant de celui du parti Ba'th au pouvoir dans son pays, après avoir prôné dans un premier temps "le socialisme de l'Islam".

Cet aspect progressiste, "socialiste", attribué au message coranique et à la véritable religion islamique, on va le trouver chez un certain nombre de penseurs parfois marxistes disant d'eux-mêmes dans les années soixante : marxistes mais musulmans parfois influencés au départ par les Frères Musulmans. C'est ainsi que **Hasan Hanafi** (1935) présente son idée de la "gauche islamique", et que dans un tout autre contexte, celui du shî'isme iranien (avant Khomeini), **'Alî Sharî'ati** (1933-1977) présente son "shî'isme rouge", l'Islam "religion des opprimés", l'interprétant essentiellement comme un mouvement social (en cela il ne semble pas loin d'un autre shî'ite, lui Irakien, **Muhammad Bâqir Sadr** (1933-1980), qui lutte fortement pour une justice sociale tout en refusant la doctrine marxiste).

Une interprétation nettement progressiste du message de l'Islam, mais cette fois-ci avec, d'une part une préférence donnée à l'Islam de Muhammad à la Mecque et, d'autre part, acceptation nette d'une évolution du droit avec l'évolution de la société, semble se trouver chez le Soudanais Mahmûd Muhammad Tâhâ, fondateur du mouvement des "Frères Républicains" et exécuté par le régime de Ja'far an-Numayrî en 1985, et chez son disciple 'Abdallâh Ahmad an-Na'îm.

Nombre d'auteurs individuels, notamment des professeurs dans les universités modernes de leurs pays ou dans des universités européennes, représentent la poursuite du courant "moderniste". S'ils ne forment pas des écoles proprement dites, certains d'entre eux trouvent cependant un écho important, et cela dans des cercles toujours plus larges.

Certains s'attaquent aux questions concernant les rapports entre religion et état - comme le juge égyptien **Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwî**, pour qui l'Islam politique est une trahison de l'Islam authentique et la sharî'a ne représente point une loi positive, mais "une voie à suivre", une éthique et une façon de vivre, rendant par conséquent une institution comme le califat tout à fait superflue. D'autres étudient tout le conditionnement historique et épistémologique de l'évolution de l'Islam et essaient d'élaborer les bases pour une herméneutique nouvelle du Coran, comme **Muhammad Arkoun**, professeur d'origine algérienne à l'Université de Paris, avec sa production importante qui est de plus en plus traduite aussi en arabe et connue dans les pays musulmans, suscitant des approbations et des réfutations. D'autres s'attaquent aux deux domaines à la fois, comme le professeur au département d'arabe de l'Université du Caire, **Nasr Hâmid Abû Zayd** (1943), qui dénonce les ambiguïtés de presque tout le discours religieux islamique contemporain, montrant les déviations qui au cours de l'histoire musulmane ont préparé les conditions pour un tel discours et s'opposant ainsi de façon radicale aux islamistes, et qui considère qu'il ne peut y avoir une nouvelle interprétation de l'Islam, "religion du texte", que par une réinterprétation du texte fondateur, c'est-à-dire le Coran, prenant en compte l'incarnation de la Parole de Dieu dans une langue humaine (avec les caractéristiques de cette langue) et dans un environnement culturel déterminé, ce qui entraîne l'historicité de cette Parole, ce qui ouvre la voie à une réinterprétation toujours à reprendre du texte, en fonction du contexte actuel chaque fois nouveau et dans une relation dialectique avec celui-ci. Ses essais ont suscité un débat énorme, voire des tempêtes, dans lesquelles on doit signaler non seulement la violence des opposants mais aussi le nombre et l'importance de ceux qui l'appuient. C'est là aussi qu'on voit s'ouvrir des prolégomènes pour une herméneutique nouvelle, et à partir de là d'un discours théologique créateur.

A côté de cela seraient à mentionner des penseurs plutôt philosophes mais ayant une part de pensée liée à l'Islam et ayant un impact sur lui comme le marocain Muhammad 'Azîz Lahlâbî - philosophe du personnalisme musulman -, 'Abdallâh Laroui (1933) - lui aussi au départ marxiste musulman -, et Muhammad 'Abid al-Jâbirî - avec ses essais importants sur la rationalité propre à la culture arabe -; et aussi des Tunisiens comme l'historien Muhammad Talbî - avec ses réflexions historico-culturelles importantes - ou le "spécialiste en religion" 'Abd al-Majîd Charfi, et plusieurs autres. C'est dans le même contexte qu'on peut mentionner une réflexion toujours plus importante sur les droits de l'homme dans le contexte de l'Islam, réflexion dans laquelle notamment certaines organisations locales des droits de l'homme jouent un rôle de catalyseur et de promoteur.

Dans ce tableau nous avons donné une place dominante aux penseurs arabes, et notamment à des Egyptiens. C'est qu'il semble bien que jusque là la pensée islamique a ses représentants les plus importants d'une part dans le sub-continent indien, traité par l'étude de Chr. Troll, et d'autre part dans le monde arabe, où l'Egypte a eu jusque là une place privilégiée, sans sous-estimer cependant le rôle propre joué par les penseurs du Maghreb et aussi d'autres pays arabes.

CONCLUSION

Si nous avons été obligés, pour traiter de l'histoire moderne de la théologie islamique, de toucher à des domaines très divers, qui semblent parfois assez éloignée de la préoccupation théologique proprement dite, c'est que cela tient d'une part à la nature même de l'Islam, liant en général

fortement la religion à l'ensemble de la vie de la société et notamment aux domaines culturels et socio-politiques, et d'autre part à tout le contexte du monde musulman, coïncidant en grande partie avec le Tiers Monde, préoccupé donc en premier lieu d'assurer sa survie, d'avoir accès au bien-être, de sortir de l'état de sous-développement et de dépendance, de trouver sa dignité et son identité propre, ce qui doit permettre à ses citoyens d'être pleinement modernes et pleinement eux-mêmes, avec tout ce que cela signifie comme apories et paradoxes à dépasser. Cela explique aussi que les positions sont en général très liées à des situations sociales et culturelles. C'est surtout ainsi qu'on comprend que la pensée religieuse islamique est occupée d'abord par la recherche des conditions nécessaires pour assurer cette évolution. Le nombre de défis auxquels cette pensée doit répondre n'est pas peu. C'est des réponses qu'elle y donnera que dépendra le visage de la théologie ou des théologies des musulmans d'avenir.

Christian van Nispen tot Sevenaer s.j.

Le Caire, 1994

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction & Administration: Ph. Thiriez

SMA-PB - 7, rue du Planit - 69110 Ste Foy-lès-Lyon - France

Tél. 04 78 59 20 42

Fax: 04 78 59 88 61

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org