

**THESE DE DOCTORAT
EN
ETUDES MEDITERRANEENNES ET ORIENTALES**

Présentée à
L'UNIVERSITE DE STRASBOURG
UFR DES LANGUES VIVANTES
DEPARTEMENT D'ARABE

Pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Strasbourg

Par
ISMAILA DIOP

**ISLAM ET MODERNITE CHEZ MUHAMMAD 'ABDUH :
DEFIS DE SON EPOQUE
ET
ENJEUX CONTEMPORAINS**

Sous la direction de
ERIC GEOFFROY

Maître de conference HDR à l'Université de Strasbourg

Soutenue publiquement le 29 Octobre 2009 devant le jury composé de :

M. Eric GEOFFROY

Maître de Conférences HDR – Université de Strasbourg

M. Mahmoud AZAB

Maître de Conférences HDR – INALCO – Paris

Mme. Catherine JAOUEN-MAYER

Professeur – INALCO – Paris

M. Edgard WEBER

Professeur – Université de Strasbourg

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement Monsieur Eric Geoffroy, pour son soutien constant. Je voudrais, Monsieur, rendre hommage au sens des responsabilités, à la patience, à la disponibilité et à l’humanisme dont vous avez fait preuve tout au long de mon cursus universitaire, car depuis ma première année, vous me tenez compagnie et m’encouragez jusqu’à assurer la direction de la présente thèse.

J’adresse aussi mes remerciements à Monsieur Muhammad Lamine Diagne, pour l’aide précieuse qu’il m’a apportée, au Docteur Etienne Modou Yatt, pour ses conseils et ses corrections, et à Monsieur Ndiouga Kébé pour l’apport documentaire.

Enfin, je voudrais remercier ma chère maman encore et toujours, pour ses sacrifices, et ma femme, Aicha, pour sa patience.

Avertissement

Nous avons utilisé dans notre travail, les abréviations suivantes :

-*Risālat* pour Risālat al-tawhīd

-*Al-islam wa al-naṣrāniyya* pour Al-islam wa al- naṣrāniyya ma‘a al-‘ilm wa al-madaniyya

- *al-A‘māl* pour al-A‘māl al-kāmila li al-imām Muhammad ‘Abduh

-*Tārīḥ* pour Tārīḥ al-ustād al-imām

-*Tafsīr* pour Tafsīr al-Manār

Nous n’avons pas transcrit le ٲ (tā’ marbūṭa), sauf quand le mot est en état d’annexion : cette lettre se rend alors par t. Nous avons laissé au mot les plus courants leur forme francisée: Coran, calife, sourate...

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

(Emprunté à la revue Arabica)

CONSONNES

ء	:	'	ض	:	d
ب	:	b	ط	:	t
ت	:	t	ظ	:	z
ث	:	ṭ	ع	:	'
ج	:	j	غ	:	ġ
ح	:	ḥ	ف	:	f
خ	:	ḫ	ق	:	q
د	:	d	ك	:	k
ذ	:	ḏ	ل	:	l
ر	:	r	م	:	m
ز	:	z	ن	:	n
س	:	s	ه	:	h
ش	:	š	و	:	w
ص	:	ṣ	ي	:	y

VOYELLES

Longues

ا	:	ā
و	:	ū
ي	:	ī

Brèves

ـَ	:	a
ـُ	:	u
ـِ	:	i

Sommaire

INTRODUCTION GENERALE.....	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
PARTIE 1	APPROCHE NOTIONNELLE ET CONTEXTE HISTORIQUE. 14
CHAPITRE I.	ISLAM ET MODERNITE CONVERGENCE OU DIVERGENCE..... 15
CHAPITRE II.	LE CONTEXTE HISTORIQUE ET SON INFLUENCE SUR L'ENGAGEMENT DE MUHAMMAD 'ABDUH..... 51
PARTIE 2	LA QUESTION DE LA MODERNITE CHEZ MUHAMMAD 'ABDUH..... 87
CHAPITRE I.	MUHAMMAD 'ABDUH FACE AUX DEFIS DE SON EPOQUE 88
CHAPITRE II.	AU-DELA DE LA THEORIE UNE PRATIQUE DU TERRAIN 139
PARTIE 3	ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA PENSEE REFORMISTE DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS LE RAPPORT DE L'ISLAM A LA MODERNITE.....180
CHAPITRE I.	L'INTERET DE LA REFORME DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS LA GESTION DES RAPPORTS ENTRE LE SPIRITUEL ET LE TEMPOREL... 181
CHAPITRE II.	LA PENSEE DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS UNE PERSPECTIVE DU TROISIEME MILLENAIRE 267
CONCLUSION.....	291
BIBLIOGRAPHIE	301

INTRODUCTION GENERALE

Islam et modernité, tel est aujourd'hui le couple problématique que tant de chercheurs essayent de penser. Pour Slim Laghmani, La modernité a été conçue comme un modernisme qui « nous condamne à perdre notre essence » alors que la tradition est pensée comme un traditionalisme qui « nous condamne à perdre notre existence. »¹ Partir de tels concepts ne peut que mener à une opposition antinomique des deux termes, à une contradiction de type antagonique. Pour sortir de cette impasse, il faut passer par la critique des concepts de tradition et de modernité. « Du premier, il faut mettre en exergue l'idée de continuité et du second, l'idée de changement. Du premier, il faut supprimer l'idée de conservatisme, du second l'idée de rupture. »² Les deux concepts ainsi envisagés non seulement ne sont plus désormais contradictoires mais ils deviennent complémentaires.

Le réformisme, ce mouvement du XXe siècle en Egypte, est le lieu de confrontation entre deux options du changement social : suivre le modèle importé, allogène de société ou trouver la solution endogène de la réforme ? Le thème du rapport islam-modernité constitue l'axe du débat réformiste conduit par des penseurs musulmans, qui cherchent les voies de leur synthèse, à savoir réformer la société en

¹ -In Slim Laghmani, *Islam, le pensable et le possible*, Editions Le Fennec, Casablanca, 2005, p.21

² -*Op. cit*, p.22

s'inspirant du modèle de l'Autre tout en conservant l'authenticité du Soi. Il convient cependant de se prémunir contre deux préjugés. D'une part celui qui consiste à considérer l'islam comme foncièrement incompatible avec la modernité. Ce qui revient à confondre l'histoire des hommes et des sociétés avec la doctrine religieuse. D'autre part, une attitude inverse, ethnocentriste et apologétique, consiste à répéter que l'islam, dans sa pureté originelle, aurait tout inventé, et qu'il suffit, par conséquent, de retrouver cet âge d'or –en réalité mythique- pour sortir les sociétés arabo-musulmanes de la crise profonde dans laquelle elles sombrent.

Pour ce qui est du monde musulman, la modernité a été et reste largement perçue comme un défi qui s'est imposé de l'extérieur ; sa soudaine irruption dans l'univers musulman a suscité deux attitudes diamétralement opposées :

- une attitude dominée par la peur d'une modernité perçue, pas toujours, comme une agression extérieure et une menace ;

- une autre, dominée par la fascination exercée par tous les signes de la supériorité de l'Europe moderne sur le monde musulman. La première attitude a généré un mouvement de rejet de la modernité, et la seconde fut à l'origine d'un important mouvement de réformes et de modernisation qui n'a épargné aucun domaine, pas même celui de la religion, avec l'ambition de permettre au monde musulman d'acquérir les savoirs, les techniques et les moyens qui font la supériorité de l'Occident et sans lesquels aucune « renaissance », et aucun « progrès » ne seraient envisageables.

C'est dans ce contexte que la figure intellectuelle de Muhammad 'Abduh a retenu notre attention.

Le nom de Muhammad 'Abduh est associé à la problématique de la relation entre l'islam et la modernité. Mais à l'époque de 'Abduh, *ḥadāṭa* est un terme qui n'avait pas encore fait son apparition, son prédécesseur fut *madaniyya* (civilisation) qui, lui-même n'est apparu qu'au 19^e siècle. *Civilisation* se traduit aujourd'hui par *ḥaḍāra*. Or ce terme est connu dans l'arabe classique.³ Taḥṭāwī distinguait entre

³ -Mohamed Haddad signale que dans *Les séances de Hamaḍani*, éditées et annotées par Muhammad 'Abduh, ce terme est employé dans le sens d'un raffinement et d'un bien être spécifiques à la vie citadine. C'est peut-être

civilisation morale (*taqaddum ma'nawī*) qui repose sur la morale et la religion, et civilisation matérielle (*taqaddum mādi*) qui signifie le progrès de l'industrie, de l'agriculture et du commerce.⁴ Hayr al-Dīn al-Tūnusi (1810-1890) entend essentiellement par *tamaddun*, le progrès matériel. Dans sa *Réfutation des matérialistes*, al-Afghani parle de dogme partagé par toutes les religions et constituant « une base solide de civilisation (*madaniyya*) »⁵

Dans ses premiers écrits, Muhammad 'Abduh évoque la longue évolution de L'humanité de la barbarie vers la civilisation.⁶ Cette évolution se caractérise principalement par le passage du règne de la force au règne de la loi.⁷ Cependant les deux termes désignent, selon lui, deux étapes dans l'évolution de l'humanité.⁸ *Madaniyya* peut prendre aussi une connotation négative si elle désignait l'imitation superficielle du style de la vie européenne⁹, ou l'adoption des principes moraux de la civilisation occidentale, sans tenir compte de l'état d'esprit des gens. Ainsi donc, sa conception de la modernité ne se cherche pas dans son vocabulaire mais s'identifie dans son attitude et sa posture.

La pensée de Muhammad 'Abduh est née du choc de la pénétration européenne en terre d'Orient, choc qui lui a fait prendre conscience de la profonde arriération du monde musulman, de ses faiblesse et vulnérabilité face à un Occident dominateur et sûr de lui.¹⁰ Cette prise de conscience a fait naître chez lui un projet politique et culturel : réformer le monde musulman afin de le dégager de la domination européenne et le moderniser. Cette réforme n'est possible pour lui, que par l'islam. Dès lors, son oeuvre de réformateur tend à se confondre avec une œuvre d'apologie. Il est,

parcequ'il évoque ce sens que Muhammad 'Abduh ne voulait pas l'employer.

⁴ -Cf. *Manāḥij al-albāb al-miṣriyya fī mabāḥij al-ādāb al-ʿaṣriyya*, le Caire, 2002.

⁵ -In al-Afḡānī Jamāl al-dīn, *Réfutation des matérialistes*, traduit par A-M. Goichon, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1942, p.87. Ainsi, *madaniyya* n'est ni la religion ni l'Europe, elle est, selon Haddad, « un abstract mental »

⁶ -Georgi Zaydan (1816-1914) publie, en 1902, un ouvrage intitulé *Tārīḥ al-tamaddun al-islami* où *tamaddun* signifie l'ensemble des réalisations matérielles et culturelles des sociétés musulmanes : « L'histoire véritable d'une nation est l'histoire de sa civilisation et de son progrès (*tamaddun*, *ḥaḍāra*) et non l'histoire des guerres et des conquêtes, comme se sont habitués à la présenter les historiographes arabes » In *Tārīḥ al-tamaddun al-islami*, Dār al-hilāl, al-Qāhira, 1935, t.I, p.5.

⁷ - *Progrès bien examiné dans* l'article « al-Quwwa wa al-qānūn » in *Tārīḥ*, t.II, p.92-98.

⁸ -Cf. article « al-Hayāt al-siyasiyya » in *al-A'māl*, t.I, p.336-342.

⁹ -Cf. article « Kalām fī ḥaṭa' al-ʿuqālā' », in *Tārīḥ*, t.II, p.123-127.

¹⁰ -Cette époque se caractérise par l'ébranlement de l'ordre médiéval dans ses aspects politique, social, culturel et spirituel, et par l'incapacité de bien des peuples à se trouver un ordre nouveau, harmonieux et légitime, qui pourrait représenter une modernité.

comme la plupart des intellectuels arabes de l'époque moderne, un homme d'action, décidé à agir sur le devenir historique, n'hésitant pas à mettre en pratique ses idées (ou, du moins, à tenter de le faire), à se jeter dans l'action en acceptant ses risques et ses déceptions.

Rompant avec la pensée sclérosée de la décadence, Muhammad 'Abduh, s'emploie à découvrir de nouveaux principes et valeurs dans la religion pour adapter la société musulmane aux réalités nouvelles. Par cette tentative il visait deux buts interdépendants : renouveler la pensée religieuse et adapter la société musulmane aux nouvelles situations de l'époque moderne. Du côté de la religion les problèmes à résoudre sont multiples. Elle est encore marquée par les superstitions et l'analyse hâtive et superficielle des problèmes. Pour cela, le problème qui se posait à la pensée musulmane dès la période de l'*islāh* (la réforme) était le renouvellement de la pensée religieuse dans une société arriérée économiquement, culturellement et politiquement occupée par des puissances étrangères.

De ce fait l'évolution de la communauté musulmane exige une transformation de *taqlīd*, l'imitation servile, à l'*ijtihād*, c'est-à-dire une compréhension moderne de l'islam dans le contexte des situations socio-économiques et politiques nouvelles. Muhammad 'Abduh tente de faire prendre conscience à la société musulmane de son identité dans le contexte de la vie moderne et des nouveaux rapports de force : l'Occident est devenu la patrie de la science, la source du progrès et de la civilisation. Mais l'Occident, pour Muhammad 'Abduh, représente par ailleurs l'occupation et le colonialisme à côté du progrès.

La référence à l'Occident est devenue, dès les débuts de la renaissance (*al-nahḍa*), l'axe autour duquel s'articulent les thèmes de la pensée réformiste. Les penseurs qui ont proclamé l'importance de la rationalité et de la science se sont référés à l'Occident, ceux qui ont tenté de concilier la science et la foi s'y sont également référés. Aussi, dès la période de l'*islāh* (la réforme), il fallait pour la pensée musulmane prendre avant tout une position par rapport à la civilisation occidentale. L'attitude prise par les conformistes (*muqallidūn*) était négative : refus de la culture moderne. Pour 'Abduh, il fallait concilier l'islam et la culture moderne. D'où une certaine libération de l'esprit

dogmatique pour aborder les problèmes d'une façon plus positive.

Cette tendance conciliatrice, est peut-être le caractère fondamental de la pensée de Muhammad 'Abduh. Toutefois, en concevant la réforme dans le sens de l'*ijtihād*, 'Abduh tente de formuler ses idées selon les exigences de la religion.

Muhammad 'Abduh voulait diriger l'évolution en cours selon l'esprit de l'islam. L'évolution est un état de fait, l'adaptation aux situations nouvelles est une nécessité (*ḍarūra*). Mais le terme *adaptation* dans la conception de 'Abduh ne veut pas dire soumission aux cours des événements. Il ne s'agit pas d'une revendication religieuse au sens précis du terme, mais d'un projet de société qui tire sa cohérence de la religion et de la réalité de son époque. Il ne s'agit pas non plus de percevoir la pensée de 'Abduh en général dans son seul aspect conjoncturel. Elle s'enracine dans l'islam, elle est un *ijtihād* au sens le plus large de ce terme. C'est-à-dire la conciliation des principes religieux avec le contexte en interprétant les textes selon les nécessités de l'époque et selon l'esprit de la *ṣarī'a*.

La modernité est abordée par Muhammad 'Abduh à travers des principes islamiques généraux et souples. Il n'y a pas de rupture entre l'islam et la modernité. Certes, l'islam est confronté à la vie moderne, mais ce que tente la pensée de 'Abduh ce n'est pas le refus de la civilisation occidentale (tendance conservatrice ambiante à son époque) mais la synthèse entre l'islam et la modernité au nom de l'*ijtihād* (l'effort d'interprétation) et cela au nom de la *maṣlaḥa* (l'intérêt général) de la communauté musulmane. La pensée de 'Abduh ouverte à la culture moderne opère un retour conscient aux sources de l'islam. C'est à partir de son retour critique au passé et de son ouverture à la pensée occidentale que 'Abduh tente d'inventer une modernité selon les exigences des valeurs islamiques.

L'auteur

Muhammad 'Abduh : né en 1849 mort en 1905.¹¹ Epoque dont l'intérêt apparaît

¹¹ -Notre but n'est pas de proposer une biographie complète de Muhammad 'Abduh. Le lecteur peut trouver les éléments essentiels sur la vie de Muhammad 'Abduh dans divers ouvrages connus dont Amīn Ahmad, *Zu 'amā' al-iṣlāḥ fī al-'aṣr al-ḥadīṡ*, Dār al-kitāb al-'arabi, Beyrouth ; 'Imāra Muhammad, *al-A'māl al-kāmila li al-imām Muhammad 'Abduh*, Beyrouth, 1977 ; Mahcer Lotfi, *Les idées de Muhammad 'Abduh*, thèse de doctorat, Paris, 1965 ; Raṣīd Riḍā, *Tārīḥ al-ustād al-Imām*, al-Manar, Le Caire, 1931...

clairement dans la présentation de l'importance du sujet. Ce n'est cependant pas sur un corpus historique que nous allons travailler, mais sur l'œuvre d'un religieux. Muhammed 'Abduh a fixé par écrit sa vision du monde. C'est donc la pensée et le rôle de cet homme d'action et de réflexion que nous examinerons. Sa dimension spirituelle et intellectuelle se développa, s'approfondit et s'élargit au contact et à la fréquentation d'auteurs et de personnes étrangers à sa civilisation et à sa culture d'origine. Ses écrits témoignent d'une étonnante actualité et d'une non moins étonnante modernité.

Il considérait en effet que rien ne pouvait être entrepris de positif du point de vue du progrès sans l'instruction et la science. Le plus clair de son combat intellectuel est celui qu'il mènera en faveur d'un islam « moderne ». Préoccupé par le sort des pays musulmans sous domination coloniale, Muhammad 'Abduh s'est distingué par son attitude en faveur d'un islam de progrès et de développement. En tant que réformiste, son combat était de déterminer les causes qui ont pu mener le monde musulman dans son état d'infériorité de fait et d'en faire prendre conscience à la jeune élite arabe et musulmane. Bien qu'ayant reçu une formation traditionnelle profonde et ayant eu à traiter nombre de questions doctrinales, son souci fondamental fut toujours pratique et tous ses exposés doctrinaux sont fonction de ses soucis réformistes concrets.

Nous allons essayer de reconstituer la vision du monde que véhiculait Muhammad 'Abduh ; une vision qui puise ses fondaments dans les références islamiques.

L'importance du sujet et la singularité de l'époque

Dans le monde musulman il n'y a guère de débats politiques ou culturels qui ne posent le problème des rapports entre la *tradition* et la *modernité*, l'ancien et le nouveau (*al-qadīm wa al-jadīd*), le progrès matériel et la vie spirituelle : comment accéder à la modernité sans perdre sa personnalité ? Comment concevoir les sources de l'islam pour affronter les défis du monde moderne ?

Le courant qui a opéré une rupture entre l'islam et la modernité situe la religion à l'intérieur d'une problématique étroite, celle du juridisme qui ne conçoit la religion que dans le sens de l'intolérance et de la fermeture. Ce courant est incapable de présenter un

projet de société ou de construire une modernité. En se réclamant de l'invariant de l'islam, il opère une rupture avec les nécessités de l'évolution historique. A l'opposé, la pensée de 'Abduh qui s'élabore selon l'équilibre des rapports entre le variant et l'invariant, entre le changement et la continuité, entre les principes islamiques et les nouvelles situations, est seule apte à aider le citoyen croyant à se situer à son époque.

Muhammad 'Abduh s'oppose à l'intégrisme dans la mesure où ce dernier tend à appliquer littéralement la *ṣarī'a*. Le réformisme de 'Abduh et la pensée qui en découle ouvrent les principes religieux aux conditions socio-historiques. 'Abduh n'entend pas rester figé sur les positions de la pensée traditionnelle dans les domaines juridique, politique et économique. Il tente par la voie d'une interprétation ou d'une lecture nouvelle des sources, de se libérer du traditionalisme littéraliste. Pour 'Abduh les solutions nouvelles sont exigées par la nouveauté des situations et par le mouvement de l'histoire. L'attitude de 'Abduh n'est donc pas dépourvue de l'esprit critique. Les nécessités du monde moderne ont amené 'Abduh à adapter la théologie et le *tafsīr* (l'exégète) aux exigences de la civilisation du XIX^e siècle.

La pensée de 'Abduh lutte contre deux tendances : celle du repli sur soi et celle de la dissolution identitaire. Elle est confrontée à la thèse conservatrice qui n'a pu dépasser le juridisme et la conception littéraliste du Coran et de la Sunna ; et à la thèse moderniste qui perçoit la modernité en dehors des principes et valeurs islamiques. Pour les modernistes d'alors, l'articulation entre le patrimoine culturel dans ses divers aspects y compris l'islam, et les problèmes actuels est fondée sur la seule raison. La pensée moderniste est située en dehors de la problématique des rapports entre la raison et la révélation. Elle est plus attachée à la doctrine socialiste ou libérale qu'à la logique des situations du peuple musulman. Le modernisme est alors un mouvement d'élites et non de masses. Les masses perçoivent le modernisme dans ses effets pervers : dictature et échec des modèles de développement dans les pays musulmans. Ce courant est une réponse, qui puise ses fondements dans la pensée occidentale, aux questions que posent les musulmans. Cette façon de poser le problème implique l'idée que la culture musulmane traditionnelle est un frein au développement et au progrès. Aussi, au lieu de mettre en question la pensée occidentale et sa conception du monde et de la société, le courant moderniste

culpabilise la pensée traditionnelle qui est amputée de sa dimension transcendante.

A ces tergiversations, ‘Abduh tente d’apporter des éléments de réponse pertinents. Dès lors, la réforme représentait un véritable défi en ce sens que, à l’époque de ‘Abduh, d’aucuns croyaient qu’islam et modernité s’excluaient mutuellement. Certains ne concevaient de progrès futur qu’en procédant, comme l’Europe, à une libération totale vis-à-vis du religieux ; d’autres soutenaient, à l’inverse, qu’on ne devait s’attacher qu’aux dits préceptes. ‘Abduh cherchait-il donc à jouer un rôle médian entre ceux qui incarnaient un excès de rationalisme et des traditionalistes qui s’illustraient par un défaut de rationalité.

Selon ‘Abduh, à la naissance de leur religion, les musulmans sont arrivés à un haut degré de puissance morale et matérielle. Mais plus tard, sous des masques plus ou moins religieux, sont apparus parmi eux des gens qui ont mêlé aux principes de l’islam des mentalités étrangères. Muhammad ‘Abduh s’encre dans le *tawhīd* -l’unicité de Dieu- pour purifier la cité corrompue. Mais son imprégnation de la modernité le situe dans une tout autre perspective. La problématique de Muhammad ‘Abduh déborde le cadre d’une simple épuration de la religiosité. Il adopte une vision large, où la dimension moderne trouve un terrain favorable à son intégration. Et, sans que cela implique le moins du monde une allégeance quelconque à l’Occident.

L’homme, selon ‘Abduh, acquiert, sous l’effet de la « vraie religion », deux grandes choses : l’émancipation de sa volonté, ainsi que l’indépendance de son jugement et de sa pensée. Ainsi ‘Abduh engageait-il une réflexion de fond sur la nécessaire réforme qui doit s’effectuer dans les modalités de compréhension des références islamiques et au renouvellement urgent de leur lecture et de leur adaptation. De plus il avait saisi les enjeux de la confrontation en faisant une claire distinction entre le refus de l’assimilation à la culture du « puissant », par l’imitation ou l’occidentalisation, et l’acceptation de la rationalité et du progrès comme valeurs positives et, en soi, en accord avec les principes de l’islam. Par ailleurs, le cheminement qui amène ‘Abduh à concevoir l’islam comme référence aura des conséquences sur les domaines social et politique.

L’intérêt pour la recherche que représentent les écrits de Muhammad ‘Abduh est

multiple. Il faut d'abord dire que l'époque pendant laquelle il vécut est particulièrement importante dans l'histoire contemporaine : il s'agit de la charnière entre le XIX^e et le XX^e siècle. Sa vie s'étend de 1849 à 1905 : il est né, par conséquent, à l'époque de l'apogée de la colonisation. Les Arabes, qui avaient vécu un engourdissement politique et culturel total sous la domination turque, vont être réveillés au XIX^e siècle par le dur contact avec les Européens. La supériorité technique, matérielle et intellectuelle de ces derniers les conduit à une prise de conscience. L'intrusion de l'impérialisme européen et les problèmes que pose la colonisation l'ont amené à s'interroger sur les facteurs de la décadence islamique et sur les moyens propres à déployer pour remédier à la situation.

Les circonstances historiques ont eu pour effet l'élaboration, non pas à proprement parler d'une doctrine coordonnée, mais d'un ensemble de tendances qui font du modernisme de Muhammad 'Abduh moins un système qu'une attitude d'esprit. L'étude de la pensée de Muhammad 'Abduh nous amènera à poser les questions suivantes: la modernité n'est-elle envisageable que dans sa conception occidentale, c'est-à-dire essentiellement fondée sur le primat de la raison? Le rejet du religieux était-il une condition indispensable à la définition de cette modernité occidentale?

L'ambition de cette étude, est de rendre compte, à la lumière de la tradition réformiste, des idées et de l'engagement de Muhammad 'Abduh par rapport à la modernité.¹² Nous devons donc l'étudier du dedans et nous efforcer d'entrevoir, dans une perception globale, sa texture interne. Il conviendra de l'interpréter dans sa force, en fonction des idées maîtresses qui forment l'axe de sa perspective; puisque comme toute pensée, elle peut avoir des défaillances, et nous relèverons les faiblesses que laisse parfois subsister son effort systématique de se conformer à la modernité.

La pensée de Muhammad 'Abduh est mal connue en Occident, même si son nom est souvent invoqué. C'est d'ailleurs l'un des objectifs de cette étude que de présenter la contribution de ce réformiste, dont l'influence est aujourd'hui mondialement reconnue, mais qui reste malgré tout largement ignorée des milieux

¹² - A. Laroui analyse le discours réformiste comme étant un discours qui représente une idéologie principalement conditionnée par ses rapport avec l'Occident, une réplique polémique au libéralisme évolutionniste du 19^e siècle dont il garde « des masques qui le rattachent, bon gré malgré, à la source de ce dernier, c'est-à-dire à la philosophie des lumières. » In Islam et modernité, La découverte, Paris, 1987, p.135 ;

académiques.¹³

Méthode

Quant à la méthode suivie dans la présente étude, c'est une mise en valeur analytique du rôle historique de Muhammad 'Abduh, combinant à la fois sa pensée et son action. Notre but est d'analyser et de présenter la conception que 'Abduh a de l'islam et de la modernité. Auparavant, une présentation de la situation du monde musulman et des événements marquants de la fin du XIX^e siècle s'impose si l'on veut appréhender et comprendre comme il se doit la véritable nature de la tradition réformiste. En outre, nous tenons à nous confronter directement à la source arabe, afin de travailler sur le matériau de base.

Articulation de la thèse

Sous le titre « l'islam et modernité chez Muhammad 'Abduh. Défis de son époque et enjeux contemporains », la présente étude s'articule autour de trois parties et chaque partie est composée de deux chapitres.

La première partie est, d'une part, une approche des concepts de l'islam et de la modernité et, d'autre part un rappel du cadre historique dans lequel s'est développé la pensée réformiste de Muhammad 'Abduh. La deuxième partie de ce travail est consacrée à l'étude de la théorie politico-religieuse de 'Abduh. Dans celle-ci nous analysons la pensée de 'Abduh à travers le sens de la religion et le lien entre religion et raison, en jettant un regard attentif sur la mise en pratique de ses idéaux. La troisième partie porte sur la pratique politico-religieuse et la survie de la pensée de Muhammad 'Abduh. En effet, nous étudions la pensée plus générale de Muhammad 'Abduh, sa conception de l'islam, les modalités et l'avenir du rapport avec l'Occident. Ainsi, tentons-nous de saisir les éléments centraux, à savoir les problèmes de la

¹³- Osman Amin note: « Muhammad 'Abduh est l'une des expression les plus pures et les plus belles du génie de notre race. En travaillant à le faire mieux connaître chez nous et à l'étranger, nous espérons contribuer, dans la mesure de nos moyens, à la diffusion de sa pensée qui représente notre vie et notre influence spirituelle.» In Amine Osman, *Muhammad 'Abduh essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944, p.7

politique, de la théocratie, de la démocratie, de la liberté et de la morale, en partant de la théologie qui les fonde pour aboutir à l'éthique qui les complète. Cette tentative nous oblige à revenir aux quelques indications relatives au Coran qui constitue la source référentielle de 'Abduh. Nous serons alors à même de mettre en exergue les enjeux que représentent la pensée de Muhammad 'Abduh aujourd'hui et préciser les conditions dans lesquelles la pensée s'est transmise, puis à caractériser les interprétations différentes qu'en ont données ses disciples continuateurs.

PARTIE 1

APPROCHE NOTIONNELLE ET CONTEXTE HISTORIQUE

Chapitre I. Islam et modernité convergence ou divergence

En dépit de divergences importantes dans l'expression que les diverses philosophies, religions et idéologies donnent de la finalité de l'homme, on a constaté un noyau commun à ce qui pourrait sembler une quête permanente de l'esprit vers l'humanisme universel. Ne serait-il donc pas péremptoire de présenter l'islam en simple antagonisme avec les doctrines et les structures contemporaines ?

Pour ce qui concerne l'islam notamment, des auteurs ont déjà montré les possibles correspondances ou divergences entre l'islam et les principales idéologies contemporaines ; certains ont prétendu apprécier les possibilités de la religion à s'adapter aux grands problèmes du monde contemporain ; d'autres ont mis en évidence que le droit international, dans son essence, n'est pas étranger à l'islam, ou ont décrit la contribution du monde arabo-musulman à l'éveil intellectuel de l'Europe. Il serait cependant erroné de dresser en confrontation une conception, la musulmane, et le système en vigueur, d'émanation occidentale. Cette constante volonté de rester dans une perspective non pas d'universalité mais de réalisme, contraint à privilégier la généralisation et non le détail qui peut prêter à malentendu. L'objectivité n'est pas indifférence. Elle passe au contraire par l'acceptation tolérante de valeurs divergentes, voire opposées, et à la confrontation ouverte des idées, à la réfutation éventuelle de

leur interprétation et à l'exposé de leurs conséquences.

1. Préceptes de l'islam et conception de la modernité : Muhammad 'Abduh au coeur de la mutation du monde musulman

1.1. A l'aube du réveil

Les dernières décennies du XIX^e siècle ont été marquées par le réveil du monde musulman. Ce phénomène, à la fois politique et religieux, apparaît comme la résultante d'un double courant de pensée : l'un, d'inspiration religieuse -dont Muhammad 'Abduh sera l'une des grandes figures- et se fondant sur l'idéologie réformiste en voie de formation dans le monde musulman depuis la fin du XVIII^e siècle ; l'autre, d'origine purement profane et d'orientation moderniste.¹⁴

Ainsi, le monde clos dans lequel les sociétés musulmanes s'étaient repliées durant l'âge de leur déclin craque de toutes parts. Les solutions économiques, les choix politiques, peuvent être très divers de pays à pays. Mais sous cette diversité se trouve un même souffle de rénovation, une même volonté d'indépendance à l'égard des tutelles étrangères. Si bien qu'en tout pays musulman coexistent d'une part de larges couches de populations encore tout imprégnées des mœurs et des coutumes traditionnelles, et, d'autre part, des milieux riches ou pauvres, aux prises avec la modernité. Les lois qui gouvernaient l'art de vivre ancestral, sont remises en cause par une jeunesse soucieuse d'affirmer ses raisons de vivre, et de conquérir face aux pays industrialisés, une fierté renouvelée.

Tandis que les énergies déployées sous le signe de la Renaissance (en arabe: *nahḍa*) s'emploient à rattraper les retards socioculturels du monde musulman, les recherches inspirées par des motivations religieuses visent à créer une dynamique de renouveau et de réforme (*iṣlāḥ*) dans la perspective d'une harmonisation entre les données de tradition et les conditions de la vie moderne.

Tous les réformistes n'avaient certes pas le même profil intellectuel, le même tempérament, ni la même conception de la réforme. Les uns pensaient leur action en

14-La modernité étant alors à références principalement européennes.

terme de réformation morale et religieuse; les autres, situaient leur rôle dans le champ social, se donnant pour tâche exclusive de promouvoir le changement au niveau des mentalités, des mœurs et du système éducatif, et cela dans l'esprit d'adopter les structures socioculturelles du monde musulman aux exigences des temps nouveaux. Mais ils seront unanimes quant à la nécessité d'une revitalisation de l'islam en tant que religion et système de valeurs morales et sociales, de sorte que la communauté musulmane puisse combler ses retards au niveau matériel et s'insérer harmonieusement dans le monde moderne.

Outre l'émerveillement de la découverte, la civilisation européenne devait susciter en milieu musulman des interrogations parfois mêlées d'inquiétude. Interrogation d'une manière générale sur l'attitude que doit avoir le musulman face au déploiement d'une culture étrangère apparemment dénuée de toute référence religieuse. Aussi la rencontre de l'islam avec les modèles culturels de l'Europe sera le thème majeur du débat qui dominera la vie intellectuelle à travers le monde musulman tout au long du XIX^e siècle¹⁵.

Les divers facteurs exposés ci-dessus ont eu pour effet de confronter la communauté musulmane aux réalités du monde moderne, en abolissant les barrières constituées par l'isolement géographique, le cloisonnement des traditions culturelles, la résistance des mentalités. Désormais, relève Ali Merad, le sentiment de suffisance dans la plénitude islamique fera place aux interrogations, face à une irrésistible modernité totalement d'essence étrangère. L'ère de repli sur soi, à l'écart d'un monde en pleine transformation, semblait terminer pour beaucoup de peuples musulmans. Finie l'autorité des docteurs de la loi (*'ulamā'*), finie la suprématie des universités traditionnelles, imperturbablement figées dans un dogmatisme millénaire, et tendant à n'être plus que les conservatoires d'une érudition largement anachronique.

Le jeune Muhammad 'Abduh grandit devant ce spectacle et éprouva le sentiment amer d'une sorte d'échec collectif. Il s'interrogea avec angoisse. Pour quoi,

15-Ce brassage d'idées familiarisera progressivement les milieux éclairés avec les valeurs et idéaux dont se réclamaient les sociétés européennes de l'époque. Les concepts d'individualisme, de libéralisme, de progrès social, impressionneront favorablement la jeunesse musulmane. Celle-ci apprendra en outre à valoriser l'esprit critique, la rationalité, la libre recherche hors des cadres étouffants de la tradition établie. Toutes ces notions ne tarderont pas à être vulgarisées.

se demande-t-il, la communauté dépositaire de la vraie foi, ne détient-elle pas la véritable puissance ? Pourquoi ne figure-t-elle pas, à égalité, parmi les forces dominantes du monde moderne ? Comment se fait-il que le monde musulman est mentionné comme une sorte de domaine annexe qui devra se partager entre les forces colonisatrices ? Tout se passe aux yeux de ‘Abduh angoissé, comme si l'Occident s'efforçait de tenir l'islam en échec et d'entraver ses progrès ; et d'ailleurs l'esprit de revendication, au terme de pareilles réflexions, inspirera les attitudes et les actes de ‘Abduh. Signalons ici qu'une série d'articles de Muhammad ‘Abduh, alors grand *mufī*¹⁶ d'Égypte, méritent une attention particulière¹⁷. Sous le titre : *islam et christianisme face à la science et à la civilisation*, il essaie de déterminer les causes génératrices des faiblesses du monde musulman. On en retiendra principalement, l'immobilisme social et politique, les tares du « clergé » musulman, l'ignorance et les superstitions populaires, l'analphabétisme des femmes et la négligence des sciences de la nature en milieu musulman. Pour ce qui est des causes morales et religieuses, les analyses d'al-Kawākibī¹⁸ rejoignent celles de ‘Abduh, à quelques nuances près¹⁹.

Dès lors que l'on se demande comment l'islam peut s'harmoniser avec la modernité, la sécularisation (au sens de séparation du profane et du religieux, et notamment du politique et du religieux), la démocratie, les sciences modernes..., répondre à la question qu'est-ce-que l'islam trouve certainement ici son importance.

1.2. L'islam : obstacle ou stimulateur ?

Les musulmans affirment haut et fort leur soumission au Seigneur de l'univers,

16-*Mufī* veut dire d'une façon générale jurisconsulte, homme capable de rédiger une *fatwā* ou consultation en matière de droit canon ; dans la pratique courante on réserve ce nom aux jurisconsultes nommés officiellement par l'État et appointés par lui.

17-Nous y reviendrons dans notre deuxième partie

18-A. al-Kawākibī (1849-1902), un des promoteurs de la théorie du panarabisme. Son activité fut à la fois littéraire et politique, il a publié deux livres : *Umu al-qurā* et *Ṭabā'i' al-istibdād wa maṣāri' al-isti'bād*.

19-En voici les grandes lignes : incidences socioculturelles de la doctrine théologique de la prédestination, propices au développement des tendances fatalistes au détriment de la libre initiative humaine ; l'esprit de renoncement au monde et la fuite du réel, le rigorisme des docteurs de la Loi ; la croyance selon laquelle les sciences physiques et les disciplines rationnelles seraient incompatibles avec la foi musulmane ; l'ignorance et la résignation fataliste des masses populaires...

au Dieu unique, Allah, et ceci à l'exclusion de toute idole. En fait, cette soumission proclamée n'est pas du tout une attitude passive, mais requiert au contraire une grande énergie en même temps qu'une grande détermination, une recherche constante de la connaissance de soi et du monde²⁰. L'islam présuppose, d'une part une option volontaire, un choix libre de se soumettre à une loi et à des préceptes moraux et culturels ; il définit, d'autre part, la situation du croyant vis-à-vis de l'absolu, ainsi que les relations de solidarité entre les hommes. C'est ainsi que l'islam apparaît comme un fait politique et social homogène, une civilisation qui a donné une conception propre de l'individu, qui a précisé sa place dans la société et a mis en avant certains axiomes régissant les contacts entre les peuples.

La foi est un choix libre de l'individu²¹, qui ne s'oppose ni ne s'impose à la raison. Elle ne s'oppose nullement à la raison et ne lui demande ni contorsion ni renoncement²². C'est là un trait distinctif de l'islam. Elle ne s'impose pas à la raison non plus comme le ferait une évidence mathématique, car la foi ne peut être une contrainte. Dieu a accordé à l'homme une entière liberté dans cette question, La foi n'a aucun sens si elle n'est liberté de choix.²³

Le Coran²⁴ et la Sunna²⁵ traduisent des principes généraux qui ont trait tout à la fois à l'aspect culturel de la vie des hommes et à la sphère des affaires sociales. Ainsi, nous trouvons élaborée, au travers de ses sources, une conception du monde qui, en somme, est la manière dont les musulmans expriment leurs rapports avec Dieu, avec la nature, avec les autres communauté, et, dans le prolongement, dont ils les traduisent dans les sciences, les techniques, les arts et l'ensemble de l'organisation sociale,

20-Rappelons que la racine du mot islam contient l'idée de Paix. Tendre à la pacification de l'âme est donc le but du croyant, mais cela n'exclut nullement l'action qui doit être le prolongement dans le monde des enseignements moraux et spirituels du Coran.

21-Le Coran dit sourate II verset 256 « Point de contrainte en religion »

22-Nous donnerons le point de vue de 'Abduh quand nous parlerons dans la deuxième partie, de sa conception de l'islam.

23-Cf. A. Filali Ansary, *Réformer l'islam : une introduction aux débats contemporains*, La découverte, Paris, 2005, p. 170.

24-Le Coran est pour les musulmans la parole de Dieu révélée par fragments au prophète Muhammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel pendant les vingt trois années de sa mission. Approximativement entre l'an 610 de l'ère chrétienne jusqu'à l'an 632, date de la mort du prophète Muhammad.

25-La Sunna du Prophète, seconde source du droit islamique, permet de s'approcher des objectifs de la Révélation.

politique et économique. Plus qu'une religion, c'est ici une culture et, en l'occurrence, une culture fondée sur un système de valeurs et nourrie par la morale.²⁶ La Révélation traite en effet de toutes les sphères de l'activité humaine : ordre économique, projet social, etc. C'est cette spécificité qui, à première vue, fait problème, car si la parole de Dieu est absolue, une et définitive, cela revient à dire que ce qui a été écrit et recensé au VII^e siècle comme parole de Dieu est à appliquer tel quel à toutes les époques ultérieures. L'islam serait donc, par essence, fondamentaliste.

Pourtant, ni le Prophète, ni ses compagnons, ni les premiers juristes ne l'ont entendu ainsi. Le Coran est descendu par fragments et les versets révélés étaient souvent des réponses à des situations spécifiques auxquelles devait faire face la communauté des fidèles autour du Prophète. C'est une réponse relative à l'événement historique daté : l'absolu révélé n'est pas dans la littéralité de la formulation, mais dans le principe général qui se dégage de la dite réponse. C'est ce qu'ont traduit les premiers juristes avec la notion de *maqāṣid al-šarī'a* : les objectifs, les principes d'orientations de la législation islamique.

Il s'agit là de la conceptualisation, après coup, de ce que Muhammad et ses compagnons comprenaient et appliquaient naturellement²⁷. Le Coran offre donc des principes directeurs, des principes d'orientation. Ces derniers, sont, par essence, absolus puisque, pour le musulman, ils proviennent du Créateur qui indique à l'homme la voie (la *šarī'a*) à suivre pour respecter ses injonctions. Ces principes sont la référence des juristes qui ont la responsabilité, en tout lieu et en toute époque, d'apporter des réponses en prise avec leur environnement sans trahir l'orientation première. Ainsi, il ne s'agit pas de refuser l'évolution des sociétés, le changement des modes et des mentalités, ou les diversités culturelles : bien au contraire, le musulman est mis en demeure de respecter l'ordre divin (qui a voulu le temps, l'histoire et la diversité) :

²⁶ - De nombreux versets du Coran parlent de la création, de l'univers et d'autres insistent sur les modes de relations que les hommes doivent entretenir entre eux et avec la nature.

²⁷-Quand 'Umar, alors qu'il avait succédé à Abū Bakr à la tête de la communauté musulmane, décida, durant l'année dite de la famine, de suspendre l'application de la peine de la main coupée aux voleurs, il suivait très exactement le principe annoncé ci-dessus : maintenir l'application de cette peine aurait signifié une trahison de l'objectif de la Révélation qui seule est absolue, même si cela pouvait apparaître comme un manquement à la lettre du Coran.

« Vous les gens ! Nous vous avons créés d'un homme et d'une femme et Nous avons fait de vous des peuples et des tribus pour que vous vous entre connaissiez²⁸ ...»

Ainsi l'homme porteur de la foi, dit admettre, à l'instant même où il s'occupe des affaires humaines, les données de l'évolution historique, de la diversité culturelle et cultuelle. Faire face à ses responsabilités de croyant, c'est appréhender l'horizon de cette complexité, et, d'emblée, s'activer à chercher, pour son époque et son pays, la meilleure façon d'établir une harmonie entre les principes absolus et la vie quotidienne.

1.3. Modernité et transcendance

A l'opposé de l'islam qui affirme la transcendance, la modernité, quant à elle, a une conception qui fait qu'à la religion a succédé la raison; que l'homme prend le relais des divinités, qu'après l'état théologique et l'état métaphysique, l'humanité est entrée dans l'état positif, que la religion correspond à la mentalité prétechnique; qu'à l'instar des sciences qui se sont séparées de la philosophie et ne se laissent plus régir par la théologie, la société politique et économique a pris son indépendance et, de société sacrale ou soumise aux clercs ou liée à l'autorité religieuse, est devenue société anticléricale, ou égale et concurrente face au pouvoir des clercs, enfin pleinement laïque et citée séculière²⁹.

L'extension mondiale de la modernité ne s'est pas toujours faite par des moyens pacifiques. Elle a, au contraire, le plus souvent suivi les mêmes procédés que les peuples dits sauvages dans leurs invasions. Les moyens étaient plus modernes et plus efficaces. L'impact de cette civilisation sur la culture des autres peuples, ce fut en fait, la civilisation, avec ce qu'elle suppose de volonté impérialiste, de méthode militariste et d'instinct raciste. Le premier visage des porteurs de la civilisation, c'est un visage guerrier, sous lequel bientôt se laisse entrevoir le visage technique et scientifique, qui à son tour révèle les traits du système de cette civilisation : la raison scientifique

28-Coran: 49:13

29-Cf. Paul Khoury, *islam et Christianisme, dialogue religieux et défi de la modernité*, Heidelberg Press-Lebanon, Beyrouth, 1973.

présidant à la connaissance du monde et donnant pouvoir sur ce monde, et d'autre part, permettant l'organisation politique et économique de la société humaine.³⁰

Selon la pensée de Paul Khoury que je résume ainsi : la civilisation scientifique et technique contemporaine envisagée sous l'angle de la mentalité et l'assimilation culturelle, et en contraste avec l'âme religieuse des cultures traditionnelles, elle apparaît comme une culture laïque et la société moderne comme une cité séculière. La sécularisation prend des formes différentes selon le secteur du système religieux qui est contesté. Si on considère le système religieux dans son intention de saisir et de régenter tout l'homme en toutes ses dimensions, on peut sérier son contenu en croyances, rites du culte, préceptes et vertus de morale et de spiritualité, institutions déterminant les modalités d'exercice du pouvoir et la forme d'organisation de la société religieuse hiérarchique, enfin orientations données aux fidèles pour leur vie profane, sociale, politique et économique. Or, c'est ce système en sa totalité qui est mis en question par un esprit laïc, par une culture séculière.

La contestation, en son aspect négatif et polémique, sera donc d'abord une entreprise de démythologisation : elle définit les croyances religieuses par le caractère mythologique et, en conséquence, décide le passage du « mythos » au « logos »³¹. En second lieu, définissant le rite comme superstition et magie, et la morale comme idéologie et mystification, elle sera un effort de démystification et invitera au passage du rite à la technique et du normatif au positif. Elle sera désacralisation, dans la mesure où elle dénonce l'aliénation de la religion ou de la foi dans les institutions religieuses et cherche le passage de la société sacrale au monde profane. Enfin, comme laïcisation, elle dénonce l'emprise des clercs sur la vie profane et tente le passage du cléricalisme à l'esprit laïc. Il va sans dire que ces aspects interfèrent et constituent ensemble un des caractères les plus frappants de la culture actuelle.³²

Le troisième caractère, le plus essentiel, selon Khoury, parce qu'il fonde les

30-*Op. cit.* p. 16

31-Ibid.

32-Mais ce n'est pas là encore que son aspect négatif. On peut contester la contestation et montrer que certaine adoration du logos, de la technique, du positif, de la profanité et de la laïcité, n'est pas loin d'être un retour au mythologique, à la mystification, à la sacralisation et à un nouveaux cléricalisme.

deux autres, c'est la critique. L'esprit critique est avant tout un esprit d'examen, son postulat est que rien ne va de soi, qu'il faut donc chercher à rendre compte de tout ce qui peut se constater et ne rien accepter de donné sans raison. Par là, il est un esprit positif, méfiant à l'égard des idéologies mystificatrices ; un esprit réaliste, qui cherche à éviter l'illusion d'avoir par les mots une prise réelle sur les choses ; un esprit expérimental, indifférent à la pure spéculation gratuite et non vérifiable ; un esprit objectif, enfin, parce qu'il essaie de ne pas revêtir les choses de ses attentes et de ses songes, mais les détache et les met à distance de sa subjectivité. Si le dogmatisme accueille les choses dans la foi aveugle, pose l'homme en dépendance de Dieu, et réserve à Dieu tout pouvoir, par contre et parallèlement la culture née de la critique posera l'absolu de la raison, l'autonomie de l'homme, et ce qu'on peut appeler le prométhéisme³³ pour désigner le pouvoir d'initiative et la capacité créatrice de l'homme.

Dominique Wolton résume de façon claire ce que recouvre aujourd'hui la notion de modernité :

« La modernité se caractérise par la méfiance, voire l'opposition à l'égard de la tradition ; le primat accordé à l'individu et l'importance cruciale de la liberté ; la croyance dans raison, le progrès et la science, les trois étant liés, le détachement de la société par rapport au sacré et à la religion à travers le processus de sécularisation la valorisation du changement et de la découverte ; et, plus généralement, le primat accordé à l'auto-réflexivité, l'auto-institution pour parler comme C. Castoriadis ; en fin dans l'ordre politique, l'émergence d'une sphère privée distincte de la sphère publique, l'importance du droit et de l'État, et enfin la nécessité de construire et de défendre les libertés publiques, conditions de la démocratie. On comprend dans ce rapide examen, en quoi, la modernisation et la modernité constituent le socle de notre histoire contemporaine.³⁴ »

33-*Op. cit.* p.18

34-Dominique Wolton, *La dernière utopie*, Flammarion, 1993, p. 71. Henri Lefebvre distingue modernisme et modernité. Le modernisme étant un phénomène de conscience, un ensemble d'images, de projections et d'illusions, un fait sociologique et idéologique. En revanche, la modernité est une réflexion, une ébauche plus ou moins poussée de critique et d'autocritique, une tentative de connaissance. Voir le développement dans son ouvrage *Introduction à la modernité*, Préludes, Paris,

Dominique Wolton a le mérite, de situer ce rapport à la modernité dans une perspective historique. En effet, l'ensemble de ce que recouvre ce concept a été influencé par l'histoire européenne à sa source, il exprime la révolte contre l'ordre ancien³⁵ ; à son apogée, il est une véritable transmutation de l'ordre des valeurs. Alain Touraine exprime clairement ce double phénomène :

« L'Occident a donc vécu et pensé la modernité comme une révolution. La raison ne connaît aucun acquis ; elle fait table rase des croyances et des formes d'organisation sociale et politique qui ne reposent pas sur une démonstration de type scientifique. (...) L'idée que la société est source de valeurs, que le bien est ce qui est utile à la société et le mal ce qui nuit à son intégration et à son efficacité, est un élément essentiel de la modernité. »³⁶

Situer le phénomène de la modernisation sur le plan historique nous permet de mieux appréhender la logique qui le rendit si positif, si libérateur, si humain. Dans le même temps, cette démarche nous éclaire sur les principes qui, d'emblée, vont caractériser la modernité : contre toute tradition ou tout ordre établis, contre toute sacralité ou clergé inquisiteurs, contre toute révélation ou valeurs imposées, c'est l'affirmation de l'homme en tant qu'individu, la revendication de la liberté, la défense de la raison et, dans son prolongement, l'appel à la science et au progrès. Comme le dit Touraine, c'est désormais l'homme –la société- qui fixe la norme et la valeur.³⁷

2. A propos de l'articulation du politique et du religieux

Le problème des rapports entre la religion et la politique n'a rien perdu de son intérêt ni de son actualité. Bien plus, ce serait même l'une des grandes questions de l'avenir, si on veut le dire avec la célèbre formule de Malraux que *le XXI^e siècle sera*

1962, p.9-10

35-Signalons que la représentation qu'on se fait du Moyen Âge, en Occident, ne saurait être celle des musulmans. Pour les Européens, La Renaissance fut un dépassement du Moyen Âge vers l'Antiquité classique, au contraire, pour les réformistes cette période, qui coïncide avec Le Moyen Âge occidental, ayant intégré ce qu'il y a de mieux dans l'Antiquité, il la dépasse.

36-Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p. 25 et p. 30

37-Cf. Tariq Ramadan, *islam le face à face des civilisations : quel projet pour quelle modernité*, Tawhid, 2001.

religieux ou ne sera pas. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il s'agit d'une question fondamentale et permanente pour l'homme et la société. Certes, elle se pose d'une manière différente selon les époques et les cultures, mais elle ne peut jamais être complètement évacuée ou négligée, car « l'homme est un être à la fois religieux et social, de même qu'il est indissolublement esprit et corps, pensée et action, personne et relation. »³⁸

Pour mieux saisir la façon dont la question se pose actuellement en Occident, il est nécessaire de regarder vers le passé européen depuis le XVI^e siècle qui, par la durée et la diversité des expériences, constitue une sorte de matrice du monde contemporain.

Maurice Barbier le résume en substance comme suit : le christianisme fut amené à avoir des liens plus ou moins étroits avec la politique. Certes, pendant les premiers siècles, il est resté volontairement à l'écart de l'Empire romain, qui le persécutait comme dangereux pour l'ordre social. Mais à partir du IV^e siècle, avec la conversion de l'empire Constantin, il est devenu la religion officielle de l'Empire romain. Puis, pendant plus d'un millénaire, son destin s'est trouvé intimement mêlé aux structures sociales et à la vie politique.³⁹

Mais, au XVI^e siècle, la crise religieuse apparue en Europe et la naissance des États modernes ont transformé profondément les rapports antérieurs entre la religion et la politique. D'une part, avec la réforme protestante, les formes religieuses furent bouleversées, et, d'autre part, les États nationaux voulaient affirmer leur indépendance à l'égard du pape et de l'Église catholique. Les transformations intervenues en Occident, depuis le XVI^e siècle, à la fois dans le domaine social, politique et religieux, ont conduit à de nouveaux rapports entre la religion et la société.⁴⁰ On voit donc que l'histoire occidentale est marquée par la façon dont s'est représenté le rapport à Dieu au travers de l'institutionnalisation de son Église

38-In. Maurice Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses Universitaires de Nancy, 1987, p. 4

39-*Op. cit.* p. 5

40-Ces rapports qui n'étaient d'ailleurs pas simples dans l'Antiquité chrétienne ni au Moyen Âge occidentale, devinrent particulièrement complexes et souvent conflictuels.

terrestre.⁴¹ Tariq Ramadan continue sur la même lancée, et affirme que la sphère du religieux se fondait sur l'autorité et le dogme : l'Église, forte de ses pouvoirs, a agi comme si elle détenait, pour reprendre T. Ramadan, la propriété -et non pas seulement la gérance- du monde et de la vérité. Elle s'opposa longtemps à la science, à la rationalité, à la pensée libre. Le processus de sécularisation est très clairement le processus par lequel le gérant revendique ses droits après avoir tant étouffé sous l'autorité de l'Église. Il veut et il va libérer un à un les domaines de la pensée et de la gestion du monde de la tutelle dogmatique. Le gérant s'oppose au propriétaire, ou à celui qui le représente, et va même jusqu'à vouloir s'en débarrasser. Si Dieu reste utile pour les questions privées, du sens de la vie, du mariage ou de la mort, il n'entre plus en considération dans la gestion de la cité.

Le principe démocratique est, dans le domaine de l'organisation sociale l'aboutissement de ce même processus : il est fondé sur l'idée que rien ne saurait plus être imposé aux hommes que ce que les hommes décident entre eux, à la majorité, au miroir de la seule rationalité, désormais normative. Cette conception de la liberté s'est faite contre l'autorité et elle ne paraît réelle que si elle est totale. Dieu, le sacré, sont hors du monde.⁴²

Contrairement à l'Occident qui préconise une séparation de la religion et de l'État, les musulmans considèrent que religion et politique sont liées. Et bon nombre d'intellectuels bien occidentalisés continuent de l'affirmer haut et fort.⁴³ Pour les Occidentaux les choses sont claires : soit le politique a un lien avec le religieux, et l'on a donc affaire à l'organisation théocratique dont l'histoire nous a déjà montré les dérives dogmatiques ; soit le politique est séparé de la référence divine, et s'ouvre alors l'horizon de l'État de droit fondé sur la rationalité qui trouve son parachèvement dans le modèle démocratique. Il faut pourtant revenir aux principes fondamentaux qui sont

41-Beaucoup de chercheurs et d'intellectuels occidentaux, pour bonnes que soient leurs intentions, commettent habituellement l'erreur d'appréhender les domaines du religieux et du politique, en même temps que leur articulation et leur interaction, selon les références qui sont les leurs, à la lumière de leur histoire.

42-Cf. Tariq Ramadan, *Op. cit*, p. 100, notamment dans la deuxième partie les pages 86-115.

43-L'influence de la religion est telle sur tous les aspects de la vie, que le comportement, la façon de faire et même la démarche intellectuelle du musulman ne peuvent être compris qu'en fonction de la religion.

autant d'orientations de l'activité politique en islam. On trouvera d'abord, que l'articulation entre le donné religieux et le donné rationnel en islam ne correspond pas à ce qu'elle est, et à ce qu'elle a été historiquement, dans la culture strictement judéo-chrétienne.

Dans le domaine politique, comme c'est le cas pour la sphère sociale ou économique, il existe un cadre de référence islamique défini par le Coran et la Sunna⁴⁴ qui correspond à peu de choses près au statut de la loi fondamentale -la Constitution- vis-à-vis des législations nationales. On y trouve les orientations générales, les principes et les droits fondamentaux que devront respecter les instances législatives des diverses communautés. Ce respect ne veut pas dire que les législations nationales seront partout identiques. Pour les musulmans, ce cadre est d'origine divine et les directives qui y sont liées sont intangibles.⁴⁵

Quand les théologiens ou les intellectuels musulmans s'opposent à l'idée de la démocratie, c'est une opposition à la philosophie qui la sous-tend qu'ils expriment.

« Tout, dans la conception fondamentale de la vie de l'homme et de son destin, dit Ramadan, tout, dans l'histoire de la civilisation musulmane, se construit autour de la présence du propriétaire qui investit les trois sphères de l'humain : il donne sens au fait d'être, il expose les moyens d'être avec l'Être, il prescrit enfin les orientations auxquelles l'homme doit demeurer fidèle dans l'histoire⁴⁶. »

Nous voyons donc que le propriétaire est présent au moyen d'un Livre et d'un exemple humain -le Prophète- non au moyen d'une institution ou d'une incarnation.

44-A première vue, la référence constante au Coran et à la Sunna du Prophète peut apparaître comme un obstacle au changement, comme sa négation manifestée par la volonté de vouloir appliquée aujourd'hui une législation vieille de quatorze siècles. Mais nous verrons que cette compréhension est bien réductrice et qu'elle ne correspond ni à l'enseignement de Muhammad ni à l'attitude des '*ulamā*' (savants) de la première époque.

45-C'est le sens bien compris -ici dans les affaires publiques- d'*al-rabbāniyya*, qui consiste à situer l'action en lien permanent avec le souvenir des recommandations divines. Que cette référence soit religieuse ne peut suffire à la disqualifier sous prétexte qu'elle nous ferait revenir aux périodes les plus obscures de l'histoire humaine. Il convient de rappeler que la référence à la tradition religieuse est présente dans grand nombre de constitutions de pays occidentaux qui mentionnent clairement la religion (dont-elles se reconnaissent) et qui vont jusqu'à limiter l'accès au trône ou à la présidence à qui ne serait pas catholique ou protestant selon les pays (les constitutions britannique, suédoise, suisse, irlandaise, espagnole...)

46-Tariq Ramadan, *op. cit.* p. 100

L'homme y trouve une conception du religieux très englobante, un rapport au sacré à la fois intime et vaste, une exigence rationnelle permanente. Dieu, le propriétaire des cieux et de la terre, indique les normes morales de l'action et les orientations générales de leur réalisation : à charge aux gérants, à tous les hommes en tous les temps, de convoquer l'ensemble des qualités de leur humanité, leur intelligence et leur raison, pour donner corps à cet enseignement. L'autorité ici n'étouffe pas, elle éveille et stimule ; mais on ne saurait se passer de cette autorité. La spécificité de la conception islamique est ici entièrement accessible : Dieu n'exige rien de l'homme contre son humanité ; il doit penser, agir, entreprendre et gérer selon sa nature mais toujours dans la reconnaissance des droits du propriétaire.⁴⁷ Le processus qui a libéré le gérant de toute tutelle dans l'histoire occidentale n'a pas son pendant dans l'histoire de la civilisation musulmane : la recherche, les sciences expérimentales et humaines se sont développées au nom de la religion et de la foi, non contre elles. On le voit, la compréhension du religieux ici ne recouvre pas ce que l'on en comprend dans la tradition judéo-chrétienne. Les sphères du religieux et du rationnel, du sacré et du profane se définissent différemment, n'ont pas les mêmes limites et s'articulent très spécifiquement d'une tradition à l'autre.

Sur la question de la gestion du politique, comme nous l'avons dit, l'islam apparaît comme une culture qui produit une conception du monde spécifique. Il est des orientations, des limites, des obligations qu'on ne saurait remettre en cause et dont on voit mal d'ailleurs au nom de quoi elles pourraient l'être. Autant on trouvera, dans les valeurs produites par la rationalité occidentale, un certain nombre de postulats auxquels on se réfère comme à des principes de vérité, autant il existe des principes qui sont, pour les musulmans, des fondements inaliénables de leur foi que l'on doit respecter.

Les réformistes musulmans, y compris 'Abduh, ne craignent aucunement et de maintenir les exigences les plus foncières de la loi politique de l'islam, et d'affirmer l'accord de ses exigences avec un idéal démocratique de vie politique. Mais

47-Cette reconnaissance pourra prendre des formes multiples, selon le lieu ou l'époque, mais elle restera nourrie par l'interprétation des sources dont nul ne peut revendiquer le monopole de la compréhension.

précisément : quand les réformistes parlent de démocratie, est-ce pour signifier, comme le signale Louis Gardet, que la prise de contact de l'islam avec la culture européenne présentera pour le premier un gain, et qu'il doit se mettre à l'école politique de l'Occident ? Ou n'est-ce pas plutôt pour affirmer que les vraies valeurs démocratiques et ce qu'il peut y avoir de politiquement juste dans les démocraties occidentales, se trouvent éminemment, et depuis des siècles en islam ? Une analyse parfois avertie et pertinente des systèmes européens, et l'évolution des idées modernes, sont pour Muhammad Iqbal⁴⁸ autant de raisons nouvelles qui le conduisent à affirmer le dynamisme et la supériorité de l'islam. Nous donnerons cette citation longue mais très caractéristique :

« La troisième source de la loi muhamédienne, écrit-il, est l'*ijām* ' qui est peut être, à mon sens, la notion légale la plus importante en islam. Il est cependant étrange que cette importante notion, tandis qu'elle donna lieu à de grandes discussions académiques dans islam primitif, demeure, dans la pratique, une pure notion, et assumée rarement, en quelque pays musulman que se soit, la forme d'une institution permanente. Peut être sa transformation en une institution législative permanente était-elle contraire aux intérêts politiques de cette sorte de monarchie absolue qui se développa en islam aussitôt après le quatrième calif. Il était, je pense, selon les intérêts des califs umayyades et abassides de laisser le pouvoir de l'*ijtihād* à des *mujtahidūn* l'exerçant à titre individuel, plutôt que d'encourager la formation d'une assemblée permanente qui aurait pu devenir trop puissante pour eux. Il est cependant extrêmement satisfaisant de noter que la pression des nouvelles forces mondiales et l'expérience politique des nations européennes ont imprimé dans l'esprit de l'islam moderne la valeur et les possibilités de l'idée d'*ijmā'*. Le développement de l'esprit républicain et la formation progressive d'assemblées législatives en territoire

48-Muhammad Iqbal (1873-1938), philosophe, penseur religieux et poète est la figure dominante de l'islam dans le sous-continent indo-pakistanaï. Par la richesse et l'originalité de son oeuvre poétique, la rigueur de sa réflexion philosophique et religieuse, l'ampleur de ses vues sur les divers aspects de la culture et de la civilisation modernes, il tient une place de premier plan dans la pensée musulmane contemporaine. La crise spirituelle qu'il traversa après son retour d'Europe, l'amena à porter plus d'intérêt à la renaissance des peuples musulmans. Ses fameuses conférences publiées sous le titre : *The Reconstruction of Religious Thought in islam*, London, 1934; traduit de l'anglais par Eva Meyerovitch: *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'islam* avec une préface de Louis Massignon, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, continue d'être une source d'inspiration féconde pour des millions de musulmans à travers le monde.

musulmans, réalisent un grand pas en avant étant donné le développement des sectes opposées, la seule possible que l'*ijmā'* puissent prendre dans les temps modernes est de transférer le pouvoir d'*ijtihād* des représentants individuels des Écoles à une Assemblée législative musulmane, et d'assurer à celui-ci, pour la discussion des lois, la contribution de juristes possédant une vue pénétrante des questions. C'est seulement ainsi que nous pouvons réveiller l'esprit vital assoupi de notre système légal, et lui ouvrir des perspectives d'évolution. »⁴⁹

On voit que, pour Muhammad Iqbāl, l'*ijmā'*, le consensus, devient vraiment une assemblée législative selon les formes constitutionnelles accréditées en Occident. Sa valeur proprement musulmane serait sauve dès lors que les '*ulamā'*', non pas même semble-t-il à titre de corps organisé, mais à titre individuel, resteraient la partie vitale de l'assemblée, aidant et dirigeant la discussion libre sur les questions relatives à la loi coranique.

« L'humanité, dit-il en conclusion, a besoin de trois choses aujourd'hui : une interprétation spirituelle de l'univers, une émancipation spirituelle de l'individu, et des principes premiers d'une portée universelles conduisant l'évolution de la société humaine sur une base spirituel. Or, l'Europe, dont l'apport le plus haut semble être, aux yeux d'Iqbāl, les systèmes idéalistes modernes, a échoué sur ces trois points, car elle s'appuie sur la raison seule, à l'exclusion des valeurs religieuses. Le seul résultat est un moi pervers, se recherchant lui-même à travers des démocraties mutuellement intolérantes, et dont la seule fonction est l'exploitation du pauvre dans l'intérêt du riche. C'est l'islam qui possède les principes spirituels indispensables, les musulmans ont tout ce qu'il faut pour former spirituellement l'un des peuples les plus émancipés de la terre, et réaliser ainsi cette démocratie spirituelle qui est le but suprême de l'islam⁵⁰. »

A l'époque de Muhammad 'Abduh la réflexion critique sur les liens entre l'islam et la politique était un thème encore peu répandu dans les milieux intellectuels⁵¹. La

49-In Louis Gardet, *La cité musulmane vie sociale et politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1981, p. 359.

50-*Op. cit.*, p. 248-249

51-Même s'il y avait eu de grandes querelles depuis le Moyen Âge occidental entre les différentes

politique a d'abord été considérée par ‘Abduh comme la science qui permet d'organiser la société humaine de façon à rendre à l'homme sa liberté. De ce fait, pour lui elle sert les peuples et leurs pays. ‘Abduh voulait réformer la religion pour servir l'homme, mais il voulait aussi réformer l'homme pour qu'il comprenne le sens juste de la religion. Selon lui, la religion elle-même, sans l'intervention humaine à travers l'histoire (en raison des conflits d'intérêts, des passions), est parfaite. Elle est aussi capable de fournir à l'homme un bon guide pour sa vie personnelle.⁵² En plus d'après ‘Abduh, la religion est la seule force qui est capable de réformer la vie humaine. Il s'inspire du cas des Égyptiens pour renforcer son point de vue :

« La soumission des Égyptiens vis-à-vis de la religion devient comme quelque chose de leur nature. Et celui qui demande une réforme pour eux à partir d'autres chemins que la religion, il semble qu'il sème des grains dans une terre qui ne lui appartient pas. »⁵³

A partir de là le sens politique chez ‘Abduh est lié dès le départ au sens religieux. En fait ‘Abduh avait compris que toute démarche qui voudra arracher les sociétés musulmanes à leurs références et à leurs principes moraux originels provoquerait des déchirements et des réactions de repli du type de ceux que nous constatons aujourd'hui dans un grand nombre de pays.

Il est évident, en premier lieu, pour ‘Abduh, que l'islam est un fait socio-politique : l'islam est une religion et une loi ; il a marqué des limites ; il a désigné des droits. Muhammad, le prophète de l'islam, lui-même a été reconnu non seulement comme un chef religieux, mais encore comme un chef de groupe social, comme un chef politique. Cela explique l'existence d'un lien solide entre la religion et la politique chez les musulmans. Néanmoins, l'islam selon ‘Abduh est une religion d'abord et un fait politique ensuite. En fait, il n'accepte pas du tout l'idée que cette religion se réduise

branches de la théologie musulmane sur la nature de l'Autorité (le Califat ou l'Imamat), il n'y avait pas eu de véritable discussion portant sur l'existence ou non d'une relation entre la politique et la religion dans l'islam. C'est le livre de ‘Ali ‘abd al-Rāziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, paru en 1925, qui allait ouvrir un grand débat sur l'existence même d'un lien entre la politique et la religion dans l'islam.

52-Cf. Mahmoud Nassar, *La pensée politique en rapport avec la religion chez Ernest Renan et Muhammad ‘Abduh : étude comparative*, thèse de doctorat, Lyon, 2004.

53-*Op. cit.*, p.253.

au politique, l'islam, pour lui, est d'abord une foi. Il affirme tout d'abord qu'il n'y a pas de pouvoir dans l'islam :

« Il n'y a pas d'autorité religieuse, sauf celle consistant à prêcher le vrai, l'assignation au bien et l'ordre de quitter le mal. Cette autorité, Allah l'a donnée à toutes les couches de la société, de la plus basse à la plus haute. De plus, il a ordonné aux gens des hautes classes de respecter les petits gens. »⁵⁴

De ce fait Mahmoud Nassar conclut que 'Abduh apparaît plus comme un défenseur de l'autorité spirituelle de la religion musulmane, qu'un défenseur de l'autorité du pouvoir politique.

Le rôle du pouvoir pour 'Abduh, est de rappeler aux gens leur sujétion à la force du Créateur et il cite des versets du Coran confirmant cette idée :

« Eh bien, rappelle ! Tu n'es qu'un avertisseur, et tu n'es pas dominateur sur eux. »⁵⁵

Donc, le pouvoir du Prophète n'est pas une autorité divine mais une autorité de la communauté des croyants qui s'exerce sur cette même communauté, pour le bien du peuple.

« Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le bien, interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront. »⁵⁶ Ainsi le fait politique s'appuie sur la religion.

D'ailleurs certains sociologues de la modernité démocratique et autres penseurs occidentaux affirmaient le rôle politique de la religion pour la société. Alexis de Tocqueville déclare que la religion, en l'occurrence le christianisme, est essentiel au vivre-ensemble des sociétés démocratiques et que la situation française est l'exception et non la norme.⁵⁷ Pour Roger-Pol Droit, on a longtemps cru possible, en Europe, de

54-*Op. cit.* p.255.

55-Coran : 88 : 21-22 ; cité par M. Nassar, *ibid.*

56-Coran : 3 : 104

57-Voir Jacques Rollet, *Religion et politique : le christianisme, l'islam, la démocratie*, Grasset&Fasquelle, Paris, 2001, p. 15-16.

séparer radicalement religion et politique.⁵⁸ On les rangeait chacune d'un côté : la politique du côté des affaires communes, de l'espace public, et du côté des affaires privées, convictions intimes et autres pratiques individuelles, la religion. Les deux sphères étaient supposées, idéalement, ne pas interférer, la politique parvenant à devenir neutre au regard de la religion, la religion le devenant également au regard de la politique. Mais chacun sait aussi, renchérit-il, à présent, combien cet idéal a laissé de côté trop d'aspects de la réalité. On a oublié, affirme-t-il, en rêvant de ce partage parfait, que les religions sont des machines de pouvoir. Elles sont ancrées dans des territoires, des lieux sacrés, des peuples, des disciplines, des visions de l'histoire qui interfèrent nécessairement avec du politique, de manière plus ou moins fusionnelle ou plus ou moins conflictuelle.

Ce qui est remarquable dans ce processus, comme le note Abdou Filali Ansary, c'est cette redécouverte de l'islam comme fondement de valeurs sociales, comme base de la solidarité et de l'éthique fondamentales sans les quelles aucune communauté n'est réalisable ou même concevable. Si l'État religieux doit être écarté et a été de fait écarté par l'histoire, rien ne s'oppose à une approche qui viserait à retravailler les fondements éthiques de la politique à partir du religieux. La politique reste, même si elle tend vers l'État et se réalise dans son cadre, une activité sociale générale et collective qui étend ses racines dans la société civile, s'inspire de ses valeurs, de ses coutumes, et de sa religion, et en découle avant d'être liée à une pratique institutionnelle et étatique. Il en résulte que le mouvement pour la laïcité doit comprendre que la politique ne peut adopter des valeurs étrangères au patrimoine de la société, à sa culture et à ses croyances.

Selon Pol Droit, la relation entre religion et politique n'est donc pas une histoire de hasard, un faux pas, une erreur à défaire. C'est une relation inévitable, et ce d'autant plus qu'il s'agit de deux perspectives dont chacune peut prétendre tout englober. Quant à Bruno Giuliani, il affirme que l'attitude de justice, l'attitude de recherche de justice qui est propre à l'engagement politique de toute personne animée par le souci éthique, par le désir éthique de réalisation de soi et de toute l'humanité, ne s'oppose pas à

58- Pour le développement voir Roger-Pol Droit, « Fiers d'être barbares », *Revue du Mauss, Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*, n°22 second semestre 2003, La découverte, Paris, 2003, p. 25.

l'engagement religieux. Bien au contraire, elle va dans le même sens que l'engagement religieux.⁵⁹ En ce qui concerne une possible liaison dangereuse entre religion et politique, Bruno Giuliani répond que ce n'est pas la liaison entre la religion et la politique qui peut être dangereuse, c'est la religion et la politique qui peuvent être dangereuses lorsqu'elles ne sont plus raisonnables, lorsqu'elles ne sont plus animées par un désir éthique. Au contraire, conclut-il, l'attitude religieuse et l'attitude politique, caractérisées, l'une par le respect du sacré, l'autre par la pratique de justice, lorsqu'elles sont conformes à la raison, se complètent et s'allient nécessairement, car elles sont animées par un même souci.⁶⁰

« S'il est difficile aujourd'hui, dit Filali Ansary, à la plupart d'entre nous de comprendre l'intervention du religieux dans la vie politique, ce n'est pas parce que nous avons acquis une idée plus précise de la religion ou de la politique, mais parce que nous avons intériorisé des croyances sociales modernes qui s'opposent a priori que le bien en politique implique d'en éloigner la religion et ne se justifie que par la séparation de la religion et de l'État. »⁶¹

Le Prophète, selon 'Abduh, était le pilier de toute la religion et de toutes les actions politique. 'Abduh ne doute pas du rôle politique de la religion et de son impotence pour l'humanité. Ce rôle et cette importance viennent pour lui du texte religieux plutôt que de ses représentants. En effet, pour 'Abduh, le rôle politique de l'islam ne se discute pas. La politique en islam est mêlée à la religion. Et, pour montrer que l'islam n'a pas fait une politique du ciel mais une politique des musulmans sur la terre, 'Abduh explique que les indications religieuses étaient et restaient une référence pour tous les musulmans mais aussi pour les dirigeants ; le but du califat est de réaliser l'accord entre la nation (*al-Umma*) et la Loi.

La philosophie politique de l'islam, peut-elle assumer l'évolution de l'âge

59-Cf. Bruno Giuliani, « Vers le bonheur politique et religieux: La voie de l'éthique », *Revue du Mauss*, *op. cit.*, p. 227-228.

60-*Op. cit.*, p.229-230.

61-In Abdou Filali Ansary, *Réformer l'islam : une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2005, p.122. Nous voyons bien que ces éléments relativisent singulièrement l'idée selon laquelle le processus de sécularisation rendait désormais non pertinente et inutile la religion en démocratie.

moderne ? Ou doit-elle s'effacer devant les exigences avant tout économiques, qui récuseraient comme artifice a priori un recours à des textes venus d'une loi religieuse ? Pour les réformistes, les principes de l'islam gardent un dynamisme propre qui leur permet de s'ouvrir à des problématiques nouvelles. Les principes de base très généreux venus des textes coraniques ne donne point de solutions toutes faites, mais plutôt une animation, une valorisation si l'on veut, d'institutions existantes, et une exigence de conformité aux droits de Dieu et des hommes formulés au cours des sourates. Or supprimer cette exigence, ne serait-ce pas supprimer l'islam lui-même ?

La conjonction du spirituel et du temporel caractérise le climat intellectuel musulman. Ce qui pourrait sembler confusion, en Occident, est synthèse logique en islam, affirmation d'une appartenance communautaire et défense de l'unité parfaite de la nature humaine. L'Occident, confronté aux problèmes concrets et perceptibles de la vie matérielle et du développement scientifique, a, dans une large mesure, perdu le sens du surnaturel. Il s'étonne que le sacré puisse encore fournir les prémisses d'une démarche intellectuelle valable, ainsi que les fondements supposés d'une organisation sociale.⁶²

A partir des éléments que nous venons de dégager, nous constatons que la dimension politique de l'islam existe bel et bien, quoique puisse dire les laïcs, modernistes et autres matérialistes qui préfèrent le limiter au rang de simple foi laissée à la discrétion des gens, une sorte de domaine privatisé, sans rapport avec le monde. A l'opposé de ces positions subjectives et tactiques, la difficulté réside dans le fait que les sociétés musulmanes contemporaines ont échoué à traduire le fait islamique dans les institutions. Comment, en fait, tenir compte de la dimension politique de l'islam au sens noble sans aboutir à une confusion des pouvoirs et au totalitarisme qui empêche la société civile d'évoluer ? Il s'agit, avant tout, de comprendre que l'islam vient instituer un sens de la vie, forger des mentalités, donner des points de repères et non fixer des

62-Il est important de remarquer que le concept du sacré, de l'invisible, est beaucoup plus immédiat et réel aux orientaux et aux africains, chez qui la religion joue un rôle particulier. Elle consiste en la croyance de l'absolu, d'un ordre supérieur et homogène. Elle fait partie intégrante de la culture et de la société; elle est même souvent le fondement de l'ordre social et politique. L'autorité religieuse et le pouvoir politique se trouvent souvent dans les mêmes mains: soit que le chef religieux assume une responsabilité sociale et un rôle politique, soit que le chef politique ait un caractère sacré et une fonction religieuse.

schémas rigides.

Liant intimement, au nom même du principe d'unité existentielle, les domaines spirituel et temporel, l'islam donna historiquement naissance à une nation, à une façon de vivre, d'agir et de penser ; en un mot à une culture. Outre religion révélée, l'islam s'affirme aussi comme un phénomène historique et social. Il est donc nécessaire de l'envisager comme la partie intégrante d'un ensemble universel cohérent et de considérer qu'il provoque, à son tour, des effets propres sur les différents domaines de la vie morale et sur la structure institutionnelle de la communauté.

3. Les causes d'une méfiance :

Il est toujours surprenant de constater à quel point la perception dominante de l'islam l'érige en inquiétante étrangeté, comme si entre les musulmans et les Occidentaux il n'y avait aucune valeur partagée, alors que l'islam n'est jamais que la troisième branche du tronc monothéiste. Les valeurs de l'islam sont donc dans l'absolu, comparables à celles des autres religions monothéistes et pourtant surgit régulièrement la vision d'une religion orientale, radicalement opposée et combative vis-à-vis des valeurs occidentales judéo-chrétiennes. Il faut en chercher les raisons dans une histoire faite de confrontations entre l'Europe et le monde musulman dont l'espace méditerranéen a été le décor principal depuis l'époque médiévale. Ce que beaucoup d'Occidentaux croient savoir de l'islam est en grande partie le produit d'une vision bâtie sur des siècles d'opposition tout autant politique que religieuse. L'islam est toujours présenté comme un système clos, un prototype des sociétés traditionnelles fermées, ce qui dénie, toute capacité de transformations aux hommes et aux sociétés d'islam. De telles perceptions ont bien évidemment une portée idéologique qui, depuis le XIX^e siècle, légitiment toutes les entreprises de domination sur ces parties du monde.

Pour Muhammad 'Abduh, les Occidentaux ignoraient ce qu'est l'islam véritable, et qu'il ne tient qu'aux musulmans de faire comprendre aux Européens qu'ils sont leur aide la meilleure pour compléter la diffusion du progrès, qu'ils sont leurs égaux et leurs amis et que, lors même que les subtilités politiques s'opposeraient à leur

rapprochement, ils pourraient les réfuter et les confondre par la science et les bonnes relations toujours préférables à l'ignorance et aux froissements.⁶³

Pour le jeune Muhammad ‘Abduh, l'Occident apparaît d'abord comme l'ennemi qui colonise son pays, mais à travers son maître al-Afġānī, il se rend compte que l'Occident n'a pas qu'un seul visage. En effet il était néanmoins très attaché à sa civilisation et à la modernité.⁶⁴ Après l'exil de son pays vers le Liban, ‘Abduh fut invité par son maître à venir en France. Il y resta dix huit mois, entre 1883 et 1884, secondant al-Afġānī dans l'édition à Paris de la revue *al-'Urwat al-wuṭqā*, (le lien indissoluble). ‘Abduh assura la direction de cette revue pendant les dix huit mois de son séjour. Pendant cette période il n'essaya pas d'apprendre la langue française. Après son retour en Égypte, il devient *qāḍī* et, ayant remarqué que tous les juges maîtrisaient le français, il se mit à l'étudier. Ainsi, il conservait toujours une ouverture vis-à-vis de la civilisation européenne et cela apparaît évident quand on étudie les réponses qu'il donna aux penseurs européens.

Pour Mahmoud Nassar, dans les œuvres de ‘Abduh trois idées sur la France se dégagent :

1- Ce pays aide l'Égypte depuis longtemps et surtout depuis l'époque de Muhammad ‘Ali. Selon lui, la France est un pays civilisé qui attache de l'importance aux droits de l'homme.

2- La France est néanmoins aussi le pays de la contradiction, car, au moment où elle défendait les droits des Égyptiens, elle colonisait l'Algérie. De plus, les gouvernements français et anglais, se sont mis d'accord pour laisser l'Égypte à l'Angleterre, celle-ci laissant la France mener ses affaires en Algérie. Muhammad ‘Abduh, de son côté, avait déjà estimé que la France, comme l'Angleterre, était une puissance colonisatrice, cherchant son intérêt économique, mais en se cachant injustement derrière le titre de civilisation.

63-Cf. Osman Amin, Muhammad ‘Abduh : *essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944.

⁶⁴ - Je signale que Muhammad ‘Abduh avait rentré dans la loge maçonnique, mais nous n'avons aucun document relatif à ce sujet si ce n'est que des informations formelles, raison pour laquelle nous avons délibérément choisi de ne pas aborder cette question ici.

3- Quand ‘Abduh eut besoin de l'aide de la France afin de libérer son pays de la colonisation anglaise, il se rapprocha d'elle, venant même en France pour lancer avec son maître, la revue *al-'Urwat al-wuṭqā*. Le but de cette publication était de répandre la notion d'indépendance dans les pays d'Orient.⁶⁵

En dépit du fait que ‘Abduh voulait profiter du progrès scientifique européen et ne s'opposait pas aux progrès de la science et de la technologie de l'Occident, il ne faisait pas confiance aux Occidentaux. Il demanda par conséquent aux parents de ne pas envoyer leurs enfants dans les écoles qui avaient été administrées par les missionnaires. Il préconisait l'introduction de l'enseignement des sciences moderne à al-Azhar à côté des sciences traditionnelles. Il disait que les sciences nouvelles étaient utiles et essentielles pour se défendre en cas d'agression, qu'elles représentaient le fondement du bonheur matériel, de la richesse et de la puissance.

Néanmoins, cette attirance était fondée sur une vision très claire pour lui: l'Occident avait abouti à un certain développement touchant l'humanité entière. Pourtant il sacrifiait la religion. Or, au contraire, celle-ci, pour ‘Abduh, est le but qui ne doit jamais être sacrifié, et auquel tout doit être subordonné. Il ne faut pas non plus négliger la portée de l'histoire orientale et de son rôle pour l'homme d'aujourd'hui comme pour l'homme de demain. ‘Abduh invitait à considérer l'Histoire dans son ensemble comme un héritage commun à tous les hommes.

L'une des principales causes de la méfiance c'est l'incompréhension, incompréhension qu'il est possible de dépasser en expliquant clairement certains concepts islamiques qui sont souvent, voire toujours, mal compris.

3.1. La notion de *jihād*

Le préjugé fortement accrédité, faisant de l'islam une religion belliciste a entraîné une définition péjorative de la notion de *jihād*, traduit en Occident par la guerre sainte. La comparaison d'un certain nombre de notions islamiques s'est bornée, très tôt, à l'exercice de la pure comparaison : il y a eu les croisades, il y a eu

⁶⁵-Op. cit, p.177.

l'expansion musulmane ; il y a eu les saintes croisades, il y a eu les guerres saintes, le fameux *jihād*. Le terme laissant entendre que les musulmans seraient encouragés à prendre les armes pour imposer la foi par la force et anéantir ceux qui la rejettent.

Le terme générique de *jihād* signifie effort mais nullement spécifiquement militaire. Seule son acception guerrière semble avoir été retenue par l'opinion publique occidentale non informée. Des raisons psychologiques et historiques l'expliquent, il est vrai. Le *jihād* est un effort. Effort sur soi-même d'abord, pour réfréner ses passions, effort collectif de la communauté aussi, afin d'imposer le bien et d'interdire le mal et, finalement, effort armé imposé au croyant individuellement ou à la communauté collectivement selon les circonstances. Le *jihād*, c'est l'expression la plus réalisée d'une foi qui cherche à exprimer l'équilibre et l'harmonie. Ainsi *jihād* mineur (lutte armée) et le *jihād* majeur (lutte contre son égo) « sont indissociables, car le premier permet de matérialiser le second. »⁶⁶

Nous sommes ici à proximité de l'essence de la notion de *jihād* qui ne peut se comprendre qu'en regard de la conception de l'homme qui la sous-tend. La tension est naturelle, le conflit de l'intimité est proprement humain et l'homme chemine et se réalise dans et par l'effort qu'il fournit pour donner force et présence à l'inclination de son être la moins violente, la moins colérique, la moins agressive. Cet effort intime, cette lutte entre les postulations de l'intériorité est la traduction –littérale et figurée- la mieux appropriée du mot *jihād*. Sous cette acception non militaire le *jihād* demeure permanente, car l'homme est ainsi créé qu'il doit faire constamment violence sur lui-même et sur les autres, afin de combattre ses penchants naturels vers l'égoïsme, l'injustice et de désir de puissance. La vie est cette épreuve et la force spirituelle est signifiée par le choix du bien, de la bonne action pour soi et pour autrui :

« C'est Lui (Dieu) qui a créé la mort et la vie pour vous éprouver et connaître celui entre vous qui agit le mieux. »⁶⁷

Cette tension vers la maîtrise de soi se traduit en arabe par le mot

⁶⁶-Eric Geoffroy, *Djihād et contemplation Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Editions Dervy, Paris, 1997, p.23. Voir également la partie intitulée Djihād majeur et djihād mineur, page 22 et suivant.

⁶⁷-Coran: 67:2

jihād...comprendre cette dimension est l'étape obligée d'une discussion plus large sur le sens du conflit armé qu'il peut recouvrir.

La Révélation présente la diversité comme un choix du créateur :

« {...} Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté mais il en est ainsi afin de vous éprouver en ce qu'Il vous a donné. Rivaliser donc de bonté. »⁶⁸

Ainsi, en même temps qu'elle est le fait d'un choix, la diversité s'avère être une épreuve pour les hommes : la gestion des différences est présenté comme un défi qu'ils doivent relever de la même façon d'ailleurs que chacun doit relever le défi de ses tensions intérieures. Ainsi la diversité et les conflits qui en résultent sont inhérentes à la création : l'homme relève le défi de son humanité, non pas dans le refus de la pluralité et des divergences mais bien dans leur gestion. C'est sa conscience, nourrie par les principes de justice et d'éthique, qui doit le guider pour défendre les droits de chaque communauté comme de chaque individu.

Face aux inévitables conflits d'intérêts et aux volontés de puissance, le vrai témoignage de la foi est dans le respect du droit de chacun. Si ce dernier est bafoué et si l'injustice se repend, alors il devient de la responsabilité des hommes de s'opposer à cet état de fait. C'est très exactement dans ces conditions qu'a été révélé le premier verset appelant au devoir du *jihād*, à la résistance armée :

« Autorisation est donnée aux victimes d'agression (de se défendre), car elles ont été injustement traitées et Dieu est capable vraiment de les secourir. »⁶⁹

On trouve ici une expression explicite de ce que recouvre le *jihād* sur le plan inter-communautaire ou inter-national. Comme nous l'avons relevé sur le plan intime, où il s'agissait de lutter contre toutes les formes d'agressivité et de violence inhérentes aux êtres humains, il convient ici, de la même façon, de s'opposer à tout agresseur, à toute volonté de pouvoir et d'exploitation qui se manifestent naturellement dans toutes les communautés humaines et qui font fi des droits fondamentaux. On comprend donc

68-Coran:5:48

69-Coran:22:39/40

que la motivation du *jihād* n'est pas d'imposer l'islam, mais de maintenir l'équilibre et la sécurité de la société. C'est justement cette vision qui préside la conception de 'Abduh sur la question.

Selon 'Abduh le *jihād* n'a pas été prescrite pour contraindre les âmes à croire. La force ne sert de rien en matière de foi, dit-il. Il est d'ailleurs prévu dans la loi musulmane que la guerre s'arrête lorsque l'ennemi se soumet et accepte de payer la capitation. L'ennemi conserve alors sa religion, fût-il juif, chrétien ou même, suivant l'opinion générale, mazdéen. Pour Muhammad 'Abduh, le verset est absolu et le Prophète ne se reconnut jamais de pouvoir sur les « cœurs des hommes », qu'ils le combattent ou qu'ils soient en paix avec lui.⁷⁰ C'est le fameux : « nulle contrainte en religion. »⁷¹

Il est intéressant de noter que, pour commenter ce passage, Muhammad 'Abduh faisait aussitôt allusion à la guerre légale. Il sait que l'on reproche à l'islam de s'être propagé par le glaive. Il riposte immédiatement en déclarant que certaines religions ont coutume de se recruter grâce à la contrainte. L'islam se serait développé, pour lui, à la clarté de ses exposés et à ses raisonnements. Dans le texte coranique médinois : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de persécutions (*fitna*) et que le culte soit rendu à Allah. »⁷² Tandis que des commentateurs, comme Ṭabarī⁷³ glosent *fitna* par polythéisme (*širk*) et laissent entendre en somme que la lutte armée en Arabie devait se poursuivre jusqu'à la conversion ou la mort des païens⁷⁴, Muhammad 'Abduh prend le mot *fitna* dans le sens de persécution et il explique ainsi : « [combattez-les] jusqu'à ce qu'ils n'aient plus la force de susciter des troubles, de vous nuire pour un motif religieux, de vous empêcher de manifester votre religion ou de la prêcher » Il faut empêcher par la force les persécutions religieuses, c'est une guerre défensive.⁷⁵

⁷⁰-Cf. Muhammad 'Abduh, *joz' 'amma*, al-maktaba al-miṣriyya, al-Qāhira, p.76

⁷¹-Coran : 2 : 256-257

⁷²-Coran : 2:193

⁷³-Ṭabarī (839-923), historien est surtout connu pour avoir été le commentateur du Coran des trois ou quatre premiers siècles de l'islam ; son commentaire s'intitule *Jāmi' al-bayān fi ta'wīl al-qur'ān*.

⁷⁴-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, ed. Boulag, t.II. p.113

⁷⁵- Cf. *Tafsīr al-manār*, t.IV, p.62

Quant à la guerre en elle-même, le commentaire de Muhammad ‘Abduh la tient pour un phénomène naturel inévitable. Évidemment, il lui préfère la paix, il la condamne lorsque ses buts sont uniquement le pillage et la conquête ; mais il l'a considère, lorsqu'il devient nécessaire, comme une sorte d'opération chirurgicale accomplie dans un but de miséricorde.⁷⁶

La guerre légale, suivant ‘Abduh, est régit par deux principes fondamentaux. En premier lieu, la communauté musulmane opprimé dans sa vie séculière ou religieuse, expulsée de ses domaines ou dépouillée de ses biens a le droit de recourir à la force pour écarter l'oppression, rentrer dans le lieu d'où elle a été chassée, récupérer ses biens. Il s'agit, en somme, de se défendre ou de riposter pour protéger la liberté de l'islam et des musulmans.⁷⁷

C'est ainsi qu'ailleurs la lutte est explicitement mentionnée comme une *sunna* de Dieu. Déjà le texte cité ci-dessus montre que pour Muhammad ‘Abduh la guerre semble bien inhérente à la condition humaine.

On voit bien affirmé que la guerre est « une *sunna* sociale exigée par la sagesse divine »⁷⁸, comme on voit aussi un certain parallèle avec une autre idée que nous avons rencontrée plusieurs fois: de même que Dieu aurait pu créer l'homme sans liberté de choix, déterminé au bien en vertu de sa création elle-même, mais qu'Il n'a pas agit ainsi afin de faire exister cet être spécifique qui doit réaliser le bien par des choix continuels, ainsi Dieu aurait pu créer la société humaine sans possibilité de guerre, éliminant immédiatement par Lui-même tous ceux qui dévient. Mais Il ne l'a pas fait afin que la société humaine opère par elle-même cette épuration continuelle: tel est pour Rašīd Ridā le rôle de la guerre et la justification de la guerre juste. Mais par rapport à cette guerre juste Ridā a une conception optimiste: le positif l'emportera toujours.

⁷⁶-*Op. cit.* t.X, p. 203

⁷⁷-*Op. cit.* t.II, p. 316

⁷⁸-*Ibid*

3.2. La *šarī'a*

La référence à la *šarī'a* fait l'effet d'un épouvantail ici en Occident. La voir appliquée, c'est commencer le décompte sordide des châtiments corporels, des mains coupées aux flagellations, en passant par les coups de fouet. Nourrie par cette imagerie, la référence à la *šarī'a* apparaît comme un enferment obscurantiste, un entêtement moyenâgeux et, sans l'ombre d'un doute, fanatique. Aborder la question de la modernité suppose que nous ayons une idée précise de ce que recouvrent les orientations des sources islamiques qui sont l'expression de ce que, en droit musulman, on appelle la *šarī'a*. Il faut rappeler ici que *šarī'a* n'est pas réductible à la seule sphère pénale.

Al-šarī'a est un terme arabe qui veut dire littéralement le chemin, plus précisément c'est le chemin qui mène à la source. Dans le domaine de la réflexion juridique, on comprend par cette notion, l'ensemble des prescriptions culturelles et sociales (au sens large) tirées du Coran et de la Sunna. Sur le plan du culte (*'ibādāt*), les dites prescriptions sont le plus souvent précises et pour l'essentiel les règles de pratiques sont codifiées et fixées. Le domaine des affaires sociales (*mu'āmalāt*) est plus vaste et l'on trouve dans les deux sources un certain nombre de principes et d'orientations que les légistes (*fuqahā'*) doivent respecter quand ils formulent les lois qui sont en prise avec leur époque et leur région. C'est bien l'*ijtihād* qui doit faire le lien entre l'absolu des références et la relativité de l'histoire et des lieux. Nourri à la source, et par la source, le juriste doit penser son époque avec la claire conscience du cheminement qui le sépare de l'idéal des prescriptions générales et orientées. Il devra tenir compte de la situation sociale spécifique afin de penser les étapes de sa réforme : son pragmatisme doit être permanent.

Ainsi donc seul est absolu ce qui est tiré du Coran et de la Sunna dont nous avons déjà dit que cela recouvrait l'expression d'orientations générales. Au-delà la réflexion est soumise à la relativité de la pensée humaine et de la rationalité. On pourra en deux lieux différents, à la même époque, produire deux législations différentes sur une même question et qui, toutes deux, resteront islamiques ; de la même façon, on pourra, dans une même région, à deux époques successives, instaurer deux règlements

différents par lesquels l'évolution socio-historique aura été prise en compte et qui, également resteront islamiques. Le *fiqh* est la façon dont les juristes, à la lumière du Coran et de la Sunna, ont pensé une législation qui soit en prise avec leur époque. Leurs efforts, pour très respectables qu'ils soient, restent des tentatives humaines qui ne peuvent convenir à toutes les étapes de l'histoire. De fait, chaque époque se doit de produire sa compréhension et user de l'intelligence des savants qui y vivent.

3.3. Liberté ou fatalisme : le problème de la prédestination

La liberté de l'homme consiste dans le choix intelligent de respecter la loi révélée et de reconnaître les décrets divins. Il ne s'agit pas d'une détermination mécanique, mais d'un choix délibéré. La responsabilité personnelle dont on fera état au jugement dernier implique que l'homme est doué de discernement dans le choix, et de liberté. C'est là sa dignité éminente. Ainsi donc, l'idée de prédestination si fortement accusée en islam ne contredit pas celle de la liberté humaine.

« Dieu seul est absolu Liberté, mais la liberté humaine, malgré sa relativité, n'est pas autre chose que de la liberté, comme une lumière faible n'est pas autre chose que de la lumière. »⁷⁹ L'ignorance de l'individu même quant à son sort, devrait stimuler sa volonté. Si, il se savait, à l'avance, destiné au salut ou voué à la perdition, il ne ferait aucun effort pour tenter de progresser. La croyance en la prédestination ne saurait ainsi signifier résignation ou renonciation, mais représente, au contraire, une affirmation de l'homme, libéré de l'angoisse lorsqu'il a une fois pour toutes admis l'ordre éternel et accepter sa parfaite dépendance.⁸⁰

La croyance en la prédestination, comprise sous cet angle, n'est, alors, pas fatalisme paralysant tout effort de volonté. Elle donne à l'homme une nouvelle force, une nouvelle tension de sa volonté ; elle lui fait paraître insignifiantes les difficultés de ce monde ; elle lui donne le courage d'espérer et d'oser l'impossible.

Mais comment Muhammad 'Abduh se situe par rapport au célèbre problème de la prédestination : *al-qaḍā' wa al-qadar* ? Ce concept signifie-t-il que Dieu prédestine

79-Frithjof Schuon, *Comprendre l'islam*, Editions du Seuil, Paris, 1976. p.14

80-Cf. Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de l'islam*, Albin Michel, Paris, 1979, p.88.

l'acte humain ? Quelle liberté laisse-t-il à l'homme ? Constitue-t-il un frein au réveil de la communauté, comme cela a été prétendu, ou est-il plutôt considéré par Muhammad 'Abduh comme un stimulant?

Muhammad 'Abduh réalise bien à quel point ce concept était devenu le symbole de ce qu'on a appelé souvent « le fatalisme musulman », à la fois chez les musulmans - comme excuse pour le manque d'action- et chez les non musulmans- comme accusation de démission et d'irresponsabilité.⁸¹

A l'occasion du commentaire de la sourate III verset 156, Muhammad 'Abduh réagit contre cette présentation des choses.⁸² Il va jusqu'à réduire pratiquement *al-qaḍā' wa al-qadar* à la préscience divine, qui englobe tout ce qui existe- dans le passé, le présent et l'avenir- et qui, seule, connaît tous les éléments constituant les événements, tandis que l'homme, dans toute son action réelle et responsable, n'a qu'une emprise limitée sur les choses, beaucoup échappent soit à sa science soit à sa capacité soit aux deux à la fois. Mais pour bien comprendre l'interprétation de Muhammad 'Abduh, il ne faut pas oublier qu'il parle dans un contexte apologétique, comme c'est manifesté dans ce commentaire de la sourate III, verset 156 : « Dans ce contexte le maître fut interrogé au sujet du décret et de la détermination. Alors il dit : je réponds à celui qui m'interroge comme j'ai répondu à un non musulman qui m'a interrogé sur ce sujet. Celui qui me dit : c'est cette croyance qui est la cause du retard des musulmans sur les autres nations, puisqu'ils nient les causes et n'y prêtent pas attention. Alors je lui ai dit: rien de ce qu'on reproche aux musulmans à ce propos, n'est le fait de l'islam pur. Ce que lui a affirmé, c'est la vérité qui est un fait en soi, que ni croyant ni incroyant ne peuvent nier. Il (=Muhammad 'Abduh) a expliqué cela en indiquant le décret signifie le rapport de science divine avec la chose [qui arrive]; or la science est un dévoilement qui n'implique pas de contrainte; et la détermination (*qadar*) est le fait que la chose

⁸¹-Dans sa conférence prononcée à la Sorbonne le 29 mars 1883 sur « l'islamisme et la science », Renan avait soutenu, comme d'autres européens à l'époque, que le fatalisme de l'islam étouffe l'esprit scientifique et empêche le progrès.

⁸²-En observant la société égyptienne, 'Abduh était frappé par le fait que les musulmans restaient figés sous le poids d'une fatalité implacable qui les empêchait de réagir et qui était la cause de leur état d'inertie. Du moment où tout est fixé d'avance, aucun événement ne peut arriver autrement. Si Dieu connaît de toute éternité l'avenir, il est nécessaire que l'avenir soit tel que Dieu le connaît. A quoi bon d'agir ? On ne changerait rien à qui est fixé d'avance. Le mieux donc est de s'en remettre à la destinée sans s'imposer des efforts inutiles.

advient selon la science; et la science ne fait que correspondre à la réalité sinon elle serait ignorance ou la réalité ne serait pas réalité ce qui est absurde. Il y a là deux choses dont chacune est sûre en soi : l'une est que Dieu est le créateur de toute chose, et la deuxième que cette espèce de créature qui s'appelle « l'homme » accomplit ses actes avec intentionnalité et libre choix, mais il n'est point parfait dans sa puissance, ni dans sa volonté, ni dans sa science. Il arrive en effet que l'homme décide une action puis sa décision est annulée par le changement de ce qu'il sait de son intérêt ou parce qu'il est incapable de réaliser ce qu'il avait décidé tout en sachant toujours que c'est cela qui correspond à l'intérêt. »⁸³

Ce texte veut clairement être une réponse à ceux parmi les musulmans et les non musulmans qui pensent que la croyance à la prédestination contredit l'engagement de l'homme dans l'action. Au plan de la définition explicite que Muhammad 'Abduh donne d'*al-qaḍā' wa al-qadar*, tout le concept est réduit à la prescience que Dieu a de tout événement : le « décret » (*qaḍā'*) est la prescience éternelle de Dieu, et la « détermination » (*qadar*) est la réalisation des choses conformes au « décret », c'est-à-dire conforme à cette prescience divine.

Dieu englobe le libre choix réel de l'homme par sa création de la faculté même du libre choix, par sa science qui sait d'avance quel sera l'acte choisi, et par sa puissance qui ne connaît point les limites de la puissance humaine mais reste efficace là même où l'homme arrive au terme de ses capacités. C'est dans ce sens que Muhammad 'Abduh dira que la croyance à la prédestination, loin d'être source de fatalisme, de passivité ou de démission, est une source d'action dans la confiance quand elle est bien comprise.

Aussi bien Muhammad 'Abduh que Rašid Riḍā sont bien conscients du sens négatif que le concept a reçu comme justification de démission, passivité, fatalisme et paresse. Ils tiennent à réaffirmer avec force la pleine responsabilité de l'homme et à montrer que la prédestination non seulement ne la contredit pas mais l'implique plutôt.

« Dieu ne tolère pas de nous, prévient 'Abduh, la négligence à l'égard de nos devoirs sous prétexte d'avoir confiance en lui (*Tawakkul*). C'est le résultat d'une fausse

⁸³-*Tafsīr, op. cit.* t.IV, p.159-160

interprétation du dogme. »⁸⁴

Cette synthèse dont Muhammad ‘Abduh voit bien l'importance pour parvenir à une communauté musulmane renouvelée qui, à la fois, se sache responsable de son sort et de son avenir, et en même temps entièrement « soumise » à Dieu, L'ayant, Lui, comme première et dernière référence et cherchant à réaliser son projet, celui de faire exister « la meilleure communauté qui a été suscité pour les hommes ».

Muhammad ‘Abduh stigmatisait la fausse apparence de piété qui consisterait à se confier à Dieu, cause première, et à se croiser paresseusement les bras. Le *tawakkul* (s'en remettre à Dieu) n'exclut pas le travail. Une fois que l'homme a fait son possible et mis en branle les causes sur lesquelles il pouvait agir, qu'il remette alors l'action entre les mains de Dieu.⁸⁵

A l'occasion de la défaite d'Uhud et pour consoler les musulmans, il y est dit : « Ces jours [heureux et malheureux], nous les faisons alterner entre les hommes ». Muhammad ‘Abduh a dit : cette règle est comme la règle : « Déjà avant vous se sont passés des *sunan*, c'est-à-dire cette *sunna*-ci fait partie de celles-là, et elle est évident parmi les hommes, même en faisant abstraction de ceux qui ont la vérité et de ceux qui ne l'ont pas, et l'alternance, en réalité, est basée sur les actions des hommes. La fortune ne va donc pas à un groupe plutôt qu'à un autre par hasard, mais elle va à celui qui aura connu les causes et qui les aura observées de façon juste. Autrement dit, si vous savez que cela est une *sunna*, alors vous ne devez pas vous abandonner et vous affaiblir à cause de ce qui vous a atteints, car vous savez que la fortune tourne. L'expression indique une chose implicite qui leur était connue, à savoir que chaque tour de fortune a une cause. C'est donc comme si Il disait: si l'alternance dépend des actions qui y aboutissent, comme le fait d'être uni, la constance, la justesse de vue, la force de volonté, la vigilance et la préparation de la force dont on peut disposer, alors vous devez accomplir ces actions et les réaliser de la façon la plus exacte. »⁸⁶ Il est

⁸⁴-In Mahcer Lotfi, *Les idées de Muhammad ‘Abduh*, thèse de doctorat, Paris, 1965, p.302

⁸⁵-*Tafsīr*, op. cit. t.IX, p.593

⁸⁶-*Tafsīr*, cité par Christian Van Nispen Tot Sevenaer, *Activité humaine et agir de Dieu: le concept de « sunan de Dieu » dans le commentaire coranique du Manar*, Dar-el-Machreq Sarl Editeurs, Beyrouth, 1996.

intéressant de voir comment ce texte coranique qui pourrait éventuellement être interprété d'une façon un peu fataliste et appuyer ainsi une certaine passivité, est interprété au contraire dans un sens hautement actif. La *sunna* de Dieu dans l'histoire devient de nouveau une base pour l'action responsable.

Dans la mesure où une prédétermination immuable et totale des actes humains par Dieu est affirmée au point de rendre l'homme incapable de changer le « sort » qui lui est réservé -même si c'est avec une apparence de liberté- dans cette mesure même l'on s'approche du fatalisme. En effet, bien que, en soi, la prédétermination par Dieu soit le contraire du fatalisme au sens strict -qui, lui, signifie une détermination totale mais aveugle qui n'a pas d'auteur sinon un sort arbitraire et anonyme qui n'est pas quelqu'un-, dans la pratique les deux conceptions peuvent engendrer la même attitude de démission, de résignation et d'irresponsabilité, elles peuvent même s'interpénétrer.⁸⁷

Ici nous voyons bien que le *qadar* n'est pas un destin fatal qui plane au-dessus de la réalité créée et qui rend inutile l'action responsable, mais, au contraire, il est comme la loi même qui régit toute activité, autrement dit la structure qui fait que le processus causal est régi par des proportions exactes entre causes et effets. Alors on comprend que la précaution n'est pas un effort pour échapper au *qadar*, mais, bien au contraire, qu'elle a besoin de la structure du *qadar* pour pouvoir être une action responsable.

Le *qadar* non seulement n'est pas un destin fatal, aveugle, arbitraire et inévitable, mais qu'il constitue « une structure inhérente à la réalité créée en vertu de sa création par Dieu, à laquelle on peut opposer d'autres structures analogues. Faire cela, loin d'être opposition à Dieu, entre pleinement dans le *tawhīd*, vouant culte à Dieu seul et L'ayant Lui seul comme objet de crainte et d'espoir, une telle action, qui utilise un

⁸⁷-Pour Rašīd Rida, la fausse conception du *qadar* est responsable de la décadence du monde musulman de son temps: « Je dis: les musulmans ont souffert du problème du *qadar* comme en ont souffert leurs devanciers, mais les autres sont bien guéris du poison qui consiste à en ignorer la vraie réalité. En effet, pour eux le *qadar* n'est plus un empêchement à utiliser tous leurs talents pour leur promotion et celle de leur communauté, tandis que les musulmans ne sont pas encore guéris. Certes, plus qu'une fois nous avons levé le voile de la face de ce problème, mais malgré cela nous voyons qu'il est nécessaire d'y revenir à un endroit comme celui-ci [...] parce que les musulmans sont entre tous devenus ceux qui prennent le moins de précaution contre leurs ennemis, au point que la plupart de leurs pays ont échappé à leurs mains sans qu'ils se convertissent et qu'ils fassent attention, sans qu'ils méditent l'ordre de Dieu donné dans ce verset et d'autres analogues, et sans qu'ils y obéissent. Puis si tu y attires leur attention, ils te jettent en face le mot de *qadar* ». In Jomier Jacques, *op. cit.* p.267

certain *qadar*, une certaine structure mesurée et déterminée, pour aller à l'encontre d'un autre *qadar*, entre, elle aussi, dans le *qadar*, c'est-à-dire dans le fonctionnement structuré de la réalité. »⁸⁸

A travers ce texte il est clair que Muhammad 'Abduh refuse une prédestination qui serait une prédétermination divine obligeant l'homme au bien ou au mal en dehors d'un libre choix de sa part ou à travers un choix qui ne serait libre qu'en apparence.

Muhammad 'Abduh a toujours repoussé énergiquement la doctrine fataliste dévoratrice d'énergie qu'on attribue communément à l'islam. Pour lui l'islam véritable est la négation du fatalisme et l'affirmation du libre arbitre et de l'efficacité de l'action humaine.

« A coup sûr, dit-il, le prophète de l'islam a voulu sauver la liberté de la volonté et assigner à l'homme la liberté de ses actes. Les compagnons du Prophète ainsi que les premiers califes l'ont compris et ils ont insisté dans ce sens. »⁸⁹

L'islam combine l'affirmation de la volonté divine gouvernant l'univers, avec la reconnaissance de la responsabilité humaine fondée sur l'intelligence et la liberté. Libre et responsable, l'homme n'est donc pas un jouet dans les mains d'un Dieu tout-puissant, arbitraire. La liberté dans le choix de ses actes et la responsabilité qu'elle implique lui confèrent sa dignité éminente et fondent sa morale. La grandeur de l'homme découle ainsi de ce qu'il a librement choisi l'obéissance. Le croyant étant relié directement à Dieu, sans intermédiaire ni intercesseur, sans Église, sa responsabilité est individualisée, strictement personnelle. Le Coran n'a-t-il pas dit :

« Nul ne sera chargé du fardeau d'un autre. L'homme ne possédera que ce qu'il aura acquis par ses efforts. »⁹⁰

L'interprétation que Muhammad 'Abduh donne à la prédestination a ouvert la porte à une découverte nouvelle de la responsabilité de l'homme, de l'importance de

⁸⁸-Christian Van Nispen Tot Sevenaer, *op. cit.* p.269

⁸⁹-Osman Amin, *op. cit.* p.160. 'Ali, le quatrième calife, déclarait hérétiques tous les négateurs du libre arbitre. Certes il y a dans l'islam certaines tendances déterministes, mais, comme le dit 'Abduh lui-même, où est la religion dans laquelle il ne s'en rencontre pas?

⁹⁰-Coran : 53 : 38-39

l'effort scientifique et technologique, et à la prise de conscience de ce que cet engagement de l'homme responsable et libre, loin de contredire l'esprit de religion, en fait plutôt partie et qu'il peut même devenir une façon de servir et respecter Dieu. 'Abduh n'a pas seulement essayé d'en enlever tout caractère fataliste mais il a même tenté de l'interpréter de telle façon que « la prédestination divine » ne comporte aucune contrainte annulant la réalité du libre choix de l'homme.

Il faut donc tenir compte de ces données fondamentales, autrement on risque de produire inmanquablement des jugements déformés et des malentendus préjudiciables à une saisie objective des réalités du monde arabo-musulman. Il est impératif de rompre avec des conceptions enfermant le musulman dans une religiosité abstraite, intemporelle, sans considération de l'histoire des sociétés, ni prise en compte de l'extraordinaire diversité géographique, humaine, culturelle, sociologique, institutionnelle des pays où l'islam se trouve majoritaire.

Chapitre II. Le contexte historique et son influence sur l'engagement de Muhammad 'Abduh

1. Un monde arabe sous la tutelle occidentale : Le choc de la rencontre et l'élan du renouveau

Au cours du XIX^e siècle, le monde arabo-musulman a connu des bouleversements importants. Durant cette période l'empire ottoman, déjà « malade », a fait l'expérience d'une puissance qui n'a plus les moyens de ses prétentions. Elle a subi, à cet effet, les premières manifestations de sa dislocation. L'avenir de ce dernier apparaissait bien sombre puisque tout semblait présenter alors les signes d'un assujettissement quasi total à l'Europe.

A la fin du XVIII^e siècle, l'empire ottoman va subir des influences, perdre des guerres, signer des traités et gérer des conflits et des divisions internes qui vont précipiter son déclin. Les puissances occidentales en particulier les Russes, les Anglais, les Français et les Autrichiens, vont, en ordre dispersé ou de concert, défendre leurs intérêts et accélérer le démembrement de l'empire. Leurs interventions se font tant par les conflits engagés à la périphérie du territoire turc que par l'ingérence opérée dans la gestion de ses affaires internes, commerciales et économiques. Cette situation, Robert Mantran la relève en ces termes :

« Les événements qui se sont déroulés depuis la fin XVIII^e siècle ont pour conséquence qu'on ne peut plus étudier l'histoire de l'Empire ottoman sans faire référence au rôle joué par les grandes puissances : aux tentatives de progression russe vers la Méditerranée s'oppose la volonté des Anglais de protéger l'environnement de la route des Indes, mais aussi la volonté des Français qui ne veulent pas être absents de cette région au nom d'une présence ancienne et au nom de la protection des chrétiens. Cette pression des grandes puissances s'exerce soit directement sur le gouvernement ottoman, soit indirectement par l'appui donné à des révoltes ou insurrections locales. »⁹¹

Hormis la Turquie et une partie de la Péninsule arabique, tous les pays musulmans ont connu la domination d'une puissance coloniale européenne.⁹² De manière générale, la colonisation européenne dans les territoires de l'Empire ottoman a suspendu les réformes entreprises avant son avènement, et qui visaient d'abord à doter les pays ou provinces de moyens institutionnels pour résister aux visées coloniales. L'administration coloniale a souvent fait appel aux forces sociales et politiques qui s'étaient opposées à ces réformes ; réformes pourtant inspirées de modèles européens.

Les idéologues de la "colonisation civilisatrice" (notamment en France) attribuaient souvent à l'islam, au moment des conquêtes, l'image d'une religion résignée, fataliste, acceptant le monde tel qu'il est car considérant que rien ne se fait sans la volonté de Dieu. Pourtant au même moment l'islam apparaît comme une religion dangereuse, subversive.

L'expédition de Bonaparte en Égypte (1778-1801)⁹³ marque un tournant majeur dans les rapports Orient-Occident. C'est le début de la ruée coloniale. L'Orient jusque là simple objet de curiosité, devient un enjeu géopolitique ; un point de mire de tous les appétits, un terrain de parcours de puissances avides d'affirmation. Bref, un objet de conquête. L'Occident n'observe plus, il convoite. « Il ne s'affirme plus par le repli

91-In Robert Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, p. 449

92-Et suite à la première guerre mondiale-traité de Sévres- en août 1920-, les puissances occidentales accroissent leur influence dans le monde arabo-musulman au détriment des Ottomans. Syrie, Liban, Palestine, Irak passent sous tutelle française ou anglaise.

93-Nous reviendrons sur cette expédition quand nous parlerons de l'Égypte et la modernité dans ce chapitre.

défensif, mais par l'explosion offensive.»⁹⁴ Jusqu'au XIX^e siècle, l'Europe prit conscience d'elle-même en s'opposant à l'islam arabe. A partir du XIX^e siècle, elle cherche à se construire en dominant ce dernier, en investissant ses terres, en exploitant ses ressources, en folklorisant sa culture. Bref, en le colonisant.

Le phénomène du colonialisme européen va conditionner, au XIX^e siècle, toute la vision de l'Europe. L'ethnocentrisme méprisant justifie la domination. Le sentiment de supériorité est tel, en Occident, que tout le monde non-occidental se trouve dévalorisé, destitué de sa dignité historique, réduit à un niveau périphérique et folklorique. « La vision par l'Occident du monde pouvait se poser comme la vision du monde. »⁹⁵

L'islam rencontre donc l'Occident conquérant avec l'expédition de Bonaparte en Égypte. Le monde musulman découvre brusquement sa faiblesse : l'Europe l'ayant dépassé au niveau de la puissance militaire, surclassé sur le plan de l'économie, de la civilisation matérielle et de l'organisation de la cité. Il va donc essayer de percer le secret de « l'adversaire ». Car l'Europe est d'abord appréhendée comme un adversaire, en tant que « puissance de domination » et non comme modèle pacifique de civilisation. Cette vision va fausser les perspectives. En effet, si l'Europe était vue comme « modèle » de la modernité, on aurait probablement cherché à comprendre « les conditions objectives »⁹⁶ qui ont rendu possible son émergence en tant que foyer de civilisation. Or, l'Europe est perçue d'abord comme foyer de puissance. C'est donc en eux que les premiers réformistes musulmans ont cherché le secret de leur faiblesse. De sorte que les musulmans «ne pensent pas le phénomène de la modernité en termes de rupture avec leur passé, mais en terme de renouement avec le passé, non pas en terme de progrès mais en terme de Renaissance, donc, au bout du compte, en termes magiques ou mythiques. »⁹⁷

Il s'agit de faire appel au passé pour assurer la défense du présent et si possible

94-Bichara Khader, *L'Europe et le monde arabe : cousins, voisins*, Editions Publisud, Paris, 1992

95-In Anouar Abdel Malek, *La dialectique sociale*, Seuil, Paris, 1970, p.20

96-Bichar Khader, *op.cit*, p.50

97-Jacques Bercque, J. P. Charnay, *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Payot, Paris, 1966, p.279

construire le futur : « Ce retour au passé apparaît d'autant plus comme une nécessité que les impérialistes de l'époque vantaient l'impérialisme non seulement comme gloire pour leur propre nation, mais comme bienfait pour la civilisation et les progrès de l'humanité toute entière. »⁹⁸

Ainsi, c'est l'occupation qui signale de la façon la plus concrète la supériorité militaire européenne.⁹⁹ Les XVIII^e et XIX^e siècles furent par excellence un temps de confrontation entre le monde musulman et l'Occident moderne, selon un mouvement alternatif d'influences accueillis dans le sens d'une nécessaire modernisation, et d'une rancœur sans cesse accrue contre les tentatives d'asservissement du monde musulman par l'Occident.

A partir du XIX^e siècle, notamment avec l'expédition de Bonaparte en Égypte (1798-1801), l'entrée brutale de la modernité dans les sociétés arabo-musulmanes allait donner lieu à une prise de conscience du retard accumulé par ces sociétés vouées depuis plusieurs siècles -au moins depuis l'imposition de la souveraineté de l'État ottoman sur le monde musulman au XVI^e siècle- à l'immobilisme et au traditionalisme le plus rigide. A l'islam classique, savant et juridique, ouvert à l'*ijtihād*, à la philosophie grecque et à la raison spéculative, s'étaient progressivement substitués d'un côté l'islam officiel des '*ulamā*' et des '*fuqahā*', cantonné dans la clôture dogmatique, et de l'autre un islam populaire très dense, mais mythique, attaché à des rites et sans lien vivant avec le passé ni projet d'avenir.

Cette mise en présence brutale avec l'Occident suscitera diverses réactions intellectuelles et politiques qui marqueront profondément le monde musulman. Les penseurs musulmans font opérer une analyse des causes du retard de leurs sociétés. Dans cette perspective, la dimension religieuse et la question identitaire et culturelle prendront certes le pas sur l'examen de conscience, c'est-à-dire sur la critique sans

98-*Op.cit*, p.266

99-Pour en avoir une image, ayons en tête ces quelques dates historiques: du côté français, il y a eu d'abord Bonaparte et sa campagne d'Égypte (1799-1801), puis la conquête de l'Algérie et de la Tunisie (1830 et 1881, respectivement). Les Anglais, eux, sont installés en Égypte depuis 1882. Dans le Maghreb, les invasions se succèdent de sorte qu'en 1912, tout le territoire qui va du Maroc à la Libye est déjà entre la main des Français, des Espagnols et des Italiens.

complaisance, des facteurs endogènes de la crise¹⁰⁰, mais certains penseurs vont poser, en toute liberté, des questions fondamentales qui vont agiter les esprits, les sociétés et les institutions jusqu'à nos jours.

Devant ce regrettable spectacle offert au monde musulman, diverses analyses ou prises de positions ont été formulées pour expliquer les causes de ce déclin. Certains analystes accuseront l'islam d'avoir empêché que soit réalisé un progrès similaire à celui des puissances occidentales. D'autres critiqueront plus précisément le traditionalisme ; d'autres encore appelleront à imiter les européens. Certains verront d'un bon œil l'ingérence étrangère qu'ils jugeaient salvatrice. Mais à l'opposé des savants, des intellectuels ou des responsables politiques prôneront le rejet de « tout ce qui vient d'ailleurs » ou encore la résistance au nom de l'islam. Certains, enfin, désireux de rester fidèles à l'islam, critiqueront les musulmans et la sclérose de leur pensée.

Période de crise profonde donc, à n'en point douter, durant laquelle on tente de trouver des repères et de déterminer des orientations qui permettraient à cette civilisation, vivant le quatorzième siècle de son âge, de relever avec plus de sérénité les défis de l'époque moderne. C'est très précisément au cœur de ce climat de tension que la pensée réformiste contemporaine, à la lignée de laquelle appartient Muhammad 'Abduh, a vu le jour.

L'empire ottoman comprit la nécessité d'une modernisation. Ce fut l'époque des *tanzimāt*, des réformes administratives. Mais il faut noter que ces mesures ne furent point l'effet d'un mouvement endogène d'évolution. Les *tanzimat* se bornèrent souvent au transfert massif de codes juridiques européens.

On peut dire que l'ère coloniale fut pour la mentalité musulmane un point de cristallisation plus actif peut-être que ne l'avaient été le *sac de Bagdad* ou la *reconquête chrétienne de l'Espagne*. Ces deux événements historiques avaient préludé aux temps du déclin. L'établissement des colonies et protectorats put sembler un temps consommer l'irréversible défaite du monde musulman ; un monde appelé à perdre toute spécificité sous l'impact triomphant de valeurs occidentales. De par le choc

100-Cf. Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994, p.22

même que la rencontre de l'Occident suscita dans les consciences, ce fut le point de départ d'une volonté profonde et farouche de renouveau tant sur le plan culturel que politique ou économique.

2. L'Égypte au contact de la modernité

La relation entre l'Europe et l'Égypte existait depuis longtemps, et était tantôt bonne, tantôt mauvaise. A cette époque, le XIX^e siècle, l'Égypte va occuper une grande place chez les Européens, surtout chez les français. Même avant Napoléon I, au XIX^e siècle, à l'époque des Mamluks¹⁰¹ déjà les Européens tentaient de conquérir l'Égypte. Quand le pouvoir turc glissa vers le déclin, les Européens vont chercher à jouer un rôle en Égypte, à la fin du pouvoir mamluk, et particulièrement à l'époque de Muhammad 'Ali¹⁰². L'Égypte devient ainsi l'un des pays les plus importants pour les français.

Cependant, il faut noter que l'histoire de l'Égypte moderne est liée à l'histoire des Ottomans. Dans les rapports entre la France et l'Égypte il ne faut jamais perdre de vue l'empire ottoman, car la France, comme tous les pays européens, a besoin de se tourner vers l'Inde ou vers la Chine. Mais le système turco-mamluk en Égypte n'est pas coopératif, car il demande une forte somme pour traverser l'Égypte. En conséquence, les Européens ont cherché d'autres solutions pour sauvegarder leurs intérêts.

2.1. Bonaparte en Égypte

Avant le grand bouleversement politique que va provoquer l'arrivée des Français, L'Égypte était stable politiquement, malgré les difficultés économiques, politiques et sociales.

Dans sa jeunesse, Bonaparte a lu et pris avec un enthousiasme effréné des notes

101-Nom donné à une série de sultans qui, esclaves militaire affranchis, régnèrent sur l'Égypte de 1250 à 1517.

102-Muhammad 'Ali « vice roi » d'Égypte. Prenant le titre de khédive qui ne fut officiellement décerné qu'à son petit fils Isma'îl en 1867, il occupa les fonctions de gouverneur général d'Égypte, pour le compte des ottomans de 1805 à 1848, et ses descendants gouvernèrent l'Égypte avec un pouvoir effectif variable jusqu'en 1952.

sur l'histoire arabe et turque.¹⁰³ En 1798, neuf ans après la révolution française, Napoléon Bonaparte se dirige vers le Caire, la capitale de l'Égypte, avec à la fois une armée moderne et un matériel d'imprimerie. Il veut occuper l'Égypte qui se trouve entre l'Europe et l'Inde, précisément entre l'Angleterre et l'Inde. Il est vrai que la France et l'Angleterre se battent, non seulement pour l'Inde mais aussi pour tous les pays du monde antique. Pour Napoléon, l'Égypte n'est qu'un tremplin vers l'Orient, où il voulait se tailler un grand empire.

Bien que son intérêt pour l'islam, selon Mahmoud Nassar, ait été simulé, Bonaparte apporte une bonne nouvelle politique aux Égyptiens. Il leur dit :

« Au nom d'Allah le Clément et le Tout Miséricordieux, il n'y a de divinité qu'Allah qui n'a ni fils ni associé dans Son royaume. Faisant partie des Français qui ont rétabli la liberté et l'égalité, Bonaparte reconnaît que les Égyptiens souffrent depuis longtemps par des Mamluks qui ont dominé le pays et qui ont été injustes envers les commerçants français. Maintenant la punition tombera sur eux. Les Mamluks qui sont venus du pays des circassiens, ont pourri le pays le plus beau de la terre (l'Égypte) [...] il vous ont dit que je suis venu ici pour combattre votre religion, cela est un grand mensonge, car je suis venu seulement pour défendre vos droits et vos intérêts contre ces injustes, et moi même plus croyant que les Mamluks, j'adore Allah et je respecte son Prophète et le Saint Coran. Dites leur que tous les hommes sont égaux chez Allah et que les seules choses qui les distinguent, sont la raison, les vertus et le savoir. Entre la raison, les vertus et la conduite des Mamluks il y a contradiction. Pourquoi cette discrimination vis-à-vis des Égyptiens et vouloir seuls gouverner l'Égypte ? »¹⁰⁴

Ensuite Bonaparte a rappelé qu'il était en opposition avec le pape de Rome pour défendre l'islam, sa nouvelle religion, et il appela les '*ulamā*' d'al-Azhar à prendre leur rôle politique, utilisant des termes religieux comme « nul n'est tenu d'obéir si cela conduit à commettre une faute envers le créateur. »¹⁰⁵

Pour les Européens c'est une époque de colonisation où la force occidentale va

103-Cf. Mahmoud Nassar, *La pensée politique en rapport avec la religion chez Ernest Renan et Muhammad 'Abduh : étude comparative*, thèse de doctorat, Lyon, 2004, p.59

104-Mahmoud Nassar, *op.cit*, p. 60, citant al-Jabarti, *Tārīḥ 'ajā'ib al-āṭār*, t.2, p. 83

105-*Op.cit*, p.61

anéantir toutes les autres forces ; le fort va contrôler le plus faible. Nous ne pouvons pas nier que Napoléon Bonaparte avait un rêve oriental. Sans cette fascination pour les contrées lointaines, pour l'Égypte et sa civilisation, il n'aurait pas mis tout cet élan dans l'expédition, il ne lui aurait pas donné cette tournure originale, unique, celle d'une aventure à la fois militaire, politique, scientifique et même spirituelle.¹⁰⁶ L'expédition va avoir des conséquences positives et négatives. Pour les Egyptiens cette expédition constitue un tournant dans leur histoire. A cause de cette expédition ils vont se révolter contre les dirigeants, car la question de l'indépendance vis-à-vis de l'étranger va longtemps occuper une place importante.

L'expédition française quitta l'Égypte, mais l'idée de progrès moderne ne la quitta pas et en raison de l'expédition française, les Égyptiens arrivèrent à leur fin en choisissant leur gouvernement : Muhammad 'Ali, l'homme de l'Égypte moderne. Mais l'événement le plus important pour les Égyptiens dans l'expédition de Napoléon fut le déchiffrement des Hiéroglyphes par Champollion : le 14 septembre 1822, vingt et un an après avoir quitté l'Égypte, Champollion fait une percée du mystère de l'histoire des Pharaons.

Durant cette courte période, on assiste à une rencontre historique sans doute, un heurt plus exactement, entre deux mondes, deux civilisations que tout opposait: la philosophie active de l'Occident face à la passivité religieuse de l'Orient; la tactique et la discipline de l'armée française face à la fougue désordonnée des Mamluks et des Turcs; la rigueur et l'égalité devant la loi face à l'arbitraire du régent turc et des beys mamluks; l'industrie déjà complexe de l'Europe face à l'artisanat local qui ignorait encore le moulin à eau et le moulin à vent. Pêle-mêle, l'Expédition française apportait aussi dans ses bagages : l'imprimerie (la première en Égypte), la lunette d'approche, une administration fondée sur une autre base que le fermage, un centre de recherches, (l'Institut d'Égypte), un laboratoire de physique et de chimie, le premier noyau d'un musée archéologique, etc.¹⁰⁷

Tout cela est imposé aux Égyptiens qui, dans leur très grande majorité, se

106- Cf. Jean Joël Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte*, Perrin, 1991, p. 83

107-Voir Luthi Jean-Jacques, *Regard sur l'Égypte au temps de Bonaparte*, l'Harmattan, Paris, 1999, p.15

révèlent mal préparés à assimiler tant de nouveautés en un laps de temps si court : trois ans. Même si une fois les Français partis, la réaction des Égyptiens a été de rejeter l'ensemble des innovations apportées par l'envahisseur, un peuple était né. N'avait-il pas appris à gouverner aux côtés de Bonaparte ? Il lui a fallu ensuite des années sous la férule de Muhammad 'Ali pour se tourner de nouveau vers l'Occident et lui emprunter les éléments d'une civilisation moderne.¹⁰⁸

Quelle a été l'attitude de Bonaparte face à l'islam ? Selon les uns, il n'a été qu'un opportuniste ; pour les autres, un adepte presque convaincu. Nous savons que des lectures préalables guident le déiste qu'il est vers une adhésion à un dogme qui ne fait pas du mystère son principe. N'avait-il pas emporté dans sa bibliothèque de camp, entre autres, l'Ancien et le Nouveau Testaments, le Coran, les Vedas, la Mythologie et l'Esprit des Lois de Montesquieu¹⁰⁹ ? Dès son arrivée sur le sol égyptien, il lance une proclamation aux habitants de la contrée (2 juillet 1798) où il déclare haut et fort «Peuple d'Égypte, on vous dira que je suis venu détruire votre religion, ne le croyez pas ! Répondez que je viens vous restituer vos droits, punir les usurpateurs, et que je respecte plus que les Mamluks son Prophète et l'Alcoran (le Coran)¹¹⁰... » Par la suite, il s'entretient très souvent avec les cheikhs et les autorités religieuses du pays.

Alors que l'expédition s'est somme toute soldée par un échec militaire, les Français en tirent un large profit sur le plan culturel et économique ; ils ont su mettre en valeur les données du patrimoine égyptien qu'ils avaient eu le loisir de rassembler. Les conséquences à long terme de la pénétration française en Égypte sont considérables. La plupart des savants, plus d'une centaine, que Napoléon avait eu le génie d'amener avec lui, vont s'attacher passionnément à ce pays et y rester nombreux après le départ de l'armée française afin de poursuivre leur investigation.

La *Description de l'Égypte*¹¹¹ qu'ils établissent, véritable monument des

108-Telle est la thèse défendue par Jean Jacques Luthi, *op.cit.* p.16

109-*Op. cit.* p. 137.

110-Ibid

¹¹¹ - Panckoucke Charles-Louis-Fleury, *Description de l'Égypte*, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. Publ. par C. L. F. Panckoucke, 1821-1829.

connaissances acquises, servira dorénavant de base à toutes les études scientifiques et techniques de l'Égypte. De nombreux voyageurs français, souvent célèbres, séjournent en Égypte à cette époque. Au cours des audiences qu'il leur accorde volontiers, Muhammad 'Ali prête la plus grande attention à leurs observations et à leur appréciation des problèmes de son pays. Plusieurs de ces visiteurs purent ainsi marquer l'Égypte de leur empreinte, Champollion en étant l'exemple le plus célèbre.

2.2. Les conséquences de l'expédition de Bonaparte

Ainsi, sur le plan de la politique intérieure, les conséquences de l'expédition sont capitales. Elle contribue, par une lente diffusion des idées de la *Révolution française*, à éveiller chez les Égyptiens, jusqu'alors étouffés par les Turcs et par les Mamluks, la prise de conscience de leur nationalité. « Civilisation et nation seront les deux idées essentielles de la Révolution française à être adoptées par les peuples de l'Orient. Ces deux grands thèmes sont présents de façon permanente dans les discours des Français de l'expédition de l'Égypte. »¹¹² Les Français ont réveillé une nation endormie. Les Égyptiens ont vu leurs maîtres traditionnels, les Turcs tout puissants, battus par des Européens chrétiens. Ce sera pour eux la révélation d'un monde nouveau : ils constatent que l'occupation ottomane n'est pas éternelle, alors qu'ils y étaient résignés depuis trois siècles.

Sur le plan diplomatique enfin, l'Égypte réapparaît sur la scène mondiale et ne sera plus tenue au XIX^e siècle pour une simple dépendance de l'Empire ottoman, obscure et léthargique. Le monde se rend compte de la position stratégique qu'elle occupe sur la route des Indes et au Moyen-Orient. Mouhammad 'Ali, avec beaucoup d'habileté et même de génie, saura mettre en valeur cette rente de situation.

Initié par l'expédition de Bonaparte, l'influence française en Égypte va se poursuivre pendant le règne de Muhammad 'Ali et au-delà, pendant tout le XIX^e siècle. Si, au XVIII^e siècle, la France est fascinée par l'Égypte, celle-ci en retour ne s'intéresse ni à la France, ni à l'Europe en général. Les Égyptiens vivent en Orient, leur horizon se borne là, ils ne se sentent pas concernés par les événements ou par les hommes qui se

¹¹²-In Guy Fargette, *Méhémet Ali le fondateur de l'Égypte moderne*, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 20

situent de l'autre côté de la Méditerranée. L'arrivée des Français allait bousculer le confort tranquille dans lequel s'enterraient les Égyptiens, en leur révélant l'existence d'autres valeurs, en leur rappelant qu'ils étaient autrefois à l'avant-garde de la civilisation. Jomard, l'éminent géographe, membre de l'expédition, exprime parfaitement cette idée en ces termes :

«La France en allant délivrer l'Égypte du joug des Mamluks, allait aussi la délivrer d'un autre fléau, l'ignorance, lui apporter la lumière et la civilisation que l'Europe avait reçues jadis de l'Orient. »¹¹³

L'influence française s'exerce dans les domaines les plus variés, indépendamment des aspects politiques et diplomatiques : formation militaire, enseignement, santé, etc. Les représentants français au Caire et à Alexandrie, jouent certes auprès de Muhammad 'Ali un rôle important mais, du reste, les consuls anglais sont aussi les interlocuteurs privilégiés du Pacha. La présence de nombreux français a un autre effet : l'usage de la langue française commence à se reprendre. Elle deviendra dans le courant du XIX^e siècle la langue habituelle de l'administration et des élites.

Si l'expédition de Bonaparte fut brève, elle n'en eut pas d'effets moins conséquents. Elle a en effet produit sur l'Égypte moderne d'importantes conséquences. Sans détruire en droit la souveraineté ottomane elle l'a diminuée de fait. Sans anéantir complètement les Mamluks, Bonaparte les a fort affaiblis. L'expédition française a provoqué une occupation britannique. De ce moment date la rivalité entre la France et de l'Angleterre, dont l'Égypte sera l'enjeu. L'Angleterre n'agissait apparemment que dans l'intérêt de la Turquie, son alliée ; elle ne désirait, déclarait-elle, que chasser les troupes françaises afin de restaurer l'autorité ottomane. Mais en réalité, elle n'intervenait qu'à son profit : protéger ses communications impériales, ce qui sera le leit-motiv de la politique britannique jusqu'à 1950.

L'occupation française a enfin amorcé une renaissance égyptienne. Renaissance de l'économie. Aux Français, l'Égypte doit l'essor de son agriculture moderne. Et Bonaparte ne conçut-il pas le projet de joindre les deux mers par un canal direct dont l'étude fut confiée à Lepère ? Initiative nouvelle car, si une communication nouvelle

113-*Op.cit.* p.85

entre la Mer Rouge et la Mer « Bleue » avait existée, ce ne fut que par un canal indirect reliant le Nil à la Mer Rouge, et féconde puisqu'elle inspira l'œuvre réalisée, dans l'Égypte moderne, par Lesseps, encouragé par Napoléon III. Renaissance d'une culture. Les savants qui accompagnaient Bonaparte ont fait connaître l'Égypte aux étrangers. N'ont-ils pas publié cette œuvre collective, document monumental, qu'est la *Description de l'Égypte* ? Et, d'une manière plus générale, la France ne leur doit-elle pas l'origine de son influence intellectuelle ? Ainsi donc, c'est en 1801 que l'Égypte, au sortir d'un « moyen âge », s'ouvre à la vie moderne.

Chez les historiens Égyptiens il y avait un grand débat autour des objectifs de cette expédition. Certains¹¹⁴ croient que par cette expédition l'Égypte a pris sa place dans le monde moderne et que sans cette histoire elle serait restée hors de l'histoire moderne, sans modernité, ni grand changement par rapport à son passé. D'autres¹¹⁵ pensent que cette expédition a été la cause de la faiblesse de l'Égypte, car selon eux, l'Égypte était en train d'échapper à l'autorité des Mamluks pour prendre son indépendance, mais l'expédition les a obligés à se rapprocher des Ottomans pour chasser les Français. Ainsi leur force disparaît ; de plus ils se sont soumis à un nouveau gouverneur étranger de la part de l'Ottoman.¹¹⁶

3. Muhammad 'Ali et la modernisation de l'Égypte

Nous ne pouvons pas parler de l'Égypte moderne sans évoquer celui que l'on considère comme l'instigateur de cette entreprise : Muhammad 'Ali. Il est l'exemple type de la relation entre l'Égypte et l'Europe au XIX^e siècle. Sa jeunesse et son origine albanaise, donc européenne, explique sa proximité mentale avec l'Europe.

En Égypte, la première moitié du XIX^e siècle se caractérise essentiellement par les perturbations et les crises politiques qui secouent le pays avec une période

114-Comme le montre Louis 'Awad, *Tārīḥ al-fīkr al-miṣri al-ḥadīth*, Kitāb al-hilāl, partie II, 1969, p. 176

115-Par exemple al-Jabartī, l'historien égyptien de cette période montre comment l'expédition française apportait de graves événements en Égypte dès le début, voir 'Abd al-Rahmane al-Jabarti, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française 1798-1801*, traduit et annoté par Joseph Cuoq, Albin Michel, Paris, 1979

116-Nous sommes d'avis que le bien vient non de l'expédition-même, mais à travers elle. Autrement dit, Bonaparte était venu en Égypte non pour donner mais pour prendre : ses ports pour éviter les Anglais et sa richesse agricole « comme tous les colonisateurs. »

particulièrement trouble, s'étendant du début du siècle à 1805.¹¹⁷ De profonds renouvellements affectent la vie politique. L'expédition d'Égypte de Bonaparte (1798-1801), toute proche encore dans les mémoires, ne laissa que ressentiments et amertume sur les rives du Nil. Bonaparte et les siens avaient imposé aux Égyptiens une nouvelle forme de gouvernement, de la rigueur dans la gestion des deniers de l'État, une industrie efficace quoique limitée, un front discipliné face à l'impéritie des Turcs et l'anarchie des Mamlūks ; mais surtout une philosophie nouvelle de la vie fondée sur la responsabilité individuelle.

Comme nous l'avons dit plus haut, de 1801 à 1805, l'Égypte connut un moment trouble, traversée d'émeutes sanglantes, où les blocs en présence cherchaient à prendre le pouvoir en éliminant ou en affaiblissant les autres. Mais quelles étaient alors les forces en présence sur le territoire égyptien, fief de l'Empire ottoman ? Les Turcs d'abord. Le sultan était représenté par Khosrew Pacha en charge de l'Égypte. Citons ensuite les Mamlūks, et enfin les Anglais venus déloger les Français d'Égypte, ne voyaient plus, dès lors, l'urgence d'une évacuation rapide des rives du Nil, même leur mission accomplie. Quant aux Égyptiens, peuple deux fois asservi, par les Mamlūks d'abord puis par les Turcs, ils attendaient le moment favorable pour faire pencher la balance en leur faveur. Il ne faut pas perdre de vue que Bonaparte en associant les Égyptiens dans ses divans (conseils) leur insuffla des idées de liberté, de nationalisme et d'indépendance.

C'est pendant cette période de désordre que Muhammad 'Ali considéré comme le créateur de l'Égypte moderne, a été investi à la tête du pays. Son arrivée au pouvoir ouvre une nouvelle ère. Celui-ci longtemps fidèle au sultan rétablit la paix dans le pays (1805-1811), l'autorité en Arabie (1811-1819), agrandit sa frontière de tout le Soudan (1821-1822). Son travail d'intellectualisation des Égyptiens, l'appel au concours d'européens, surtout français, permirent de moderniser l'Égypte, tout en y maintenant les traditions musulmanes

Ayant fait disparaître la menace mamlūk, assuré de la stabilité politique,

117-Cf. Jean Jaques Luthi, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Khédives*, L'Harmattan, Paris, 1998.

Muhammad ‘Ali mit en place son projet modernisateur en développant les écoles qui devaient produire les corps professionnels devant servir ses visés impérialistes et centralisatrices : ingénieurs officiers et médecins. La sphère institutionnelle dans laquelle agissaient les *‘ulamā* (docteurs de la loi islamique), n’était pas prise en charge, elle est bien au contraire négligée sur le plan des ressources.¹¹⁸

Mais al-Azhar ne tardera pas à subir les offensives de l’État réformateur. Ce lieu de transmission du savoir religieux et ses principaux acteurs, les *‘ulamā* virent de plus en plus la concurrence de l’enseignement moderne. Le processus de modernisation à l’œuvre s’accompagna d’une sécularisation de la société égyptienne.

Les tentatives de réforme du savoir religieux au tournant du XIX^e siècle, ne peuvent être menées à terme face à l’opposition violente de la frange des *‘ulamā* conservateurs. Al-Azhar fut alors, comme le note Malika Zeghal dans son ouvrage précité, renvoyé par les segments modernes de la société égyptienne dans un monde à part, celui de la tradition. Les *‘ulamā* sont accusés d’inertie par les intellectuels. Ces derniers les définissaient par une incapacité à l’innovation intellectuelle et par une inadaptation à la modernité, et les désignaient ainsi comme des acteurs « traditionnels ».

Cependant, les quelques *‘ulamā*, en contact avec la sphère d’éducation moderne sont à l’origine d’un espace d’innovation au sein d’al-Azhar, qui, bien que minoritaire, sera la source de controverse. Si al-Azhar reste en partie étrangère au mouvement de traduction qui prend place autour de la création de l’école des langues en 1836, c’est pourtant son directeur le Cheikh Ṭaḥṭāwī¹¹⁹ qui fait partie des intellectuels les plus influents dans ce domaine.¹²⁰

118-Malika Zeghal, *Gardiens de l’islam. Les Oulémas d’Al Azhar dans l’Égypte contemporaine*, Presses de science PO, Paris, 1996, p.64

119-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) était l’Imām du premier groupe d’étudiants Égyptiens que M. ‘Ali avait envoyé à Paris

120-Mais c’est le règne d’Isma‘īl (1864-1879) qui mit les *‘ulamā* aux prises directes avec le changement, imposé cette fois à la sphère de l’institution religieuse. Les réformes imposées au champ d’éducation azhari rencontrèrent la méfiance et l’opposition de la majorité des *‘ulamā*, mais mirent en évidence l’existence d’une minorité de réformistes azharis qui ont pour projet de réviser les contenus enseignés à al-Azhar et de rationaliser la pédagogie des professeurs. Muhammad ‘Abduh est de ceux qui, par la suite, développèrent avec le plus de constance la volonté du tajdīd (renouveau).

Le maître de l'Égypte va en outre demander l'aide des Français sur le plan militaire : Sulayman Pacha¹²¹ auquel Muhammad 'Ali donna le droit de construire une armée égyptienne moderne et forte, était français. La France et l'Égypte connaissent dans cette période des relations particulièrement étroites et approfondies qui ont largement contribué à établir un rapport original entre les deux partenaires. La position privilégiée des Français auprès de Muhammad 'Ali tient à la fois à leur place éminente dans le Levant par rapport aux autres nations européennes, et aux attentes particulières du vice-roi.

A l'évidence, une modernisation poussée telle que la souhaite le pacha d'Égypte requiert des interlocuteurs venant eux-mêmes d'une métropole européenne assez avancée. A cet égard, la France et la Grande-Bretagne devancent nettement l'Autriche ou la Russie. En particulier, la formation des ingénieurs et polytechniciens français ne saurait laisser indifférent Muhammad 'Ali, qui a précisément choisi Paris pour y envoyer ses propres étudiants.¹²² Il n'y a pas que Suleymān. Il y avait également d'autres Français encore qui apportèrent leur aide pour établir une armée moderne en Égypte : « Jouant des rivalités entre les puissances européennes, il est arrivé à conduire l'Égypte vers l'indépendance en État moderne.¹²³

Nous avons dit que Bonaparte avait tiré l'Égypte de ses sables. Il ne serait pas moins vrai de dire que Muhammad 'Ali va continuer à construire l'Égypte moderne à l'image de la France napoléonienne. Napoléon Bonaparte a posé la question de l'Orient, qui demeurera chez les diplomates européens, au cours du XIX^e siècle, un problème crucial et la source de bien des conflits.

Muhammad 'Ali savait très précisément situer l'importance de l'Europe;

121-Il s'agit de Joseph Anthelme Sève, lyonnais de trente et un ans, officier français converti à l'islam et qui prit le nom de Sulayman al-Fransawi, voir Robert Solé, *L'Égypte passion française*, Seuil, Paris, 1997, p. 62-63

122-In François Vinot, « Les Français, acteurs et témoins de la puissance égyptienne 1830-1850 », *La France et l'Égypte à l'époque des vices-rois 1805-1882*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 2002. p.242-243. Selon Vinot, l'intérêt personnel que trouve Muhammad 'Ali à recourir à des conseillers français est double : il peut d'une part, utiliser des experts qui dépendent presque exclusivement de lui, et, d'autre part ces personnels français servent de relais, voire de caution, auprès des représentants de la France dans le Levant, et auprès de l'opinion publique française dans son ensemble.

123-Jean-Joël Brégeon, *op.cit.* p. 361

malheureusement, ses successeurs n'ont pas compris la situation. Ce sont leurs faiblesses personnelles et leurs intérêts immédiats qui ont guidé leurs attitudes envers l'Europe. Celle-ci va néanmoins chercher à contrôler le pays par tous les moyens possibles, soit directement par la force, soit indirectement en créant des problèmes financiers ou diplomatiques. Muhammad 'Ali a laissé son nom dans l'histoire comme le fondateur de l'Égypte moderne, de l'homme qui l'a réveillée pour tenter de ressusciter la splendeur du temps des Pharaons.

4. Aperçu historique sur le mouvement réformiste et ses perspectives modernistes

4.1. La prise de conscience

Partant de ce principe coranique : « Dieu ne change pas la condition d'un peuple tant que celui-ci ne change pas ce qui est en lui-même »¹²⁴, les échecs historiques du monde musulman sont interprétés comme un avertissement, sinon comme un châtement divin. Les réformistes soutiendront que :

- si les musulmans connaissent un sort défavorable c'est qu'ils ont démerité par un changement de leur comportement individuel et collectif au regard des exigences fondamentales de la Révélation ;
- la solution résidera dans un changement qui les rende aptes à mériter la grandeur (*siyāda*) et le bonheur (*sa'āda*) auxquels ils aspirent.

En mobilisant leurs énergies morales et intellectuelles pour sauvegarder leur foi et leur liberté, les peuples musulmans se sont trouvés par la force des choses dans un processus de mutation socioculturelle. Un processus gros de tensions entre les générations, entre les milieux sociaux, mais surtout – de la classe intellectuelle- entre les partisans d'une évolution moderniste et les défenseurs des normes et valeurs classiques, en tant qu'expression optimale du modèle islamique. Ce débat dominera la pensée musulmane durant tout le XIX^e siècle et même le début du XX^e siècle. L'enjeu

124-Coran: 13 :11, traduction 'Ali Merad, *L'islam contemporain*, Presses universitaires de France, Paris, 1984, p.18

étant considérable. Car pour beaucoup il apparaissait difficile de troquer la fidélité au patrimoine culturel de l'islam, un certain type de relations humaines et un certain art de vivre de la Cité musulmane, contre les modèles culturels de l'Occident et les attraits de la civilisation moderne.¹²⁵

Quant à la grandeur et la puissance de l'Empire ottoman ne font plus illusion : l'anarchie latente, la corruption et la volonté de pouvoir se traduisent par des signes chaque jour plus évidents. Ainsi, des voix se font-elles entendre à l'intérieur, qui s'opposent au pouvoir des Turcs et à la décadence de plus en plus manifeste. Les nombreuses insurrections menées en Europe font écho à des soulèvements et à des révoltes ayant lieu en Arabie, en Syrie, au Liban ou en Égypte.

C'est exactement au creuset de cette tension que la pensée réformiste prend son élan, son sens et son importance. C'est ce contexte qui a vu naître les premières formulations de la pensée réformiste : les événements, leur lecture et leur compréhension circonstanciée ont joué un rôle déterminant dans l'attitude des uns et des autres, savants ou penseurs.

Le réformisme moderne représente un moment d'une exceptionnelle fécondité. Par l'ampleur de ses premières manifestations, la diversité des talents qu'il a pu mettre en œuvre, l'*işlāh* constitue l'un des phénomènes les plus remarquables dans l'évolution de l'islam depuis la fin du XIX^e siècle. Il fait suite au mouvement culturel issu de la renaissance (*nahda*) qui marque le réveil de l'Orient arabe, sous les indices de la pensée et de la civilisation occidentales. Cette prise de conscience dans le monde arabe a pu justement être interprétée comme une conséquence directe de l'action menée par quelques fortes personnalités musulmanes de la seconde moitié du XIX^e siècle, au premier rang desquelles on mentionne généralement al-Afġānī¹²⁶, 'Abduh et

125-Ali Merad, *op.cit.* p.18

126-Dans *Risālat al-Wāridāt*, Muhammad 'Abduh fait mention de sa rencontre avec « le maître vénéré al-Sayyid Jamāl al-dīn al-Afġānī », la personnalité la plus marquante de l'Orient pendant la seconde moitié du XIX^e siècle : « Un homme d'une force de caractère énorme, d'un savoir prodigieux, d'une activité inlassable, d'un courage indomptable, d'une éloquence extraordinaire, tant dans ses discours que dans ses écrits, et d'un extérieur aussi attrayant que majestueux. C'est à la fois un philosophe, un écrivain, un orateur, un journaliste, mais avant tout un politicien ». Voilà sous quels traits nous le présente Mr. E. J. Browne, l'un de ses meilleurs biographes, dans son ouvrage : *The persian Revolution*. Nous rencontrerons ce personnage tout au long de notre travail car, Al-Afġānī exercera sur 'Abduh une influence très grande. Il lui fit prendre conscience de l'importance de ses dispositions

‘Abd al-rahmān al-Kawākibī.

Pour leur part, les auteurs réformistes s'attacheront à réfuter l'idée que l'islam serait foncièrement incompatible avec l'esprit scientifique et qu'il pourrait, de ce fait, être tenu pour la véritable cause de la régression culturelle des peuples musulmans « Nous avons usé nos plumes et notre voix, s'écrit Rašīd Rida¹²⁷, à force d'écrire et de répéter que les malheurs des musulmans ne peuvent être imputés à leur religion mais aux innovations qu'ils y ont introduites, et au fait qu'ils portent l'islam comme une fourrure mise à l'envers. »¹²⁸

4.2. La volonté d'agir

L'idéologie réformiste met volontiers l'accent sur la vocation libératrice de l'islam et sur son éthique sociale foncièrement égalitaire. Elle proclame l'aptitude de l'islam à fournir aux hommes d'aujourd'hui des réponses là où les autres idéologies semblent désarmées face à la montée des totalitarismes et devant la crise morale des sociétés dominées par la frénésie de la production et de la consommation.¹²⁹

Ces tendances critiques visent à fonder l'idéologie islamique contemporaine non sur un idéalisme vague qui se réfère à un passé mythique, mais sur les réalités d'un monde devenu multipolaire, et dont le devenir passe nécessairement par l'interdépendance des nations et le dialogue des cultures. Un monde où, par conséquent, les peuples musulmans ne sauraient se donner pour ultime ambition de former un ensemble monolithique et fermé aux résonances extérieures.

intellectuelles avant de l'initier à un monde nouveau, qui n'était plus celui des rêves mystiques, mais celui des réalités.

127-R. Riḍā (1865-1935) fut l'un des auteurs du Réformisme islamique et du panislamisme. Son nom est lié, et ce au premier rang, à la revue al-Manār dont il fut le directeur depuis sa fondation en 1898 jusqu'à sa mort en 1935

128-Ali Merad, *op.cit.* p.43

129-Ainsi s'expliquerait, pour Ali Merad, la progression que connaît l'islam en Afrique, en Asie et dans le monde occidental, en dépit du faible rayonnement culturel des pays musulmans et de leur potentiel limité dans le domaine de la civilisation matérielle. Car si le monde musulman n'est guère en mesure d'offrir une alternative crédible par rapport aux civilisations à haut niveau scientifique et technologique, il peut en revanche conférer une plénitude affective de nature à prémunir contre les aliénations du monde actuel. Cette plénitude affective prend source dans la foi, certes, mais elle est constamment revivifiée par le sentiment d'appartenir à une communauté ayant un sens aigu de la fraternité et de sa profonde solidarité historique.

Les prémisses intellectuelles du mouvement réformiste sont dans l'ensemble identique, quelles que soit l'appartenance spirituelle ou géographique des auteurs. Les solutions avancées varient cependant dans leur expression et même dans leur fond. De façon unanime, chacun proclame qu'on ne saurait tenir l'islam pour responsable de la longue stagnation et de l'apparente décadence du monde musulman.

Les maux actuels seraient, au contraire, imputables aux musulmans eux-mêmes qui ont failli de vivre selon les principes de leur religion. S'ils ont perdu la prospérité matérielle qui fut historiquement la leur, c'est précisément parce qu'ils négligèrent de respecter la Loi divine. Lorsque les croyants vécurent selon les préceptes de la foi, qui encouragent la réflexion et l'esprit critique, l'islam s'était affirmé comme le porte flambeau du progrès. Ces arguments, puisés dans le passé, ne visent pas seulement des objectifs apologétiques, mais sont destinés à mobiliser la conscience musulmane. Les propositions générales avancées par les réformistes furent multiples: débarrasser la pratique religieuse des superstitions et des cadres désuets accumulés au cours des siècles, distinguer l'essentiel du secondaire afin de ne conserver que les dogmes réellement fondamentaux, retourner, par la libre réflexion, aux sources du Coran et de la tradition prophétique.¹³⁰

Les premiers penseurs politiques du début du XIX^e siècle, tel al-Tahtāwī, réfléchissent aux moyens qui permettront aux pays musulmans de recouvrer leur puissance. Hayr al-Dīn, qui veut associer les conditions du progrès à une éthique de justice et de liberté, prône la nécessaire réconciliation des valeurs de l'islam avec le legs de la civilisation occidentale moderne : esprit de réforme et pensée libérale et constitutionnel.

La situation de l'islam dans le monde moderne devient l'un des principaux sujets des dissertations réformistes. Depuis la conférence de Renan sur l'islamisme et la science (Sorbonne 29 mars 1883) et la controverse qui s'ensuivit, entre lui et al-Afġānī, l'une des grandes préoccupations des réformistes sera de réfuter la thèse selon laquelle l'islam serait contraire à l'esprit scientifique, et qu'il pourrait, de ce fait, être tenu pour la cause première de la régression culturelle des peuples musulmans.

130-Cf. Marcel A. Boisard, *L'Humanisme de l'islam*, Albin Michel, Paris, 1979, p. 282-283

Ce diagnostic établi, le dessein des réformistes sera de faire hâter la prise de conscience de leurs coreligionnaires, et de promouvoir au sein de la communauté, la volonté de sortir de son état de stagnation sociale et culturelle. Dans cette perspective, la pensée réformiste semble s'être cristallisée au tour de l'idée d'amélioration (*iṣlāḥ*) de la situation existante. Les appels réformistes en faveur de l'évolution sociale et intellectuelle porteront sur la nécessité d'améliorer, d'assainir, de corriger, de réorganiser, de rénover, et de restaurer tous ces infinitifs correspondant aux diverses acceptions du *maṣḍar* « *iṣlāḥ* ».

Nous pouvons noter cependant qu'un certain nombre de domaines semblaient avoir plus particulièrement sollicité l'attention des réformistes :

- l'enseignement : la question de la réorganisation de l'enseignement musulman, surtout dans les instituts supérieurs comme al-Azhar, a tenu une place importante dans l'œuvre de Muhammad 'Abduh et de Rašīd Riḍa ;
- la justice : la réforme du système judiciaire musulman a été également l'une des préoccupations constantes des réformistes ¹³¹ ;
- les confréries religieuses : les réformistes ne cessèrent de prêcher la réforme des organisations confrériques qu'ils accusèrent d'entretenir des innovations blâmables dans le cadre de la vie religieuse, et de favoriser les croyances et pratiques superstitieuses au sein du peuple.

En cherchant à réformer l'enseignement, la justice et le culte musulman, les réformistes étaient conscients de s'attaquer aux structures traditionnelles de la société musulmane, structures dont ils estimaient indispensable la rénovation, afin de redonner à la communauté le dynamisme social et culturel dont elle avait grand besoin.

Comme nous pouvons le constater, le réformisme musulman est, en effet, un mouvement complexe, mais il est un par sa structure et sa finalité. Son idée maîtresse est la suivante : la doctrine musulmane, fondée sur ses sources traditionnelles, la Coran et la Sunna, n'a pas à abdiquer devant les problèmes modernes. En renouant avec une

131-Lorsque 'Abduh a été nommé conseiller à la cour d'Appel, il présenta au ministère de la justice un rapport, resté célèbre, dans lequel il montrait ce qu'étaient ces tribunaux et ce qu'ils devraient être. D'ailleurs ce rapport fut le point de départ de réformes sérieuses qui élevèrent sensiblement le niveau de ces tribunaux.

tradition mieux comprise, on peut en dégager les principes qui aideront à la solution des problèmes posés. L'islam peut et doit s'intégrer dans le monde moderne. Le réformisme musulman ne consiste pas dans l'acceptation pure et simple de la pensée ou de la civilisation occidentale. Il est hostile à une attitude d'européanisation systématique. Il n'est pas moins hostile à une attitude étroite conservatrice. On pourrait le définir comme « une doctrine de moyen terme, d'équilibre, à la fois comme une doctrine de collaboration et de défense, de choix entre ce qu'il faut prendre, assimiler et développer et, au contraire, ce qu'il faut repousser et combattre. »¹³²

La principale préoccupation qui anime tous les mouvements réformistes, quand on aborde le problème des contacts, est d'ordre apologétique. Une idée centrale les inspire : la supériorité des nations étrangères, avec lesquelles les musulmans se trouvent en relation ou en contact, n'est pas une supériorité religieuse ou morale intrinsèque. C'est essentiellement une supériorité technique aboutissant à une prépondérance politique qui n'est nullement assurée d'une pérennité tenant à la nature de la race, de la religion ou de la morale.

Méditer sur cette décadence passagère, en analysant les causes et en dégager la leçon, c'est bien là, en effet, l'un des sujets les plus ardemment débattus depuis al-Afġānī, Muhammad 'Abduh ou Šakīb Arslān¹³³. Les facteurs de cette décadence ne doivent pas être recherchés uniquement dans des causes politiques, économique ou militaires, mais plus profondément dans des causes morales : la désunion, l'ignorance, l'insouciance, le fatalisme, la corruption, etc.

Il en résulte, chez bien des réformistes, une critique souvent très vive de la société musulmane au cours de l'histoire, comme aussi des circonstances au cours desquelles les nations étrangères réussirent à établir leur hégémonie sur les pays musulmans.

Dès lors, aucun esprit cultivé dans le monde arabe ne pouvait demeurer

132-Laoust Henri, « le réformisme musulman ses origines, son sens et sa portée », *Revue Images de Toumliline*, Toumliline, Paris, 1962, p.37

133-Šakīb Arslān (1869-1946) notable et polémiste druze. Il se fit une réputation en tant que poète arabe et défenseur de la cause ottomane. Entre les deux guerres mondiales il devint un agitateur anti-impérialiste et porte-parole inflexible de la cause de la solidarité islamique.

indifférent devant le phénomène réformiste. Dans les milieux littéraires, bien des écrivains et poètes profondément acquis aux idées laïques ne manquèrent pas de joindre leurs voix à celles des partisans de la réforme. Leurs sympathies allaient non pas au mouvement religieux, mais au puissant « levain » qu'il représentait alors, pour la société musulmane et pour les Arabes en général. La réforme signifiait pour eux un appel au progrès, un souffle de renouveau, mais aussi la promesse d'un avenir meilleur pour la nation arabe.

Toutefois en dépit des intérêts qu'elle peut susciter pour la génération modernisante et parmi les Sunnites éclairés, la réforme n'en connut pas moins des débuts assez difficiles. Car dès son origine, elle était apparue comme un mouvement suspect au regard des puissances qui avaient alors en charge la majeure partie du monde arabe (Turquie, Angleterre, France), en raison de son orientation culturelle et politique. Mouvement de résistance politique (anti-impérialiste) et de contestation sociale (dirigé contre les cadres traditionnels de la société musulmane), mouvement de réformation morale et spirituelle, la réforme ne manqua pas d'être lui-même fortement contestée. Ainsi les réformistes s'exposèrent-ils paradoxalement à être dénoncés comme innovateurs et destructeurs de la sainte tradition sunnite.¹³⁴ De ce fait, ils durent sans cesse lutter pour faire admettre la sincérité de leurs intentions et le caractère -selon eux- éminemment islamique de leur œuvre de réforme.

5. Muhammad 'Abduh face à la léthargie du monde musulman : l'histoire d'un engagement

5.1. Les premiers constats

C'est durant une période très sombre de l'Égypte du XIX^e siècle que Muhammad 'Abduh vit le jour. Il grandit à une époque où l'Égypte se remettait lentement des efforts prodigieux auxquels l'avait contrainte la rigueur de Muhammad 'Ali. Les oppressions de toutes sortes dont il entendait parler au cours de sa jeunesse l'impressionnèrent fortement. Le milieu dans lequel il grandit le rendit

¹³⁴-Cf. *Encyclopédie de l'islam*, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Sachacht, Maisonneuve, Paris, 1960, p.151

particulièrement sensible au malheur des masses paysannes et fit naître en lui une vertu, à l'époque quasi inconnue en Égypte : le patriotisme. Nous entendons par là la profonde compréhension des besoins de son peuple et l'ardent désir d'y porter remède.¹³⁵

Muhammad 'Abduh a vécu des moments pour le moins troubles durant son adolescence : la formation qu'on lui avait proposée ne correspondait pas à ses attentes. Si les enjeux politiques ont poussé al-Afġānī à formuler une pensée plus politique, 'Abduh, quant à lui, va orienter sa réflexion vers une réforme en prise avec l'état social du monde musulman. A cette époque la situation socioculturelle n'était guère heureuse. Du fait de la présence de religions multiples et malgré la tolérance dont elles faisaient montre, chacune de celles-ci nourrissait à l'égard des autres communautés un certain ressentiment qui se faisait jour au moment des crises. Il faut signaler que l'opinion indigène était peu favorable aux étrangers établis en Égypte. Ainsi le blocage restait entier entre les deux communautés.

Observant la situation qui altérait ce qu'il considérait comme la pureté de l'islam¹³⁶, Muhammad 'Abduh a vigoureusement combattu la superstition dans toutes ses formes. Ce comportement jugé pernicieux vis-à-vis de l'islam, 'Abduh l'avait inscrit dans son combat pour l'épuration de la religion de toute innovation blâmable.

Quant à l'état des connaissances, il n'existait en Égypte qu'une seule institution intellectuelle de type supérieur : l'université d'al-Azhar¹³⁷ qui n'avait pas pour but d'approfondir les sciences profanes mais bien celles qui découlaient directement de la religion, telles que la théologie, la jurisprudence ou la langue arabe. Les sciences exactes étaient alors presque abandonnées.

Al-Azhar avait décliné, pour une grande part, en raison de l'impéritie des

135-C'est ce que fait apparaître entre autres choses *Risālat al-Tawḥīd*, Introduction : la vie du Cheikh Muhammad 'Abdu par B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik, Geuthner, Paris, 1965

136-Si la religion imprégnait la vie quotidienne, la superstition n'était pas moins présente. Il devenait alors difficile de tracer la frontière entre le profane et le sacré, si bien que beaucoup d'éléments matériels servant à la vie quotidienne étaient ainsi sacralisés pour leur donner une grande efficacité spirituelle.

137-Grande mosquée qui fut fondée par les Fatimides au Caire en 972, et qui demeure jusqu'à nos jours le plus célèbre foyer d'enseignement traditionnel de l'Égypte et du Proche-Orient arabe.

gouverneurs Mamlūks et Turcs. Il n'y avait que des répétiteurs « stériles » qui fondaient leur enseignement sur la redite.¹³⁸ Les ouvrages qu'ils rédigeaient n'étaient plus que des compilations. Pourtant le prestige de foyer de la connaissance demeurait entier. La jeunesse venait de toutes les contrées musulmanes y chercher la vraie science.

C'est pourquoi, Jamāl al-Dīn al-Afġānī constatant à partir de 1875, que ses disciples –à peu près tous formés par al-Azhar- étaient incapables de traiter en une langue lisible les sujets politiques qui lui tenaient à cœur, leur proposa des thèmes sur lesquels ils rédigèrent des essais : un enseignement du journalisme politique.¹³⁹ La situation globale ne s'améliora que lentement.

En fait les méthodes d'enseignement n'avaient pas changé depuis la fondation de ces écoles, peut-être même s'étaient-elles dégradées du fait qu'on les avait appliquées pendant des siècles sans aucun esprit critique. Non seulement les professeurs n'essayaient pas de développer l'intelligence de leurs élèves, mais ils leur parlaient une langue que ceux-ci ne comprenaient pas. Plus tard, Muhammad 'Abduh ne ménagera pas ses critiques à l'endroit de ce type d'enseignement traditionnel. «Nos professeurs, dit-il, nous déroutaient littéralement par une terminologie juridique et grammaticale que nous ne connaissions pas et qu'ils ne se donnaient pas la peine de nous expliquer. »¹⁴⁰

C'est ainsi que 'Abduh, n'ayant fait aucun progrès et désespérant de pouvoir en faire, fuguera et n'oubliera pas, plus tard, ces années d'enseignement rébarbatif subi à al-Azhar. Au moment où 'Abduh s'y rendit, l'enseignement religieux était complètement dominé par l'esprit traditionaliste. Les sciences enseignées se divisaient

138-La situation des études littéraires et de l'enseignement de l'art d'écrire en Égypte était, en cette période, catastrophique. Les actes de l'administration de l'époque qui sont rédigés en arabe présentent une langue macaronique, à la syntaxe désintégrée et farcie de mots turcs. Les maîtres d'al-Azhar méprisaient les belles-lettres (*adab*), occupation frivole à leurs yeux. Un indice de ce dédain des azhariens d'alors dans leur ensemble pour tout contact direct avec les textes littéraires et pour tout exercice pratique de composition est qu'en 1872, quand fut institué un examen pour l'obtention du titre de professeur, la *'ālamīyya*, aucune épreuve, concernant les belles-lettres ou tendant à prouver la capacité du candidat à composer en arabe, n'y fut prévue, voir Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, IFAO, le Caire, 1982.

139-Delanoue Gilbert, *op.cit*, p. 345

140-*Risālat*, *op. cit.* p. XII

en principales et auxiliaires. Parmi les premières figuraient le *tafsīr* ou commentaire du Coran, le *ḥadīth* ou l'ensemble des traditions relatives au Prophète, le *tawḥīd* ou connaissance de Dieu et de ses attributs (autrement dit la théologie), le *fiqh* ou le droit canon. Les sciences auxiliaires étaient celles qui ne présentaient pas de but par elles-mêmes mais servant d'instrument pour acquérir les premières. C'est dans cette catégorie qu'entraient le *naḥw* ou grammaire, le *ṣarf* ou syntaxe, le *ma'ānī* ou rhétorique et le *manṭiq* ou la logique.

Il faut signaler également qu'au moment où 'Abduh arrivait à al-Azhar, un esprit nouveau commençait à y souffler, conséquence éloignée des multiples réformes que le khédive Isma'īl venait d'entreprendre dans les domaines les plus divers. Mais cet esprit nouveau était loin de s'imposer à tout le monde. Au contraire il avait suscité une violente réaction, et ne changea rien aux méthodes surannées de cette institution. La réforme de l'enseignement n'eut lieu que beaucoup plus tard. C'était une période particulièrement intéressante et propre à impressionner un esprit ardent comme celui de Muhammad 'Abduh. Son désir et son engagement ultérieurs pour la réforme de l'enseignement ont été influencés par son expérience personnelle qui, très tôt, a mis en évidence le double problème de l'éducation du peuple et de la nature de l'instruction à dispenser. Révolté contre les méthodes d'enseignement et le mode de vie des musulmans, dans lequel, finalement, il constate l'absence de l'islam, 'Abduh observera sa société avec un œil critique et s'engagera dans l'écriture.¹⁴¹

L'évolution de sa pensée s'est donc réalisée au gré de son expérience personnelle, de ses rencontres, des événements et, plus largement, de la réalité sociale de son pays et de son époque. Les événements, leur lecture et leur compréhension circonstanciée ont joué un rôle déterminant dans l'attitude de Muhammad 'Abduh. La formulation théorique de la conception de l'islam de 'Abduh est née de sa réflexion sur l'état de sa société, sur le quotidien des hommes et des femmes d'Égypte et du monde musulman. 'Abduh a formulé une pensée religieuse presque entièrement imprégnée

141-Lorsqu'il devint professeur, Muhammad 'Abduh insista dans ses cours sur l'importance de l'apprentissage de l'art d'écrire et les soins qu'il faut lui consacrer. Il protestait vigoureusement contre le mépris dans lequel les azhariens tenaient les belles-lettres. Rétablir un usage correct et beau de la langue arabe classique et l'enseigner efficacement à l'ensemble des hommes qui ont besoin d'écrire allaient constituer un des volets de son programme de réforme.

par des considérations pratiques et les enjeux de son temps. L'ensemble de sa réflexion à partir du *Tawhīd*, l'unicité de Dieu, du Coran et de l'exégèse de celui-ci, le menait à pousser les acteurs des sociétés musulmanes à prendre en compte, le rôle de la référence religieuse sur le plan moral d'une part et, les principes des dynamiques des sociétés d'autre part.

Comme nous pouvons l'imaginer, l'ascension allait être dure pour un homme qui, à contre-courant des recettes traditionnelles, tentait de penser son temps au lieu de le subir. Mais cette tâche se heurtait à une difficulté majeure. Il s'agissait non seulement de revenir aux « sources » pour se démarquer des pratiques déviationnistes qui défiguraient l'islam, mais de prendre en compte une modernité extra-islamique dont le déploiement transcende les frontières et ébranle les cultures. Nous pourrions même dire que l'importance du personnage de 'Abduh réside principalement dans son travail de décapage sans complaisance de l'islam traditionnel.

5.2. L'élaboration d'une pensée réformatrice

Muhammad 'Abduh va penser son projet de réforme en restant attaché à une idée fondamentale : la priorité de l'éducation et de l'instruction du peuple.¹⁴² C'est la seule voie à son sens qui permette aux pays musulmans de se libérer de l'ignorance et, dans le même temps, de la présence étrangère.¹⁴³

Ainsi 'Abduh engage-t-il une réflexion de fond sur la nécessaire réforme qui doit s'effectuer dans les modalités de compréhension des références islamiques et au renouvellement urgent de leur lecture et de leur adaptation. De plus, face au danger de la dilution de la présence coloniale, il a saisi les enjeux de la confrontation en faisant une claire distinction entre le refus de l'assimilation à la culture du « puissant », par l'imitation ou l'occidentalisation, et l'acceptation de la rationalité et du progrès comme

¹⁴² -Les supplices subis par la famille de Muhammad étaient les conséquences des tentatives de « modernisation » de l'Égypte sous le règne de Muhammad 'Ali. On est en droit de s'interroger si le projet réformiste de Muhammad 'Abduh n'est pas sous un certain angle, la recherche d'une modernité plus indulgente

¹⁴³ -Les différents thèmes de la réforme, religieuse, politique, sociale..., se regroupaient à ses yeux autour d'une tâche primordiale qui est l'éducation. C'est pour cette raison qu'il se sentait toujours en train de préparer les autres en travaillant cette dernière. Pour lui c'est à travers l'éducation, et non à ses dépens qu'une société peut accéder à la modernité

valeurs positives et, en soi, en accord avec les principes de l'islam.

Pour Hurāni les écrits de Muhammad ‘Abduh s’adressaient moins aux musulmans traditionnels qu’à une nouvelle élite de culture occidentale qui doutait que l’islam soit compatible avec la modernité. En effet, pour lui, Muhammad ‘Abduh avait la conviction que cette élite finira par diriger la nation et que tout le danger serait de la laisser croire à l’image obscure donnée de l’islam par les ‘ulama’ traditionnels. « Cependant, dit Hurāni, dans ses tentatives pour montrer que l’islam est conciliable avec la pensée moderne, Muhammad ‘Abduh se rapprochait de ses adversaires, et sa vision de l’islam s’imprégnait des idées modernes auxquelles il identifiait certains concepts traditionnels de la pensée islamique. »¹⁴⁴ A partir de là nous remarquons que la démarche de Muhammad ‘Abduh révèle une volonté d’effort intellectuel qui pourrait permettre une rénovation morale et religieuse en traçant une voie médiane entre les tendances opposées des conservateurs et des modernistes.

A l’époque de l’engagement politique de ‘Abduh, l’Égyptien lamda était dans une situation grandement misérable : « La grande affaire pour ceux qui gouvernent un village du Delta, comme pour ceux qui gouvernent l’Égypte, c’est de savoir ce qui doit être payé à l’administration de l’époque, au Pacha, en argent, et ce qui doit lui être livré en production du sol. »¹⁴⁵

Les *fallāh* Égyptiens, à cette époque, sont très misérables. Ainsi, ils sont exploités par des « obligations » comme les travaux du Canal de Suez. Le grand problème à cette époque est l’ignorance totale, et l’injustice qui s’exerce aveuglement, surtout vis-à-vis des femmes égyptiennes, en raison selon ‘Abduh, des traditions étrangères s’imposant au nom de la religion.

Traversant un moment de tergiversation et de doute, cheikh Darwīš Qadr lui a redonné confiance : il existe une religion autre que celle que pratiquent les musulmans aujourd’hui, lui enseigne-t-il. C’est l’islam vivant qui se confond avec l’islam originel. Rappelons que ‘Abduh va faire la connaissance de cheikh Darwīš Qadr après une

¹⁴⁴ -In Albert Hourani, *al-Fikr al-‘arabi fi ‘aṣr al-nahḍa 1798-1939*, Dār al-nahār li al-naṣr, p.148. La conclusion de Hurani est que les idées de Muhammad ‘Abduh sont bâties sur une trame de positivisme comtien et que ses problèmes sont ceux du 19^e siècle.

¹⁴⁵-In Joseph Michaud cité par Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.147.

seconde fugue de l'école de Ṭanṭā. Ce cheikh soufi sut lui inspirer, à nouveau, le goût des études. Insistant sur la compréhension des versets coraniques, multipliant les exercices quotidiens de spiritualité, jetant un regard critique sur « les musulmans de façade », le cheikh Darwīš va provoquer un bouleversement radical dans les conceptions du jeune 'Abduh, et cela, 'Abduh en rend bien compte lui-même lorsqu'il écrit :

« Le désir de m'instruire et de me rapprocher d'une vie juste grandit en moi ; tous mes soucis disparurent sauf celui de me perfectionner dans les sciences et d'améliorer ma conduite {...} le Cheikh Darwīš Qadr qui venait de me libérer de la prison de l'ignorance en m'ouvrant les portes de la connaissance, qui avait brisé pour moi les chaînes qui nous lient lorsque nous répétons aveuglement tout ce qu'on nous dit et m'avait ramené vers la vraie religion. »¹⁴⁶

Cette épisode a eu une importance capitale dans la vie de Muhammad 'Abduh, mais elle nous montre surtout le rôle des soufis dans la vie journalière des musulmans. C'est en soufi que Muhammad 'Abduh alla au Caire, cédant ainsi à l'attrait qu'exerçait sur lui la célèbre université d'al-Azhar. Profondément insatisfait des cours dispensés à al-Azhar, il s'enferma dans une attitude ascétique, tout en multipliant les lectures mystiques. Ainsi le mysticisme le gagna complètement. Il éprouva un éloignement de plus en plus grand pour le monde, il multiplia les exercices de piété, il dompta son corps par le jeûne et les cilices. Ainsi les méditations trop prolongées, les oraisons multipliées, l'étude trop assidue des livres de mystique, le firent sortir de ses sens et le plongèrent dans un monde imaginaire. C'est encore le cheikh Darwīš Qadr qui, lors d'une visite qu'il lui fit en 1872, va le pousser à plus de sociabilité. Voici comment Muhammad 'Abduh raconte lui-même cette guérison :

« Je lui confessais mon dégoût pour le monde, mon horreur de me trouver dans la compagnie des hommes, mon chagrin chaque fois que je constatais combien ils s'éloignaient de la vérité. Il me dit : c'est là la principale raison pour suivre la voie que je t'ai indiquée ; car si tous les hommes étaient justes et suivaient le chemin de la vérité, ils n'auraient pas besoin de toi. Puis il se mit à me conduire dans les réunions

¹⁴⁶-*Risālat, op. cit.* p.XV.

où l'on discutait les questions les plus diverses. Il m'adressa plus spécialement la parole afin que je réponde et que je sois ainsi engagé dans la discussion, et il ne cessa de se conduire ainsi vis-à-vis de moi jusqu'à ce qu'il sentît naître en moi un certain sentiment de sociabilité et un penchant pour les réunions. »¹⁴⁷

Le soufi, ne se retire donc pas du monde comme le montre le cheikh Darwīš Qadr, mais il est en contact journalier avec ses concitoyens. De tels hommes exercent une influence aussi profonde que bienfaisante sur leur entourage. C'est une telle influence que subit Muhammad 'Abduh et cela pour son plus grand bien.

Par contre, al-Afġānī, l'autre grand maître de 'Abduh, lui montrait autre chose : l'enjeu n'est pas l'islam dans son histoire (origine), mais l'islam dans son avenir. « Il avait d'abord pensé que l'anéantissement de l'être en Dieu éloigne du monde mais, plus tard, il a compris que l'anéantissement de l'être en Dieu est l'anéantissement dans sa création. »¹⁴⁸ Ces deux visions de la religion se complètent : un islam intérieur entre Dieu et l'homme doit retrouver un islam extérieur consacré aux croyants et au monde à construire.¹⁴⁹

5.3. Crise et engagement

Muhammad 'Abduh a vécu des moments de troubles. Mais son trouble ne concernait pas la foi mais la situation socio-politique :

« J'ai été élevé comme la grande majorité des Égyptiens appartenant aux classes moyennes, et je m'engageais dans les mêmes voies qu'eux ; mais au bout de peu de temps j'éprouvais de la répulsion à me plier à leur genre de vie, je me mis à rechercher des choses dont ils ne soupçonnent même pas l'existence, je proclamais ce que je

147-*Op.cit.* p. XX.

148-Al-'Aqād 'Abās Mahmūd, *'Abqari al-iṣlāḥ wa al-ta'līm al-Ustād al-Imām Muhammad 'Abduh*, Maktabat miṣr, p.85. Pour plus de détails sur la notion de *fanā'*, « l'extinction en Dieu » voir Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003 ; cf. également son ouvrage *Djihād et contemplation vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, *op.cit.* p.45

149 - Pour l'histoire contemporaine de 'Abduh, nous n'avons pas trouvé d'influence plus grande que celles du cheikh Darwīš et de Jamāl al-dīn al-Afġānī. Le cheikh Darwīš avait montré à 'Abduh un islam spirituel. Quant à al-Afġānī il lui proposait un islam révolté contre l'injustice et l'ignorance, car, pour lui, l'islam était la religion par excellence qui sert l'humanité et lui donne la certitude du progrès

trouvais de beau et j'appelais les gens à le partager avec moi. »¹⁵⁰

Si ‘Abduh éprouve un malaise intérieur, celui-ci vient du monde extérieur qui est décadent et corrompu en raison de son éloignement de la morale et du vrai sens de la religion. Par ailleurs quand ‘Abduh devient le *Muftī* d'Égypte et même avant, quand il aborda une certaine idée de la réforme pour al-Azhar ou pour toute autre institution religieuse, les ‘*ulamā*’ lui furent obstacle. Ils se jouèrent de lui au point de se compromettre avec ses adversaires. Ainsi, pour ‘Abduh, ce type de malaise dura toute sa vie.

La crise de ‘Abduh naquit en raison de la compréhension qu'il acquit de sa situation et se fonda sur l'intime conviction qu'il possédait une solution pour son peuple. Or, ce peuple là n'avait ni le savoir, ni l'espoir lui permettant d'entrevoir même cette solution. Et d'ailleurs, il ne possédait aucun moyen d'arriver jusqu'à elle. Quant à la religion, elle était aux mains d'ignorants, ce qui n'arrangeait rien.

En premier lieu, ‘Abduh, de par son tempérament, n'aimait pas la révolte, même si sa famille faisait partie de cette classe qui s'opposait au pouvoir. Le jeune homme ne voulait pas se révolter contre les dirigeants, puisqu'il pensait que les Égyptiens ne méritaient pas que l'on se sacrifie pour eux à cette époque.

Puis, sous l'influence de cheikh Darwīš, ‘Abduh va modifier son opinion. Il se rendit compte alors que le peuple avait besoin de ceux qui le réveillent par la religion et par les enseignements religieux avant tout. Néanmoins en dépit de l'influence de ce premier maître, son disciple resta loin de l'esprit révolutionnaire, car la révolution ne sert pas les peuples, sauf le jour où ils sont capables d'acquérir leurs libertés par eux-mêmes, sans l'aide des autres peuples, à savoir par leur éducation. Ainsi ‘Abduh resta persuadé qu'il fallait inculquer l'éducation au peuple.

A cette époque les successeurs de Muhammad ‘Ali continuèrent sur la lancée de modernisation et notamment Isma‘īl Pacha (1863-1879). Mais celui-ci dans la mesure où il multipliait les grandioses réalisations, plaça son pays dans une situation

150-Abdou Cheikh Mohammed, *Exposé de la religion musulmane*, Traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou Par B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik, Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A, Paris, 1965, p.XL.

financière fâcheuse. Dans l'Égypte peu industrialisée, les ressources que pouvait fournir l'impôt étaient limitées. Pour construire des raffineries, pour recevoir fastueusement les souverains étrangers, pour voyager à travers l'Europe, Isma'îl avait dû emprunter de l'argent. De 1864 à 1878, ce fut une longue suite d'emprunts, dont le total s'éleva à deux milliards cinq cents millions de francs.¹⁵¹

Il vint naturellement un moment où le crédit du gouvernement égyptien s'effondra. Les créanciers réclamèrent leurs intérêts qui leur étaient payés irrégulièrement. Ils confièrent à leur gouvernement, principalement la France et l'Angleterre, le soin de les défendre. Cette situation allait créer une nouvelle donne quand à l'avenir politique de l'Égypte. Le plus grave de tout, c'est que cette crise se produisit au moment même où commençait à se développer le grand mouvement d'expansion coloniale des puissances européennes. Celles-ci vont avoir un excellent prétexte pour établir leur mainmise sur l'Égypte.

Muhammad 'Abduh assistera à la présence de plus en plus importante des Anglais en Égypte. Toutefois, avant que ne soient clarifiées ses conceptions personnelles sur l'islam, sur le colonialisme et la modernité, c'est bien un sentiment de malaise qui va naître et s'enraciner dans le cœur de 'Abduh, jeune égyptien de la campagne.

De ces embarras sortit l'idée, en 1876, d'assainir les finances égyptiennes en confiant la direction aux créanciers eux-mêmes. La France et l'Angleterre estimèrent d'ailleurs, étant données l'importance des créances de leurs ressortissants et leur influence en Égypte, qu'elles avaient un droit spécial au contrôle des finances égyptiennes. Toute l'administration financière cessait d'être gérée par le Khédivé et passait aux mains des étrangers. L'ingérence étrangère cessait alors d'être purement financière et devient politique. 'Isma'îl forcé d'abandonner ses immenses propriétés personnelles et une bonne part de ses revenus au profit de la dette, essaya de réagir mais en vain.¹⁵²

151-Montant établi par Charles -H. Pouthas, *Histoire de l'Égypte depuis la conquête ottomane*, Hachette, Paris, 1948, p. 114

152-Profitant d'une manifestation des officiers patriotes le 18 février 1879, Isma'îl renvoya son ministre et prit personnellement la présidence du conseil. Le 7 avril, il fit une nouvelle tentative

Dans ces conditions il était prévisible que les Égyptiens veuillent secouer le joug sans cesse plus pesant de l'étranger. Un violent mouvement national dirigé par 'Urābī Pacha¹⁵³, va, durant près de deux ans, se propager en Égypte. C'est pour écraser 'Urābī, révolté contre Tawfīq, successeur de son père Isma'īl (1879), que se produira l'intervention militaire de l'Angleterre.

En fait le 9 septembre 1881 eut lieu une grande manifestation de la part des officiers Égyptiens. C'était un jour de revue et 'Urābī, chef du mouvement, après avoir disposé des troupes pour la revue, monta chez le Khédive pour lui exposer les doléances des officiers. Ces doléances étaient motivées par la situation privilégiée faite aux officiers et fonctionnaires d'origine turque. En février 1882 le ministère tombait et 'Urābī entrait dans le nouveau ministère avec le portefeuille de la guerre. Mais le rêve nationaliste sera d'une courte durée. L'Angleterre avait trop d'intérêts à s'opposer à la formation d'une Égypte indépendante et forte.

Prenant prétexte des désordres qui éclatèrent à Alexandrie¹⁵⁴, jouant habilement de la crainte qu'inspirait au Khédive ses nouveaux collaborateurs, l'Angleterre sut s'immiscer dans les affaires intérieures du pays en jouant le rôle de protectrice des étrangers et de défenseure des prérogatives du trône. Huit mois après son accès au pouvoir, 'Urābī a été vaincu le 13-09-1882 et fait prisonnier par les Anglais.

La journée du 13 septembre 1882 est une date importante dans l'histoire égyptienne. Elle marque le début d'une longue occupation britannique¹⁵⁵

Muhammad 'Abduh a eu d'ailleurs à participer à la révolution de 'Urābī. Il

d'émancipation en créant un ministère purement égyptien. Le 22 avril, il essaya de régler le problème financier indépendamment des créanciers européens, voir Charles Pouthas, *op.cit.* p. 115

153-'Urābī pacha chef nationaliste égyptien qui essaya d'ébranler à la fin du XIX^e siècle le pouvoir des khédives en se signalant par une tentative de coup d'État. Il avait fait des études traditionnelles à al-Azhar, puis il était entré dans l'armée où il accéda rapidement au grade de colonel. Bon orateur, 'Urābī était devenu le porte parole du mouvement nationaliste qui obligea, en 1882, le khédive Tawfīq à former un nouveau ministère. Le coup d'État de 'Urābī joua néanmoins un rôle important dans l'histoire de l'Égypte moderne, marquant le début de réactions nationalistes qui aboutirent à l'abolition du protectorat britannique en 1922

154-Le 11-6-1882 à Alexandrie, des éléments turbulents de la population, emportés par la passion religieuse, massacrèrent une cinquantaine de chrétiens. Cet incident allait servir de prétexte à l'intervention anglaise.

155-Il faut attendre jusqu'au mois de mars 1947 pour que les troupes anglaises évacuent complètement le Caire, occupé pendant soixante cinq ans.

s'était pourtant opposé aux moyens employés par les révolutionnaires. Il les appuiera cependant et finira par être l'une des personnes les plus influentes du mouvement.

Certains chercheurs comme Muhammad 'Imāra, ne conçoivent ce ralliement que forcé par les circonstances et, en tous les cas, temporaire.¹⁵⁶ Et sans doute y a-t-il, dans les débats engagés entre Muhammad 'Abduh et les partisans de 'Urābī, des signes qui confirment cette interprétation. Rašīd Riḍā rapporte, dans sa biographie de 'Abduh, les bribes d'une discussion qui s'est déroulé en 1882 à l'occasion du *'id al-fiṭr* (fête de la rupture du jeûne du Ramadan) et durant laquelle 'Urābī vantait les mérites du régime constitutionnel ; 'Abduh intervint alors pour modérer les ardeurs de l'officier et rappeler ce qui lui paraissait prioritaire dans l'action politique :

« Mais le Cheikh 'Abduh protesta contre ces vues très optimistes disant que la chose dont le pays avait le plus besoin, c'était l'instruction et l'éducation, afin de former des hommes capables de s'acquitter, avec prudence et fermeté, des devoirs incombant à un gouvernement parlementaire ; que la meilleure manière de préparer le peuple à étudier les questions d'intérêt général, et de lui apprendre à gérer les affaires publiques, était de lui abandonner, pour commencer, les affaires locales qu'ils discuteraient dans les assemblées ayant une portée limitée, tels que les conseils provinciaux ou de district ; tandis que, si l'on donnait au peuple tout d'un coup des droits qu'il n'était pas habitué à exercer, il agirait comme l'enfant mineur et prodigue qui gaspille tout son bien avant d'arriver à sa majorité. Alors 'Urābī Pacha se mit à discuter avec lui ainsi qu'un des professeurs de l'école militaire ; le cheikh leur objecta que, si le peuple avait été suffisamment mûr pour un gouvernement parlementaire, il n'aurait pas été nécessaire d'exiger l'octroi d'une constitution les armes à la main. Et il finit par exprimer ses craintes que le trouble suscité par le parti militaire allait amener l'occupation du pays par l'étranger, et que celui qui serait la cause initiale de cette occupation allait attirer sur sa tête la malédiction de tout un peuple. »¹⁵⁷

Malgré ces divergences de taille 'Abduh ira jusqu'au bout de son soutien et de

156-Voir Muhammad 'Imāra, *al-Imām Muhammad 'Abduh mujadid al-dīn bi tajdīd al-dunyā*, le titre d'un chapitre « la réforme puis la révolution puis la réforme », éclaire la position de 'Imāra qui défend, tout au long dudit chapitre, l'idée que Muhammad 'Abduh n'a été qu'un réformiste, voir les pages 179-210

157-Cité dans *Risālat*, p. XXXIII-XXXIV

son engagement, sans doute motivé par l'idée que, à choisir entre les deux maux, le pire lui paraissait être de démissionner en face de la présence étrangère. A ce sujet, ses propos étaient des plus explicites, les voici rapportés par Tariq Ramadan :

« Certes, le début de la décadence dans cette région correspond à l'arrivée des bateaux anglais sur les rives d'Alexandrie ; il n'y a pas de comparaison entre ce que furent la sécurité générale, la prospérité des affaires et l'ordre de notre situation et ce qu'ils devinrent après [...]. Le gouvernement anglais a saisi l'opportunité de mettre la main sur une partie de ce qu'il désirait depuis bien longtemps et il s'est emparé de ce que les Égyptiens n'avaient pas su se préserver. »¹⁵⁸

Plus généralement, la compréhension qu'a Muhammad 'Abduh des problèmes du monde musulman passe par le constat objectif de cette présence étrangère. Il ne cessera de répéter que la seule solution est « l'éviction de la présence anglaise du territoire égyptien » et ce jusqu'à ses dernières années.

Étant un homme de réforme, 'Abduh pensait que la progression par étapes est la voie véritable et assurée pour atteindre le but. Ainsi quand 'Abduh comprit le sens profond de la religion, il lui apparut clairement, par l'intermédiaire de ses maîtres (Darwīš et al-Afġānī notamment) qu'il ne s'agissait pas d'un problème inhérent à la religion, mais un problème inhérent aux musulmans eux-mêmes. Par exemple, on peut constater que les dirigeants Égyptiens avaient négligé la loi islamique (*al-šarī'a*) en appliquant seulement de l'islam, ce qui servait leurs intérêts. Or 'Abduh resta fidèle à sa tendance « *al-islāh* », en étant intimement convaincu que cette voie (l'éducation et le respect de la Loi divine) constitue le salut des musulmans et la clé de la solution à tous les problèmes.

Cette réforme, pour Muhammad 'Abduh, est à la base de la vie sociale et les Égyptiens l'avaient négligée. Or, c'est précisément cette négligence qui était la cause de la décadence de son pays, mais qui laissa 'Abduh agir comme il convient? De plus, à l'époque, les musulmans eux-mêmes n'avaient pas d'espoir de sortir de cette décadence parce qu'ils s'étaient éloignés, selon lui, de leur tradition authentique :

158-Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman*, Tawhīd, Lyon, 2002, p. 102

« La plus grande des innovations blâmables introduites par les musulmans, et qui atteint de plein fouet leurs esprits, consiste à désespérer d'eux-mêmes et de leur religion, à penser que la décadence de la masse est un fait irréversible, que les malheurs sont irrévocables et que chaque jour est pire que le précédent. Ce mal s'était emparé de leurs esprits et de leurs cœurs parce qu'ils avaient délaissé les textes authentiques du Coran et de la Sunna, afin de croire à des propos apocryphes ou à des interprétations erronées. Or, ce mal est le plus nuisible de tous les maux, Dieu n'a-t-il pas dit « Seuls les impies désespèrent d'Allah. »¹⁵⁹

‘Abduh se réclamait de l'islam entier, c'est à dire qu'il tirait ses idées des descriptions données par les auteurs de l'époque « classique » (VII^e-XI^es) des mouvements politico-religieux « *fīraq* », comme par exemple, les sunnites, chites, mu‘tazilites ou même kharijites. En effet, même si les théologiens orthodoxes et leurs adversaires se combattaient les uns les autres, selon lui, « cela ne les empêchait pas de se faire des emprunts les uns aux autres, chacun tâchant de profiter de ses adversaires. »¹⁶⁰

Il s'inspirait également du mode de pensée des auteurs anciens et contemporains d'ouvrage de jurisprudence, *fiq*, comme les Hanafites, Malikites, Šafi‘ites ou même Hanbalites. En effet pour lui l'islam réside dans la nation entière et non pas dans un seul groupe.

La décadence des musulmans eut, selon Muhammad ‘Abduh, trois origines majeures :

- la faiblesse de la foi,
- l'éloignement de la justice dans la vie politique en général,
- le manque de stratégie de progrès pour l'avenir.

Dans l'optique de Muhammad ‘Abduh et de ses proches partisans, c'est à une réforme globale de la cité musulmane que les ‘*ulamā*’ dignes de ce nom devraient vouer leurs efforts, et non à une entreprise réformatrice qui se limiterait au seul plan

159-Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.154.

160-*Op.cit.* p.170.

religieux. Ces appels à la réforme générale devaient rencontrer une certaine faveur parmi les milieux intellectuels arabes et musulmans. Depuis la période d'*al-Urwat al-wuṭqā* (1884), en effet, les efforts conjugués d'al-Afḡānī, de 'Abduh et d'autres propagandistes, avaient réussi à intégrer définitivement l'idée de réforme, *iṣlāḥ*, à la pensée musulmane moderne.

PARTIE 2

LA QUESTION DE LA MODERNITE CHEZ MUHAMMAD 'ABDUH

Chapitre I. Muhammad ‘Abduh face aux défis de son époque

La pensée de ‘Abduh s’engage dans une action différente de celle de son maître al-Afġānī. Les fondements sont les mêmes – de la référence essentielle à l’islam à la volonté de lutter contre le *taqlīd*, du désir d’union islamique à l’opposition définitive à la présence étrangère- mais ‘Abduh va se tourner vers un engagement de longue haleine. Sa réforme en profondeur porte en effet davantage sur la dynamique sociale que sur les seuls enjeux ou les seules institutions, de nature politique.¹⁶¹ ‘Abduh va délaisser peu à peu ce qu’il appelle « la haute politique » pour se concentrer sur les domaines religieux et social.

La pensée de ‘Abduh se tourne d’abord, et d’avantage, vers l’intérieur de la *Umma* (communauté), vers les musulmans, avant de gérer la relation avec l’extérieur. ‘Abduh s’engage pour une réforme sociale et religieuse. Mais une telle action doit, tout à la fois, prendre sa source au niveau de l’éducation populaire et avoir des incidences sur le mode d’instruction des masses.

Très vite, nous l’avons vu, ‘Abduh va être habité par un sentiment

¹⁶¹ - Pour Mohamed Haddad, durant la période « mûre » l’ambition de Muhammad ‘Abduh devenait plus modeste. Il se consacrait à développer une « apologie défensive » moins audacieuse que son grand projet de critique de la théologie et son engagement politique pour la liberté.

d'insatisfaction. Ce qu'il perçoit, dans sa jeunesse, comme défaillances dans la société égyptienne, le mène d'abord à s'exiler intérieurement puis, avec la maturité, à chercher les causes de la fracture.

1. Les causes de la décadence

Pour Muhammad 'Abduh, c'est l'éloignement des principes authentiques de l'islam ou encore la perversion historique de l'islam qui est responsable de la décadence. « Le Coran, nous dit-il, établit pour les hommes des lois conformes à leurs intérêts, l'utilité de leur observation et de leur application a été prouvée, la justice et l'équité reposent sur elles, et tout l'ordre social a été maintenu par elles tant qu'on s'est tenu à leurs prescriptions. Plus tard, lorsqu'on négligea ces lois, qu'on s'en écarta, et qu'on s'éloigna de l'esprit qui les anime, les calamités se multiplièrent. »¹⁶²

Une société est donc prospère ou décadente suivant la croyance religieuse et selon le comportement de ses membres : si l'histoire n'a pas récompensé les musulmans, c'est parce qu'ils se sont égarés dans leur croyance. Car la sanction qui frappe un peuple donné, contrairement à celui qui frappe un individu, est d'ordre terrestre : c'est ici-bas que Dieu récompense le peuple qui obéit à sa loi et punit celui qui désobéit à cette loi.¹⁶³

La perversion de l'islam a pour cause l'introduction, au sein de la communauté, de pratiques étrangères à l'islam. Ces pratiques sont des *bida'* c'est-à-dire des innovations blâmables. La *bid'a*¹⁶⁴ « est tout apport étranger à la doctrine de l'islam, mais qui a été d'une façon ou d'une autre islamisé et intégrée comme telle au corps de la doctrine religieuse. »¹⁶⁵

La *bid'a* est une notion bien connue de la pensée musulmane traditionnelle ; notion qui a été toujours fustigée par les réformistes religieux qui prônaient un retour à l'islam authentique des origines. Muhammad 'Abduh s'inscrit bien dans cette ligne

¹⁶²-*Risālat*, p.100

¹⁶³-Cf. *Risalat*, p. 118-119-120 et *Al-islam wa al-naṣrāniyya* in *al-A'māl*, t. III, p. 331

¹⁶⁴- La *bid'a* est le singulier de *bida'*

¹⁶⁵-In El-Saad Mona, *L'islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur Egyptien du XIX^e* : Muhammad 'Abduh, Thèse de doctorat, Paris I, 1980

traditionnelle lorsqu'il rend les *bida'* responsables de la décadence et réclame le retour à un islam authentique pour surmonter la décadence.

Bid'a et *taqlīd*¹⁶⁶ (imitation aveugle) nous apparaissent ainsi comme étant respectivement cause et condition de la décadence. Ils constituent d'ailleurs un seul couple, ou encore les deux faces d'un même phénomène. Les *bida'*, en effet, n'ont pu être adoptées et n'ont pu se perpétuer qu'à la faveur de l'esprit d'imitation ; et le *taqlīd*, quant à lui, n'a d'autre fonction que d'assurer la reproduction d'une réalité pervertie par les *bida'*.

La doctrine musulmane a donc été, suivant Muhammad 'Abduh, submergée au gré du mouvement de l'Histoire par des *bida'* aux origines multiples, qui l'ont défigurée. «Des éléments étrangers se sont introduits dans la religion musulmane et se sont infiltrés dans ses dogmes sans que le musulman s'en aperçoive, des éléments qui ne rattachent pas aux principes de l'islam et qui ont détruit ses bases et ses fondements. Les *bida'* ont envahi les dogmes et les pratiques et ont remplacé la véritable croyance et la juste *ṣarī'a*. »¹⁶⁷

La communauté musulmane, tout en continuant à proclamer son attachement à l'islam n'a plus de musulman que de nom, car «tout ce qu'on peut reprocher actuellement aux musulmans ne relève pas de l'islam, mais de quelque chose d'autre qu'on a nommé islam. Le Coran en est un témoin fidèle. Il témoigne que c'est un mensonge. »¹⁶⁸

Les *bida'* ont envahi la totalité du champ social : toutes les pratiques sociales se sont dégradées et se sont entachées de légendes et de superstitions diverses. Mais l'origine de ces *bida'* s'est perdue : elles font corps avec l'islam sans que les croyants aient conscience de leur origine étrangère. Muhammad 'Abduh ne cesse, tout au long de son œuvre, de dénoncer les *bida'*, mais il a particulièrement à cœur, de montrer que tous les principes que les détracteurs de l'islam -et particulièrement les Européens- identifient à des principes musulmans pour rendre l'islam responsable de la décadence

166-Nous reviendrons plus bas sur ces notions

167-*al-A'māl*, p. 227

168-*Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A'māl*, p.319

du monde musulman, ne sont, en fait, que des *bida'*. Il s'attaque ainsi à l'intolérance, à l'obscurantisme, au despotisme, au fatalisme, au désespoir, à l'inactivité, au *taqlīd*...C'est pour réfuter la thèse du fatalisme musulman qu'il compose *Al-islam wa al-Radd 'alā muntaqidīhi*. Et c'est encore pour réfuter la thèse de l'intolérance et de l'obscurantisme de l'islam qu'il écrit : *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, Muhammad 'Abduh dégage ainsi une vision nouvelle de l'islam capable de redynamiser la pensée musulmane.

2. Une conception de l'islam

Muhammad 'Abduh a péniblement vécu dans le trouble dès ses premières années : la formation qu'on lui a proposée ne correspondait pas à ses attentes. L'évolution de sa pensée s'est réalisée au gré de son expérience personnelle, de ses rencontres, des événements et, plus largement, de la réalité sociale de son pays et de son époque. La formulation théorique de sa conception de l'islam, est née de sa réflexion sur l'état de sa société, sur le quotidien des hommes et des femmes d'Égypte et du monde musulman. Muhammad 'Abduh formula une pensée religieuse presque entièrement imprégnée par des considérations pratiques et les enjeux de son temps.

Le débat est d'importance et le cheminement qui amène Muhammad 'Abduh à concevoir la référence islamique aura des conséquences sur son action et ses positionnements futurs. Muhammad 'Abduh s'attaque à deux notions qui doivent pousser les musulmans à la fois à se remettre en cause et d'adopter une attitude appropriée à leur temps : le *taqlīd* et le droit musulman.

2.1. Le *taqlīd*

La notion de *taqlīd* est bien connue de la pensée musulmane traditionnelle. Voici comment J. Schacht la définit : « C'est le fait de revêtir d'autorité dans les choses de la religion, l'acceptation des paroles ou des actes d'un autre comme faisant autorité dans la croyance qu'on a en leur rectitude, sans en connaître les motifs. »¹⁶⁹

169-*Encyclopédie de l'islam*, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Sachacht, Maisonneuve, Paris, 1960, t. IV,

En ce sens, *taqlīd* s'oppose à *ijtihād* car, au lieu de trouver la solution d'un problème quelconque par un effort personnel (en procédant à l'étude des sources de la religion- le Coran et la Sunna authentique- tout en faisant usage de sa raison), on cherche passivement la solution dans les paroles ou les actes d'un Ancien dont l'autorité a été préalablement établie sans se poser la question du bien-fondé de cette solution. Historiquement, le *taqlīd* a supplanté l'*ijtihād* au IV^e siècle de l'hégire, après la constitution des quatre grandes écoles de jurisprudences.¹⁷⁰ La fermeture des « portes de l'*ijtihād* » qui survint alors, postulait une fin de l'histoire puisqu'elle était fondée sur l'idée que tous les problèmes qui pourraient se poser à l'avenir aux musulmans, étaient d'ores et déjà recensés et résolus par les « Pieux Ancêtres » (*al-Salaf al-ṣālih*), c'est-à-dire par les musulmans des premières générations. Le *taqlīd* devint depuis lors l'unique instrument de légitimation.

La notion de *taqlīd* apparaît chez ‘Abduh nettement péjorative. Il l'emploie bien dans le sens traditionnel que nous venons d'évoquer lorsqu'il se réfère à la pratique des docteurs de la communauté. C'est ainsi le cas de l'enseignement prodigué par les ‘*ulamā*’ ou bien encore de la pratique des *fuqahā*’ et des *qudāt* qui, tous, ont renoncé à l'usage de leur raison et se sont détournés de l'étude directe et personnelle du corpus sacré pour se fonder (dans leur action et dans leur pensée) sur des commentaires de ce corpus. Le *taqlīd* a ainsi fini par voiler l'enseignement véritable de la religion, par faire oublier le Coran. Mais ce n'est là qu'un aspect du *taqlīd*, Muhammad ‘Abduh ne confine pas, en effet, le *taqlīd*, au domaine de la religion ; il utilise cette notion de façon bien plus large.

Le *taqlīd* devient, dans la pensée de ‘Abduh, un véritable phénomène psychologique et social. C'est ainsi qu'il l'assimile à un trait psychologique constitutif de la personnalité de chaque musulman, trait profondément enraciné dans la psyché et qui se manifeste avec force dans le vécu quotidien. En outre, le *taqlīd* n'est pas seulement un phénomène individuel mais aussi un phénomène social, car il s'est emparé de la population tout entière et concerne tous les aspects de la vie.¹⁷¹ Le *taqlīd*

p.148

170-El-Saad Mona , *op.cit*, p. 19

171-ibid

devient ainsi, sous la plume de Muhammad ‘Abduh, synonyme de soumission, de passivité, de conservatisme. Il est négation de la raison, de la volonté et de la liberté de chaque individu partout où elles pourraient et devraient se manifester. Les musulmans continuent à vivre et à penser de la même façon que leurs ancêtres, à répéter les mêmes attitudes et les mêmes paroles qu'eux, sans jamais les remettre en question, sans jamais prendre conscience de leur tragique inadéquation aux problèmes concrets et aux besoins réels de la société dans laquelle ils vivent. L'idéal de vie est projeté dans le passé sacralisé, de sorte que c'est un sacrilège que de penser et d'agir en dehors des cadres établis par la tradition. Le *taqlīd* nous apparaît, en dernière analyse, comme l'expression d'un conformisme borné et d'un attachement délibéré à l'ordre établi, c'est-à-dire finalement à des structures sociales et politiques fermées au progrès et à l'initiative personnelle et ce, au nom d'une vision statique de la religion et de la culture.

La société se reproduit en reproduisant ainsi des pratiques surannées ou même vides de sens parce qu'elles sont formelles et qu'elles correspondent à un autre âge.

« L'imitateur, nous dit Muhammad ‘Abduh, est toujours dans une situation moins bonne que celle de son modèle et son statut est toujours inférieur au statut de celui qu'il imite. Car l'imitateur considère l'acte de son modèle dans son apparence extérieure et ne connaît ni son secret, ni ce sur quoi il est fondé ; il agit sans se référer à un ordre ni à une règle. C'est pourquoi les musulmans sont tombés dans le malheur. »¹⁷²

Le *taqlīd* ne peut donc mener qu'au malheur, cette conclusion, Muhammad ‘Abduh l'a tirée encore de façon formelle dans ce passage de *Risālat* : « Il (le Coran) nous détourne aussi de l'imitation aveugle, en nous disant ce qui arrivé aux peuples qui sont restés au même point que leur père et en nous dépeignant combien ils furent malheureux car, en se confinant dans l'imitation, ils ébranlèrent les bases sur lesquelles reposait leur vie et finirent par disparaître. Ce que dit le Livre est vrai car l'imitation peut s'exercer sur le vrai aussi bien que sur le faux, elle peut avoir ainsi pour fruit l'utile comme le nuisible ; elle constitue donc un égarement que l'on pardonne à

172-*Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A‘māl*, p. 345

l'animal mais qui ne convient pas à l'homme. »¹⁷³

Le *taqlīd*, ainsi compris, nous apparaît finalement comme la figure même de l'aliénation de la société. Car la société se reproduit en répétant toujours, à la faveur du *taqlīd*, les mêmes pratiques, mais ces pratiques sont dépassées, désormais inadéquates aux exigences du réel car, elles ne correspondent ni à la nature propre de la société, ni à ses besoins particuliers. Le *taqlīd* apparaît ainsi comme un voile qui occulte la société à elle-même et qui, par la fausse conscience qu'il y instaure, l'empêche de sortir de son état aliéné et de surmonter sa décadence. Le *taqlīd* reproduit une décadence née, non pas au XIX^e siècle, mais bien des siècles plus tôt, et il est lui-même le produit de cette décadence.

Surmonter la décadence consiste à surmonter avant tout l'esprit d'imitation et à faire montre d'esprit critique pour épurer l'islam de toutes les *bida'* qui s'y sont progressivement infiltrées et que le *taqlīd* a sacralisées. Lutter contre le *taqlīd* équivaut, aux yeux de Muhammad 'Abduh, à lutter pour le rétablissement des principes authentiques de l'islam. Lutter contre le *taqlīd* et rétablir la religion dans sa vérité ne constituent, en effet, qu'un seul et même objectif, tel que l'exprime ce passage de la biographie de Muhammad 'Abduh :

« J'élevais surtout ma voix pour réaliser deux grandes tâches : la première consistait à libérer l'esprit de chaînes du *taqlīd*, à comprendre la religion comme le comprenaient les premiers musulmans avant que les dissensions n'eussent surgi entre eux, à remonter à ses sources premières, à la présenter comme une balance que Dieu nous a donnée pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs et pour nous permettre d'atteindre l'état que sa sagesse divine a assigné à l'humanité. En comprenant la religion de cette façon, celle-ci devient une amie sincère de la science, un stimulant pour approfondir les mystères de l'univers, un appel au respect des vérités bien établies ; elle rappelle ces vérités à notre conscience chaque fois qu'il s'agit de régénérer notre morale ou d'améliorer notre conduite. En lançant cet appel, je m'éloignais tout aussi bien du parti qui voulait que seules les sciences religieuses fussent enseignées que de celui qui ne s'intéressait plus qu'aux sciences

173-*Risālat*, p. 19

modernes ; et ses deux grands partis se partageaient toute la nation.»¹⁷⁴

C'est à une rupture avec l'islam traditionnel (qui se confond avec l'islam vécu) au profit d'une nouvelle compréhension et d'une nouvelle pratique de l'islam que Muhammad 'Abduh invite ses coreligionnaires. Rétablir l'image véritable de l'islam : c'est par cette tâche que doit commencer le travail de tout réformateur. C'est à cela même que va s'attaquer Muhammad 'Abduh dans son traité de théologie *Risālat al-tawhīd*, car nous dit-il : « la science théologique est la pierre angulaire de tout vrai savoir. »¹⁷⁵ Dans sa *Risālat*, Muhammad 'Abduh fait fortement condamner le *taqlīd* par l'islam. Dans son commentaire du Coran, il abonde en critique envers ce principe et ne manque pas de commenter chaque verset coranique qui pousse à la réflexion personnelle.

Muhammad 'Abduh appuie, en particulier, sa campagne contre le *taqlīd* sur les reproches adressés par le Prophète aux païens de la Mecque et aux fidèles des religions du Livre, qui refusent le message nouveau, parce que nouveau, et s'évertuent à suivre passivement la voie de leurs ancêtres. Ces imitateurs, Muhammad 'Abduh les assimile à des impies. L'imitation des anciens docteurs est incompatible avec la nature universelle des principes de l'islam. Autrement dit, ils sont valables comme principes pour toute l'humanité, partout et à toutes les époques et doivent régir tous les problèmes de la vie humaine. Par conséquent, il faut adapter les modalités d'application aux circonstances changeantes de temps et de lieu ; on ne peut pas rester figés aux solutions d'une certaine époque, dans une région bien déterminée. L'universalité même de l'islam exige leur adaptation permanente selon les circonstances.

Le *taqlīd* est donc contraire aux principes de l'islam. Il constitue une imitation servile des écoles et des courants des pensées créés ou déformés pendant la période de la décadence intellectuelle, politique et économique de la communauté musulmane ; à partir d'ouvrages surchargés d'hypothèses théoriques irréalisables et éloignés de la réalité quotidienne, sans parler de leur style peu compréhensible, ni de leurs effets

174-*Risālat*, p. XL

175-*Op.cit.* p. 2

dévideurs au sein de la communauté.

Cette conception de l'histoire et de progrès social ne peut que remettre en cause la théorie classique du droit.

2.2. La question du droit dans la pensée de Muhammad 'Abduh

La *šarī'a*, fondement du droit, est constituée des commandements divins énoncés dans le Coran, et des données législatives fournies par les *aḥādīth*. A l'origine dans la période constitutive du droit, les *mujtahidūn* étudiaient la *šarī'a* directement dans ses sources mêmes et procédaient à une exégèse de ces sources pour fonder leurs jugements. Avec la fermeture des portes de *l'ijtihād*, on en vint à oublier ces sources. En effet, pour connaître la *šarī'a*, il n'était plus besoin de remonter au Coran et à la Sunna, la loi n'était plus connue désormais qu'à travers les traités de *fīqh* et à travers les codifications des grands *mujtahidūn* du passé.

Le *fīqh* prit alors le caractère sacré et éternel de la *šarī'a* et finit même par se confondre avec elle. 'Abduh ne partage pas cette conception du *fīqh*. Pour lui le *fīqh*, loin de se confondre avec la *šarī'a*, n'en qu'un figure historique dépassée, pour connaître la *šarī'a* dans son authenticité, il faut remonter à ses sources. 'Abduh ne cesse de le répéter à travers toute son œuvre. Ceux qui sacralisent le *fīqh* et l'assimilent à la *šarī'a*, sont en fait victimes du *taqlīd*. Il en va ainsi de tous ceux qui cherchent des solutions aux problèmes qui agitent la société non pas en remontant à la loi, mais en compulsant leurs traités du *fīqh*. 'Abduh vise ainsi les '*ulamā*' et les *Fuqaha*', qui ont substitué à l'étude du Coran et de la Sunna, l'étude de commentaires de ces sources écrites, qui occultent l'enseignement véritable de la religion. C'est donc à une nouvelle compréhension (par rapport à la pratique courante) de la loi, que 'Abduh appelle. Mais pour restituer à la loi son authenticité, il ne suffit pas de vouloir remonter à ses sources ; encore faut-il circonscrire strictement ces sources.

Si le Coran est la source première de législation de façon incontestée, il n'est pas de même pour la Sunna ; 'Abduh attache moins d'importance à la Sunna, par rapport à la pensée traditionnelle. C'est le Coran qui reste pour lui la principale

référence. Quant à la Sunna, ‘Abduh savait la manière dont s'est constituée la Sunna.¹⁷⁶ Pour compléter la législation embryonnaire du Coran, on s'était abrité derrière l'autorité du Prophète et celle de ses compagnons pour légitimer les prises de position, des idées, des valeurs... non déduites de la loi. Il faut donc, pour ‘Abduh, épurer la Sunna et se contenter des quelques *aḥādīṭ* dont l'authenticité ne fait pas de doute.

2.2.1. Une nouvelle conception du droit

Le droit traditionnel entendait plier tout à sa loi, puisqu'il se voulait tout dérivé de la Loi divine. Ce sont au contraire les droits de la réalité que Muhammad ‘Abduh veut affirmer. Aucun droit n'est, pour lui, sacré et définitif. Un droit, pour être efficace, doit répondre aux besoins d'une société, à ses problèmes, à ses aspirations. Il doit, non pas la bloquer dans sa marche, mais au contraire, épouser son mouvement, la suivre dans ses aspirations.¹⁷⁷

C'est cette conviction qui pousse Muhammad ‘Abduh à dénoncer la désuétude des traités de droit traditionnels et à appeler à l'élaboration de nouveaux codes, adoptés aux besoins du monde moderne. C'est cette conviction qui le fait également se tenir au dessus des quatre écoles juridiques dans son exégèse du Coran : son exégèse s'appuie en effet sur sa raison, sur son bon sens, sur son expérience personnelle, bien plus que sur les tendances de l'exégèse traditionnelle. Il aura également la même attitude lorsque nommé *mufti* d'Égypte, il sera appelé à donner des *fatāwā* : ses *fatāwā* expriment en effet une indéniable indépendance d'esprit. C'est, non pas en se fondant sur le *fiq* traditionnel qu'il se prononcera, mais en se référant, encore une fois, à sa raison et à son expérience personnelle, avec le souci constant de réconcilier les musulmans avec leur présent, de donner des réponses adaptés au monde moderne¹⁷⁸.

¹⁷⁶ - Il considère, en effet, que le plus grand nombre des *aḥādīṭ* est apocryphe. Et effectivement, la plupart des *aḥādīṭ* ont été forgés de toutes pièces, de façon tardive.

¹⁷⁷-Cf. El-Saad Mona, *op.cit.* p. 151

¹⁷⁸-Les plus célèbres *fatāwā* de ‘Abduh portent sur les thèmes suivants :

1-l'autorisation de toucher des intérêts et dividendes ;

2-l'autorisation de consommer de la viande abattue par des non-musulmans ;

3-la permission de porter un habit autre que le costume traditionnel. Dans les trois cas, ‘Abduh donne une réponse positive, insistant sur le fait que c'est l'intention qui compte beaucoup plus que l'obéissance aux traditions. Cf. *al-A‘māl*, t. III, p. 514-515

Dans cette perspective, Muhammad ‘Abduh s’élève avec force contre la conception universaliste du droit. « Ce sont les conditions mêmes d'existence d'une nation qui constituent son véritable législateur »¹⁷⁹ nous dit-il dans un article où il traite du relativisme des lois. Son relativisme historique se double d'un relativisme géographique ou culturel : le droit est en effet relatif, pour lui, à l'espace, c'est-à-dire à la diversité des sociétés et des cultures.

Si Muhammad ‘Abduh condamne les partisans du *taqlīd*, il n'en condamne pas moins les imitateurs serviles de l'Europe qui veulent faire appliquer les codes juridiques européens en Égypte. Toute société est unique et réclame, en tant que telle, un droit spécifique. Le juriste doit se mettre à l'école du réel, doit partir, dans sa réflexion, de la situation concrète de chaque société. « Les pays se distinguent les uns des autres par leur emplacement et par l'état de leur commerce et de leur agriculture. De même, leurs populations se différencient suivant leurs coutumes, leur caractère, leurs croyances, etc. Un droit peut probablement convenir aux intérêts d'un peuple et ne pas convenir à ceux d'un autre. Il fera donc du bien au premier et nuira au second. Le législateur doit tenir compte du caractère de chaque peuple suivant sa distribution en classes sociales, ses conditions d'existence, la nature de son sol, ses croyances et toutes ses coutumes. C'est ainsi qu'il pourra définir les intérêts d'un peuple donné et établir des limites à ses actions de manière à entraîner pour ce peuple les meilleurs avantages qui soient et à fermer devant lui les portes du vice. »¹⁸⁰

Le point de départ du droit est donc déplacé. Il ne s'agit plus de partir de la *ṣarī‘a* et d'en déduire spéculativement des applications destinées à informer le réel, mais de partir du réel lui-même et de penser en fonction de lui. Cette attitude est clairement manifeste dans bon nombre d'écrits de ‘Abduh. L'accent y est plutôt mis sur la réflexion à partir des données du réel. Muhammad ‘Abduh entend mettre ainsi à contribution l'intelligence, la responsabilité, l'imagination créatrice des hommes qui ont à charge la conduite des affaires de la cité.

Ce fondement réaliste du droit que nous avons dégagé, renvoie à l'activité de la

179-*al-A‘māl*, t. I, p. 314

180-*Op. cit.* p. 365

raison. C'est à la raison qu'incombe en effet la tâche d'étudier le réel, de dégager et de formuler ses problèmes, et d'y apporter enfin des solutions adéquates. Dans cette perspective, la raison n'est plus, comme dans la théorie traditionnelle du droit, un instrument d'interprétation (lié à l'activité d'exégèse) mais elle est érigée en autorité autonome ; elle ne se borne plus à un travail de déduction, mais elle se livre, de plein droit, à un travail de création.

La raison peut-elle, elle même, créer des valeurs et tracer les cadres de la cité juste ? Théoriquement oui, car Muhammad 'Abduh croit fermement en l'existence objective des valeurs, donc à un droit naturel. Mais Muhammad 'Abduh ne croit pas que l'homme puisse déchiffrer de lui même, sans aucun secours divin, le droit naturel, ni même qu'il puisse s'y soumettre de plein gré. Par conséquent, 'Abduh n'envisage, à aucun moment, de bâtir une morale naturelle et, a fortiori, un droit positif, qui seraient indépendants du Coran et de la Sunna.¹⁸¹

La théorie du fondement réaliste du droit trouve, par là, ses limites. Quelle que soit la marge de manœuvre de la raison, elle ne saurait opérer sans le secours divin, indépendamment donc de la *šarī'a*. L'attachement de Muhammad 'Abduh à la *šarī'a* est hors de doute. 'Abduh ne manque pas une occasion pour proclamer sa foi absolue en la Parole de Dieu, telle qu'elle est énoncée dans le Coran, et telle qu'elle a été mise en pratique par Muhammad et ses compagnons dans l'organisation, à Médine, de la première communauté musulmane. Mais Muhammad 'Abduh ne croit pas pour autant que le Coran a tout explicitement révélé et qu'une attitude de piété et l'application intégrale et fidèle de la *šarī'a* vont suffire pour résoudre les problèmes auxquels sont confrontés les musulmans. Si la Loi de Dieu est bien pour lui (de droit) universelle, éternelle et totale, elle n'a pas, en fait, tout révélé. Quand la Loi se tait, l'homme doit prendre le relais et trouver en lui-même des ressources pour organiser le réel.

Le Prophète, nous dit en effet Muhammad 'Abduh, n'est pas venu apporter un code détaillé de vie, mais donner seulement quelques principes généraux qui guideront l'homme dans sa tâche. Dans cette perspective, Muhammad 'Abduh rapporte l'exemple du Prophète qui avait interdit de féconder artificiellement les dattes, puis qui le permit

181-El-Saad Mona, *op.cit.* p. 154

lorsque les effets de l'interdiction se firent sentir sur les récoltes. « Il fit cela afin de montrer aux hommes que l'acquisition des connaissances relatives à la vie pratique et aux progrès matériels est confiée à nos propres recherches et à notre expérience, et qu'aucune reproche n'incombe aux hommes s'ils se trompent tant que les lois divines sont observées et les vertus pratiquées. »¹⁸²

Dieu a donc volontairement laissé aux hommes l'organisation pratique de leur vie matérielle. C'est pourquoi, il faut partir du réel, de ses besoins et problèmes, il faut se fier à son expérience et à sa raison pour organiser la société, de la meilleure manière qui soit. Dans les affaires temporelles, ce sont donc la réflexion et l'expérience qui sont juges, à condition toutefois de ne pas outrepasser les limites imposées par Allah, telle est la volonté d'Allah. Si ces limites sont fixes, éternelles, universelles, l'organisation concrète de la vie sociale est relative aux circonstances, et est donc sujette au changement.

C'est par fidélité même à l'islam que Muhammad 'Abduh rejette donc le droit traditionnel qui a planifié une fois pour toutes la cité musulmane. L'*ijtihād* est pour lui un processus continu qui ne doit jamais s'achever car l'Histoire ne s'arrête pas et l'organisation de la cité est toujours à repenser. Ainsi, Muhammad 'Abduh est amené à affirmer en même temps son attachement à la raison et à la *šarī'a*, mettant l'accent tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, par pragmatisme, selon ses motivations du moment. Cette double affirmation n'a d'ailleurs rien de paradoxal car, comme nous allons le montrer, la Révélation et la raison sont, pour Muhammad 'Abduh, deux voies différentes pour arriver vers une seule et même Vérité. Le rationnel et l'islamique coïncident : la Révélation est en soi rationnelle et la raison, si elle est bien menée, peut retrouver, par un pouvoir propre, les assertions comme les non-dits de la Révélation. La *šarī'a* est en effet l'expression de principes moraux et de *sunan* d'Allah que la raison peut potentiellement découvrir d'elle-même. Toute solution élaborée par la raison est dès lors considérée comme juste, comme islamique, tant qu'elle ne heurte aucune limite imposée par le Coran, que cette limite soit une règle éthique ou une prescription positive.

182-*Risālat*, op.cit. p. 60

Dans la pratique nous aboutissons donc à un double fondement du droit : la *šarī'a* et la raison. Mais Muhammad 'Abduh récuserait cette dualité, étant donné l'équation qu'il pose : Révélation= raison, et étant donnée la précellence qu'il accorde, au sein de cette équation, à la Révélation. Il serait plus exact de dire que, pour Muhammad 'Abduh il n'est question que d'un seul fondement, la volonté d'Allah. C'est simplement le point de départ qui varie : tantôt le réel, tantôt le révélé selon la volonté d'Allah, selon ce qu'Il a voulu révéler et ce qu'Il a voulu laisser à l'entendement humain le soin de découvrir par ses propres moyens. À ce niveau de l'analyse, nous voyons Muhammad 'Abduh refuser la conception fixiste du droit et réclamer la réouverture des « portes de l'*ijtihād* ». Et cela au nom même de l'islam car, c'est dans la *šarī'a* elle-même que 'Abduh trouve inscrite l'exigence d'une adaptation continue aux données du réel, l'exigence donc, d'un *ijtihād* jamais clos. Tout le *fiq* traditionnel est ainsi dépassé.

2.2.2. L'*ijtihād*

Muhammad 'Abduh estime que les différentes idées des anciens docteurs n'ont aucune valeur. C'est ainsi qu'il n'a pas hésité de réclamer la permission de l'effort personnel (*al-ijtihād*) et le rejet de l'imitation des anciens (*al-taqlīd*).¹⁸³ La nature même de la vie, toujours en changement, et l'évolution permanente de la société humaine et de ses besoins toujours renouvelés, exigent la réouverture des portes de l'*ijtihād*, qui constitue la seule méthode scientifique susceptible d'adapter les règles générales de l'islam avec la vie changeante. Si on persiste à fermer les portes de l'*ijtihād*, en se bornant à l'imitation des différentes écoles anciennes, juridiques et théologiques, la vie de la communauté musulmane s'éloignera peu à peu de la ligne islamique. Cette attitude aura pour effet de constituer une gêne pour les musulmans autant dans leur vie religieuse que vis-à-vis dans leur vie quotidienne ou bien, ils se débarrasseront des principes de l'islam, sous la pression des exigences de leur vie quotidienne, ou bien ils s'arrêteront de suivre la marche de l'histoire. Dans ce cas,

¹⁸³ -Selon Haddad, en voulant déplacer les convictions religieuses du domaine du *taqlid* à celui de l'*ijtihād*, 'Abduh ne bouleverse pas pour autant le dogme, mais bouleverse sa base d'autorité ; il ne change pas la religion mais la privatise, c'est-à-dire qu'il l'a fait asseoir sur la conviction personnelle et intime et non sur l'autorité en tant que telle. Par là « il rejoint l'idéal de l'homme moderne qui cherche une religion raisonnable » In M. Haddad, *Essai critique de la raison théologique : l'exemple de Muhammad*, thèse de doctorat, Paris, 1994, p.46

dressés contre la loi de la vie, ils en seront exilés.

Bien que le principe de l'*ijtihād* soit le seul moyen légitime et indispensable à la continuation de la direction islamique dans la société, il n'est pas à la portée de tous. Il exige des qualités scientifiques particulières. Pour lui, l'imitation aveugle des anciens en matière religieuse est incompatible avec la raison, la vie et la nature même des principes de l'islam. La raison humaine a pour mission de faire adapter l'homme à la vie qui l'entoure ; si on cherche un jour à l'arrêter aux limites d'une vie dépassée, ce sera alors la paralysie de la raison. L'histoire humaine est toujours en évolution et les événements d'aujourd'hui ne sont pas ceux d'hier. Les solutions proposées pour les problèmes du passé perdent parfois leur validité à résoudre les problèmes actuels. Chercher à résoudre les problèmes actuels par des solutions du passé pourrait aboutir à des jugements arbitraires et impraticables en raison de l'incompatibilité des traits caractéristiques de la vie contemporaine avec les solutions proposées pour les problèmes du passé.

Pour 'Abduh, l'*ijtihād* ne signifie pas seulement sa confiance dans l'être humain, mais également, et avant tout, il est une nécessité sociale pour la communauté musulmane et la continuité de la pratique de l'islam dans la société. Chaque musulman d'aujourd'hui a le droit de comprendre le Coran et la Sunna sans intermédiaire, comme cela était le droit du musulman des premiers siècles, mais les qualités scientifiques des anciens docteurs qui pratiquaient l'*ijtihād* sont requises. Ce n'est pas seulement un droit de l'homme, mais une nécessité compte tenu de l'évolution permanente de l'histoire. Cette évolution exige des musulmans, de tous les temps et de tous les lieux, de proposer des solutions, fondées sur les principes généraux de l'islam, concernant les problèmes inédits, inconnus des anciens, afin que le comportement des musulmans à l'égard des situations nouvelles soient en accord avec les principes de leur religion.

C'est seulement ainsi que l'islam ne sera pas, un jour, condamné à disparaître de la vie intellectuelle des musulmans, ainsi que de leur vie pratique. Si les contemporains s'arrêtaient aux frontières tracées par les anciens en essayant d'harmoniser l'islam avec les problèmes quotidiens de leur société, ils seraient condamnés un jour au déchirement et à la dualité. Ils se verraient, d'une part, en face

d'une vie qui progresse continuellement sans pouvoir arrêter sa marche ni la maîtriser, et, d'autre part, en face d'un islam auquel ils croient fermement et tiennent à se conformer à ses préceptes dans leurs comportements, mais sans prise sur le réel.

Pour 'Abduh, l'*ijtihād* est l'âme de la religion. S'il se développait toute la religion s'en ressentirait. Mais que faut-il entendre par l'*ijtihād* ? Le Commentaire du *Manār* en donne tout d'abord une définition négative, qu'il combat et condamne avec vigueur. L'*ijtihād* qui ne fait que se cantonner dans les ordres et distinguos d'écoles, n'est qu'une forme déguisée d'associationnisme (*širk*) ; car a-t-on besoin d'intermédiaires pour connaître le licite et le prohibé, alors que là-dessus les sources sont claires et directes ? Le Commentaire formule enfin une définition fonctionnelle de l'*ijtihād* :

« Si Dieu nous a incités au déploiement de l'effort de pensée, c'est à la seule fin d'établir les bases de nos intérêts d'ici-bas. »¹⁸⁴

L'*ijtihād* serait ainsi l'expression de l'effort d'adaptation au monde, pour la diffusion de la science et le triomphe de la parole de Dieu. Dans son commentaire du Coran, 'Abduh avait défini sa propre méthode qui repose sur les règles suivantes :

- L'interprétation des faits contemporains à la lumière des textes du Coran.
- Le Coran représente un tout ; on ne peut pas accepter une partie sans l'autre, de même que l'interprétation donnée à une partie dépend de la compréhension de la totalité.
- Chaque sourate représente un tout ; l'interprétation donnée à chaque verset dépend de la connaissance du sujet général de la Surate, des circonstances dans lesquelles le Prophète a eu sa révélation.
- Un sujet traité dans plusieurs sourates doit être considéré comme unité dont la compréhension dépend de la réunion de tous les versets qui en parlent.
- Le commentaire du Coran doit être allégé des sujets philologiques et grammaticaux qui surchargent la plupart des exégèses coraniques, à tel point qu'ils détournent l'esprit de la recherche du sens essentiel des versets.

184-In Lotfi Mahcer, *Les idées de Muhammad 'Abduh*, thèse de doctorat, Paris, 1965, p. 304

- Il faut donner une importance particulière aux événements historiques qui entouraient la révélation de chaque verset.¹⁸⁵

En fondant son commentaire du Coran sur ces règles, ‘Abduh a contribué dans une certaine mesure à revivifier les principes enseignés par le Livre sacré et à donner aux musulmans d'aujourd'hui, la possibilité de vivre en harmonie avec la vie moderne, tout en restant un bon musulman. Mais comment Muhammad ‘Abduh conçoit-il la notion d’*ijmā’* (le consensus)?

2.2.3. Le principe de l’*ijmā’* (consensus)

Le ‘*ijmā’*’ est la troisième source de droit dans la pensée traditionnelle. Le ‘*ijmā’*’, rappelons-le, était considéré comme une source de « Révélation » indirecte. Tout jugement qui faisait l'objet d'un accord unanime était considéré comme infaillible et était, à cause de cela, intégré à la doctrine islamique. Dès lors, on était obligé d'en tenir toujours compte, et la communauté se considérait liée, à tout jamais, par toutes les décisions prises dans le passé par *ijmā’*.

Muhammad ‘Abduh ne partage pas cette conception d’*ijmā’* car elle est incompatible avec sa croyance en l'évolutionnisme (c'est-à-dire à la marche de l'histoire). Si l'accord est bien signe de vérité pour lui, cette vérité est toutefois relative à une époque, à un lieu, à une société. Elle n'est ni universelle, ni sacrée. ‘Abduh refuse ainsi de considérer l’*ijmā’* sur le même pied que le Coran et la Sunna, car on ne complète pas la parole divine. Seule est vraie, éternellement vraie, la Parole de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans le Coran et telle qu'elle a été mise en pratique par le Prophète et ses Compagnons. L’*ijmā’* n'exprime donc qu'une vérité humaine, relative, qui ne saurait prétendre à l'infailibilité. Quand le Coran se tait, nulle autorité humaine n'a le droit, pour Muhammad ‘Abduh de se substituer à lui. L’*ijmā’* désacralisé, perd ainsi son contenu spécifique. C'est ce qui explique pourquoi Muhammad ‘Abduh marque un désintérêt pour cette question qui a tant agité les théoriciens musulmans du passé. Il n'expose ni ne critique, ni ne réfute la théorie classique de l’*ijmā’* car il ignore tout simplement l’*ijmā’* en tant qu'autorité religieuse après le Coran et la Sunna.

185-Ces points sont énumérés par Lotfi Mahcer, *op.cit.* p. 304

Les sources scripturaires du droit devenant plus limitées et l'autorité traditionnelle de l'*ijmā'* étant niée, c'est le rôle imparti à l'initiative humaine qui grandit par contre-coup. Le cadre d'exercice légitime de la raison s'élargit considérablement. C'est à la raison de trouver des solutions aux problèmes qui se posent dans la société à l'intérieur du cadre de la Loi, cadre qui s'est considérablement élargi, nous le voyons, puisqu'il ne se limite plus qu'au Coran et à la Sunna authentique. Ceci étant que les décisions de la raison ne doivent être aucunement sacralisées mais qu'elles doivent toujours être considérées comme relatives aux circonstances historiques¹⁸⁶.

Traditionnellement, la raison détenait un rôle instrumental : on avait recours à elle uniquement à des fins d'exégèse. Pour Muhammad 'Abduh, la raison, capable (potentiellement) d'atteindre le vrai, est autonome à l'intérieur du cadre de la Loi : toute solution élaborée par la raison sera donc considérée comme valable, dès lors qu'elle ne heurte aucune limite posée par la Loi. Muhammad 'Abduh défend, par là, les droits d'une recherche indépendante. Il renoue ainsi avec la pratique des premiers juristes de l'islam qui, loin de toute règle d'école, procédaient à une exégèse personnelle des sources sacrées de la Loi et se fondaient sur leur *ra'y* (l'opinion personnelle) pour élaborer leurs décisions juridiques.¹⁸⁷

Mais comment concilier la fidélité absolue qu'affirme 'Abduh vis-à-vis de l'islam avec sa croyance en un principe d'évolution inhérent à chaque société ? Cette tension entre islam et Histoire sous-tend toute l'œuvre de Muhammad 'Abduh. Nous l'étudierons à travers le rapport islam/raison qui n'est qu'un cas particulier du rapport islam/Histoire.

3. Religion et raison

La raison occupe une place centrale dans la pensée de Muhammad 'Abduh. Son rationalisme, au premier abord, semble certain. Muhammad 'Abduh ne cesse en effet, tout au long de son œuvre, de se réclamer de la raison et d'attaquer avec véhémence le

186-Voir El-Saad Mona, *op.cit*, chapitre : Principes de réforme du droit, p. 162 et suivant

¹⁸⁷ - Plus tard 'Ali 'Abd al-Rāziq, avait insisté sur l'impossibilité pratique de l'*ijma'* pour conclure que le califat n'avait pas de base juridique. Muhammad 'Abduh n'aurait pas partagé tous les arguments de l'auteur d'*al-Islam wa 'usul al-hukm*, mais il est incontestable qu'il le devançait sur deux idées principales : le peu de considération qu'il avait pour le califat et le peu de considération qu'il avait pour l'*ijma'*

taqlīd et le jeu des passions et des émotions car, la réflexion lui semble être un droit fondamental et imprescriptible de personne humaine. Partout et toujours, ‘Abduh préconise l’usage de la raison: l’homme est toujours tenu, selon lui, de faire montre d’esprit critique, de chercher par ses propres efforts la vérité sur le monde et sur lui-même, et de ne tenir quelque chose pour acquis qu’après l’avoir lui-même établi.¹⁸⁸

3.1. Foi et raison

La raison est, pour Muhammad ‘Abduh, la faculté humaine la plus puissante et la plus sûre : « La raison, nous dit-il, est une des meilleures facultés humaines, elle est même la meilleure en vérité »¹⁸⁹ C’est pourquoi, il affirme pour elle, a priori, un droit absolu d’examen et de jugement : c’est à elle que revient en priorité la tâche d’établir l’authenticité des choses et la vérité des doctrines. Rien ne saurait ou ne devrait échapper à son examen. La raison affirme son primat même face à la religion. Muhammad ‘Abduh entend ainsi, d’emblée, soumettre les vérités de foi à l’examen de la raison, comme l’avaient fait, bien avant lui, les mu‘tazilites. Car la foi « véritable » selon lui, ne s’oppose pas à la raison, ne s’enracine pas dans l’irrationnel, comme le veut une certaine opinion ; elle n’est pas une grâce, un don que l’on reçoit gratuitement de Dieu, mais elle est fondée sur la raison, elle doit pouvoir se justifier spéculativement. Chacun doit pouvoir rendre compte personnellement et rationnellement de son credo au lieu d’épouser passivement la religion de ses ancêtres.

Muhammad ‘Abduh part de l’idée implicite que toutes les religions ne sont pas de valeur égale, qu’elles ne sont pas toutes également « vraies », mais qu’elles se hiérarchisent suivant leur degré de rationalité. La raison est ainsi élevée au rang de critère suprême de vérité. La religion supérieure, universelle et absolument « vraie » est celle dont le contenu est transparent à la raison ; elle est « vraie » dans la mesure où la raison parvient à établir la rationalité des dogmes sur lesquels elle se fonde et des

¹⁸⁸ -Pour Gāzi al-Tawba, Muhammad ‘Abduh interprète les éléments des dogmes islamiques d’une manière qui satisfait d’une part les besoins de la Raison, et d’autre part les principes de la civilisation occidentale. Il a surévalué la Raison au point de la mettre à égalité avec la révélation et il a restreint le domaine du dogme pour laisser plus de place à l’adoption de la civilisation occidentale. Voir son ouvrage *al-Fikr al-islami al-mu‘asir : dirasa wa taqwim*, Dar al-qalam, Beyrouth, 1977.

¹⁸⁹-*Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A‘māl*, op.cit. t. III, p. 298

règles qu'elle édicte.

La vérité véhiculée par cette religion suprême s'est établie progressivement dans l'Histoire, à travers un long processus finalisé qui a mené l'humanité de l'état d'enfance à l'état de maturité. En effet, suivant Muhammad 'Abduh, Dieu procède graduellement, en pédagogue, à l'éducation des peuples. Il révèle à l'humanité, à chaque étape de son développement, ce qui convient alors à son état : « Il est dans la coutume de Dieu, de procéder graduellement à l'éducation de l'individu. Or, Il ne change pas cette coutume lorsqu'il s'agit de l'éducation des peuples. Il n'est pas donné au genre humain, ni dans son ensemble, ni dans ses différentes espèces, d'avoir le même degré de connaissance et de compréhension au jour de sa création qu'à celui où il parvient au terme de sa perfection ; au contraire, le genre humain est destiné à suivre la même évolution que celle que la Sagesse divine a prescrite à l'individu. »¹⁹⁰

Sa thèse centrale, c'est que la religion monothéiste est fondamentalement la même, dans son essence même, par-delà les formes historiques qu'elle a successivement revêtues, conformément à l'état atteint par les différents peuples qui ont reçu une Révélation: « L'islam déclara de façon formelle que la religion est une, dans tous les temps et dans la bouche de tous les prophètes « Dieu a établi pour vous la religion qu'Il avait enseigné à Noé, c'est celle que nous t'avons révélée et que nous avons enseignée à Abraham, à Moïse et à Jésus, afin que vous la suiviez et ne vous divisiez pas en sectes. »¹⁹¹

Muhammad 'Abduh ne se contente pas d'affirmer la toute-puissance théorique de la raison, il affirme tout autant sa toute puissance pratique. Muhammad 'Abduh partage la foi et l'optimisme de son maître al-Afġānī en ce qui concerne les sciences et les progrès de civilisation auxquelles elles mènent. C'est pourquoi il fait dépendre la décadence et la grandeur d'une civilisation, de la place qu'y occupe la raison : ainsi, les multiples succès matériels de la civilisation européenne sont redevables au développement de ses sciences, alors que la décadence du monde musulman va de pair avec l'étouffement de l'esprit rationnel et le dépérissement des sciences. Son écrit *Al-*

¹⁹⁰-*Risālat*, *op.cit.* p. 112

¹⁹¹-Coran: 42:11 in *Risālat*, *op.cit.* p.111

islam wa al-naṣrāniyya n'est qu'un long et vigoureux éloge de la science et de l'esprit rationnel et un véhément plaidoyer pour que le monde musulman se réconcilie avec la raison et retrouve l'esprit scientifique qui était le sien pendant les longs siècles de l'âge classique. Mais bien avant, Muhammad 'Abduh avait pris une position bien nette à ce sujet. En 1877 par exemple, dans un de ses premiers écrits, , un article paru dans le quotidien *Al-Ahrām*, Muhammad 'Abduh s'exprime ainsi (en parlant des nations européennes): « Après réflexion, nous trouvons qu'il n'y a d'autre cause au développement de leur richesse et de leur puissance que le haut niveau de leur instruction et de leur préparation scientifique, donc notre premier devoir est de nous efforcer, autant que possible à répandre ces sciences parmi nos compatriotes. »¹⁹²

3.2. La raison dans l'islam

À l'opposé de la théologie traditionnelle marquée par le *taqlīd*, 'Abduh proclame son intention « de revenir, pour l'acquisition des connaissances religieuses, à l'étude des sources primitives de la religion, de considérer la religion à partir des normes de la raison humaine. »¹⁹³

'Abduh considère la religion comme formée d'un ensemble de concepts rationnels, capables, non seulement d'être saisis par la raison, mais même d'être passés au crible de la logique. Mais pour avoir ainsi une compréhension simple de la religion, il faut la dépouiller de toutes les erreurs que des siècles d'une pratique souvent mal comprise y ont ajoutées.

Selon 'Abduh, à la naissance de leur religion, les musulmans sont arrivés à un haut degré de puissance matérielle et morale. Mais plus tard, « sous des masques plus ou moins religieux, sont apparus parmi eux des gens qui ont mêlé aux principes de l'islam des questions étrangères. C'est alors que les croyances fatalistes se sont répandues. Ajoutez à cela l'influence des athées (*zanādiqa*), au IX^e siècle et au X^e siècle et celle des faiseurs de traditions, c'est-à-dire de ceux qui ont attribué au Prophète des paroles et des actes apocryphes renfermant des principes pernicious et

192-In El-Saad Mona, *op.cit.* p.36

193-*al-A'māl*, *op.cit.*, t. II, p. 318

générateurs de trouble. »¹⁹⁴

Il s'agit donc, pour lui, de soumettre l'islam à l'épreuve de la raison. C'est en le reportant le plus souvent à son Autre qui est pour lui le christianisme, que 'Abduh essaie d'établir la rationalité de l'islam.

Dans son ouvrage *Al-islam wa al-naṣrāniyya*¹⁹⁵, où il dresse un tableau comparatif du christianisme et de l'islam¹⁹⁶, 'Abduh oppose à l'irrationalité des dogmes chrétiens, la rationalité des dogmes islamiques. Le christianisme est, pour lui, doublement irrationnel. Car, d'une part la foi y est considérée comme un don gratuit de Dieu, don qui exclut, d'emblée, toute recherche personnelle dans l'établissement et l'approfondissement des vérités de foi, d'autre part, cette foi s'affirme contre la raison dans la mesure où le christianisme fonde sur des miracles l'authenticité de la mission du Christ et la légitimité de ses paroles et actes.¹⁹⁷ C'est l'attitude confiante et soumise qui est pour 'Abduh l'attitude type du chrétien : le fidèle doit croire (tel est le cas des mystères) aveuglement à tout ce qu'énonce sa religion, même lorsqu'elle avance des affirmations qui échappent à la raison ou qui contredisent l'ordre de la nature et s'opposent ainsi aux jugements de la raison (tel est le cas des miracles).

A l'opposé, l'islam se fonde uniquement, selon 'Abduh, sur « le jugement rationnel »¹⁹⁸ et considère que, « c'est ce jugement qui mène à une foi véritable. »¹⁹⁹ Par conséquent, l'islam n'affirme rien de contraire à la raison et à l'ordre de la nature, mais au contraire, il prend appui sur la raison pour se légitimer, et se fait l'expression de cet ordre de la nature institué par une série de coutume de Dieu. L'argumentation que développe Muhammad 'Abduh sur cette question, dans *Risālat al-tawhīd*, se situe

194-In Jamāl al-dīn al-Afḡānī al-Cheikh Muhammad 'Abduh, *al-'Urwat al-wuṭqā*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, 1970, p. 94

¹⁹⁵ -Cet ouvrage se divise en quatre parties : la première porte sur les conflits entre la religion chrétienne et les hommes de science ; la deuxième sur le rôle de l'islam dans le progrès de la connaissance scientifique ; la troisième sur l'état actuel des musulmans ; et la quatrième sur les rapports entre la religion et la science et sur l'avenir de l'islam.

196-Contrairement à l'opinion reçue d'aujourd'hui et selon laquelle le christianisme serait moderne et rationnel, l'islam du temps de Muhammad 'Abduh était bien moins fataliste, irrationnel et dogmatique que le christianisme de la même époque.

197-*al-A'māl*, *op.cit.* t. III, p. 260

198-*Al-islam wa al-naṣrāniyya*, p. 282

199-Ibid

dans le prolongement de celle que nous venons d'exposer. Muhammad 'Abduh fonde la rationalité de l'islam sur les appels réitérés d'Allah à l'adresse de l'homme pour qu'il exerce sa raison au sujet de qu'Il lui révèle et qu'il se convainque ainsi par lui-même, de la légitimité de l'enseignement du Coran. 'Abduh trouve en effet dans nombre de versets coraniques une incitation directe à la réflexion personnelle pour l'examen et l'approfondissement des vérités de foi.

Dans cette perspective, Muhammad 'Abduh insiste beaucoup sur l'apologétique contenue dans le Coran. C'est ainsi que Dieu prend volontiers sous la plume de Muhammad 'Abduh, la figure d'un pédagogue : Il se met à la portée de l'homme et développe à son intention un raisonnement spécial pour se légitimer et fonder la religion islamique, pour le convaincre et emporter son adhésion réfléchie. Plus même, Dieu récuse la foi par *taqlīd* et oblige l'homme à avoir recours à la raison, à chercher lui-même, avec les moyens propres dont il est doté, la vérité. « Le Coran nous a enseigné ce que Dieu nous permet et nous oblige de savoir au sujet de la Divinité, mais il n'exige pas de nous d'avoir confiance en lui rien que parce qu'il le dit. Non, il prouve ce qu'il avance, il expose les doctrines divergentes et les réfute par des arguments ; il fait appel à la raison et il réveille l'intelligence, il nous montre l'ordre qui règne dans l'univers, les lois qui le gouvernent et la sagesse et la perfection qui s'y manifestent. Il exige de la raison qu'elle examine attentivement ce qu'il dit à ce sujet afin de persuader de la vérité des principes qu'il établit et du but auquel il nous convie. »²⁰⁰

Le Prophète, contrairement aux Prophètes qui l'ont précédé -et particulièrement à Jésus, considéré comme prophète, rappelons-le²⁰¹, dans l'islam- ne s'appuie pas sur les miracles et les divers autres moyens qui s'adressent aux sens et à la nature émotive de l'homme, c'est uniquement en s'adressant à la raison, en parlant le langage de la raison, qu'il cherche à s'affirmer. « Un prophète qui, pour confirmer sa mission, n'éblouit pas les regards, ne frappe pas les sens, n'émeut pas les sentiments ; mais qui exige seulement que chaque faculté soit appliquée aux choses pour lesquelles elle est destinée, qui s'adresse particulièrement à la raison et en fait l'arbitre entre le vrai et le

200-*Risālat*, p. 4

201-Cf. Coran: 4:171

faux. »²⁰²

C'est dans cette perspective que Muhammad ‘Abduh condamne, au nom de l'islam, la foi par esprit d'imitation. Car l'islam lance son appel à la conscience individuelle, à la conscience de chacun qui doit s'efforcer par lui-même de comprendre sa religion et de se convaincre de son bien-fondé. Muhammad ‘Abduh soucieux d'engager la responsabilité de chaque homme dans son adhésion à une croyance religieuse, va jusqu'à affirmer qu'un mérite spécial sera reconnu à celui qui doute tout en cherchant la vérité, même s'il n'y est pas encore parvenu au terme de la vie; et il cite le *ḥadīṭ* suivant à l'appui de son affirmation: « celui qui fait tout son possible pour arriver à la vérité, mais meurt sans y être parvenu, celui-là, il est sauvé. »²⁰³

Dans la pensée de Muhammad ‘Abduh, c'est donc la raison qui fonde la légitimité et la cohérence de l'islam. Et c'est Dieu lui-même qui l'a voulu. Dès lors, Muhammad ‘Abduh fait de l'usage de la raison, un dogme même de l'islam : la véritable croyance repose sur la raison. Si Allah pousse, oblige même l'homme à faire usage de sa raison dans l'examen des dogmes de l'islam, c'est que ces dogmes sont transparents à la raison, que l'homme peut les « vérifier » intellectuellement. C'est cette idée qui résume l'essentiel de la plaidoirie de Muhammad ‘Abduh en faveur de la thèse de la rationalité de l'islam.

Mais jusqu'où va le pouvoir de la raison ? L'islam se présente-t-il comme un savoir absolu ou bien reconnaît-il à la raison un pouvoir propre dans l'appréhension des phénomènes de la nature ?

3.3. Raison et révélation

La pensée de Muhammad ‘Abduh oscille, tout au long de son discours, entre ces deux pôles : raison et Révélation. Pour justifier ou pour fonder ses assertions, il se réfère tantôt à la raison, tantôt à la Révélation ; et il le fait avec l'idée implicite qu'elles constituent à elles deux, un couple. En effet, ces deux pôles n'instaurent pas une dualité ni une altérité car la raison et la Révélation constituent, deux voies différentes

202- *Risālat*, p.99

203-*Al-islam wa al-naṣṣrāniyya*, in *al-A‘māl*, op.cit, t. III, p. 292

conduisant vers une seule et même vérité. C'est là une idée-force de la pensée de Muhammad 'Abduh. La Révélation est compatible avec les découvertes de la raison, et la raison est capable d'établir les vérités énoncées par la Révélation.

Par conséquent, la raison et la Révélation ne sauraient se placer dans deux sphères indépendantes, chacune d'elles s'attribuant un domaine du réel où elle régnerait souverainement, tel que le conçoit la pensée laïque moderne. La raison et la Révélation se placent pour Muhammad 'Abduh dans une même sphère et s'attribuent la totalité du réel. C'est là la position de la pensée musulmane traditionnelle. Mais Muhammad 'Abduh se sépare de cette pensée en refusant la subordination de la raison à la Révélation et en accordant à ces deux autorités une valeur égale (du moins théoriquement). Il n'existe ainsi aucune contradiction, aucun conflit entre elles deux ; c'est au contraire une harmonie préétablie, qui régit leurs rapports. C'est un simple partage de tâches qui les différencie, un partage pour des raisons, si l'on peut dire, d'ordre pratique : la Révélation s'occupe essentiellement de l'édification morale et du salut de l'individu, alors que la raison s'applique à l'étude de l'univers et à l'organisation concrète de la vie matérielle des hommes.

Le rôle des prophètes, nous dit Muhammad 'Abduh, « n'est pas celui des professeurs ni des maîtres ès-arts appliqués ; ainsi, ils ne nous ont pas apporté l'enseignement de l'histoire, ni l'explication de ce que contiennent les étoiles ou de leurs mouvements, ils ne nous ont pas montré les coches de la terre qui nous sont cachées, sa longueur ou sa largeur. Tout cela fait partie des moyens pour assurer la vie matérielle et pour arriver au bien-être ; or, dans cette voie, Dieu guide l'humanité par les facultés qu'Il lui a accordées²⁰⁴ ». Les prophètes, au contraire, se consacrent à la tâche d'édification morale : « Ils apportent les règles générales par lesquelles ils tracent aux hommes la conduite à suivre pour amender leur caractère et refréner leur passion ; et par lesquelles ils leur indiquent les actions qui leur procurent la félicité et celles qui causeront leur malheur dans cet autre monde dont ils n'ont pas une connaissance exacte. »²⁰⁵

204-*Risālat*, *op.cit.*, p. 83

205-*Op.cit.* p. 64, cf. aussi p. 81

Mais ce partage des tâches n'est pas strict. Ainsi, s'il est vrai que le Coran laisse à la raison le soin d'organiser concrètement la vie matérielle des hommes, cela ne l'empêche pas de révéler quelques règles dans ce domaine. Et s'il est encore vrai que le Coran se préoccupe essentiellement d'édification morale, il n'apporte cependant pas un code détaillé de vie ; la Révélation trace simplement un cadre général laissant à la raison le soin d'élaborer une application concrète aux principes généraux qu'elle avance, une application adaptée aux circonstances contingentes du réel. La ligne de partage entre la raison et la Révélation ne passe donc pas entre un monde spirituel et un monde temporel, mais elle est plutôt fonction, si nous suivons la logique de la pensée de Muhammad 'Abduh, du pouvoir propre de la raison : Allah révèle ce que la raison ne peut établir d'elle-même et se contente de l'assister, par des principes généraux, dans les domaines où elle peut s'exercer correctement, où elle peut être efficiente. La Révélation est faite en fonction de la nature humaine, en fonction de sa force et de ses faiblesses.

Si la révélation permet de distinguer deux domaines, cela ne veut pourtant pas dire que ces deux domaines sont indépendants l'un de l'autre. La raison et la Révélation sont en fait complémentaires : la raison comble les silences de la Révélation, et la Révélation, en retour, supplée aux déficiences de la raison.

Mais si la raison entrait en contradiction avec la Révélation, laquelle de ces deux autorités aurait-elle la précellence ? Pour Muhammad 'Abduh se poser cette question, c'est se poser un faux problème. En effet, pour lui, toute contradiction entre la Révélation et la raison n'est qu'apparente car « si la religion peut nous révéler certaines choses qui dépassent notre compréhension, elle ne peut nous en révéler aucune qui soit en contradiction avec notre raison. »²⁰⁶

Ainsi donc, la Révélation et la raison forment théoriquement un couple et leurs voies respectives finissent (ou doivent finir) par se rencontrer. Mais alors que la Révélation énonce le Vrai, la raison humaine est défaillante et ne saurait se passer de l'assistance de la Révélation.²⁰⁷ Dans le couple Révélation/raison, c'est donc la

206-*Op.cit.* p. 7

²⁰⁷ -Muhammad 'Abduh prétend qu'un énoncé religieux peut dans certaines conditions être à la fois authentique et opposé à la raison. Or il avait reproché aux Évangiles de contenir des messages impénétrables pour la

Révélation qui a, dans les faits, le primat. La raison doit trouver auprès d'elle une confirmation. L'exercice autonome de la raison est source d'erreurs. Une raison fonctionnant dans une sphère indépendante est un non-sens dans le système de pensée de Muhammad 'Abduh car, toute vérité à laquelle elle pourrait parvenir d'elle-même n'en est pas une si elle contredit un article de foi. « La science théologique, dit-il, est la pierre angulaire de tout savoir. »²⁰⁸

3.4. L'islam et les sciences

Dans ce domaine également le christianisme nous apparaît, sous la plume de Muhammad 'Abduh, comme l'Autre de l'islam. Pour Muhammad 'Abduh le christianisme de son époque est une religion dogmatique et obscurantiste, nulle réflexion en dehors de ces livres n'est tolérée. Seule l'Église a le droit de les interpréter. Les prêtres, jaloux de leur autorité, eurent toujours pour principe, nous dit Muhammad 'Abduh « d'empêcher les esprits d'approfondir la religion et même d'étudier les lois de l'univers, d'interdire aux intelligences la pénétration des secrets de la création. Ils déclarèrent formellement qu'il n'y avait pas d'accord entre la raison et la religion et que celle-ci était le plus grand ennemi de la science. »²⁰⁹

Le christianisme semble donc, pour Muhammad 'Abduh, dans son essence même, incompatible avec la science et l'esprit critique.²¹⁰ C'est dans l'histoire que

raison. La méthode dite de suspension de jugement (*tafwīḍ*) ou celle d'interprétation (*ta'wīl*) a existé dans toutes les pensées religieuses. Ainsi, Haddad se demande si 'Abduh ignorait à ce point la théologie chrétienne, et il répond par la négative. Mais « sa conclusion, dit Haddad, trahit le travestissement de l'histoire de l'autre. Quelle relève de l'ignorance ou du parti pris, elle montre les limites de « l'ouverture » que peut supporter une raison théologique, ainsi que ses incohérences dans l'application des mêmes-principes » In Mohamed Haddad, *op. cit.*, p.421

208-*Op.cit.* p. 2

209-*Op.cit.* p.114. L'affaire Galilée est une belle illustration de cet obscurantisme du Christianisme d'alors. L'Église chrétienne avait considéré que chercher la vérité ailleurs que dans la révélation, méditer sur les phénomènes terrestres, c'était s'égarer sur une voie impie. Tertullien l'avait clairement exprimé : « Nous ne devons pas être curieux ni chercher à percer les mystères de la nature ». La citation est de Singrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident, notre héritage arabe*, Albin Michel, Paris, 1963, p. 216

²¹⁰ - Selon Spencer, la science est hostile aux superstitions mais non à la religion. La science véritable est croyante et seuls les scientifiques superficiels sont imprégnés de l'athéisme. Pour lui, la science et la religion sont deux activités qui se complètent. 'Abduh aurait été émerveillé en traduisant les passages sur la relation entre la science et la religion. Cf. H. Spencer, *De l'éducation*, Paris, Baillière, 1978, p.37-38. Ce point de vue ne pouvait que réjouir Muhammad 'Abduh qui trouve ainsi un précieux témoignage dans la bouche d'un philosophe des sciences. Rappelons que Spencer était une référence pour tous les réformistes de l'époque.

Muhammad ‘Abduh va chercher à vérifier sa thèse de l'irrationalisme du christianisme. L'étude de la civilisation européenne médiévale à laquelle il procède, nous livre un tableau particulièrement sombre : obscurantisme, intolérance, fanatisme, persécutions (en particulier celle de l'inquisition et les croisades) etc.²¹¹

Quant à l'islam, c'est, pour Muhammad ‘Abduh, l'exacte anti-thèse du christianisme. L'islam a tout d'abord libéré l'homme de la servitude, en le libérant de l'emprise cléricale. L'islam est, en effet, la première religion nous dit Muhammad ‘Abduh qui ait aboli toute médiation entre l'homme et Dieu. « L'âme apparut à l'homme affranchie et pleine de noblesse ; sa volonté fut libérée des chaînes qui la liaient à d'autres volontés, émanant des hommes mais censées être un rameau de la volonté divine, comme celle des chefs politiques et religieux [...]; son énergie sortit de la prison dans laquelle la tenaient enfermée les intermédiaires [...] tous acquièrent les droits qui appartiennent à un homme libre parmi les hommes libres; tous devinrent égaux. »²¹²

C'est dans cette perspective (celle de la libération de l'homme) que s'inscrivent les attaques que ne cesse de mener Muhammad ‘Abduh contre le *taqlīd*, cette autre chaîne qui lie le musulman à son passé, à ses ancêtres, à ses traditions, et l'empêche par là, de faire usage de ses facultés naturelles.

L'islam ayant libéré l'homme de l'emprise cléricale et du poids des traditions, a, de ce fait même, libéré la raison et la volonté humaines. L'homme, libéré de ses chaînes, est promu à un nouveau stade : celui de la responsabilité. La libération de son jugement et de sa pensée, l'épanouissement de ses facultés naturelles en font un être libre, seul responsable de ses actes et pensées, seul juge de leur rectitude.

L'islam combat l'ignorance et les préjugés et préconise la connaissance rationnelle du monde. C'est pour connaître le monde et pouvoir agir sur lui de façon responsable que Dieu a libéré l'homme de ses chaînes et l'a doté de cet instrument privilégié qu'est la raison. C'est là une idée-force de la pensée de Muhammad ‘Abduh :

211-Cf. *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A‘māl*, op.cit, t. III, p. 273. Ces traits là ne semble pas, à Muhammad ‘Abduh, relever de près ou de loin, d'une quelconque causalité historique ; au contraire, ces traits ne sont, pour lui, que la conséquence logique des principes fondamentaux du christianisme.

212-*Risālat*, op.cit. p. 116

« L'islam tira l'intelligence de son assoupissement. La voix de l'islam s'éleva contre les préjugés de l'ignorance, il déclara que l'homme n'avait pas été créé pour se laisser traîner par la bride, mais qu'il était dans sa nature de se guider par la science et la connaissance. »²¹³

L'islam dont le contenu révélé est transparent à la raison et qui pousse explicitement l'homme à faire usage de sa raison pour connaître le monde et améliorer sa vie, l'islam est par conséquent, pour Muhammad 'Abduh, le meilleur ami des sciences, le meilleur stimulant pour l'élargissement des connaissances.

Dans *Al-islam wa naṣrāniyya* et dans *Al-islam wa al-radd 'alā muntaqidīhi*, Muhammad 'Abduh va encore plus loin. L'islam fait de l'acquisition des sciences une obligation et le bon croyant est à la limite, le savant : « Que le hadith suivant « l'acquisition de la science est un devoir qui incombe à tout musulman et à toute musulmane » soit authentique ou non, le Coran appuie son enseignement et la vie des premiers musulmans confirme la vérité qu'il recèle. »²¹⁴

L'islam a-t-il révélé des vérités scientifiques ? La tendance à répondre par l'affirmative et à dégager des vérités scientifiques du Coran était bien marquée en Égypte au XIX^e siècle.²¹⁵ Muhammad 'Abduh, faisant preuve d'une remarquable sobriété pour l'époque, se démarque de cette tendance et ne tente nullement d'« extraire » des sciences du Coran car l'objet du Coran est, pour lui, ailleurs. Il insiste cependant sur le fait que le Coran ne contient rien de contraire à la science et il signale que certains versets laissent supposer plusieurs siècles d'avance ; compris dans le passé, ces versets font, en fait, allusion à des découvertes scientifiques qui seront faites beaucoup plus tard, à l'époque moderne. Mais cela reste très secondaire pour Muhammad 'Abduh. Car l'essentiel consiste pour lui à montrer que l'islam pousse l'homme à faire usage de sa raison et de ses facultés naturelles pour connaître le monde et organiser sa vie.

213-*Op.cit.* p. 107

214-El-Saad Mona, *L'islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur Egyptien du XIX^e : Muhammad 'Abduh*, *op.cit.* p. 47.

215-Le plus illustre représentant de cette tendance est le cheikh Tantāwī Jawhari qui s'est ingénié à trouver une origine coranique aux grandes découvertes scientifiques de l'humanité

Les succès du monde musulman au Moyen-Âge occidental, l'étendue de ses connaissances ainsi que le statut élevé dévolu aux hommes de sciences, ne sont pas fortuits pour Muhammad 'Abduh ; ils n'ont d'autres causes que l'obéissance aux préceptes islamiques, que la mise en pratique des injonctions divines.

Malgré la place prépondérante qu'occupe la raison dans la pensée de 'Abduh, peut-on pour autant dire qu'il était libre penseur ou rationaliste?

Sur ce point Jomier Jacques fait remarquer, et à juste titre, l'équivoque de l'expression « libre pensée ». Certains Égyptiens parlant français semblent la prendre dans le sens général de pensée ouverte et intelligente, libérée des chaînes des traditions humaines. Or en français, le mot 'libre pensée' porte la marque des luttes religieuses du XVIII^e siècle. Il ne suppose pas seulement la liberté d'intelligence mais encore l'adoption d'un certain nombre de résultats considérés comme acquis définitivement par les libres-penseurs. Beaucoup de ces derniers sont athés. Quant à ceux qui croient à un être suprême, la plupart d'entre eux minimise ou rejette les interventions divines dans l'histoire du monde. Les miracles sont ramenés à des faits naturels que l'on explique par l'existence de forces inconnues, la supercherie ou la création du sentiment populaire ; les livres tenus pour révélés sont critiqués et dépouillés de tout ce qui n'est pas purement humain. Il est donc délicat, croyons-nous, d'appliquer à Muhammad 'Abduh une expression née dans un tout autre contexte historique.²¹⁶ Pour les mêmes raisons historiques, il nous semble que le mot rationaliste ne doit pas être employé sans précaution dans le cas de Muhammad 'Abduh. Si un auteur juge nécessaire de l'employer, il serait bon qu'il précise exactement ce qu'il entend dire.

Mona el-Saad signale à son tour que Muhammad 'Abduh, en érigeant la raison en critère de la vérité (du moins en principe), en proclamant son intention de soumettre les vérités de foi à l'examen de la raison, il donne à penser qu'il est un penseur rationaliste. Mais son « rationalisme », conclut Mona el-Saad, « nous semble vouloir beaucoup plus fonder le caractère rationnel de l'islam que pousser à un usage

²¹⁶ -A l'opposé d'Osman Amin, Jomier Jaques refuse de parler de Muhammad 'Abduh dans les catégories de pensée qui ne sont pas les siennes. Il préfère le laisser parler selon sa propre logique. Il essaye de nous faire comprendre comment un discours peut être conditionné par une ambiance particulière.

autonome de la raison. »²¹⁷ Car, pour Mona el Saad, si la Révélation lui paraît être rationnelle, et si la raison et la Révélation sont deux autorités de valeur égale, il n'en est pas de même dans la pratique. 'Abduh donne le primat à la Révélation, et s'affirme, par là, comme un homme de foi, dont l'orthodoxie est hors de doute. Sur cette même lacée, il conclut que : « Nous pensons que les appels réitérés de Muhammad 'Abduh en faveur de la raison relèvent beaucoup plus d'une intention apologétique que d'une intention proprement rationaliste. Le monde musulman est soumis politiquement économiquement aux puissances européennes et l'islam est en butte à leur dénigrement. Muhammad 'Abduh, comme tout penseur musulman de son époque, se met en position défensive. Il saisit les armes même de l'Europe-rationalisme, scientisme- pour défendre l'islam contre ses détracteurs. »²¹⁸ Il s'agit donc pour 'Abduh, de montrer que l'islam est une religion capable de relever les défis des temps modernes, de prendre en charge le progrès et le développement, bref d'établir, la compatibilité de l'islam avec la civilisation moderne.²¹⁹

Mais au-delà de cette intention apologétique se profile une intention politique. Muhammad 'Abduh a bien entendu et bien assimilé la leçon de son maître al-Afġānī : ce sont les sciences et les technique modernes qui ont permis aux Européens d'affirmer leur puissance et de se livrer à des conquêtes ; c'est l'acquisition de ces sciences et techniques qui va permettre aux musulmans de se libérer de la domination étrangère et de surmonter leur décadence. L'islam réinterprété nous paraît, sous la plume de Muhammad 'Abduh, comme la religion rationnelle par excellence ; c'est l'islam, par conséquent, qui va légitimer le savoir et les techniques modernes, qui va plaider le mieux la cause des sciences.

217-El-Saad Mona, *op.cit.* p. 91

218-*Op.cit.* p. 92

219-Sevenaer Christian Van Nispen Tot, signale dans son ouvrage *Activité humaine et agir de Dieu : le concept de « sunan de Dieu » dans le commentaire coranique du Manar*, Dar-el-Machreq Sarl Editeurs, Beyrouth, 1996, p.477 que Muhammad 'Abduh donne dans certaines de ses affirmations l'impression de faire de la raison le critère dernier et absolu de la vérité. Or « nous avons vu qu'aucun de nos auteurs ('Abduh et Rida) ne peut finalement être appelé « rationaliste ». Pour lui, autant ils veulent rendre à la raison sa place entière et couper l'herbe sous les pieds de tous ceux qui accusent l'islam de ne pas être compatible avec une attitude rationnelle, autant cette raison n'est jamais le critère dernier « mais reste toujours soumise à l'absolu de Dieu seul, à la vision religieuse; et, en fin de compte, ce qu'ils considèrent émaner directement de cette vision religieuse, n'est jamais soumis à l'instance de la raison critique moderne, mais tout au plus étayé par une justification apologétique rationnelle. »

A l'issue de notre analyse, islam et raison nous apparaissent en parfaite harmonie l'un avec l'autre. Muhammad 'Abduh exclut même toute possibilité de contradiction entre le donné scripturaire et la raison rappelons-le. Cette conception de la raison, cette place prépondérante accordée à la raison aura des conséquences sur son exégèse.

4. Une nouvelle exégèse du Coran

Ce qui est perdu de vue par nombre de musulmans aujourd'hui c'est le contenu du Message qui se veut tout à fait raisonnable et naturel. « Nulle contrainte en religion »²²⁰, mais l'honnêteté intellectuelle exige, en premier lieu, de respecter ce que le Coran dit de lui-même, c'est -à-dire qu'il est une Parole de Dieu « descendue » et non pas autre chose. Une Parole venue pour ouvrir des perspectives et éveiller l'intelligence, non pas donner un code à appliquer aveuglément. Un texte « protégé » mais qui demeure fondamentalement ouvert à des lectures susceptibles de répondre aux épreuves du temps, suivant la variété des situations.

Muhammad 'Abduh s'appuie d'abord sur le Coran lui-même, ensuite sur le bon sens, sur une certaine observation directe de la vie et sur ses réflexions personnelles. Il n'aime ni les étalages d'érudition, ni l'appel au témoignage d'autrui. Il semble que, doutant de l'autorité des hommes et ne sentant ni le goût, ni le temps, ni peut-être la préparation voulue pour passer leurs œuvres au crible de la critique, il préfère choisir des sentiers nouveaux. Il évite en général d'en venir aux mains avec ceux qu'il croit faibles. Il marche droit vers son but pratique de réforme.²²¹ 'Abduh veut retrouver le discours coranique dans toute sa fraîcheur, au-delà des interprétations d'écoles, et le faire parler de nouveau aux hommes d'aujourd'hui.

La Révélation telle que la comprend Muhammad 'Abduh a une fonction

220-Coran: 2:256

221-Jomier Jacques indique à propos du pragmatisme de 'Abduh que celui-ci se borne au minimum de combats, et, lorsqu'il veut déconsidérer son adversaire, il s'arrête aux défauts les plus criants: ruses des casuistes qui révoltent l'honnêteté, dépenses pour les fêtes des confréries avec un argent qui pourrait financer des écoles, accusation d'aller contre le Coran par une vénération outrancière adressée aux cheikhs, conséquences de la polygamie sur la désunion des familles, visibles dans la vie quotidienne, etc. Cf. *Le commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Editions G-P. Maisonneuve, Paris, 1954, p. 62

essentiellement morale en ce qu'elle fixe les devoirs de l'homme et, plus largement, en ce qu'elle détermine le bien et le distingue du mal :

« Dans tout cela l'homme a besoin, pour diriger ses facultés intellectuelles et corporelles vers ce qui est son bien dans les deux vies, d'un assistant qui l'aide à fixer les règles de la conduite, à déterminer le dogme des attributs divins, à comprendre ce qu'il doit connaître au sujet de sa vie future; et qui, en général, lui facilite les moyens d'arriver au bonheur dans cette vie et dans l'autre. »²²² Il s'agit de trouver dans le Coran et par l'intermédiaire du Prophète « un guide de conduite » et l'enseignement des références islamiques doit être considéré en ce sens : l'objectif premier de ces références est l'orientation et la réforme du comportement.²²³

Avec l'expression de l'unité de Dieu, la *ṣarī'a* est venue défendre « à l'homme de demander à tout autre qu'à son Créateur de l'aider dans ses efforts après avoir mûrement pesé ses actions. »²²⁴ Ainsi, une compréhension profonde du rôle de la prophétie place l'homme seul en face de Dieu qui, par sa Révélation, lui indique la voie qu'il doit suivre et il ne doit attendre d'aide que du Créateur, puis de lui-même. Le Coran est donc avant tout un livre de religion et de direction : de religion, en ce qu'il fonde l'humanité de l'homme dans sa relation avec l'Unique ; de direction, car il informe l'être humain des enjeux moraux de son action dans son effort et dans sa détermination volontaire vers le bien.

C'est ainsi qu'il faut en saisir l'essence, et Muhammad 'Abduh demande à ce que les exégèses s'attachent à dégager l'essentiel de cet enseignement moral plutôt que de s'attarder à des détails inutiles : « Le Coran n'est pas un livre d'art au point qu'il se trouve pour chacun de ses objectifs un chapitre qui soit spécifique; bien plutôt, c'est un livre qui guide, qui recommande et qui transporte les gens d'une situation à un autre[...]. Ainsi, l'exégèse que nous demandons consiste en une compréhension du Livre en ce qu'il est une religion qui guide les hommes vers leur bonheur dans la vie de

²²²-*Risālat*, p. 55

²²³-Muhammad 'Abduh n'hésitera pas à critiquer les wahābites dans leur action de purifier la foi sans comprendre, au-delà de la lettre, le sens et l'objectif de Révélation : « Ils n'étaient pas des amis du savoir ni des amoureux de la cité », in *al-A'māl*, t. III, p. 314

²²⁴-*Risālat*, p. 44

ce monde et la vie de l'au-delà. Tel est son objectif fondamental et ce qui vient après cela est secondaire et n'est qu'un moyen pour atteindre cet objectif. »²²⁵

Muhammad ‘Abduh va mener cette réflexion à son terme en affirmant qu'il n'y a pas à aller chercher dans le Coran autre chose qu'un enseignement moral. Il s'oppose à tous ceux qui ont tenté d'en faire un livre de type scientifique ou historique et qui ont cherché à prouver sa véracité par des arguments prétendument rigoureux. La démarche lui paraît infondée : si le Coran encourage le croyant à observer l'univers, à le comprendre et à dévoiler ses secrets, il ne se présente pas lui-même comme un texte scientifique. De la même façon, les histoires qui y sont rapportées le sont pour l'édification de la foi du croyant, et l'on serait malvenu de chercher à vérifier l'authenticité de chacune des narrations coraniques diversement rapportées. « Le Coran n'est pas un livre d'histoire ni d'événements rapportés, il est bien plutôt un livre de guidance et de recommandation. Une histoire n'y est pas racontée afin que nous connaissions leur époque, ou que nous puissions en faire mention ou encore pour que nous en connaissions les détails ; certes non, ce qui est rappelé l'est avec l'objectif unique de l'édification et de l'enseignement moral. »²²⁶

Muhammad ‘Abduh va ainsi s'en prendre à deux types d'exégèse : l'exégèse prétendument scientifique ou moderne qui se trompe d'objet ; et le commentaire traditionnel, lourd, truffé de considérations secondaires et qui éloigne le lecteur de la force vive des prescriptions coraniques. A un jeune homme qui lui demandait conseil concernant le *tafsīr* (l'exégèse), Muhammad ‘Abduh répondit : « Astreins-toi à la lecture du Coran et comprends ses obligations et ses interdictions, ses recommandations et ses enseignements tels qu'ils furent rapportés aux croyants et aux négateurs au moment de la Révélation. Protège ton regard de la lecture d'exégèses si ce n'est pour comprendre un mot dont tu aurais oublié le sens pour les Arabes ou dans le but d'établir une relation implicite entre deux mots : puis concentre-toi sur ce qui te concerne spécifiquement dans le Coran et ajoute à cela la connaissance de la vie du Prophète en ne retenant que le véridique (*ṣaḥīḥ*) rationnel et en te détournant du faible

225-A ‘māl, t. IV, p. 689

226-Op.cit. t. IV, p. 485

(*da'if*) et du vulgaire. »²²⁷

La discussion autour de la question de l'exégèse est de première importance pour le réformiste. En effet, la compréhension du Coran, les modalités de sa lecture, en même temps que la détermination de son rôle comme référence, sont autant de problèmes dont les réponses vont soit accélérer, soit freiner l'émancipation des vieux carcans traditionalistes. En ce sens, Muhammad 'Abduh, en se dégageant de l'influence des *tafāsīr* de référence, cherche à établir un lien immédiat entre le croyant et le texte afin que le croyant soit en prise directe avec l'enseignement moral, tant individuel que social, que le texte comporte. Ainsi, en affirmant que le Coran n'est pas un texte scientifique, il cherche à libérer la raison en lui donnant une autonomie presque entière tant sur le plan de la recherche que sur celui de son objet qui est l'univers dans sa totalité. S'il n'y a pas à chercher de correspondance entre le savoir scientifique et les versets du Coran, Muhammad 'Abduh affirme qu'il est du devoir de la raison, au nom même de la religion, de chercher à comprendre, de s'engager à savoir et à expliquer.

« Il ne convient pas que la religion se place entre les esprits et ce que Dieu leur a donné comme capacité de connaissance des vérités de la Création. Il faut plutôt que la religion les seconde dans la demande du savoir, exigeant des esprits le respect des preuves et attendant d'eux qu'ils s'efforcent de connaître les domaines qui sont à leur portée et cela en s'en tenant à l'objectif établi et en s'arrêtant, pour l'intégrité de la foi, à une certaine limite. Celui qui affirme autre chose que cela méconnaît la religion et commet un crime dont seul le Seigneur des mondes sait la nature. »²²⁸

On pourra lui reprocher ses écarts à la tradition, comme l'ont fait certains²²⁹, ou sa tiédeur dans l'élan libérateur, comme l'ont fait d'autres ; il nous semble pourtant qu'il faut s'en tenir aux objectifs que lui-même s'était fixés (au premier rang desquels il y avait la lutte contre le *taqlīd* et, avec l'enseignement de la langue arabe, la réforme

227-*Op.cit.* t. I, p. 589

228-*Op.cit.* t. III, p. 422

229-Les décisions juridiques qu'il rendit (*fatwā*) comme grand *mufī*, ont trouvé leur écho dans le commentaire du Manar. On sait que, lorsqu'aucun texte absolu, Coran ou tradition vraiment authentique du Prophète, ne l'y contraignait, il interprétait la situation en se fiant à son esprit large et à son bon sens.

sociale). Or, nous venons de voir que l'ensemble de sa réflexion à partir du *tawhīd*, du Coran, et de l'exégèse, le mène à pousser les acteurs des sociétés musulmanes à prendre en compte, d'une part, le rôle de la référence religieuse sur la plan moral et, d'autre part, les principes des dynamiques des sociétés qui ont à faire avec les sciences sociales et dont on ne trouvera pas les règles dans le Coran et la Sunna. La pensée réformiste de Muhammad 'Abduh était orientée vers un objectif de réforme concret, pragmatique, en prise avec son époque.

La démarche de Muhammad 'Abduh est en ce sens plus typiquement moderniste, puisque davantage portée sur la raison. Toutefois, on remarque chez 'Abduh un souci nouveau de sortir des sentiers battus, d'envisager une nouvelle méthode d'investigation des textes coraniques tout en gardant en ligne de mire les anciens commentaires, s'en écartant au besoin.²³⁰ Muhammad 'Abduh ne renie pas le caractère de primauté de l'argument d'autorité. Ce qu'il n'accepte pas, c'est qu'en vertu de ce principe, les autres tendances soient systématiquement rejetées. Cependant, les commentaires à venir ne doivent pas s'égarer de la voie tracée par les devanciers aux commentateurs antérieurs qui du fait de leur relative proximité avec la prédication révélée constituent ses sources de références à ne pas négliger.

Muhammad 'Abduh jette, comme le note Jomier Jacques en parlant de 'Abduh, « par dessus bord, sans autre forme de procès tout ce qui lui semble surajouté à la révélation et à l'enseignement du Prophète impeccable et infaillible. »²³¹ Muhammad 'Abduh fait grand cas de l'intelligence, de la raison qui permet avec le recul enregistré par les années, de comprendre les erreurs d'interprétation passées, de les corriger, de leur substituer un commentaire adapté à une forme actuelle. Il reproche aux musulmans de ne point regarder le Coran en lui-même, mais de le voir toujours à

²³⁰ -Pour Haddad, l'absence des références dans les textes de Muhammad 'Abduh n'est point le signe « d'une appréhension directe du sens, bien au contraire. Elle rend plus profonde l'intériorisation des préceptes anciens et des a priori classiques. » In Haddad, *op. cit.*, p.166

²³¹ -In Jomier Jacques, *op. cit.*, p. 104. Pour Jomier 'Abduh s'appuie d'abord sur lui-même et préfère choisir des sentiers nouveaux. Dans un sens, il s'agit d'une régression par rapport à la tradition classique qui discutait avec soin les définitions posées par chaque terme et qui avait inventé des sciences dites des Uṣūl (uṣūl al-dīn,...al-fiq, etc.) pour discuter des méthodes employées dans chaque discipline de connaissance. L'essentiel est de savoir si 'Abduh avait véritablement dépassé ce cadre classique ou s'il reprenait, sans en être conscient ou sans le dire, des notions anciennes avec moins de rigueur, ou si l'occultation des références permettait une plus grande liberté par rapport à la tradition.

travers les écrits des anciens (*salaf*) et des modernes au lieu de chercher les véritables outils de l'exégèse, la philologie authentique, l'histoire, etc. Ce travail d'épuration est essentiel dans l'appréhension du texte coranique pour Muhammad 'Abduh.

J. Jacques ajoute « que le lecteur ne se laisse pas égarer par la formule « refus de soumission servile à l'argument d'autorité » et qu'il n'aille pas croire que Muhammad 'Abduh refuse toute autorité. Il refuse seulement d'accorder une valeur absolue aux autorités purement humaines. Mais comme nous l'avons vu, Muhammad 'Abduh admet l'autorité de Dieu révélant.

Peut-on étudier le Coran à la lumière des méthodes modernes de la critique littéraire ? Le Coran peut-il être considéré comme une œuvre littéraire ? Est-il acceptable par l'orthodoxie islamique que la Parole pure de Dieu (puisque c'est ainsi que le Coran est reçu par les musulmans) soit l'objet d'analyses quant à sa structure, son vocabulaire, ses genres littéraires, son histoire, son historicité, comme n'importe quel autre grand texte de la littérature mondiale ? La foi musulmane aurait-elle quelque chose à gagner dans une telle démarche ? Ces questions ne relèvent pas de la spéculation abstraite. Elles sont posées, aujourd'hui, à l'intérieur de l'islam, depuis que des auteurs musulmans revendiquent la possibilité d'une approche littéraire critique et s'y essaient.²³²

Dans le collège de *Dār-al-'ulūm* (maison des sciences) qu'il avait mis en place pour enseigner à la fois des disciplines traditionnelles et modernes, Muhammad 'Abduh faisait étudier les grandes idées de philosophie. Il était surtout convaincu, comme nous l'avons vu, de l'importance de la raison (*'aql*) pour comprendre le message de base de l'islam, et c'est en faisant appel à cette raison qu'il approcha le texte sacré et qu'il renouvela la méthode interprétative du Coran. Mais pour lui, l'interprétation du texte coranique devait avoir pour finalités premières la guidance (*al-hidāya*) du Livre saint pour les êtres humains et le besoin de tirer profit de son contenu. Particulièrement sensible à la pléthore de commentaires du Coran qui avaient cours et qui en soulignaient différents aspects (sa structure, ses aspects juridiques, ses vues théologiques...), il craignait que l'essentiel soit perdu de vue et que le lecteur soit

232-Cf. Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, p. 149

distrain de la vraie signification voulue par l'Orateur du discours (Dieu).

Dans son commentaire du Coran, le *Tafsīr al-Manār*, Muhammad ‘Abduh met en relief le fait que le Coran a été adressé d'abord aux Arabes païens du VII^e siècle et que pour comprendre le texte coranique il est nécessaire de prendre en compte la vision du monde particulière qu'avaient ces hommes. Ainsi, pour lui, tous les versets coraniques qui font référence à des superstitions, à la sorcellerie, au mauvais œil, au diable, doivent être expliqués en lien avec les croyances et les coutumes des Arabes et l'époque. Des choses dans le Coran, peuvent apparaître irrationnelles ou en contradiction avec la logique et la science : elles sont à comprendre en regard de la vision arabe du monde.

Le commentaire du *Manār* met en avant de nombreuses figures littéraires comme la métaphore et l'allégorie pour donner une explication rationnelle à tous les événements et actions miraculeux dont parle le Coran. Mais la contribution la plus importante de Muhammad ‘Abduh est certainement son insistance pour dire que le Coran n'a jamais prétendu être un livre d'histoire, et que le récit coranique ne doit pas être pris comme un document historique. Il met en évidence le fait que les événements historiques mentionnés dans le Coran sont présentés dans un style littéraire visant à exhorter, et qu'ils n'ont pas le souci de la précision de l'historiographie. Pour lui, il est manifeste que les histoires rapportées dans le Coran visent des objectifs éthiques, spirituels et religieux, et qu'elles ne prétendent pas apporter une connaissance historique, même quand elles s'appuient sur des événements réels de l'histoire. Lorsqu'il s'agit de l'histoire de tel ou tel Prophète, ou encore d'un adversaire comme Pharaon, beaucoup de détails sont négligés, car l'important est l'enseignement que l'on veut tirer de ces histoires. Ainsi, Muhammad ‘Abduh rompt de manière évidente avec la méthode exégétique classique qui cherche à clarifier ce qui reste obscur ou ambigu.

Le rôle éminent de Muhammad ‘Abduh a suscité tout un dynamisme intellectuel et spirituel dans l'Égypte de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. En employant la « raison active » pour saisir l'aspect de la *hidāya* (guidance) du Coran, Muhammad ‘Abduh a fait preuve d'une nouvelle créativité qui ne pouvait que susciter des émules.

Il affirme que le renouveau (*tajdīd*) est une des traditions incontournables de l'érudition islamique depuis la mort du Prophète, et il appelle à une compréhension toujours renouvelée de la religion qui permette de résoudre les problèmes humains nouveaux qui surgissent.

S'efforçant de procéder à un *ijtihād* au sens plein du terme, ‘Abduh cherche à initier une nouvelle vision moderne insérant la conscience musulmane de plain-pied dans son époque actuelle. Il a tout particulièrement le souci de retrouver les enseignements du message prophétique par-delà les traditions qui les ont interprétées et mises en forme. La tâche du réformateur consiste, selon ‘Abduh, à affranchir le texte de l'emprise des juristes et des commentateurs traditionalistes et de tous les anciens, non en les dénigrant, mais en rappelant que ceux-ci s'adressaient à leurs contemporains, qu'ils utilisaient des normes qui ne sont pas les nôtres, et qui jugeaient d'une époque qui n'est pas la nôtre.

5. La modernisation d'al-Azhar

La réforme d'al-Azhar, principal centre de transmission du savoir religieux et de formation des ‘*ulamā*’ sunnites, est indissolublement liée au nom de Muhammad ‘Abduh qui en fut le théoricien et le promoteur. Commencée dans la seconde moitié du XIX^e siècle et poursuivie tout au long du siècle suivant, elle a représenté un volet important de la réforme religieuse. Aux yeux de Muhammad ‘Abduh, la sclérose de l'enseignement des sciences musulmanes était largement responsable du déclin du monde musulman. L'appel à un «retour» à l'islam originel, avec une interprétation directe du Coran et de la *Sunna*, allié à un accueil favorable aux sciences et aux techniques nouvelles et à un usage plus large de la raison par la réouverture de la porte l'*ijtihād*, étaient censés permettre à la religion musulmane de relever le défi de la modernité occidentale conquérante. Toutefois, un tel projet ne pouvait laisser indemnes les bases de l'interprétation de la religion.

5.1. Al-Azhar avant Muhammad 'Abduh

Les sciences dites de tradition prenaient le pas sur les autres, et à cause de cette

priorité, toute liberté de recherche, toute initiative dans les études avait disparu. Celle-ci consistait à apprendre par cœur de petits textes formant des rudiments de la science enseignée et à répéter machinalement des commentaires écrits à des époques où la science était déjà en décadence. A ce propos il écrit : « nos professeurs nous déroutaient littéralement par une terminologie juridique et grammaticale que nous ne connaissions pas et qu'ils ne se donnaient pas la peine de nous expliquer. »²³³

Le choix même des textes dans lesquels on puisait cet enseignement étriqué, se rétrécissait de plus en plus dans un sens tout à fait orthodoxe. Cependant, en 1866, année où Muhammad 'Abduh entra à al-Azhar, le mouvement qui essayait d'introduire les sciences occidentales dont faisait partie Hasan al-Ṭawīl était loin de s'imposer à tout le monde. Au contraire comme il arrive à tout mouvement réformiste, il avait suscité une violente réaction ; d'une façon générale, les soufis représentaient l'esprit nouveau, en partie à cause de l'esprit plus libéral qui a toujours animé les écoles mystiques, et en partie parce que ces écoles ont leur source plutôt dans la philosophie que dans la théologie, tandis que les juristes orthodoxes étaient pour le maintien du statu-quo. C'était donc une période particulièrement intéressante.

5.2. Les *'ulamā'* face à la modernisation d'al-Azhar

Les *'ulamā'* ont été confrontés dès le début du XIX^e siècle à la volonté de Muhammad 'Alī de moderniser l'Égypte. Le Pacha d'Égypte, qui voulait fonder un État puissant, doté d'une armée, d'une administration et d'une industrie modernes, c'est-à-dire en imitation des modèles européens, comprit rapidement qu'il ne pourrait compter pour réaliser un tel projet sur les élites formées à al-Azhar, le seul centre d'enseignement supérieur existant alors en Égypte, d'où sortaient par conséquent tout ce que le pays comptait d'intellectuels. Il ne s'attaqua pas directement aux *'ulamā'*, mais il les contourna ; et ces derniers en vinrent à concevoir la modernisation voulue par le Pacha d'Égypte comme une série de mesures visant leur statut. Leur première réponse fut l'obstruction, puis la retraite. Face à Muhammad 'Alī, les *'ulamā'* continuaient à clamer la nécessité de respecter la *ṣarī'a*, revendiquant pour eux

233-*Risālat*, p. XII

l'exclusivité de son interprétation. Mais leur réaction était purement défensive.

Dans leur lutte pour maintenir les structures anciennes, les *'ulamā'* vont subir quelques grands échecs : les *Tanzīmāt* ottomans au milieu du XIX^e siècle, mais ceci concernait moins les *'ulamā'* d'Égypte, d'abord confrontés aux réformes initiées par les pachas d'Égypte, puis la réforme judiciaire en Égypte à la fin du XIX^e siècle, qui enlevait aux hommes de religion le monopole qu'ils exerçaient jusque-là sur la justice. C'est alors que le réformisme musulman se manifestera par son projet de réforme d'al-Azhar. La renaissance de l'islam impliquait, pour Muhammad 'Abduh, que les musulmans s'adonnent aux sciences nouvelles, qu'ils réorganisent l'enseignement religieux et luttent contre les influences européennes. Al-Azhar fut donc la première institution concernée.

5.3. Complexité de la réforme d'al-Azhar : un tourbillon de nominations et de démissions

Une fois rentré en Égypte en provenance de Bayrouth après six ans d'exil (1882-1888), Muhammad 'Abduh ne cessa pas de poursuivre ses efforts pour faire aboutir un projet de réforme d'al-Azhar. Il essaya de convaincre le recteur, le cheikh Muhammad al-Imbābī (1824-1896); ce dernier écarta la discussion avec Muhammad 'Abduh, qui tenta alors de convaincre le prince 'Abbas II qui devait remplacer son père Tawfīq en 1891. Le prince accepta.

Lorsque le recteur d'al-Azhar tomba malade, il offrit sa démission. Le gouvernement le remplaça par le cheikh Hasūna al-Nawawī (1839-1924), partisan de Muhammad 'Abduh. A cette époque les *'ulamā'* d'al-Azhar se scindèrent en deux courants : l'un opposé à Muhammad 'Abduh, dit « partisan conservateur », l'autre dit « partisan moderne ». Le gouvernement avait créé en 1894 un conseil de direction. Muhammad 'Abduh était membre de ce conseil et se remit à son œuvre de réforme d'al-Azhar vers un renouvellement et un développement des sciences religieuses. Il présenta son projet en 1896 au gouvernement qui le cautionna sur le plan scientifique.²³⁴

234-Cf. El-Bessaty Ahmed, *Le développement des sciences religieuses à al-Azhar depuis le Cheikh Muhammad 'Abduh*, Thèse de doctorat d'état, Paris, 1979, p. 87

Dès lors, Muhammad ‘Abduh et ses partisans l'emportèrent sur la partie adverse. A partir de cette date, les sciences modernes côtoyèrent à al-Azhar les sciences religieuses. En 1900, les responsables d'al-Azhar découvrirent que les étudiants apprenant les sciences modernes et les sciences religieuses étaient dans l'ensemble plus forts que les étudiants se consacrant uniquement aux sciences religieuses.

En 1899, le Conseil de direction écarta les trois ou quatre explications et commentaires qui accompagnaient les anciens ouvrages de sciences religieuses. Lorsque les étudiants progressèrent dans ces sciences religieuses, le cheikh Hasūna al-Nawawī offrit, en 1900, sa démission des deux postes qu'il occupait à la fois, comme recteur d'al-Azhar et *Muftī* d'Égypte; le gouvernement nomma deux ‘*ulamā*’ pour le remplacer, le premier le cheikh ‘Abd al-Rahmān al-hutb (1839-1900) comme recteur d'al-Azhar, le second le cheikh Muhammad ‘Abduh comme *Muftī*; mais le premier n'occupa son poste qu'un mois.²³⁵

Le khédivé ‘Abbas II nomma en 1900 le cheikh Silīm al-Biṣrī (1832-1916), mais celui-ci était fervent partisan du parti conservateur et restait donc opposé au progrès des sciences modernes. Il déclara la guerre à ce progrès et fit obstacle à tous les travaux du Conseil de direction à ce propos ; il donna l'occasion à ses partisans de faire de la contre publicité à Muhammad ‘Abduh et à son projet, soit dans la presse, soit à al-Azhar, mais il abandonna son poste en 1904 et le khédivé nomma à sa place le cheikh ‘Ali al-Biblāwī (1835-1905), partisan de Muhammad ‘Abduh. Il annula toutes les mesures négatives prises par l'ancien recteur et appuya Muhammad ‘Abduh et ses partisans. Malheureusement il ne resta que sept mois en place et présenta sa démission en 1905.

A cette époque, les partisans conservateurs tentèrent de mettre Muhammad ‘Abduh dans une position délicate vis-à-vis du khédivé, créant ainsi de nouveaux obstacles à l'encontre du progrès des sciences religieuses. Ils dirent au khédivé que Muhammad ‘Abduh était aux côtés des Anglais, contre lui. Le khédivé ‘Abbas se mit en colère contre ‘Abduh et soutint l'ensemble des partisans conservateurs dans leur

235-Ibid

propagande contre lui et son projet. Il nomma par ailleurs, cheikh ‘Abdrahmane al-Širbīnī (19/03/19005), l'ennemi le plus acharné du progrès des sciences religieuses et à ses côtés, la plupart de ses partisans.²³⁶ Muhammad ‘Abduh ne put supporter ce climat intellectuel et présenta sa démission du conseil de direction six jours après la nomination de ce recteur (25/3/1905), qui commença à faire obstacle à la réforme d'al-Azhar et au développement des sciences religieuses : il fit la guerre aux sciences modernes introduites à al-Azhar avant sa nomination, il mobilisa ses partisans pour répandre une propagande générale contre Muhammad ‘Abduh, son projet et ses partisans.

En outre, il incita quelques partisans de Muhammad ‘Abduh à changer d'opinion pour rejoindre les rangs de ses propres partisans. Ce fut le cas par exemple du cheikh Muhammad al-Ahmadī al-Zawāhirī (1878-1944), élève du cheikh Muhammad ‘Abduh. Ce dernier fit passer un examen à son élève en 1902, pour lui permettre de devenir un savant religieux d'al-Azhar. Après qu'il eût bien répondu à toutes les questions posées par Muhammad ‘Abduh en tant que président du jury, il lui dit : « Tu es plus savant que ton père »²³⁷, malgré le fait que son père était un grand savant religieux, mais partisan des conservateurs.

Le procès que Muhammad ‘Abduh a fait de l'enseignement à l'université d'al-Azhar est devenu classique. Le réformateur reproche aux ‘*ulamā*’ la méthode ainsi que la matière de l'enseignement. Pour la méthode, certains ‘*ulamā*’, dit-il, passent de longues années à faire des surcommentaires sur une explication d'un texte quelconque ; ils expliquent les phrases et les rapports entre les mots, avec force détails « comme si les textes d'un ancien auteur étaient révélés à un homme infallible et comme si rien, par conséquent, pas même un article ou un mot, ne devait s'y rencontrer sans renfermer des significations cachées, sauf aux seuls initiés. »²³⁸ Cette méthode faisait que les parents des élèves ne cessaient de se plaindre du long séjour que leurs fils devaient faire à al-Azhar sans que ceux-ci pussent en tirer grand profit.

²³⁶-*Op.cit.* p.88

²³⁷-*Op.cit.* p. 89

²³⁸-Osman Amin, Muhammad ‘Abduh : *essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944, p.68.

Pour la matière, Muhammad ‘Abduh observe qu'un enseignement qui prétend être religieux ne traite pourtant pas avec le soin nécessaire ce qui est proprement religieux. Ainsi, dit-il, la plupart des *‘ulamā’* à al-Azhar s'adonnent avec prédilection à l'étude de ce qu'on appelle *‘ulūm al-wasā’il* (les sciences prises comme moyens), telles que la grammaire, la syntaxe, l'éloquence, etc. lesquelles ne sont point des sciences proprement religieuses mais ne servent que d'introduction à ces sciences. Quant aux sciences des buts (*‘ulūm al-maqāṣid*), telle que la science du Coran, elles sont négligées à al-Azhar. C'est ainsi, dit-il, qu'on n'y rencontre guère de cours de *tafsīr* aussi développé que les explications linguistiques des textes et des manuels.²³⁹ Bref, Muhammad ‘Abduh déplorait ce genre de culture scolastique qui incite à discuter au lieu d’agir, et à dissenter plutôt qu’à créer.

D'ailleurs, la méthode d'enseignement adopté à al-Azhar était incompatible avec tout esprit scientifique. On prenait pour base de cet enseignement des livres composés durant les sombres époques de décadence culturelle de l'islam et dont le contenu devait être appris sans compréhension ni critique. Les commentaires et sur-commentaires, dont on chargeait les textes classiques, ne faisaient qu'obscurcir ce qu'il y avait de clair chez les anciens auteurs.²⁴⁰ Cette méthode d'enseignement fut l'écueil contre lequel avaient échoué toutes les tentatives de réforme. Muhammad ‘Abduh était à même de juger la méthode azharite, justement parce que formé par elle, et il a su se soustraire de bonne heure à son influence néfaste. La réforme d'al-Azhar était alors une nécessité et elle avait, aux yeux de Muhammad ‘Abduh, une importance capitale, car elle aurait équivalu à une réforme de toute la société musulmane.²⁴¹

5.4. Vers la réforme d'al-Azhar

La réforme islamique en Égypte s'est essentiellement manifestée comme un corpus de concepts modernistes basés sur une refonte des principes religieux traditionnels. Mais des différences d'approches existaient. Tandis que Jamāl al-dīn al-

239-Cf. Raṣīd Riḍā, *Tārīḥ al-Ustād al-Imām*, Al-Qāhira, 1931, p. 506

240-*Op.cit.* p. 541

241-*Op.cit.* p. 242

Afġānī affirmait volontiers que le gouvernement était le meilleur vecteur pour une réforme profonde et rapide, Muhammad ‘Abduh pensait que l'éducation et la préparation des esprits à la réforme étaient une meilleure approche, sans pour autant écarter le gouvernement de l'action réformatrice. C'est pour cela qu'il pensa que la première institution à réformer était al-Azhar. Un thème récurrent chez ‘Abduh a toujours été la restauration de l'arabe littéraire, menacé de corruption. Le souci de ‘Abduh d'améliorer l'enseignement de l'arabe à al-Azhar fut donc la première étape de son action réformatrice. Mais il fallut attendre les travaux de la commission de la réforme de 1895, qu'il animait, pour que l'on s'attaque, et encore avec une très grande modération, aux problèmes des méthodes et du contenu de l'enseignement, par la limitation de l'usage des gloses et des commentaires et l'introduction timide de quelques cours, facultatifs.

La conduite de la science à sa perfection ne peut se faire sans l'aide du savoir et de la connaissance, qui est pour ‘Abduh : « La lumière du monde humain, le soleil de son existence et l'âme de sa vie. La connaissance est aussi l'instrument du progrès, de la civilisation ainsi que la perfection de la vérité humaine, elle est l'épée de la force et la source de la richesse. »²⁴² ‘Abduh accordait une importance particulière à la réforme d'al-Azhar et à la nouvelle interprétation de l'islam. Ces points étaient indispensables à l'efficacité de la campagne qu'il a menée pour la purification de l'islam puisque ce n'est qu'en réaffirmant les préceptes de l'islam en langage clair que les influences corruptrices pourront être dénoncées et éliminées. Tout en déclarant ramener l'islam à l'esprit du Coran et de la Sunna, ‘Abduh voulait donner à la science moderne sa place dans la compréhension des dogmes fondamentaux. Selon lui : « Le véritable islam admet tous les progrès du siècle, pourvu qu'on ne s'en tienne pas à un rite juridique. Tout est dans le Coran et la Sunna authentique. »²⁴³ ‘Abduh s'est proposé d'élargir les bases de l'enseignement, surtout à l'université musulmane d'al-Azhar.

Le projet de réforme d'al-Azhar a été exposé par ‘Abduh en diverses occasions.

242-*Tārīḥ*, t. II, p. 193

243-*Op.cit.* t. I, p.354

D'abord en 1880-81, lorsqu'il dirigeait le Journal officiel d'Égypte, qui devint sous son impulsion l'instrument privilégié de la réforme. Puis, à Beyrouth en exil. En 1884, en effet, 'Abduh et al- al-Afġānī se séparent, lorsque le premier part pour Beyrouth pour y enseigner la théologie à la *madrassa sulṭāniyya*. 'Abduh pense que la théologie qu'il a apprise dans sa jeunesse est inadaptée aux défis du temps. Il lui reproche de combattre des adversaires disparus et de ne pas se soucier des adversaires du présent : christianisme missionnaire lié à l'invasion occidentale, athéisme moderne auréolé des triomphes de la science. Il expose ces préoccupations dans les cours qu'il dispense à Beyrouth, cours qu'il mettra en forme définitive dans sa *Risālat al-tawḥīd* (publiée en 1897).

Il insistait sur le devoir d'étudier non seulement les ouvrages arabes classiques de théologie dogmatique, pour la défense de la foi, mais aussi les sciences modernes, l'histoire et la religion de l'Europe, afin d'apprendre les raisons du progrès occidental. Comme animateur du comité administratif d'al-Azhar, crée en 1895, il a réussi à introduire des réformes administratives utiles. Mais tous ces efforts pour obtenir un élargissement des programmes échouèrent finalement en raison de l'opposition des '*ulamā*'. Toutefois ses efforts ne furent pas complètement vains et son influence forte sur les jeunes lui survivra. Peu à peu, les autorités d'al-Azhar ont introduit l'histoire, la géographie et les éléments des sciences physiques et mathématiques, ainsi que la littérature arabe, la logique et la philosophie dans l'enseignement. Cette évolution est dû à la fermentation des idées qu'il avait suscitées dans les esprits de la nouvelle génération.

« Il n'est point nous surprendre qu'al-Azhar ait cédé lentement et à contre cœur à la nécessité de changer, et que les changements réalisés touchent plutôt l'organisation des études que leur esprit et leur substance. L'impatience que les classes élevées à l'occidentale et que les nationalistes laïques montrent envers al-Azhar est facile à comprendre. Mais une école qui a derrière elle une tradition presque huit fois séculaire et qui de plus fait figure dans tout l'univers musulman de gardienne et en un certain sens d'expression authentique de l'orthodoxie islamique, ne peut tendre ses voiles aux

moindres brises passagères. »²⁴⁴

Tout au long de sa vie, alors même qu'il fera partie du conseil d'administration d'al-Azhar, et jusqu'à quelques mois avant de s'éteindre, il n'aura de cesse de critiquer l'enseignement qui y est dispensé et chercher à le réformer. Même au milieu de ses occupations il continuait à suivre les destinées d'al-Azhar avec une extrême sollicitude, car pour lui cette université était le centre intellectuel de l'Égypte et de tout l'islam, et c'est de ce centre que devaient partir les réformes vraiment fécondes.

Membre du conseil depuis sa création en 1894, il en fut l'âme. Son plan embrassa toute la vie tant matérielle qu'intellectuelle de la vieille université. Au point de vue matériel il rénova l'installation, il introduisit l'éclairage au pétrole, il dota la mosquée et ses dépendances d'eau courante, il installa une infirmerie et organisa la surveillance médicale des étudiants. Enfin il créa une bibliothèque universitaire en réunissant dans ses salles qu'il fit aménager à cet effet, les livres et les manuscrits, souvent précieux qui traînaient dans les « *riwāq* » -sorte de dortoirs- et les mosquées dépendant de l'université. Quant au programme, comme nous l'avons dit, non seulement il y introduisit des matières nouvelles afin de moderniser quelque peu l'enseignement, mais il mis surtout de la méthode dans les cours déjà existants et dans les examens. Il ne se borna cependant pas à ce seul travail de réorganisation. Son entrée dans le conseil lui ayant réouvert les portes de l'enseignement, il s'y donna avec ardeur et fit des cours sur la théologie, l'exégèse du Coran, la rhétorique et la logique, cours qui étaient suivis avec intérêt par tout le monde.

Il est vari que Muhammad 'Abduh s'occupait particulièrement de l'enseignement supérieur, cependant il n'a pas négligé les problèmes de l'enseignement secondaire. Il attirait l'attention sur les dangers des écoles missionnaires et étrangères dans les quelles les parents envoyaient leurs enfants. Il préconisait un enseignement religieux dans toutes les écoles et insistaient pour que les gouvernements remplacent les écoles étrangères par des écoles nationales.

Dans son projet de réforme, il insiste sur l'éducation individuelle et collective. L'islam pour lui, ne se préoccupe pas seulement du rapport de l'homme avec la

244-In Lotfi Mahcer, *Les idées de Muhammad 'Abduh*, op.cit. p.180

divinité, mais aussi de la vie de l'homme ici bas et de ses rapports avec ses semblables.

Muhammad Abduh avait plusieurs autres projets que la mort ne lui a pas permis de réaliser. Parmi ces projets figurent : le projet de réforme de l'enseignement dans l'empire ottoman : 'Abduh rédigea ce projet en 1887 à Beyrouth et l'envoya, co-signé par des notables syriens, au cheikh al-islam à Constantinople. Il a été motivé par l'annonce d'un projet de réforme du système éducatif de l'empire ottoman.

Le projet de réforme de l'administration et de l'enseignement dans la grande Syrie : 'Abduh avait présenté ce projet au gouverneur ottoman de Beyrouth, lors de son exil dans cette ville. Les réformes proposées portent sur des aspects administratifs et religieux. 'Abduh déplorait notamment la propagation des missions chrétiennes qui préparaient la colonisation de ce territoire.

6. L'apologétique de Muhammad 'Abduh

L'apologétique moderne dont Muhammad 'Abduh est le plus illustre représentant ne se contente pas de présenter les premiers musulmans sous l'aspect de gens réfléchis, pesant les preuves rationnelles avant de se décider, il ne lui suffit pas de les dépeindre ainsi sans chercher d'ailleurs à dresser le bilan de ce que furent, historiquement parlant, les motifs réels de conversion, mais elle poursuit son chemin. Elle tire parti de la nature du message coranique et elle cherche à démontrer que son contenu satisfait les besoins rationnels de l'être humain.²⁴⁵

L'islam, en effet, déclare se situer à la limite des religions révélées et des religions naturelles. Il se flatte, tout en restant dans la ligne du Dieu personnel d'Abraham, d'Isma'il et de Jacob, d'apporter le message le plus conforme à la nature humaine, celui qui contient le moins de dogmes surajoutés aux vérités accessibles à la raison des penseurs ordinaires. Évidemment, il exige une soumission sans réserve aux Livres révélés. Et il s'appuie pour cela sur les nombreux versets présentant la prédication coranique comme la parole même de Dieu et sur ceux qui ordonnent d'obéir à Dieu et à son Prophète. Mais par ailleurs, il exalte la nature, donc les facultés

245-Jomier Jacques, *op.cit.* p. 87

humaines et, en premier lieu, tout au moins théoriquement, l'intelligence.

Dans le commentaire du *Manār*, Muhammad ‘Abduh insiste sur le côté apologétique du miracle (*mu‘jiza*) exécuté pour appuyer la crédibilité de la révélation, il note surtout cette idée chère aux musulmans, que le temps du miracle est fini. Muhammad a inauguré, d'après lui, l'époque de la raison. Les miracles étaient nécessaires au temps de l'enfance de l'humanité. La foi musulmane, dit-il, s'appuie sur la raison.²⁴⁶

L'apologétique s'affirme comme un élément toujours présent dans la pensée politique musulmane contemporaine. Il s'agit cependant d'en comprendre le sens véritable. Elle est d'abord une défense culturelle contre les critiques extérieures et revêt parfois un caractère agressif comme toute réaction. Intérieurement, elle exprime inconsciemment le désir de l'ancien colonisé de se libérer d'une situation aliénante, parce que coupé de son passé historique. Elle recèle donc également des aspects positifs, en tant qu'élément de continuité et de recevoir des stimulants pour la dynamique sociale. Pour Marcel Boisard, « lorsque que le musulman prétend que le présent retard du monde musulman est imputable à l'infidélité des croyants à l'égard de la volonté divine, il n'avance certes aucune réponse pratique en soi; quand il proclame que l'islam est la religion de la raison, de la liberté humaine et de la tolérance, il ne règle aucun problème. »²⁴⁷ Il fournit cependant les matériaux qui sont indispensables à la construction de l'idéologie musulmane.

Dans son exposé de la valeur de l'islam, Muhammad ‘Abduh suggère une apologétique vivante, active et proprement humaine. Loin de chercher à convaincre ceux qui croient déjà, il fait appel à tout homme qui ne se refuse pas à réfléchir en toute loyauté. Entre la méthode de l'apologétique traditionnelle et celle de l'apologétique dite moderne, Muhammad ‘Abduh n'hésite pas : il les concilie dans une synthèse pragmatique. Avec l'apologétique traditionnelle Muhammad ‘Abduh ne manque pas d'insister sur la démonstration rationnelle du fait et de la possibilité de la révélation divine. Mais poussé par son tempérament de moraliste, en accord d'ailleurs

246-*Tafsīr al-Manār*, t. I, p. 314-315

247-Marcel Boisard, *L'humanisme de l'islam*, op.cit. p. 346

avec l'apologétique moderne, Muhammad 'Abduh met en premier rang les raisons morales, les tendances fondamentales et les besoins supérieurs de l'âme.

Nous avons vu que pour l'islam il n'y a qu'un Dieu unique. Cette religion ne connaît au-dessus de l'homme que deux êtres : celui de la divinité dans lequel Dieu seul est, et celui de la prophétie qu'il a conféré à qui il a voulu, après quoi il a fermé la porte. Hormis ces deux états, les degrés de la perfection sont au pouvoir de l'homme, il les atteint selon ses dispositions, sans qu'aucun autre obstacle l'en empêche que l'insuffisance de ses œuvres ou la faiblesse de sa vue.²⁴⁸ La foi monothéiste affirme déjà une préférence et pose une question de valeur. Pour Muhammad 'Abduh cette valeur est basée, semble-t-il, sur trois critères : moral, pragmatique et rationaliste.

a) D'abord la croyance monothéiste, à part sa vérité représente une beauté morale : « Le Très-Haut a dit par la bouche de Joseph : « Vaut-il mieux avoir différents maîtres ou avoir un Dieu Unique Tout-Puissant. »²⁴⁹ Cela signifie clairement, dit Muhammad 'Abduh, que le polythéisme disperse les efforts des hommes dans la recherche de la communion avec le pouvoir suprême ; qu'il suscite le fanatisme entre les partisans de chaque divinité. Or la discorde et le fanatisme ont pour conséquence la rupture de l'ordre humain, tandis que la croyance commune en un Dieu unique joue comme facteur d'unité en maintenant, entre les hommes, la fraternité qui est le fondement de leur bonheur.²⁵⁰

b) Comparé aux autres dogmes, le *tawḥīd* présente au croyant des avantages indéniables. « Celui qui ne croit pas en un Dieu unique ayant une puissance et une sagesse infinies vit sans tranquillité, tant ses craintes et ses illusions sont grandes ; il voit dans les forces de la nature autant de personnalités qui dirigent sa destinée et autant de Dieux auxquels il attribue la cause du bien et du mal dans l'univers. »²⁵¹ Par contre, le monothéisme a une influence prépondérante sur l'expérience et les pratiques religieuses : croire en un seul Dieu implique

248-Cf. *Tārīḥ*, t.II, p.155

249-Coran: 12:39

250-*Risālat*, p.56

251-Osman Amin, *op.cit.* p.159

souvent l'abandon des anciennes croyances et coutumes relatives au polythéisme et aux autres puissances que le Dieu unique tend désormais à remplacer.

c) L'on pourrait dire enfin que le polythéiste représente rationnellement une moindre valeur, en raison de son recours à une multiplicité de principes d'explication, tandis que l'hypothèse monothéiste satisfait davantage aux exigences d'intelligibilité et d'unité. Loin d'admettre une multiplicité de principes d'explication, Muhammad 'Abduh suppose partout de l'unité entre les êtres et les choses. Bref, cette foi en un Dieu unique ennoblit les âmes des croyants, les libère de l'esclavage qu'ils subissent des idoles, des chefs spirituels et des charlatans de toute espèce.²⁵²

Par cette apologétique pragmatique et vivante, Muhammad 'Abduh voulait démontrer que, par le *tawḥīd*, l'islam est bien supérieur aux autres religions. Par là, dit-il, il a émancipé les esprits dans tous les domaines, il a mis l'homme face à face avec Dieu seul et lui appris à ne compter sur aucune autre intervention. Par son caractère humain renonçant à un idéal de vie inaccessible à l'humanité, l'islam est la religion la plus adaptée au monde. Par son caractère rationaliste poussant l'homme à « chercher la solution des énigmes de l'univers et à approfondir la connaissance de soi-même en se guidant uniquement selon la raison »²⁵³, par sa revendication de la liberté de conscience, des droits de l'homme, et des autres « conquêtes » de la civilisation, l'islam se trouve en avance de plusieurs siècles.

Quant à la décadence du monde musulman pendant les derniers siècles, Muhammad 'Abduh l'a reconnue franchement et il l'a peinte même sous des couleurs fort vives. Mais cette décadence, selon Muhammad 'Abduh, est justement le résultat du fait que les musulmans se sont écartés de leur religion et n'ont pas suivi la médecine qu'elle leur offrait.

252-*Tārīḥ*, t.II, p. 427

253-*Risālat*, p.LXXX

Chapitre II. Au-delà de la théorie une pratique du terrain

Muhammad ‘Abduh se faisait de la philosophie la conception la plus antique, celle d'amour de la sagesse et d'exercice des vertus morales dans la conduite de la vie. Il a fort bien compris que la réflexion philosophique ne peut pas toujours rester spéculative et contemplative, et « qu'elle ne peut nous donner de l'être une pleine conscience et une authentique possession, qu'à condition qu'elle nous engage dans le monde au lieu de nous en dégager, et qu'elle nous oblige à assumer une responsabilité personnelle à l'égard de ce qui s'y passe, au lieu de nous inviter à trouver dans l'indépendance de la pensée solitaire une sorte de refuge. »²⁵⁴ Chez ‘Abduh donc, théorie et pratique furent toujours intimement liées et on ne peut justement pas, séparer ses idées de son action. Le réformiste ‘Abduh voulait plutôt agir directement sur les consciences que de s'isoler pour construire un système théologique plus ou moins cohérent. ‘Abduh estimait, semble-t-il, que seul le contact direct permet de ranimer la flamme chez les autres.

254-Osman Amin, *op.cit.* p. 71

1. Le droit du peuple

Dans son autobiographie manuscrite, en indiquant les buts qu'il poursuivait, Muhammad 'Abduh écrit :

« Et je lançais aussi un appel en faveur d'une autre réforme que les gens ignoraient dont ils ne semblaient même pas comprendre la portée. Cependant, cette réforme est à la base de la vie sociale et les Égyptiens ne sont tombés en décadence et n'ont été humiliés par leurs voisins, que parce qu'ils l'avaient négligée. Elle consiste à tracer une ligne de démarcation bien nette entre les droits qu'a le gouvernement sur le peuple, et c'est le droit à l'obéissance, et ceux que le peuple a vis-à-vis de son gouvernement et c'est le droit à la justice. Je fus de ceux qui montrèrent au peuple égyptien quels étaient ses droits vis-à-vis de son gouvernement, et ce peuple en avait perdu même la notion depuis plus de vingt siècles. Oui, nous avons prêché que le souverain, bien qu'on lui doive obéissance, n'est qu'un homme comme les autres, sujet aux erreurs, en proie à ses passions et que la seule chose qui puisse éviter ces erreurs et mettre un frein à ces passions c'est les conseils que lui donne la nation en parole et en action.»²⁵⁵

Muhammad 'Abduh considère la réforme comme une œuvre de longue haleine. Muhammad 'Abduh prend en compte la capacité des gouvernés, à l'exemple de la France qui est passé de la monarchie absolue à une monarchie plus limitée, puis à la république libre. Cette évolution « ne fut pas le fait de la seule volonté des décideurs, mais elle fut surtout réalisée grâce à la condition des hommes du peuple. »²⁵⁶ Quant à la liberté, 'Abduh garde une certaine réserve vis-à-vis de la liberté des individus.

Etudiant le cheminement de cette notion dans la pensée islamique jusqu'à l'époque contemporaine, A. Laroui remarque que « les penseurs de la génération de Muhammad 'Abduh, 'Abd al-Rahman al-Kawakibi et Hayr al-Din al-Tunusi ; et les écrivains de la génération de Lutfi al-Sayyid, Taha Huseyn, Huseyn Haykal et Tahir al-Haddad, se sont laissé influencer par le système libéral. Tous ne pensent pas le problème de la liberté dans un cadre philosophique et ne cherchent pas l'origine de ce

255-*al-A 'māl*, t.1, p. 227

256-In Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman*, Tawhid, Lyon, 2002, p.98

terme et sa portée. Ils se contentent de décrire la liberté et de la revendiquer. De ce fait, ils coupent la liaison avec la pensée islamique classique qui pose, avant toute chose, la question de l'origine de la liberté. »²⁵⁷

‘Abduh voulait tempérer cette liberté, il conseillait aux pouvoirs de faire attention quant à son application. Il faut que l'homme de pouvoir soit prudent à chaque étape de l'édification de cette liberté : « Tu fais un premier pas en politique, tu es donc dans la première étape vers la liberté. Tu ne pourras jamais arriver au plus haut sans passer par les autres étapes. Si tu fais autrement, tu risques de tomber du degré où tu es. Tu seras donc des années en retard par rapport à ce que tu aurais pu atteindre en quelques jours. »²⁵⁸

Selon ‘Abduh « Si les gens ont besoin de la droiture du gouverneur, celui-ci a également besoin de la droiture de son peuple. L'autorité a en effet une double face : une bonne et une autre mauvaise. La bonne est celle qui se soucie des intérêts des gouvernés, la mauvaise est celle utilisée par le gouverneur pour son intérêt personnel. »²⁵⁹ D'ailleurs, ‘Abduh se sert de l'exemple des liens de parentés, le plus fort d'entre les liens qui réunissent les gens en ce monde. Il pense que comme dans une famille, chaque personne a des obligations envers sa nation. De plus il refuse que l'ignorance des femmes puisse constituer en soi une vertu.²⁶⁰ Ce sont la pudeur et la tradition qui préservent les femmes de commettre des fautes, et non l'ignorance.

Pour ‘Abduh la liberté ne se donne pas gratuitement : « Si les choses ne sont pas données de bon gré, les plus importantes de celles-là sont la liberté et l'indépendance, car ni le roi ni le tyran n'octroient la liberté et l'indépendance de bon cœur. La liberté et l'indépendance sont toujours obtenues par la volonté du peuple que le sang soit

²⁵⁷ - A. Laroui, *Maṣṣum al-ḥuriyya*, al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabi, 3^e éd, Maroc, 1984, p.49. Ceci est vrai sauf en ce qui concerne Muhammad ‘Abduh qui ne peut être introduit dans ce groupe. Certes, il n'a pas cherché à philosopher sur le problème de la liberté, toutefois, il avait intériorisé la conception véhiculée par l'éthique classique. Il a rejoint le courant libéral dans la revendication de la liberté, mais dans son esprit, celle-ci n'était qu'un moyen pour permettre aux moralistes de reprendre la parole dans une cité écrasée sous le poids de la tyrannie. Le principal mot d'ordre pour Muhammad ‘Abduh était toujours la justice, selon une perception éthique qui signifie l'orientation de toute la cité vers son essence.

258- *al-A ‘māl*, t.I, p. 369

259-*Op.cit.* t. III, p. 109

260-*Op.cit.* t. I, p. 174

versé pour elle. »²⁶¹

Muhammad ‘Abduh considère que les Européens connaissent la valeur du bonheur de la liberté. Ce bonheur, ils l’ont obtenu car les individus de ces nations sont ceux qui gèrent le pouvoir, ils sont ceux qui organisent les élections, ainsi les présidents des républiques les membres des conseils ne sont que des députés qui les représentent pour maintenir leurs intérêts et leurs droits. Chaque individu qui se veut libre aspire, bien sûr à atteindre cet état sublime.²⁶²

Selon lui, le patriote est celui qui a en même temps une âme noble, une intention droite, et qui garde toujours le sentiment de préférer l’intérêt commun à l’intérêt particulier, il aura alors les mêmes droits que les hommes politiques. Il s’agit des droits saints et suprêmes, à savoir : la liberté de pensée, la liberté d’expression et la liberté des élections.²⁶³

Muhammad ‘Abduh reproche aux hommes « intelligents » de ne rien faire en vue de la réforme d’un État dont ils reconnaissent les défauts. « Ils semblent, dit-il, attendre que la réforme vienne à eux. Leurs regards sont constamment tournés vers le gouvernement dont ils attendent presque toute initiative. »²⁶⁴ Aussi Muhammad ‘Abduh exhorte-t-il ses compatriotes à tâter eux-mêmes le terrain, à coordonner leurs efforts. Les riches, eux, doivent apprendre à dépenser dans des entreprises communes. Bref il invite à pratiquer une solidarité efficace dans les œuvres aussi bien spirituelles que matérielles.

Les musulmans, selon Muhammad ‘Abduh, ont également mal compris le sens de l’obéissance à l’autorité : ils ont tout laissé à la disposition du gouvernement, affaires administratives aussi bien que politiques, croyant ne devoir contribuer pour leur part qu’au paiement des impôts. « Lorsqu’on voit, dit-il, à quel point des parents, sont affligés de voir leurs fils partir pour faire leur service militaire, et les efforts qu’ils tentent en vue de les en exempter, on jugera alors de l’absurdité de la

261-*Op.cit.* p. 43

262-*Op.cit.* p. 326

263-*Op.cit.* p. 368

264-Osman Amin, *op.cit.* p.72

conception que se font de l'État de tels musulmans ; l'on saura également que leur confiance dans les autorités est telle qu'ils les croient capables de tout faire sans eux. Cette confiance excessive aboutit à un abandon dangereux : les musulmans se désintéressent complètement des affaires publiques et ont ainsi perdu, avec le sens politique, celui de juger et du bien et du mal. »²⁶⁵

A propos du verset sur l'obéissance : « O vous qui croyez ! Obéissez à Allah ! Obéissez à l'Apôtre et à ceux d'entre vous détenant l'autorité. »²⁶⁶ Pour Muhammad 'Abduh, une obéissance inconditionnée est due aux prescriptions du Coran, le Livre d'Allah, et aux ordres du prophète officiellement de son interprétation en vertu du verset : « Nous t'avons révélé le « Rappel » afin que tu expliques aux hommes, ce qui leur a été révélé. »²⁶⁷ Puis il donne un exemple : « Le Coran a prescrit la prière rituelle mais il n'a point expliqué ses diverses modalités, durée, posture à observer, horaire, etc. C'est le Prophète qui a fourni toutes ces précisions suivant l'ordre d'Allah. Cette délégation de pouvoir ne contredit pas l'Unité divine, ni le fait qu'Allah seul soit le suprême Législateur. »²⁶⁸

Quant aux hommes « détenant l'autorité », la question est plus délicate. Muhammad 'Abduh rappelle en quelques lignes les discussions auxquelles ces termes ont prêté. Il y a, en effet, des clauses restrictives connues par les *aḥādīth*, interdiction d'une obéissance à une créature si cela entraîne la désobéissance à l'endroit du Créateur. Certains ont abusé dans le sens de l'autorité, les chiites ont voulu que leurs Imams soient impeccables et infaillibles. Mais pour Muhammad 'Abduh il est impossible de parler d'obéissance à un homme, sans ajouter aussitôt des réserves. « Aucune autorité terrestre n'a de compétence lorsqu'il s'agit des observances religieuses (*'ibādāt*). Dans les autres matières, chacun a le pouvoir qui lui revient dans la mesure où les ordres qu'elle donne sont conformes au Coran, à la tradition du Prophète transmise par une chaîne ininterrompue, à condition également qu'il y ait

265-*Op.cit.* p.73

266-Coran: 4:62

267-Coran: 16:44-46

268-Jomier Jacques, *op.cit.* p.192-193.

accord entre les autorités et que toutes agissent dans l'intérêt commun. »²⁶⁹

Quant aux gouvernants, 'Abduh constate que la conception qu'ils se font de l'État n'est guère meilleure. Car, le gouvernement, pour eux, est le moyen d'asservir, au gré de leurs désirs, les autres hommes, d'amasser des fortunes et des richesses pour satisfaire leur besoin de dépense et de luxe,. Et il dit :

« Ils n'ont égard ni à la loi ni à la justice, à tel point qu'en un certain sens on peut dire que ce sont eux qui ont corrompu les mœurs de la foule en lui donnant de si mauvais exemple. »²⁷⁰

En somme, Muhammad 'Abduh n'a eu de cesse de critiquer les idées fausses et les croyances corrompues d'une société, où, selon lui, est méconnue la religion dont il ne reste que des signes extérieurs; ou les passions se sont déchaînées et où il n'y a plus de désir qui incite les hommes au travail, sauf en ce qui touche à la nourriture, à l'ornement et aux honneurs; où l'on s'attache à la fausse gloire, où « chacun voudrait être loué de ce qu'il n'a pas fait et où, pour se faire valoir, les incapables vont dénigrer les compétents. »²⁷¹

2. Solidarité et collectivisme

2.1. La conception islamique de la solidarité

Pour mieux appréhender la pensée sociale de Muhammad 'Abduh, il nous paraît important de présenter sommairement la conception islamique de la solidarité et du collectivisme. L'islam est porteur d'un enseignement entièrement dirigé vers la dimension communautaire et sociale. Au point que l'on peut dire qu'il n'y a pas de pratique réelle de la religion sans investissement personnel dans la communauté²⁷²: la

269-Ibid.

270-Osman Amin, *op.cit*, p.73

271-Ibid

272-Il n'est pas un élément du culte musulman, de la prière au pèlerinage à la Mecque, qui ne mette l'accent -et la priorité- sur la dimension communautaire. Pratiquer sa religion, c'est participer au projet social et ainsi, il ne peut y avoir de conscience religieuse sans morale sociale. Le culte islamique est volontiers collectif: une prière publique vaut vingt sept prières solitaires. L'absence d'un clergé dans l'islam sunnite favorise la participation populaire à l'organisation du culte. La

sérénité de la solitude du musulman devant le Créateur ne peut être que si elle est nourrie par sa relation chaque jour renouvelée avec ses semblables.

Les sources de la doctrine islamique ne permettent guère de pouvoir parler d'une théorie économique-sociale cohérente et achevée. Tout au plus, y trouve-t-on, mêlées au domaine spirituel et à celui des recommandations en matière de morale et d'éthique, quelques notions pour l'organisation de la cité et des rapports entre les hommes. Tendances assez diffuses, à première vue, mais qui permettent cependant de dégager quelques axes d'une conception propre de l'économie et de la solidarité qui en découle.

Quelques règles simples, mais trop générales de la vie économique sont précisées dans le Coran: “afin que (la richesse) ne reste pas dans le cercle des riches d'entre-vous²⁷³...” Le texte coranique met l'accent sur l'égalité de tous les êtres humains devant les richesses matérielles; il reconnaît, toutefois, la différence entre les individus quant à leurs revenus propres et le droit de propriété²⁷⁴ ; il rejette le “gaspillage” et l’“avarice” ; insiste sur la nécessité d'une gestion rationnelle de l'économie qui tienne compte de l'intérêt commun (*al-maṣlaḥa al-‘amma*) et des objectifs collectifs de la société. Il considère le travail comme la source unique de tout enrichissement et insiste sur l'obligation de l'entraide sociale. L'islam met l'accent sur les intérêts réciproques des individus partageant une vie collective et sociale. S'il tolère une minorité de riches²⁷⁵, il leur impose des obligations onéreuses : s'acquitter de l'impôt légal (*zakāt*), de la charité pour les plus pauvres, s'interdire de pratiquer les moyens immoraux d'exploitation, de thésaurisation et d'acquisition (illicite) de la richesse.²⁷⁶

communauté s'impose à l'individu musulman, les uns et les autres sont tenus de s'entraider et de se contrôler mutuellement.

273-Coran : 59 :7

274-Le Coran affirme en maints versets la nécessité pour l'homme de ne pas mépriser son propre bien-être matériel et de jouir des biens que Dieu a créés : « Les biens dont Dieu a fait substance » et recommande « N'oublie pas ta part d'ici-bas »

275-Le Coran dit dans la sourate 16, verset 71 «Allah fait prospérer certains plus que d'autres parmi vous... »

276-Cf. Abderrahim Lamchichi, *islam, islamisme et modernité*, l'Harmattan, Paris, 1994, p.108

En faisant de la solidarité²⁷⁷ une obligation, l'islam présente une conception particulière de la richesse et de la propriété. La propriété privée est ainsi reconnue de façon directe, mais ne représente qu'une fonction sociale dans la mesure où son utilisation doit contribuer au bien-être de la communauté dans son ensemble. En outre, son acquisition n'est légitime que par le travail. Son maintien est conditionné puisqu'elle ne devrait pas s'opposer au bien communautaire, ni à l'égalité des chances de tous les citoyens ni encore, permettre l'exploitation des faibles. Par ailleurs, l'institution de l'aumône légale (*zakāt*), qui consiste selon la tradition à prendre une part de la richesse aux plus aisés pour la redistribuer aux plus pauvres et, dans une moindre mesure, les biens de mainmorte (*awqāf*), devraient assurer une juste redistribution de la richesse.²⁷⁸

La richesse doit jouer une fonction sociale et morale, car le progrès ne peut être, au regard de l'islam, uniquement économique ou scientifico-technique : il doit être surtout moral, spirituel et social. L'égalité et la justice sociale, résultat d'une volonté générale d'organiser et d'améliorer la condition humaine, contribuent au développement d'un certain "réformisme social". Puisque la religion fournit à la fois les préceptes moraux individuels et les fondements des institutions sociales, l'impératif individuel de justice, doublé d'altruisme et de générosité s'exprime, au plan collectif, par la solidarité indispensable à l'ordre communautaire. A cet égard, l'aumône légale (*zakāt*), un des cinq "piliers de l'islam", est la meilleure illustration de la conception musulmane de la justice sociale. Même si sa motivation est essentiellement religieuse, sa pratique est, pour le croyant, une oeuvre de purification, de miséricorde, de bonté et de clémence; pour le bénéficiaire, elle est un don de Dieu ; et pour la collectivité, un moyen de redistribution des richesses dans l'équité

L'enseignement que l'on peut tirer concernant l'individu et la vie

277-Nombreux sont les versets qui instaurent un devoir de fraternité, et en conséquence, de solidarité et d'entraide entre les musulmans. Le Prophète dit: "Le musulman est le frère du musulman: il ne doit ni l'opprimer, ni le trahir. Celui qui viendra en aide à son frère dans le besoin, Allah lui viendra en aide." "Les croyants sont comme les pierres d'une bâtisse qui se renforcent mutuellement". "Les croyants sont, dans leurs manifestations de compassion, d'affection et de sympathie, semblables à un corps dont, lorsque souffre un membre, tout le reste réclame comme un droit de ne pas dormir et d'être fiévreux". In Buḥārī, *l'Authentique tradition musulmane*, choix ḥadīṭ, traduction et notes par G.H Bousquet, Fasquelle, Paris, 1964.

278-Cf. A. Lamchichi, *op.cit.* p.108

communautaire découle de ce qui vient d'être dit de la *zakāt* et des dépenses personnelles. Impossible de vivre en autarcie, de témoigner, de prier, de jeûner, de faire le pèlerinage seul, loin des hommes en ne se souciant que de soi. Être avec Dieu, c'est être avec les hommes ; porter la foi, c'est porter la responsabilité d'un engagement social de tous les instants. L'enseignement que l'on doit dégager de la *zakāt* est on ne peut plus explicite: avoir c'est devoir partager. Impossible ici, d'accroître, au nom de la liberté, ses biens sans vergogne au prix de l'exploitation et des injustices sociales; impossible d'oublier moralement les intérêts de l'ensemble de la société au seul profit des siens.

L'homme est libre certes, mais il est responsable de cette liberté devant Dieu et devant les hommes. Cette responsabilité est forcément morale : dans l'ordre de cette moralité, être libre, c'est protéger la liberté d'autrui et sa dignité. Les quatre piliers pratiques de l'islam portent donc cette double dimension individuelle et communautaire. L'essence de l'enseignement islamique tient à cette voie dessinée entre deux extrêmes : privilégier l'individu et ses seuls intérêts et créer un espace social qui peut s'apparenter à une jungle quels que soient les généreux discours prononcés ; ou donner la priorité au groupe, à la société et nier la spécificité, les espérances et les désirs de chacun en créant une structure qui enchaîne et aliène, quels que soient les plans de développement entrepris. Difficile équilibre, mais ce projet est le seul à répondre, pour les musulmans, à l'exigence du Créateur qui attend de l'homme qu'il porte comme s'il devait être seul la responsabilité de sa vie communautaire.

Sur le plan économique, c'est l'unique chemin qui permet à l'homme de vivre humainement les échanges dont sa nature ne saurait se passer : ici comme ailleurs, il y a des droits, il y a donc des devoirs. L'islam rappelle par toute l'énergie morale de son message : une économie humaine sans conscience des devoirs précités, est une économie inhumaine qui organise, produit, et structure l'injustice, l'exploitation, la famine. Aucune jungle sur la terre ne connaît une telle horreur.

La *Umma* est, selon Stétié Salah, une « Communauté ressentie comme une plénitude : non pas « corps mystique » selon la conception chrétienne, mais complétude

de nature comme organique intégrant le tout et les parties. »²⁷⁹ « Les croyants, énonce un *ḥadīṭ*, par l'affection qu'ils se portent mutuellement, par leur compassion réciproque, par leur sympathie, ressemblent à un seul corps : lorsqu'un seul membre va mal, les autres membres compatissent à sa peine par la fièvre et l'insomnie. »²⁸⁰ Et, dans une manière d'apologue, Muhammad, le Prophète de l'islam, pour souligner la responsabilité de chacun à l'égard de tous, responsabilité créatrice de droits mais aussi d'obligations, évoque une métaphore de complicité de destin: « Ceux qui se révoltent contre les sanctions fixées par Dieu et ceux qui les appliquent, dit le Prophète, sont à l'image de ces gens qui se partagent un navire : aux premiers le bas, aux autres le haut. Les gens d'en-bas, lorsqu'ils ont besoin d'eau (de mer pour leur usage personnel), devraient normalement traverser le domaine des gens d'en-haut. Sinon, ils pourraient songer à creuser à la place où ils se trouvent un trou pour puiser l'eau sans aucunement vouloir, ce faisant, nuire à leurs compagnons du dessus. Or si ceux-là les laissent faire, les uns et les autres périront. S'ils les en empêchent, tous seront sauvés. »²⁸¹ Une telle - étroite - solidarité de destin sera à la base de l'organisation sociale de l'islam.

Il est toutefois important de noter que l'islam, religion d'une communauté « médiane » et qui se veut préservée des excès de tous genres, ne dénonce pas la fortune en tant que telle. Il la définit comme la « parure de la vie immédiate »²⁸², et met en garde contre le mauvais usage que certains en font : « Il n'a pas foi en moi, dit un *ḥadīṭ*, celui qui s'endort repu tandis que son voisin, à ses côtés, a le ventre vide. »²⁸³ En un temps où nulle conception « sociale » n'avait encore vu le jour au milieu socioculturel arabe anté-islamique, un droit permanent du pauvre sur le riche est de la sorte proclamé, à côté d'autres droits qui ont tous, à nos oreilles, une résonance « moderne »²⁸⁴.

279-Stétié Salah, *Lumière sur lumière ou l'islam créateur*, Les Cahiers de l'Egaré, 1992, p.20

280-*Op.cit.* p.20-21

281-Ibib

282-Coran:18:44

283-In Stétié Salah, *op.cit.* p.22

284-Stétié Salah souligne dans son ouvrage déjà cité que « Nos contemporains les plus familiarisés avec les préceptes et prescriptions de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, par exemple, ou de la Charte des Nations Unies, ne sauraient-ils guère percevoir ce qui, dans certains textes normatifs de l'islam, constitue une éclatante victoire de la conscience humaine sur la jungle inextricable -

Au total, une telle affirmation des droits sociaux et de la nécessaire redistribution des richesses est une tradition à la fois juridique et socio-économique.²⁸⁵ Dans une société fondée sur une philosophie de l'absolu, la conception même de la solidarité, en tant qu'acte charitable dans l'acception morale du terme, est d'essence religieuse. La richesse et la pauvreté sont décidées par Dieu ; c'est à lui qu'incombe, en dernière analyse, la propriété des biens. La seule limitation juridique à la propriété privée réside dans le fait qu'elle doit avoir été acquise « honnêtement ». Le croyant doit s'élever au-dessus des préoccupations purement matérielles, aller de l'égoïsme vers l'altruisme, de l'individuel vers le collectif, éviter les biens illicites, les excès et les gaspillages.

Le principe fondamental de la justice, qui règle les rapports entre les membres de la communauté, servira de garde-fou et l'aumône obligatoire, acte de piété par excellence, devra participer à une certaine redistribution des richesses et contribuer à atténuer les différences sociales. H. Laoust conclut que juristes et théologiens se prononcent en faveur « d'un solidarisme et d'un communautarisme ». Car, souligne-t-il, l'accent est mis « sur les devoirs de solidarité et d'entr'aide, non seulement dans le cadre de la famille, de la corporation, du métier, mais aussi dans le cadre de la production et de la consommation des biens. Le paysan ou l'artisan ne doivent pas se considérer comme les adversaires de ceux à qui ils vendent les produits de leur travail, mais comme leurs associés. L'idée d'une lutte des classes est tout à fait étrangère à cette économie. »²⁸⁶

Si l'on reprenait, sous un même angle de recherche, les propriétés de travail, de rendement par exemple, ce sont toujours ces mêmes schèmes, appelés par H. Laoust «solidarisme et communautarisme » que l'on y rencontrerait. L'idée dominante se dégage d'une fonction sociale de la propriété, et que le propriétaire n'a point le droit absolu « d'user et d'abuser », mais doit rendre compte à la Communauté de l'usage qu'il

inavouable - des égoïsmes et des appétits, qu'ils soient d'ordre personnel, collectif ou national .»

285-La coopération n'est pas un concept inusité pour les sociétés islamiques. Le Coran souligne l'importance de la coopération pour la réalisation d'objectifs socio-économiques aussi bien individuels que collectifs. L'islam attribue une importance capitale à la solidarité pour résoudre les problèmes économiques et sociaux.

286-In Louis Gardet, *La cité musulmane : vie sociale et politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1981, p.382

fait de ses biens. La notion d'intérêt général, la *maṣlaḥa*, chère aux malikites, est première, et se subordonne les intérêts particuliers.²⁸⁷

2.2. La conception de Muhammad ‘Abduh

Le groupement en sociétés est, selon ‘Abduh, un fait général qui résulte de la nature de l'homme. De tout temps, écrit ‘Abduh, certains individus peu nombreux ont marqué un penchant pour la vie solitaire. Mais « ils ressemblent à l'abeille qui s'isole de la ruche et mène une existence contraire à celle qui est assignée à son espèce. Personne ne peut s'isoler complètement de la société, car chez l'homme, s'est manifesté de bonne heure l'instinct social qui le pousse à rechercher la société de ses semblables et à y remplir une fonction qui contribue au maintien de la collectivité.»²⁸⁸ Comme le dit fort bien M. Lalande, « la vie en société n'est pas pour l'homme un état accidentel, elle est inséparablement liée à toute son organisation physique, intellectuelle et morale.»²⁸⁹

Muhammad ‘Abduh croit que l'homme sent naturellement qu'il a besoin des autres individus vivant dans le même groupe. «Chaque membre d'une société, poursuit-il, a besoin des autres membres, et chaque fois que l'individu accroît ses exigences dans la vie, il ressent plus fortement le besoin de recourir au concours de ses semblables. Ainsi, se développent les besoins et à leur suite s'étendent les relations de la famille à la tribu, de celle-ci à la nation et finalement au genre humain tout entier.»²⁹⁰ « Les hommes formaient une seule communauté²⁹¹ », dit le Coran. Cela signifie, pour ‘Abduh, qu'ils sont solidaires dans leur existence et qu'il est difficile aux hommes de vivre dans ce monde sans ressentir une sympathie réciproque et sans se prêter une entr'aide mutuelle. «Chaque personne vit et subsiste grâce à une part de son propre travail ; mais la force individuelle de l'homme est insuffisante pour subvenir à

287-Il résulte de tout cela une mentalité profonde qui imprégnera les peuples musulmans, qui commandera leurs réactions à l'égard des philosophies sociales modernes, et une tendance très délibérée à n'accepter ces dernières qu'après en avoir repensé et adapté les lignes directrices.

288-M. Lalande, in Osman Amin, *op. cit.*, p. 101

289-*Op. cit.* p. 102

290-*Risālat*, p.106

291-Coran: 2: 213

tous ses besoins corporels et spirituels. Il est donc naturel et nécessaire que les facultés des autres personnes s'associent à celles de l'individu. On exprime cette idée de solidarité, continue 'Abduh, en disant que l'homme est sociable par nature. (*al-insān madaniyyun bi al-tab'*); l'homme est à la société ce que l'organe est au corps.»²⁹²

Muhammad 'Abduh a toujours insisté sur la nécessité de la solidarité, base de la cohésion entre les membres de la société. Même dans son commentaire du Coran, 'Abduh condamne l'état d'esprit d'indifférence de certains membres du groupe social à l'égard des autres, attitude qui, à son avis, doit mener à la dissolution des liens sociaux. Pour lui, il faut que chacun ait conscience de faire partie du tout et d'être réellement un membre actif dans le grand organisme.²⁹³ Dès lors, 'Abduh pourrait dire avec Bergson que « la solidarité sociale n'existe que du moment où un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel » et que « cultiver ce moi social est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. »²⁹⁴

Muhammad 'Abduh refuse donc toute sorte d'individualisme et appelle à un certain « collectivisme » dans lequel il considère la société comme un seul corps dont les membres sont étroitement liés.²⁹⁵ Autrement dit, il avait une vision organiciste de la société. La dimension sociale est fondamentale, et c'est sur elle que repose l'ensemble des références religieuses et culturelles: organiser l'espace social, c'est se donner les moyens de vivre son identité pleinement, sereinement.²⁹⁶ Muhammad 'Abduh estime que « l'intérêt personnel » ne doit pas primer sur « l'intérêt collectif », car pour lui, celui-ci, est la condition sine qua non de la réalisation des véritables intérêts des membres de la société. Voilà le principe fondamental par lequel 'Abduh appréhende l'action de l'individu et qui constitue pour lui le cadre dans lequel tout doit se réaliser. Il estime que l'épanouissement socio-économique de l'individu n'est pas seulement le

292-*Tafsīr*, t.II, p.282

293-Muhammad 'Abduh, *Tafsīr juz' 'Ammā*, al-Maktaba al-miṣriyya, al-Qāhira, p. 102, 117, 162 etc.

294-Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 100e édit, Paris, 1961, p.8

²⁹⁵ - Mais la solidarité sociale n'est pas seulement, pour Muhammad 'Abduh, quelque chose de purement spéculatif. Il a travaillé toute sa vie pour le bien commun et a toujours donné l'exemple de la collaboration active grâce à laquelle il a pu créer de nombreuses œuvres sociales.

²⁹⁶ -Toute réflexion sur un projet de société qui voudrait relever le défi de la « vie moderne » en Orient musulman, doit, sans médiation, s'articuler autour de cet espace.

fruit de son labeur personnel mais le résultat d'un effort collectif de la communauté à laquelle il appartient. Il explique cette conception en ses termes : « L'individu gagne de l'argent par les gens et en travaillant avec eux ; il n'est donc riche que grâce à eux et par eux. Si quelqu'un devient incapable de travailler pour une raison mentale ou physique, les autres se doivent de l'aider et de le prendre en charge pour protéger le groupe dont les intérêts sont indissociables. »²⁹⁷

Sa conception collectiviste de l'activité humaine et les avantages que réalise l'individu à l'intérieur du groupe, ainsi que sa conviction en la nécessité de la solidarité de la communauté, voire de l'humanité toute entière, a amené 'Abduh à prendre une position claire et nette vis-à-vis de l'injustice sociale due à l'exploitation de l'homme par l'homme. Il estime que c'est la pire des injustices que l'homme peut subir, car elle est liée au pouvoir de l'agent qui devait servir l'homme ou lieu de l'asservir. Mais 'Abduh ne s'arrête pas là. Il va plus loin affirmant qu'on ne peut pas être sincèrement amoureux de Dieu et avidement attaché à l'argent. Il explique que l'argent a une force telle qu'il peut se substituer à la foi. Il juge que tout musulman digne de ce nom et qui en a les moyens financiers, doit nécessairement apporter sa contribution à la lutte contre les fléaux qui rongent sa communauté tels que : l'ignorance, la corruption des mœurs et la dislocation des liens fraternels. Dès lors, celui qui refuse, selon 'Abduh, de donner un peu de sa richesse et de ce qu'il dépense pour son plaisir et pour sa jouissance, ne peut être compté parmi les musulmans quoi qu'il prétende.

Comme nous le constatons donc, 'Abduh refuse toute sorte de monopolisation des richesses par une minorité qui écrase la majorité, d'où son opposition au système capitaliste. Nous rappelons à ce titre que lors de la grève des classes ouvrières de décembre 1899 à février 1900 contre les patrons, 'Abduh avait clairement pris position à côté des travailleurs. Il avait émis une *fatwā* qui stipulait que le gouvernement devait intervenir dans l'économie et jouer le rôle d'arbitre entre les employés et les employeurs.²⁹⁸ Cette *fatwā* est considéré comme la première du genre montrant que la

297-*al-A'māl*, t. I, p. 136

298-*Op.cit.* p. 128

conception économique de l'islam est en totale opposition avec la "philosophie" individualiste sur laquelle se fonde le capitalisme.

La *fatwā* du *mufti* 'Abduh qui, dans un contexte social particulièrement trouble, notamment avec la célèbre et longue grève des salariés des usines de cigarettes, avait une portée capitale quant à la suite des événements.²⁹⁹ Cette courageuse prise de position de Muhammad 'Abduh, par l'entremise de sa *fatwā* et ce contre celle adoptée par l'administration anglaise, montre nettement son opposition au capitalisme et aux capitalistes. Quand il a observé la vie sociale égyptienne, il y a constaté une triste réalité à savoir un peuple divisé en deux groupes : des gens riches et des gens pauvres. Il y a remarqué en outre que cette situation sociale désastreuse était liée au système lui-même. Dès lors, il combattit pour la suppression de ce système qui consistait à maintenir les riches dans leurs richesses et les pauvres dans leur pauvreté. Ainsi il mena un combat sans merci pour rétablir la justice et corriger ce qui était une véritable "fracture sociale."

Néanmoins Muhammad 'Abduh acceptait le fait qu'il y'eût des riches et des pauvres dans les sociétés, car ceci correspond au décret de Dieu ; mais il refusait que cette division soit une loi immuable de Dieu sur les sociétés. Il ramène celle-ci à des causes matérielles et humaines. Mieux encore, il estime que le changement d'une telle situation est également conforme aux lois de Dieu dans les sociétés. Toutefois le changement que 'Abduh préconisait n'était pas celui qui, comme c'est souvent le cas dans la réalité, ne fait qu'augmenter les écarts et accentuer les disparités, mais un changement qui devait avantager les plus démunis pour mieux équilibrer la société.

La philosophie économique et sociale de Muhammad 'Abduh apparaît encore plus évidente lorsque nous examinons sa position vis-à-vis de l'avoir et de sa propriété, de l'obligation qui incombe aux détenteurs des richesses par rapport à celles-ci, ainsi que les domaines auxquels il doivent obligatoirement être destinés.

A ce propos, 'Abduh était de ceux qui pensaient qu'une personne riche a, en

²⁹⁹ - Cet avis n'était donc pas une simple théorie, mais une prise de position vis-à-vis de la lutte sociale dans laquelle il s'est rangé du côté des salariés contre le patronat et a pris fait et cause pour l'arbitrage et l'intervention de l'État dans l'industrie et le commerce.

dehors de la *zakāt*, des dépenses obligatoires à faire. Il a exprimé cette idée très clairement à chaque fois qu'il a fait l'exégèse des versets ayant trait au rapport de l'humain à l'argent. C'est ainsi qu'à son explication du verset 262 sourate 2 (La vache) là où Dieu dit : « Ceux qui dépensent leurs biens dans le sentier d'Allah sans faire suivre leurs largesses ni d'un rappel ni d'un tort, auront des récompenses auprès de leur Seigneur. Nulle crainte pour eux, et ils ne seront point affligés » ; il affirme que « le mot dans "le sentier d'Allah" comprend toutes les initiatives d'intérêt publique. »³⁰⁰ Il précise par ailleurs que les dépenses en question, et qui ne sont ni la *zakāt*, ni ce que l'on donne à sa famille, ni les actes de largesses et de générosités, ne sont pas limitées à un montant précis et non plus à la détention d'une somme bien déterminée comme c'est le cas pour la *zakāt*.

A ce sujet 'Abduh, expliquant le verset 29 sourate 4 (Les femmes): «Ô les croyants ! Que les uns d'entres vous ne mangent pas les biens des autres illégalement. Mais qu'il y ait du négoce (légal), entre vous, par consentement mutuel. Et ne vous tuez pas vous-mêmes. Allah, en vérité, est miséricordieux envers vous » ; commente : « Dieu qu'il soit exalté a annexé le mot « les biens » non pas à quelques uns mais à tous, cela corrobore effectivement ce que nous avons toujours défendu à savoir l'indispensable solidarité sociale entre les membres de la communauté dans ses droits et ses intérêts. »³⁰¹

Muhammad 'Abduh a toujours, depuis le début de sa vie de réformiste, combattu l'exclusion sociale et appelé à une répartition équitable des richesses aux citoyens. En témoigne cet écrit dans « *al-Waqā'i' al-miṣriyya* » en 1880 que : « Le pays le plus riche et le plus épanoui est celui dont la richesse est redistribuée à la majorité de la population. »³⁰²

Par son activité à la société de bienfaisance musulmane, dont il fut élu président en 1897, il entra en contact avec la partie de la population que n'atteignait ni son

300-*Op.cit.* t. I, p. 141

301-*Op.cit.* p.142. Vu que 'Abduh puisait cette pensée dans le système économique et social de l'islam, cela montre que celui-ci soutient la politique de la solidarité sociale et réfute l'idée du « droit de disposer de son bien » au sens moderne du terme. Nous constatons également que l'islam considère l'argent comme une propriété collective.

302-*Op.cit.* p. 144.

enseignement ni ses écrits. La charité et la solidarité sont les deux vertus cardinales prêchées par Muhammad ‘Abduh. Il pensait toutefois que dans ce domaine, comme dans les autres, on pouvait donner une impulsion nouvelle par des formules empruntées à l’Europe. Il n’essaya pas seulement d’introduire ces formules dans la société qu’il présidait, mais il en prêcha l’application, comme nous l’avons vu, dans ses écrits et dans son commentaire du Coran.

3. L'éducation et l'instruction.

Chez Muhammad ‘Abduh, la politique ne peut rien changer à la situation d'un peuple, car elle est à l'image de l'homme. Elle lui renvoie ses défauts et ses faiblesses. Pour changer la société il faut changer l'homme. C'est le changement des mentalités et des mœurs qui peut amener la société vers un mieux être. Pour réformer la société qui a perdu sa cohésion et son unité, qui est en proie aux intérêts égoïstes et antagonistes, ‘Abduh accordera la première place à la réforme de l'éducation.³⁰³ Il faut beaucoup insister sur ce point et, a fortiori, à notre époque. Pouvoir lire et écrire, trouver dans l'instruction les voies de son identité et de sa dignité humaine est essentiel. Être musulman, c'est clairement « savoir » et, d'emblée, presque naturellement, cheminer vers une plus grande connaissance. Le Coran est on ne peut plus explicite sur la question: savoir, c'est s'approcher de la lecture des signes, c'est accéder à une plus grande reconnaissance du Créateur: «[...] Les savants sont, parmi Ses adorateurs, ceux qui Le craignent le plus. »³⁰⁴

C'est ce que le Prophète de l'islam n'a cessé de confirmer : « La recherche du savoir est une obligation pour tout musulman et toute musulmane. »³⁰⁵ Il s'agit bien de toutes les sciences et donc, au premier chef, l'impératif de l'éducation et de l'instruction de base ne souffre pas de discussion. Le premier verset du Coran révélé est « Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé » et c'est bien là la spécificité de l'homme

³⁰³ -Certains chercheurs parlent d'un passage de l'action politique à l'action éducative. L'action politique pour lui, n'était pas une quête du pouvoir mais une intervention pour le moraliser. Cependant devant l'incapacité d'assurer directement cette tâche, et dans le désespoir de miser sur les gouverneurs, ‘Abduh se dirigerait vers l'éducation.

³⁰⁴-Coran : 35 :28

³⁰⁵-Rapporté par Muslim dans son *Recueil authentique*

qui va jusqu' à lui donner la précellence sur les anges dans le récit de la création.³⁰⁶

Les charges publiques que Muhammad 'Abduh a assumées lui donneront l'occasion d'exercer une importante activité réformatrice : le projet de réforme de l'éducation en Égypte et surtout dans l'université d'al-Azhar, réforme qui sera marquée par le souci de rompre avec les traditions et d'adapter l'islam aux sciences modernes. Sur le plan de l'évolution sociale, 'Abduh réaffirme sans cesse le primat de l'éducation, de l'instruction et de la responsabilité, seuls capables de former une conscience fondée sur la religion.

Cette responsabilisation paraît également éclairer l'insistance mise par l'islam à assurer à l'homme l'un de ses droits les plus essentiels, l'un des droits les plus originaux qu'il aura institués en un temps où la question ne se posait guère, à savoir le droit à l'éducation : «Regardez ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre »³⁰⁷, et ailleurs : «Si vous pouvez pénétrer dans les flancs du ciel et de la terre pour en connaître les secrets, alors pénétrez-y et vous n'y parviendrez qu'en vertu d'une autorité.»³⁰⁸ Ailleurs encore, soulignant l'importance de l'entraide en la matière, le Coran met en garde « ceux qui cèlent les Preuves et la Direction que nous avons fait descendre après que nous avons montré aux hommes ce qui est dans l'Ecriture ; ceux-là, Allah les maudit ainsi que les maudissent ceux qui les maudissent. Exception faite pour les coupables qui seront revenus de leur erreur et auront montré leur repentir.»³⁰⁹

Le Prophète affirme de son côté : « Certains doivent s'instruire auprès de leurs voisins, faute de quoi leur châtiment ne saurait tarder. »³¹⁰ Il ajoute, une formule : «Quiconque cache un savoir, Dieu lui met un mors de feu jusqu'au jour de la Résurrection. »³¹¹

306-Voir Coran : 2: 30 à 35. Une société qui ne répond pas à ce droit perd le sens de ses priorités ; plus clairement, une société qui produit de l'analphabétisme, de l'illettrisme -absolu ou fonctionnel- bafoue la dignité de ses membres: elle est fondamentalement inhumaine.

307-Coran : 10:101

308-Coran : 55:31

309-Coran : 2:154-155

310-In Bukhari, *L'Authentique tradition musulmane*. Choix de hadiths, traduction et notes par G.H. Bousquet, Fasquelle, Paris, 1964, p.87

311-Ibid

‘Abduh nous dit dans sa biographie: « Ceux qui veulent réellement le bien de la patrie, doivent porter leur attention essentiellement vers l'éducation, car c'est par la réforme de l'éducation, qu'on réalise le plus aisément toutes les autres réformes. »³¹²

Muhammad ‘Abduh savait bien que pour réaliser la réforme, il faut tout d'abord reformer l'individu. Il trouvait d'ailleurs dans le Coran une haute référence à cette conception: «Dieu ne change pas la condition d'un peuple, tant que celui-ci ne change pas ce qui est en lui même. »³¹³ Dans ce verset qui devint le mot d'ordre du mouvement réformiste comme nous l'avons signalé, il y a un énoncé rigoureux de tout le problème social dont la donnée essentielle est dans l'âme de l'individu. Changer l'individu, sa mentalité, c'est construire le socle du développement.

Nous avons signalé plus haut que la pensée de ‘Abduh se tourne d'abord, et d'avantage, vers l'intérieur de la *'umma* (communauté), vers les musulmans, et qu'il s'engage pour la réforme religieuse, mais une telle action doit, tout à la fois, prendre sa source au niveau de l'éducation populaire et avoir des incidences sur le mode d'instruction des masses. Il pense son projet sur le long terme et à partir du peuple. Il se réfère à l'exemple français pour confirmer sa position:

«L'état des nations, en elles-mêmes, est le véritable objectif : la tradition qu'à vécue, par exemple, le gouvernement français de la monarchie absolue à une monarchie plus limitée puis à la République libre, ne fut pas le fait de la seule volonté des décideurs mais elle fut surtout réalisée grâce à la condition des hommes du peuple [...]. C'est cela qui amène les gens raisonnables à lutter pour modifier en premier lieu les dispositions des gens aussi bien que leurs comportements et leurs mœurs dès lors qu'ils veulent donner à l'espace social une structure solide : ils donnent la priorité à la véritable éducation sur toute autre action. »³¹⁴

La formulation explicite de cette « priorité à la véritable éducation » prendra du temps mais ‘Abduh semble en avoir très vite eu l'intuition. ‘Abduh voulait bien développer la société, étape par étape, « car, dit-il, les grands États d'Europe ne sont

312-*al-A 'māl*, p. 153

313-Coran :13 :11

314-*al-A 'māl*, p.314

arrivés au degré actuel de la civilisation qu'au prix de souffrances et de sacrifices énormes comme le montre leur histoire, ils n'ont abouti qu'après que les vicissitudes du temps aient modifié leur mentalité, leurs mœurs, quand les nécessités aient éveillé leur conscience, et que les luttes et les épreuves guerrières ou économiques ont développé leur esprit. »³¹⁵

Très vite, nous l'avons vu, 'Abduh va être habité par un sentiment d'insatisfaction. Ce qu'il perçoit, dans sa jeunesse, de défaillances dans la société égyptienne, le mène d'abord à s'exiler intérieurement puis, avec la maturité, à chercher les causes de la fracture. Il en circonscrira deux qui resteront, dans leur généralité, les deux axes autour desquels se développera sa réflexion : l'état d'ignorance et de paresse intellectuelle des musulmans, d'une part, et le fait de la présence étrangère, d'autre part. Il s'engagera, dès 1872 et sous l'influence d'al-Afgānī, à éduquer le peuple et à mobiliser la population à travers des réunions et des articles parus dans divers journaux et en particulier dans « *al-Ahrām* » qui né en 1876. 'Abduh fut nommé par Riād Pāchā, alors responsable du parti libéral, rédacteur en chef du journal officiel (septembre 1880). S'entourant de tous ceux qui furent de l'école d'al-Afgānī, 'Abduh continuera, dans ses articles, à prôner la réforme intérieur en traduisant les grands principes de sa pensée, comme dans un article paru au début de l'année 1881 sous le titre « l'erreur des intellectuels » que je cite longuement :

« Beaucoup de bons esprits, lorsqu'ils ont approfondi les connaissances sociales et qu'ils ont étudié l'histoire des peuples et leur état présent, sentent naître de grandes idées dans leur esprit et de nobles aspirations dans leur âme; ils veulent proclamer la vérité et réaliser l'état le plus parfait auquel le monde puisse prétendre. Et comme ils n'ont puisé ces idées et ces aspirations que dans leur lecture, leur études et leur commerce avec les savants, ils croient qu'ils est facile d'élever les autres hommes au niveau qu'ils ont atteint et faire marcher le monde entier, ou plus simplement leur concitoyens, d'après les principes dont ils ont reconnu la justesse, même quand ses concitoyens se comptent par milliers et qu'ils ne sont eux-mêmes que quelques individus [...]. Celui qui veut la perfection de son peuple doit la baser sur celle des

315-In Mahcer Lotfi, *op.cit.* p. 313

membres qui le composent, il doit faire parcourir à la nation entière le chemin que parcourt l'individu pour arriver à se perfectionner[...] la sagesse consiste à respecter les principales coutumes de la nation, celles qui sont enracinées dans l'esprit de chacun de ses enfants, à ne demander que quelques améliorations qui ne s'éloignent pas de ses coutumes; et quand le peuple s'est habitué à ce premier progrès, à exiger de lui même un nouveau pas de l'avant, et ainsi de suite par étapes. En procédant ainsi, il ne faut pas beaucoup de temps pour élever toute la nation de ses idées et coutumes arriérées vers un stade supérieur. Celui donc qui veut le bien de son pays doit porter tout son effort sur l'amélioration de l'éducation; à la suite de cette amélioration il réalisera toutes les autres réformes, à condition que celles-ci soient légitimes, sans fatigue de l'esprit et sans effort de l'âme. »³¹⁶

Cet article met encore davantage la lumière sur la conviction de ‘Abduh que la libération des peuples musulmans, tant de l'aliénation que du colonialisme, passera par un projet se préoccupant, en priorité, de la formation populaire. Cette conviction ‘Abduh l'a longtemps nourrie. Déjà à Paris où il avait rejoint son maître al-Afġānī et où les deux hommes travaillaient ensemble dans l'association *al-‘Urwat al-wuṭqā*, l'élève osa formuler, face aux difficultés quasi insurmontables qui se présentaient à eux, une proposition dans laquelle il exprime son point de vue sur les priorités de l'action réformatrice. al-Afġānī réagira mal et ‘Abduh, en racontant l'incident quelques années plus tard (1887) met en évidence leur divergence d'opinion, non pas sur les objectifs, mais bien sur les moyens:

« Je m'étonne que les plus avertis parmi les musulmans et leurs journaux mettent toutes leur préoccupations dans la politique et qu'ils négligent le fait de l'éducation qui est toute chose et sur laquelle se construit toute chose [...]. Sayyid jamāl ad-Dīn al-Afġānī avait des capacités impressionnantes, s'il en avait usé dans l'éducation et l'instruction, l'islam en aurait reçu le plus grand bénéfice. Je lui avais exposé, alors que nous étions à Paris, l'idée que nous délaissions la politique et que nous nous retirions dans un endroit éloigné de la surveillance des pouvoirs et que nous enseignions et que nous éduquions des élèves que nous aurions au préalable choisis

316-*Risālat*, p.XXXI

selon nos critères. Il ne se passerait pas dix ans que nous n'ayons tant et tant d'élèves qui nous suivraient et seraient prêts pour quitter leur patrie pour aller de par le monde pour répandre la réforme exigée qui se diffuserait ainsi de la meilleure des façons. al-Afġānī me répondit: «tu es écoeurant.»³¹⁷ L'œuvre d'intégration des masses musulmanes ne peut se réaliser que par le déploiement d'une intense activité éducatrice et pédagogique. Laquelle, suivant l'estimation de Abduh, nécessiterait dix ans, «ce qui n'est pas beaucoup, dit-il, dans l'éducation d'un esclave, a fortiori dans celle d'une nation.»³¹⁸

L'idée de l'éducation, de l'alphabétisation, a bien, chez 'Abduh, une dimension de nature politique : ce travail social dans lequel il s'engage est fondé tout à la fois sur une exigence islamique et dans le prolongement, sur l'idée qu'un gouvernement ne saurait être libre en l'absence de citoyens éduqués et responsabilisés.³¹⁹

La stratégie de 'Abduh va se référer à tout ce qui, dans les références islamiques, va appuyer ou fonder sa position. Pour lui l'éducation ne consiste pas seulement à acquérir des notions puisées au hasard parmi les sciences occidentales sans esprit critique et assimilation suffisante. Pour 'Abduh l'éducation devait s'exercer surtout dans le domaine moral et religieux.³²⁰ Dans son esprit cet enseignement

317-*Op.cit.* p.682

318-In Maher Lotfi, *op.cit.* p.311. Si nous regardons de plus près la divergence entre Jamāl al-dīn al-Afġānī et Muhammad 'Abduh, nous pouvons constater que celle-ci peut être expliquée par le fait qu'ils étaient séparés par la différence de tempérament. al-Afġānī était un révolutionnaire pour lequel il s'agissait avant tout de renverser l'état des choses existant. Son but immédiat était la révolution et il croyait sincèrement que, une fois cette révolution accomplie, les peuples musulmans trouveraient en eux-mêmes, dans leur conscience et leur histoire, les éléments nécessaires pour réaliser un meilleur État. Par contre, Muhammad 'Abduh était un réformateur qui ne croyait au succès des réformes que si elles se réalisaient progressivement. Il était persuadé qu'aucun bouleversement extérieur ne pouvait donner de résultats durables s'il n'était précédé et préparé par un changement dans les mentalités; pour lui le progrès ne pouvait être assuré que s'il commençait par une réforme de l'éducation.

³¹⁹ -Deux idées maîtresses orientent la pensée de 'Abduh. D'abord, la réforme politique ne peut être que la conséquence d'une réforme de l'éducation, en ce sens que le peuple ne peut s'opposer aux mauvais choix du gouverneur ou l'aider dans ses projets utiles que s'il est lui-même éduqué. On sait que la période libanaise de la vie de Muhammad 'Abduh avait affaibli en lui le désir de s'investir dans des actions politiques directes. Or en se penchant sur un autre chantier, en l'occurrence sur l'éducation, il espérait préparer les conditions nécessaires à une réforme politique en profondeur. La deuxième idée concerne la relation entre éducation et réforme religieuse. 'Abduh pensait que l'éducation sera un moyen très efficace dans la propagation des principes de la réforme islamique

³²⁰ -'Abduh a le souci de transmettre à tous au moins le minimum nécessaire de la référence islamique, le cadre moral, la proximité du Coran et la connaissance de la vie du prophète. Sur le programme de l'enseignement religieux que préconisait 'Abduh, voir Gilbert Delanoue, "Endoctrinement religieux et idéologie ottoman:

religieux de base permettra ensuite de maîtriser d'autres outils. C'est par là d'ailleurs que l'on préservera l'identité des enfants et que l'on luttera, comme le dit 'Abduh, contre le travail scolaire des missionnaires catholiques « avec les mêmes armes que les leurs. »³²¹

Les écoles qui furent instituées sous l'influence du parti patriotique dispensaient un enseignement qui mettait en avant l'appartenance nationale et la maîtrise des savoir-faire ; 'Abduh, pourtant convaincu qu'il faut libérer les pays musulmans de la présence étrangère, s'opposa à cette façon de faire :

« Toute perdition se concrétise par la perdition du savoir, toute existence est véritablement par la réalité du savoir [...]. Cependant le savoir dont nous avons besoin, certains pensent qu'il s'agit d'un savoir technique ou ce qui pourrait permettre la réforme dans les sciences agricoles ou commerciales par exemple. Or, cette opinion est fausse car, si nous revenons à ce dont chacun de nous se plaint, nous trouvons le besoin d'autre chose au-delà de l'ignorance des seules sciences techniques [...]. Notre attente est dans une science bien au-delà de ces autres sciences ; il s'agit d'un savoir qui touche l'être de l'homme, c'est le savoir de la vie humaine, un savoir qui fait vivre les cœurs, un savoir qui a à faire avec les règles de l'intimité; or tout ce qui concerne cette intimité est dans la religion et ce que nous avons perdu est bien la connaissance profonde des règles de la religion. Ce que nous ressentons en nous-mêmes, c'est un appel à une meilleure compréhension de la religion : ce que je souhaite c'est non pas que nous demandions un savoir limité et conservateur mais bien un savoir pratique et visible. »³²²

Le réformiste Muhammad 'Abduh ne conçoit pas une éducation qui ne soit pas fondée sur les principes de la religion. Il s'agit pour lui, de donner sa place véritable au cadre identitaire, correspondant à l'idée que l'on se ferait d'une morale sociale, afin de permettre ensuite l'acquisition des savoir-faire spécifiques. Ainsi 'Abduh propose-t-il, et il est le premier sans doute à le systématiser dans la société égyptienne, une

l'adresse de Muhammad 'Abduh au Cheikh al-Islam, Beyrouth, 1887" in *Revue occident musulman*, n°13-14, Aix-en-Provence, 1973, p.293-312

321-In Muhammad 'Imāra, *Al-imām Muhammad 'Abduh mujadid al-dīn bitajdīd al-dunya*, Dār al-šurūq, le Caire, 2e éd.1988 p.221

322-*al-A'māl*, t.I, p.649-650

éducation et une alphabétisation religieuse de type identitaire dont le but est autant de préserver les références des peuples que de s'opposer à la mainmise étrangère.

Si 'Abduh s'est tant battu pour « dépoussiérer » l'ancien enseignement religieux de sa pesanteur et de son enferment, c'est sans doute parce qu'il a senti le péril qui guettait son pays comme l'ensemble du monde musulman : tout portait à croire que, paradoxalement, l'allié objectif de la présence étrangère était ces institutions dispensant un savoir désuet et caduc et refusant, de surcroît, d'enseigner de nouvelles disciplines. En offrant à leurs élèves une identité, à l'image de leurs connaissances, elles ne les armaient pas contre les séductions des élèves ou des modes étrangères. 'Abduh s'opposa aux « imitateurs » Égyptiens de l'Europe et il lutta contre l'influence des institutions missionnaires comme il s'engagera contre l'enseignement traditionnel : ce sont là trois facettes d'un même défaut traduisant le même danger d'une colonisation intérieure. Cette colonisation amenait un autre type de fracture que 'Abduh rencontrera souvent dans l'exercice de sa fonction dans les tribunaux religieux : la situation catastrophique des familles.

4. La femme et la famille

Aux XIX^e siècle, la femme musulmane était obligée de vivre quasiment recluse au foyer, à l'écart de la vie publique dans l'ignorance, et exposée aux mesquineries. Il était donc naturel et logique que la pensée réformiste de 'Abduh fasse une place importante au problème de la place de la femme dans les sociétés musulmanes, d'autant plus que les critiques occidentales étaient particulièrement axées sur la situation de la femme en terre d'islam. 'Abduh commença par analyser le problème tel quel, afin de lui trouver la solution la plus convenable.

La dégradation du sort de la femme musulmane est, selon lui, la conséquence naturelle de sa réclusion forcée dont le grand mal est de l'éloigner de l'éducation : « Quant aux femmes, argumentait-il, elles ont été isolées de la connaissance par un voile dont on ne sait quand est-ce qu'il serait levé. On ne juge pas bon qu'elles apprennent une doctrine ou qu'elles accomplissent un devoir autre que le jeûne... Les récits

fabuleux bourrent leurs esprits et les bagatelles dominant leurs conversations. »³²³ La formation religieuse des femmes sera fonction de l’instruction de base. Car si l’islam donne des droits à la femme, encore faut-il qu’ elle puisse les connaître pour pouvoir les défendre. Les beaux discours théoriques des hommes n’ont jamais remédié aux fractures du quotidien des femmes. Ces dernières doivent avoir accès aux différentes formations religieuses de façon à contribuer à abstraire l’essence du message de l’islam des accidents de sa lecture campagnarde traditionnelle ou bédouine.

Cette brèche ouverte par ‘Abduh sera, pour les femmes, un moyen de faire face aux distorsions de cette lecture pour exiger que l’on respecte les orientations de la Révélation et non pas les prétentions strictement masculines de telle ou telle coutume ou d’une quelconque «habitude» paternelle. Par conséquent, la solution adéquate serait une vaste campagne pour l’enseignement des femmes, l’islam lui fournissant la référence la plus authentique pour légitimer cette position. « Nous œuvrons pour l’éducation de nos filles, dit-il dans un discours public, puisque Dieu dit : «les femmes ont pour elles des droits semblables à ce qui leur incombe. »³²⁴ Plusieurs autres sourates s’adressent également aux hommes et aux femmes quant à leurs devoirs religieux et mondains. « Laisser les filles en proie à l’ignorance et à la stupidité serait donc un grand crime. Avec des femmes ignorantes, on ne peut jamais avoir une nation civilisée. »³²⁵. « Nous espérons, ajoute-t-il, apporter à nos filles une instruction et une éducation dignes de celles qui seront appelées à prendre des responsabilités égales à celles des hommes. »³²⁶ Et encore : « C’est un crime impardonnable que de laisser les femmes dans un état d’ignorance et de médiocrité. »³²⁷ Mais ‘Abduh arrivera à mieux saisir toute la gravité du problème de la femme et de famille égyptiennes à travers sa fonction dans les tribunaux.

A son retour en Égypte, Muhammad ‘Abduh fut nommé juge auprès des

323-*al-A‘māl*, t. III, p. 229.

324-Coran: 11:228

325-*al-A‘māl*, t. III, p. 158-159. Notons que ce discours a été prononcé durant une cérémonie estudiantine à la Société islamique de bienfaisance au Caire en 1896.

326-Osman Amin, *op. cit.* p. 104

327-Ibid

tribunaux indigènes et deux ans plus tard, conseiller à la cour d'appel. Il s'intéressa tout particulièrement à la situation des tribunaux religieux. Il présenta au ministère de la justice un rapport resté célèbre, dans lequel il montrait ce qu'étaient ces tribunaux et ce qu'ils devaient être ; il montrait aussi combien serait précaire le résultat de toutes les réformes purement techniques si, à côté d'elles, on ne prenait pas des mesures propres à développer la valeur morale et intellectuelle des juges, et à améliorer leur situation matérielle. Ce rapport fut le point de départ de réformes sérieuses qui élevèrent sensiblement le niveau de ces tribunaux. Il songea aussi à leur recrutement, et c'est surtout à ses efforts qu'est due la création de l'école des cadis (juges).

Dans ces tribunaux l'essentiel des jugements que 'Abduh doit prononcer concerne des cas de divorce, de séparation et de conflit à l'intérieur des familles. Les causes en sont les sentiments de haine et d'antipathie existant entre les membres d'une même famille, sentiments qu'on doit attribuer, selon lui, au manque d'instruction et d'éducation sociale. 'Abduh comprend ce phénomène comme l'un des indices majeurs de la décadence des sociétés musulmanes. Il ne peut concevoir une réforme de ces dernières sans fixer comme priorité l'assainissement de la sphère familiale qui est le premier noyau de sociabilité : « La société s'organise à partir de la famille ; qui ne se fonde pas sur la famille, il est impossible qu'il crée une société. »³²⁸ Ailleurs il ajoute : « Est-il donc possible que le désordre ait atteint un tel niveau de rupture dans les relations familiales et que nous posions encore la question des fractures sociales ? Est-il possible, au moment où nous perdons les liens essentiels entre les familles, que nous cherchions à établir les liens sociaux plus larges ? N'est-ce pas vouloir le fruit de la branche après avoir arraché le tronc et les racines de l'arbre. »³²⁹

L'orientation générale au sein de la famille est celle de la complémentarité qui doit se vivre à partir d'un principe d'égalité. Le Prophète avait précisé : « Certes, les femmes sont les sœurs des hommes » et tous deux ont les mêmes devoirs et les mêmes droits devant Dieu et seront rétribués de la même façon :

« Dieu leur répondit : Je ne laisse pas perdre l'action de celui qui, parmi vous,

328-*al-A 'māl*, t. I, p.168

329-*Op.cit.* t. III, p.159

homme ou femme, agit bien. Vous participez les uns des autres.»³³⁰

Dans cette égalité, chacun aura à rendre compte de sa conscience et de sa vie. Mais c'est ensemble qu'il faudra construire le premier noyau social, le premier foyer de sociabilité, la première structure normative. En cela, le mariage, la famille sont d'essence affective : c'est l'amour, la tendresse, la paix qui donnent sens aux choses :

«Parmi Ses signes : Il a créé pour vous, tirées de vous, des épouses afin que vous trouviez la paix auprès d'elles, et Il a établi l'amour et la bonté entre vous, il y a là vraiment des signes pour un peuple qui réfléchit. »³³¹

Entre l'homme et la femme, ce devrait être une relation de concertation, de discussion, de participation mutuelle. La restructuration de l'espace familial restera une priorité dans l'esprit de 'Abduh. Dans le prolongement de cette question, il engagera une réflexion de fond sur la situation de la femme dont il conçoit qu'elle est centrale dans l'optique d'une réforme sociale. Il n'hésita pas à prendre des positions audacieuses dont 'Imāra dira qu'elles sont peut-être les seuls signes de la présence d'une tendance « révolutionnaire » chez 'Abduh. Il intervient prioritairement sur trois domaines : l'éducation, le divorce et la polygamie.

4.1. L'éducation :

En se référant à l'enseignement de l'islam concernant l'obligation d'apprendre pour les musulmans et les musulmanes, 'Abduh fait un bilan négatif de la situation des femmes dans la société égyptienne ; celles-ci ne connaissent rien de leur religion, la pratiquent dans l'ignorance, ne sont pas éduquées et ont la tête « farcie de contes et de superstitions.»³³² Il va s'engager à défendre le droit à l'éducation des femmes et à encourager celles parmi elles qui étaient instruites à créer des associations de femmes dont l'objectif devait être la fondation des écoles pour la formation des filles.³³³ Pour

330-Coran: 3:195

331-Coran: 30:21

332- *al-A'māl*. t. III, p.229

333-N'oublions pas que les femmes faisaient du commerce, participaient aux réunions, étaient responsables du marché de Médine sous le calife 'Umar, s'engageaient dans la vie sociale, au VIIe siècle. Il faut donc revenir, sereinement dirions-nous, à l'enseignement premier de l'islam et

que la femme joue dans son foyer le rôle de l'efficace “bergère” à laquelle fait allusion un *ḥadīṭ*, il lui faut, de nos jours, une solide formation. Comment donc la civilisation musulmane qui, aux premiers temps de son essor a fonctionné avec des *aḥādīṭ* tels que: « Il faut chercher la science jusqu'en Chine. »³³⁴ et: « L'encre du savant est plus précieuse que le sang du martyr »³³⁵, comment cette civilisation a-t-elle pu s'essouffler ainsi et perdre son ardeur à la quête du savoir? Savoir et sciences qui n'étaient nullement refusés aux femmes, car la tradition nous rapporte que parmi les premières musulmanes, il y eut de nombreuses femmes instruites.

4.2. Le divorce :

Dans une situation où les hommes prononçaient la formule du divorce (*al-ṭalāq*) avec une fréquence et une facilité voisines de l'inconscience, Muhammad ‘Abduh va légiférer et instituer des lois donnant un pouvoir désormais important aux juges dont, en particulier, celui de prononcer le divorce en faveur de la femme dans des circonstances spécifiques (en cas d'absence du mari ou de mauvais traitement, par exemple). Par ailleurs, il va multiplier les étapes administratives devant amener à la prononciation définitive du divorce et ce, dans le but de rechercher tous les moyens de la réconciliation. En sus, aucun divorce ne sera désormais reconnu légalement sans avoir été notifié par un juge après être passé par la procédure officielle. Muhammad ‘Abduh ne se limite pas aux traditions rapportée par les *fuqahā*; celles-ci disent que le divorce est mauvais. Il a voulu trouver une solution pour éviter le problème dès son origine.

Il pense d'abord que la femme doit choisir son époux comme l'homme a le droit de choisir sa femme. Pour que la satisfaction soit réciproque entre l'homme et sa

permettre aux femmes, à tous les échelons de la vie sociale, de prendre une part active à la réalisation de la réforme. C'est ici le prolongement de la formation à laquelle elles ont droit et qui doit leur permettre de gérer leurs affaires, de travailler, de s'organiser, d'élire ou d'être élues sans que cela ne contrevienne à l'éthique islamique ni à l'ordre des priorités. Les femmes doivent pouvoir jouer un rôle social et si l'islam stipule de façon claire la priorité de la famille, cela n'a jamais voulu dire que la femme ne peut sortir de cet espace : une priorité traduit l'idée d'une hiérarchisation, non l'expression d'une exclusive.

334-*Ḥadīṭ* cité par Liliane Colombeau, *L'islam ma religion*, Autoédition, Paris, 2002, p. 18

335-Ibid

future femme il est nécessaire que le choix soit clair avant le mariage même. C'est pour cela que l'islam ordonne une période avant le mariage que l'on appelle les fiançailles. 'Abduh n'a pas seulement critiqué la société sur cette question mais il a également critiqué les *fuqahā* ou juristes musulmans, car ceux-ci définissent le contrat de mariage comme « un contrat par lequel l'homme a droit au sexe de la femme. » Muhammad 'Abduh montre que cette définition diminue considérablement la valeur de la femme, alors que Dieu l'a donnée aux humains en disant : « Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent. »³³⁶

Ce verset, selon 'Abduh, confère à l'homme et à sa femme une égalité totale³³⁷, puisque Dieu ordonne la miséricorde envers les femmes et non la brutalité ni la force. « Il n'est pas vrai que cette *šarī'a*, qui est bonne et juste, puisse retirer à la femme tous les moyens qui peuvent lui permettre de se débarrasser d'un mari qu'elle ne supporte pas, du fait qu'il est méchant, criminel ou pour d'autres raisons pour lesquelles il sera impossible pour une femme qui a du goût et de la vertu, d'accepter de vivre avec lui. »³³⁸ Il va jusqu'à dire que : « Si la femme avait pu réaliser quelque progrès et si elle avait connu tous ses droits, alors elle n'aurait pas accepté d'être traitée par la cruauté et l'outrance (masculine) comme à l'époque où elle était ignorante. C'est seulement à ce moment-là que les hommes sauront qu'il n'est pas bien d'utiliser le droit de divorcer, droit que Dieu leur a accordé en cas de nécessité, cas pour lequel le divorce a été inscrit dans la loi. Car l'homme méprise la femme ignorante, mais quand on sent chez elle la raison, le savoir et les bonnes mœurs, alors l'homme est tenu de la respecter et de ne pas dire d'elle ce qu'elle ne mérite pas, ni de mettre en œuvre ce qui l'empêche d'accéder à ses droits. »³³⁹

En premier lieu, l'autorisation du divorce en islam ne va pas sans conditions, elle est toujours liée aux intérêts qui touchent vivement l'avenir du couple. Le divorce

336-Coran: 30: 21

337-*al-A 'māl*, t. II, p.70

338-*Op.cit.* t. II, p. 125

339-*Op.cit.* p.124

n'a pas été seulement un droit pour l'homme, mais ce fut aussi un droit pour la femme lorsqu'elle ne voulait pas continuer de vivre avec son époux : « La femme a le droit de demander le divorce auprès du juge si son mari lui fait du mal. Pour ce mal, il est défini comme tout ce qui n'est pas toléré par la *šarī'a*, comme par exemple l'abandon de la femme sans raison légitime, ou les coups et les insultes injustifiées. La femme doit donc donner des preuves de tout cela par les voies légitimes. »³⁴⁰ Or ce problème est central pour la société et 'Abduh va avancer de nouvelles règles pour le résoudre. Ainsi 'Abduh, considère que le divorce est né avec l'existence même du mariage.³⁴¹ Il est autorisé chez les juifs, les perses, les romains, et les premiers chrétiens³⁴², mais ceux-ci ont peu à peu interdit le divorce.

4.3. La polygamie :

Les conséquences néfastes de la polygamie avaient conduit Muhammad 'Abduh à aborder cette question dès le début de son intervention réformiste, alors qu'il était rédacteur au journal officiel.³⁴³ Comme interprétation de cette pratique sociale, 'Abduh ne trouvait que le simple «accomplissement d'un désir passager sans souci des maux qui en résultent et des contradictions avec la *šarī'a*. »³⁴⁴ Il est couramment admis que l'islam permet la polygamie. Le Coran, en réglant le mariage des musulmans, a limité à quatre le nombre des épouses. « Si vous craignez de ne pas observer la justice à l'égard des orphelins, vous pouvez épouser deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas juste avec celles-ci, alors une seule. »³⁴⁵

Le texte du Coran, pris littéralement, pourrait donner à penser que l'islam va dans le sens contraire à l'unité dans le mariage. Cependant Muhammad 'Abduh, nous

340-*Op.cit.* p. 129

341-*Op.cit.* p.114

342-Ibid,

³⁴³ -Albert Hourani fait mention de l'expérience désastreuse que 'Abduh avait dû avoir à son enfance, des effets de la polygamie. Voir son chapitre sur 'Abduh, in *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Oxford University Press, 1970, p.130-160

344-In Mahcer Lotfi, *op.cit.* p. 318

345-Coran : 4 :3

le verrons, donnera à ce texte une signification qui ne manque pas d'intérêt et qui montre, en tout cas, une forte tendance moderniste et un profond esprit moral.

En partant du texte coranique qui permet la polygamie, Muhammad 'Abduh fait remarquer que, en plus du fait de limiter le nombre possible d'épouses à quatre, la révélation soumet la polygamie à la condition d'une parfaite équité de traitement qui, en soi, est impossible.³⁴⁶ Et 'Abduh s'appuie justement sur le Coran en faisant remarquer que le Coran déclare dans un autre verset: « Vous ne pourrez observer la justice entre les femmes quand bien même vous prendriez soin de le faire. »³⁴⁷ « Et ceci, commente Muhammad 'Abduh, veut sans doute dire que la préférence que le cœur humain a pour une femme est chose si naturelle, qu'il est difficile d'observer la justice requise. »³⁴⁸ La condition du traitement absolument égalitaire est difficile aujourd'hui sauf en des cas très rares et exceptionnels pour lesquels il est difficile d'établir une règle.

Muhammad 'Abduh, résumant alors son opinion sur cette question, dit : « Celui qui médite le sens des deux versets saura que la permission de polygamie dans l'islam est très restreinte ; elle équivaut à une mesure exceptionnelle, qui ne serait accordée qu'à l'extrême limite, à qui en a besoin, à la condition d'être sûr d'observer la justice. »³⁴⁹

Par ailleurs la loi de l'héritage établie par l'islam prouve, aux yeux de Muhammad 'Abduh, que le principe est d'épouser une seule femme. Car, d'après l'islam, la part qui revient aux héritiers du sexe masculin est le double de celle des héritiers du sexe féminin. Or, tandis que la part de l'homme dans l'héritage de sa femme reste stable, celle de la femme se trouve variable ; en effet, à supposer qu'un homme ayant deux ou trois ou quatre épouses meurt, ses épouses n'auront à elles toutes que la part d'une seule. En ce cas la règle accordant à l'homme une part double

346-On voit que l'homme à qui l'islam permet d'avoir plus d'une épouse, est précisément celui qui est tellement sûr de pouvoir observer la justice ordonnée par Dieu, qu'il n'aura aucun doute ni l'ombre d'une hésitation à le faire.

347-Coran : 4 : 129

348-Osman Amin, *op.cit.* p.164

349-*Tafsīr*, t. IV, p. 348

de celle de la femme ne s'applique pas aux épouses nombreuses. Il est donc probable, dit Muhammad 'Abduh, que la loi religieuse est inspirée par une idée sage : c'est que l'homme sera tenu de pourvoir aux besoins de sa maison et de prendre sa femme à sa charge. Si la loi islamique avait eu pour but de laisser l'homme épouser plus d'une femme, cette loi aurait fixé pour les fils une part plus grande que celle de deux filles, et elle aurait accordé aux nombreuses épouses une part plus grande que celle d'une seule épouse. Par conséquent ceci est une preuve que la polygamie n'entre pas originellement dans l'intention de l'islam. Si la loi l'a permise, c'est seulement en cas de nécessité et dans des conditions qui la limitent et qui la rendent une exception qui ne rentre pas sous les prescriptions générales.³⁵⁰

Tel est le sens de l'interprétation, par Muhammad 'Abduh, de cette question embarrassante. Dans le contexte de la société arabe de l'époque du prophète Muhammad, dit 'Abduh, il faut comprendre le sens des versets concernés comme une incitation claire à la monogamie.

Comme nous l'avons vu, Muhammad 'Abduh a mené une recherche très détaillée sur la polygamie, son rapport avec le contexte, les coutumes et les réglementations en vigueur chez les peuples et dans les différentes religions pour parvenir à cette réponse claire concernant la possibilité d'interdire la polygamie. De plus les conséquences négatives de la polygamie sur le plan familial et social devraient mener les juges à l'interdire totalement à une seule exception, précise cependant 'Abduh, qui est celle qui concerne la femme stérile : l'homme est alors autorisé à prendre une autre épouse.

Son plaidoyer en faveur de la monogamie reposait entièrement sur le côté moral délaissé par l'application de cette législation islamique : «Les musulmans, argumentait-il, s'étaient éloignés de l'orthodoxie de la *ṣarī'a* pour se satisfaire dans leurs plaisirs charnels. Cela eut de mauvaises répercussions sur la *Umma*, favorisant son affaiblissement et son déclin actuel.»³⁵¹ Une *fatwā* précieuse reflète l'idée de 'Abduh concernant cette loi. Après avoir passé en revue la pratique de la polygamie dans

350-*Op.cit.* p.421-422

351-*Op.cit.*, p. 319

l'histoire, il s'était attardé sur la législation islamique pour réfuter la thèse des critiques européens « qui jugeaient que ce qui était coutume chez les Arabes avait été rendu religion par l'islam. »³⁵²

Pour justifier sa condamnation de la polygamie, 'Abduh a mis en relief les conséquences néfastes qu'elle avait sur la société: « La jalousie est un caractère de l'être humain et la polygamie rend compte de la capacité d'un homme à être juste envers ses quatre épouses, sinon, il n'en prend qu'une »³⁵³ La polygamie risque de conduire au résultat suivant : « à l'unité va se substituer le chaos, à l'amour, la haine. »³⁵⁴

«J'élève ma voix, dit-il dans son rapport sur les tribunaux religieux, pour protester contre la multiplication d'épouses, chez les gens pauvres... Lui (le pauvre) ne peut pas les nourrir et il se dispute constamment avec elles sur les dépenses. Ainsi, la corruption s'enracine en elles et passe à leurs enfants. Toute personne connaît le préjudice que cela porte à la religion et à la *Umma*. »³⁵⁵ Gardons-nous cependant de croire que 'Abduh ménage les riches dans sa campagne contre la polygamie, lui qui était fort persuadé que la pratique de cette législation «aurait plus de dommages chez les gens aisés que chez les pauvres. »³⁵⁶ La polygamie étant donc rendue illicite par ses effets nuisibles au bien public, il incombe à l'État de retirer cette permission et d'adopter le mariage aux nécessités de l'époque. Il est assez significatif d'ailleurs qu'il ait proposé des mesures sévères de nature à réduire la pratique de la polygamie, dans son plan de réformes des tribunaux religieux.

On imagine combien ces prises de position ont dû provoquer des remous dans la société égyptienne du début du siècle. L'intuition de 'Abduh même si certains ont discuté et critiqué sa lecture juridique des textes de référence, aura été de considérer qu'il ne pouvait y avoir de réforme dans les sociétés musulmanes sans un engagement déterminé à réformer l'espace familial et que cet objectif même ne pouvait être atteint

352-In *Tafsīr*, *op.cit.* p. 319

353-Ibid

354-Ibid

355-*Tārīḥ*, t.II, p.80

356-Ibid

sans une reconnaissance des droits de la femme, au premier rang desquels il faut placer celui de l'éducation et de l'instruction. On reprocha à 'Abduh de s'être laissé aller à l'influence occidentale, mais il n'aura de cesse de répéter que c'est bien au nom de l'islam et de ses principes fondamentaux qu'il défendait ces positions. En outre, 'Abduh va aborder deux autres questions qui concernent la femme:

4.3.1. *Al-hijāb* (le Foulard) :

Muhammad 'Abduh critique d'abord le *hijāb* traditionnel qui existe en Orient à son époque. Selon lui, ce voile ne fait pas référence à l'islam lui-même. Il insiste sur la règle de l'islam qui s'inscrit dans le sens de la *ṣarī'a* : « Nous ne trouvons aucun texte qui rend le *hijāb* obligatoire de manière habituelle. Il s'agit en fait d'une habitude qui a été acquise suite à la fréquentation de certaines nations et que les gens ont approuvée et appliquée même d'une manière exagérée. En effet, ils lui ont donné une nature religieuse comme c'est toujours le cas des mauvaises habitudes qui se sont répandues chez les hommes au nom de la religion alors que celle-ci en est parfaitement innocente. Pour cela, rien ne nous empêche d'en faire une matière de recherche, nous voyons en plus qu'il faut absolument la mener, montrer ce qu'en dit la *ṣarī'a*, et même montrer aux gens qu'il est important de la changer. »³⁵⁷ La loi dans ce verset autorise les femmes à présenter une partie de leur corps, mais le verset ne précise pas comment présenter ou cacher le corps de la femme. Le Coran a laissé cette décision aux gens eux-mêmes. Néanmoins, selon l'islam il est nécessaire que la femme montre son visage et ses mains.³⁵⁸

Il n'est pas raisonnable, selon 'Abduh qu'une femme soit totalement cachée derrière le voile et qu'en même temps l'islam lui donne le droit de pratiquer ses affaires commerciales ou autres.³⁵⁹ 'Abduh n'était donc pas opposé au foulard lui-même, mais à l'exagération de la pratique qui en arrive à nier des droits que le Coran a

357-Ces textes sont dans le livre de Qasim Amin, *Taḥrīr al-mar'a* (La libération de la femme), mais 'Imāra les a mis parmi l'oeuvre de 'Abduh. Et nous nous disons si il ne les a pas écrits l'esprit lui ressemble.

358- *al-A'māl*, t. II, p. 106-107

359-Ibid

accordés à la femme.³⁶⁰

4.3.2. Les droits politiques de la femme :

Au début de l'islam, selon Muhammad 'Abduh, un nombre important de femmes musulmanes a joué un rôle considérable dans les intérêts généraux des musulmans.³⁶¹ La majorité des savants musulmans « savent en fait qu'une bonne partie des traditions prophétiques, avec leur diversité, a été rapportée par Aïcha et Umm Salama, ainsi que par plusieurs autres des épouses du prophète et celles de ses compagnons. Les musulmans savent bien aussi que beaucoup de femmes ont été connues par leur travail au service de la science et de la poésie et qu'Aïcha s'est lancée dans la question du Califat jusqu'à se trouver à la tête du parti de l'opposition à l'un des califes. »³⁶²

Pour 'Abduh la Loi octroie les mêmes droits aux femmes qu'aux hommes sans distinction possible ; ces droits existent pour toutes les femmes : « La *šarī'a* a donné à la femme les mêmes droits qu'à l'homme et l'a chargée de la responsabilité de ses actions civiles et criminelles. La femme a le droit de gérer et de faire ce qu'elle veut de ce qu'elle possède comme argent. Comment donc un homme peut-il faire un contrat avec elle sans la voir ni même vérifier sa personnalité ? »³⁶³ Même si cette femme n'était pas musulmane, la loi islamique lui donnerait les mêmes droits.³⁶⁴ La loi a donné à la femme tous droits à disposer de ses affaires. Aussi, il faut non seulement enseigner à la femme la religion mais aussi tous les savoirs possibles qu'elle désire.

³⁶⁰ - Sur l'évolution de la question féminine et notamment sur le problème du *ḥijāb* voir la communication de Catherine Mayer-Jaouen intitulé « La question féminine vue par la revue néo-salafiste al-Fatḥ à la fin des années 1920 : l'avènement des idées d'une petite bourgeoisie musulmane » In *Modernités islamiques*, Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, Novembre 2005, p.53-77.

³⁶¹- 'Abduh cite ici Um 'Aṭīyya qui dit: «je sortis avec le Prophète sept fois; j'étais derrière eux pour protéger leurs affaires et pour préparer les mets, pour soigner les blessures et pour servir les malades ». Celui qui lit ces lignes croit qu'il est devant une femme occidentale parmi les infirmières qui ont consacré leur vie pour servir l'humanité, «Al-mar'a fi ṣadr al-islam », (La femme au début de l'islam), in *al-A'māl*, t. II, p.104

³⁶²-*Op.cit.* p.103. Elle s'opposait à ' Ali, le quatrième calife

³⁶³-*Op.cit.* p.521

³⁶⁴-Une femme chrétienne était mariée à un musulman mais sur le point de divorcer, le mari voulait garder avec lui les enfants. 'Abduh, consulté, refuse cette attitude en disant que la miséricorde ne fait pas de distinction entre les religions. 'Abduh, «*Fatāwā* », *op.cit.* p. 524- 525.

5. Muhammad ‘Abduh et le problème de la langue arabe

La dégradation perpétuelle de la langue arabe littéraire dans les sociétés musulmanes du XIX^e siècle inquiétait vivement Muhammed ‘Abduh. Depuis que le Coran avait scellé les liens entre la langue arabe et l’islam, tout mal qui touchait cette langue devait laisser nécessairement des traces graves sur la religion musulmane et vice-versa. La pensée musulmane souffrant d’une stagnation morbide au XIX^e siècle, il était tout à fait logique pour ‘Abduh de juger que la langue arabe en fut la première victime :

« Le premier crime commis par cette stagnation, soutenait-il, fut à l’encontre de la langue arabe, de son style et de sa littérature. Tout écrivain qui limite sa compréhension à revoir les paroles de celui qui l’a précédé, perd sa capacité à acquérir la langue à mesure qu’il s’éloigne de ceux qui la pratiquent jusqu’à ce que les musulmans aient atteint le stade où ils en sont actuellement. »³⁶⁵ D’où le grand intérêt que Muhammad ‘Abduh portait à la réforme de la langue arabe de son époque, réforme qui s’inscrit dans le sillon de sa lutte contre la stagnation en terre d’islam et qui dote les musulmans d’un instrument linguistique clarifié, susceptible de les introduire au coeur de la pensée coranique. « La réforme de notre langue, affirmait-il, est le seul moyen de réformer nos croyances. L’ignorance de la langue avait détourné les musulmans de comprendre le contenu des livres de leur religion et les paroles de leurs prédécesseurs. Toute personne qui a du zèle pour sa communauté doit faire de son mieux pour faciliter les moyens de l’enseignement de la langue et pour la maîtriser afin que la majorité des musulmans la parlent et l’écrivent correctement. »³⁶⁶

Muhammad ‘Abduh éprouvait tant de zèle pour ses coréligionnaires qu’il fit de cette tâche le deuxième objectif de son intervention réformiste :

« La deuxième chose, écrivait-il dans son ébauche d’autobiographie, consistait en la réforme des styles d’écriture de la langue arabe, aussi bien dans la correspondance officielle entre bureaux et administrations gouvernementales que dans les publications, originales ou traduites d’autres langues, que répandent les

365-*al-A‘māl*, t.III. p.320-321

366-*Op.cit.* p.155

journaux. »³⁶⁷ Des paroles, ‘Abduh passa directement à l’action. Nommé en 1880 Rédacteur en chef du journal officiel, il s’employa avec énergie à la simplification et à l’enrichissement du style de l’écriture journalistique dans l’intention « d’aider les lecteurs à reprendre contact avec le Coran par le biais de la vie quotidienne. »³⁶⁸ Son crédit auprès de Riyād Pacha, alors premier ministre, contribua, dans une grande mesure, à la réussite de son plan de réforme : « Quelques mois après, faisait observer R. Ridā, apparut le mérite de ceux qui maîtrisaient la langue arabe parmi les employés du gouvernement. Il en fut de même pour les journaux qui se faisaient de la concurrence afin de montrer leurs qualités dans la rédaction pour plaire à la Direction des imprimés. »³⁶⁹

Sa tournée d’inspection sur les tribunaux religieux lui ayant révélé le verbiage et les formes de style qui bourrent les registres officiels, il avait demandé, et obtenu, la réforme de la langue employée dans ces institutions religieuses.³⁷⁰ La restauration de la littérature classique dont ‘Abduh se fit le premier défenseur tendait à permettre aux intellectuels musulmans l’accès à la langue classique et, par ce biais, à la compréhension des textes religieux. Ce fut dans cette intention qu’il fonda au Caire en 1899 la “Société de la revivification des Sciences Arabes” (*Jam‘iyyat iḥyā’ al-‘ulūm al-‘arabiyya*).³⁷¹ D’ailleurs, il est assez significatif que cette société ait inauguré sa tâche par la publication d’un chef d’œuvre de la langue arabe classique, “*al-Muḥassas*” d’Ibn Sidā.³⁷²

En dépit de ses multiples préoccupations, ‘Abduh se mêla personnellement aux problèmes particuliers qu’envisageait cette société, telle l’acquisition des manuscrits rares qui se trouvaient dans d’autres pays. Deux lettres, l’une au Sultan et l’autre au Grand *Qādī* du Maroc, formulaient le souhait du grand *Mufīī* d’Égypte d’emprunter le

367-*Tārīḥ*, t.I, p.11-12

368-A. Abdel Malik, *La formation de l’idéologie dans la renaissance nationale d’Égypte (1805-1892)*, thèse de doctorat, Paris, 1969, p.385

369-*Tārīḥ*, *op.cit.* p.177

370-Sur la situation du style dans les tribunaux *ṣar’iyya*, cf. *al-A ‘māl*, t. II, p. 264

371-*Tārīḥ*, t. I, p 753 ; ‘Abduh conserva la présidence de la dite société jusqu’à sa mort en 1905

372-al-Imām ‘Ali b. Sida (m. en 1066) fut un célèbre théologien et philologue andalou dont la réputation revenait à son “*Muḥassas*”, cf. E. I art. Ibn Sidā, écrit par M. Talbi.

manuscrit d'un autre ouvrage classique de philologie.³⁷³ La méthode scientifique que 'Abduh, soucieux d'authenticité, adopta, consistait en la confrontation de plusieurs exemplaires d'un même ouvrage avant de l'éditer. Croyait-il cependant que la revivification de la langue classique, aussi fructueuse qu'elle pût être, serait de nature à résoudre le problème sérieux que posait à cette langue un siècle triomphant de technique scientifique. Bien qu'il ne se soit pas prononcé directement sur cette question délicate, 'Abduh avait pourtant la conviction que la langue d'une nation est toujours fonction du progrès scientifique.

Un paragraphe fort précieux nous éclaire sur cette idée : « Alors que la langue arabe se vantait de son étendue devant ses semblables et s'ornait de termes scientifiques, écrit-il sur un ton plein d'amertume, les desseins languirent subitement à cause des obstacles qui eussent entraver leur marche et qui les eussent bloqué dans une limite qu'ils n'avaient point franchi. Bien plus, ils les avaient refoulé vers un stade qu'ils avaient déjà dépassé. »³⁷⁴

A analyser ce paragraphe, nous nous apercevons que 'Abduh déplorait la disparition des termes scientifiques, qui, autrefois, enrichissaient la langue arabe et lui servaient de confluents. Freinée par la stagnation de la *Umma* et enchaînée par la lourdeur du *taqlīd*, cette langue ne pouvait donc, selon son postulat, assurer sa survivance dans le contexte scientifique de l'époque que si elle se mettait à l'unisson de l'esprit du siècle. D'où la perpétuelle insistance de 'Abduh sur l'acquisition des sciences modernes susceptibles de rattraper ce qui était passé et de préparer le bonheur de l'avenir.³⁷⁵ Les Européens ayant devancé les musulmans dans ce domaine, 'Abduh conseille à ses coreligionnaires de suivre leur exemple et de profiter de leurs acquisitions scientifiques. L'exemple de l'Europe, plus particulièrement la France, lui inspire aussi l'idée d'une Académie Arabe dont la tâche serait de mettre en place des dictionnaires linguistiques et de publier des livres sur l'histoire de la langue arabe montrant l'acquis de termes étrangers arabisés :

373-Dans ses deux lettres, 'Abduh parle d'une certaine *Mudawwana* de l'Imam Malik, probablement pour désigner *al-Alfiyya* où les règles grammaticales furent versifiées pour faciliter leur apprentissage. Cf. *al-A'māl*, t.II, p.372-374

374-*al-A'māl*, *op.cit.* t. II, p.23

375-*Op.cit.*, p.20

« La langue arabe, expliquait-il aux musulmans, a besoin d'une réforme par dessus celle de l'enseignement de ses arts et de sa littérature. C'est ce qu'ont fait les français et d'autres peuples européens en constituant des Académies pour publier des dictionnaires linguistiques et des livres portant sur le développement de la langue et mentionnant ce qu'elle a intégré de termes étrangers et autres. »³⁷⁶ Quelques années après sa mort, son désir fut réalisé avec la création de l'Académie arabe de Damas, l'Académie Royale du Caire et l'Académie de Bagdad qui, jusqu'à présent, dotent les bibliothèques arabes d'ouvrages très intéressants.

6. La notion de patrie chez 'Abduh

Dans leur introduction, dans *Risālat-al-tawḥīd*, B. Michel et C. Mustapha Abdel Razik font remarquer qu'il y a une autre idée dont le Muhammad 'Abduh fut le premier défenseur, quoiqu'il ne l'ait pas mentionné dans son exposé de ses tâches, c'est l'idée de patrie.

Avant son époque le grand facteur de l'orient musulman était la religion et, dans quelque rares parties, l'idée de peuple ; cette dernière n'était qu'une extension des sentiments de solidarité qui existaient entre les membres d'une même tribu. Muhammad 'Abduh fut le premier qui essaya d'expliquer à ses concitoyens l'idée de patrie telle que nous la concevons ; de leur montrer les liens multiples qui les rattachent au sol de l'Égypte, et les raisons pour lesquelles ils doivent aimer ce sol en ces termes:

« Toute la vie politique, écrit-il dans un article du 28 Novembre 1881, se ramène à une idée unique : celle de patrie. Les facteurs sociaux sont inconsistants par eux-mêmes comme le sable. Mais cette idée les cimente en bloc résistant comme le roc, c'est elle qui est la meilleure sauvegarde contre les discussions et les querelles intestines. »³⁷⁷

« Bref il faut aimer la patrie passionnément , en conserver le sentiment dans son cœur avec un soin jaloux, et le défendre avec le zèle d'un avare ; et cela pour trois

³⁷⁶-Op.cit, p.174

³⁷⁷-Osman Amin, op. cit. 224

raisons dont la force est presque sans limite. La première parce que la patrie représente le lien où l'on est à l'abri du besoin et où l'on se sent protégé contre l'ennemi, où l'on a ses parents et ses amis ; la deuxième parce que c'est l'endroit où l'on peut exercer ses droits et remplir ses devoirs, or ces droits et ces devoirs forment le cercle de notre vie sociale, et leur accomplissement est pour nous un bienfait manifeste ; la troisième c'est que l'homme trouve seulement dans sa patrie toutes les conditions qui lui permettent soit de s'élever et d'arriver à la gloire, , soit de tomber dans l'abaissement, selon sa façon de se conduire. Et si tout cela est exact, tout égyptien doit aimer sa patrie pour toutes ces raisons. »³⁷⁸

Dans ses mémoires sur le mouvement 'urabiste, 'Abduh souligne l'importance d'une éducation patriotique «qui supprimerait la discorde, donnerait de la confiance en soi, apprendrait le sens de l'intérêt général et le consentement des sacrifices à l'unité nationale. »³⁷⁹ Le patriotisme de Muhammad 'Abduh, consistait dans la solidarité de tous les Égyptiens, sans distinction de religion, dans l'œuvre de civilisation et de réforme morale.

Lorsque 'Abduh était exilé en Syrie, certains journaux arabes critiquèrent Butrus Ghâli Pacha, alors sous-ministre de la justice en Égypte, l'accusant de favoriser les Coptes dans les postes du service public³⁸⁰. Ce fut 'Abduh qui prit la défense du sous-ministre copte. Il rappela que les journaux doivent faire la part entre des antipathies personnelles et des jugements qu'ils pensent porter sur l'ensemble d'un parti, d'une secte, d'une religion ou d'un pays ; il fit ressortir que « les Coptes d'Égypte sont animés envers leur patrie des mêmes sentiments que leurs compatriotes musulmans et que, de plus, les Coptes se sont bien conduits et ont prouvé, dans toute l'histoire de l'Égypte musulmane, qu'ils étaient de bons gardiens de l'économie égyptienne. »³⁸¹

Voici par ailleurs ce que Muhammad 'Abduh, dans son exil à Paris, écrivit en 1884, deux ans après l'occupation de l'Égypte par les Anglais: « Nous savons que les

378-Ibid

379-*Tārīḥ*, t.I, p. 215

380-Cf. *Tārīḥ*, I, p. 917

381- *Op. cit.*, t.II, p. 362

musulmans et tous les compatriotes regardent comme une obligation de conscience ainsi qu'un devoir à la fois religieux et patriotique de s'opposer, dans la mesure du possible, à toute démarche anglaise tendant à s'installer dans la vallée du Nil. »³⁸² Il ajoute : « Défendre la patrie est chose aussi naturelle que le besoin de se nourrir. C'est pourquoi on ne loue pas ceux qui l'accomplissent, sinon pour faire ressortir le contraste entre les bons patriotes et les traîtres. »³⁸³ Et 'Abduh d'exhorter ses compatriotes en ces termes :

« Égyptiens ! Voilà vos terrains, vos biens, vos maisons, vos croyances, vos mœurs et vos lois entre les mains de l'envahisseur ; ils en disposent par violence et usurpation, ils ne vous ont rien laissé, vous dépouillant même du pouvoir de servir la patrie que vous avez tant défendue autrefois. L'ennemi est actuellement dans une situation difficile; il vous craint comme il craint les autres puissances qui guettent le déroulement des événements. Ne le laissez donc pas s'établir chez vous en toute sûreté. »³⁸⁴ 'Abduh avait bien compris qu'il fallait réunir le peuple au tour d'un symbole auprès duquel chacun se retrouve. Ainsi n'y avait-il pas mieux que la patrie pour réaliser cet objectif. Les trois raisons qu'il a données et pour lesquelles on doit aimer sa patrie sont d'une évidence telle que, au-delà des divergences ethniques et religieuses, chacun se sent interpellé au plus profond de lui-même. C'est seulement sous cet angle que l'on peut envisager le rassemblement de toutes les forces vives du pays pour consolider les liens d'union et de solidarité qui les fédèrent.

Il importe de rappeler que, chez Muhammad 'Abduh, les sentiments religieux n'empiétaient jamais sur son sens hautement patriotique. Le patriotisme de Muhammad 'Abduh consistait dans la solidarité de tous les Égyptiens sans distinction de religion, dans l'œuvre de civilisation et de réforme morale. En un mot, Muhammad 'Abduh fut à la fois l'adversaire de la domination politique européenne et du despotisme des gouvernements orientaux. Son activité politique fut dominée par l'idée de la patrie et il fut le premier, en Égypte moderne, à représenter cette idée.

382- *Op. cit.*, t.I, p.365-366

383-Ibid

384-*Op.cit.* p.367

PARTIE 3

ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA PENSEE REFORMISTE DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS LE RAPPORT DE L'ISLAM A LA MODERNITE

Chapitre I. L'intérêt de la réforme de Muhammad 'Abduh dans la gestion des rapports entre le spirituel et le temporel

L'approche de la politique par la pensée réformiste est située à l'intérieur d'une conception globale et non fragmentaire de l'islam. C'est pour cela que l'action politique, selon le courant réformiste, doit lutter contre la corruption, l'exploitation et la domination étrangère. En plus de la référence aux textes scripturaires, la pensée politique doit prendre en considération la réalité objective. Dans le cas contraire, elle ne sera qu'un ensemble d'idées abstraites sans aucun rapport avec la réalité des peuples musulmans. La réalité est une donnée fondamentale dans toute tentative de théorisation d'une pensée politique islamique.

C'est dans ce sens que la politique en islam ne peut se concevoir en dehors de la religion et en dehors de la conscience populaire qui perçoit cette religion et intériorise ses valeurs relatives à l'organisation sociale.

1. De l'articulation du politique et du religieux

Selon les spécialistes occidentaux, il est difficile de cerner le sens politique de l'islam. Si H. A. R Gibb éprouvait de la difficulté à en définir la nature précise, c'est,

selon lui, « à cause des associations trompeuses suscitées par tous les mots anglais qu'on est tenté d'employer. D'une part, on nous dit souvent que l'islam est autoritaire ; il est vrai qu'il l'est en un certain sens, ainsi que nous le verrons ; d'autres apologistes musulmans proclament avec conviction que l'islam est démocratique ce qui est également vrai, à condition qu'on n'insiste pas sur le sens politique de ce mot. »³⁸⁵ De son côté, le Français Olivier Roy remarque que la pensée des mouvements islamistes « oscille entre deux pôles : un pôle révolutionnaire, pour qui l'islamisation de la société passe par le pouvoir d'État ; un pôle réformiste, pour qui l'action sociale et politique vise avant tout à une réislamisation de la société par le bas. »³⁸⁶ Est-il possible de rattacher 'Abduh à l'une de ces catégories ? En fait, la pensée de 'Abduh dépasse le cadre de ces deux stratégies, car il analysa l'histoire de la religion comme une base commune de l'humanité et non pas seulement pour la religion elle-même.

Selon Renan, l'islam, à cause de la confusion du spirituel et du temporel, est un exemple de « la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée »³⁸⁷ ; l'islam ne peut s'ouvrir à la modernité. Cette thèse est rapportée par Faraḥ Anṭūn, dans son journal, *al-Jāmi'a* : c'est la séparation des pouvoirs spirituel et temporel, soutient-il, qui a rendu l'Europe tolérante et a permis le développement des sciences et de la philosophie, alors que c'est leur confusion qui rend l'islam intolérant et réfractaire à l'esprit philosophique et à l'esprit scientifique. 'Abduh, touché au vif par cette thèse, entreprend de répondre sans tarder à Anṭūn (et, indirectement à Renan).³⁸⁸

'Abduh, d'un côté, s'oppose à l'idée de Renan qui considère que le divorce entre les deux domaines permet d'aboutir à l'esprit de tolérance. D'un autre côté, il affirme que la religion comprend le politique.³⁸⁹ La séparation entre le pouvoir

385-H.A.R Gibb, cité par Mahmoud Nassar, La pensée politique en rapport avec la religion chez Ernest Renan et Muhammad 'Abduh : étude comparative, *op.cit*, p.14

386-Olivier le Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992, p.39

387-Renan, « L'islamisme et la science » *Journal des Débats*, 30 mars 1883, in O.C.R., t.I, p.956

388- Il expose sa thèse personnelle à travers une étude comparative des deux religions mises sur la sellette par Anṭūn : l'islam et le christianisme.

389-Burhan Ghalioun voit que jusqu'à l'époque de la Renaissance arabe la « culture n'est certes pas laïque dans le sens d'aujourd'hui, puisqu' il s'appuie sur la référence religieuse pour légitimer l'interprétation moderniste de l'islam », in *Islam politique : la modernité trahie*, Découverte, Paris, 1997, p. 84

spirituel et le pouvoir temporel supposerait, selon ‘Abduh, comme nous l’avons dit, « l’existence chez l’homme d’une nature formée d’un corps et d’un esprit ayant chacun des besoins et des intérêts et pouvant donc relever, en tant que tels, de deux pouvoirs différents. Mais ceci, et c’est l’évidence, est impossible. »³⁹⁰

Comment, selon lui, « le pouvoir temporel dominera-t-il le pouvoir spirituel, dont le jugement est inspiré par Dieu, qui étend sa domination vers le fond des cœurs afin de les diriger comme ce pouvoir le veut ? Le roi n’a de force que par ces gens, qui ont été soumis par ce pouvoir spirituel. »³⁹¹ Il ne doit donc pas déchirer le lien entre son peuple et Dieu, mais, au contraire, concilier les pouvoirs spirituel et temporel. Ainsi, ‘Abduh refuse d’inscrire le dualisme dans la nature humaine. « Le corps et l’esprit sont organiquement solidaires. Les dissocier, c’est exposer l’homme à être écartelé entre les besoins de son corps et ceux de son esprit, entre les prescriptions de sa religion et du pouvoir temporel mis en place. C’est aussi contraindre les deux pouvoirs constitués à se livrer une guerre sans fin jusqu’à la victoire de l’un sur l’autre et à donner ainsi libre cours à l’intolérance et à l’oppression. »³⁹² Ainsi, il est difficile pour le pouvoir religieux de laisser le sort de ses adeptes entre les mains d’un maître humain. C’est ce qui s’est manifesté en réalité au cours de l’histoire chrétienne.³⁹³

La séparation des pouvoirs spirituel et temporel est-elle source de tolérance et de progrès comme le pensent Anṭūn, Renan et bon nombre de penseurs européens du XIX^e siècle ? ‘Abduh ne le croit pas et se fonde sur le cas même de l’Europe pour affirmer le contraire :

« A quoi sert la séparation des pouvoirs si la religion du roi lui-même le contraint à combattre la science ? Les croyances religieuses du roi, en particulier l’idée de salut spirituel, ne sont-elles donc pas plus fortes que les revendications de la royauté (*mulk*) ? Que de rois ont sacrifié les intérêts de leur royaume au pouvoir de leurs croyances ! Mais supposons que les intérêts de la royauté aient toujours plus

390-Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.307

391-Muhammad ‘Abduh, sa réponse à Anṭūn, *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A‘māl*, t.III, p. 294.

392-Saad El-Mona, *L’islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur Egyptien du XIX^e : Muhammad ‘Abduh*, *op.cit.* p.100

393-In *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, *op.cit.* p.37

d'emprise sur l'âme que les croyances religieuses, et que la religion ait établi deux pouvoirs séparés, cette séparation ne va-t-elle donc pas conduire à l'affrontement de ces deux pouvoirs et à la volonté de chacun d'eux de vaincre l'autre ? Et sera-t-il facile au pouvoir spirituel d'abandonner ses fidèles aux mains des rois qui disposeront alors, non seulement des corps et des fortunes de leurs fidèles, mais aussi de leurs esprits, et cela conformément aux intérêts d'une royauté périssable ?

Comment serait-il possible au pouvoir civil de vaincre le pouvoir spirituel et de le confiner dans ses limites ? Le pouvoir spirituel tient, en effet, son autorité de Dieu et, armé de cette force, il étend son influence au plus profond du cœur des hommes, les dirigeant comme il l'entend, alors que le roi ne tient sa force que de ces hommes soumis au pouvoir spirituel. »³⁹⁴

La séparation des pouvoirs est donc, suivant 'Abduh, soit un leurre et une pure hypocrisie (sous couvert de séparation, la religion du roi continue, en fait, à déterminer sa politique), soit alors une source de conflits et d'intolérance (une épreuve de force s'établit entre les deux pouvoirs constitués, chacun d'eux cherchant à éliminer l'autre pour s'exercer sur la totalité du réel).

Cet argument de bon sens ne se suffit cependant pas lui-même. Il est en effet sous-tendu par un autre argument. Car, ce que veut montrer 'Abduh, c'est non seulement que la séparation des pouvoirs ne mène nullement à la tolérance et au progrès, mais que, plus profondément, cette séparation n'est même pas de l'ordre du possible. Pour que la séparation des pouvoirs soit réelle (et soit donc génératrice de tolérance), il faut, selon 'Abduh, que la nature humaine soit double, qu'elle soit formée de deux substances distinctes et autonomes, c'est-à-dire d'un corps et d'un esprit indépendants l'un de l'autre. « Cette séparation, dit 'Abduh, est favorable à la tolérance si les corps qui sont gouvernés par le roi pouvaient agir de façon autonome indépendamment des esprits qui les animent et si, de même, les esprits pouvaient agir indépendamment des corps qui sont le support de leurs forces. »³⁹⁵ La politique et la religion ne sont donc pas complémentaires ni non plus autonomes l'une par rapport à

394-*Op.cit.* t.III, p. 275-276

395-Ibid

l'autre. Elles partagent toutes les deux un même domaine d'exercice : la totalité de la réalité sociale, mais chacune d'elles se situe sur un plan spécifique. Le rapport qui les lie n'est ni conflictuel, ni dialectique, c'est un rapport de fin à moyen. Alors que la religion fournit la fin, la fin éternelle, universelle, a-temporelle, la politique fournit les moyens de cette fin.

La politique est médiation entre la religion et la réalité, médiation qui s'exerce dans l'Histoire et qui est donc relative à des circonstances contingentes, passagères. C'est le rapport « idéal/réalité qui exprime le mieux, nous semble-t-il, le rapport religion/politique, tel qu'il nous apparaît à travers les écrits de 'Abduh. »³⁹⁶ C'est la Loi qui exprime l'idéal, le devoir-être, que la politique essaiera de faire passer dans le réel, par des moyens appropriés. La réalité sociale, champ d'exercice de la politique, est façonnée concrètement par l'homme qui tend, dans un effort sans cesse recommencé, constamment soutenu, à faire coïncider l'être et le devoir-être, car la réalité est toujours imparfaite à cause des passions et des désirs qui ne cessent d'agiter les hommes.

Chaque objet du réel revêt donc en même temps, une dimension spirituelle et une dimension temporelle.³⁹⁷ Le spirituel et le temporel nous apparaissent ainsi, encore une fois, inséparables. Leur rapport ne divise pas le réel en deux classes d'objets, nous l'avons déjà dit, mais traverse chaque objet du réel. « Le spirituel et le temporel constituent en effet les deux faces d'un même phénomène, ne prenant de sens que l'un par rapport à l'autre, la réalité ne prenant pleinement son sens que référée à un idéal transcendant, et cet idéal ne pouvant s'actualiser qu'à travers son objectivation. »³⁹⁸ Le spirituel et le temporel, sans être identiques, sont néanmoins inséparables et tendent (ou doivent tendre) à s'articuler, le but suprême.

Muhammad 'Abduh a composé ce texte pour s'opposer à Renan non pas pour s'opposer à l'Évangile ; il affirme en effet que Jésus, lorsqu'il indique à ses disciples de payer l'impôt à César, ne nie pas le politique dans la religion dans un sens général,

396-In El-Saad Mona, *op.cit.* p.119

³⁹⁷ -La première renvoie au devoir-être, voulu par Dieu et formulé dans le Coran et la Sunna. La seconde porte la marque de l'homme : c'est la réalisation plus ou moins gauchie (suivant l'époque et le lieu) de l'idéal.

398-Ibid

mais répond à une situation locale. Si nous devons soumettre nos corps à l'autorité politique, nos cœurs et notre raison, nous ne les cèderons pas à César.³⁹⁹ 'Abduh estime que Jésus ne sépare pas ici la politique de la religion mais lui donne un sens pratique : « Cette séparation est favorable à la tolérance si les corps qui sont gouvernés par le roi pouvaient agir de façon autonome indépendamment des esprits qui les animent et si, de même, les esprits pouvaient agir indépendamment des corps qui sont le support de leurs forces. »⁴⁰⁰ Et 'Abduh d'ajouter : « Si l'Europe est devenue tolérante et rationaliste au cours du XIX^e siècle, ce n'est pas selon lui, en vertu d'une prétendue séparation des pouvoirs, mais parce qu'elle a rejeté le pouvoir de l'Église et qu'elle s'est détournée du christianisme. »⁴⁰¹ Finalement, il est possible de mettre en évidence deux idées essentielles dans la pensée de 'Abduh : idées permettant d'analyser plus finement la notion de pouvoir théocratique.

- La première concerne l'étendue du pouvoir du théocrate. Le pouvoir du théocrate est absolu ; il est en même temps spirituel et temporel. L'individu lui est donc totalement soumis. Ce pouvoir porte tout aussi bien sur le contrôle des croyances des sujets que sur l'organisation de la vie en société.
- La seconde idée concerne la légitimité du pouvoir du théocrate. Cette légitimité vient de Dieu, car c'est de Dieu que le théocrate reçoit le droit de légiférer, de commander et de se faire obéir. Par conséquent, l'obéissance qui lui est due est inconditionnelle, elle est une obligation religieuse.

Il convient de rappeler, après avoir mentionné ces éléments, qu'il n'existe pas de modèle unique d'organisation islamique pensé pour l'éternité mais que, bien au contraire, c'est le principe d'adaptabilité qui prévaut. C'est la fonction essentielle de l'*ijtihād*. De fait, à considérer les choses d'un peu plus près, on s'aperçoit qu'en-deçà des termes, la rationalité islamique fait écho, sur des points capitaux, à la rationalité

399-In *al-A 'māl*, *op.cit.* t.III, p.294

400-Ibid

401-El-Saad Mona, *op.cit.* p.102. Ce que l'on peut comprendre ici, c'est que l'Église ne représente pas véritablement la religion chrétienne, mais simplement sa propre voie. Donc, ce que les Européens éloignent de la politique n'est pas la religion chrétienne mais le pouvoir politique de l'Église.

démocratique. Les références fondamentales diffèrent, les histoires sont divergentes, les mots ne sont pas les mêmes, mais on se trouve dans l'obligation de relever des similitudes dans les principes d'articulation et les objectifs dévolus au respect du pluralisme et des différences dans l'expression du politique. Sans omettre de constater que, dans les deux sphères, il est une dynamique qui fait avancer la recherche et qui module les concrétisations en tenant compte des réalités nouvelles. Avec cette différence -fondamentale en ce qu' elle relève de deux conceptions différentes du monde- qui est que le pragmatisme de la rationalité démocratique tire sa vigueur de la considération des situations et des événements qui demandent un réajustement vers l'avant, dans la pensée d'une histoire que l'homme a à construire de façon absolument autonome. La conception islamique, pour les musulmans, trouve son énergie dans une vision de l'histoire qui, à chaque étape, renvoie l'homme à ses références et à leur interprétation pour trouver une solution vers l'avant mais que légitime son lien avec l'orientation originelle.

Le sacré ici n'est pas un domaine « interdit », clos, un espace privilégié du dogme absolu qui s'impose et que personne ne discute, au contraire d'un espace profane qui offrirait la relativité, la rationalité, la liberté : l'humain, en somme.⁴⁰²

On retrouve ces mêmes distinctions lorsque l'on aborde les domaines du profane et du sacré. En effet, l'histoire du christianisme révèle que c'est au moment où la société civile s'est libérée du pouvoir religieux - et qu'elle a restreint le sacré au domaine privé- qu'elle a pu accéder à la liberté de croyance et de conscience. Depuis la Renaissance, le travail a consisté à libérer l'espace public de l'exclusivisme religieux et de sa hiérarchie. L'espace profane, qui deviendra l'espace de la laïcité, est ainsi perçu à la lecture de l'histoire de l'Occident chrétien comme la garantie nécessaire de la liberté. Et cette liberté a été gagnée au terme d'une lutte menée contre le religieux dominant. Mais cette histoire est celle, justement, de l'Occident. Et l'on ne

402- Rien, en islam, ne correspond à ces catégories ou à cette « grille » de lecture née de l'histoire occidentale et que l'on a longtemps cru pouvoir appliquer à toutes les cultures. La présence de Dieu, l'absence de tout clergé, la conscience de la responsabilité individuelle sont autant d'éléments qui offrent, dans leur simplicité, une idée très spécifique des espaces du « profane » et du « sacré ». C'est le rappel, le souvenir de Dieu dans la conscience de l'homme, qui produit le sacré. Ainsi, toute action, en apparence libre et tout à fait « profane », de l'hygiène à l'acte sexuel, du commerce à l'engagement social, est sacrée dès lors qu'elle se nourrit du souvenir de Dieu et qu'elle respecte les limites de l'éthique.

peut appliquer ses conclusions à toutes les civilisations alors même qu'elles n'ont ni le même référent, ni la même histoire. Car dans l'horizon islamique, les termes précités perdent toute leur pertinence scientifique et explicative : ici, la différence entre « profane » et « sacré » est très spécifique.

Quelle que soit la manière dont s'explique le phénomène religieux par rapport à la société, un fait est hors de doute : « La religion, comme l'écrit H. Bergson, a toujours joué un rôle social. Ce rôle est d'ailleurs complexe, il varie selon les temps et les lieux ; mais dans les sociétés telles que les nôtres, la religion a pour premier effet de soutenir et de renforcer les exigences de la société. »⁴⁰³ La société à laquelle songe Muhammad 'Abduh ne peut donc se passer de la religion. Pour lui, la religion est une sorte d'instinct (*fiṭra*) chez le genre humain. L'existence d'un Dieu, qui a un pouvoir surnaturel, (*sulṭān ḡaybiyya*) et qui est maître de l'univers (*al-kawn*), est un sentiment naturel chez l'homme; ce sentiment se trouve sous les formes les plus diverses, chez les hommes de tous les temps et de tous les pays, chez les tribus sauvages comme chez les peuples les plus civilisés, dans l'antiquité comme de nos jours, chez les Égyptiens, chez les Chaldéens, chez les Hindous, comme chez les peuples du nouveau monde. Semblable unanimité ne peut être qu'un fait de nature. Aussi peut-on se demander si l'athéisme n'est pas plutôt un cas anormal et relevant de la pathologie sociale.⁴⁰⁴

Mais le caractère naturel du sentiment religieux n'empêche pas la religion d'évoluer en conformité avec la société humaine. Telle est la thèse que Muhammad 'Abduh aurait soutenue dans une leçon sur la religion, thèse conforme, d'ailleurs, à l'esprit de son système.

Dans ses entretiens avec Herbert Spencer, Muhammad 'Abduh a insisté une fois de plus sur la nécessité, pour la communauté humaine, d'un retour à la foi dans la révélation. Dans un petit carnet laissé par 'Abduh, nous lisons ces mots caractéristiques écrits par lui après son entretien, en août 1903, avec le philosophe anglais : « Ces savants et philosophes découvert bien des choses utiles à la culture de l'esprit et au bien-être du corps. Seront-ils incapables de découvrir la nature de

403-Henri Bergson, *op.cit.* p.5-6

404-Cf. *Tafsīr*, t.II, p.294

l'homme pour la lui révéler ? Ne réussiront-ils pas à écarter la couche de rouille qui cache cette nature, afin de rendre à l'âme tout son éclat spirituel ? [...] Le philosophe Spencer m'a avoué son inquiétude à propos de l'état moral des esprits en Europe. Il s'est montré sceptique sur l'efficacité de la science à y porter remède ? »⁴⁰⁵

2. Muhammad 'Abduh et le concept de la théocratie

Muhammad 'Abduh affirme que le pouvoir chez les musulmans n'est pas théocratique mais civil.⁴⁰⁶ Néanmoins pour décrire les différences de situation dans l'histoire chrétienne et musulmane, il refuse de faire la comparaison entre les deux au niveau religieux. Car contrairement à l'Église médiévale, le Califat ne comporte pas de sens théocratique : « Il n'est pas permis à celui qui voit juste d'assimiler le pouvoir du Calife chez les musulmans à ce que les Européens nomment un pouvoir théocratique, ce qui veut dire un pouvoir d'essence divine. »⁴⁰⁷

En effet, 'Abduh détermina le théocrate chez les Européens par ce sens ; le théocrate «est celui qui reçoit de Dieu, en exclusivité, la Loi. Il détient le droit de priorité dans la législation ainsi que le droit de se faire obéir par ses sujets. Ce sont des droits que lui confère non pas le serment d'allégeance, *bay'a*, serment qui aurait exigé de lui de faire respecter la justice et de protéger les biens de ses fidèles, mais la foi religieuse.»⁴⁰⁸ En ajoutant que le croyant, tant qu'il est croyant, «n'a pas le droit de contredire son souverain, même si il a la conviction que celui-ci est un ennemi de la religion de Dieu et même si les actes de son souverain, dont il aura été lui-même témoin, sont non conformes à ce qu'il connaît de la Loi de Dieu. Car l'action ainsi que les paroles de celui qui détient un pouvoir spirituel ressortent, en même temps, quel que soit le domaine où elles se manifestent, de la religion (*dīn*) et de la Loi (*ṣarī'a*). Tel était le pouvoir de l'Église à l'époque médiévale, et l'Église n'a pas cessé depuis,

405-In Osman Amin, *op.cit.* p.107

⁴⁰⁶ -La spécificité de l'islam est d'avoir prévu, dès le départ, la séparation entre le religieux et le temporel ; ou plus précisément, d'avoir tracé les frontières permettant aux deux domaines d'évoluer dans la complémentarité et non dans l'opposition. C'est ainsi que certains penseurs musulmans, considérant la laïcité comme étant la conséquence d'un conflit propre à l'histoire chrétienne, estiment que ce conflit ne peut concerner l'islam.

407-In El-Saad Mona, *op.cit.* p.113

408-Ibid

de réclamer son droit d'exercer à nouveau ce type de pouvoir. »⁴⁰⁹

« Ainsi les Européens se trompent lorsqu'ils accusent l'islam de réunir les rôles des deux pouvoirs dans les mains d'une seule personne, et ils croient que cela veut dire pour un musulman que c'est le Sultan qui décide dans les affaires religieuses, qui élabore les lois et les exécute. La foi est, en ses mains, un instrument qu'il utilise pour la contrainte des cœurs et la persuasion des esprits. La raison et le cœur ne sont pour lui que des objets. Ils se fondent sur cela pour affirmer que le musulman est asservi à son souverain par sa religion. »⁴¹⁰ 'Abduh renchérit : « Les Européens savent que, chez eux, le pouvoir religieux persécutait la science et protégeait l'ignorance. La religion musulmane ne peut donc, selon eux, devenir tolérante vis-à-vis de la science, tant qu'elle continue de considérer le pouvoir du Sultan comme une obligation religieuse. Or, il nous est apparu que tout ceci est complètement faux et éloigné de la juste compréhension du principe du pouvoir chez les musulmans. »⁴¹¹ Les hommes de pouvoir, le Calife ou même le *qādī*, ne sont que des hommes ordinaires.

Pour 'Abduh comme nous l'avons déjà précisé, le Calife lui-même n'est pas infaillible, il doit se soumettre au contrôle de peuple croyant. Il n'y a qu'un seul type de pouvoir : « le pouvoir politique ne doit être, en aucun cas, indépendant de la religion. »⁴¹² Le pouvoir, soumis à l'autorité d'Allah, enraciné dans sa loi et tendu vers l'application de sa Volonté, échappe sur terre à l'arbitraire : c'est la conviction profonde de 'Abduh. En effet, cette prétendue théocratie tirée du propre fonds de l'histoire européenne et abusivement mise au compte de l'islam, n'est qu'une analogie erronée. Alors que la vérité selon 'Abduh, est à l'encontre de ces projections tendancieuses.

Selon la vision idéale de 'Abduh le détenteur du pouvoir doit être obéi tant que

409-Ibid

410-In *al-A 'māl*, t.III, p. 308

411-Ibid. Le même phénomène avait eu lieu en islam, mais la différence est que dans cette religion, il n'y avait pas d'Eglise pour l'entériner. L'islam, ainsi que la science, était la victime de la politique, et il ne peut être tenu, par conséquent, pour responsable des persécutions qui avaient eu lieu. C'est de cette façon que 'Abduh arrivait à expliquer les persécutions de certains savants musulmans sans accabler l'islam

412-In El-Saad Mona, *op.cit.* p.121

son argumentation est bonne et qu'il se situe dans la voie conforme au Livre (Coran) et à la Sunna. Les musulmans se doivent d'être vigilants vis-à-vis de lui ; s'il s'écarte de la juste voie, ils doivent le corriger, et s'il en dévie, ils doivent lui prodiguer les conseils. Nul être ne saurait être obéi s'il désobéit au Créateur. Si le Calife, dans ses agissements, s'éloigne du Livre et de la Sunna, il incombe aux musulmans de le remplacer par quelqu'un d'autre, à condition que son remplacement n'entraîne pas un mal plus élevé que le bienfait qui pourrait en résulter. Car c'est la *Umma* -ou son représentant- qui l'investit de son pouvoir, et la communauté musulmane a un droit de regard. C'est elle qui le destitue quand elle juge que cela est de son intérêt : le Calife est un gouverneur civil dans tous les aspects de sa fonction.⁴¹³ Il s'agit d'un juste milieu entre « l'obéissance aveugle » et « la valse des califes ». Par ailleurs, « l'islam ne leur donne pas le moindre pouvoir sur les croyances religieuses des fidèles et sur la législation. Le pouvoir que détient chacun d'eux est un pouvoir civil fixé par la Loi islamique (*šarī'a*) et il n'est permis à aucun d'eux de prétendre contrôler la foi de quelqu'un ou de le combattre dans sa façon de voir les choses. »⁴¹⁴

Néanmoins, comme on l'a vu, il n'existe pas chez 'Abduh de pouvoir spirituel en islam, si ce n'est l'exhortation à faire le bien et à s'éloigner du mal , c'est là un pouvoir que Dieu a conféré au plus modeste des musulmans comme au plus élevé. En effet, 'Abduh n'a pas envisagé un accord effectif entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. L'opposition pouvoir spirituel/pouvoir temporel n'est pas pertinente dans le système de pensée de 'Abduh dirons-nous en langage moderne.

Selon 'Abduh, il n'y a pas besoin d'un intermédiaire entre Dieu et sa créature, ni de coercition en religion ; et si l'on s'évertue cependant à invoquer un pouvoir spirituel en islam, c'est dans un sens très particulier qu'il faut l'entendre: « il n'existe pas de pouvoir religieux en islam, dit-il, si ce n'est la recommandation des bonnes œuvres et l'abandon du mal ; c'est un pouvoir que Dieu a confié aux plus modestes des musulmans pour qu'ils puissent affronter et châtier leurs supérieurs, comme il l'a

413-In *al-A'māl*, t.III, p. 307. Selon Maumoud Nassar, cette idée de type démocratique à savoir que c'est la totalité du peuple qui doit exercer ce rôle de censeur voire même de contrôle absolu sur celui qui exerce le pouvoir et non pas quelques individus isolés constitue l'apport original de 'Abduh à cette réflexion qui s'est développée au cours de l'histoire.

414-*Op.cit.* p.309

confié à ces derniers pour qu'ils puissent se rapprocher de leurs subalternes. »⁴¹⁵

3. La liberté religieuse

Renan considère la religion comme une lourde chaîne, 'Abduh, au contraire, la considère comme un principe primordial pour la liberté. Selon lui, l'islam délivre les gens de toute chaîne. Il a libéré l'homme et sa raison de l'imitation aveugle qui l'avait asservi, il a rendu à la raison son domaine, dans lequel elle tranche selon sa Sagesse. Celle-ci doit s'incliner devant Dieu seul et s'arrêter aux limites posées par la religion, mais, à l'intérieur de ces limites, il n'y a pas de barrière à son activité et il n'y a pas de fin aux spéculations qui se déroulent sous ses auspices. L'homme a acquis, en s'appuyant sur la religion, deux grandes qualités dont il avait été privé pendant longtemps : l'émancipation de sa volonté et l'indépendance de son jugement et de sa pensée.⁴¹⁶

La vision de 'Abduh se fonde sur l'argumentation rationnelle et sur l'évolution historique. Selon lui, les Prophètes jouent, vis-à-vis des peuples, le même rôle que l'intelligence par rapport aux individus, leur envoi répondant à un besoin de la raison.⁴¹⁷ La religion, par ses messagers, dirige la raison dans la bonne voie pour connaître Dieu et ceux de ses attributs qu'il nous faut connaître. Elle indique, de même, la limite à laquelle il faut nous arrêter dans la poursuite de ces connaissances. Elle explique aux hommes les choses sur lesquelles leur raison et leurs penchants les font diverger et sur lesquelles leurs intérêts et leurs goûts sont en opposition. Elle affermit les intérêts généraux sans léser les intérêts particuliers. Elle ramène les hommes à la concorde et leur découvre les secrets de l'amour.⁴¹⁸

En suivant cette orientation de la religion musulmane, 'Abduh affirme que « l'islam leva toute distinction entre les différentes races ; il affirma que toute créature

415-*Op.cit.* p.288. Par comparaison au Christianisme, Muhammad 'Abduh peut se vanter de la liberté des musulmans, puisqu'il n'y a ni Eglise ni catéchisme. Toutefois, l'islam, comme toutes les religions, avait fini par se constituer en divers corps de docteurs, même si l'autorité exercée par ces corps était beaucoup moins contraignante

416-Cf. *Risālat*, p.84

417-*Op.cit.* p.62

418-Cf. *Risālat*, p.63

acquiert de la noblesse par le fait d'être en rapport avec Dieu et que, par là, elle participe complètement au genre humain et devient apte à atteindre le plus haut degré de perfection que Dieu a fixé à l'humanité. »⁴¹⁹

Pour 'Abduh, les Prophètes sont comme les jalons qui tracent une route. 'Abduh va encore plus loin : c'est par eux que la société voit et entend. « La vue n'a-t-elle pas fonction de distinguer le beau du laid parmi les choses visibles, et le chemin facile du sentier tortueux ; cependant, il arrive que le voyant se serve mal de sa vue, qu'il tombe dans des précipices où il périt, en dépit du fait que ses deux yeux soient sains et brillent dans son visage. »⁴²⁰

Mais il faut noter aussi que pour 'Abduh le rôle des Prophètes n'est pas celui de professeurs d'école. Ce qu'on trouve dans les paroles des Prophètes sont des indications sur l'état des astres, ou la forme de la terre. Elles ont pour but d'attirer notre attention sur les manifestations de la Sagesse divine ou d'amener l'esprit à en sonder les mystères et en admirer les merveilles.⁴²¹ Ainsi, les prophètes vont donner des indications sur les rapports avec le monde, mais c'est aux savants d'en approfondir les sens. Pour 'Abduh, comme la religion a besoin de la raison, la raison aussi a besoin de la religion, car la raison seule ne suffit pas pour arriver à l'état qui donne la félicité aux peuples. Il leur faut encore une direction divine.⁴²² Pour 'Abduh ce n'est pas la religion qui est en cause mais les religieux. Après l'apparition des Prophètes et l'accomplissement de leur mission, lorsque la religion se trouva entre les mains de ceux qui ne comprenaient pas, ou entre les mains de ceux qui, tout en la comprenant, tombèrent dans les exagérations du fanatisme⁴²³, « alors la plupart des gens, la presque totalité même, ne comprirent plus la religion. De même, les hommes ne comprennent pas la philosophie de Platon et ne prennent pas pour critère ses idées et ses opinions découlant de la logique d'Aristote. »⁴²⁴

419-*Op.cit.* p.90

420-*Op.cit.* p.67

421-*Op.cit.* p.64-65

422-*Op.cit.* p.68

423-Cf. *Risālat*, p.66

424-Ibid

Comme il ne faut pas faire de la raison un obstacle qui entraverait l'esprit et la morale de la religion, il ne faut pas non plus « faire de la religion un obstacle qui empêcherait l'intelligence d'appliquer les facultés que Dieu lui a données en vue de la connaissance de l'univers, pour autant que cette connaissance puisse être acquise par l'homme. Il faut, au contraire, que la religion la stimule dans ces recherches mais en exigeant d'elle de respecter la raison ; qu'elle l'oblige à déployer tous ses efforts pour étudier l'univers qu'il a devant lui, mais en l'éloignant de toute exagération, et en l'arrêtant aux limites de la saine doctrine. Celui qui dit le contraire ignore la religion et commet vis-à-vis d'elle un crime impardonnable. »⁴²⁵ La liberté de la religion est donc un devoir religieux. La religion donne toute liberté à l'homme pour pratiquer son culte, ce qui n'empêche pas chaque religion d'exprimer sa propre vision de l'autre c'est-à-dire que les chrétiens, tout comme les musulmans, ont le droit de mettre en avant leur religion mais sans obliger les gens à suivre leurs opinions.⁴²⁶

Pour 'Abduh les musulmans sont tolérants vis-à-vis des *firaq islāmiyya* (branches islamiques)⁴²⁷. De même les musulmans sont tolérants par rapport à d'autres religions, le Christianisme ou le Judaïsme, mais l'intolérance des musulmans a été provoquée par l'Occident. Néanmoins, malgré leur ignorance et l'influence de l'Occident, les musulmans sont restés plus tolérants que les chrétiens.⁴²⁸

Muhammad 'Abduh a donc tenté de lier la liberté de l'individu avec la liberté de l'autre. Puisque l'homme est d'abord responsable de lui-même et de ses actions.⁴²⁹ Cette liberté est liée à la justice chez 'Abduh.⁴³⁰ Par ailleurs, pour Mahmoud Nassar, l'idée de 'Abduh pour la liberté n'était pas solide, parce qu'il s'affirme dans ses premiers articles pour la liberté des élites contrairement à la fin de sa vie où il prêche

425-*Op.cit.* p.65

426-Cf. *al-A'māl*, t.II, p.59

427-II montre comment les savants musulmans apprennent les uns des autres même s'ils appartiennent à différentes écoles, cf. *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A'māl*, t.III, p. 357.

428-Cf. *al-A'māl*, p.364

429-Cf. *Risālat*, t.III, p.444-445

430-Cf. M. Haddād, *Essai critique de la raison théologique : l'exemple de Muhammad 'Abduh*, thèse de doctorat, Paris, 1994, p. 430.

la liberté pour tous.⁴³¹ La liberté n'apporte pas la tyrannie pour lui. La liberté chez 'Abduh paraît, selon Haddad, se limiter aux élites.⁴³² Il s'oppose à la liberté de l'individu si celle-ci n'est pas construite par l'éducation, en effet l'éducation permet de montrer à l'homme que chacun a besoin de l'autre, ainsi il est nécessaire de trouver le juste milieu entre le groupe et l'individu. 'Abduh ne s'oppose pas à l'intervention de la force exercée sur un individu, lorsqu'il cherche à imposer son intérêt particulier au détriment de l'intérêt général.

Pour approfondir cette notion de liberté qu'apporte l'islam et pour répondre aux critiques des Occidentaux, 'Abduh rappelle par exemple que l'islam n'empêche pas l'annulation du commerce des esclaves. Aucune personnalité parmi les savants de l'islam n'a interdit de libérer l'esclave, mais pour mettre fin à l'esclavage il faut que cette suppression soit générale en vertu de la loi du Talion. Ainsi, si des Européens prennent des musulmans comme esclaves, alors des musulmans feront de même. Dépasser la loi du talion nécessite une coopération internationale. 'Abduh s'oppose donc aux orientalistes qui considèrent cette attitude esclavagiste comme étant inhérente à la religion même chez les musulmans⁴³³, et qui, donc, ne distinguent pas l'histoire et la nature de la religion. 'Abduh ne nie pas la réalité historique des sociétés musulmanes sur cette question, mais il nie que cette réalité soit une création de l'islam lui-même.

4. Religion et démocratie chez Muhammad 'Abduh

En premier lieu il faut remarquer que 'Abduh fait la constatation que : la demande de l'égalité sociale est le fruit d'une histoire assez longue : « Il y a trois cycles successifs dans l'existence de l'humanité, dit-il : premièrement, la nature primordiale pure (*fiṭra*), c'est-à-dire l'existence par nature ; deuxièmement la société, c'est-à-dire, la civilisation ; et troisièmement l'ère politique. »⁴³⁴ Dans l'état de nature,

431-Cf. Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.371

432-Cf. M. Haddad, *op.cit.* p.438

433-Cf. *al-A 'māl*, t.I, p.429

434-'Abduh «*Al-ḥayāt al-siyāsiyya* », article in *al-Waqā'i' al-miṣriyya*, N° 1251,9 novembre, 1881, cité par Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.338

les rapports humains sont organisés selon l'intuition naturelle, les hommes chassent et cueillent ce qu'offre la nature, tout est partagé. Ensuite C'est le temps de la société où il faut organiser la distribution des richesses ; l'agriculture permet la création des réserves de nourriture et le commerce apparaît ; les hommes se rapprochent les uns des autres afin de mieux s'organiser. Enfin, de cela, naît l'homme qui va réfléchir sur ses droits et ses lois.⁴³⁵

Néanmoins, la religion est-elle favorable ou non à la démocratie ? Dans les paragraphes précédents il a été précisé que 'Abduh n'est pas totalement favorable à une autorité dite religieuse mais plutôt à un pouvoir politique qui permette aux gens de participer à la vie politique.⁴³⁶ Au début, 'Abduh apparaît comme écrivain démocrate. Cette vision de la démocratie exige d'abord l'enseignement du peuple, autrement cette démocratie restera sans valeur. Les jeunes qui participeront au pouvoir auront le cœur ennuagé de passion et gouverneront contre l'intérêt de la nation : «Tout d'abord, il faut commencer par l'éducation et l'enseignement pour former des gens aptes à animer les affaires du gouvernement parlementaire, tout en conservant une clairvoyance soutenue par le courage, à pousser le gouvernement dans la voie de la justice et de la réforme. Il faut aussi, par l'éducation, habituer le peuple à chercher l'intérêt général, à donner son avis sur les questions politiques pour établir des conseillers spéciaux dans les régions et dans les différentes zones. Il n'est pas sage de donner au public ce qu'il n'est pas préparé à supporter ; c'est comme si on donnait à l'enfant mineur la liberté de dépenser son argent avant l'âge adulte. »⁴³⁷

Muhammad 'Abduh traite donc la société sous un angle psychologique. Il faut,

435-Ibid

436-Pour Muhammad 'Imara, 'Abduh abordait la question de la politique en s'appuyant sur les points suivants. Premièrement, l'islam est une religion et une loi, mais cette religion ne reconnaît ni une autorité religieuse ni une patriarchie. Deuxièmement, il faut que, les arabes prennent leur place en tête de la nation islamique, même s'il a défendu le Sultanat des ottomans, parce qu'il voulait cette autorité pour contrer les colonisations étrangères. Troisièmement, l'islam est un lien spirituel qui réunit tous les musulmans, sans empêcher d'établir les États politiques sur des règles nationales et patriotes dans le cadre de ce grand monde islamique actuel. Voir *al-A'māl*, t.I, p. 119, 120. De ce qui vient être dit, Muammad 'Imara présente 'Abduh ici, comme un nationaliste, mais il faut dire que 'Abduh ne s'intéresse pas à la question de la nationalité de cette façon. Il a une vision de la nationalité et de la religion sauf que cette nationalité est importante pour avoir une relation entre tous les peuples (musulmans et non musulmans).

437-'Abduh, «Al-sultān li al-ṣafwa al-mustanīra» (L'autorité revient aux élites éclairées), in *al-A'māl*, op.cit. t.I, p.343.

selon lui, fixer les principes de la liberté par rapport à la nature des gens, de même qu'il faut diminuer l'autorité absolue pour permettre aux âmes de converger vers une opinion unique ou des points d'accord, afin que les cœurs se réunissent pour l'intérêt général. En outre, pour 'Abduh, les nobles sont responsables de la protection et de la préservation de la nation en raison de leurs intérêts directs. Néanmoins, il faut signaler que 'Abduh ne croit pas à «la noblesse d'héritage», les nobles sont sollicités pour s'occuper de la nation parce qu'ils forment la classe consciente en raison de leur éducation et de leur intérêt. Toute personne peut s'élever vers la noblesse grâce à sa science ou à son travail ou encore par l'attachement qu'il porte à la nation.⁴³⁸ «Il existe des riches et des héritiers qui jouissent du bien du pays, cette classe doit exhausser le pays et le protéger, parce que les yeux des ennemis sont fixés sur eux, cherchant à arracher ce qu'il y a entre leurs mains ; l'ennemi va d'abord commencer par nuire aux riches pour finir par les pauvres. »⁴³⁹ Les nobles sont donc importants pour 'Abduh mais la noblesse ne vient pas de la force militaire, elle vient des vertus que Dieu confère aux nobles.⁴⁴⁰

La démocratie ne s'impose pas par la force militaire ou par le bon vouloir de noblesse, mais il faut qu'elle vienne de la nation elle-même, sinon cela engendrera une querelle permanente entre toutes les classes de la société : « Si la nation est prête à accepter de s'associer au gouvernement dans ses affaires, alors l'intervention de force militaire demeure sans objet. Ce qui est demandé aujourd'hui par les généraux (la participation au pouvoir) est illégal. Car cela ne correspond pas à l'état réel de la nation. Et on peut craindre que cette demande (de participation par les militaires) attire la colonisation étrangère. »⁴⁴¹ 'Abduh invoque sur celui qui l'a provoquée malédiction de Dieu jusqu'au Jour du Jugement.

De plus, il doute que les nobles puissent abandonner leurs biens pour leur nation car cela est contre la nature humaine: « Habituellement, dans l'histoire des nations,

438-Cf. *al-A'māl*, t.II, p.317-319

439-*Op.cit.* p.132

440-'Abduh « al-Nāss wa al-ḥawf min al-faqr » (Les hommes et leur peur de la pauvreté), in *al-A'māl*, t.I, p. 405.

441-Dialogue entre 'Abduh et les chefs de la révolution de 'Urābī, in *al-A'māl*, t.I, p.343.

dans les traditions de la société, la révolte contre les gouvernements dictatoriaux, dont le but est de réduire leur autorité, de les forcer à suivre la démocratie et à respecter l'égalité dans le peuple, cette révolte incombe aux basses et moyennes classes, à condition qu'elles jouissent d'un vrai enseignement, d'une éducation bénéfique, bref qu'elles soient détentrices d'une véritable «vox populi». Il ne s'est jamais produit que, dans les nations passées, les élites, les riches et les hommes de pouvoir demandent l'égalité entre tous et la fin de leurs privilèges, de leurs égoïsmes, de leurs profits, afin d'y faire participer les autres classes. Comment cela serait-il possible cette fois-ci, surtout dans la société actuelle. »⁴⁴² Pour lui, cela va à l'encontre de la nature humaine.

Le jour où la nation aura une base solide vis-à-vis du savoir, alors la démocratie pourra venir : «Si une nation arrive à un tel niveau de conscience éclairée, un consensus apparaît dans la justification des intérêts et des limites sacrées à respecter. Cette nation se lève sans crainte pour demander ses droits, tout à fait honorables. Elle n'est satisfaite que lorsqu'elle a en main une loi équitable correspondant à sa situation, à sa morale et à ses habitudes. Cette loi adaptée aux intérêts du peuple sera comme une référence à l'égalité et à la sécurité pour les gens et pour le pays. »⁴⁴³ L'importance d'établir une démocratie vient donc à ce moment là : quant il est impossible de rassembler tout le peuple pour faire cette loi, il ne reste qu'à sélectionner des élites pour remplir ce devoir.⁴⁴⁴ La démocratie devient alors avant tout une obligation humaine. Si la loi a été approfondie par la recherche et même si elle a besoin d'une longue durée pour façonner une réelle démocratie, alors cette loi démocratique se fondera sur une théorie et une pratique : sur une théorie parce que les lois se diffusent dans la société ; sur une pratique parce que cette loi est équitable et en accord avec les intérêts, surtout si elle a été établie par des députés, porte-parole des électeurs, ainsi la loi émane de la nation elle-même.⁴⁴⁵

Il est possible de déduire de cela que la démocratie a donné une loi acceptable,

442-In Mahmoud Nassar, *op.cit.* p. 341

443-'Abduh « al- šūrā wa al-qānūn », in *al-A 'māl*, t.I, p. 397.

444-Ibid

445-Ibid

car « la bonne loi est celle qui a une grande utilité, et qui ressort de la *vox populi* ; c'est à dire, qui se fonde sur les règles de la consultation « *šūrā* » et cette dernière ne réussit que parce que le peuple dispose d'une opinion publique. »⁴⁴⁶ En effet, comme nous l'avons vu, « la meilleure forme de gouvernement (le régime parlementaire) est, pour 'Abduh une forme qu'il n'est toutefois possible de réaliser que si l'état de la population le permet, si la maturité de la population est suffisamment développée. C'est pourquoi la plaidoirie de 'Abduh en faveur du régime parlementaire ne durera que l'espace de quelques semaines et ne s'exprimera qu'à la faveur de quelques articles de presse. »⁴⁴⁷

L'idée de 'Abduh concernant la *vox populi* ne repose pas que sur l'opinion religieuse mais également sur l'opinion publique qui, selon lui, « constitue le point de rencontre où convergent tous les types d'idées et où s'effacent les différences entre les objectifs, puisqu'en vérité, ces objectifs ne sont point personnels, même si ils revêtent cette apparence. Ce sont plutôt des voies différentes orientées vers un même but. »⁴⁴⁸ C'est l'Assemblée des députés (élus par la population) qui met en lumière l'intérêt de la nation, lui-même déterminé par un vote à la majorité, les députés sont eux-mêmes informés par l'opinion publique (*al-ra'y al-'ām*). Néanmoins, 'Abduh n'accepte pas que cette démocratie soit imposée par les étrangers « les pays diffèrent les uns des autres par la diversité des sites, des commerces et des agricultures. De même, les habitants diffèrent par leurs traditions, leur foi, et leurs états, alors, il ne convient pas aux députés d'un pays de suivre des lois étrangères, mais il convient qu'ils regardent l'état de leur pays et de leur peuple afin d'élaborer leurs propres lois. »⁴⁴⁹

En outre, l'échec du soulèvement et de l'occupation anglaise qui en résulta, ramènera 'Abduh à son scepticisme de départ, celui d'avant la révolte de 'Urābī. Tout pays a le gouvernement qu'il mérite et les Égyptiens ne sont pas encore prêts à assumer leurs responsabilités dans le cadre d'un régime représentatif. La démocratie

446-*Op.cit.* p.398

447-El-Saad Mona, *op.cit.* p.184

448-'Abduh « al- šūrā wa al-qānūn », in al-A'māl, t.I, p.396

449-*Op.cit.* p.398

doit être instaurée progressivement, suivant le degré de maturité des Égyptiens.⁴⁵⁰ Enfin, à cause de l'échec de l'insurrection et à cause de la colonisation, 'Abduh revient à ses idées premières : il s'oppose à la démocratie parlementaire tant que le peuple n'aura pas suffisamment été éduqué. Il croit plutôt en une solution qui vienne d'un gouverneur «*al-mustabidd al-'ādil*» (un despote, mais juste) : « Ne peut-on trouver parmi les peuples de l'Orient entier un despote, mais juste dans les affaires de son peuple, capable de faire en quinze ans par la justice ce que la raison n'a pu réaliser en quinze siècles ? »⁴⁵¹

En effet, le despote concentrant le pouvoir entre ses mains, les affaires sont réglées, rapidement sans discussions inutiles. Néanmoins, même si le despote est efficace à court terme, il devient à long terme nuisible dans la mesure où le peuple l'imité.⁴⁵²

5. Comment Muhammad 'Abduh conçoit la *šūra* (la consultation)

La plupart des réformistes ont proposé les notions de *šūrā* (consultation), de *bay'a* (allégeance) et d'*ijmā'* (consensus), comme des concepts islamiques de la légitimité de l'autorité à partir desquels peuvent être conçues des institutions démocratiques. Toutefois, malgré certaines concordances entre le principe de la *šūrā* et la démocratie, l'organisation politique, selon les réformistes, est déterminée par la *šarī'a*. Mais cette détermination est très souple ; il y a des valeurs politiques générales qui laissent place à différentes formes de régime. Néanmoins, si la doctrine politique islamique ne s'appuie pas sur des textes scripturaires précis, elle est opposée dans sa lettre et dans son esprit aux diverses formes de régime despotique. Aussi, si les principes politiques islamiques peuvent suggérer des solutions souples en rapport avec les intérêts généraux (*maṣlaḥa 'amma*) l'organisation politique doit être soumise aux principes moraux et

450-Voir Muhammad 'Imāra, l'introduction d'*al-A'māl*, t.1, p.83

451-In Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.345

452-Historiquement, nous avons constaté que dans le XIX^e siècle de tels despotes ont existé en Égypte comme ailleurs. Leurs premières années de pouvoir riment avec un certain développement du pays. Néanmoins, avec le temps le clientélisme et le népotisme achèvent les réformes du gouvernement. D'autre part, après la disparition du tyran, le pays ne s'en trouve pas mieux puisque les esprits ont intégré les représentations et la culture politique précédente. Ainsi, les nouveaux gouvernements reproduiront le despotisme et le clientélisme mais d'une façon différente.

prendre en considération la valeur de l'homme. D'où l'opposition à tout régime tyrannique. Car tout pouvoir doit être contrôlé et c'est à l'*ijtihād* de définir les formes que peut prendre le principe de la *šūrā*. Si cette dernière n'est pas clairement définie par le Coran et la Sunna, elle doit l'être dans le contexte du principe de l'*ijtihād* d'une part, et selon les exigences de l'époque et du principe de la *maṣlaḥa* (intérêt général) d'autre part.

Muhammad ‘Abduh assimile la *šūrā* à la démocratie parlementaire dans le seul sens où il s'oppose au despotisme, favorise l'opinion critique et délègue le pouvoir exécutif à la *Umma*. La *šūrā* détermine donc le cadre général d'une philosophie politique islamique qui n'a pas encore été élaborée. Mais l'influence de la pensée occidentale a ouvert la voie à la pensée islamique vers la description de la *šūrā* comme institution politique précise et comme élément fondamental d'une organisation politique qui empêche le despotisme. Ainsi, en analysant le principe de la *šūrā*, ‘Abduh tente de dépasser ce dernier principe dans le sens d'une simple consultation. La *šūrā* est conçue dans le sens d'élection et contrôle du gouvernement par les représentants de la *Umma*. C'est dans ce sens que ‘Abduh situe la *šūrā* dans le sens général de la démocratie. Avec le principe de la *šūrā* l'islam est pour une certaine forme de la démocratie dans un état moderne. Si l'islam ne propose pas un système politique précis, il ne s'accommode pas avec n'importe quel système politique. Il donne des points de repères et propose une éthique politique qui favorise une organisation sociopolitique opposée à la dictature et respectueuse de la valeur de l'homme dans les relations entre les gouvernants et les gouvernés.

De nombreux textes coraniques énoncent des règles générales, sans verser dans le détail. S'ils abandonnent tant de champ libre, c'est certainement pour ouvrir la voie à l'examen des solutions appropriées aux problèmes que l'évolution du temps impose à l'espace vécu. Il en est ainsi de la *šūra* applicable à tous les aspects de la vie. Ces versets n'excluent pas pour autant la nécessité de conformer les lois et les décisions politiques aux principes et aux objectifs de la législation coranique.

« Pour ceux qui répondent à l'appel de leur Seigneur, accomplissent la prière, se concertent sur leurs affaires et dépensent en œuvres charitables de ce que nous leur

avons attribué. »⁴⁵³ Ce verset fut révélé avant l'édification de l'État de Médine et avant ce second texte portant également sur la *šūra*. « C'est par miséricorde divine que tu as été conciliant avec eux. Si tu avais été rude et sévère, ils se seraient dispersés loin de toi. Excuse-les, implore le pardon de Dieu en leur faveur, consulte-les quand des ordres sont à donner. Mais quand ta décision est prise, mets ta confiance en Dieu car, en vérité, Dieu aime ceux qui s'en remettent à lui. »⁴⁵⁴

Dans le système musulman, la liberté est posée comme un principe essentiel de la vie alors que l'égalité et la justice constituent les deux piliers sur lesquels repose la société musulmane.⁴⁵⁵ Les réformistes « répètent volontiers que dans le domaine de la vie pratique, l'islam laisse aux hommes l'entière liberté d'agir en vue de leur bien dans le monde » écrit Ali Mérad⁴⁵⁶. « Chaque génération doit tenir compte de son époque. »⁴⁵⁷, souligne 'Abduh. Il prône la consultation *šūra* et appelle à un fonctionnement démocratique des institutions. Le discours est favorable à l'idée d'adapter la société musulmane aux réalités du monde moderne. Rien n'interdit au musulman de choisir son système de gouvernement. A l'exception du pouvoir fondé sur le droit divin et du devoir absolu, toutes les autres formes de gouvernement sont tolérées par l'islam qui n'en privilégie aucune. La consultation (*šūrā*) est un principe cardinal de la conception islamique de gouverner. 'Abduh fait de la *šūrā* une des règles de la *šarī'a* et une obligation pour les dirigeants. « C'est un devoir, dit-il, d'isoler celui qui ne consulte pas les gens de science et de la religion. »⁴⁵⁸ Il est donc du devoir des gouvernants d'être à l'écoute des spécialités dans les domaines qui leur échappent, tels que dans les affaires religieuses ou militaires, de sonder l'opinion des travailleurs et des intellectuels sur les motivations et les objectifs de leurs activités. Il leur incombe de se plier à l'opinion qui se dégage de leurs échanges d'idées.

C'est dans l'autocratie que 'Abduh situe la source de l'arbitraire, de l'injustice et de la violence. Pour conjurer ces maux, le pouvoir doit être limité. C'est dans le

⁴⁵³-Coran : 42 : 38

⁴⁵⁴-Coran : 68 : 4

⁴⁵⁵ - Les musulmans avaient de la liberté une conception juridique, la notion civique et politique de celle-ci n'apparaîtra que bien plus tard.

⁴⁵⁶-Encyclopédie de l'islam, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Sachacht, Maisonneuve, Paris, 1960, p.354

⁴⁵⁷-In Mahcer Lotfi, *Les idées de Muhammad 'Abduh*, op.cit, p.330

⁴⁵⁸-Op.cit, p. 331

processus de *šūrā* que ‘Abduh voit se concrétiser le principe de la limitation du pouvoir : le souverain doit consulter ses sujets, qui ont le droit et le devoir de se consulter entre eux et de conseiller leur souverain.

La *šūrā* est, avec le *ḥukm* (autorité), l'un des deux principes fondamentaux de la pensée politique musulmane traditionnelle. Est-ce-que la conception que se fait ‘Abduh de la *šūrā*, telle que nous pouvons la dégager dans ses écrits, diffère de la conception traditionnelle ?

La *šūrā* est un principe qui tire son origine du Coran : « Consulte-les dans la décision. »⁴⁵⁹. Un autre verset promet la récompense divine pour ceux « dont l'affaire entre eux est sujette de délibération. »⁴⁶⁰ ‘Abduh ne manque pas de souligner le fondement religieux de ce principe. La dictature, nous dit-il plus d'une fois, est formellement interdite par la religion ; et la *šūrā* est une obligation religieuse. ‘Abduh étaye son affirmation par la citation des versets coraniques prônant la *šūrā* ou encore par la citation de *ḥadīṭ* dans lesquels il s'agit du Prophète ou du calife Omar qui consultent leurs compagnons avant de prendre une importante décision. Mais ‘Abduh ne se contente pas d'invoquer ce fondement religieux pour plaider la cause de la *šūrā*. La *šūrā* n'est pas seulement une obligation religieuse, elle s'impose aussi « rationnellement ». La *šūrā* est l'unique antidote au despotisme, l'unique garantie d'un pouvoir juste.

La loi la meilleure, celle dont on peut tiré parti émane de l'opinion publique, cette dernière étant fondée sur les principes de la *šūrā* ou conseil consultatif qui repose sur le critère suivant : « Les personnalités qui la (*šūrā*) constituent, en plus d'être expérimentés, doivent avoir une connaissance parfaite du pays (*balad*). »⁴⁶¹ La délibération collective est nécessaire, car « l'homme est né immature. Lorsqu'il agit seul, il est incapable de cerner les intérêts de la nation. Ainsi, la *šūrā* lui permet de se forger des avis qui l'aideront à accomplir ses devoirs et à protéger ses droits. »⁴⁶²

459-Coran : 3 :159

460-Coran : 41 :38

461-*Tārīḥ*, t.II, p.198

462-*Op.cit.* p.203

L'intelligence collective qui est à l'œuvre dans la *šūrā* peut, par contre atteindre l'expression correcte de la vérité et de la justice. Les différents intérêts en cours dans une société se dissolvent ainsi d'eux-mêmes au profit de l'intérêt général. Dans le processus de la *šūrā*, il n'est nullement question d'un rapport de force engagé entre les membres de la société jusqu'au triomphe de la majorité. Il s'agit, au contraire, de diverses opinions subjectives qui se confrontent à la lumière de la saine raison, jusqu'à ce que l'intérêt général (c'est-à-dire le point de vue rationnel) se dégage, pour ainsi dire de lui-même par les forces des choses.

Si un tel jugement collectif peut se former, si les différents intérêts en présence dans une société sont susceptibles de converger, si le bien collectif est le bien en soi, c'est que les volontés particulières qui s'expriment dans la *šūrā* ont toutes en vue implicitement des valeurs transcendantes communes, un idéal qu'il s'agit de traduire dans le réel de la manière la plus adéquate. C'est pourquoi les objectifs personnels ne sont que des voies différentes orientées vers un même but. « C'est l'expression circonstanciée adaptée à la conjoncture historique de l'idéal c'est la concrétisation de l'idéal et non la définition de l'idéal et la détermination des normes et des valeurs, qui est objet de litige et de concertation. »⁴⁶³ La *šūrā* a ainsi lieu sur la base d'un consensus déjà constitué.

« Il n'y a aucun mal, nous dit-‘Abduh, à ce qu'une partie de la population telle que la classe inférieure ou les ouvriers ne soient pas informés, même si cette partie de la population atteint un chiffre élevé, car ses membres jouent le rôle d'instruments sourds limités à la seule activité corporelle. »⁴⁶⁴ Si le souverain doit consulter ses sujets, il n'est pas tenu de leur obéir. Les opinions de ses sujets ne sont rien d'autre que des « conseils », que le souverain peut prendre ou ne pas prendre en considération. Tout dépend en somme du bon vouloir du souverain.

Comment pourrait-on parler encore d'une limitation de pouvoir ?

La chose est, en effet, difficile à concevoir. Pourtant elle peut s'expliquer, si nous gardons en tête la conception de la société (sous-jacente au principe de la *šūrā*)

463-Mahcer Lotfi, *op.cit.* p.333

464-In *al-A ‘māl*, t.I, p.364

que nous avons dégagée. Le consensus auquel mène la *šūrā* n'exprime pas, en effet, un rapport de force, mais l'intérêt général, l'intérêt collectif. Aucune épreuve de force ne s'engage entre les sujets eux-mêmes, ni non plus entre le souverain et ses sujets ; car le but de la *šūrā* n'est pas de « forcer » le souverain à adopter le point de vue de la majorité, mais de l'informer de l'intérêt général et ainsi l'aider à voir clair dans sa tâche.

La *šūrā* n'est pas dans cette perspective un moyen de pression, mais une aide, une collaboration, si le souverain est authentiquement musulman et qu'il a par conséquent pour objectif de faire régner la justice au sein de la communauté, il n'y a pas de raison pour qu'il ne tienne pas compte des jugements issus de la *šūrā*.

A ce stade de l'analyse, 'Abduh semble fidèle à la pensée musulmane traditionnelle pour laquelle un gouvernement juste est celui ou le chef gouverne en suivant les directives de la loi, et en consultant les notables de la communauté.

En tout état de cause, la définition du pouvoir juste chez 'Abduh c'est celui qui garantit l'observance dans la société des règles coraniques, de la justice, et de la consultation.

Pour Mona el-Saad, si nous poussons le raisonnement de 'Abduh jusqu'au bout, on aperçoit que la logique de sa pensée menait, de fait, à un processus de sécularisation. « Ce processus nous le constatons par l'interprétation que subissent les concepts islamiques traditionnels et par intégration à sa pensée de valeurs, d'idées, de normes, d'origine européenne, islamisées a posteriori parce que conformes à la raison et ne contrevenant pas aux principes coraniques. »⁴⁶⁵

Cette sécularisation à laquelle mène la pensée de 'Abduh selon Mona El-Saad, 'Abduh la refuserait. Ou plutôt, la question de la sécularisation ne se pose même pas dans son « système de pensée ». Car 'Abduh refuse d'opposer la raison et la Révélation et d'accorder à chacune de ces deux autorités un domaine du réel où elle régnerait souverainement : la raison et la Révélation ne sont que deux voies différentes vers une même et une seule vérité. Si cependant dans les faits, la raison doit agir sous l'égide de la Révélation, c'est pour se préserver des erreurs auxquelles elle est sujette.

465-El-Saad Mona, *op.cit.* p.203

Le respect des limites révélées par Dieu est une garantie de rectitude. Car Dieu n'a révélé une Loi que pour assister la raison dans son travail, la maintenir dans ses limites "naturelles", l'empêcher de "déraisonner". Et c'est peut-être là que réside la supériorité de l'islam aux yeux de 'Abduh : la Communauté est directement assistée par Dieu pour trouver la bonne voie, pour accomplir sa mission temporelle.

Nous aboutissons donc, dans la pratique, non pas à une rupture du spirituel et du temporel comme le veut la pensée laïque moderne, ni non plus à leur distinction et à leur hiérarchisation comme le conçoit la pensée chrétienne, mais à l'aménagement du temporel à l'intérieur du cadre des normes positives divines. Ces normes touchent inégalement les différents domaines de la réalité sociale. Le temporel, dans sa plus grande partie, échappe donc à la réglementation religieuse; c'est à l'homme que revient la tâche de l'organiser, à condition que son organisation ne s'oppose pas aux critères éthico-théologiques du Coran et de la Sunna.

6. La critique politique

Le domaine politique n'intéressait Muhammad 'Abduh que dans la mesure où il servait sa morale réformatrice. Sa nature pacifique le rendait hostile à toute action révolutionnaire, si justifiée qu'elle fût. Ainsi, alors que l'Égypte bouillonnait d'idées révolutionnaires contre le pouvoir autoritaire du Khédive, 'Abduh choisit de se rallier au camp modéré de Riyāḍ Pacha qui œuvrait pour une réforme mesurée à l'échelle du peuple égyptien.⁴⁶⁶ Fut-ce par simple gratitude envers celui qui le nomma rédacteur en chef du journal officiel ou par approbation de sa politique modérée ? A vrai dire, les deux côtés de l'alternative fusionnaient chez lui. Le réalisme de Riyāḍ Pacha se greffait plus facilement sur sa nature pacifique que la fougue des 'Urābistes. Bien que ces derniers le traitent de « lâche » ou d'« agent de l'étranger », les conséquences néfastes du soulèvement de 'Urābī vinrent justifier son attitude.⁴⁶⁷ Pourtant, une grave

466-'Abduh eut une grande admiration pour les démarches et les mesures réformatrices de ce premier ministre, spécialement celles qui visaient l'abolition de l'exploitation des paysans par la grande bourgeoisie et qui préparaient le peuple à la démocratie. Sur ces mesures, voir *Tārīḥ*, t.I, p.170-188

467-'Abduh jugeait qu'une action militaire favoriserait l'occupation du pays, jugement confirmé en 1882 par l'Occupation anglaise de l'Égypte. Pour plus de détails sur l'attitude de 'Abduh, voir son poème précieux sur la révolution de 'Urābī dans *Tārīḥ*, t.I, p.150-156.

crise de conscience le tourmentait : tiraillé, d'une part par sa doctrine de la non-violence et, d'autre part, par le nationalisme que symbolisait 'Urābi, 'Abduh finit par faire triompher sa vocation de pédagogue et désavouer la tactique 'urābiste.

La période d'*al-'Urwat al-wuṭqā* s'était dessinée dans sa vie sous l'attraction du bouillant al-Afġānī. Les dures critiques que 'Abduh avait adressées, plus tard, à son maître prouvent qu'il s'était seulement "prêté" à lui, sans avoir aliéné sa personnalité. »⁴⁶⁸ De l'échec de ces deux tentatives, 'Abduh tire la conclusion suivante qui devint sa devise :

« La politique sème la corruption là où elle pénètre. »⁴⁶⁹ Vers la fin de sa vie, il avait condamné tout ce qui a rapport à la politique : « Que Dieu me préserve de la politique, du terme "politique", de toute lettre prononcée du mot politique, de toute imagination politique qui passe dans mon esprit, de toute terre où l'on mentionne la politique, de toute personne qui parle, apprenne, s'affole ou raisonne en politique. »⁴⁷⁰

Cependant, la gravité des événements politiques auxquels était exposée l'Égypte du XIX^e siècle ébranlait la méfiance de 'Abduh à l'égard de la politique : « Le penseur ('Abduh), disait 'Uṭmān Amīn, ne peut s'abstenir du devoir d'exprimer son opinion et de juger ce qu'il voit et ce qu'il entend. »⁴⁷¹ Plus 'Abduh approfondissait l'analyse de son milieu politique, plus il devenait favorable au despotisme éclairé. Le despote auquel 'Abduh faisait appel pour gouverner l'Orient devait « obliger les citoyens à se connaître mutuellement, favoriser leur entraide, astreindre les voisins à échanger l'équité et porter les gens à suivre son avis dans leur propre intérêt au besoin par la crainte s'ils ne s'y rangeaient pas de leur propre initiative. »⁴⁷²

468-Cf. Ali Mérad, « L'Enseignement politique de Muhammad 'Abduh aux Algériens », in *Revue Orient*, XXVIII, 1963, p.88.

469-*Tārīḥ*, t.I, p.891 et t.II, p.642

470- In *al-A'māl*, t.III, p.316

471-'Uṭmān Amīn, *Rā'id al-Fikr al-Miṣrī Muhammad 'Abduh*, Le Caire 1955, Maktabat al-nahḍa al-'Arabiyya, p.188

472-*Tārīḥ*, t.II, p.390. Cet article de 'Abduh est intitulé « Innamā yanḥaḍ bi al-šarq mustabid 'ādil ». La vision de 'Abduh devient exclusivement aplogétique car elle ne repose plus sur un support social véritable : ni l'institution califale, ni le pouvoir des khédives, ni les gouvernements, ni l'administration coloniale, ni la classe des 'ulama', ni la nouvelle élite instruite ne paraissent porter

C'est dans ce cadre politico-moral que s'inscrit le problème du califat dans la conception de Muhammad 'Abduh. La prétention du Sultan 'Abdul Hamīd II d'être le Calife des musulmans rendait ce problème plus ambigu, d'autant plus que les circonstances politiques internationales de l'époque venaient encombrer les choses. En effet, la plus grande puissance musulmane qu'était l'Empire ottoman faisait l'objet des convoitises européennes qui œuvraient pour son démembrement sous des prétextes religieux. La Russie d'une part encourageait, par l'envoi d'armes, les pays des Balkans à se soulever contre le gouvernement turc « qui massacrait les chrétiens. »⁴⁷³ Les politiciens anglais exprimaient leur volonté de placer à la tête des régions balkaniques des gouverneurs chrétiens afin de les sauver, prétendaient-ils de "l'ennemi du Christ", désignant par là le Sultan. De telles données politiques obligeaient 'Abduh à faire abstraction totale de ses critiques à l'adresse du Sultan et de son entourage pour ne considérer que le côté religieux : « L'État ottoman, déclarait-il à Riḍā, est une haie pour l'ensemble des musulmans. Ils doivent donc œuvrer pour leur bien avant la disparition de cette faible haie, autrement ils seraient plus misérables que les Juifs. »⁴⁷⁴

Le même motif l'avait poussé à soutenir dans son projet de réforme de l'enseignement dans l'Empire, que « la sauvegarde de l'État Ottoman est la troisième croyance après celles en Dieu et en son Prophète, puisqu'il est l'unique protecteur du pouvoir religieux et que la religion n'a de puissance en dehors de lui. »⁴⁷⁵ A Hanotaux qui contestait le panislamisme du Sultan, 'Abduh répliquait : « Les musulmans parlent beaucoup aujourd'hui de l'État ottoman et du Sultan 'Abdul Hamīd, ils espèrent tant en lui et bon nombre d'entre eux appellent à se rallier à sa cause. C'est une question

l'espoir de cet imaginaire. En définitive, la vision de 'Abduh n'exprime que l'angoisse d'un religieux éclairé de voir la religion mise hors circuit, ou plutôt, d'un moraliste de voir intaquer une société qui ne correspond pas à la Cité idéale de l'imaginaire politique islamique ; un Etat qui se désengagera de toute charge morale, car comme le dit Faraḥ Anṭūn, l'Etat moderne « n'a la charge ni de gérer les corps ni de gérer les âmes, la fonction [de l'Etat moderne] est une fonction négative et non positive, il lui incombe uniquement de protéger la liberté individuelle. » In Faraḥ Anṭūn, *Ibn Ruṣd wa falsafatuhū*, Tayyib Tizini, Beyrouth, 1988, p.269

473-Mustapha Alameddin, *La pensée réformatrice en Égypte, Syrie et Liban [1883-1935]*, thèse de doctorant d'état, Paris, 1978, p.67

474- *Tārīḥ*, t.I, p.415

475-*al-A'māl*, op.cit. t.III, p.72

qui ne doit étonner personne, car cet État est le plus grand État de l'islam aujourd'hui. Son Sultan est le plus honoré et en lui on espère sauver ses sujets musulmans de ce qui les a frappés. »⁴⁷⁶ Réponse diplomatique certes, puisqu'elle ne cache pas les critiques - intenses et justifiées- que le réformiste ne cessait de formuler confidentiellement à ses amis : « Shayh Muhammad 'Abduh, avouait son disciple Arslan, désirait la survivance de l'État Ottoman et s'intéressait à le réformer, bien qu'il connût les lacunes dans son appareil administratif. Je l'avais entendu une fois dire que certains m'accusent d'être contre l'État Ottoman, mais est-il logique que je sois contre lui quand je sais que, s'il se disloque en ces temps-ci, les musulmans resteront comme des orphelins. »⁴⁷⁷

Il est à remarquer que bon nombre des critiques de 'Abduh touchaient principalement l'entourage du Sultan ainsi que sa politique jugée insatisfaisante pour l'esprit du siècle.⁴⁷⁸ Au cours d'une conversation avec son ami anglais Blunt, il avait déclaré que « les Turcs ne veulent pas la naissance d'un État fort et puissant chez les Arabes, même si cela les conduisait à les combattre. »⁴⁷⁹ Quant au problème purement politique du Califat, Muhammad 'Abduh n'avait aucunement l'intention de l'aborder dans le cadre politico-religieux de son époque. Il est assez significatif que, sur les objectifs de la revue *al-Manar*, il n'avait fait de remarque que sur la question de l'Imamat « les musulmans, dit-il à Riḍā, n'ont aujourd'hui d'Imam que le Coran. La discussion sur l'Imamat suscite des troubles dont on craint les inconvénients et dont on ne voit pas les avantages maintenant. »⁴⁸⁰ Qu'il l'ait souhaité ou non, 'Abduh s'était laissé amener à se prononcer sur le problème du Califat lors de sa polémique avec Faraḥ Anṭūn. Pour lui, l'islam ne contient aucun pouvoir religieux puisque, croyait-il, l'un de ses principes fondamentaux « est le renversement de l'autorité religieuse. »⁴⁸¹

Muhammad 'Abduh commença sa critique politique à la suite de la défaite des

476-*Op.cit.* p.232

477-Šakīb Arslān, *Riḍa aw ṣadāqat arba 'īn sana*, Damas 1937, p.166

478-Cf. *al-A 'māl*, t.I, p.736. 'Abduh reprochait au Sultan de s'entourer de gens grossiers et arrivistes tels que le cheikh Abū al-Hudā al-Sayyādī avec lequel 'Abduh s'était brouillé.

479-*Op.cit.* p.734

480- *Tārīḥ*, t.I, p.913

481-*al-A 'māl*, t.III, p.285

Égyptiens devant les troupes de l'occupant anglais en 1882. Pour voir clairement l'attitude de Muhammad 'Abduh il faut d'abord suivre l'évolution de ses positions, son hostilité vis-à-vis des étrangers, puis son opposition à la révolution par crainte de ses conséquences, puis sa participation au mouvement révolutionnaire et enfin ses regrets des événements qui s'ensuivirent.

Il s'accorde d'abord aux idées de son maître al-Afgānī qui n'accepte pas l'intervention des forces étrangères dans les affaires du pays. En même temps il s'oppose à la révolte contre le Khédive et ses alliés, cela justement dans l'espoir de trouver le moyen d'échapper à ce pouvoir injuste. C'est pourquoi il juge préférable de rester rédacteur en chef d'une revue officielle du pays, *al-Waqā'i' al-miṣriyya* : loin d'être animé par un esprit de révolte contre la politique de son époque, il focalise toute sa critique contre ceux qui voulaient changer le système politique actuel par une révolution.

Son idée principale est en fait que le peuple égyptien n'arrivera pas, par ce biais là, au niveau de la vie parlementaire ; le peuple est loin de la maturité politique qu'il faut pour former un gouvernement. Ainsi, à cette époque, même si le gouvernement est despotique, il le préfère à une révolte incertaine. « J'aimerais que les responsabilités des généraux soient entre les mains des patriotes. Je n'aimerais pas que les étrangers soient les chefs de nos intérêts. J'avais beaucoup de haine quand je voyais des ignorants parmi eux qui possédaient un poste qu'ils n'avaient pas mérité et qui, dans le même temps, prenaient un salaire très élevé, plus élevé même que ceux des citoyens, que ceux-ci accomplissaient un travail plus important que le leur. »⁴⁸²

'Abduh voulait se révolter contre ces gens là, mais il considérait que les conséquences de la révolte pouvaient faire dévier du but : « Moi et certains d'entre nous savons les conséquences de l'utilisation de la force pour appuyer les paroles et des demandes, les résultats sont des catastrophes qui empêchent le but que nous avons tous, nous aimerions l'accord entre le gouverneur, le gouvernement et les gouvernés par une démarche rationnelle et une politique prudente. »⁴⁸³

482-In Mahmud Nassar, *op.cit.* p.481

483-Ibid

Plus tard, après que le Khédive Tawfīq, venu au pouvoir après l'abdication de son père Isma'īl en juin 1879, ait exilé al-Afgānī au mois d'août de la même année et annulé la Constitution en 1882⁴⁸⁴, 'Abduh n'avait plus de raison de soutenir un gouvernement de ce type. Or, juste après la révolte qui commença contre Tawfīq, il dut choisir entre deux positions : ou bien il se rangeait avec la majorité de la population du côté de l'armée menée par 'Urābī ou bien avec le gouvernement du Khédive allié aux étrangers. Bien qu'il choisît le camp des révolutionnaires, il conseilla au début à 'Urābī et à ses amis de calmer leurs partisans, en leur reprochant de ne pas comprendre que, si le pouvoir leur laissait l'autorité aussi facilement, c'était là une ruse afin de les confondre : « Les lois de Dieu, sunan Allah ont-elles changé, la marche de l'humanité s'est-elle inversée ? Ou peut être chez vous, la vertu est-elle arrivée à une limite jamais atteinte pour que les gens du pouvoir fassent participer les autres à leur majesté et à leur gloire, et établissent l'égalité avec les clochards par amour de la justice et de l'humanité. »⁴⁸⁵ La crise politique issue de la révolution de 'Urābī entraîna chez lui la critique de la vie politique en Égypte d'une façon large et clairvoyante.

Malgré les hésitations de 'Abduh sur les moyens de réformer la vie politique et sociale en Orient, il est indispensable de le présenter, comme l'a fait 'Uṭmān 'Amīn, en adversaire à la fois de la domination politique européenne et du despotisme des gouvernements orientaux.⁴⁸⁶ D'abord, 'Abduh s'oppose aux interventions étrangères, surtout à celles de la France et de l'Angleterre, qui ont, à l'époque, deux ministres en Égypte. 'Abduh resta assez prudent pour ne pas s'opposer directement au Khédive. Ce n'est que plus tard, après avoir été chassé d'Égypte, qu'il critiqua fortement cette période (1879) du pouvoir du Khédive et de l'intervention injuste des étrangers.⁴⁸⁷ Il vise en particulier Tawfīq, en qui lui-même et son maître avaient mis leur

484-Cette constitution a été élaborée par les nationalistes c'est-à-dire le parti national, elle se compose de cinquante trois articles, cf. Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.482

485-*al-A'māl*, t.I, p.344

486-Osman Amin, *Muhammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, *op.cit.* p. 119.

487-Cf. Muhammad 'Abduh, «Šu'ūn al-bilād al-miṣriyya fī šahr rajab 1296 H », (Les affaires d'Égypte au mois de Rajab en 1879) in *al-A'māl*, *op.cit.* t.I, p. 535. Même à la fin de sa vie 'Abduh reste prudent sans critiquer directement le pouvoir en place, voir « Hiwār ḥawl al-šahāfa wa iṣḍār al-Manār », in *al-A'māl*, *op.cit.* t.I, p.134.

confiance mais qui trahit et se tourna vers les étrangers.⁴⁸⁸

En effet, ‘Abduh passa par des étapes de critique politique dans sa vie. Il y eut une période où il loua le pouvoir de Muhammad ‘Alī⁴⁸⁹, et même celui des Turcs.⁴⁹⁰ Néanmoins, il les critiqua tous les deux parce qu'ils furent injustes envers les Égyptiens : Muhammad ‘Ali avait affaibli la société au profit de son État, exterminé les intellectuels, et donné aux étrangers des privilèges.⁴⁹¹ De même, il accuse aussi les Turcs d'injustice et d'anarchie. Selon ‘Imāra, il voulait que le Califat passe aux mains des arabes. « Il ne faut pas que le gouverneur de mon pays soit Turc ou Tcherkesse, parce que la capacité des gens de mon pays est supérieure à ces deux là, s'ils sont des réformateurs n'est-il pas mieux pour eux de réformer leur pays ? »⁴⁹² Ismā‘īl fut le seul khédivé fondateur d'une Égypte moderne ; certains le qualifient de khédivé réformateur. A un certain moment, Ismā‘īl fut pour ‘Abduh un homme de bien qui aida des associations de bienfaisance dans certaines villes d'Égypte.⁴⁹³ Néanmoins, quand ‘Abduh fit sa propre critique après la révolution, il comprit que les réformes de ce khédivé ne s'adressaient réellement qu'aux intérêts des gens du gouvernement et non au peuple.⁴⁹⁴ ‘Abduh critiqua donc Ismā‘īl et ses réformes en affirmant que ce Khédivé n'avait ni la volonté ni le courage de provoquer une vraie réforme politique et morale en Égypte.⁴⁹⁵

Muhammad ‘Abduh critiqua le système d'enseignement supérieur en vigueur

488-Cf. Muhammad ‘Abduh, «Al-’ajānib wa al-iṣlāh », (Les étrangers et la réforme), in *al-A‘māl*, t.I, p. 545.

489-Selon Muhammad ‘Imara, Introduction d’*al-A‘māl*, t.I, p. 89.

490-Cf. *al-A‘māl*, p. 115. ‘Imāra note que cette position de ‘Abduh se situe au moment où il résidait au Liban qui était à la domination directe des Ottomans.

491-‘Abduh, «Āṭār Muhammad ‘Ali » in *al-A‘māl*, t.I, p.851-854. ‘Abduh dit : « Qu’a fait Muhammad ‘Ali? Il ne pouvait pas faire vivre, il pouvait faire mourir. Il avait une armée. De cette armée il se servait pour écraser toute opposition. Et l’ayant écrasée, il se servait de ceux-là même qui l’avaient aidé pour écraser encore d’autres hommes. Puis, il se retournait contre ceux qui l’avaient favorisé, et contre qui surtout ? Contre les têtes des maisons nobles : il ne laissait aucune tête qui recelât la conscience du Je » voir *op.cit*, P.853, 854. Voir aussi, Jaques Berque, *L’Égypte impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p.221.

492-In *al-A‘māl*, t.I, p.645

493-Cf. Muhammad ‘Abduh « ḥukūmatuna wa al-jam‘iyāt al-ḥayriyya », (Notre gouvernement et les associations bienfaitantes), in *al-A‘māl*, t.II, p. 6.

494-Cf. ‘Abduh, « al-ṭawra wa al-hidyū wa Sulṭān pacha », (La révolution, le khédivé et Sultan pacha), in *al-A‘māl*, t.I, p.441-449

495-Cf. ‘Abduh « Al-’ajānib wa al-iṣlāh », in *al-A‘māl*, t.I, p.545.

dans son pays. Ce système, en effet, ne s'intéresse aux facultés de droit, de médecine et d'ingénierie que pour mieux servir l'armée et néglige toute autre faculté importante, comme celles de philosophie, de langue, de lettres, des beaux arts et de science de la société.⁴⁹⁶ En effet, selon lui, la société qui se compose d'individus forts, peut bien diriger son avenir.⁴⁹⁷ Une nation n'atteint pas la victoire avec la pauvreté⁴⁹⁸, ni avec une société écrasée par des tyrans ni avec la paresse.⁴⁹⁹ Pour 'Abduh ni les moyens ni les mains ne manquent aux Égyptiens, mais c'est la volonté qui fait défaut.⁵⁰⁰ L'enthousiasme et le courage sont les comportements nécessaires pour une nation qui veut grandir.⁵⁰¹ 'Abduh espérait beaucoup de l'éducation et de l'enseignement et peu de la politique. Dans ses mémoires sur les actions 'urābistes, il souligne l'importance d'une éducation patriotique qui supprimerait la discorde, donnerait de la confiance en soi, apprendrait le sens de l'intérêt général et le consentement aux sacrifices pour l'unité nationale.⁵⁰²

Par ailleurs, 'Abduh, au début, n'avait d'hostilité ni envers l'Angleterre ni envers la France. Même si elles intervenaient dans les affaires du pays, il pensait au début que celles-ci allaient aider l'Égypte.⁵⁰³ Or, plus tard, les étrangers vont empêcher toutes réformes intérieures en Égypte. 'Abduh adressa une bonne partie de ses critiques à ces colonisateurs venus en Orient surtout en Égypte : « Les anglais avalent le bien de l'Égypte et absorbent la sueur des *fallāh* (paysans). Ils ont profité des dettes pour occuper le Pays. »⁵⁰⁴ Même si 'Abduh approuve la politique intérieure de la France, il accuse sa politique extérieure. La colonisation française est plus dure pour une nation que l'anglaise qui s'intéresse plutôt aux intérêts matériels et qui respecte le sentiment religieux contrairement aux Français qui vont, en plus, imposer leur

496-Cf. 'Abduh « Al-ta'lim al-ām », in *al-A'māl*, t.III, p. 184-185.

497-Cf. Jacques Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manār*, op.cit. p. 337.

498-In *al-A'māl*, t. I, p. 745. Il critique les dépenses de l'État au moment où le peuple n'arrive pas à rassasier sa faim.

499-Cf. 'Abduh « Al-ḥaqq al-Mur r », in *al-A'māl*, t.I, p.776.

500-Cf. 'Abduh « Al-maṣriyyīn », (Les Égyptiens), in *al-A'māl*, t.I, p.831

501-Cf. *al-A'māl*, t. II, p.42

502-Cf. Osman Amin, op. cit. p.117

503-Cf. *al-A'māl*, t.I, p.360

504-'Abduh « Al-'ajānib wa al-iṣlāh », in *al-A'māl*, p.545

culture.⁵⁰⁵

7. Morale et politique

7.1. La conception islamique de la morale

Selon ce que nous rapporte la Tradition⁵⁰⁶, Ja‘far ibn Abī Ṭālib, chef du premier groupe musulman émigré, répondant au Négus d’Éthiopie qui lui avait accordé l’hospitalité, définit ainsi l’islam : « Le Prophète envoyé par Dieu nous demanda de renoncer à nos idoles et d’adorer Allah, le Dieu unique. Il nous ordonna de dire la vérité, de rester fidèle à la parole donnée, d’agir avec bienveillance envers nos parents et nos voisins, d’éviter le mal, de ne pas verser le sang des innocents, de ne pas mentir, de ne pas nous emparer des biens des orphelins et de ne pas nous attaquer à l’honneur des femmes. Nous avons cru en lui ; nous l’avons suivi ; nous avons tenu à conformer notre vie aux préceptes qu’il nous enseignait. »⁵⁰⁷

Cette définition montre clairement qu’outre la foi et la Loi, que l’islam renferme un aspect moral très évident. Mohammed n’a-t-il pas dit, lui-même, qu’il avait été envoyé afin de parfaire les nobles caractères ? Ceci semble, d’ailleurs, avoir été sa préoccupation principale, au début de sa mission à la Mecque. Le Coran confirme la nature éminente et exemplaire du Prophète.⁵⁰⁸ Toutefois, sa « morale était le Coran » ; en d’autres termes, cette morale n’était pas « éthique particulière, mais couvrait l’ensemble des actions quotidiennes, en tant qu’application des préceptes énoncés dans la Loi divine. »⁵⁰⁹ La Loi révélée a tout réglé et n’a laissé aucun acte du croyant indifférent, guidant sa conduite personnelle, ses relations avec autrui et son comportement dans la société musulmane, ou en dehors d’elle. L’impératif moral de l’islam, qui pourrait être qualifié selon Mercel Boisard « d’eschatologique », est caractéristique : la pensée du Jugement dernier incite le musulman à respecter la Loi, à

505-Cf. Muhammad ‘Abduh, sa réponse à Hanotaux, in *al-A‘māl*, t.III, p.236

506-Cf. Muhammad b. ‘Abd al-wahhāb, *Sīrat al-rasūl*, Al-madīna al-munawwara, 1956, p.64

507-Cité par Boisard A. Marcel, *op. cit.* p.58

508- « Et tu es certes d’une moralité éminente », Coran : 68 :4

509-Boisard A. Marcel, *op. cit.* p.59

renoncer au mal et à prêcher le bien. « Il induit donc un aspect inclinant vers la morale de récompense, que toute doctrine religieuse peut difficilement éviter. »⁵¹⁰ Cette optique s'insère d'ailleurs parfaitement dans l'économie globale de l'islam.

En effet, la révélation s'adresse à la nature véritable de l'homme qui porte en lui le bien et le mal, et pour qui la peur de sanctions contribue à imposer une conduite directe. L'éthique religieuse s'en sépare cependant, puisque tout acte social, au même titre que les pratiques cultuelles, ne doit être exécuté qu'en tant qu'expression de la foi intérieure. « Parallèlement au sens moral, l'âme est douée d'intelligence et de raison. Le Coran essaie de faire transcender nos sentiments actuels en invoquant à son appui le témoignage des compétences, à savoir, les sages et les saints de tous les temps. C'est la raison pour laquelle un des termes très chers à la Révélation coranique est de s'attacher solidairement à celles qui l'ont précédée. »⁵¹¹ Le musulman considère ainsi qu'aucun des grands préceptes moraux des religions qui ont précédé la Révélation coranique n'est étranger à sa foi.⁵¹² Muhammad a été un prophète, le message qu'il a transmis a entraîné, dans la société arabe d'alors, des bouleversements fondamentaux qui demeurent encore vivaces dans la société islamique contemporaine. La Loi divine complète les révélations antérieures et règle de façon définitive le comportement de l'homme.

Dans cette perspective, le devoir de l'individu prime son droit. L'établissement d'une société juste et honnête, selon Boisard, est inhérent à l'enseignement islamique.⁵¹³ « Les vertus deviennent obligations et préceptes de foi. La morale n'en est pas pour autant juridisme sec, puisque l'intention détermine la qualité de toute action. La vertu que l'on cultive et le bien que l'on dispense ne sont, en dernière analyse, qu'un juste et humble retour d'une part infime de la gratitude que l'on doit à Allah, le Très Miséricordieux. La vertu sociale essentielle, base de la conduite morale

510-*Op. cit.* p.60

511-Draz Mohamed Abdallah, *La morale du Koran*, PUF, Paris, 1951, p.69

⁵¹² -Si, en revanche, une norme devait choquer sa raison ou heurter le processus logique de la loi, dans son entièreté, le croyant se doit de la rejeter comme erreur.

⁵¹³ -Selon Marcel Boisard, au plan des vertus individuelles, le Coran ajoute, à la justice et à la charité qu'il conserve, un véritable code d'éthique et de politesse qui façonnera la civilisation musulmane. Ainsi, la politesse, avec la bonne éducation, les bonnes manières et la sincérité, sont les bases de la sociabilité qui devaient faire de la communauté des croyants une immense fraternité.

du musulman, sera collective, plutôt qu'interindividuelle, caractéristique fondamentale du système islamique. »⁵¹⁴

Le Coran, la Tradition prophétique et la doctrine classique insistent sur la nécessité de consolider et de resserrer les liens unissant les membres de la communauté. « Ainsi, l'idée de la vertu universelle lancée par l'Évangile se développe et se précise davantage, en s'étendant aux divers domaines de la vie. Est-ce à dire que la communauté musulmane doit relâcher ses liens internes pour se perdre dans cet océan d'humanité ? Deux commandements principaux vont au contraire lui rappeler avec force son rôle d'une collectivité distincte et plus organique. »⁵¹⁵

Il convient, à cet égard, de tenir un réel compte de la distinction que l'islam effectue entre « l'homme comme tel » et « l'homme collectif », en conservant, cependant, à l'esprit que, s'il « y a dans l'islam une séparation nette entre l'homme comme tel et l'homme collectif, ces deux réalités n'en sont pas moins profondément solidaires, étant donné que la collectivité est un aspect de l'homme, et que, inversement, la société est une multiplication d'individus. Il résulte de cette interdépendance ou de cette réciprocité que tout ce qui est accompli en vue de la collectivité a une valeur spirituelle pour l'individu, et inversement. »⁵¹⁶

On ne peut, toutefois, comprendre la morale musulmane sans considérer que le Coran représente non seulement la Loi, mais aussi un catalyseur de pensées dirigeant la conduite du croyant en fonction de la seule finalité humaine: la soumission à la volonté divine. « Apparemment sèche et formaliste, la « morale » musulmane est totalement conditionnée par l'intention. Le comportement individuel n'est pas imposé de l'extérieur, mais comme intériorisé par la foi. L'engagement du croyant découle du choix, qu'il a fait définitivement, d'obéir. »⁵¹⁷ Par ailleurs, la Tradition prophétique

514-Boisard A. Marcel, *op. cit.*, 61

515-Draz Mohamed Abdallah, *op. cit.* p.81. Ces deux éléments propres sont, d'une part, l'injonction constamment répétée aux croyants de demeurer une entité indivisible, sans schisme ni dissension et, d'autre part, l'obligation morale d'ordonner le bien et d'empêcher le mal.

516-Frithjof Schuon, *Comprendre l'islam*, Editions du Seuil, Paris, 1976, p.30

517-Boisard A. Marcel, *op. cit.* p.69. Il est malaisé, comme l'a fait remarquer Boisard, de situer la morale musulmane dans l'un des cadres traditionnels de la systématisation occidentale. En effet, ni le sens de l'utilitarisme, ni la raison ou les bons sentiments ne sauraient suffire au respect des règles morales.

rapporte que Muhammad aurait ainsi défini la vie morale : « Interroge ton cœur la vertu est ce par quoi l'âme jouit du repos et le cœur de la tranquillité. Le péché est ce qui porte le trouble dans l'esprit et le tumulte dans le sein de l'homme ; et ceci malgré les consultations religieuses que les gens pourraient te fournir. »⁵¹⁸

La contemplation de l'ordre naturel des choses, l'appel à la raison et l'intention volontaire d'observer la Loi divine sont collectivement, les bases principales de la morale musulmane.

7.2. La morale dans la pensée réformiste

Pour le courant réformiste une morale est inconcevable sans un fondement transcendant. L'absolu des valeurs morales et l'intériorisation de ces dernières par l'homme exigent un fondement métaphysique. L'action dans le monde implique, selon les réformistes, un impératif catégorique d'origine divine. Les réformistes ne condamnent pas les passions et les instincts. Ces derniers doivent être éduqués et transformés en vue de remplir leur fonction par rapport à l'individu et à la société. En effet, pour la religion, l'interdiction ou le blâme ne veulent pas dire la destruction des instincts et la résistance à l'aspect matériel dans l'homme. Mais la soumission de ces derniers à des valeurs définies par la religion. Cette problématique des rapports entre les valeurs morales et la vie matérielle a fait son émergence dès la période de l'*iṣlāḥ*.⁵¹⁹ Ainsi pour Muhammad 'Abduh : « L'islam exige de l'homme responsable de veiller et à la conservation de son corps tout aussi bien qu'au perfectionnement de son âme, il imposa la propreté extérieure au même titre que la pureté intérieurs, il fit de toutes deux l'objet de prescription rituelles. Il fit de la sincérité l'essence même du culte, et il n'imposa des rites que pour fortifier chez les hommes les vertus qu'il préconise. »⁵²⁰

Ainsi, pour lui, aucune transformation sociale n'est possible sans des valeurs morales qui s'enracinent dans la conscience des individus.⁵²¹ Les valeurs, selon la

518-Cité par Boisard, op.cit, p.70

519-Cf. Abdallaoui Mohammed, *Religion et société dans l'histoire d'aujourd'hui (les implications conceptuelles)*, thèse de doctorat d'état, Pris, 1991, p.496

520-*Risālat*, p. 115

⁵²¹ -Pour Malek Bennabi ce sont les valeurs morales qui mobilisent les peuples pour l'édification d'une nouvelle société.

pensée réformatrice, sont d'origine divine, elles dépassent la raison humaine qui est incapable, à elle seule, de valoriser les actions. C'est dans ce sens que la foi représente le facteur le plus dynamique de la moralité. C'est grâce à elle que le croyant intériorise les valeurs et s'engage au service de la communauté. C'est la foi aussi qui crée chez le croyant le pouvoir de dépassement de la réalité présente vers un idéal et de lutter contre les passions et l'égoïsme en vue de créer un équilibre entre l'individu et la société. C'est l'ouverture vers autrui et l'espoir dans un monde meilleur à venir, en même temps que la sanction eschatologique, qui donnent à l'action son plein sens moral.⁵²²

D'après la vision réformatrice, toute réforme sociale doit être en même temps une réforme morale. Sans l'aspect moral, la tentative de transformation politique et sociale aboutit à un échec. Car c'est par le biais de la morale que se fait le passage, chez la personne, de l'individuel au communautaire. En d'autres termes, toute réforme nécessite l'intériorisation des valeurs. « La loi à elle seule n'est pas mobilisatrice, elle a pour corollaires la restriction et la sanction. Mais, mise en rapport avec la morale, l'obéissance à la loi prend le sens d'une valeur. »⁵²³ Al-Afġānī dit en ce sens : « Les nations ont hérité de trois vertus à travers une histoire en quelque sorte limitée dans le passé ; car ces vertus, ont été imprimées dans leurs âmes par le sceau de la religion. La première est le sens de l'honneur ; c'est la faculté que possède l'âme de s'impressionner à l'idée d'entreprendre ce qui provoque le blâme et lui vaudra une réprimande, de s'affecter en se voyant soupçonné de ce que l'on regarde comme une déficience. On dirait avec raison que cette qualité a plus d'influence pour conserver l'ordre de la société humaine et éloigner les âmes des turpitudes, que n'en auraient les

Suivant le principe canonique des rapports religion-société, la religion doit se prononcer sur les problèmes sociaux. Elle juge si les fondements de l'organisation sociale sont conformes aux principes révélés.

⁵²² -C'est pour cela qu'en islam il est difficile d'opérer une distinction entre l'obligation juridique et le devoir éthique. Dans son essence, l'action du croyant est un tout. L'acceptation des prescriptions religieuses est personnalisée et intériorisée. L'obligation n'est pas imposée mais acceptée dans un élan de foi. Toutes les valeurs morales sont perçues dans le sens de la piété.

523-Abdallaoui Mohammed, *op.cit.* p.504. Pour Abdallaoui, ce n'est donc pas par son seul pouvoir que la loi influence la société, c'est par son aspect intériorisé qu'elle devient un élément dynamisateur de la société.

dispositions des lois, l'action de milliers d'agents de police et “*muhtasib*”. »⁵²⁴

L'engagement au service de la société est donc aussi un engagement religieux. C'est pourquoi la conscience individuelle conditionne, dans une très large mesure, toute efficacité sociale ou politique. Par cette pénétration de l'esprit religieux dans la vie sociale, les divers facteurs qui peuvent pousser la communauté vers le progrès, prennent le sens de valeurs religieuses et morales. « Le Coran nous pousse à nous instruire et à guider le peuple dans la bonne voie, à lui ordonner le bien et lui défendre le mal. Il dit : “ que dans chaque tribu quelques individus partent afin d’approfondir la religion et d'instruire leur peuple à leur retour, afin que celui-ci se tienne sur sa garde.” Il en fait une obligation.⁵²⁵ »

Il s'agit donc d'une morale aux dimensions sociales : la conscience morale du croyant doit s'éveiller aux problèmes que rencontre la Communauté et aux devoirs dont celle-ci requiert l'accomplissement de la part de chacun. Toutefois, cette attitude axée sur la morale n'implique pas que le courant réformiste jette le discrédit sur les aspects techniques de la réforme ou sur la prise en considérations du réel, de ce qui est. Le terme *iṣlāḥ* dont est issu le courant réformiste veut dire que les problèmes sociaux requièrent une solution technique en même temps que morale. L'efficacité des réformes sociales est conditionnée par la qualité morale des personnes, et de l'ouverture de chacune d'elles à la société. De là l'importance du rôle de l'individu dans l'évolution de la société « non pas l'individu en tant qu'élément dans une masse, mais en tant que sujet pensant et agissant. »⁵²⁶ Il s'agit donc d'une morale engagée où les rapports homme-Dieu se répercutent sur les rapports entre les hommes eux-mêmes, et entre l'homme et la nature.

La dimension morale et sociale du rapport entre la foi et les œuvres se situe, selon la pensée réformiste, dans un cadre plus large : celui du rapport entre la religion et la société, qui englobe la foi et l'amour du prochain, la foi et la transformation du

524-Jamāl al-dīn al-Afḡānī, *Réfutation des matérialistes*, traduit par A-M. Goichon, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1942. p.120. C'est peut-être à cette intériorisation que renvoie la notion de “*ṭāʿa*” (soumission à Dieu). C'est selon cette perspective morale que les autres notions islamiques (*ṭaqwā*, *ḥalāl-ḥarām*, la commanderie du bien et l'interdiction du mal, etc.) sont des notions qui obligent et engagent la conscience des croyants.

525- *Risālat*, p.120

526- Abdallaoui Mohammed, *op .cit.* p.506

monde. La morale a un rôle social, c'est en tenant compte de ce principe que les réformistes ont classifié les actions humaines en actions bonnes "*ṣāliḥāt*" et en actions mauvaises "*fasād* ou *faḥṣā'* : vice". Le *ṣalāḥ* s'inscrit dans la dynamique du progrès et le *fasād* s'inscrit dans celle de la décadence et de la perte. Le fondement religieux des valeurs morales garantit le respect de la dignité de l'individu d'une manière plus profonde et plus efficace que ne le feraient les institutions politiques qui sont coupées de la transcendance. Fondées sur la foi, les valeurs sont plus intégrées dans les consciences. Elles dépassent les obligations de nature purement juridique et politique qui ne tiennent leur force que de la puissance coercitive de l'État. Alors que les valeurs morales d'origine religieuse tiennent leur légitimité de la révélation qui transcende tous les pouvoirs temporels et toutes les morales de contrainte. Pour les réformistes, il n'y a de morale véritable qu'à l'intérieur de la religion qui seule donnera aux valeurs une vraie transcendance. Cette dernière est une dimension inhérente à toute valeur, car, « sans transcendance, la valorisation perd son essence et se soumettra au consentement unanime. Et, au lieu de transformer la réalité présente la valorisation risque de légitimer et de justifier la réalité. »⁵²⁷

Comme on le remarque, la transcendance est ici d'un autre ordre. Il est vrai que l'humain est incommensurable avec le Divin, que le mystère enveloppe la transcendance. Mais cette dernière n'est pas opposée à l'esprit de recherche puisque, par la voie de l'*ijtihād*, les croyants ont la possibilité de comprendre les ordres de Dieu. Le courant réformiste a dégagé les fonctions sociales et morales des commandements et des interdictions. La religion n'est pas considérée seulement en tant que rapport entre l'homme et Dieu, mais aussi en tant que rapport entre les hommes. D'où les rapports étroits entre la religion et la morale. La pensée réformiste a donné à ce dernier point une importance primordiale, et, tout en fondant la morale sur le spirituel, ils ont pris aussi en considération le pouvoir de la raison dans le processus de valorisation. En reliant la morale à la réalité de la communauté et à la raison, les réformistes ont mis à jour son aspect évolutif. En effet, tout en prenant en considération les circonstances vécues par les croyants au XIX^e siècle, et tout en faisant sien le concept d'évolution sociale, la pensée réformiste conçoit toujours la morale selon une optique religieuse. C'est-à-dire que les

527-Op. cit. p.522

valeurs ont -par la voie de la Révélation- une origine divine. Cette morale religieuse ne s'oppose-t-elle pas à la vie sociale et individuelle ? L'invariant n'est-il pas en contradiction avec le variant ?

La solution de ce problème réside, selon les réformistes, dans d'*ijtihad* (l'effort d'interprétation). C'est par la voie de ce dernier que la morale parvient au niveau des problèmes sociaux.⁵²⁸ L'aspect invariant dans la morale islamique veut dire que tout en étant influencée par la différence des situations et des époques, la valorisation doit toujours se faire selon les principes de la religion. Ainsi selon Abū al-A'ālā al-Mawdūdī :

« L'islam nous donne un fondement invariable pour valoriser nos actions. La moralité n'est pas fondée seulement sur la raison, l'expérience ou les sciences humaines. Car ces moyens de valorisation évoluent d'une façon constante. A l'opposé, l'islam - par la voie du Coran - nous donne un fondement invariable pour valoriser nos actions à travers la diversité des époques et des Lieux. »⁵²⁹ Mais la valeur de la pensée morale des réformistes apparaît dans la mise en rapport entre la morale et les situations sociales, économiques et historiques. C'est dans ce sens que les réformistes ont donné une signification nouvelle aux cultes (*'ibādāt*) ainsi qu'aux notions d'interdit (*ḥarām*) et de permis (*ḥalāl*). Le culte, en plus de son côté spirituel qui dépend du monde du mystère, a une fonction sociale : il influe sur le comportement de l'individu en créant en lui une prise de conscience de l'existence d'autrui.⁵³⁰

Ce qui précède nous met devant une morale spécifique : elle n'est pas kantienne puisqu'elle ne se fonde pas sur la conscience morale seule. Mais elle n'est pas non plus religieuse jusqu'à un degré tel que l'homme n'intervient pas dans le processus de valorisation ; puisque l'*ijtihad* permet à l'homme de déduire des valeurs, de prendre certaines dispositions en vue d'adapter les principes religieux à la diversité des situations, ou en vue de déduire des textes des valeurs nouvelles face à des situations nouvelles. Conçue

528-Op. cit. p.525. D'après les réformistes, la notion d'*ijtihad* ouvre la morale aux problèmes vécus par les croyants. L'*ijtihad*, qui implique l'idée d'évolution sociale et le principe *dīn-dunya*, ne peut que s'accorder avec une morale de lutte en vue de transformer la réalité présente vers une réalité meilleure.

529-A.A. al-Mawdūdī, cité par Abdallaoui Mohammed, op. cit. p.525

⁵³⁰ -Le problème du culte n'est donc pas un problème purement spirituel, il s'inscrit dans la logique des rapports *dīn-dunyā*. Ainsi, la religion en plus de sa dimension verticale (les rapports homme-Dieu), a une dimension horizontale, (les rapports entre les hommes).

dans le champ de l'*ijtihād*, la morale est toute tournée vers l'avenir. Elle n'est pas une morale de soumission à ce qui est, mais une morale d'aspiration vers ce qui doit être. Cette conception réformatrice de la morale est révolutionnaire dans la mesure où la communauté qui tente de sortir de la décadence et du sous-développement a besoin d'une morale d'action et de lutte.

Ce souci de l'avenir et de la transformation du monde est opposé à toute polarisation sur le seul spirituel ou sur une conception statique des valeurs. Il implique une conception dynamique de l'homme et de la société et une souplesse dans les valeurs en vue de s'adapter aux exigences de la diversité des situations. L'opposition du réel à l'idéal demande donc plus qu'une morale de méditation ou de sagesse, elle demande une morale qui permet d'intégrer les événements et de les prendre en main. L'islam, selon la pensée réformatrice, nous apporte une morale où se dégage le sentiment d'un privilège de l'homme dans l'univers, et du privilège, en l'homme même, de la raison et de la volonté. « La notion de "*khilāfat*" (vicaire de Dieu sur la terre) lui donne le sentiment qu'il dépend de lui que sa vie soit sauvée ou perdue. D'où une éthique de l'effort et de l'action dans le monde. »⁵³¹

Il existe, selon le courant réformatrice, un parallélisme entre la religiosité et la morale ; toute détérioration de la moralité est en rapport avec la détérioration de l'influence de la religion sur la société, jusqu'à un degré tel que la religion perd sa fonction sociale et c'est à partir de ce moment que commence la décadence de la civilisation.

Cette importance donnée à la morale et au rôle de la personne humaine dans les transformations sociales dénote une inspiration de la méthode coranique. La révélation s'était axée, dans ses débuts, sur la '*aqīda* comme étape préparatoire aux autres réformes apportées par l'islam. De ce point de vue, l'un des premiers problèmes que les réformistes ont eu à réformer était le dogme. Les autres problèmes se rapportant à l'unité des peuples musulmans, à la libération du colonialisme et au développement n'étaient que la conséquence de l'épuration de la '*aqīda*. C'est grâce à cette dernière, selon les réformistes, que les masses populaires peuvent devenir réceptives aux autres

531-Abdallaoui Mohammed, *op. cit.* p.527

aspects de la réforme ou de la révolution.

Ce qui précède nous montre que la moralité, dans la pensée réformatrice, n'est pas limitée au seul domaine de la vie intérieure. Elle vise à la transformation de la vie concrète des hommes.

7.3. Morale et politique dans la pensée de Muhammad ‘Abduh

Pour Muhammad ‘Abduh, les faiblesses des musulmans viennent de ce qu’ils n’observent pas les règles fondamentales de la morale islamique, telles qu’elles sont indiquées par le Coran dans *sūrat al-‘aṣr*: « De la foi, dit Muhammad ‘Abduh, les musulmans n’ont pris que le nom; ils se sont contentés de la forme du savoir, parmi eux, le plus zélé dans sa profession monothéiste est le plus imbibé du *ṣirk*, sous des noms créés par lui tel que la *wāsiṭa* (intermédiaire), ou la *wasīla* (moyen) etc. Quant aux bonnes actions, comment peuvent-elles s’accorder avec la jalousie, l’animosité, l’orgueil, l’ignorance, la paresse et tout ce qu’on constate chez les hommes du peuple comme chez l’élite ? Comment concilier la vraie moralité avec les mœurs de gens qui tolèrent le faux témoignage, le favoritisme et la corruption, qui sont humbles à l’égard des détenteurs du pouvoir orgueilleux envers les pauvres ? De plus, aucune ne trace chez eux de solidarité dans la recherche du vrai et du bien ; devant les mauvaises actions et les fausses croyances ils préfèrent garder le silence ; du reste si quelqu’un d’entre eux s’avisait de reprocher quelque chose ou de donner un bon conseil, ses remarques seraient mal reçues. Des gens qui se conduisent de la sorte, comment n’iraient-ils pas à leur perte ? »⁵³²

L’attitude de Muhammad ‘Abduh lors du soulèvement de ‘Urābī pacha, en 1882, que nous avons évoqué plus haut, nous a permis de nous rendre compte que ‘Abduh, n’était d’accord ni sur l’opportunité de l’action engagée par le colonel et ses amis, ni sur la tactique qu’ils avaient adoptée. Les appréciations qu’il avait sur le parti de ‘Urābī et, plus généralement, sur les événements d’Alexandrie, nous permettent de constater qu’à la date 1882, sa doctrine politique apparaissait plus ou moins nette. Cette doctrine peut être schématisée ainsi :

532-In Osman Amin, *op. cit.* p.69

- refus de la violence, tant que tous les autres moyens ne sont pas épuisés ;
- primauté de l'éducation intellectuelle et morale de la nation sur la propagande politique ;
- l'évolution intellectuelle et la promotion sociale conditionnent l'émancipation politique et la rendent même inévitable, sans que soit nécessaire le recours à la violence.

Les préoccupations morales, on le voit, sont évidentes chez Muhammad ‘Abduh, quand il traite de la chose politique. Que ce soit dans l'exercice de ses fonctions de journaliste officiel, ou son comportement dans l'affaire d'Alexandrie, on le sent dominé par sa vocation de pédagogue et de moraliste. Dans l'anarchie de la politique, il est soucieux de mettre un ordre et d'instituer une logique. Dans un domaine où la morale est généralement ignorée, Muhammad ‘Abduh entend affirmer la primauté de certaines valeurs, que la plupart des hommes politiques n'hésitent pas à mettre sous le boisseau. En d'autres termes, l'action -politique ou sociale- doit être une action soumise aux impératifs moraux. Car l'action qui méconnaît la morale méconnaît *ipso facto* l'homme. Or, nulle fin, nulle valeur ne doit être placée au-dessus de l'homme. Nulle action politique ou sociale ne doit trouver de justification en dehors du bien qu'elle peut valoir à l'homme ou des services qu'elle peut lui rendre. C'est en vertu de cet humanisme exigeant que Muhammad ‘Abduh dénie toute valeur à une action politique dont la *ratio ultima* ne soit pas le bien -moral et matériel- des hommes.

En effet, la grande tentation de la politique c'est d'agir selon sa propre logique, en dehors de toute préoccupation morale.⁵³³ Muhammad ‘Abduh a constamment médité sur le conflit entre la morale et la politique, du moins la politique délibérément immoraliste. Nous retrouvons un écho de ce thème important de la pensée de Muhammad ‘Abduh dans le compte-rendu de l'entretien qu'il eut avec le philosophe anglais Herbert Spencer, le 10 août 1903, à Brighton.

533-Voir Ali Mérad, *op. cit.*, p.113. Dans l'esprit de Muhammad ‘Abduh, l'intervention de la morale dans le quotidien de l'homme, vise à préparer ce dernier pour mieux assumer le rôle de membre de la cité et, par conséquent, pour participer à sa perfection.

Les deux penseurs évoquèrent la maxime devenue célèbre depuis la guerre franco-allemande de 1870 : « la force prime le droit. »⁵³⁴ Le philosophe anglais entrevoyait déjà un affrontement entre les puissances européennes, pour lesquelles cette formule risquait de devenir la grande loi politique.

C'est à n'en pas douter la considération de l'immoralisme de certaines méthodes politiques qui a fini par dresser Muhammad 'Abduh contre la politique, et même à lui faire jeter l'anathème sur tout ce qui est du domaine de la politique.⁵³⁵ Voilà bien une déclaration de guerre à la chose politique, et une profession de foi vigoureusement antipolitique : « Dieu me garde de la politique, du sens de ce mot, de chaque lettre prononcée dans le mot « politique », de ce qu'évoqué en mon imagination la politique, de toute contrée de la terre où l'on parle de politique, de toute personne qui discute politique, ou qui en fait l'apprentissage, ou qui, à cause d'elle, perd la raison ou devient habile raisonneur, ainsi que du verbe *sāsa* et de ce qui en dérive (inaccompli, participe actif, participe passif). »⁵³⁶

Mais, pour qui connaît la pensée et l'action de Muhammad 'Abduh, il ne s'agit point là d'un jeu de mot gratuitement exagéré. Muhammad 'Abduh ne se prêtait guère aux futilités de langage. Rašīd Riḍā nous éclaire sur la portée de l'étrange formule, déjà citée, contre la politique. Selon lui, 'Abduh condamnait la politique pour deux raisons, correspondant à deux conduites politiques que je résume comme suit :

a) une politique de complaisance vis-à-vis du pouvoir injuste et immoral. Cette politique se condamne par sa propre complaisance.

b) une politique hostile au pouvoir injuste, et qui porte en elle les germes de sa propre destruction, puisque la réaction normale du pouvoir injuste est de réduire une telle politique, et en même temps de durcir son attitude devant les tendances revendicative et réformistes.

Pour échapper à cette sorte d'aporie, Muhammad 'Abduh propose la solution

534-In *Tārīḥ*, t.I, p.868. Il s'agit de la formule du comte Schwerin « Macht geht vor Recht » par laquelle il prétendait interpréter la pensée politique de Bismarck, voir ibid.

535-Précisons que Muhammad 'Abduh n'était pour autant pas hostile à l'étude de la science politique (*'ilm al-siyāsa*)

⁵³⁶ -In *al-A'māl*, t.II, p. 265

qui consiste à opter pour une autre voie que la politique. Pour éviter l'immoralisme de la première attitude et l'échec fatal de la seconde, la seule voie possible est la voie morale. Celle de l'éducation, du bon sens, de la douceur.⁵³⁷ Cette pédagogie sociale est susceptible de préparer une société juste, dont tous les membres auront été formés à l'école du réformisme. L'apolitisme de Muhammad 'Abduh paraît donc poussé à l'extrême. Cet apolitisme doctrinal trouve une illustration éclatante dans la critique que 'Abduh fit de l'action politique de son ancien maître et compagnon Jamāl al-dīn al-Afġānī.

Nous avons déjà évoqué les divergences de vues qui amenèrent les deux hommes à se séparer, à la fin de 1884, à Paris. Plus tard, Muhammad 'Abduh ne se contenta pas de regretter que son maître al-Afġānī se fût adonné avec tant de passion à la politique. En effet, il ne s'interdit pas de condamner l'œuvre de son ancien maître, en mettant en relief son échec, et en démontrant (a posteriori) sa vanité. Il déplora également qu'al-Afġānī n'eût pas consenti à mener une action moins spectaculaire, mais plus utile à la cause du réformisme, en se consacrant à l'éducation de ses coreligionnaires, avec le dévouement et la modeste patience que nécessite une telle œuvre. Pour lui, l'action d'al-Afġānī était prématurée, car elle consistait à vouloir faire la leçon aux souverains endurcis dans leur despotisme, et à réformer les gouvernements.⁵³⁸ Telle n'était pas la bonne méthode, selon 'Abduh. Se mêler de réformer immédiatement les gouvernements injustes, c'est, sans le vouloir, les pousser à s'enfoncer davantage dans leur injustice, et à les dresser avec plus de rigueur contre les réformistes.

Ainsi pourrait s'expliquer (du moins partiellement) l'opposition résolue de Muhammad 'Abduh à l'action politique. La crainte des réactions brutales des

⁵³⁷ -L'action politique d'un moraliste ne vise pas le pouvoir en tant que tel, mais voudrait instaurer les conditions permettant à l'homme d'affirmer son humanité. Ainsi, la politique est en même temps louée et fortement réprouvée. Le moraliste se garde d'exercer la politique réelle, parce qu'elle n'est qu'une quête du pouvoir dans laquelle tous les coups sont permis et tous les moyens sont justifiés par la fin. Vue sous cet angle, elle représente la manifestation suprême de l'animalité de l'homme qui recourt à tous les vices pour réaliser ses ambitions et transgresse toute morale pour satisfaire son appétit de pouvoir. En revanche, elle est louée parce qu'elle suppose, dans l'idéal un dépassement de soi en faveur des autres et permet de superviser la cité et la conduire vers l'idéal. Ainsi, 'Abduh vivait déchiré entre la politique telle qu'elle est imaginée par les moralistes musulmans à partir de l'éthique coranique ou philosophique et la politique telle est pratiquée par les dirigeants de son époque.

538-Cf. *Tārīḥ*, t.I, p.896 (islāḥ al- ḥākīm wa al-ḥukūma)

adversaires du réformisme, et notamment du pouvoir injuste et déterminé à lutter pour sa propre survie, la perspective d'un immense gaspillage d'énergies, pour un résultat aléatoire, enfin la considération nécessaire de la brièveté de la vie humaine, tout cela incitait Muhammad 'Abduh à se méfier des entreprises hasardeuses. Or, pour lui, l'action politique n'est rien de moins que hasardeuse. C'est pourquoi il lui préfère l'action morale qui peut contribuer à la restauration des valeurs essentielles de la vie sociale, et préparer l'avènement d'une communauté capable d'assurer le règne de la justice et le bonheur des hommes.

La doctrine de Muhammad 'Abduh, telle que nous venons de l'analyser, recèle un apolitisme foncier. Toutefois, il convient de ne pas interpréter l'exclusive de Muhammad 'Abduh contre la politique comme une négation catégorique de tout professionnalisme politique. Certes, Muhammad 'Abduh, se méfiait profondément de la politique, qui peut être source de mensonges. Cependant, il ne niait point que certains êtres humains fussent particulièrement doués pour le travail politique. Mais, pour sa part, il voulait justifier son option fondamentale qui était une option morale. Il entendait agir « dans la voie où le sort a voulu l'appeler »⁵³⁹, en s'interdisant toute dispersion, toute agitation démagogique. Libre aux autres de servir la communauté selon leurs aptitudes propres. Ceux qui ont la vocation politique doivent pouvoir s'y consacrer ; ceux qui ont, comme lui, la vocation d'éducateurs, doivent également pouvoir s'y consacrer pleinement, puisque c'est de cette manière seulement qu'ils sont à même de rendre les meilleurs services possibles à leur communauté.⁵⁴⁰

On parlera donc plus raisonnablement d'un apolitisme commandé par le

539-In Ali Mérad, *op. cit.* p.116

540-Cf. *Tārīḥ*, t.I, p.892. Ainsi s'évanouit le reproche que certains firent à Muhammad 'Abduh de justifier indirectement le règne de l'arbitraire, en recommandant à ses disciples de ne pas affronter l'arbitraire, et, en refusant de faire de la politique, de faire passivement celle du pouvoir établi. Cette suspicion que les adversaires de Muhammad 'Abduh faisaient peser sur lui, était apparemment corroborée par son comportement vis-à-vis du haut représentant de l'Angleterre en Égypte, lord Cromer d'une part, et vis-à-vis du pouvoir ottoman d'autre part. Comportement que l'on pourrait qualifier de conformiste, si l'on ne connaissait les constantes mais courtoises interventions du grand mufti auprès de lord Cromer, pour défendre les intérêts du peuple égyptien, et si l'on ne savait le rôle dynamique qu'il joua au Conseil du gouvernement.

réalisme de Muhammad ‘Abduh. En effet, sans cet apolitisme qu'il s'était imposé comme une véritable discipline, il n'aurait probablement pas eu la possibilité de vivre longtemps dans son pays, après son retour d'exil (1889), et sans doute aurait-il été contraint de s'exiler de nouveau, sinon par les autorités anglaises, vu le libéralisme de lord Cromer, du moins par le khédive Tawfiq, qui redoutait l'ancien compagnon d'al-Afġānī. Et qu'aurait pu faire de valable un Muhammad ‘Abduh errant ? (Et qu'avait pu faire de vraiment valable, en définitive, al-Afġānī). L'apolitisme de Muhammad ‘Abduh, que certains assimilaient volontiers à un conformisme plus ou moins intéressé, peut s'expliquer par l'échec de ses expériences politiques de jeunesse. En outre, la conduite de Muhammad ‘Abduh, à partir de 1884, peut tirer sa justification, nous semble-t-il, de celle de Jamāl al-dīn al-Afġānī. En effet, tout porte à croire que la carrière mouvementée de ce dernier avait servi de leçon à ‘Abduh, qui tenait à éviter au maximum les erreurs politiques. Nous savons, par exemple, qu'il avait déploré chez son ancien compagnon son extériorisation excessive, presque frénétique, sa manière de vivre comme expulsé de soi, avide du tumulte extérieur. Il avait remarqué combien inefficace et même néfaste était cette sorte de « rage rentrée » qui consumait son ami. Il avait noté, enfin, que l'impatience d'al-Afġānī condamnait son action à l'impuissance. Aussi, chercha-t-il à s'épargner les conséquences d'un pareil émiettement.

Il faudrait ajouter que, par tempérament, Muhammad ‘Abduh était porté davantage à la vie personnelle. Sa réserve naturelle (sa pudeur, disent ses biographes), lui interdisait de rechercher l'éclat. Il n'était guère séduit par les activités spectaculaires, le cosmopolitisme, les innombrables relations avec les grands de ce monde, la petite guerre avec les souverains musulmans, comme ce fut le genre d'al-Afġānī. Il avait plus de capacité de concentration que son ancien ami, et voulait agir avec plus de profondeur sur les musulmans de son époque, laisser une trace, faire œuvre durable.

Cette divergence fondamentale entre les deux hommes n'avait pas échappé aux disciples de Muhammad ‘Abduh. Nous retiendrons deux témoignages intéressants à cet égard : celui de Rašīd Riḍā et celui du poète Hāfiẓ Ibrahim (1871-1932), qui fut l'un des plus zélés partisans de ‘Abduh. Pour le premier, l'action d'al-Afġānī était aussi

nécessaire à la cause islamique que l'était celle de Muhammad 'Abduh. C'est pourquoi il déclare ne pas partager l'opinion de son maître selon laquelle al-Afġānī avait commis une erreur en se consacrant (exclusivement) à la vie politique. « Nous manifestâmes notre désaccord lorsqu'il nous exprima cela pour la première fois, en lui faisant remarquer que la méthode du sayyid al-Afġhānī était plus rapide que la sienne, mais que toutes les deux étaient nécessaires. »⁵⁴¹ Quant à Hāfiẓ Ibrahīm, il plaçait l'enseignement de son maître au-dessus de tout : « J'étais, écrit-il, le plus intime [de ses amis], je le fréquentais chez lui, et jamais je ne l'ai entendu parler de politique - Dieu la ternisse ! En revanche, il nous élevait à la connaissance des mystères de la création, de la sagesse du Créateur ; parfois, il abordait la condition de la société humaine : il traitait alors des questions sociales et de la nécessité de la civilisation. Si l'on devait donner une étiquette à ses disciples et à ses enseignements, il faudrait dire que ses disciples forment le parti de la science et de la connaissance, et que ses enseignements constituent la politique du progrès et de la civilisation. »⁵⁴²

Ce témoignage de Hāfiẓ Ibrahīm exprime nettement l'idée que l'enseignement de 'Abduh était exempt de spéculations politiques, qu'il était avant tout axé sur le réel, et qu'il se référait constamment à la vie de la cité. En ce sens, son enseignement comporte indéniablement un aspect politique.

De là nous approchons de l'acception du mot politique tant décriée par Muhammad 'Abduh. Il s'agit incontestablement de l'acception toute nouvelle du mot, celle qui, comme l'exprime Emmanuel Mounier, était liée aux « techniques de pression, de ruse et de mensonge »⁵⁴³ pratiquées par les politiciens de métier, dont l'ambition est de remplir le monde des échos de leurs faits et gestes, voire de le troubler pour assurer leur propre succès et connaître, sinon la vraie grandeur, du moins l'ivresse éphémère du pouvoir, de l'influence et de la gloire. La critique de Muhammad 'Abduh semble porter principalement contre cette politique-là, politique des forums, politique théâtrale, où le verbe dilué perd de sa vertu, où la recherche de l'effet l'emporte sur le souci de l'efficacité, et dont le but inavoué est non pas de

541-R.Riġa, cité par Ali Mérad, *op. cit.* p.117

542-*Op.cit.* p.118

543-Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, P.U.F, Paris, 1955, p. 60.

servir les hommes, mais de s'en servir. Contre cette politique à la fois trompeuse et intéressée, Muhammad 'Abduh choisit la politique pédagogique, formatrice et salutaire.

En effet, Muhammad 'Abduh ne croyait pas que l'on pût réformer subitement les masses, comme par un pouvoir de contrainte magique. Il n'était pas fait pour la politique des « meneurs d'hommes » à laquelle un al-Afġānī semblait prédestiné, et qui commençait à être illustrée vers la fin du XIX^e siècle : politique des grands meetings, des mouvements de masses, des renversements spectaculaires de l'opinion publique par une habile propagande démagogique. D'ailleurs, l'opinion publique est superficielle, instable, et ne mérite pas qu'il lui soit fait un entier crédit.⁵⁴⁴ De plus, qui peut se flatter de pouvoir régenter l'opinion publique d'une manière effective et durable ? De semblables considérations ont sans doute amené Muhammad 'Abduh à préférer la voie étroite du travail en profondeur, dans lequel sa foi de réformiste s'allie à son talent d'éducateur. Sans chercher à exploiter l'opinion populaire, ni prétendre exercer une action globale sur la société de son temps, il s'était attaché à restaurer certaines valeurs islamiques essentielles au progrès intellectuel et social de la Communauté. La restauration de l'islam apparaît comme la *ratio prima* de son action.

Cette restauration ne se limite pas au domaine strictement religieux. Car Muhammad 'Abduh, conscient de l'importance prise par les relations sociales et les rapports politiques dans la société contemporaine, s'était appliqué également à la restauration de la morale islamique dans la vie sociale et politique des musulmans, dans le dessein de rendre viable et humaine la Cité Géante qui s'annonçait avec le XX^e siècle. En effet, les préoccupations humanistes éclairent singulièrement l'attitude morale et l'action sociale de Muhammad 'Abduh. Et c'est dans cette perspective humaniste qu'il convient, nous semble-t-il, d'interpréter ses idées politiques.

544-En effet, l'opinion du plus grand nombre n'est pas nécessairement la plus valable, d'où la nécessité d'épargner à l'opinion populaire les problèmes de haute politique. Cf. *Tafsīr*, t. V, p.190 ; t. V, p.298

8. Le sens du retour à l'islam originel

8.1. Que signifie le retour aux sources pour les réformistes ?

Le retour aux sources ne peut être enrichissant et positif que s'il s'opère selon une méthode et par un appareil conceptuel moderne qui seul lui permet d'être un retour interrogatif du passé. Il doit être selon les réformistes repensé dans sa forme et dans son contenu. Dans sa forme : il doit s'opérer selon l'apport conceptuel de la pensée moderne et non selon une attitude émotionnelle qui caractérisait la pensée musulmane. Dans le contenu : à part le Coran et la Sunna, que faut-il entendre par le terme de retour aux sources ? Cette notion englobe-t-elle tout le passé ? Toute la pensée traditionnelle ?

Le principe du retour aux sources a, dans la pensée réformiste, une signification particulière. Il recouvre, en plus du Coran et de la Sunna, tous les aspects de la pensée musulmane traditionnelle (*fiqh, kalām, falsafa, tasawwuf*). Aussi le problème posé ne réside pas dans la délimitation des sources mais plutôt dans la voie d'approche de ces sources ou, en d'autres termes, comment repenser le patrimoine (*turāt*) ? Certes le retour aux sources peut paraître comme une réaction émotionnelle contre la domination coloniale. La révolte contre le colonialisme a pris le sens d'une affirmation de la personnalité religieuse.⁵⁴⁵

Il y a un idéalisme dans la pensée réformiste dans la mesure où elle tente de dépasser la décadence et le sous-développement pour l'édification d'une société nouvelle.⁵⁴⁶ C'est un idéalisme qui a ses racines dans l'histoire, il est en rapport avec le réel et il tient compte des nécessités de chaque époque. Le problème des rapports entre les sources et la modernité a émergé vers le milieu du XIXe siècle. C'est-à-dire dès la rencontre avec la civilisation occidentale. L'*ijtihād* qui traduit dans son essence la continuité de la pensée musulmane à travers l'histoire a découlé sur le principe qu'il n'y a pas une opposition systématique entre tradition et modernité. Car, pris dans le sens d'une prise de conscience du devenir de la société musulmane à travers l'histoire,

⁵⁴⁵ - Mais même pendant la période coloniale le retour aux sources a été perçu par certains réformistes d'une façon critique.

⁵⁴⁶ - Mais cet idéalisme est spécifique, il n'est pas une simple projection vers l'avenir mais une tentative d'édifier, selon les principes islamiques et les situations de l'époque, la société idéale telle qu'elle existait au temps du Prophète.

l'ijtihād nécessite des rapports constants entre l'ancien et le nouveau.⁵⁴⁷

La critique des sources est donc en rapport d'interdépendance avec l'attitude de la pensée réformatrice face au monde contemporain. C'est selon les exigences des sources en même temps que des situations nouvelles que la pensée réformatrice tente de s'élaborer. Il ne peut y avoir, selon les réformateurs, d'identité islamique sans un projet civilisationnel qui se structure par le retour aux sources.

Cette vision des sources traduit la position primordiale qu'occupe la culture dans la pensée réformatrice. Elle est l'infrastructure de l'unité de la *Umma*. Alors que la transformation nécessite une analyse des sources en vue de dégager les facteurs qui ont contribué à leur naissance et à leur évolution à travers l'histoire. Seule cette approche mettra en lumière les aspects positifs et les aspects négatifs du patrimoine et permettra de distinguer entre ce qui est particulier à une époque et ce qui est général et universel. Le réel est saisi, non à travers des catégories rigides issues directement et littéralement des sources, mais par la voie des outils d'analyse puisés de la problématique des rapports, entre la raison, la religion et le réel. Le problème de la méthode d'approche des sources est donc fondamental. C'est donc sur la méthode que repose, en définitive, le sort des peuples musulmans.

Pour le courant réformatrice la méthode d'approche des sources fait partie de *l'ijtihād*, elle est l'un de ses éléments. Ainsi, le retour aux sources a une signification particulière : « le passé n'est pas conçu indépendamment du présent et de l'avenir, mais en rapport avec ces derniers, c'est-à-dire avec l'histoire. »⁵⁴⁸ Cette interdépendance entre le passé et le présent est, non seulement une exigence d'enracinement et d'identité, mais surtout une exigence spirituelle et dogmatique, du fait que les sources englobent la pensée musulmane en général, et la Révélation en particulier. La notion de retour aux sources, telle qu'elle a été représentée par la pensée musulmane, a traversé, par diverses étapes, l'histoire de la communauté musulmane. A chaque étape il y eut problématisation du passé qui a découlé sur le couple ancien-nouveau.

547-Voir Abdallaoui Mohammed, *op.cit.* p.202. Il estime que la société musulmane ne peut être ni coupée de ses racines, ni condamnée à ne pas se développer et à ne pas changer. Il ne s'agit pas d'une alternative entre la tradition et la modernité, mais plutôt du modèle d'approche des sources et des situations de l'époque contemporaine.

548-*Op.cit.* p.211

Les écrits réformistes évoquent la vitalité créatrice de l'époque de la rencontre entre la pensée musulmane et la modernité. Cette ouverture n'est pas étrangère à la pensée musulmane. En adoptant, selon les conditions de l'islam, l'idée de progrès scientifique et économique, la pensée réformiste tente d'opérer une continuité avec l'âge d'or de la civilisation musulmane. A l'opposé de l'intégrisme qui se réfère à une conception fixiste de la cité de Médine, la pensée musulmane qui pratique l'*ijtihād* et qui s'ouvre à la pensée moderne se réfère aux sources dans le sens où chaque génération doit interpréter le passé en fonction des nouvelles situations.

Tout en prônant le retour aux sources, la pensée réformiste prenait un caractère révolutionnaire fondé sur la critique du passé. Pour 'Abduh : « L'islam nous détourne d'un attachement exclusif aux choses qui nous viennent de nos pères, il qualifie d'ignorants et de bornés, ceux qui suivent aveuglement les paroles des ancêtres ; il nous montre que le fait de nous avoir précédé ne constitue ni une preuve de savoir, ni une supériorité de l'esprit ou de l'intelligence. »⁵⁴⁹ Nous constatons une idée principale que l'on trouve chez tous les réformistes : pour renaître et se développer, la communauté musulmane doit redonner à la religion toutes ses dimensions véritables, aussi bien spirituelles que sociales. C'est par le recours à la religion que la *Umma* trouvera, selon la pensée réformiste, les principes motivants en vue de réaliser la transformation de l'homme, de la société et de la nature. Selon les réformistes, toute renaissance suppose une mobilisation des forces et un engagement susceptible de dynamiser l'élément social. La foi s'articule au progrès du fait, qu'elle peut jouer en faveur de la solidarité et de la cohésion sociale nécessaire à tout processus de changement.

8.2. Le sens du retour aux sources selon Muhammad 'Abduh

Pour Muhammad 'Abduh, les sources ne se réduisent pas à une imitation littérale du passé. Le Coran et la Sunna sont conçus selon le principe des *maqāṣid*, c'est-

⁵⁴⁹-*Risālat*, p.100. Pour qu'une opinion soit acceptée, il faut que l'auteur s'abrite toujours sous l'autorité d'un devancier. L'originalité de 'Abduh, selon Haddad, provient justement du fait qu'il ait transgressé cet interdit. Bien que défendant les mêmes idées, 'Abduh ne sentait pas le besoin de passer par une autorité ancienne, il justifiait ses opinions par un recours direct à l'Écriture et par une interprétation personnelle du Coran.

à-dire dans leur esprit plus que dans leur lettre. L'histoire de l'islam n'est pas perçue par 'Abduh comme un simple retour mythique à un âge d'or. Le retour au passé est un retour conscient et critique. Cette approche des sources ne peut constituer un obstacle au progrès. L'histoire, selon 'Abduh, ne saurait porter atteinte à la transcendance de la révélation. Il s'agit donc d'envisager la modernité dans la perspective de l'islam et d'emprunter à la civilisation occidentale tout ce qui n'est pas incompatible avec les principes islamiques.

Ainsi, le retour aux sources n'est pas un retour mythique mais exige un effort, un *ijtihād* en vue d'une analyse critique du passé et des situations nouvelles. Toute autre conception des sources ne peut que conduire à une aliénation. La pensée de 'Abduh a pu situer le rapport tradition-modernité à un niveau problématique. Elle a délimité la notion de sources grâce à sa conception critique du passé. La modernisation est orientée selon la détermination et les exigences des sources.⁵⁵⁰ C'est donc une modernisation intégratrice qui articule l'ancien et le nouveau, le matériel et le spirituel. Structurellement reliée aux sources et constamment engagée face aux nouvelles situations, la pensée musulmane, selon 'Abduh, n'est pas un résultat définitif, elle est un processus continu qui tente de se situer en dehors du triomphalisme de la tendance conservatrice qui croit trouver dans le passé des solutions toutes faites aux problèmes actuels.

Muhammad 'Abduh tente ainsi d'élaborer, à partir du Coran, de la Sunna et de la pensée traditionnelle et moderne une méthode pour résoudre les problèmes auxquels la communauté musulmane est confrontée. Cette méthode n'est autre que l'*ijtihād*, car sans ce dernier principe, la notion de retour aux sources restera floue, elle peut impliquer, à côté de la religion, la culture populaire, les superstitions, certains aspects de la pensée musulmane traditionnelle qui étaient au service des pouvoirs tyranniques. Seul l'*ijtihād* dispose des potentialités susceptibles d'ouvrir la communauté musulmane à la civilisation contemporaine et de s'opposer à tout retour mythique au passé. Sans

550-Rappelons que la pensée réformatrice, s'est formulée dans le cadre du Coran et de la Sunna. Elle s'oppose, sur ce point, à la pensée occidentale qui s'est constituée au détriment de la tradition. Alors que pour les réformistes la modernité est essentiellement la reprise critique du passé et le rapport structurel et culturel avec la révélation.

l'ijtihād les sources ne seront conçues que comme un patrimoine d'origine humaine sans aucune dimension transcendante qui les prédispose à influencer le cours de l'histoire. Car le retour aux sources n'est jamais conçu en dehors de la réalité moderne.

La pensée de ‘Abduh qui est un *ijtihād* ne peut opérer de retour aux sources qu'à travers les préoccupations de la société musulmane à l'époque contemporaine. ‘Abduh tentent de rendre présent le message initial et d'adopter la modernité. L'État de Médine est l'idéal de l'organisation socio-économique et politique.⁵⁵¹ Chaque génération doit, en principe, opérer son retour aux sources et concevoir le projet de société selon les exigences de l'époque. La cité idéale n'est pas à construire selon un idéal lointain mais d'après les principes généraux sur lesquels était fondé l'État de Médine. C'est le passé qui est transposé dans le présent et dans l'avenir par la voie de *l'ijtihād* grâce auquel ‘Abduh prendra conscience de la différence des situations à travers chaque époque. Car, sans *l'ijtihād*, le retour à la période du Prophète ne sera qu'un passéisme stérile. Bien plus, ce genre de retour aux sources n'abolit le temps et le changement. Alors que conçue dans le cadre des principes généraux, la cité de Médine est toujours à concevoir et à élaborer sur le plan théorique.

« L'islam a donné aux musulmans un esprit philosophique qui fut lui-même la cause de leur développement en matière de civilisation et de culture. En d'autres termes, il n'existe aucune contradiction entre religion et philosophie. Au contraire, la Révélation coranique a permis la naissance de l'esprit philosophique chez les Arabes : en les engageant à comprendre le monde, à chercher, à analyser, à expliquer, elle fut vraiment la source de ce dynamisme de la raison. La Révélation et la foi ont libéré l'énergie de la raison. »⁵⁵²

Ce rationalisme actif, ce dynamisme de la pensée qui caractérisait les premiers musulmans ne peut être retrouvé que par un retour aux sources, à l'essence du message religieux qui permettra de dépasser les considérations des juristes d'une époque et les querelles d'écoles. Revenir aux sources de l'islam, ce n'est donc pas faire preuve de

⁵⁵¹ - Toutefois cette référence au passé n'est pas une projection idéale d'une cité vertueuse ; car la notion de *sources* qui est analysée par ‘Abduh dans le cadre de *l'ijtihād* implique une réinterprétation constante du passé et s'oppose, en conséquence, à toute conception fixiste de la cité de Médine.

⁵⁵²-Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman*, Tawhid, 2002, p.66

traditionalisme, bien au contraire : « l'esprit philosophique qu'il appelle de ses vœux, le rationalisme actif et exigeant qu'il revendique, le dynamisme scientifique et appliqué qu'il défend sont conçus dans la fidélité à l'islam: mieux, comme la seule fidélité envisageable. »⁵⁵³ Selon Muhammad 'Abduh, le monde musulman peut retrouver son épanouissement d'antan et prendre part à la modernité tout en restant fidèle à sa religion.

En revenant aux sources de l'islam, 'Abduh ne fait pas preuve d'un traditionalisme, bien au contraire. Nous avons vu que 'Abduh n'a cessé de déclarer que le Coran implique une raison dynamique, pragmatique et surtout un besoin permanent de compréhension et de réflexion. C'est à cet état premier qu'il appelle les musulmans de son époque à retourner afin de combattre la passivité ambiante, les sciences islamiques figées et la présence étrangère. En respectant l'esprit premier de la religion, c'est-à-dire son caractère raisonnable et surtout dynamique, et en restant en prise avec son époque, il est possible d'apporter des réponses nouvelles à des problèmes nouveaux. En prônant le retour aux sources, 'Abduh décide de mettre en avant l'essentiel qui unit plutôt que les détails qui divisent. Ce retour aux sources devient ainsi un impératif pour une plus grande solidarité des nations musulmanes.⁵⁵⁴

La connaissance correcte du passé est une condition nécessaire en vue d'affronter les problèmes du présent et d'envisager le futur d'une manière cohérente. Nous pouvons donc constater que l'histoire est conçue, chez 'Abduh, en tant que référence et non en tant que refuge ou repli sur le passé. La pensée de 'Abduh tente de dépasser le passéisme vers une approche où les rapports entre la continuité et le changement sont fondés sur la complémentarité. En plus de ce qui précède, cette conception des sources est unifiante et opposée aux autres attitudes idéologiques où le problème du choix du patrimoine est posé. La notion de retour aux sources a une influence directe sur celle de l'identité des peuples musulmans. La plupart de ces derniers ayant connu la domination coloniale se heurtent de ce fait, au problème de l'adaptation à l'époque moderne vu leur retard dans les

⁵⁵³-Op. cit. p.67

⁵⁵⁴ - L'état d'esprit actif, le dynamisme insufflé par la Révélation qui caractérisait les premiers musulmans ne peut être retrouvé, pour 'Abduh, que par un retour aux sources, à l'essence du message.

domaines socio-économiques et culturels.

9. Un soufisme au service de la société

Avant la rencontre avec le cheikh Darwīš, ‘Abduh pensait fermement que la religion n’avait aucun rôle dans la vie moderne. Mais le cheikh lui rendit confiance en la religion et en sa capacité de s’adapter à la vie moderne. On peut résumer le rôle de cheikh Darwīš en trois points :

- le premier : Les musulmans sont loin des principaux aspects de leur religion : spirituel, social, politique et même scientifique ;
- le deuxième : l’islam originel est simple par sa croyance et par sa doctrine, néanmoins, les aléas de l’histoire et la faiblesse des musulmans ont compliqué la religion ;
- le troisième : l’islam peut toujours guider les hommes vers tous les aspects du bien : religieux, social et politique.

En ce qui concerne al-Afgānī, Eric Geoffroy écrit que celui-ci avait « un fort penchant pour le soufisme. Sa volonté de régénérer l’islam est grandement inspirée par les textes spirituels des maîtres, qu’il commente durant ses cours. »⁵⁵⁵

L’islam, dans plus d’un passage du Coran, est défini comme étant la recherche de la droiture et de la justice: « La piété ne consiste point à tourner vos visages du côté du levant ou du couchant (en faisant la prière): pieux est celui qui croit en Dieu et au jour dernier, aux anges et au Livre, aux Prophètes; qui, pour l’amour de Dieu, donne de son avoir à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, aux voyageurs et à ceux qui demandent; qui rachète les captifs, qui observe la prière, qui fait l’aumône, qui remplit les engagements qu’il contracte; qui est patient dans l’adversité, dans les temps durs et dans les temps de violences. Ceux-là sont justes et craignent le Seigneur. »⁵⁵⁶ Le but du soufisme est de mettre dans la conscience de l’homme l’esprit caché de la Loi

⁵⁵⁵-Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003, p.204. Pour E. Geoffroy, c’est justement cette lecture spiritualiste du Coran qui a séduit ‘Abduh lors de leur première rencontre.

⁵⁵⁶-Coran :2 :177

sacrée, afin que les actions de l'homme reflètent une pureté morale intérieure.

Certains docteurs de la loi musulmane, et en particulier les *fuqahā'* (juristes) ont interprété cette doctrine d'une manière assez singulière. L'observation stricte de certaines prescriptions légales, l'accomplissement méticuleux de certains rites dont on faisait remonter l'origine au Prophète même, ablution, prière, jeûne, etc., telles étaient, selon eux, les règles à observer par un bon croyant. Aussi d'autres musulmans pouvaient-ils contester cette manière de voir qui accorde tant d'importance en *ẓāhir*, à l'aspect extérieur de la religion. Ce furent les soufis qui, les premiers, s'élevèrent contre les *fuqahā'*, et réussirent à diminuer l'importance accordée aux pratiques extérieures du culte. Muhammad 'Abduh pensait de même et il n'est pas difficile de découvrir chez lui un penchant soufi, qui exerça une influence réelle sur le développement de sa pensée.⁵⁵⁷ Toutefois, l'attitude de Muhammad 'Abduh à l'égard des mystiques musulmans semble être moins simple qu'on ne l'imagine.

Muhammad 'Abduh, comme les premiers soufis, croit que la révélation est essentiellement intérieure ; aussi a-t-il toujours condamné la tendance à réduire la vie morale à l'observation légale. Mais il pensait aussi, comme bien des représentants de la Sunna, que les soufis plus récents ou, plus exactement, les "ordres mystiques", ont exercé sur l'islam une influence néfaste.⁵⁵⁸ Sans doute, comme on l'a dit, c'est grâce au mysticisme que l'islam est devenu une religion universelle ; car, comme le dit L. Massignon, « ce sont les mystiques qui, les premiers, ont compris l'efficacité morale de la *hanifiyah*, ce fait d'un monothéisme rationnel, naturel à tous les hommes. »⁵⁵⁹ 'Abduh ne fait pas de difficulté pour le reconnaître. Dès les premiers siècles de l'hégire, la mystique et l'ascétisme cherchent à élever la mentalité islamique et à développer le sens religieux. « Le but fondamental de la mystique, dit 'Abduh, ce fut d'épurer les mœurs populaires et d'entraîner les âmes vers les actes de la foi, afin que celle-ci devint une sorte de guide ou de conscience universelle. »⁵⁶⁰ Mais, les

557-Voir *Tārīḥ*, p.126-130

558-Cf. *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A'māl*, p.100

559-Louis Massignon, *Hallaj al-Husayn ibn Mansur, essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999, p.5

560-Osman Amin, *op. cit.* p.186

intentions louables des soufis musulmans ont été déformées, d'après 'Abduh, au cours de l'histoire : ils ont exagéré les pratiques ascétiques et le mépris des biens de ce monde ; ils sont ainsi responsables peut être d'un grand nombre d'abus, d'innovations (*bida'*) et de superstitions qui fleurissent en terre d'islam. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir 'Abduh condamner énergiquement les "ordres mystiques" des derniers temps.

L'excès de zèle de certaines confréries soufies méritait de sa part une critique assez dure puisque leurs actes contribuaient largement à repousser loin de la religion. Fidèle adepte du vrai soufisme tel qu'il l'a connu de son maître Darwīš, 'Abduh ne ressentait aucune hostilité envers le principe. A ce propos, Eric Geoffroy souligne, et à juste titre d'ailleurs que si 'Abduh « critique certains aspects de la pratique soufie, il a toujours refusé d'imputer le déclin des pays musulmans à l'influence du tasawwuf. »⁵⁶¹ A maintes reprises, 'Abduh avait manifesté son attachement à la doctrine soufie. Selon R. Riḍā, il s'était décidé, si jamais il échouait à réformer al-Azhar, « à sélectionner une dizaine d'étudiants auxquels il donnerait une éducation soufie tout en poursuivant leur instruction. »⁵⁶² Cependant, des actes soufis, il contestait le culte des tombeaux, « acte relevant du paganisme et refusé par l'islam »⁵⁶³ ; les cérémonies fastidieuses du *dikr* où les multiples instruments de musique font penser à un bal dansant, la "*dawsa*"⁵⁶⁴ humiliante de l'homme alors que l'islam avait honoré l'être humain⁵⁶⁵, et l'exploitation de la crédulité des naïfs en leur sainteté. « Si tu trouves, répondait-il à un adepte du soufisme qui lui parlait de la nécessité de recourir à un cheikh soufi pour bien connaître Dieu, celui qui te devance en science, en action et en morale, et que tu veux le suivre, considère au-delà de ces apparences une seule condition : que la religion de cette personne ne lui serve pas de magasin, c'est-à-dire qu'il n'accepte de toi aucune récompense pour son enseignement. S'il te tend la main pour t'en prendre

⁵⁶¹-Eric Geoffroy, *op .cit.* p.204

⁵⁶²-R. Riḍā, cité par Mustapha Alameddin, *La pensée réformatrice en Égypte, Syrie et Liban [1883-1935]*, thèse de doctorat, Paris, 1978, p.35

⁵⁶³-In *al-A 'māl*, t.III, p.533

⁵⁶⁴-Il s'agit d'une cérémonie soufie où le chef de la confrérie sur son cheval passe sur le dos de quelques personnes étendues par terre

⁵⁶⁵-Cf. *al-A 'māl*, p.53-55 et 56-59

(une), ne lui tends ta main qu'avec un couteau parce qu'il est un voleur qui considère la religion comme métier. »⁵⁶⁶

Par sa propre expérience et par la connaissance qu'il avait de ses contemporains, 'Abduh s'était rendu compte des dangers réels créés par l'attitude des mystiques musulmans devant les problèmes de la vie active. Négliger les obligations pressantes imposées à l'homme par son rôle social, pour se réfugier dans le fatalisme des indifférents, ou se livrer aux plaisirs ineffables du soufisme, non! Pourquoi fuir le monde ? C'est bien le monde qu'il s'agit de conquérir : «Le soufi ne cherche pas à se retirer du monde. Son destin est de se réaliser ici et maintenant, si possible même "au milieu de la foule". »⁵⁶⁷ Chez 'Abduh, non seulement il n'y a pas d'opposition entre la vie intérieure et les devoirs sociaux, mais c'est sur la vie morale intérieure que reposent les vertus sociales.

Muhammad 'Abduh nous a laissé un exposé assez objectif de l'histoire de la mystique dans les pays islamiques. « Les véritables mystiques, dit-il, reconnaissent le Coran comme la seule voie menant à Dieu. Mais tout en dépassant les *fuqahā'* aux idées étroites et à l'esprit superficiel, ils essayaient de pénétrer le sens profond du Livre sacré. »⁵⁶⁸ Après avoir rendu justice aux premiers soufis et à leurs efforts pour purifier les dogmes, 'Abduh examine dans quelle mesure les mystiques contemporains restent fidèles à l'esprit de leurs illustres prédécesseurs. Que subsiste-t-il du mysticisme musulman ? Se demande t-il. Et la réponse est nette : « Des rites extérieurs, des gestes, des cris qu'on appelle *dikr* et qu'aucun vrai soufi ne peut admettre. Et aussi le culte des tombeaux des saints avec la croyance qu'ils ont un pouvoir surnaturel (*sulṭa ḡaybiyya*), qui les rendrait capables de disposer de l'univers selon leur bon plaisir, et d'exaucer les vœux de leurs adeptes: semblable croyance n'est qu'une hérésie. »⁵⁶⁹ Mais ces soufis prétendent en outre établir une distinction entre la *ṣarī'a* (la loi religieuse) et la *ḥaqīqa* (la vérité) ; de cette manière, si l'un d'eux commet un péché, les soufis répondent pour l'excuser qu'il fait partie des gens de la

566-Op. cit. t.III, p.528

567-Eric Geoffroy, op.cit, p.11

568-Tafsīr, t.II, p.74

569-Op. cit. p.75

haqīqa. Pour écarter toute objection, ils déclarent que leur contradicteur fait partie des gens de la *šarī'a*. Comme s'il y avait deux religions et deux manières de juger les actions des hommes.

Certains soufis, il est vrai mentionnent parfois la *haqīqa* à côté de la *šarī'a* mais cela signifie simplement, affirme 'Abduh, qu'on rencontre dans le Coran et dans les *aḥādīṭ* (la tradition prophétique) des passages qui sont au-dessus de l'intelligence de la foule, et dont seuls les initiés sont capables de pénétrer le sens profond. « La foule n'a qu'à s'en tenir au sens apparent. Les savants qui s'efforcent de pénétrer le sens intime du texte sacré s'occupent de ce qu'on appelle la 'science de la vérité'. Mais il n'y a là, évidemment rien d'incompatible avec la loi religieuse. »⁵⁷⁰

Pour M. Bāqir al-Šadr, « le principe des rapports religion-société fait de l'homme un être qui vit une relation avec la transcendance non pas dans une situation de détachement par rapport à la vie sociale, mais en tant qu'un être engagé et en perpétuel situation d'aspiration vers une société idéale : l'unification de la Umma. »⁵⁷¹

La mise en rapport entre foi et société est donc la conséquence de deux nécessités. La première, selon Muhammad 'Abduh, est d'ordre structurel ou canonique : l'essence de l'islam est basée sur l'équilibre entre le temporel et le spirituel. La foi ne peut être isolée de la vie sociale, elle n'est pas une affaire privée. La seconde nécessité est d'ordre conjoncturel : les situations actuelles dans lesquelles vit la communauté musulmane nécessitent en elles-mêmes ces rapports entre la foi et la société, entre la transcendance et l'action dans le monde. La religion, selon 'Abduh, est seule capable de motiver et de mobiliser les peuples musulmans en vue d'améliorer ou de transformer la vie économique et politique de la communauté. Par son contact avec la pensée occidentale, 'Abduh tente de découvrir une cohérence entre la science et la foi, entre la religion et l'histoire. « Je suis un "adorateur de Dieu", je ne conçois pas l'univers en un ensemble d'éléments, de forces et de lois aveugles mais comme un corps vivant et sensé. Un "adorateur de Dieu" conscient perçoit devant l'être la volonté qui le domine. L'idée de la non-existence de Dieu prive la

570-*Op. cit.* p.73-74

571-M. Bāqir al-Šadr, in Abdallaoui Mohammed, *op. cit.* p.320

nature de sens et la rend étrangère à l'homme. L'absence de Dieu transforme l'espace de l'être en un cimetière infini où l'homme se trouve "seul".⁵⁷²

Le problème de la transcendance et de l'immanence se pose au niveau de la foi et au niveau de l'action. L'attitude de Muhammad 'Abduh par rapport au problème de l'action est une tentative de légitimer et de motiver l'engagement des musulmans dans le monde. Pour 'Abduh, la transcendance s'oppose au désengagement dans le monde et pousse les croyants à transformer la nature et la société.⁵⁷³ L'idée principale prônée par 'Abduh, est que la foi exige un engagement dans le monde. Elle est inconcevable sans le combat permanent sur deux plans :

1-Sur le plan individuel purification (*tazkiya*) par l'intériorisation des valeurs morales.

2- Sur le plan social : engagement au service de la société.

Pour Muhammad 'Abduh, la foi opère une transformation de l'individu et de la société. Elle ouvre l'individu à la société et lui fait prendre conscience de sa responsabilité envers les autres en même temps qu'elle consolide l'engagement politique et social en le fondant sur la transcendance.⁵⁷⁴ « Le soufisme n'est qu'un aspect d'une vie indivisiblement contemplative et active, militante, comme elle le fut chez Mohammed, chez Ali, chez Abd el-Kader. »⁵⁷⁵ Le soufisme ne peut être une « spécialité » détachant la contemplation de l'action. Son but est, au contraire, de prendre une conscience plus profonde de l'unité divine et d'harmoniser davantage la volonté humaine avec la volonté divine.⁵⁷⁶

572- 'Ali Šarī'atī, in Abdallaoui Mohammed, *op. cit.* p.479-480

573- Mohammed A. Lahbabi écrit dans ce sens : « Croire c'est choisir, opter pour un projet. Celui-ci exige un engagement politico-social, selon l'orientation libératrice de soi et des autres, en vue de transformer en commun la terre pour la soumettre et la transcender. L'au-delà est le lieu où on examine les bilans, le jour du compte final (Coran :13 :40) le jour du Jugement Dernier (Coran :8 :53). En vue de ce jour, nous sommes conviés à demeurer fidèles à l'épreuve toujours renouvelée, fidèles au Dieu vivant omniscient et omnipotent et à nous-mêmes et à autrui. C'est l'esprit de la révélation-révolution. » M.A. Lahbabi, in Abdallaoui Mohammed, *op.cit.* p.482

⁵⁷⁴ - En d'autres termes, l'engagement au service de la communauté prend le sens d'une valeur absolue. Mais pour 'Abduh, tout en étant religion et État, l'islam est plus riche grâce à la transcendance et à la notion de *ḡayb* que par les théories politiques et sociales.

575- Roger Garaudy, *Promesses de l'islam*, Seuil, Paris, 1881, p.51

⁵⁷⁶ - Dans la perspective coranique, parce que l'homme est le « vicaire de Dieu sur la terre », il est responsable de la nature et de ses équilibres à l'échelle du monde. Sa foi est le principe de son action et des lois de sa

La vie, dans toutes ses dimensions trouve en Dieu son unité : « Il est l'origine et la fin, l'extérieur et l'intérieur. »⁵⁷⁷ Le propre du soufisme, c'est, à partir de cette vision coranique de Dieu, de faire de l'homme « un tout en intégrant toutes ses dimensions, en ramenant tout au même centre. »⁵⁷⁸

10. L'influence du soufisme dans l'attitude non violente de Muhammad 'Abduh

Par tempérament, 'Abduh était peu disposé aux formes violentes de la propagande religieuse ou politique. Nous avons déjà noté qu'il avait conservé ses penchants de jeunesse pour le sufisme. Passé la cinquantaine, Muhammad 'Abduh continuait de croire fermement que l'éducation est le plus sûr moyen d'orienter l'évolution des esprits; que l'on peut bien plus par la persuasion que par les méthodes de pression et de contrainte; que la transformation de la communauté musulmane dans le sens du progrès moral et social doit s'opérer non par l'agitation superficielle et désordonnée, mais par la réformation progressive des individus, et par la régénération du sens de l'islam en chaque Musulman.

Cette idée correspond d'ailleurs à ce verset coranique largement vulgarisé par la propagande des réformistes : « Dieu ne modifie pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même. »⁵⁷⁹ La réformation personnelle apparaît ainsi comme la condition nécessaire d'une heureuse évolution sociale (et par la suite, politique) de la communauté. Mais cette réformation ne peut être spontanée. Il appartiendra donc aux musulmans conscients de la réalité de l'islam, et conscients de leurs devoirs, tels les '*ulamā*', d'œuvrer en sorte que leurs coreligionnaires « modifient ce qui est en eux-mêmes ». C'est ce qu'avait compris Muhammad 'Abduh et considéré comme sa mission principale.

Cette mission d'éducateur, de réformateur, s'inspire également d'un autre verset coranique établissant pour les musulmans l'obligation d'ordonner le bien et d'interdire

communauté. L'économie, la politique, la science et les arts ne peuvent se dissocier de la foi qui leur assigne leurs fins divines et humaines.

577-Coran :17 :3

578-Roger Garaudy, *op. cit.* p.51

⁵⁷⁹- Coran : 13 :12

le mal : « Que surgisse de vous une communauté [dont les membres] appellent au bien, ordonnent le convenable, interdisent le blâmable. »⁵⁸⁰ Ce verset est repris d'une manière moins impérative un peu plus loin : « Vous êtes la meilleure communauté que l'on ait fait surgir pour les Hommes : vous ordonnez le convenable, vous interdisez le blâmable et croyez en Allah. »⁵⁸¹ Dans le cas où le recours à la force, par exemple, s'avère nécessaire, l'initiative, selon 'Abduh, ne doit pas être laissée aux particuliers pour combattre le mal et imposer le bien. En effet, dans ces cas extrêmes la décision appartient « au chef de la communauté (*imam*) et à ses lieutenants, parce qu'ils sont mieux placés pour entreprendre une action politique, et parce qu'ils en ont les moyens. »⁵⁸² Cette interprétation exclut donc le recours inconsidéré à la violence, du moins en ce qui concerne les musulmans non investis du pouvoir suprême, et non représentatifs de la quasi-unanimité de leurs coreligionnaires.

Il est à remarquer que cette position de prudence de Zamahšarī dans son *tafsīr al-kaššāf* est celle-là même qu'a adopté Muhammad 'Abduh en commentant le verset 126, sourate III.⁵⁸³ Il fait d'ailleurs mention de l'opinion exprimée dans *Al-kašāf*. Muhammad 'Abduh envisage les deux hypothèses selon lesquelles le mot *Umma* du verset en question signifie : *a*) communauté au sens large, autrement dit l'ensemble des musulmans ; *b*) communauté restreinte, ou groupe (*tā'ifa*). Dans l'un et l'autre cas, selon Muhammad 'Abduh, les membres de la communauté n'ont pas la faculté d'agir de leur propre initiative, en se fondant exclusivement sur leur appréciation personnelle des faits. Il est nécessaire qu'il y ait une « direction », une « tête » responsable. Car « le fait que ceux qui ont pour mission d'ordonner le bien et d'interdire le mal soient une communauté nécessite que celle-ci ait une autorité suprême (*riyāsa*) qui la gouverne. Car le sort d'une société sans gouvernement,

580-Coran :3 :104

581-Coran :3 :110

582-Al-Zamahšarī, *Al-kaššāf*, cité par Ali Mériad, *op.cit*, p.112. Abu al-Qasim Muhammad ibn 'Umar al-Zamahšarī (1075-1144) est l'un des érudits éminents de la fin du Moyen Âge qui contribua grandement, tout d'abord, au domaine des sciences linguistique, grammaire, philologie et ensuite au domaine de la théologie et de l'exégèse du Coran.

583-Cf. *Tafsīr*, t.IV, p.26-47

c'est le désordre et le trouble. »⁵⁸⁴

La position de Muhammad ‘Abduh paraît quasi-identique à celle de Zamahṣarī. Le recours à la violence n'est pas laissé à l'appréciation de chaque musulman, mais à une autorité responsable, afin de limiter les risques d'arbitraire et de désordre. Bien plus, l'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal est envisagée par Muhammad ‘Abduh dans une perspective qui ne laisse aucune issue à la violence. Il écrit, à ce propos : « Il incombe notamment à la Communauté de s'occuper de l'éducation des ignorants : c'est là le fondement de tout bien. »⁵⁸⁵

En réalité, la formule réformiste -simple et adéquate- de cheikh Darwīṣ résonna plus fortement dans l'esprit du jeune ‘Abduh que celle - hasardeuse et turbulente- de son maître al-Afġānī. La preuve en est dans cette proposition pacifiste, rappelons-le, qu'il fit devant al-Afġānī à la suite de l'échec de leur entreprise à Paris : « A mon avis, il vaudrait mieux pour nous, délaissier la politique et aller dans un coin lointain où nous choisirions une dizaine de jeunes gens auxquels nous inculquerions notre programme. Si chacun d'eux parvenait à former une autre dizaine de jeunes, nous disposerions dans quelques années d'une centaine de militants pour la réforme. De pareils caractères, nous espérons notre réussite. »⁵⁸⁶

Le pacifisme de ‘Abduh contribua certes à aplanir les difficultés qu'il rencontra à travers son intervention réformiste. Mais les thèmes qu'il choisit pour sa propagande étaient, eux aussi, propres à susciter l'intérêt des penseurs musulmans de son époque parce qu'ils répondaient exactement à un besoin qu'ils ressentaient. Nous savons que la mission principale d'*al-‘Urwat al-wutqā* était de dénoncer l'impérialisme de l'Angleterre, et de hâter la prise de conscience des peuples musulmans, pour les amener à combattre cet impérialisme et à bouter les Anglais hors des pays de l'Islam. Muhammad ‘Abduh était évidemment d'accord sur cette politique. Mais son tempérament pacifique et son penchant pour le sufisme semblent avoir repris le dessus, après un temps de crise et d'exaltation.

584-*Op. cit.* p.47

585-*Op. cit.* p.112

586-*Tārīḥ, op. cit.* t.I, p.417

L'enseignement que 'Abduh avait prodigué aux Algériens sous le joug colonial lors de son voyage en Alger, illustre bien sa non violence.⁵⁸⁷ 'Abduh avait le désir d'apporter à ses coreligionnaires Algériens son renfort moral et de fortifier en eux l'espoir. Il leur faisait comprendre que le salut final est conditionné par l'attachement à la vérité et par la constance. La vérité, elle est amour du bien et de la justice, et doit donc se manifester dans les œuvres de bien et de justice. Elle fonde le bonheur des hommes, par la paix, non par la violence. Cette vérité-là peut conquérir les hommes, sans armes et sans malheurs. Elle exige seulement de la constance, de la patience. Et donc se recommander mutuellement la vérité devient un devoir ; comme l'est de se recommander mutuellement la constance.

Cette recommandation solennelle de la vérité et de la constance, telle qu'elle est exprimée par la sourate du *Destin*, devrait suffire (dans la perspective de Muhammad 'Abduh) pour apaiser tous ceux qui se sentent opprimés, et pour donner une raison d'espérer à tous ceux qui préfèrent les vérités révélées aux vérités forgées par les hommes et imposées aux faibles par les forts ; enfin, pour préparer, par une patiente éducation, le règne de la justice sur la terre. Car la vérité ne rend pas les hommes méchants : elle leur fait aimer la justice ; elle ne détruit pas, mais encourage à construire ; la vérité ne fait pas le malheur des hommes : elle les rend plus heureux. Cependant, la vérité sans la constance est fragile et précaire. La constance fortifie la vérité et lui ouvre la voie du triomphe.

Voilà ce que l'on peut tirer de la sourate *d'al-'Asr* leçon bien adaptée à l'auditoire de musulmans algériens. Cette leçon exprime également des préoccupations qui étaient celles de Muhammad 'Abduh : faire admettre aux musulmans des conduites sociales constructives, les orienter vers le progrès, les convaincre que l'on peut plus par la paix que par la violence, par l'attachement au vrai que par la poursuite des vanités ; les inciter à établir une sage discrimination entre l'essentiel le futile ; entre ce qui est humainement possible -et utile- et ce qui est illusoire. Leçon doublement significative, comme on le voit. Elle formule une morale et une politique :

587-En septembre 1903 Muhammad 'Abduh effectua une visite à Alger où il avait passé dix jours, et une escale à Tunis. Sur ce voyage voir Tārīḥ, t.I, p.870-874

a- Une morale pragmatique de l'effort utile, de la vérité qui « paie ». Cette morale donne la primauté à l'action qui réussit et contribue au progrès et au bonheur des hommes ; elle bannit les vanités comme les rêveries stériles.

b- Une politique fondée sur le choix des moyens les plus justes et les plus économiques, afin de sauvegarder la justice et la paix entre les hommes. Cette politique exige beaucoup de souplesse et de sang-froid. Elle nécessite aussi une grande persévérance, car, n'étant pas révolutionnaire, cette politique ne vise nullement des résultats immédiats et spectaculaires.

La recommandation essentielle de Muhammad 'Abduh à ses coreligionnaires d'Algérie et de Tunisie est la suivante : comportement pacifique vis-à-vis de la puissance de tutelle. Selon lui, c'est le meilleur moyen pour obtenir du colonisateur l'aide souhaitable en vue de la promotion matérielle et morale des indigènes. Il admet, cependant, que les puissances coloniales, en tout lieu sur la terre, mènent une politique de répression vis-à-vis de leurs colonisés, du moins dans la mesure où elles sont persuadées que ces derniers leur sont hostiles, ou qu'ils entretiennent des intelligences avec une tierce puissance. Donc, plutôt qu'un affrontement dans la violence, Muhammad 'Abduh préconise une pacifique et loyale coopération, condition nécessaire de l'évolution des colonisés.⁵⁸⁸

Toutefois, Muhammad 'Abduh est loin d'enseigner une résignation et une abdication totales des indigènes devant la puissance tutrice. Car ce comportement rejoindrait le fatalisme qu'il a si vigoureusement condamné par ailleurs. Lui prêter cette doctrine ce serait le présenter comme un apôtre des régimes coloniaux et un justificateur des politiques coloniales européennes. Or il n'en est rien. Muhammad 'Abduh fonde son enseignement sur un postulat : il envisage le cas où la puissance coloniale œuvre résolument pour le progrès des populations indigènes dont elle a la charge, remplissant de ce fait la mission civilisatrice dont elle s'est investie.

Dans ce cas particulier, 'Abduh ne trouve pas de justification valable pour

588-Cf. Ali Mérad, *op.cit.* p.105

une agitation indigène qui n'aurait d'autre résultat que de freiner l'œuvre coloniale (bénéfique), et de retarder l'émancipation des indigènes. En revanche, dans l'hypothèse où les colonisés, en dépit de leurs patientes et légitimes revendications, n'obtiennent pas satisfaction, il leur appartient de tirer les conséquences de cette sorte de rupture du pacte colonial par leurs colonisateurs. En effet, explique Muhammad 'Abduh, l'apolitisme qu'il prêche n'exclut pas la possibilité pour les indigènes d'interpeller le gouvernement au sujet des lois et des institutions qu'ils jugent contraires à leurs intérêts moraux et matériels. Si justice ne leur est pas rendue, à la suite de telles démarches honnêtes et pacifiques, ils deviennent excusables de nourrir un ressentiment à l'égard de la puissance tutrice, ou même de se déclarer hostiles à sa politique. Muhammad 'Abduh, loin d'avoir cherché à exciter les musulmans contre la France, leur avait prodigué des paroles de sagesse et de paix.⁵⁸⁹

11. La tolérance de Muhammad 'Abduh

Muhammad 'Abduh avait essayé d'échapper en quelque sorte au problème si épineux des divergences entre les quatre écoles juridiques pour ne pas irriter les sensibilités délicates à l'époque. Il s'était contenté de lutter contre le fanatisme aveugle des sectes qui enchaîne les fidèles à des bornes et entrave le progrès. A l'encontre de ce fanatisme illogique, 'Abduh faisait toujours appel à l'enseignement clair du Coran aussi bien qu'à la raison humaine à laquelle le Livre divin s'était adressé en maints endroits. Ce même motif l'a poussé à ménager le chiisme, la plus grande mouvance musulmane après le sunnisme. A en croire R. Riḍā, il jugeait que les chiites « ont le plus besoin d'une réforme ; mais malheureusement, pas un seul de nos réformateurs reste dans le cadre de la modération. »⁵⁹⁰

Nous avons parlé plus haut de la réponse de 'Abduh aux écrivains arabes inspirés par l'Occident de leur époque, comme Farah Anṭūn et d'autres, et aussi pour

589-L'intervention de Muhammad 'Abduh, qui fut un facteur d'apaisement en Algérie, apporte un démenti à l'imagerie coloniale selon laquelle le réformisme agissant est essentiellement une doctrine d'agitation et d'excitation à la haine de l'Européen.

590-*Tārīḥ*, t.I, p.935

répondre aux écrivains européens mêmes. ‘Abduh affirme que la tolérance entre l’islam et les autres religions est possible. Ce qu’Anṭūn a vu dans la laïcité, ‘Abduh le voit dans l’islam. Il alla plus loin encore dans ce sens, en affirmant que les musulmans méritent la décadence parce qu’ils se sont éloignés de leur religion, et non le contraire. ‘Abduh ne nie pas que dans l’histoire des musulmans il y eut des guerres, mais c’était des guerres politiques, non dogmatiques. Selon lui, dans le passé les salafistes et les aṣ‘arites, en dépit de leurs grandes divergences, ne se faisaient pas la guerre, et il en était de même lorsque ces derniers s’opposaient ensemble aux mu‘tazilites et aux philosophes musulmans. Mais c’est à notre époque qu’il y eut des batailles entre les Ottomans et les Iraniens ou les wahabites.⁵⁹¹ ‘Abduh considère ainsi tous les conflits qui opposent les musulmans entre eux, comme des guerres politiques mais non religieuses.⁵⁹² Il tire de l’enseignement d’écrivains d’autres confessions que ce sont les musulmans qui furent les plus tolérants envers les autres religions et il cite la thèse de Renan d’après laquelle l’islam est la seule religion tolérante.⁵⁹³ Selon ‘Abduh, les chrétiens et les juifs jouissaient en pays d’islam de bonnes positions dans l’État; par exemple Hārūn al-Raṣīd a mis toutes les écoles sous la direction d’un chrétien Yūhanna Ibn Māsawayh.⁵⁹⁴ De même, il retient de l’historien américain, M. Draper, que des médecins juifs et des instituteurs chrétiens ont fondé la puissance de la science et de la philosophie arabes, et cela montre bien, selon ‘Abduh, la tolérance des musulmans.⁵⁹⁵

Les musulmans sont tolérants par rapport aux juifs et aux chrétiens parce qu’ils intègrent les juifs et les chrétiens dans leur histoire religieuse.⁵⁹⁶ ‘Abduh ajoute huit raisons pour lesquelles les musulmans furent tolérants plus que les autres, surtout par

591- Cf. *Al-islam wa al-naṣrāniyya*, in *al-A‘māl*, p.12-13

592 -Muhammad ‘Abduh affirme sans le moindre souci d’objectivité que l’on a jamais entendu parler, dans l’histoire des musulmans, de guerres entre salafistes et aṣ‘arites, entre sunnites et mu‘tazilites. Selon lui, les guerres menées n’étaient que politiques. En revanche, il rappelle les persécutions des sectes hétérodoxes dans l’histoire chrétienne. Evidemment l’on peut s’interroger sur quels critères ‘Abduh distingue les guerres religieuses et les guerres politiques. Pourquoi la persécution des protestants par les catholiques serait d’ordre religieux, alors que la persécution des kharijites et carmates par les abassides serait simplement politique ?

593-Op. cit. p.86

594-Op. cit. p.15

595-Op. cit. p.15-19

596-Op. cit. p.38-40

rapport aux chrétiens. Je les résume comme suit, à partir de la thèse écrite par Mahmoud Nassar :

- la première est que leur religion même met en avant la raison et la méditation rationnelle ;
- la deuxième est que l’islam ne met en avant la raison par rapport l’apparence de la loi qu’au moment où apparaissent des conflits ;
- la troisième est leur réticence à accuser les autres de mécréants ;
- la quatrième est la considération pour les lois du cosmos (*sunan al-kawn*) ;
- la cinquième raison est l’annihilation de tout pouvoir de contrainte sur la foi des musulmans ;
- la sixième est que *al-jihād* est décrété pour protéger les musulmans et l’islam ;
- la septième est l’amour que l’on peut éprouver pour l’autre, même s’il n’a pas la foi ;
- la huitième raison est que l’islam permet l’accomplissement des intérêts d’ici-bas comme de l’au-delà.⁵⁹⁷

‘Abduh répond ainsi aux écrivains européens qui pensent que l’islam est moins tolérant que le christianisme, en se basant sur les rapports entre le Pape et l’Italie, alors il n’y a pas de conflits entre eux. Or il n’est pas possible de dire que le Pape était tolérant vis-à-vis du pouvoir italien, parce qu’il laisse la royauté s’exercer sur les italiens sans rien dire ; le pape n’avait pas la capacité (militaire ou autre) de prendre le pouvoir sur les Italiens. Par contre il est possible de dire que ces derniers sont tolérants par rapport au Pape, parce qu’ils ont la capacité de lui prendre son pouvoir mais ils le lui laissent.⁵⁹⁸

La tolérance et la bienveillance de l’islam, soit envers ses adeptes, soit envers les partisans des autres religions, sont d’après Muhammad ‘Abduh des faits qu’on ne

597- Mahmoud Nassar, *op.cit.* p.465

598-Cf. *Al-islam wa al-naṣraniyya*, p.112

saurait mettre en doute.⁵⁹⁹ En effet l'islam ne reconnaît à aucun de ses adeptes le droit de porter un jugement sur la foi d'un frère en religion. Selon une tradition musulmane, le Prophète aurait prédit la division de l'islam en soixante treize sectes, dont une seulement serait sauvée. 'Abduh en conclut que, ne sachant pas laquelle sera la sauvée, il faut entre elles la plus large tolérance. De même l'islam a toujours montré la plus grande bienveillance envers les savants non-musulmans. Et les musulmans pratiquèrent, à l'égard des chrétiens qui leur étaient soumis, par exemple en Espagne une tolérance plus grande que ne firent les chrétiens à l'égard des musulmans. C'est un fait que d'impartiaux historiens et orientalistes n'ont pas fait difficulté à reconnaître.⁶⁰⁰

Muhammad 'Abduh allait toujours dans le même sens quand il attribuait la division de la communauté musulmane au règne du fanatisme doctrinal et de l'attachement absolu aux différentes écoles juridiques et théologiques du Moyen Âge. Le règne de l'esprit imitatif avait engendré, chez les musulmans, une vénération à l'égard des docteurs imités. On accordait à toutes leurs idées et aux textes de leurs livres une autorité incontestée, tant sur le plan pratique que sur le plan dogmatique. Le danger provenait non seulement de la multiplicité des doctrines qui résultait de la division de la communauté, mais également de l'autorité qu'on leur attribuait, de sorte qu'on interdisait toute critique et toute tentative cherchant à les ramener à leur juste valeur. Chacun défendait fièrement la doctrine qu'il imitait et des barrières se sont ainsi créées entre les différentes écoles.

C'est pourquoi 'Abduh a pris une position juste à l'égard de ces différentes écoles théologiques, philosophiques et juridiques. Elles ont toutes, à ses yeux, une valeur égale, et elles ne représentent, pour lui, que des interprétations données à l'islam et à ses principes par les anciens docteurs, qui ne sont que des hommes comme nous, sujets aux erreurs et aux illusions. Personne n'a donc le droit de prétendre que telle ou telle doctrine incarne la vérité absolue ou qu'elle représente seule l'islam.

⁵⁹⁹ -Muhammad 'Abduh considère comme un grand exemple de cordialité envers les non-musulmans la possibilité, pour un homme musulman, d'épouser une chrétienne et une juive et de la traiter comme une parfaite épouse. En revanche, il n'évoque pas l'interdiction pour une musulmane d'épouser un homme différent de religion. Il n'évoque pas non plus l'interdiction pour un musulman de se marier avec des femmes de religions autres que le christianisme et judaïsme. Cette omission illustre le caractère arbitraire des exemples qui appuient la présentation.

⁶⁰⁰-Cf.art. « Naṣārā » dans *l'Encyclopédie de l'islam*, op. cit, p.908

12. La question de l'autre et du vivre ensemble chez Muhammad 'Abduh

La place de l'autre se trouve aussi dans les œuvres de 'Abduh, surtout dans l'interprétation du Coran. Mais son écrit *Al-islam wa al-naṣraniyya* est le seul considéré comme une base critique élaborée envers une autre religion, même si son livre est plus une réponse qu'une critique. Cette œuvre a été écrite, comme nous l'avons signalé, pour répondre aux écrivains chrétiens, comme Faraḥ Anṭūn et Hanotaux, ou même Renan. Dans son livre, 'Abduh construit sa réponse sur les faits historiques plus que sur les textes religieux. Néanmoins ses expressions, dans son analyse des autres religions, juive mais surtout chrétienne, montrent qu'il ne croit pas seulement en leur réalité historique, mais pense aussi que celles-ci sont la base de la religion musulmane. Il va jusqu'à dire que, sans leurs processus historiques respectifs, il est impossible de rendre intelligible l'histoire de la religion musulmane.

Mais ce n'est pas cela qui distingue fondamentalement 'Abduh des autres auteurs musulmans. La distinction majeure entre 'Abduh et ces derniers, c'est que ses débats sur cette question sont totalement dénués de mépris envers l'autre. Il a voulu montrer qu'il est possible de réunir les croyants de toute religion, surtout les monothéistes, à condition qu'ils ne se méprisent pas les uns les autres, dans le but de faire un front commun contre la politique expansionniste et colonialiste de l'époque. Il faut noter que cette idée de réunir les croyants peut-être suggérée par certains versets coraniques et certaines traditions prophétiques, même si les musulmans n'en ont tenu aucun compte.⁶⁰¹ 'Abduh critique le christianisme plus que le judaïsme. Toutes ses critiques envers les juifs se limitent à des attitudes historiques vis-à-vis de leur religion.⁶⁰² Mais les chrétiens ont imposé leur joug aux musulmans. Ce joug colonial prétend défendre la religion chrétienne en écrasant les musulmans qui sont, selon les forces coloniales, des mécréants. Au contraire, les juifs sont, pour 'Abduh, les meilleurs croyants de son époque, en particulier les Israélites qui «attendent leur messie tranquillement à Jérusalem.»⁶⁰³ 'Abduh s'étonne que les chrétiens envahissent

601-Cf. *Risālat*, p.99

602-Cf. *al-A'māl*, p.156-197-681 et d'autres

603-In Jomier Jacques, *Le commentaire coranique du Manar*, op. cit. p.307

le monde en utilisant toutes sortes d'armes, alors que leur religion ordonne la paix. Néanmoins 'Abduh voulait que les musulmans inventent des moyens équivalents à ceux des occidentaux pour défendre leur pays.

'Abduh critique le regard des Occidentaux sur l'islam. Il pense que ceux-ci doivent à l'Orient musulman l'esprit de liberté, de justice, ainsi que la science et l'art : « Il devint clair pour les Occidentaux que les exagérations par lesquelles on avait excité leurs esprits et soulevé leur indignation ne soutenaient pas l'examen de la vérité. Plus tard ils trouvèrent que cette religion «l'islam» alliait la liberté, la justice, la science et l'art à une foi parfaite ; ils reconnurent que la liberté de penser et l'essor de la science étaient les auxiliaires de la foi et non pas ses adversaires. »⁶⁰⁴ En dépit de sa critique envers les chrétiens européens, 'Abduh ne cesse pas d'avoir une bonne estime pour les chrétiens d'Orient, surtout pour les Égyptiens. Même s'il voit des fautes commises par des chrétiens, il en cherche les excuses et les qualifie d'exception. Car ils ont les mêmes droits comme les mêmes devoirs vis-à-vis de la nation.⁶⁰⁵ Selon 'Abduh, si les Européens avaient de la clairvoyance, ils aspireraient bien entendu aux valeurs de la justice et de l'égalité et ils auraient la volonté d'acquérir ce qui est bien et d'écarter ce qui est mal. A ce moment-là pourrait naître parmi eux un groupe de gens qui veilleraient à garder leurs intérêts communs. Tout cela relève de l'instinct humain et se présente comme l'une des priorités humaines pour assurer progrès et développement.

Pour 'Abduh l'éducation est au centre de la réforme : « Il n'y a pas d'autres moyens pour que l'existence humaine atteigne le progrès et l'amélioration de son état de vie que d'éduquer les intelligences, de sauver la santé des corps contre toutes les maladies, de les sauvegarder des abîmes de la pauvreté et de créer entre les hommes un lien d'amour et d'amabilité. »⁶⁰⁶ Ainsi, la personnalité de 'Abduh ne se limite pas à celle d'un homme pris par une admiration toute superficielle pour l'Occident, mais d'un penseur qui sélectionne les qualités des Occidentaux en adaptant ses choix aux traditions et aux caractères de l'Orient. A la question de savoir si le remède aux

604-*Risālat*, p.101

605-Cf. Mahmoud Nassar, *op. cit.* p.472

606-Muhammad 'Abduh, "Al-waṭaniyya", in *al-A'māl*, t.I, p.381

maladies de la société musulmane doit-il être cherché dans l'imitation des idées et des coutumes de l'Occident ? Muhammad 'Abduh qui avait déjà fait le procès de cette tendance à adopter, superficiellement et sans discernement, des manières de voir occidentales soutient :

« L'effort de ceux de nos penseurs, dit-il, qui cherchent l'occidentalisation brusque de notre pays, s'il ne nuit pas aux intérêts véritables de la patrie, sera voué à un échec certain ; en appuyant cette transformation sur des bases fragiles, on risque même d'empirer l'état des choses au lieu de l'améliorer. Ceux qui veulent réellement le bien de la patrie, écrit 'Abduh, doivent porter leur attention essentiellement vers l'éducation. Car c'est par la réforme de l'éducation qu'on réalise le plus aisément toutes les autres réformes. Mais ceux qui s'imaginent qu'en transplantant dans leur pays des idées et des coutumes d'autres peuples européens on arrive en peu de temps au même degré de civilisation, ceux-là se trompent lourdement. Ils prennent pour point de départ ce qui est en réalité le terme d'une longue évolution ; car les grands États de l'Europe ne sont arrivés au degré actuel de civilisation qu'au prix de souffrances et de sacrifices énormes ; ils n'ont approché d'ailleurs qu'assez loin du but proposé, comme le montre leur histoire. Ils n'ont abouti qu'après que les vicissitudes du temps ont eu modifié leur mentalité, leurs mœurs, quand les nécessités ont eu éveillé leur conscience et que les luttes et les épreuves guerrières ou économiques ont eu développé leur esprit. »⁶⁰⁷

Selon 'Abduh, pour qui considère l'histoire du progrès européen, il apparaît que les causes principales du progrès se ramènent à une seule, à savoir la conscience que le peuple a prise de plus en plus de ses souffrances, de l'injustice qu'il subissait de la part de la noblesse et des rois, de l'état de pauvreté auquel il était réduit et enfin de son zèle religieux, qui l'incitait à se défendre contre les musulmans. C'est précisément cette conscience qui décida les esprits à se grouper pour se libérer de leurs souffrances et rejeter l'injustice et l'oppression. Les germes du progrès furent ainsi répandus dans la masse du peuple, et la transformation s'étendit sur les lois et les coutumes, et c'est ainsi que le peuple acquit peu à peu ce qu'il voulait. Ce fut donc progrès naturel et

607-*Tārīḥ*, t.II, p.122

graduel. « Quant aux penseurs et écrivains de chez nous, ils ont tourné leurs regards vers l'état présent de la civilisation occidentale avec le désir de l'adopter chez nous, alors que notre peuple ne s'en rendait pas bien compte lui-même. »⁶⁰⁸

‘Abduh n’appréciait guère le fait que les intellectuels Égyptiens se sont mis à imiter les Européens, mais seulement en ce qui concerne les aspects extérieurs et en quelque sorte accidentels de la civilisation occidentale (comme par exemple dans le luxe et l'apparent), sans se demander si cela pouvait réellement constituer le fond d'une civilisation. Cette imitation de l'Occident a exercé sur la mentalité de bon nombre des gens riches une influence des plus singulières : ils se sont livrés aux pires excès, cherchant les plaisirs et le luxe et négligeant ce qui fait l'essence d'une civilisation véritable, c'est-à-dire la loi morale et spirituelle, la dignité du travail, et la conscience des droits naturels et des devoirs sociaux et moraux. Et ‘Abduh de conclure : « Si nous nous livrons à cette imitation aveugle, en voulant adopter ce qui vient au terme de toute une évolution, au lieu de commencer par le commencement naturel, il est à craindre alors que nous n'aboutissions à une transformation superficielle et peu durable, qui étoufferait nos mœurs, nos coutumes et ruinerait toute notre personnalité. Le mieux serait ici de répandre le règne des lois, de créer dans les villes et les villages des sociétés pour faire comprendre les lois, les règlements, et pour définir les droits et les obligations des citoyens, etc. »⁶⁰⁹

D'ailleurs si ‘Abduh s'est tant battu pour la réforme d'al-Azhar c'est parce que, comme le signale Riḍā, il estimait que la réforme de cette université constitue le meilleur moyen pour le redressement de la vie tant religieuse que profane des musulmans et de tous ceux qui vivent avec eux dans leurs pays, le meilleur moyen pour la connaissance mutuelle entre l'Orient et l'Occident et le contact entre la civilisation ancienne et la civilisation moderne. Pour ‘Abduh la cause de la rupture entre l'Europe et les musulmans réside, en premier lieu, dans le fait que les Européens ignorent la vérité de l'islam, alors que les musulmans sont impuissants à leur apprendre cette vérité dont ils sont privés, tant sur le plan intellectuel que sur le

608-In Osman Amin, *op. cit.* p.75

609-*Tarīḥ*, t.II, p.132

plan pratique ; en second lieu, dans le fait que les musulmans ignorent la vérité de la civilisation de l'Europe et son progrès scientifique et social.

L'islam réel, pour lui, ne s'oppose pas à l'amitié ni à la fraternité (avec les Occidentaux) et n'interdit pas aux musulmans de bénéficier des travaux de ceux qui contribuent à leurs intérêts même si ces derniers sont de religions différentes. En effet, la nature de cette religion qu'est l'islam est largement suffisante pour définir tout ce qui touche aux intérêts qui sont à leur portée, à la connaissance des résultats des actes et, enfin, pour donner au Musulman la vertu morale. Ainsi, l'islam est le meilleur remède qui permet à la masse de saisir ce qui lui convient au mieux.⁶¹⁰

La structure multiconfessionnelle des sociétés islamiques est de nature à influencer le réformisme de 'Abduh dans la mesure où les points d'interrogation des non musulmans sur une éventuelle renaissance islamique reflétaient une certaine inquiétude. A toute occasion, Muhammad 'Abduh tenait à préciser que le fondement religieux de son réformisme ne devait pas effrayer les autres communautés et que toute autre interprétation de la renaissance islamique en dehors de son but purement social n'est qu'illusion : « Aucun de ceux qui revendiquent un retour à la religion, expliquait-il, n'a l'intention de fomenter des troubles contre les Européens ou contre les communautés avoisinantes. Pourtant, en entendant parler de religion, certains chrétiens s'abstiennent de comprendre, se forgent des illusions et commencent par s'en effrayer. »⁶¹¹

Dans son projet de réforme de l'éducation en Égypte, 'Abduh s'était engagé à dissiper les inquiétudes de ses compatriotes chrétiens quant à sa visée, en revendiquant l'enseignement religieux. Une vraie compréhension de l'islam serait de nature, selon lui, à effacer le fanatisme et à favoriser le rapprochement avec les autres communautés : « La vraie religion musulmane, soutenait-il, n'est pas l'ennemie de l'amitié ni la guerre contre la fraternité. Elle ne prive pas les musulmans de profiter de l'œuvre de ceux qui partagent leurs intérêts quoiqu'ils diffèrent d'eux en religion. L'expérience nous a appris que celui qui connaît la vérité de la religion musulmane a un esprit plus

610-Cf. *al-A 'māl*, t.I, p.13

611-In Mustapha Alameddin, *La pensée réformiste en Égypte, Syrie et Liban*, op. cit. p.56

large et un cœur plus pur que le fanatique. »⁶¹²

Dans une *fatwā*, il a prouvé que l'islam n'est pas opposé à l'attribution aux non-musulmans de responsabilités politiques ou administrative. Lors des troubles qui avaient accompagné la création des tribunaux nationaux (*Ahliyya*), le grand *mufī* avait sévèrement condamné les fanatiques qui sèment les rancunes entre les adeptes de différentes religions : « Si les communautés se disputent, disait-il, chacune d'elles se laissera distraire par ce qui amoindrit l'autre. Leurs démarches nuisent à leur pays. »⁶¹³

13. Le dialogue interreligieux et interculturel dans la pensée de Muhammad 'Abduh

13.1. La conception islamique du dialogue

Il importe ici, dans ce chapitre, de présenter la conception islamique du dialogue, cet islam au nom duquel 'Abduh entend défendre ses positions si audacieuses qu'elles soient. Le Coran, de par son intemporalité et son universalité a posé les bases d'un dialogue qui s'adresse à toutes les créatures. Pour les musulmans, la Parole divine respecte les spécificités de chacun, en appelant à la reconnaissance mutuelle et en œuvrant par la sagesse, la douceur et la preuve argumentative, sans renier l'autre ni le mépriser et en mettant en avant l'amour du croyant pour toutes les créatures. Selon les musulmans, l'islam est une religion d'entente, de dialogue et d'échange, loin de toute idée passionnée de « choc civilisationnel. »

En effet, « l'islam considère cependant la diversité des peuples et des religions comme une expression de la sagesse divine. Il existe ainsi une théologie du pluralisme religieux en islam, même dans son versant le plus exotérique. »⁶¹⁴ Dans le Coran il est conçu « un point de départ » pour le dialogue. Les deux antagonistes se trouvent dans une position d'égalité totale. Certes, l'une des parties peut avoir raison alors que l'autre aurait tort, cela n'empêche pas que Dieu enseigne à son Prophète le code du

612-Ibid

613-*Op. cit.* p.57

614-Eric Geoffroy, *op. cit.* p.272

dialogue en lui disant : « Ajoute : certes nous devons être les uns ou les autres ou dans la bonne voie ou dans la pire aberration. »⁶¹⁵

En ce qui concerne les musulmans le dialogue fait partie de leurs traditions de toujours, puisque Dieu dit dans le Coran : « Appelle vers le chemin de ton Seigneur par la sagesse et l'exhortation excellente. Et discute avec eux de la manière la plus courtoise. »⁶¹⁶ Ailleurs il dit : « Et ne discutez avec les gens du Livre que la manière la meilleure, exception faite de ceux d'entre eux qui sont injustes [avec qui il ne sert à rien de discuter] et dites-leur : nous croyons en ce qui a été descendu vers nous et ce qui a été descendu vers vous. Notre Dieu et votre Dieu est un et nous Lui sommes soumis. »⁶¹⁷

En fait, Dieu a fait du dialogue un impératif découlant de la diversité des couleurs de peau, des langues et des religions des hommes sur terre. De cette diversité dont Il parle en ces termes « Ô les hommes, Nous vous avons créés à partir d'un seul homme et d'une seule femme, et Nous avons fait de vous des peuples et des tribus afin que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est celui d'entre vous qui est le plus pieux. Dieu est Savant, Informé. »⁶¹⁸ Il dit également : « Et parmi Ses Signes figurent la création des cieux et de la terre, et la diversité de vos langues et de vos couleurs. »⁶¹⁹ Puis : « Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais (il ne l'a pas fait) afin de vous éprouver dans ce qu'Il vous a donné. Aussi, pressez-vous vers les bonnes œuvres. Vers Dieu se fera votre retour à tous, et alors Il vous informera de ce en quoi vous divergez. »⁶²⁰

La coopération, telle que l'islam l'enseigne est un facteur très favorable à l'établissement de forts liens sociaux surtout dans un contexte où la différence culturelle ou religieuse est synonyme de beaucoup de craintes et réserves. Coopérer c'est s'ouvrir à l'autre et faire comprendre que le musulman s'il est tel qu'il doit être

615-Coran :34 :24

616-Coran : 16 :25

617-Coran :29 :46

618-Coran :49 :13

619-Coran :30 :22

620-Coran: 5:48

n'est pas un être individualiste ou communautariste -voire radicaliste- mais un homme de vertu qui fait le bien autour de lui avec conviction et avec cœur. C'est cette image que le musulman doit donner de l'islam aujourd'hui et c'est elle qui permettra d'établir la confiance et le dialogue entre les musulmans et les autres religions notamment en terre non musulmane. Plus que la simple bonne parole, le dialogue tel que l'enseignent le Coran et l'exemple du Prophète, n'est possible qu'à travers le bon comportement et la mise en pratique des caractères nobles. C'est ainsi que l'on peut établir un véritable dialogue reflétant la réalité et la spécificité de l'islam.

Il est très important de rappeler le rang et la place primordiale que le Coran et la Sunna prophétique accordent au bon comportement, car il est le vecteur de toutes les vertus et le meilleur moyen de faire parvenir le message au autres, d'unir les cœurs et de réaliser l'unité et l'harmonie entre les hommes malgré leurs différences culturelles ou religieuses. Il est aussi important de noter le lien étroit qui lie le dialogue au bon comportement. Dieu dit, s'adressant au Prophète : « C'est par quelque miséricorde de la part d'Allah que tu es si doux envers eux. Si tu étais rude, au coeur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage... »⁶²¹

Ce verset témoignant ainsi que le Prophète transmettait le message divin avec beaucoup de douceur et de patience, vertus sans lesquelles la communication et le dialogue n'auraient pas porté leurs fruits. « Dieu ne vous empêche pas, à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures, de faire part de bonté et de justice à leur égard, prendre soin d'eux et bien se comporter avec eux. »⁶²² Le verset montre bien que le dialogue passe au-delà de la tolérance qui est un terme étranger à l'islam : car tolérer c'est accepter à contre cœur ; il prône plutôt l'amour et la bonté, qui sont les moteurs de l'entre connaissance. Le respect de la vie et l'amour sont deux valeurs universelles qui se répètent dans plusieurs versets. En effet, l'être humain selon le Coran est le souffle de Dieu : « Il lui

621-Coran : 3 :159

622-Coran : 49 :13. La circonstance de la révélation de ce verset est qu'Asmā', la fille d'Abūbakr, est venue à Médine rendre visite à sa fille et lui apporter des cadeaux. Asmā' n'a pas voulu l'introduire chez elle ni accepter ses cadeaux car sa mère était encore païenne. C'est alors que ce verset fut révélé au Prophète. Asmā' accepta alors de la recevoir et pris soin d'elle.

donna sa forme parfaite et lui insuffla de Son esprit. »⁶²³ L'homme doit être ainsi l'objet de toute vénération et d'amour sans distinction de race ou de religion.

Souvent, le concept de «tolérance» est utilisé dans le cadre du dialogue interreligieux. On ne trouve nulle part dans le Coran ou la Sunna ce concept. Tolérer, peut conduire à accepter quelqu'un à contre cœur ou avec des réserves et garder sa distance par rapport à lui.⁶²⁴ Le vrai croyant comprend par le biais de la pratique des prescriptions divines et de l'éducation spirituelle muhammadienne : que le seul juge est Dieu. Il comprend aussi que les croyances peuvent être différentes ou divergentes, et il comprend et communique avec l'autre en l'aimant et en le respectant ; car l'être humain quelle que soit sa race ou sa religion est issu du souffle de Dieu. Quand une délégation de chrétiens vint à Médine en provenance de Najrān, une ville du sud-ouest d'Arabie, le Prophète les reçut dans sa mosquée et les invita à faire leurs prières à l'intérieur de la mosquée. Les musulmans faisaient leurs prières d'un côté de la mosquée et les chrétiens de l'autre. Au cours de cette visite, le Prophète discuta aimablement avec eux sur de nombreux sujets.⁶²⁵ « A une époque où l'intransigeance religieuse était de mise, la reconnaissance du pluralisme religieux devait se traduire par le respect foncier des autres croyants. »⁶²⁶ Cela prouve la considération du Prophète pour les gens du Livre et le souci d'établir une solidarité humaine et spirituelle entre les croyants de toutes les religions.

13.2. Le dialogue dans la pensée de Muhammad 'Abduh

Muhammad 'Abduh avait une très large ouverture d'esprit vis-à-vis des autres religions. Il la manifesta, en effet, à toute occasion. Voici, par exemple, ce qu'il

623-Coran : 32 :9

624- Or, en islam, l'idée de tolérance ramène à une reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire qu'elle exige un dialogue permanent et un partage. Le croyant est amené grâce à son éducation spirituelle à aimer l'autre, car son cœur est rempli d'amour, de Dieu et de son Prophète, il ne peut donc qu'aimer les créatures sans distinction et communiquer avec elles sans préjugés. Certains historiens prétendent que ce mot est né des conflits entre protestants et catholiques.

625-Voir *Sīra* d'ibn Ishāq et voir aussi Muhammad al-Qadrī, *Nūr al-yaqīn fī sīrai sayyid al-mursalīn*, Dār al-jīl, Beyrouth, 1995, p.309

626-Eric Geoffroy, *op.cit*, p.273. Et Geoffroy cite un hadīth rapporté par al-Buḥārī où le prophète dit : « Nous autres, Prophètes, sommes tous les fils d'une même famille ; notre religion est unique. »

écrivait dans une lettre privée à un pasteur anglais : « Pour moi, la Bible, l'Évangile et le Coran sont trois livres concordants, trois prédications étroitement unies entre elles ; les gens religieux les étudient tous les trois et les vénèrent également ; ainsi se complètent l'enseignement divin et sa vraie religion brille à travers les religions. Je prévois le jour prochain où luira parmi les hommes la connaissance parfaite et où se dissiperont les ténèbres de l'ignorance ; alors les deux grandes religions, le christianisme et l'islam, s'apprécieront mutuellement et se tendront la main. »⁶²⁷

L'idée du projet d'unification des religions révélées, n'est pas, à vrai dire, propre à Muhammad 'Abduh, bien qu'il fût l'un de ses apôtres les plus enthousiastes. Ce fut al-Afġānī qui, le premier, lança l'idée avant la période d'*al-'Urwat al-wuṭqā* et avant de rencontrer son futur partenaire. Le recueil de ses paroles, qu'édita son ami de Constantinople Muhammed Mahzoumi le prouve bien : « J'avais fait des recherches sur le plus grand thème de désaccord entre les humains, avouait-il ; j'ai trouvé que c'était la religion. A la suite d'une recherche objective, libérale et intelligente, j'ai trouvé que les trois religions (Judaïsme, Christianisme et Islamisme) sont en parfait accord dans leurs principes et leurs buts. »⁶²⁸ Vraisemblablement, les visées politiques guidaient les pas d'al-Afġānī dans ses recherches, lui qui œuvrait pour soustraire l'Orient multiconfessionnel à la domination européenne et qui se heurtait principalement au barrage des religions qui rendait difficile l'entente entre les Orientaux. D'ailleurs, rien qu'à l'entendre parler d'une union entre "les adeptes" de ces religions et non entre "les religions" elles mêmes, nous découvrons le vrai but de son appel : « Une grande lueur d'espoir m'apparut alors : que les fidèles des trois religions s'unissent comme leurs religions s'étaient unies dans leur essence, leur origine et leur but, s'écriait-il alors. De par cette union, l'humanité aurait franchi un grand pas vers la paix. al-Afġānī déclare aussi avoir fait des démarches pour faire triompher son idéal, mais il avoue avoir été astreint à se taire à la suite du combat que lui avaient livré "les commerçants de religion. »⁶²⁹

627-*Risālat*, p.XLVI.

628-Muhammad Mahzūmī, in Mustapha Alameddin, *op.cit.* p.71

629-*Op. cit.* p.72

Si, pour al-Afgānī, le projet d'unification était dicté par des impératifs politiques, il était, pour 'Abduh, l'expression d'une doctrine socioreligieuse.⁶³⁰ Durant son séjour d'exil à Beyrouth, le futur grand *muftī* avait fondé une société « pour le rapprochement des trois religions révélées » selon les propres termes de Rašīd Riḍā.⁶³¹ Bien qu'il ne soit pas exclu, l'objectif politique de cette société trouve à peine place parmi certains d'autres que les fondateurs s'étaient proposé de réaliser. A faire confiance au récit de Riḍā, cette société devait œuvrer pour « dissiper les divergences entre les fidèles, éliminer la pression européenne sur les Orientaux et faire connaître aux Européens la réalité de l'islam et ses droits, par les moyens les plus proches. »⁶³² Il plane certains doutes sur la participation des juifs à cette société. Riḍā affirme n'avoir jamais entendu l'Imam mentionner des noms juifs, mais cite une lettre qu'il avait reçue d'une personnalité juive, le Docteur Simon Moyal de Jaffa, dans laquelle il avoue qu'il fait partie de ladite société.⁶³³ En revanche, le Pasteur anglican Isaac Taylor est bien accrédité auprès de Riḍā qui publie dans son *Tārīḥ* des paragraphes de ses discours sur l'entente avec l'islam.⁶³⁴ Dans une lettre à un membre d'Al-*'Urwat al-wuṭqā*, 'Abduh déclare que ce Pasteur avait même embrassé la religion musulmane mais n'osait pas l'avouer par crainte de ses coreligionnaires.⁶³⁵

Néanmoins, Taylor doit sa réputation dans le monde musulman à l'appel au dialogue constructif entre la chrétienté et l'islam, appel qu'il avait lancé dans un discours à Londres et dont la traduction a été publiée dans « *Tamarāt al-Funūn* »⁶³⁶ de Beyrouth : « L'islam est très proche du christianisme, concluait-il. Les musulmans paraissent comme des chrétiens : allons donc les aider à atteindre l'idéal dans leur religion et non pas œuvrer à le démolir ; peut être trouverons-nous la chrétienté dans

630-E. Keddourie adopte la thèse opposée, ne trouvant aucune différence entre la conception d'al-Afgānī et celle de 'Abduh cf. E. Keddourie « Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh », *Revue Orient*, XXX, 1964, p.48.

631-Cf. *Tārīḥ*, t.I, p.89

632-*Op.cit.*, p.819-820

633-Cf. *Tārīḥ*, *Op. cit.* p.828

634-*Op. cit.* p.822

635-Cf. *al-A 'māl*, t.I, p.597

636-Les numéros de l'année 1888, cité par Mustapha Alameddin, *op. cit.* p.74

l'islam et verrons-nous Muhammed (le Prophète) coopérant avec le Christ. »⁶³⁷ Cet appel trouva un écho retentissant chez 'Abduh qui lui répondit : « Nous nous réjouissons de l'approche du temps où la lumière de la parfaite connaissance rayonne lorsque les deux grandes communautés (le christianisme et l'islam) se connaîtront réciproquement. »⁶³⁸ Etait-ce de la pure courtoisie de la part de 'Abduh ? Certes non puisque 'Abduh s'était empressé de définir le cadre du dialogue et les conditions de nature à lui assurer le succès. Tout d'abord la reconnaissance de l'islam par la chrétienté en tant que religion révélée : « Les musulmans sincères, écrivait-il au Pasteur anglican, manifestent leur ardent désir d'entendre cette déclaration de votre Eminence et de voir les signes dans les actes et les paroles. A ce moment-là, toutes les difficultés que vous pensiez seraient vaincues et tous les barrages disparaîtraient. Venez donc mon cher, nous mettre d'accord sur les principes afin qu'il soit possible de nous entendre sur les conséquences, venez nous unir dans le Père afin que nous puissions nous unir dans le fils. »⁶³⁹

La bonne volonté 'Abduh puisait certes au Coran lui-même qui, le premier, avait lancé l'idée du dialogue, voire de l'unification : « Ô détenteurs de l'Écriture ! Venez à un terme commun entre vous et nous, que nous n'adorions qu'Allah et ne Lui associons rien. »⁶⁴⁰ Et 'Abduh, désirant mettre du sien pour promouvoir ce dialogue, se charge de présenter la conception islamique sur l'unicité des religions révélées : « La religion, soutenait-il, est celle de Dieu, elle est une chez les premiers aussi bien que chez les derniers. Ce ne sont que ses formes et ses aspects qui sont différents tandis que son esprit et sa vérité sont fixes. Nous croyons que l'islam est venu pour unir les humains sur ces principes, étant donné que sa principale tâche est d'éliminer le désaccord entre les gens du Livre et les appeler à fraterniser et à s'aimer. »⁶⁴¹ Dans son traité sur l'unicité divine (*Risālat al-tawḥīd*) il avait soutenu la même thèse dans le cadre de son appel à l'entente : « Le Livre Saint, dit-il, a précisé que la religion de

637- *Tārīḥ*, t.I, p.823

638-In *al-A 'māl*, t.II, p.363

639-*Op. cit.* p.365

640-Coran :3 :64

641-*al-A 'māl*, t.III, p.277

Dieu est, à toute époque, la reconnaissance de sa divinité. Ce sens de la religion est le principe auquel on se fie toutes les fois que souffle la tempête du désaccord. »⁶⁴²

Mais comment expliquer l'unité dans la pluralité ? Selon 'Abduh, la religion s'adresse aux gens selon leur capacité à la comprendre étant donné l'évolution de la raison humaine parallèlement aux changements des circonstances, la religion de Dieu prit des formes différentes.⁶⁴³ Le problème étant réduit à une simple diversité de formes, la différence du culte trouve sa justification dans « la miséricorde d'Allah à se faire connaître par chaque nation d'une façon adéquate aux exigences du temps. »⁶⁴⁴ Quant aux belligérances entre les adeptes des religions révélées, 'Abduh les considère comme un résultat naturel. Une visite à Jérusalem qui abrite les lieux saints des religions révélées inspira à Muhammad 'Abduh une métaphore symbolisant l'unicité religieuse : « A Jérusalem, écrivait-il à son interlocuteur anglican, le visiteur a une vision comme si la vraie religion était un grand arbre duquel sortent plusieurs branches et dont l'unité en l'espèce et l'unicité d'origine ne sont pas dérangées par ce qu'il aperçoit de la diversité des feuilles. »⁶⁴⁵

Rappelons que dès l'origine, il est parlé de Jésus et de Marie dans le Coran avec un immense respect. Il est dit dans le Coran : « Nous avons envoyé à la suite des Prophètes Jésus, fils de Marie, pour confirmer ce qui se trouvait dans la Torah. Nous lui avons donné l'Évangile contenant direction et lumière. »⁶⁴⁶ Et ceci encore : « Oui, le Messie, Jésus fils de Marie, est le Prophète de Dieu, sa Parole qu'il a jetée en Marie, et un Esprit émanant de Lui. »⁶⁴⁷ Cependant, il ne s'agit pas de masquer ni même d'estomper les différences, qui sont profondes.⁶⁴⁸

642-*Op. cit.* p.447

643-Cf. *Tārīḥ*, t.I, p.931

644-*al-A'māl*, t.III, p.447

645-*al-A'māl*, t.II, p.365

646-Coran : 5 :46

647-Coran : 4 :171

648-l'islam rejette la Croix. Pour un Chrétien, elle constitue une révolution de l'idée de Dieu, qui cesse d'être à l'image d'un monarque ;

-l'islam rejette l'Incarnation : dans son affirmation de la plus intransigeante transcendance, il ne peut accepter que l'on parle d'un « Fils de Dieu » et moins encore d'une « Mère de Dieu » (bien que le Coran proclame la virginité de Marie) ;

L'absence de dialogue est préjudiciable à tous les croyants. Il est souhaitable que le dialogue trouve sa place pour que les croyants construisent une véritable solidarité spirituelle dans la reconnaissance des différences et des approches. Du côté des musulmans, le fait que le message coranique se proclame comme confirmation des messages divins précédents place les musulmans dans une situation privilégiée et devrait les porter à rechercher le dialogue : « Vous êtes témoins sur les hommes. »⁶⁴⁹ L'histoire de l'Europe Occidentale reste marquée par son rapport au religieux. Les abus du clergé de la religion dominante en Europe, ses condamnations de découvertes scientifiques, font que la modernité n'a pu se réaliser en Europe que par la séparation avec le religieux, restreint à la vie privée, et devenu facultatif et secondaire dans la vie de l'homme. Or les musulmans, eux, se réfèrent sans cesse à Dieu et à Sa Parole. Première cause d'incompréhension, incompréhension qu'il est cependant possible de dépasser en expliquant clairement la position de l'islam sur les découvertes scientifiques, la modernité, la raison, la prise en compte du contexte, etc.

Le dialogue ne peut avoir pour but l'effacement de tout point de divergence entre deux personnes ou deux groupes de personnes. Il doit avoir pour objectif d'amener les uns et les autres à se respecter, et par le biais d'une part, de la découverte de points et de valeurs communes, et, d'autre part, de la connaissance éclairée des différences existant chez l'autre. En effet, connaître, avec références à l'appui, la position différente de l'autre suscite le respect mutuel, tandis que les préjugés brumeux n'engendrent, eux, que la crainte et le rejet.

S'il y a une leçon à tirer de la pensée de Muhammad 'Abduh du contexte culturel actuel, elle est que les religions doivent se relativiser et s'en tenir à ce qui fait l'essentiel du religieux. Cet essentiel, la pensée religieuse stimulée par l'esprit critique tend à le chercher dans la visée du sens, dans l'intention de l'absolu, en d'autres termes dans la foi. A ce titre, comme expression concrète de la foi, la religion -soit chaque

-l'islam rejette la Trinité. Et même s'il est vrai que les formulations hellénisantes de ce dogme expliquent ce rejet, il demeure qu'au-delà de la formulation et de la forme il y a une différence de fond : « L'amour n'a pas, dans l'islam, la même place et le même sens que dans le christianisme. L'amour, dans le Coran, n'est pas un « nom » divin (comme, par exemple, la miséricorde, qui est le premier des noms). C'est pourquoi Dieu n'est pas, « au départ, une « communauté » portant en Lui « l'autre » comme un autre Lui-même. » Roger Garaudy, *Promesses de l'islam*, Seuil, Paris, 1981, p.177

649-Coran : 23 :78

religion pour ses adeptes- a à dire le sens aux hommes, qui risquent de s'aliéner dans les techniques de la vie. Considéré sous l'angle des relations humaines, le dialogue apparaît comme la relation typique ou le type idéal de relation entre les hommes. Seul, en effet, il implique le respect de la dignité humaine en quelque être humain qu'elle se trouve supportée. Seul aussi, il implique l'acceptation de l'autre en son altérité, en son originalité personnelle, au lieu que, dans des rapports différents du dialogue, autrui se trouve réduit à l'image qu'on s'en fait. C'est pourquoi le dialogue est la condition de la formation de la personne et le garant de l'équilibre personnel.

Chapitre II. La pensée de Muhammad ‘Abduh dans une perspective du troisième millénaire

1. Réalisation

Muhammad ‘Abduh, après de longues années d’expérience et conscient de la situation des populations musulmanes, avait certes maintenu ses objectifs de réforme et de libération mais s’était rallié à une stratégie de longue haleine.⁶⁵⁰ Déterminé à maintenir la référence islamique, engagé à réaliser une réforme profonde contre le *taqlīd* et le littéralisme au moyen de l’*ijtihād*, du renouveau de l’exégèse et de la libération de la faculté de la raison, il s’est également activé dans la lutte pour le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes.

Quant à la raison, en se fondant sur le Coran, il prend une position claire sur le rôle fondamental de celle-ci dans tout ce qui a trait à la religion :

« Le coran nous a enseigné ce que Dieu nous permet et nous oblige de connaître au sujet de la divinité, mais il n'exige pas de nous d'avoir confiance en lui rien que parce qu'il le dit. Non, il prouve ce qu'il avance, il expose les doctrines divergentes et les réfute par des arguments ; il fait appel à la raison et il éveille l'intelligence... »⁶⁵¹

650-Cf. Albert Hurānī, *al-Fikr al-‘arabī fī al-‘aṣr al-nahḍa 1798-1939*, Dār al-nahār li al-naṣr

651-*Risālat*, p.5

Certes ‘Abduh n’a pas réussi à réformer al-Azhar, mais il n’en demeure pas moins qu’il y a laissé un groupe qui, si petit soit-il, a épousé ses principes et s’est laissé influencer par ses idées. Sa contribution n’en reste pas moins déterminante et sa pensée va, de près ou de loin, influencer des mouvements postérieurs. Il suffit de savoir, pour mesurer l’impact de sa pensée, que beaucoup de personnalités qui sont apparues après lui sur la scène et qui ont entrepris une réforme religieuse, politique ou sociale, étaient ses élèves ou ses amis. Nous pouvons citer parmi ceux-ci Rašīd Ridā⁶⁵², Qāsim Amīn⁶⁵³ et Sa’d Zaghlūl.⁶⁵⁴ En outre, son influence est d’autant plus forte qu’il n’appelait pas à une simple réforme théorique par l’intermédiaire des ses écrits, ses discours et ses articles, mais il essayait d’allier la théorie et l’action pratique.

Il a le mérite d’avoir engagé une réflexion de fond sur la nécessaire réforme qui doit s’effectuer dans les modalités de compréhension des références islamiques et au renouvellement urgent de leur lecture et de leur adaptation. ‘Abduh affirme qu’il est du devoir de la raison, au non même de la religion, de chercher à comprendre, de s’engager à savoir et à expliquer :

« Il ne convient pas que la religion se place entre les esprits et ce que Dieu leur a donné comme capacité de connaissance des vérités de la création [...]; qu’ils (les esprits) s’efforcent de connaître les domaines qui sont à leur portée... ».⁶⁵⁵

Enfin, son souci d’aller dans le sens du respect des peuples par l’éducation, l’action sociale, la participation politique et la concertation a permis d’engager bien très modestement, les premières mesures d’ordres sociales qui aurait dû permettre la

652-R. Riḍā (1865-1935) fut l’un des auteurs du Réformisme islamique, du panislamisme. Son nom est lié, et ce au premier rang, à la revue al-Manār dont il fut le directeur depuis sa fondation en 1898 jusqu’à sa mort.

653-Q. Amīn (1863-1908) fut le promoteur, en Égypte, de l’émancipation de la femme arabe et soutint son droit, ainsi ses obligations correspondantes, à participer à la renaissance du monde arabo-musulman. Ses deux ouvrages *Taḥrīr al-mar’a* (l’émancipation de la femme) et *al-Mar’a al-jadīda* (la femme nouvelle) sont consacrés à l’élévation sociale de la femme arabe. Le premier provoqua la réaction des plus ardents représentants du conservatisme égyptien ; et le second par lequel il entendait répondre précisément aux attaques de ses contempteurs de toute nouveauté, suscita une réplique.... C’est à ces deux ouvrages que Qāsim Amīn, apôtre des droits de la femme, a surtout lié son nom.

654-Sa’d Zaghlūl (1858-1927) juriste et politicien égyptien, président du parti égyptien du Wafd de 1918 à sa mort, premier ministre en 1924. Il fréquentait le salon privé de Jamāl al-dīn al-Afḡānī où il rencontrait ‘Abduh. Sa’d devint le murīd de ‘Abduh, qu’il considérait comme son véritable père, se déclarant son disciple.

655-*al-A‘māl*, tome III, p. 422

libération des peuples.

Sans doute Muhammad ‘Abduh est-il allé plus loin encore que al-Afġānī dans cette voie et en particulier par son insistance à défendre le droit des femmes, et des familles, dans les sociétés musulmanes. Sa contribution quelque que fût parfois son engagement, marque un changement de cap dans la double entreprise de libération qu’il s’était fixé avec son maître (le *taqlīd* et la présence étrangère). Son slogan « l’éducation est tout » va ouvrir la voie à une nouvelle forme d’affirmation identitaire en même temps qu’elle va donner naissance à un mode original de résistance à la colonisation.

2. La diffusion de la pensée de Muhammad ‘Abduh

Les idées de Muhammad ‘Abduh semblent bien avoir été partagées par d’autres penseurs contemporains, mais Albert Hourani estime que sa notoriété dépassait celle de tout autre savant de son temps, y compris celle de son maître al-Afġānī. La raison doit sans doute d’abord en être cherchée du côté de la presse ; presse que ‘Abduh a su particulièrement bien utiliser, depuis ses premières expériences dans le journalisme jusqu’ aux succès de la revue *al-Manār*.

Dans les années 1870, ‘Abduh écrit ses premiers articles dans *al-Ahrām* et, surtout, dans le journal officiel *al-Waqā’i‘ al-miṣriyya*. En 1880, après une année de réclusion forcée dans son village, il est rappelé au Caire et devient rédacteur en chef de ce dernier journal, qu’il oriente dans le sens des idées réformistes. Plus tard, lors de son exil parisien, il rédige en intégralité les 18 numéros de la revue *al-‘Urwat al-wuṭqā*, qui paraissent entre mars et octobre 1884. A cette époque, il apprend à cibler ses lecteurs et envoie la revue à des personnalités dans l’ensemble du monde musulman. A Damas, *al-‘Urwat al-wuṭqā*, est lue notamment par ‘Abd al-Majīd al-qānī, le *qādī* Mahmūd al-Hamzāwī, et les deux fils de l’émir ‘Abd al-Qādir, Muḥy al-dīn et ‘Umar al-Jazā’irī, ainsi que par des officiels ottomans et des ‘*ulamā*’ locaux⁶⁵⁶. À Tripoli, Raṣīd Riḍā en trouve quelques numéros chez son père et une collection

656-Cf. Al-Charif Maher et Mervin Sabrina, *Modernités islamiques*, Institut français du Proche-Orient, Damas, 2006, p.88

complète chez le cheikh Husayn al-Jisr, son premier maître. Cette popularité est liée aussi aux mentions qu'en font d'autres revues : ainsi, à Beyrouth, c'est par la revue *al-Tabīb* (éditée par Ibrahim al-Yāzījī, Bašāra Zalzāl et Halil Sa'āda) que Šakīb Arslān apprend la parution d'*al-'Urwat al-wuṭqā*. Riḍā rapporte un commentaire de Husayn al-Jisr selon lequel « la revue, si elle avait duré plus longtemps, aurait pu causer une révolution politique dans le monde musulman. »⁶⁵⁷

Cependant, les autorités britanniques parviennent, semble-t-il, à appliquer cette interdiction avec fermeté, et même, à obtenir de l'Empire ottoman qu'il en fasse de même sur son territoire. Ceci renforce l'idée que la puissance britannique exerce à cette époque un contrôle étroit sur la poste internationale, à travers ses compagnies de transport maritime, et une forte influence diplomatique sur la Sublime Porte à travers son Ambassade à Constantinople.

La revue *al-Manār* semble avoir connu quant à elle une meilleure diffusion en Syrie, grâce aux espoirs que les autorités britanniques plaçaient alors en l'œuvre réformatrice de Muhammad 'Abduh. Un fait vient appuyer cette idée : en 1905, Muhy al-Dīn Himāda, après son arrestation par les autorités ottomanes, qui le soupçonnent notamment d'introduire en Syrie des ouvrages publiés en Égypte et interdits dans les provinces arabes, est libéré sur l'intervention de l'Ambassadeur britannique. L'ami de 'Abduh est alors l'agent à Beyrouth d'une compagnie maritime britannique chargée de transporter le courrier, et l'on peut aisément imaginer que, protégé par cette quasi-immunité, il ait pu faciliter l'entrée et, partant, la diffusion de la revue *al-Manār* en Syrie.

'Abduh semble avoir parfaitement compris l'intérêt d'un organe de presse qui serait comme son porte-parole une fois admise l'idée d'une revue de vulgarisation des idées réformistes, il en contrôle largement le contenu, et trouve en Riḍā un fidèle transcritteur. A tel point que lorsqu'un de ses vieux amis du journal *al-Waqā'i' al-miṣriyya*, 'Abd al-Karīm Salmān (1849-1918), entre en conflit avec Riḍā, 'Abduh

657-Ibid. Mais en dépit de cette forte influence, elle s'interrompt au bout de quelques mois à cause de l'interdiction d'entrée qui la frappe dans les pays musulmans placés sous le contrôle de la Grande-Bretagne, puissance occupante qui est la cible principale de ses critiques.

arbitre en faveur de ce dernier. Un grand nombre d'articles se rapportant à 'Abduh paraissent dans *al-Manār* jusqu'en 1908 ; son rapport sur les tribunaux religieux (*Taqrīr fī islāḥ al-maḥākīm al-šar'īyya*) y est publié en 1900, son ouvrage sur les rapports entre islam et christianisme (*al-islam wa al-naṣrāniyya ma'a al-'ilm wa al-madaniyya*) en 1902, à côté d'informations diverses concernant ses nominations et ses activités en qualité de *mufti*, au conseil d'administration d'al-Azhar, etc. Les idées de 'Abduh, véhiculées principalement par *al-Manār*, dont les articles sont parfois repris ou commentés dans d'autres revues (telle *Ṭrābulus*, dirigée par Husayn al-Jisr), le sont aussi à travers les différents lieux de sociabilité de l'époque.

Les salons privés ont joué un rôle important : c'est chez lui ou chez ses voisins beyrouthins que 'Abduh constitue son réseau d'amis et de disciples en Syrie, au cours de leçons à domicile ou de réunions informelles ; c'est encore chez lui, dans les quartiers *d'al-Nāṣiriyya* puis de *'Ayn al-šams*, au Caire, qu'il reçoit Rašīd Riḍā ou ses amis syriens de passage. A Damas, à Tripoli, ou dans d'autres villes de Syrie, les notables gagnés aux idées réformistes se rassemblent parfois chez l'un d'entre eux : la maison de 'Umar al-Jazā'irī, puis celle de Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, font office de lieux de réunion pour les disciples du cheikh Ṭāhir al-Jazā'irī.⁶⁵⁸ Les mosquées, telles la grande mosquée ou la mosquée al-Bašūra à Beyrouth, ainsi que les écoles où 'Abduh délivre son enseignement - aux Syriens de toutes confessions, nous dit Šakīb Arslān - sont également des lieux de diffusion de la pensée réformiste, même après son passage, comme dans le cas de l'école sultanienne de Beyrouth, dont il avait réformé les programmes. Dans le cadre de ces espaces de sociabilité, les contemporains de 'Abduh, ses amis, connaissances ou élèves, sensibles aux idées réformistes, ont pu s'inspirer de la personnalité ou des idées du maître, et les diffuser à leur tour dans leurs propres cercles amicaux. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī revient à Damas auréolé d'un certain prestige après sa rencontre avec 'Abduh au Caire, au tournant des années 1903-1904, et la publication de sa biographie du prophète Muhammad dans *al-Manār* contribue également à sa notoriété.

Quelles que soient leurs motivations profondes, il est très probable que ces

658-*Op. cit.* p.90

‘*ulamā*’, unis dans une même dénonciation du despotisme hamidien aient servi de relais aux idées de ‘Abduh en Syrie. La distance géographique de ‘Abduh vis-à-vis de l’espace syrien, après son retour en Égypte en 1888, a pu jouer également en sa faveur, dans la mesure où son souvenir est entretenu par ses amis et par les nouvelles qui parviennent de lui, sans doute amplifiées par la rumeur. Autant que ses idées, la réussite sociale de ‘Abduh au Caire a sûrement largement contribué à son aura auprès des ‘*ulamā*’ réformistes de la province syrienne, quelque peu marginalisés par les autorités ottomanes et par les ‘*ulamā*’ conservateurs.

3. La contribution de Muhammad ‘Abduh à la dynamique du renouveau musulman

L’influence de Muhammad ‘Abduh est incontestable. Plus que personne il a contribué à modifier le milieu social, la mentalité et la vie spirituelle en Égypte. Par sa vigoureuse proclamation du droit de la raison et du libre examen en matière religieuse, par ses énergiques récriminations contre une orthodoxie trop stricte, par ses prudentes critiques d’un système politique reposant sur le caprice, sur la fatalité et sur l’injustice, enfin par ses attaques courageuses contre les abus de toute sorte et contre la dépravation des mœurs, Muhammad ‘Abduh a été l’initiateur du mouvement moderniste qui ne cesse de se développer sous nos yeux.⁶⁵⁹ En juillet 1935, lors du trentième anniversaire de la mort de Muhammad ‘Abduh, “La Société de la jeunesse Musulmane” du Caire tint une séance publique pour honorer la mémoire de celui qu’on appelait “*al-Ustād al-Imām*” (le Maître et Guide). Les témoignages apportés par ses collègues et par ses anciens élèves, devenus à leur tour des maîtres, permirent de mesurer l’influence exercée par la pensée de Muhammad ‘Abduh.⁶⁶⁰

Au début de ce siècle, ‘Abduh incarna en Égypte le souci de la science, de la religion et du patriotisme. Lorsque vers 1900, les jeunes générations cherchaient dans

⁶⁵⁹ -Joseph Schacht considère Muhammad ‘Abduh comme étant « le fondateur de la tendance égyptienne du modernisme islamique ». Cf. l’article de Muhammad ‘Abduh in *Encyclopédie de l’islam*, t.VII, nouvelle édition, Brill et Maisonneuve & Larousse, Paris, 1993, p. 419

⁶⁶⁰-Cf. Osman Amine, *Muhammad ‘Abduh essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944,

leur désarroi un guide et un chef, elles s'adressèrent donc naturellement au Grand Mufti. Osman Amin témoigne en ce sens que l'un des traits caractéristiques de Muhammad 'Abduh était « l'ascendant profond exercé par lui sur les hommes. Un pêcheur d'âmes, un convertisseur, le moins dogmatique de tous, certes mais le plus pressant, le plus bouleversant, le plus capable de préparer, d'exciter les jeunes gens à l'effort personnel de rénovation intérieure. »⁶⁶¹ Dans ses cours, prolongements, pour ainsi dire, de conversations commencées, il semblait se livrer à un examen de conscience, où l'on devinait une âme inquiète et indignée contre l'hypocrisie, contre la bigoterie, contre l'indolence. Tout en se donnant sans compter à son enseignement et à son œuvre réformatrice, 'Abduh a pu cependant laisser quelques livres qui marquent le développement de sa pensée et qui perpétuent son nom. Mais en réalité la lecture de ses ouvrages ne permet pas, à elle seule, de se rendre compte de l'influence profonde qu'il eut sur ses contemporains.

Il y a eu, en Égypte, beaucoup de disciples de Muhammad 'Abduh ailleurs que dans les milieux azharites. Comme on l'a fait remarquer, c'est surtout parmi les laïques et, plus spécialement, parmi les personnes ayant reçu une éducation européenne, que se recrutaient les vrais disciples de Muhammad 'Abduh. D'abord, la personnalité et les écrits de Muhammad 'Abduh apportaient un appui précieux aux réformateurs sociaux, politiques et religieux, dont Sa'd Zağlūl, Rašīd Riḍā et Qāsim Amīn furent les représentants. « Grâce à l'autorité du nom du Maître, écrit Husayn Haykal Pacha, ses disciples ont pu faire accepter au peuple des principes nouveaux que celui-ci n'aurait jamais reconnus auparavant. »⁶⁶²

Ensuite, 'Abduh a tenté de concilier la méthode de l'enseignement traditionnel islamique avec les nouvelles méthodes empruntées à l'Occident. Entre ces deux écoles opposées, les modernistes et les traditionalistes, s'est formée une troisième école fréquentée en grande partie parmi les écrivains les plus importants de nos jours qui tous, à des titres différents, sont les disciples de Muhammad 'Abduh. Les penseurs Égyptiens avant Muhammad 'Abduh, en effet, ne s'inspiraient pas d'un idéal bien

⁶⁶¹-Ibid

⁶⁶²- Husayn Haykal, *Fi awqāt al-farāğ*, in Amine Osman, *op. cit.* p.218

défini. Et l'on peut bien dire que Muhammad 'Abduh a donné à la pensée égyptienne unité et précision. Henri Bergson a écrit : « On mesure la portée d'une doctrine philosophique à la variété des idées où elle s'épanouit et à la simplicité du principe où elle se ramasse. »⁶⁶³ Cela est vrai de la doctrine de Muhammad 'Abduh qui, malgré la simplicité de son principe, la réforme, a pu donner au moins en Égypte trois expressions importantes : politique, religieuse et sociale.

3.1. L'école politique : Sa'd Zağlūl.

L'école politique égyptienne qui se réclamait de Muhammad 'Abduh a été jugée assez favorablement par Lord Cromer, à qui sa haute situation et son autorité personnelle permettaient de fort bien connaître les partis politiques en Égypte. Le jugement qu'il portait en 1906, un an après la mort de Muhammad 'Abduh, mérite d'être cité.

« A côté de ceux, dit-il, qui se parent du titre de Nationalistes, il existe des Egyptiens, dont le nombre va croissant et dont on parle assez peu, qui méritent ce titre autant que leurs compatriotes qui appartiennent à une école dont la doctrine et le programme d'action diffèrent des leurs. Je fais allusion, poursuit Cromer, aux partisans du Mufti Shaikh Muhammad Abduh. Dans mes rapports précédents, j'ai fait souvent allusion aux opinions des membres de la société égyptienne assez proches des idées de Sayed Ahmed, qui fonda aux Indes le Collège d'Aligarh. Leur but est de réformer les diverses institutions musulmanes sans ébranler pour autant, les piliers sur lesquels repose la foi de l'islam. Ils sont vraiment nationalistes, en ce sens qu'ils désirent servir les intérêts de leurs compatriotes et coreligionnaires ; ils n'ont aucune attache, d'ailleurs, avec le Panislamisme. Leur programme de réforme, si je le comprends bien, implique non pas l'opposition aux Européens, mais recommande la coopération avec ceux-ci pour faire bénéficier leur pays des progrès de la civilisation occidentale. Le grand espoir du Nationalisme égyptien, en prenant ce mot dans son sens fort et pratique repose, à mon sens, sur ceux qui appartiennent à ce parti. »⁶⁶⁴

663-In Osman Amine, *op. cit.* p.219

664-*Op. cit.* 219-220

Lord Cromer a vu clair : le plus ancien disciple de Muhammad ‘Abduh, Sa‘d Zağlūl, a pleinement réalisé ses prévisions. S’inspirant de la politique de son maître, le grand patriote a travaillé énergiquement pour combler définitivement le fossé qui semblait séparer les musulmans et les Coptes ; en réalisant ainsi l’union du pays, et en transportant l’idée nationaliste au plan de l’action.

3.2. L’école religieuse : Rašīd Riḍā.

Rašīd Riḍā se considérait comme l’interprète de l’école religieuse de Muhammad ‘Abduh ; il est, de tous les disciples de Muhammad ‘Abduh, celui qui est resté, jusqu’à la fin de sa vie, fidèle à la mémoire sinon à la pensée et à l’œuvre du maître. Il naquit au village de Kalamoun en Syrie. Ayant terminé ses études islamiques selon les méthodes d’enseignement suivies dans les écoles de son pays, il se tourna vers les sciences religieuses et littéraires. Il s’adonna d’abord au mysticisme, mais la Revue *al-Urwat al-wuṭqā* exerça sur lui, dit-il, une influence prépondérante et le poussa à s’engager dans une voie nouvelle. En 1897 il émigra en Égypte, poussé par le sentiment qu’il avait de pouvoir y servir sa religion et sa race, ce que le despotisme turc en Syrie l’empêchait d’accomplir. « J’ai décidé, dit-il, de rejoindre Gamāl-Eddīn pour me perfectionner par la philosophie et par l’effort pour servir la foi. A la mort d’Al-Afghāni, lorsqu’il fut communément répandu que c’était la politique de Abdel Hamid qui l’avait ruiné, je me sentis étouffer dans l’empire ottoman et je décidai de partir en Égypte, à cause de la liberté de penser qui y régnait ; ce que je souhaitais le plus d’acquérir en Égypte c’était de profiter de la sagesse, de l’expérience et de l’esprit de réforme que le Shaikh Muhammad Abduh représentait en ce pays. »⁶⁶⁵

Rašīd Riḍā se mit donc en contact avec ‘Abduh dès son arrivée au Caire. Il suivait le maître, dit-il, comme son ombre. En mars 1898, il fonda la Revue *al-Manār* dont le but était l’exhortation à l’éducation, la réforme des livres d’étude et de la méthode d’enseignement, la dénonciation des innovations qui s’étaient introduites dans les croyances, la critique des mœurs et des pratiques étrangères à l’esprit de l’islam. A la suite de son maître, Rašīd Riḍā ne cessa de déclarer qu’on ne pouvait

⁶⁶⁵- *Tārīḥ*, t.I, p.84

efficacement travailler à cette réforme que sous la direction du Livre (le Coran) et de la *sunna* qui sont en accord avec les intérêts humains dans tous les pays et dans tous les temps. Depuis la fondation d'*al-Manār* il répétait inlassablement que ni dans les dogmes ni dans les rites le Musulman n'était tenu d'imiter aucun imâm.

Tout cela, on le voit, entre dans la voie tracée par 'Abduh ; Rašīd Riḍā ne fait que continuer le travail libéral de son maître. Toutefois, par réaction contre l'influence européenne grandissante, Riḍā s'est fait de plus en plus conservateur. Il y a des points où le disciple s'écarte de la voie du maître. Riḍā s'obstine à imposer à son maître sa propre vision des choses. Cette attitude est la conséquence de son militantisme en faveur du wahabisme.⁶⁶⁶ Muhammad 'Abduh nous l'avons vu, fut toujours, selon l'expression de Lord Cromer, "a genuine Egyptian patriot".⁶⁶⁷ C'est dire que le maître joua dans le réveil de l'esprit national égyptien un rôle qui est loin d'être contesté. Rašīd Riḍā, lui, était un antinationaliste, un ardent défenseur du panislamisme, et n'était pas loin de regarder le nationalisme comme un principe étranger à l'islam. Alors qu'une partie des intellectuels touchés jadis par les idées de Muhammad 'Abduh évoluaient vers des positions intellectuelles et politiques plus libérales (Tāhā Husayn, 'Alī 'Abd al-Rāziq, Qāsim Amīn) Riḍā régressait vers un salafisme plus puritain.⁶⁶⁸ Ainsi, s'écarte-t-il, sans s'en rendre bien compte, de la ligne de pensée de son maître Muhammad 'Abduh.⁶⁶⁹ En tout cas, le modernisme conservateur de Rašīd Riḍā est à l'heure actuelle dépassé par un modernisme d'inspiration occidentale, plus conforme d'ailleurs aux idées de Muhammad 'Abduh.

3.3. L'école Sociale : Qāsim Amīn.

L'une des idées chères à Muhammad 'Abduh est la nécessité de l'instruction et

⁶⁶⁶ -N'écrit-il pas à la page 22 (Tārīḥ), que cette doctrine longtemps cantonnée dans le Hijāz « se prolifère aujourd'hui en Orient et en Occident, et sera dans l'avenir, la base de toute réforme sur terre. »

⁶⁶⁷-In Osman Amine, *op. cit.* p.222

⁶⁶⁸ -Riḍā s'était opposé à l'abolition du califat et avait milité pour son rétablissement ; il s'est violemment opposé aux thèses de Qāsim Amīn, de 'Alī 'Abd al-Rāziq, de Tāhā Huseyn, et d'autres. Dans tous les débats de l'époque il a été plus conservateur que son maître. Alors 'Abduh avait des positions assez ouvertes, par rapport à son époque, sur ces questions.

⁶⁶⁹ -Pour Haddad, en s'imposant comme le dépositaire du Maître, Riḍā s'était permis la plus grande liberté pour marginaliser des textes au profit d'autres, pour désorienter les lecteurs et pour donner à Muhammad 'Abduh une image qui ne correspond pas à sa réalité

de l'éducation des filles musulmanes, avec tout ce que cela comporte de réforme sociale dans les conditions et les coutumes touchant la vie des femmes dans les pays islamiques. L'islam véritable, affirmait le grand Mufti, accorde à la femme une parfaite égalité des droits avec l'homme. Ce n'est que parce que l'intention première de la loi fut ignorée, que les abus de toute sorte ont nui au statut moral et social des femmes dans le monde musulman.

La polygamie, par exemple, comme nous l'avons vu, bien qu'admise dans le Coran, n'est au fond, selon 'Abduh, qu'une concession à certaines nécessités historiques qui n'ont plus maintenant leur raison d'être. En tout cas, cette concession bien comprise équivaut à un refus et à une négation, étant donné la difficulté pratique dans laquelle on se trouve dès qu'on veut remplir exactement les conditions requises par la loi religieuse touchant la polygamie. D'après 'Abduh, cela montre à ceux qui veulent se donner la peine de réfléchir et de pénétrer le sens profond de la loi que l'intention de l'islam était et reste en faveur du principe de la monogamie, et qu'il la considère à juste titre comme l'idéal le plus parfait du mariage. La loi sur l'héritage témoigne encore de cet esprit.

Il importe donc que la condition sociale de la femme soit relevée sans retard et, s'il le faut, par des modifications appropriées dans la loi canonique de l'islam actuel et, de toute manière, en fournissant aux femmes de meilleures chances d'instruction et d'éducation. C'est un crime impardonnable, disait en substance 'Abduh, que de laisser dans l'ignorance et dans la médiocrité les femmes musulmanes, alors qu'elles seront appelées à supporter la plus lourde responsabilité dans la vie nationale : l'éducation des enfants. Si Muhammad 'Abduh n'a pu voir se réaliser les réformes sociales qu'il souhaitait ardemment, il était réservé à l'un de ses partisans et amis, Qāsim Amīn, de se signaler par une activité inlassable dans le domaine de la défense des droits de la femme en Égypte.

Comme Muhammad 'Abduh, Qāsim Amīn s'opposait avant tout à la grande masse des conservateurs à qui tout innovateur apparaît comme un hérésiarque. Il montrait que l'islam, loin de rabaisser la femme, comme on le croit communément, la favorisant au contraire et que le responsable de la situation peu avantageuse de la

femme musulmane, ce n'était point l'islam primitif, mais les musulmans des époques postérieures. Méditant les maux dont souffrait la société égyptienne, il s'était aperçu que « la moitié de la nation était atteinte d'une paralysie générale dans la vie sociale, paralysie dont la cause était l'ignorance et la médiocrité dans lesquelles était tenue la femme chez nous. »⁶⁷⁰

La réforme que Qāsim Amīn voulait introduire dans la situation de la femme musulmane peut se ramener à deux points :

-le premier concerne les habitudes, les manières de traiter la femme et son éducation ;

-le deuxième est un appel aux théologiens et juristes musulmans en faveur de l'observation des besoins et des exigences de l'époque moderne; qu'ils cessent donc de s'en tenir, dans l'application des lois, à l'avis d'une autorité religieuse plutôt que d'une autre, le seul avis valable étant celui qui, tout en procédant de l'esprit et des principes essentiels de la loi islamique se trouve en conformité avec l'intérêt de la nation et avec les conditions nouvelles de son évolution.

Toutefois la voix de Qāsim Amīn, qui, de son vivant, ne fut pas bien entendue, commença après sa mort à s'amplifier singulièrement, On ne tarda pas à voir, en Égypte, des femmes s'occuper de journalisme. Des hommes se trouvèrent pour prendre la réforme de la condition de la femme comme base de toute véritable renaissance. Certains firent paraître un journal du nom d'*al-Sufūr*, lequel avait pour tâche de prôner le féminisme, en insistant sur la nécessité de l'instruction et de la libération de la femme, ainsi que sur son égalité avec l'homme. C'est ainsi que nous vîmes, en 1919, la femme égyptienne, au cours de certaines manifestations, marcher devant les hommes pour revendiquer les droits de la nation.

Si la pensée de Muhammad 'Abduh continue de vivre c'est grâce à sa compréhension ouverte et dynamique de la religion.

670-Qāsim Amīn, *Taḥrīr al-mar'a*, 3e éd, p.186

4. Réflexion critique

Muhammad ‘Abduh a fait l’objet de beaucoup de critiques quant à son projet réformateur. Muhammad ‘Imāra n’hésite pas à taxer sa conception du changement, dans les moyens qu’il avait choisis, d’ « utopiste ». On peut certes reconnaître le bien-fondé de sa stratégie de réforme sur le long terme. Il voulait respecter le rythme de la formation du peuple, mais « il faut avouer que les voies qu’il a empruntées ne pouvaient que l’amener à l’échec »⁶⁷¹, relève ‘Imāra qui met en évidence trois « erreurs » de ‘Abduh qui lui apparaissent comme toutes essentielles au regard de la tradition réformiste. Il s’agit :

1- d’avoir conçu une simple alphabétisation pour les pauvres, sans réellement leur donner la possibilité d’accéder à une formation de niveau supérieure, en allant même jusqu’à affirmer que « le fils du paysan devra rester paysan, le fils du charpentier, charpentier ». Une telle éducation ne pouvait permettre au peuple de se libérer ni non plus de mettre un terme à la colonisation anglaise ;

2- d’avoir cru que ses hautes fonctions allaient lui offrir le soutien des riches pour mener à bien un projet qui, à terme, était destiné à mobiliser les énergies contre les étrangers et la bourgeoisie égyptienne qui avait lié son destin à leur présence ;

3- d’avoir agi, et c’est peut-être le plus grave selon ‘Imāra, contre ses propres idées et d’avoir finalement accepté de coopérer avec les anglais en pensant qu’il ne s’agissait pas là d’une attitude politique. Celle-ci pourtant, sur le fond, était en contradiction avec les principes et le travail social qu’il menait « loin de la politique » selon ses dires, Muhammad ‘Abduh a même eu la naïveté de penser que les anglais soutenaient vraiment sa réforme.⁶⁷²

L’analyse peut paraître sévère. Elle l’est d’ailleurs pour un certain nombre de considérations, mais il convient pourtant de retenir quelques unes des remarques les plus saillantes de l’analyse de ‘Imāra. Ce dernier, au fond, reproche à ‘Abduh de n’être pas allé assez loin dans l’application concrète de sa stratégie sociale qui, en réalité, est

671-*al-A‘māl*, t. I, p.155

672-Voir l’ensemble de la réflexion dans son développement dans *al-A‘māl*, t.I, p.156

bien plus contraignante que l'était le type d'engagement prôné par al-Afġānī.

Ses amis aussi lui ont reproché par exemple son obstination pour la réforme d'al-Azhar alors que celle-ci, dans le contexte d'alors, était quasi irréalisable. Pour eux 'Abduh dépensait inutilement son temps et son énergie ; mais à cette objection il répondait : « Ma conscience religieuse n'accepte pas de rester silencieux devant le désordre ». ⁶⁷³ On lui a fait aussi le grief d'avoir seulement regardé le mauvais côté du Khédive 'Abbās à savoir sa cupidité et les moyens qu'il utilisait pour cette fin et non pas son côté positif notamment son refus de se soumettre aux occupants et son soutien au mouvement patriotique. Alors que si 'Abduh s'entendait avec le Khédive et avait son soutien, cela lui aurait permis de réaliser, tout au moins, une bonne partie de son projet. ⁶⁷⁴

Muhammad 'Abduh avait bien vu la nécessité de donner la priorité à l'éducation. Mais lorsqu'il croit, qu'elle est la baguette magique qui change tout d'un seul coup, qui change le négatif en un état positif, et qui parfait ce qui est incomplet, il ne prend pas en ligne de compte les autres aspects de la vie sociale et les nombreux problèmes que les réformistes doivent solutionner en même temps que l'éducation et l'instruction. L'éducation seule ne peut pas permettre, par exemple, de restaurer une vie familiale heureuse et stable, si on n'a pas résolu les questions sociales, économiques et législatives qui écrasent les familles et qui constituent un obstacle énorme pour leur épanouissement. Les problèmes sont liés les uns les autres, de ce fait on ne peut pas apporter des solutions efficaces si on ne les traite pas dans leur globalité. Cette vision d'ensemble des choses paraît absente dans la conception de l'éducation selon 'Abduh.

Muhammad 'Abduh fut conscient de tout cela et, dans les derniers mois de sa vie, il parvenait à la conclusion – en voyant les anglais, maître du ministère de l'éducation, réduire les dépenses d'État pour l'éducation (les principales victimes étant les pauvres)- que la situation allait s'empirant, que l'époque de Muhammad 'Ali fut

673-In Aḥmad Amīn, *Zu 'amā' al-iṣlāḥ fi al-'aṣr al-ḥadīth*, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth

674 - Hamilton Gibb juge Muhammad 'Abduh par rapport à la modernisation de l'Égypte, et tout en se félicitant de sa modération, il se dit « choqué » des inconséquences de son discours et des insuffisances de ses conclusions. A son avis, cette faiblesse est la conséquence de l'atomisme, qui est une structure du génie arabe et musulman

meilleure que la sienne puisque les pauvres pouvaient s'instruire, et qu'enfin son action, même s'il en envisageait les résultats sur le long terme, n'avait eu que peu de conséquences concrètes.⁶⁷⁵ Muhammad 'Abduh fut combattu par les partisans du mouvement patriotique et nationalistes qui le considéraient comme un suppôt du pouvoir soumis aux ordres du colonisateur. Il ne réussit pas, de l'intérieur, à mener à bien sa réforme ni sur le plan de l'éducation nationale ni même au sein de la grande institution d'al-Azhar dans laquelle les conservateurs gardaient la majorité : il démissionnera du conseil d'administration, quelque mois avant de mourir, sans doute sous la pression concrète du Khédive 'Abāss en collusion avec ses opposants azharites

Muhammad 'Abduh et son maître al-Afġānī partageaient le même idéal, mais leur divergence, comme nous l'avons dit, réside dans la stratégie à adopter ; car le choix de celle-ci sera fonction des priorités que les penseurs auront déterminées soit de façon théorique, soit en tenant compte de leur expérience ou du contexte social qui est le leur. Entre le choix de l'action politique directe et celui de l'éducation en profondeur, il y'a bien là une différence de priorité dans l'engagement réformiste. Face au démembrement de l'Empire ottoman, al-Afġānī avait donné la priorité à la lutte contre la soumission à une présence ou à une influence étrangère de quelque nature qu'elle soit : politique, économique, éducative ou, plus généralement, culturelle. Il a refusé toute compromission avec les pouvoirs musulmans qui acceptaient, d'une manière ou d'une autre, de vivre sous la tutelle étrangère. Muhammad 'Abduh lui reprochera cette intransigeance qu'il jugera coupable :

« Il [al-Afġānī] s'était approché des pouvoirs suffisamment pour pouvoir réformer l'éducation et l'instruction sans avoir à s'opposer à la débauche de leur cour ni à prendre parti dans leur affaires d'État ; bien plutôt il devait chercher à les aider dans ce qui les concernait personnellement et cela eût été un bien [...]. Mais il s'est immiscé dans les affaires immorales et pleines de débauches de ces princes alors qu'il était impossible d'en rien réformer, c'est pourquoi son entreprise a échoué ».⁶⁷⁶

'Abdu, lui aussi proche du pouvoir, tentera d'user de diplomatie et cherchera,

675-Cf. son développement sur le sujet « l'enseignement général », *al-A'māl*, t. I, p.167

676-*al-A'māl*, t. I, p.156

autant que faire se peut, à se concilier les personnes influentes pour mener à bien son entreprise. Il éprouvera mille et une difficultés dont la moindre est d'avoir, en particulier dans ses relations avec les anglais, à agir contre son sentiment le plus profond.⁶⁷⁷

De fait, la stratégie va montrer ses limites et ce, sans doute parce que le penseur n'est pas allé au bout de la réflexion qui lui aurait permis de se déterminer pour des moyens d'action concrets. Au demeurant, il fut l'initiateur d'école de pensée plutôt que l'organisateur de mouvement d'action sociale.

5. Comment comprendre la réforme de Muhammad 'Abduh aujourd'hui ?

Muhammad 'Abduh a bien montré que l'islam est à même de répondre aux préoccupations de notre temps. Seulement, pour atteindre ce but, il va falloir que les musulmans s'examinent d'un œil critique et rouvrent les portes de l'*ijtihād*. Chaque croyant en tant qu'homme ou femme d'aujourd'hui s'interroge sur le sens de sa vie, dans ce monde et dans ce temps. Effectivement, le texte sacré et la tradition du Prophète apportent des réponses à ses interrogations, mais à condition que les musulmans veuillent bien les questionner et les examiner avec un regard neuf et sous un jour nouveau, et non en se cramponnant à ce qui fut l'*ijtihād* du passé. Pour mieux faire traduire cette pensée et inciter à cet élan, citons Mohammad Iqbal :

« La vie ne se réforme pas au moyen de l'imitation. Le Créateur au cœur vivant du temps et des âges n'approuve pas les imitations serviles ! Si tu possèdes un cœur de musulman, examine ta propre conscience et le Coran : ses versets contiennent cent mondes nouveaux, ses âges sont enroulés dans chacun de ses instants ! L'un de ces mondes est l'époque actuelle ; comprends-le si ton cœur est capable de saisir cette signification. Le croyant est lui-même l'un des signes de Dieu, chaque monde, pour lui, est comme un vêtement. Et quand un monde pour lui se trouve usé, le Coran lui

⁶⁷⁷ -Dans les années cinquante de grandes polémiques ont eu lieu sur l'attitude de Muhammad 'Abduh face à la colonisation. La découverte de certains écrits inédits ont, en effet, poussé des historiens à le traiter de collaborateur. C'est alors que des voix comme celle d'Osman Amin se sont élevées pour le défendre, mais c'est surtout l'intervention de 'Aqqad qui a été cruciale.

donne un monde nouveau. »⁶⁷⁸

A présent, un siècle et demi après la colonisation européenne, un demi-siècle après la décolonisation et plus de trois quarts de siècle après que le problème de la modernité a été soulevé, il faut bien constater que le monde musulman est encore loin des niveaux économique, scientifique, technologique et militaire du monde occidental. La distance est énorme, même si les musulmans ont adopté certaines des voies de la modernité : la diffusion de l'éducation, les progrès dans le domaine de la santé, la communication moderne, les nouveaux outils dans le domaine agricole, le développement du processus d'industrialisation.

La thématique des rapports entre « islam et modernité » peut donc être traitée suivant une nouvelle approche. L'islam doit être tenu d'abord pour une entreprise d'origine divine, visant à clamer des vérités supérieures et à mettre en œuvre des principes éthiques universels dans une société et un temps déterminés. Il est donc possible -et même nécessaire- de distinguer entre les principes universels ceux que la quasi-totalité des théologiens musulmans a reconnus comme étant les *maqāṣid al-ṣarī'a* (visées ultimes de la législation islamique), et la forme, la disposition qu'ils ont prises dans un contexte historique et sociologique donné. Sur le premier plan, l'islam converge avec les grandes religions et les philosophies universelles dans une vision éthique sensiblement identique. Si les expressions que leur implémentation a produites dans l'histoire sont liées à des circonstances particulières, « il y a possibilité de les « respécifier » et de leur donner une formulation nouvelle lorsque ces conditions changent. »⁶⁷⁹

Il en résulte qu'un nouveau regard sur le Coran est nécessaire pour retrouver la dynamique que le texte sacré a voulu insuffler à la société et débarrasser, en même temps, les sociétés islamiques des faux problèmes que leur posent des théologiens enfermés dans des visions pré modernes. L'islam était donc le vecteur d'un ordre social, le socle qui a permis de produire et de légitimer l'institutionnalisation des aspirations égalitaires et cosmopolites.

678-In Liliane Colombeau, *L'islam ma religion*, Autoédition, Paris, 2002, p.12

679-Ansary Abdou Filali, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, 2005, p.31

Pour une religion comme l'islam, résolument tournée vers la vie concrète et ayant un immense impact social, l'enseignement de la philosophie et des sciences sociales est, théoriquement, d'une plus grande nécessité qu'ailleurs. Dans le passé, les intellectuels musulmans se sont montrés capables d'assimiler des philosophies et des sciences étrangères, grecques notamment. La situation contemporaine est bien différente : « Si la civilisation grecque était morte au moment où les musulmans en recueillaient les fruits, la civilisation occidentale, à laquelle les musulmans ont affaire aujourd'hui, est vivante et agissante. Elle est même dominante et menaçante. »⁶⁸⁰ Faut-il produire rapidement une vision islamique du monde, globale et cohérente, captant l'esprit de l'islam premier, capable d'assurer l'avancement des musulmans dans l'âge moderne et de les guider à travers les défis qu'ils affrontent ? Là, Muhammad 'Abduh se montre exigeant : une telle vision ne peut être produite que par des intellectuels armés des savoirs modernes et profondément ancrés dans leur foi islamique. Or, pour former pareils intellectuels, il faut des institutions puissantes et un encadrement adéquat, c'est-à-dire d'autres intellectuels déjà formés et possédant toutes ces qualités.⁶⁸¹

« La grande valorisation accordée aux techniques modernes et aux formations qui y préparent occulte le fait que la technologie ne peut réussir à réaliser des transformations importantes que dans la mesure où elle est mise au service d'objectifs supérieurs. »⁶⁸² Pour parvenir à se libérer de telles visions, à briser ces cercles vicieux, le premier pas consiste à bien distinguer l'islam normatif de l'islam historique, à séparer ce qui relève des enseignements de l'islam et ce qui fait partie de ce que les musulmans en ont fait. Les musulmans ont en effet accordé plus d'attention à l'histoire de leur patrimoine intellectuel qu'à l'étude historique des conditions d'émergence des pratiques intellectuelles qui ont produit ce patrimoine intellectuel. La conscience

680-*Op. cit.* p.193

681-C'est là précisément l'obstacle le plus important que rencontre l'islam contemporain, à savoir que, faute d'apporter des ajustements en profondeur à l'actuel système éducatif, il n'est même pas concevable que des esprits créatifs puissent se manifester et opérer la systématique interprétation de l'islam tant désirée.

682- Ansary Abdou Filali, *op.cit.* p.195. Et c'est là que l'islam aurait pu, s'il avait été mobilisé convenablement, jouer un rôle déterminant. Il est évident que, sans une réforme sociale réelle, aucun progrès économique ne peut être réalisé.

religieuse peut jouer un rôle positif si elle est «à jour », c'est-à-dire si elle est fondée sur une prise en charge des données vécues, les connaissances et préoccupations des hommes qui la portent. Dans le cas contraire, quand elle reste liée à des conceptions et des préoccupations qui appartiennent à d'autres temps, « elle devient une nostalgie pour un âge d'or perdu, une consolation mythique face aux échecs endurés, créant entre ceux qui la portent un lien communautaire affaibli, qui peut être facilement emporté et remplacé par d'autres idéologies comme le nationalisme. »⁶⁸³

Le fait doit être noté à nouveau : les musulmans ne sont plus seuls face à leurs traditions, le débat dépasse les communautés de musulmans. Par ailleurs, les musulmans ne sont pas en mesure de déterminer à eux seuls leurs destinées. Si la globalisation signifie quelque chose en ce qui les concerne, c'est que leurs vies et leur avenir sont désormais intimement liés à ceux des autres communautés humaines. Cela est évident sur les plans économique et politique et même, de plus en plus, dans le domaine culturel. Les musulmans ne peuvent plus se penser et agir indépendamment des autres.

Malgré le relatif éloignement de l'époque et le changement des conditions, la pensée de Muhammad 'Abduh garde une grande partie de sa pertinence. Mieux, certaines des solutions qu'il proposait peuvent aider à répondre à certaines questions qui se posent aux musulmans d'aujourd'hui. Son appel à l'acquisition des sciences modernes et à la recherche du savoir utile partout où il se trouve reste toujours actuel. D'autant plus que les musulmans ont encore du chemin à faire sur ce plan. Sans la science les musulmans ne pourront jamais atteindre le degré de puissance dont jouissent les Européens. Muhammad 'Abduh écrivait il y a plus d'un siècle que « la bataille actuelle est une bataille d'idées et de réflexions ; ainsi, la force et la puissance appartiennent à ceux qui y investissent le plus. »⁶⁸⁴

La méthodologie réformatrice de Muhammad 'Abduh part de la réalité vécue. L'importance de son projet pour la réforme de l'enseignement par exemple réside dans le fait qu'il part du réel et évalue les besoins de ses compatriotes avant d'engager une

683-*Op. cit.* p.244

684-*al-A 'māl*, t.III, p.41

action. Muhammad ‘Abduh nous enseigne donc que pour réformer une chose il faut éviter d’importer des solutions quelle que soit leurs valeurs, mais partir des réalités et essayer de trouver des solutions appropriées. En effet, cette idée de Muhammad ‘Abduh mérite d’être réactualisée à un moment où les modèles importés ne cessent d’échouer surtout dans le domaine de l’enseignement.

Il y a là toute une éducation de la conscience musulmane à entreprendre, pour la conduire à connaître un peu mieux ce monde nouveau qui s’avance vers elle. Les musulmans ne doivent surtout pas rester prisonniers d’une vision de la réalité binaire ou manichéenne : l’islam contre la modernité, le bien contre le mal, la pureté contre la tentation, la fidélité contre l’égarement, l’identité contre l’oubli de soi, etc. Les générations montantes de musulmans ont besoin d’un enseignement très approfondi sur la modernité, c’est-à-dire de tout autre chose que ces schémas non seulement simplistes mais parfois faux, qui décrivent tous le monde moderne comme une menace pour l’intégrité de la foi et de la religion. « Les discours sur « l’influence corruptrice » de l’Occident et sur les vertus de la « résistance à la dissolution » doivent désormais laisser la place à une véritable compréhension de ce qui leur arrive. L’analyse de la modernité doit devenir le principal sujet d’étude du monde musulman. »⁶⁸⁵

Tout ce que nous avons exposé ici : les recherches, les découvertes, les affirmations ou les questionnements de Muhammad ‘Abduh, tout cela ne peut prétendre à rien d’autre qu’à nourrir et à élargir la réflexion du plus grand nombre. Ce que ‘Abduh a tenté de faire par ses travaux et ses actions, c’était de répondre aux interrogations qui surgissaient partout au sein du monde islamique du fait de la confrontation avec la pensée occidentale. Face aux défis que lance la modernité aux intelligences musulmanes, ses hommes doivent assumer complètement leur responsabilité d’intellectuels en osant des réponses et en les partageant. Parce qu’ils sont sûrs que les musulmans ont profondément besoin d’espaces de débats ouverts, ils doivent, à l’image de ‘Abduh, exprimer avec liberté et courage ce que leur révèle une approche critique des sources de l’islam, histoire, textes et contextes.

685-Bidar Abdennour, *Un islam pour notre temps*, Seuil, Paris, 2004, p.77

6. Perspectives d'une modernité islamique

Nous avons indiqué plus haut que, pour les musulmans, l'homme est d'abord un être responsable devant Dieu, mais également devant les êtres humains et parmi ses semblables. Construire une société suppose que l'on ait, au préalable, déterminé une conception de l'individu qui la constitue. En cela l'islam, comme toutes les spiritualités et toutes les religions, a mis l'accent sur trois principes (qui sont autant d'aspirations) : l'exigence de vérité et de transparence ; la dimension morale (éthique) et la priorité des valeurs ; l'impératif du respect des hommes et des normes d'équilibre.

Les exigences se font écho : la société doit se penser en fonction de l'individu et elle doit lui offrir la possibilité de vivre pleinement les exigences de son humanité. En d'autres termes, elle doit lui donner la possibilité de choisir, en connaissance de cause : il s'agira donc de ne pas se tromper sur le fond ; choisir dans l'ignorance et l'analphabétisme n'est pas choisir, voler dans le dénuement total et la misère n'est pas voler, respecter sous la contrainte et la répression n'est pas respecter. On doit reconnaître les avancées impressionnantes des sociétés industrielles et l'on peut se réjouir des progrès réalisés aujourd'hui. On ne saurait oublier pourtant de faire le compte de la dislocation du tissu social, de la crise profonde des valeurs, du doute généralisé au cœur du confort, quant au sens de la vie et à la réalité des repères. Pour certains musulmans, par essence, la civilisation de l'islam ne peut se reconnaître dans cet étrange renversement des priorités ; par essence, elle mesurera l'évolution des sociétés à l'aune de leur fidélité aux valeurs fondamentales en privilégiant la qualité de la vie (sociale, spirituelle, morale) à la quantité de la productivité et de la consommation. L'islam, comme les autres civilisations et au même titre que n'importe quelle culture, a aujourd'hui à apporter sa contribution dans les différents domaines de la pensée et de l'action humaine.

Il ne faut pas nier que le monde musulman doit évoluer, qu'il doit pouvoir répondre aux défis contemporains et que, de fait, la lecture des références religieuses, répétons-le, doit être affinée pour offrir des solutions aux problèmes sociaux, politiques et économiques actuels. Mais cela ne veut absolument pas dire que le monde musulman soit en retard sur le modèle occidental et qu'il lui faille vivre les mêmes

développements. Il sort pourtant du message coranique et des traditions du Prophète des exigences de valeurs et de sens qui pourraient participer d'un dialogue fructueux avec toutes les voix qui, en Occident, refusent un progrès aveugle et déshumanisant. Les musulmans se doivent donc de relever les défis de leur temps ; rien, en islam, ne s'oppose à l'engagement individuel, à la réforme sociale, au progrès et au bien-être. Au contraire, l'un des principes de *uṣūl al-fiq* est de considérer que toute réforme sociale et tout progrès scientifique porteurs d'une amélioration dans la vie des hommes sont permis s'ils ne trahissent pas, dans leur actualisation, le sens des orientations générales offertes par les sources. L'orientation générale demeure, les pas sur le chemin sont fonction des contingences.

C'est bien là l'axe central de la conception musulmane d'une possible modernisation : la mémoire de la référence, de la Révélation, rappelle aux hommes les finalités de la vie dans le respect de la création, des hommes, des animaux et de la nature ; dans le même temps, ce rappel leur impose un engagement réel dans la société de leur époque. La mémoire des sources, si elle se fige, trahit ce qu'elle dit défendre : seule la mémoire éveillée, vivante, faisant le lien entre la Révélation et la réalité, est fidèle. Fidèle en ce qu'elle fait de la foi la lumière de la vie, qui ferait voir pour mieux orienter. Les musulmans sont mis en demeure de relever ce défi : préserver, dans leur vie quotidienne comme dans leur projet de société, et la mémoire des références et la capacité à agir, à réformer et à bâtir. Être croyants et pragmatiques, c'est là, la première des libérations souhaitées par Muhammad 'Abduh.

L'islam accepte le progrès en ce qu'il est l'une des mesures du temps, mais il fait de la foi et de la conscience les instruments de l'équilibre et des limites : car il n'y a pas de justice sans équilibre ni d'humanité sans limites.⁶⁸⁶ La modernité de l'islam met le principe avant l'outil, l'orientation avant la limite, la conscience des fins avant le constat des catastrophes. En islam, l'aspiration vers la transcendance est originelle, naturelle : elle participe de l'être au point de qualifier d'aveugle de sourd celui qui ne vit pas la foi. Ici, ne voir qu'avec la raison c'est s'amputer ; état anormal de celui qui couve une maladie. En ce début du XXI^e siècle pourtant, l'islam et les autres religions

⁶⁸⁶ - Ainsi, il ne s'agit pas de s'opposer au progrès, à la télévision, à l'informatique ou autres... ce qui est objet de contestation, c'est la façon dont on en use dans une espèce d'amnésie des valeurs, des références, du sens.

ont la responsabilité de faire accéder l'humanité à une autre logique que celle des intérêts marchands. Quelles que soient les conceptions respectives des différentes traditions, le monde manifeste chaque jour le besoin d'une nouvelle lucidité qui prend le parti des finalités, des valeurs et, plus généralement, du sens. Le réveil de l'islam peut apporter une contribution jusqu'alors insoupçonnée à une véritable renaissance de la spiritualité des femmes et des hommes de notre monde. Encore faudra-t-il ne pas présenter la rencontre entre l'islam et l'Occident sous les termes d'un conflit, mais bien plutôt dans la perspective d'un enrichissement mutuel.⁶⁸⁷ Redonner vie à un islam ouvert et en prise avec son temps demandera à ce que l'on relève deux des grands défis contemporains : pourvoir aux besoins essentiels en matière de nourriture et dispenser l'instruction de base à tous les enfants, riches ou pauvres. C'est répondre par là aux droits les plus élémentaires de l'homme auxquels tout, dans la lettre et l'esprit du Coran et de la Sunna, nous renvoie. C'est une priorité et les musulmans feraient bien de ne pas en inverser l'ordre : un projet de société ne peut voir le jour si les trois-quarts de ses membres relèvent du domaine de l'assistance.

Le Coran et la Sunna ne donnent que les grandes lignes de la législation et les juristes, chacun selon les besoins de son temps, ont effectué un travail d'interprétation et promulgué des lois respectant l'esprit des textes de base. Ils ont effectué un travail d'hommes pour les hommes de leur temps et les résultats auxquels ils sont parvenus, s'il faut les respecter, ne doivent pas être sacralisés. Il est l'heure d'engager une large réflexion qui tienne compte des réalités concrètes de nos sociétés. Que les savants et les spécialistes des divers domaines de l'action sociale et politique, des champs d'investigation économique et financière se réunissent et travaillent de concert pour établir les priorités et les perspectives d'une société qui, dans son ordre et ses objectifs, s'approche autant que possible des recommandations divines de justice. Pour ce faire, il convient de dépasser les querelles sur les détails et de s'engager dans le sens d'une profonde réforme des mentalités, seule à même de permettre une transformation radicale des sociétés musulmanes.

⁶⁸⁷ - Face à une civilisation qui affirme chaque jour davantage son attachement à la foi en un Dieu unique, à la prière, à la morale, à la spiritualité au quotidien, l'Occident pourrait gagner à chercher -et à trouver- dans ses propres références religieuses et culturelles les moyens de réagir à la triste dérive économiste et technicienne ; dérive à laquelle nous assistons. En a-t-il les moyens ? Pourra-t-il dépasser ce stade de la crispation et du rejet de tout ce qui n'est pas lui ? Voilà des questions auxquelles il va valoir bien répondre

CONCLUSION

Au terme de ce travail de recherche, il apparaît clairement que l'action de Muhammad 'Abduh s'inscrit dans un double processus : l'effort de réflexion intellectuel basé sur les enseignements coraniques et sur la tradition prophétique, sources des réformes religieuses et de revivification du patrimoine culturel islamique d'une part, et le travail sur le terrain d'autre part: l'un et l'autre étant à son avis indissociables. L'effort intellectuel ne doit pas occulter la réalité, mais il doit se nourrir davantage de la réalité en transformation continue, et il doit s'adapter aux évolutions enregistrées par l'humanité dans tous les domaines de la vie. L'islam n'est pas seulement un témoignage verbal, une croyance religieuse et une pratique régulière des rites, mais il est surtout un effort sur soi.

Cette étude nous a fait saisir l'originalité très réelle de la pensée de Muhammad 'Abduh à ce sujet, ainsi que sa façon d'essayer d'opérer une rencontre fructueuse entre la foi islamique et le monde moderne, pour l'avènement d'une *Umma* islamique renouvelée. Il ne fut pas vraiment un révolutionnaire, comme son maître al-Afġānī, ni un doctrinaire préoccupé des idées pour elles-mêmes et se consacrant à leur exposé systématique approfondi.

Muhammad 'Abduh a, certes, acquis une formation traditionnelle profonde et a eu à traiter nombre de questions doctrinales, mais sa préoccupation fondamentale fut toujours concrète. Nous relevons dans l'ensemble de sa réflexion, qu'elle est

influencée par des considérations d'ordre pratique : qu'il s'agisse du souci d'éduquer le peuple, de vivifier le sentiment de solidarité et d'entraide, de proposer un nouvel enseignement islamique ou de donner à la femme sa véritable place dans la société.

Muhammad 'Abduh cherchait à susciter une action responsable, un mouvement fort, conscient et éclairé, solidaire et engagé. C'est en face d'une situation confuse qu'il s'agissait, pour 'Abduh, de rendre aux musulmans leurs dignité en les invitant à la vérité de leur religion, au sens originel de son enseignement comme on le trouve chez les Pieux Anciens, avant sa déformation par les écoles (théologiques et juridiques) et par les pratiques populaires déviées; revenus à l'origine pure de leur religion, ils seront capables d'assumer les sciences et techniques modernes.

En réponse au défi posé par le choc avec la culture moderne qui non seulement commençait à se répandre dans la société traditionnelle mais appartenait de plus à ceux qui venaient dominer, coloniser les pays musulmans, 'Abduh essaye de poser les conditions d'une rencontre féconde entre ces deux mondes, et de montrer que le vrai islam n'a rien à craindre des sciences et techniques modernes mais est en profond accord avec elles, et même, de l'avis de 'Abduh, en plus grande connaturalité avec elles que le christianisme. Muhammad 'Abduh veut accorder un large accueil aux sciences modernes ; il s'est fortement intéressé à leurs résultats et a fait effort pour s'y initier. En considérant la place du discours de Muhammad 'Abduh dans l'histoire des idées, nous pouvons conclure que 'Abduh, à partir d'un profond enracinement dans la tradition islamique, est arrivé à une nouveauté réelle, à une contribution originale à la pensée islamique, surtout dans la puissance de la synthèse réellement remarquable que sa pensée a su opérer sur plusieurs points. Cela a eu comme résultat que la pensée de 'Abduh a donné un encouragement important à assimiler cette culture moderne.

La renaissance du monde islamique, selon 'Abduh, consiste à retrouver la dynamique d'antan et, face à l'Occident, à opérer par sélection en évitant que « l'aspect extérieur éblouissant de la culture européenne puisse arrêter notre mouvement et nous empêcher d'atteindre cette culture dans sa véritable profondeur. »⁶⁸⁸ Il ne réduit pas la culture de l'Europe à la seule maîtrise des sciences

⁶⁸⁸ - Muhammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955, p.14

et des techniques et il est conscient que l'islam devra se positionner dans la profondeur vis-à-vis des enjeux de cette maîtrise : on ne peut faire l'économie de la question des finalités et de la morale.

Muhammad 'Abduh a aidé l'islam à ne pas avoir peur devant le monde moderne, il a présenté des valeurs importantes qui devaient lui permettre de prendre ses responsabilités au service de la société au nom même de la fidélité religieuse. Si pour Saad el Mona, sa tentative de prouver la rationalité de l'islam n'est pas convaincante, il reste que celle-ci est, en elle-même, fort intéressante et marque une rupture avec la pensée traditionnelle. Ce qui est important, c'est non pas que Muhammad 'Abduh ait réussi ou échoué à prouver le caractère rationnel de l'islam, mais qu'il ait tenté de le faire, c'est-à-dire qu'il ait considéré la raison comme un critère de vérité, qu'il ait plaidé avec tant de passion pour le rejet du *taqlīd*, pour la réflexion, pour l'acquisition du savoir moderne.

Muhammad 'Abduh a le mérite d'avoir relevé le statut de la raison, de l'avoir réintroduit avec force dans la problématique de l'islam contemporain ; et c'est cela qui nous semble constituer l'acquis fondamental de la pensée théologique de Muhammad 'Abduh. Même si ses connaissances scientifiques étaient bien rudimentaires, l'essentiel c'est l'impulsion qu'il a donnée pour le rejet des préjugés, pour l'abandon de la routine, pour l'acquisition du savoir moderne, pour l'usage de la raison, et cela au nom même de l'islam, par fidélité à l'islam.

Le grand mérite de Muhammad 'Abduh (et c'est là que réside la fécondité de sa pensée) est d'avoir adopté une vision évolutive de l'islam, condamné la sacralisation du passé et dénoncé la confusion entre l'islam et ses réalisations historiques. Muhammad 'Abduh fait ainsi la part entre ce qui est islamique (coranique) et ce qui est islamisé, et, ce faisant, il établit une frontière entre le religieux (trans-historique) et le culturel (domaine de l'histoire). Pour Muhammad 'Abduh, l'islam est à appréhender dans la Révélation, et dans la Révélation uniquement. Tout ce qui n'est pas révélé, tout ce qui est création humaine, n'a qu'une valeur relative et doit être reformulé, suivant les circonstances, dans un processus jamais clos. L'aménagement du temporel n'est jamais définitif ; il est toujours à repenser, toujours à refaire. L'islam ne livre pas à

l'homme un schéma concret d'organisation de la société, mais il lui donne simplement un ensemble de principes et de valeurs qui l'aideront, à chaque moment historique, à élaborer la meilleure forme d'organisation sociale.

Ce que la pensée de Muhammad ‘Abduh apporte de neuf, c'est le sens du relativisme historique, c'est la conscience de l'Histoire. Il n'est pas étonnant dès lors que Muhammad ‘Abduh substitue la raison à l'*ijmā‘* et au *ḥadīth*, comme moyen de légitimation des éléments étrangers à l'islam.

C'est donc la vie culturelle que l'islam informe directement. L'islam par ses valeurs propres, spirituelles et morales, donne en effet des déterminations spécifiques à la culture ; il donne ainsi une orientation propre aux mœurs et aux coutumes ainsi qu'une coloration particulière aux idées et aux institutions empruntées à des cultures étrangères. Muhammad ‘Abduh a été l'un des premiers penseurs musulmans à jeter les bases du débat autour de la compatibilité entre modernité occidentale et tradition arabo-musulmane. Il consacra sa vie et son œuvre à l'élaboration d'un humanisme libéré des pesanteurs de la tradition et plaida en faveur d'une interaction féconde entre l'Europe et le monde musulman.

Si Muhammad ‘Abduh a réussi assez peu à réformer al-Azhar, sa tentative n'est peut-être pas tout à fait perdue. Il a jeté les bases indispensables sur lesquelles il faut bâtir pour rendre la vie à cette vénérable institution. Malgré les mauvaises volontés et l'opposition systématique contre lesquelles le réformateur se heurtait sans cesse, quelque chose demeure : les graines de liberté et de modernisation semées dans l'enseignement religieux de d'al-Azhar. Et par là il a contribué assurément à élargir l'horizon de l'opinion musulmane orthodoxe et à démolir les barrières qui avaient longtemps séparé l'islam du monde moderne.

En un temps où toute démonstration s'échafaudait dans l'abstrait, par simple enchaînement de raisons logiques ou de textes juxtaposés, Muhammad ‘Abduh a eu le mérite d'élargir le champ habituel de ses prédécesseurs et ses contemporains dialecticiens et théologiens.

La pensée de Muhammad ‘Abduh est une pensée éclatée. Ce trait constitue à la fois son mérite et sa faiblesse. Il constitue son mérite, parce que celle-ci ne manque

pas de jeter le doute, de fragiliser une construction donnée pour inébranlable et de laisser des failles par lesquelles plusieurs opinions nouvelles peuvent trouver légitimité. La pensée de ‘Abduh ébranle la sérénité du système établi. En revanche, sa faiblesse consiste dans le fait qu’elle reproduit, inconsciemment, l’esprit de l’orthodoxie.⁶⁸⁹ En outre, en échouant de poser des règles cohérentes pour une nouvelle méthode, elle permet « au système ancien de s’en approprier en les déformant et en en atténuant la portée, les tentatives embryonnaires du nouveaux Ijtihād qu’elle voulait proposer. »⁶⁹⁰

Prenons par exemple le cas des quatre sources canoniques de l’orthodoxie (le Coran, la sunna, le consensus et le raisonnement par analogie). Incontestablement, Muhammad ‘Abduh ébranle cette construction sereinement reproduite depuis l’âge classique : il réduit considérablement le domaine de la sunna ; il refuse, comme nous l’avons montré, le principe du consensus,⁶⁹¹ il passe sous silence le raisonnement par analogie (c’est la raison -tout court- qui est considérée comme une source équivalente au Coran) et il donne à l’exégèse coranique une tâche d’ordre pratique, relativisant ainsi les principes de l’exégèse classique et ouvrant la voie à des interprétations plus audacieuses. Ainsi, Muhammad avait-il ouvert des failles, par lesquelles des penseurs libéraux ont pu s’introduire.⁶⁹²

D’aucuns ont dénoncé en Muhammad ‘Abduh le “libre penseur” et le “philosophe” qui aurait caché derrière ses critiques et ses essais de réforme le secret et coupable dessein de révolutionner ou de saper la religion musulmane. En réalité ‘Abduh ne songeait par sa réforme qu’à relever et à fortifier le monde musulman condamné à une stérile impuissance par l’idée arbitraire et fâcheuse que des théologiens et des politiciens donnaient à l’Occident. En un temps et dans un milieu où la religion primait tout, où nulle réforme morale ou sociale ne pouvait être utilement

⁶⁸⁹ - Pour Anouar Abdel Malek, la principale caractéristique du mouvement conduit par Muhammad ‘Abduh est un pragmatisme “qui se situe dans le cadre de l’orthodoxie de la foi” In Anouar Abdel Malek, *La Formation de l’idéologie dans la renaissance nationale de l’Egypte: 1805-1892*, Paris, 1969, p.12

⁶⁹⁰ -In Hadda, *op. cit.*, p.540

⁶⁹¹ -Voir Tārīḥ, t.I, p.1015

⁶⁹² -Ainsi ‘Alī ‘Abd al-Rāziq avait argumenté l’illégitimité du califat en s’appuyant sur l’illégitimité du consensus ; Halafallāh avait relativisé la valeur historique du récit coranique à partir d’une critique des principes de l’exégèse classique ; Abū Rayya avait relativisé la valeur de la tradition prophétique sous le signe de l’épuration de cette même tradition...

tentée et réussie que grâce à des corrections apportées à l'idée qu'on se faisait généralement des choses religieuses, il fallait bien étendre la liberté de pensée jusqu'au domaine religieux et donner comme introduction à la philosophie une critique de la religion.

'Abduh n'a pas l'outrecuidance de vouloir imposer une nouvelle orthodoxie qui voudrait rivaliser avec l'orthodoxie en place. Ce qu'il tente de faire par ses écrits et ses actions, c'est de répondre aux interrogations qui surgissent partout au sein du monde musulman du fait de la confrontation avec la pensée occidentale. Face aux défis que lance la modernité aux intelligences musulmanes, 'Abduh assume complètement sa responsabilité d'intellectuel en osant des réponses et en les partageant. Il exprime avec liberté et courage ce que lui révèle une approche critique des sources de l'islam, histoire, textes et contextes.

La pensée de Muhammad 'Abduh tente de concilier deux termes qu'on avait pris l'habitude d'opposer à son époque : la foi et la raison. Il a prouvé que cette conciliation ne demeurait pas verbale ; par toute son activité dans l'enseignement officiel et privé, par son cours de logique, par son *tafsīr* même et par l'appel constant à l'esprit critique, Muhammad 'Abduh a contribué à donner à la rationalité un essor qu'il n'aurait peut-être jamais eu sans lui en Égypte.

En opposant aux conceptions régnantes de la connaissance sa propre conception, Muhammad 'Abduh a fortement contribué à émanciper l'esprit islamique de l'étroite routine scolastique qui subsistait encore. Muhammad 'Abduh qui, au contraire, se méfie des systèmes clos, tend toujours vers une vérité plus ouverte et par conséquent plus universelle. Aussi la pensée de Muhammad 'Abduh nous apparaît-elle comme une pensée souple et ample et qui appelle les possibilités infinies de l'avenir.

Il est donc bien légitime que Muhammad 'Abduh continue à vivre,⁶⁹³ et par la pensée qui se dégage de ses œuvres, et par l'action directe que son esprit a exercé, non seulement sur ses élèves immédiats, mais sur nombre d'esprits qui ne l'ont pas connu, et qui savent l'apprécier à sa juste valeur. Si l'on ajoute, à sa contribution personnelle

⁶⁹³ -Le discours de 'Abduh, selon Haddad, continue à être actuel parce qu'il reflète les besoins de certaines classes, besoin qui, jusqu'à nos jours, n'ont pas encore reçu satisfaction.

à la pensée en général, sa part dans la réforme de l'islam, l'on conviendra que l'oeuvre Muhammad 'Abduh est digne d'être méditée par les musulmans d'aujourd'hui, que ce penseur pourrait efficacement inspirer dans l'oeuvre de reconstruction du monde, à laquelle les musulmans sont appelés à participer.

Voici donc définies et présentées quelques-unes des positions de Muhammad 'Abduh par rapport à l'islam et la modernité. Ces positions de principe, il était bon, dans les impasses actuelles, qu'elles fussent rappelées, à l'heure où un peu partout dans le monde, l'islam tente de nouvelles approches et ce afin de trouver sa vraie place dans le monde.

Malgré le retard matériel, les musulmans, fort de leur expérience passée, sont conscients que l'islam pourrait jouer un rôle véritable dans l'organisation du monde contemporain, en apportant simultanément à celui-ci sa haute conception des valeurs morales. Il existe un noyau invariant dans l'islam, qui prétend fournir des réponses éternelles à tous les problèmes existentiels fondamentaux. S'il existe sans aucun doute une spécificité de la révélation coranique, il manque l'originalité dans l'effort de réflexion et d'interprétation.

Dans un monde convulsé, l'islam s'affirme comme une force spirituelle essentielle, mais doit démontrer qu'il offre, en accord avec le monde moderne, les potentialités nécessaires au développement économique. Il lui appartient impérativement d'affûter ses armes pour la lutte contre le sous-développement, sans violer les « droits de Dieu et des hommes ». Usant de critères strictement « objectifs » et rationnels, la science européenne prétendit pendant longtemps imposer aux musulmans une alternative qui, en fait, constituait un dilemme : ou bien fidélité à l'islam et absence de progrès matériels, ou bien évolution technologique et abandon des valeurs essentielles musulmanes. Il ne s'agira pas seulement d'absorber et de transformer, en les islamisant, les influences extérieures, mais de procéder à une véritable réforme intellectuelle et à de profondes transformations sociales, afin de donner une finalité à la technique, considérée jusqu'ici, triomphante. La civilisation musulmane, qui sut pourtant intégrer des expériences venant d'horizons différents, n'est pas parvenue à réaliser encore l'osmose d'éléments divers. La doctrine a peine à

séparer les principes essentiels des considérations secondaires, à trier les facteurs d'inspiration étrangère méritant d'être reçus, adaptés ou rejetés.

La question se pose tout de même de savoir s'il est réaliste de vouloir imposer un ordre unique et général aux peuples dont les philosophies, les besoins et les objectifs sont si divergents. « Il n'est plus possible de maintenir obligatoire un système élaboré par une seule civilisation composant le monde, même si celle-ci continue d'être la plus avancée matériellement. »⁶⁹⁴ L'islam a certes emprunté, mais sut réaliser, grâce à un esprit foncièrement intégrationniste, une construction qui porte sa marque. Tout son édifice culturel est symbiose : rencontre, découverte, acceptation, assimilation et développement.

L'islam, comme nous l'avons vu à travers la réforme de 'Abduh, est une foi vivante et dynamique qui tente de trouver l'expression extérieure de sa force interne pour participer à la vie contemporaine. Sa contribution pourrait être fondamentale, non seulement parce qu'il dispose d'une expérience de plus de quatorze siècles dans les rapports entre peuples, mais surtout parce qu'il apporte une vision éminemment éthique, considérant, en dernière analyse, l'homme comme sujet et but ultime du système. L'islam, globalement, réapparaît dans le monde contemporain comme l'une des réponses aux questions que pose la destinée de l'homme et de la société. L'évolution politique interne des États engendre des solutions et des transformations propres. L'originalité première du système islamique est sa conception de l'homme social qui s'oppose, à la fois, « au communisme annihilant la personne dans le groupe, et au libéralisme posant l'individu et la société en antagonistes. »⁶⁹⁵ Au matérialisme positiviste qui déshumanise l'homme, l'islam oppose sa spiritualité.

Lieu d'échanges et de dialogues entre les cultures, comme l'a montré 'Abduh, l'islam saura peut être recouvré sa place dans ce monde, si l'on en juge par la prodigieuse capacité qu'il a montrée historiquement à s'adapter et à renaître. Les intellectuels ont pour mission dans ce contexte de rechercher les voies possibles d'harmonisation. Pourtant, certains principes fondamentaux d'humanité, de justice et

⁶⁹⁴- Boisard A. Marcel, *L'humanisme de l'islam*, Albin Michel, Paris, 1979 ; *L'islam aujourd'hui*, PUF, Paris, 1985, p.386

⁶⁹⁵-*Op.cit*, p.391

de sécurité pourront être définis et des modalités d'harmonisation développées par une recherche créatrice qui tiendrait compte des convictions religieuses et des considérations morales.

Il appartient alors à chaque homme responsable de remettre perpétuellement en cause son « idée » de civilisation et son sentiment d'universel. Ce que l'islam a à offrir pour la construction d'un monde nouveau est son sens de Dieu et son sens de l'homme pour donner à la nouvelle société la dimension religieuse sans laquelle l'homme n'est pas un homme. L'islam qui, dans le passé a su assimiler bien des cultures garde sa souplesse face au monde moderne.

Le mouvement de Réforme est, ou devrait être, l'esprit même de l'islam. La conception de Muhammad 'Abduh de la vie est celle d'un processus de création continue, d'innovation et d'émergence permanentes, qui empêche que l'intention de la religion puisse s'enfermer dans des raisonnements et des interprétations juridiques revendiquant un "caractère de statique". Et c'est également pour cette raison que la responsabilité humaine est aussi générationnelle, autrement dit qu'il appartient à chaque génération de s'élever à la responsabilité qui est la sienne de repenser les principes généraux de la religion en fonction de ses propres problèmes et en visant ainsi toujours à rendre la pensée de l'islam à son mouvement premier.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

OUVRAGES DE MUHAMMAD ‘ABDUH

1. *al-‘Urwa al-wuṭqā*, Dār al-kitāb al-‘arabi, Beyrouth, 1970.
2. *Al-islam wa al-naṣrāniyya ma‘a al-‘ilm wa al-madaniyya* (Le rôle respectif de l’islam et de christianisme dans la science et la civilisation), Le Caire, 1905.
3. *Al-islam wa al-radd ‘alā muntaqidīh*, al-Mu‘ayyad, 1900, traduction en français, publié en français, L’Europe et L’islam, 1905.
4. *al-Muḥassas d’ibn Sīdā*, Le Caire, 1896.
5. *Exposé de la religion musulmane*, Traduit de l’arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou Par B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik, Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A, Paris, 1965.
6. *Hāšiya ‘alā šarḥ al-Dawwānī li al-‘aqāid al-‘Aḥudiyya* (Gloses sur le commentaire d’*al-dawwānī* de l’exposé de Foi par ‘Adud) Le Caire, 1876.

7. *Risālat al-radd ‘alā al-dahriyyīn* (Traité réfutant les doctrines des matérialistes), petit traité de polémique écrit en persan par al-Afgānī et traduit en arabe par ‘Abduh, Beyrouth, 1886.
8. *Risālat al-tawhīd* (Traité de l’unité de Dieu), Le Caire, 1897.
9. *Risālat al-Wāridāt* (Traité des inspirations Mystiques), Le Caire, 1874, réimprimé dans le volume II de la biographie de Rašīd Rīdā.
10. *Šarḥ kitāb al-bašīr al-nāṣiriyya fī-‘ilm al-manṭiq taṣnīf al-qādī al-zāhid Zayn al-dīn ‘Umar b. Ṣalāh al-Sāwī* (Commentaire des vues intérieures attribuées à Nāṣir dans la science de la logique, ayant pour auteur le qādī al-zāhid Zayn al-dīn ‘Umar b. Ṣalāh al-sāwī), Le Caire, 1898.
11. *Šarḥ maqāmāt Badī‘ al-zamān al-Hamadānī* (Commentaire des « Séances » d’al-Hamadānī ; les séances sont des recueils de nouvelles légères écrites dans un style brillant mais difficile; al-Hamadānī est un auteur du Xe siècle) Beyrouth, 1889.
12. *Šarḥ nahj al-balāḡa* (Commentaire de la voie bien tracée dans l’art de l’éloquence) c’est un recueil de sermons et d’épîtres attribués au calife, ‘Ali gendre de prophète, Beyrouth, 1885.
13. *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm*, (jusqu’à la sourate al-Nisā’, verset 125).
14. *Tafsīr juz’ ‘amma* (Commentaire des trente sept derniers chapitres du Coran), paru dans la revue al-Manar, Le Caire, 1904.
15. *Tafsīr sūrate al-‘Asr* (Commentaire du chapitre du Coran, intitulé Le temps), Le Caire, 1903.
16. *Tafsīr sūrate al-Fātiḥa*, Le Caire, 1905.
17. *Taqrīr fī iṣlāḥ al-maḥākīm al-šar‘iyya* (Rapport sur les réformes à introduire dans les tribunaux du statut personnel), Le Caire, 1900.

18.

Manuscrits inédits de Muhammad ‘Abduh, cités par Rašīd Riḍā dans la revue al-Manār, t.VIII, année 1905 (ces manuscrits sont en partie perdus)

19. *Falsafat al-ijtimā‘ wa al- tārīḥ* (Philosophie de la sociologie et de l’histoire), ouvrage qu’il composa à la suite de ces cours sur Ibn Khaldoun.
20. *Niṣām al-tarbiya al-miṣriyya* (L’organisation de l’instruction en Égypte).
21. *Risāla fī waḥdat al-wujūd* (Traité de l’Unité de l’Existence).
22. *Tārīḥ asbāb al-ṭawra al- ‘arabiyya* (Histoire des Causes de la révolte d’Arabi.).
23. *Tārīḥ Ismā‘il Pacha* (Histoire d’ Ismā‘il Pacha).

AUTRES SOURCES

24. Abderraziq Ali, *L’Islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, Paris, 1994, traduction française Abdu Filali-Ansary.
25. Afḡānī-al Jamāl al-dīn, *Réfutation des matérialistes*, traduit par A-M. Goichon, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1942
26. Antun Frah, *Ibn Rušd wa falsafatuhū*, Tayyib Tizini, Beyrouth, 1988
27. Averroès, *L’Islam et la raison, anthologie de textes juridiques, théologiques et poétiques*, traduction de Marc Geoffroy, Flammarion, Paris. 2002.
28. Avicenne, *Le livre de science*, traduit par Mohammad Achena et Henri Massé, Les Belles Lettres: UNESCO, 1986.
29. ‘Abd al-Rāziq Mustafā, *Muhammad ‘Ahduh*, Dār al-ma‘ārif, Le Caire, 1946.
30. Bukhari, *L’Authentique tradition musulmane*. Choix de hadiths, traduction et notes par G.H. Bousquet, Fasquelle, Paris, 1964

31. Bennabi Malek, *Vocation de l'islam*, Seuil, Paris, 1954.
 32. Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1961.
 33. Guizot François, *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette, Paris, 1985
 34. Ġazālī-al ‘Abd al-Hamīd, *Mizān al-a‘māl* (Critère de l'action), traduit par Hikma Hachem, Maisonneuve, Paris, 1945.
 35. -*Ihya ‘ouloûm ed-dīn ou vivification des sciences de la foi*, analyse et index par G. H Bousquet, Librairie Max Besson, Paris, 1955.
 36. -*al-Munqid min al-dalāl* (Erreur et délivrance), trad. Fr. Jabre, Beyrouth, 1969.
 37. -*Miškāt al-anwār* (Le tabernacle des lumières), trad Fr Deladriere, Seuil, 1981.
 38. Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in islam*, London, 1934; traduit de l'anglais par Eva Meyerovitch: *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'islam* avec une préface de Louis Massignon, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.
 39. Kawkibi-al ‘Abd al-Rahman, *Umm al-qurā*, le Caire, (s.d)
 40. -*Ṭabā‘i‘ al-istibdād wa mašārī‘ al-isti‘bād*, al-Maktabat al-šarqiyya, le Caire, (s.d)
 41. Le Bon Gustave, *La civilisation des Arabes*, La Sycomore, Paris, 1980
 42. Mawdūdī-al Abū al-A‘lā, *Naẓariyyāt al-islam al-siyasiyya* (La théorie politique de l'Islam), le Caire 1976.
 43. Qutb Sayyid, *Fī zilal al-qur‘ān*, 10^e éd, t.6, Dār al-šurūq, Beyrouth, 1982
 44. Renan Ernest, *L'islamisme et la science*. Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883, C. Lévy, Paris, 1883
- Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, Calmann Lévy, Paris (s.d)

-*Nouvelles études d'histoire religieuse*, 2^e éd. C. Lévy, Paris, (s.d)

45. Rašīd Riḍā, *Tārīḥ al-ustād al-Imām*, al-Manār, Le Caire, 1931.

-*Tafsīr al-qur'ān al-hakīm al-šahīr bi tafsīr al-manār*, Maṭba'a al-manār, 2^e éd, al-Qāhira, 1967, t.I-V

- *al-Waḥda al-islāmiyya wa al-uḥuwwa al-dīniyya wa tawḥīd al-madāhib*, Al-maktab al-islami (sans date).

46. -Spencer Herbert, *De l'éducation*, Baillière, Paris, 1878

47. Šalas 'Ali, *Silsilat al-a'māl al-majhūla : Muhammad 'Abduh, Riyād al-Riyās*, Londres, 1987

48. Ṭaḥṭāwi-al Rifā'a, *al-Tamaddun wa al-ḥaḍara wa al-'imrān*, 1973

ETUDES

49. Amīn Ahmad, *Zu'amā' al-iṣlāḥ fi al-'aṣr al-ḥadīth*, Dār al-kitāb al-'arabi, Beyrouth, (sans date).

50. -Amīn Ahmad, «Muhammad 'Abduh», in *Fayḍ al-ḥāṭir* (des articles littéraires et sociaux) Maktabat al-naḥḍa al-miṣriyya, Le Caire, 1961, t.7, p.155-213.

51. Awad Lewis, *Tārīḥ al-fikr al miṣrī al-ḥadīth* (Histoire de la pensée égyptienne moderne), le Caire, 1969.

52. Adams C. Charles, *Islam and modernisme in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muhammad 'Abduh*, Oxford university press, 1993

53. Arkoun Mohammed, Gardet Louis, *L'islam hier-demain*, Editions Buchet/Chastel, Paris, 1978.

54. Abdel-Malek Anouar, *La formation de l'idéologie dans la renaissance*

nationale de l’Egypte (1805-1892), thèse de doctorat, Paris, 1969.

55. Anawati Georges. C. et Maurice Barrmans, *Tendances et courants de l’Islam arabe contemporain*, vol.1: Egypte et Afrique du Nord, Maisonneuve, Paris, 1982.

56. Abdallaoui Mohammed, *Religion et société dans l’histoire d’aujourd’hui (les implications conceptuelles)*, thèse de doctorat d’état, Paris, 1991.

57. Amine Osman, *Muhammad ‘Abduh essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944.

-*Rā’id al-fikr al-miṣri al-Imām Muhammad ‘Abduh*, Dār al-ṭaqāfa al-‘arabiyya li al-ṭibā‘a, 1965.

58. ‘Abduh Ibrahim, *Tārīḥ al-waqā’i‘ al-miṣriyya*, 1928-1940 (Histoire du journal les événements égyptiens) 3eme Ed, le Caire, 1942;

-*Taṭawwur al-ṣaḥāfa al-miṣriyya* (Evolution de la presse égyptienne), le Caire, 1944.

-*A’lām al-ṣaḥāfa al-‘arabiyya* (Les célébrités de la presse arabe) le Caire, 1948.

-*Ruwwād al-nahḍa al-ḥadīṭa* (Les pionniers de la renaissance moderne) Beyrouth, Dar al-ṭaqāfa, 1966.

59. ‘Awad Louis, *Tārīḥ al-fikr al-miṣri al-ḥadīṭ*, Kitāb al-hilāl, partie II, avril 1969.

60. ‘Aqād-al ‘Abbās Mahmūd, *‘Abqari al-iṣlāḥ wa al-ta’līm al-Ustād al-Imām Muhammad ‘Abduh*, Maktabat miṣr.

61. ‘Arawī-al ‘Abdallah, *al-A’māl al-kāmila li Jamāl al-dīn al-Afḡānī* (Les œuvres complètes d’al- Afḡānī), tome I, 1979 ; tome II 1981, Beyrouth.

-*Tayyārāt al-Fikr al-islami* (Les courants de la pensée islamique), Dār al-mustaqbal al-‘arabi, le Caire 1983.

- Maḥmūd al-‘aql*, al-Markaz al-ṭaqāfi al-maḡribi, 1997.
62. ‘Abd al-‘Aṭī Muhammad, *Al-fikr al-siyasī li al-Imām Muhammad ‘Abduh*, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li al-kitāb, Le Caire, 1978.
63. ‘Āṭif al-‘Irāqī, *Kitāb al-islam dīn al- ‘ilm wa al-madaniyya li al-cheikh Muhammad ‘Abduh min ḥilāl manẓūr naqdi*, Al-majlis al-a‘lā li al-ṭaqāfa, al-Qāhira, 1997.
64. Bayyūmī Zakariyya Sulaymān, *al-Tayyarāt al-siyāsiyya wa al-ijtimā‘iyya bayna al-mujaddidīn wa al-muhāfiẓīn, dirāsa tāriḥiyya fī fikr al-ṣayḥ*, éd. al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma, Le Caire, 1983.
65. Bessaty-el Ahmed, *Le développement des sciences religieuses à al-Azhar depuis le Cheikh Muhammad ‘Abduh*, Thèse de doctorat d'état, Paris, 1979
66. Bennabi Malek, *Vocation de l’islam*, Seuil, Paris, 1954.
67. Berque Jacques, *L’Égypte impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967.
68. Berque Jaques et Jean-Paul Charnay, *Normes et valeurs dans l’Islam contemporain*, Payot, Paris, 1966.
69. Boisard A. Marcel, *L’humanisme de l’islam*, Albin Michel, Paris, 1979 ; *L’islam aujourd’hui*, PUF, 1985.
70. Bouamama Ali, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu’ au XIIIe siècle*, Entreprise nationale du livre, Alger, 1988.
71. Bret Patrice, *L’Egypte au temps de l’expédition de Bonaparte 1798-1801*, Hachette, Paris, 1998.
72. -Cromer Lord Baring, *Modern Egypt*, Macmillon, London, 1911
73. Carré Olivier, *Mystique et politique*, cerf, Paris, 1984.

- *Le nationalisme arabe*, Fayard, Paris. 1993.
74. Costet-Tardieu Francine, *Un réformiste à l'université al-Azhar : œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1845)*, Editions Karthala et CEDEJ, 2005.
75. Draper Jonh william, *Les conflis de la science et de la religion*, G. Bouillière, Paris, 1875
76. Delanoue Gilbert, « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane: l'adresse de Muhammad 'Abduh au Cheikh al-Islam, Beyrouth, 1887 », *Revue occident musulman*, N° 13-14, Aix-en-Provence, 1973
- *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX siècle(1798-1882)*, IFAO, le Caire, 1982.
77. Draz Mohamed Abdallah, *La morale du Koran*, PUF, Paris, 1951.
78. Djaït Hichem, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris, 1974
- *L'Europe et l'islam*, Seuil, Paris, 1978.
- *La crise de la culture islamique*, Fayard, Paris, 2004.
79. Dunyaa Sulaymaan, *Muhammad 'Abduh bayn al-falāsifa wa al-kalamiyyin*, Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, le Caire, 1958.
80. Dahabi-al Husayn, *al-Tafsīr wa al-mufasssirūn*, Dār al-kutub al-ḥadīṭa, le Caire, 1976.
81. Ferrié Jean-Noël, *Le régime de la civilité en Egypte: public et réislamisation*, CNRS Editions, Paris, 2004.
82. Geoffroy Eric, *Djihâd et contemplation: vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Editions Dervy, Paris, 1997.
- *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003 ;

83. Gardet Louis, *L'Islam comme communauté*, Desclée de Brouwer, 1970.
 - *Les hommes de l'Islam*, Hachette, Paris, 1977.
 - *La cité musulmane vie sociale et politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1981.
84. Gibb H.A.R, *Les tendances modernes de l'islam*, traduction française de Bernard Vernier, Maisonneuve, Paris, 1949.
85. Gaffney Patrick D, «Professionnal preachers in contemporary Egypt », in *The Muslim World*, janvier 1991.
86. Haddad Mohamed, *Essai critique de la raison théologique: l'exemple de Muhammad*, thèse de doctorat, Paris, 1994.
 - « 'Abduh et ses lecteurs pour une histoire critique des lectures de M. 'Abduh », *Revue d'études arabes et islamiques*, t. XLV, 1998.
 - *Muhammad 'Abduh qirā'a jadīda fī ḥiṭāb al-iṣlāḥ al-dīni*, Dār al-ṭalī'a, Bayrouth, 2003.
87. Hāmid Ṭāhir, *Muhammad 'Abduh wa afkārūhū al-mustaqbaliyya*, Al-majlis al-a'lā li al-ṭaqāfa, al-Qāhira, 1997.
88. Hogga Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam, Gazali et les seljuqides*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
89. Houot Sandra, *Muhammad 'Abduh un magistère intellectuel exerce sur l'éveil de la conscience égyptienne*, mémoire de DEA d'histoire, Université de Lyon II Lumière, 1994.
90. –Hūlī-al Amin, *al-Mujadidūn fī al-islam*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li al-kitāb (sans date ni lieu d'édition).
91. Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1970

- Histoire des peuples arabes*, traduction Paul Chemla, Seuil, Paris, 1990
- La pensée arabe et l'occident*, traduction de Sylvie Besse Ricard, Naufal, Paris, 1991
- al-Fikr al- 'arabi fi 'aṣr al-nahḍa 1798-1939*, Dār al-nahār li al-naṣr, (sans date).
92. Halaf Allah Muhammad, *Al-ṭaqāfa al-islamiyya wa al-ḥayāt al-mu'āṣira*, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, al-Qāhira, (sans date).
- *Al-fān al-qaṣaṣī fī al-qur'ān al-karīm*, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, Le caire, 1950
93. 'Imāra Muhammad, *al-A'māl al-kāmila li al-imām Muhammad 'Abduh*, (Les œuvres complètes de Muhammad 'Abduh), Beyrouth, 1977 ; Institut arabe pour les études et les publications :
- Tome I *al-Kitābāt al-siyāsiyya*, (Les écrits politiques), 2 éd. 1979, 744 p.
- Tome II *al-Kitābāt al-ijtimā'iyya*, (les écrits sociales), 2 éd, 1980, 487 p.
- Tome III *al-Iṣlāḥ al-fikrī wa tarbawī wa al-ilāhiyyāt* (réformes intellectuelle, éducative et spirituelle), 2 éd, 1980, 545 p.
- Tome IV *Tafsīr al-Qur'ān*, (l'exégèse coranique) 1973, 775 p.
- Tome V *Tafsīr al-Qur'ān* (l'exégèse coranique), 1973, 580 p.
- Tome VI *Fahāris 'amma wa al-fatāwā*, 1974, 447 p.
- al-Imam Muhammad 'Abduh mujadid al-dīn bitajdīd al-dunyā*, Dār al-ṣurūq, le Caire, 2e éd, 1988.
- Al-islām wa al-mar'a fi ra'y al-imām Muhammad 'Abduh*, Dār al-raṣīd, 1997.
94. –Jindī-al 'Abd al-Halīm, *Muhammad 'Abduh*, Dār al-ma'ārif, Le Caire, (sans date).
95. Jad'ān Fahmi, *Usus al-taqaddum 'inda mufakkirī al-islam fī al- 'ālam al- 'arabi al-ḥadīth*, Al-mu'assasa al- 'arabiyya li al-dirāsāt wa al-naṣr, Beyrouth, 1979.
96. Jean Joël Brégeon, *L'Égypte de Bonaparte*, Perrain, 1991.

97. Jomier Jaques, *Le commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Editions G-P. Maisonneuve, Paris, 1954.

- « L'imam Mohammad 'Abduh et la caisse d'épargne, (1903-1904) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N° 15-16, 2e semestre 1973, p. 99-105.

-« La revue al 'Orwa al-Wothqâ et l'autorité du Coran » In *M.I.D.E.O*, n°17, 1986, p.1-31

-« La Raison et l'Histoire dans le commentaire du Manâr », In *M.I.D.E.O*, n°19, 1989, p.17-47

-*Pour connaître l'islam*, Cerf, Paris, 2001

98. Kerr Malcolm H, *Islamic Reform. The political and legal theories of Muhammad 'Abduh and Rasid Rida*, Los Angeles/ Berkley/ London, Cambridge University Press/ University of California, 1966.

99. Keddie Nikki R, *Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn alAfghānī*, University of California Press, 1968

100. Kepel Gilles, *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporain*, La Découverte, Paris, 1984.

-*La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991 ;

101. Kepel Gilles et Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990.

102. Kedourie Elie « Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh », *Revue Orient*, XXX, 1964.

-*Afghāni and 'Abduh an essay on religious unbelief and political activism in modern Islam*, Frank Cass, London, 1966

103. Laoust Henri, « Le réformisme orthodoxe des « salafiya » et les caractères généraux de son orientation actuelle », *Revue des Etudes Islamiques*, Tome VI, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1932.

-*Essai sur les doctrines sociale et politique de Taḳī-D-Din Aḥmad B. Taimiya*, Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale, le Caire, 1939.

-« le réformisme musulman ses origines, son sens et sa portée », *Revue Images de Toumliline*, Toumliline, Paris, 1962.

-*Les schismes dans l'Islam, introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, Paris, 1965.

-*Pluralisme dans l'Islam*, Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A, Paris, 1983.

104. Laroui Abdallah, *Islam et modernité*, La découverte, Paris, 1987.

105. *La France et l'Egypte à l'époque des vices-rois 1805-1882*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 2002.

106. Luthi Jean-Jacques, *La vie quotidienne en Egypte au temps des Khédives*, L'Harmattan, Paris, 1998.

-*Regard sur l'Egypte au temps de Bonaparte*, l'Harmattan, Paris, 1999.

-*Egypte et Egyptiens au temps des vice-rois : 1801-1863*, L'Harmattan, Paris, 2003.

107. Makākichi-al Muhammad Ṣalāḥ, *Tafkīr Rašīd Riḍā min ḥilāl majalat al-Manar* (La pensée de Rašīd Riḍā à travers la revue al-Manar) 1898-1935, E.N.A.L, Alger, 1985.

108. Merad Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton & Cie, 1967.

- *L'islam contemporain*, PUF, Paris, 1984.

109. Mervin Sabrina, *Histoire de l'islam: doctrines et fondements*, Flammarion,

Paris, 2000.

110. Mine Ener, *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence 1800-1952*, Princeton University Press, Princeton, 2003
111. Maher Al-Charif et Sabrina Mervin, *Modernités islamiques*, Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad 'Abduh, Novembre 2005, Damas, 2006
112. Mernissi Fatima, *La peur-modernité, conflit islam démocratie*, Albin Michel, 1992.
113. Massignon Louis, *Hallaj al-Husayn ibn Mansur, essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999.
114. Mahcer Lotfi, *Les idées de Muhammad 'Abduh*, thèse de doctorat, Paris, 1965
115. Pouthas Charles-H, *Histoire de l'Egypte depuis la conquête ottomane*, Hachette, Paris, 1948.
116. Pakdaman Homa, *Djamâl-ed-Dîn Assad Abâdî dit Afghânî*, préface de Maxime Rodinson, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969
117. Pommier Jean, *La pensée religieuse de Renan*, Reider, Paris, 1925
118. *Précis de l'histoire de l'Egypte par divers historiens et archéologues, les règnes de 'Abass, de Sa'id et d'Isma'il (1848-79)*, tome quatrième, Istituto poligrafico dello statto, Rome, 1935.
119. Rodinson Maxim, *La fascination de l'islam*, La découverte, Paris, 1989
120. Saad-el Mona, *L'islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur Egyptien du XIX^e siècle: Muhammad 'Abduh*, Thèse de doctorat, Paris I, 1980.
121. Sawy-el Mohammad Zaky, *The Educational thought of Muhammad 'Abduh and Taha Hussein*, P.H.D, 1983 .

122. Schacht Jonh R, article «Muhammad ‘Abduh», in *Encyclopédie de l’islam*, nouvelle édition, Maisonneuve et Larose, Paris, 1993, t.VII, p.419
123. Saul Samir, *La France et l’Egypte de 1882 à 1914: intérêts économiques et implications politiques*, Comité pour l’histoire économique et financière, Paris, 1997.
124. Šihāta ‘Abdallah, *al-Imām Muhammad ‘Abduh bayn al-manhaj al-dīni wa al-manhaj al-ijtimā’i*, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li al-kitāb, Le Caire, 2000.
125. Tapiero Nobert, *Les idées réformistes d’al-Kawakibi contribution à l’étude de l’islam moderne*, Les Editions Arabes, Paris, 1956.
126. Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992
127. Ṭahāri Muhammad, *Maḥmūd al-iṣlāḥ bayn al-Afġānī wa ‘Abduh* (la conception de l’iṣlāḥ chez al-Afġānī et ‘Abduh), Office Presse Universitaire, Alger 1984.
128. Urvoy Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Editions du Seuil, Paris, 2006.
129. Van Nispen Tot Sevenaer Christian, *Activité humaine et agir de Dieu: le concept de « sunan de Dieu » dans le commentaire coranique du Manar*, Dar-el-Machreq Sarl Editeurs, Beyrouth, 1996.
130. Weber Edgard, *L’Islam sunnite contemporain*, Brepols, Belgique, 2001.
131. Witlfogel Karl, *Oriental despotism. A comparative study of total power*, traduit par Michèle Panteau, Minuit, Paris, 1977
132. Wajdī Muhammad Fahd, *al-Madaniyya wa al-islam*, 3e éd, Maktaba al-hindiyya, le Caire, 1912.
133. Zeghal Malika, *Gardiens de l’Islam. Les Oulémas d’Al Azhar dans l’Egypte contemporaine*, Presses de science PO, Paris, 1996.
134. Zaydān G, *Maṣāhīr al-šarq*, 2^e éd., le Caire, 1910.

-*Tāriḥ al-tamadun al-islami*, Dār al-hilal, le Caire, 1935.

OUVRAGES GENERAUX

135. A. Razak Abdel-Kader, *Le monde arabe à la veille d'un tournant*, Librairie française Maspero, Paris, 1966.
136. Alili Rochdy, *Qu'est-ce que l'islam ?* La Découverte, Paris, 1996.
137. Amir Moezzi Mohammad Ali, *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe*, Brepols, 2000.
138. Ansary Abdou Filali, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, 2005.
139. 'Ali Muhammad Kurd, *Al-islam wa al-ḥaḍāra al-'arabiyya*, le Caire, 1936
140. 'Āhūr Sa'ūd, *Al-mar'a wa al-mu'assasāt al-ijtimā'iyya fī al-ḥaḍāra al-'arabiyya*, Dār al-ma'ārif li al-tiba'a wa al-našr, Tunis, 1984
141. Baḡdādī-al 'Abd al-Qāhir, *al-Farq bayn al-fīraq* (la différence entre les branches), Dār al-ma'ārif, Beyrouth, (sans date).
142. Bahi-al Muhammad, *al-Fikr al-islami al- ḥadīṭ wa ṣilatuh bi al-isti'mār al-ḡarbi*, le Caire, 1960.
143. Balta Paul, *Islam civilisation et société*, Editions du Rocher, Paris, 1991.
144. Barbier Maurice, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses universitaires de Nancy, 1987.
145. Barbulesco Luc, Philippe Cardinal, *L'islam en questions, vingt-quatre écrivains arabes répondent*, Grasset, Paris, 1986.
146. Bencheikh Ghaleb, *La laïcité au regard du coran*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.

147. Benzine Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004.
 148. Berchet Jean-Claude, *Le voyage en Orient, anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Robert Laffont, Paris, 1985.
 149. Bidar Abdenmour, *Un islam pour notre temps*, Seuil, Paris, 2004.
 150. Bidet Jaques, *Théorie de la modernité*, PUF, Paris, 1990.
 151. Boubakeur Cheikh Si Hamza, *Traité moderne de théologie islamique*, Maisonneuve& Larose, deuxième édition, Paris, 1993.
 152. Boubakeur Dalil, *Les Défis de l'Islam*, Flammarion, 2002.
 153. Boularès Habib, *L'islam la peur et l'espérance*, Editions J. C Lattès, Paris, 1983.
 154. *Byzance et les dernières offensives de l'Occident contre l'islam*, Cahiers de l'ordre international constantinien, Edidtions du Secrétariat de l'ordre, Zurich, 1961.
 155. Collectif, *1905-2005 : Les enjeux de la laïcité*, L'Harmattan, 2005.
 156. Cahier LaSer, *Monstres et merveilles de la modernité*, Descartes& Cie, Paris, 2003.
 157. Carra de Vaux Baron, *Les penseurs de l'Islam*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, (sans date) vol 5.
 158. Cesari Jocelyne, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, Paris, 2004.
 159. Chauvin Gérard, *Islam*, Editions Pardès, Puiseaux, 2000.
 160. Chebel Malek, *Manifeste pour un islam des Lumières, vingt-sept propositions pour réformer l'islam*, Hachette, Paris, 2004.
- L'islam et la raison: le combat des idées, Perrin, 2005.

161. Cherif Mustapha, *L'islam à l'épreuve du temps*, Editions Publisud, Paris, pas d'année.
162. Chomsky Noam, *Responsabilités des intellectuels*, traduction de Frédéric Cotton, Agone Editeur, 1998.
163. Clarac Charles, *Français-Islam-Europe au XXIe siècle*, Lacour, 1999.
164. Colombeau Liliane, *L'islam ma religion*, Autoédition, Paris, 2002.
165. Corm Georges, *L'Europe et l'Orient: de la balkanisation à la mibanisation histoire d'une modernité inaccomplie*, La Découverte, Paris, 1989.
166. De Libera Alain, Arkoun Mohammed, Djaït Hichem, Ferjani Chérif, Burgat François, Sayyad Abdelmalek, *Connaissance de l'islam*, Syros-Alternatives, Paris, 1992.
167. Delacampagne Christian, *Islam et Occident : les raisons d'un conflit*, PUF, Paris, 2003.
168. Deschamps Huber, *La fin des empires coloniaux*, PUF, Paris, 1963.
169. Diagne Souleymane Bachir, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Maisonneuve-Larose, Paris, 2001.
170. Du Pasquier Roger, *L'Islam entre tradition et révolution*, Tougui, Paris, 1967.
- Le réveil de l'islam, Cerf, 1988.
171. Du Plessis Laurent Artur, *Islam Occident : la guerre totale*, Jean-Cyrille Godefroy, 2004.
172. *Encyclopædia Universalis*, corpus 19, Paris, 1996.
173. *Encyclopédie de l'Islam*, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Sachacht, Maisonneuve, Paris, 1960.

174. *Encyclopédie de la pléiade*, Histoire universelle II, Volume publié sous la direction de René Grousset et Emile G. Léonard, Gallimard, Paris, 1957.
175. Fargette Guy, *Méhémet Ali le fondateur de l'Egypte moderne*, l'Harmattan, Paris, 1996.
176. Ferro Marc, *Histoire des colonisations des conquêtes aux indépendances XIIIe-XXe siècle*, seuil, 1994.
177. Garaudy Roger, *Promesses de l'islam*, Seuil, Paris, 1881 ; Comment l'homme devint humain, Editions J.A, Paris, 1978.
178. Guénon René, *La crise du monde moderne*, Gallimard (14e édition) Paris, 1946.
179. Ġāfa Ibrahim, *Ta'amulāt ḥawla mustaqbal al-ḥaḍāra al-'arabiyya wa al-islamiyya*, 1978.
180. Hamidullah Muhammad, *Le Prophète de l'islam*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994.
181. Hilmi Ziya Olken, *La pensée de l'islam*, traduit par Gauthier Dubois, Marx Bilen et l'Auteur, Fakülteler Matbaasi, Istanbul, 1953.
182. *Histoire de la philosophie politique*, sous la direction d'Alain Renaut, Tome II, Naissances de la modernité, Calmann-Lévy, Paris, 1999.
183. Hunke Sigrig, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident notre héritage arabe*, traduit de l'allemand par Solange et Georges de Lalène, Albin Michel, Paris 1963.
184. Hussein-el Nassib Samir, *L'Occident imaginaire: la vision de l'Autre dans la conscience politique arabe*, Presse de l'Université de Québec, Québec, 1998.
185. Ibrahim 'Abd Allah, *Tajdīd al-fikr al-'arabi: al-ru'ya wa al-muwajjahāt*, 1998
186. 'Iyād Šukri Muhammad, *Al-ḥaḍāra al-'arabiyya*, le Caire, 1967

187. Janhānī-al al-Habīb, *al-Raḥīl ilā urupā: al-naḥḍa al-‘arabiyya wa mašrū‘ al-ḥadāṭa*, le Caire, 2004
188. Jābiri-al Muhammad ‘Ābid, *Al-ḥadāṭa ṭarīqunā al-waḥīda ilā al-‘aṣr*, 1990
189. Kan‘ān Ṭāhir, *Al-ḥadāṭa wa al-niẓām al-iqtiṣādī al-‘arabi*, 2005
190. Khader Bichara, *L'Europe et le monde arabe: cousins, voisins*, Publisud, Paris, 1992.
191. Khoury Paul, *Islam et Christianisme, dialogue religieux et défi de la modernité*, Heidelberg Press-Lebanon, Beyrouth, 1973.

- *L'islam et l'Occident, islam et sécularité*, Deux monde, Jounieh, 1998.
192. Kurhan Caroline Gaultier, Ali Kurhan, Magdi Abdel-Hafez Saleh, *Cent mots pour comprendre l’Egypte moderne*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.
193. *L’Univers philosophique*, volume dirigé par André Jacob, Tome I, Presses Universitaires de France, 1989.
194. Lahbib Mohammed Aziz, *Le personnalisme musulman*, P.U.F, Paris, 1967.
195. Lamchichi Abderrahin, *Islam, islamisme et modernité*, L’Harmattan, Paris, 1994.

- *Islam-Occident-Islam-Europe : choc des civilisation ou coexistence des cultures*, L’Harmattan, Paris, 2000.
196. Larmore Charles, *Modernité et morale*, PUF, Paris, 1993.
197. Laurens Henry, *L'Orient arabe, arabisme, et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 2002.
198. Lecarpentier G, *L’Egypte moderne*, Pierre Roger et Cie, Paris, 1920.
199. Lefebvre Henri, *Introduction à la modernité*, Préludes, Paris, 1962

200. *L'Egypte au XIX^e siècle*, Editions du centre national de la recherche scientifique, N° 594, Paris, 1982.
201. *L'Europe face au Sud: les relations avec le monde arabe et africain*, sous la direction de Michel Capron, l'Harmattan, Paris, 1991.
202. Lewis Bernard, *Europe-Islam : actions et réactions*, Gallimard, Paris, 1992.

-*Que s'est-il passé ? L'islam l'Occident et la modernité*, Gallimard, Paris, 2002.
203. Lucien Ferre, *Introduction à l'islam*, Editions Publisud, Paris, 1990.
204. Munadjid-al Salâh al-Dîn, *Le concept de justice sociale en islam ou la société islamique à l'ombre de la justice*, traduit de l'arabe et annoté par Muhammed Hadj Sadok, Editions Publisud, Paris, 1982.
205. Modernités 5, *Ce que modernité veut dire*, textes réunis et présentés par Yves Vadé, Presses universitaires de Bordeaux (sans date).
206. Nadawī-al 'Ali al-Husaynī, *Muḥāḍarāt islāmiyya fī al-fīkr wa al-da'wa*, al-juz' al-awwal, Dār Ibn Kaṭīr, Dimašq, 2001.
207. Pesle. O, *La société et le partage dans le rite malekite*, Imprimeries Réunies, Casablanca, 1948.
208. Ramadan Tariq, *Islam le face à face des civilisations : quel projet pour quelle modernité*, Tawhid, Lyon, 2001.

-*Aux sources du renouveau musulman*, Tawhid, Lyon, 2002;
209. *Religion et politique : une liaison dangereuse*, sous la direction de Ferenczi Thomas, Editions complexe, Bruxelles, 2003.
210. *Revue Les annales de l'autre islam*, Solidarités, incitations, pratiques, représentations islamiques, N° 4, Publication de l'ERISM, Paris, 1997.

211. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, N°8, 1970 ; N°15-16, 1973.
212. *Revue du Mauss* N° 22 second semestre 2003, qu'est-ce que le religieux? Religion et politique, La Découverte, Paris, 2003.
213. *Revue Orient*, 7e année, 1e trimestre, 1963, numéro 25.
214. Rollet Jacques, *Religion et politique : le Christianisme, l'islam, la démocratie*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2001.
215. Rondot Pierre, *L'islam et les musulmans aujourd'hui*, Editions de l'Orient, Paris, 1958.
216. Roussillon Alain, *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux*, Téraèdre, Paris, 2005.
217. Roy Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, Paris, 1995.
218. *Revue al-Azhar*, septembre 2005, tome 8
219. Sayyid-al Riḍwān, *Mas'ala al-'adl fi al-fikr al-islāmi al-ḥadīṭ wa al-mu'āṣir*, 1996
220. Sabry. M, *La question de l'Egypte depuis Bonaparte jusqu'à la Révolution de 1919*, pas d'éditeur ni lieu d'édition, 1920.
221. Sîra-al Hussein, *Le Prophète de l'islam raconté par ses compagnons*, Grasset, Paris, 2005.
222. Segesvary Victor, *l'Islam et la Réforme*, Editions l'Age d'homme, Genève, 1977.
223. Solé Robert, *L'Egypte, passion française*, Seuil, Paris, 1997.
224. Sorman Guy, *Les enfants de Rifaa musulmans et modernes*, Fayard, Paris, 2003.

225. Stétié Salah, *Lumière sur lumière ou l'Islam créateur*, Les Cahiers de l'Egaré, 1992.
226. Tībābī-al ‘Abd al-Laṭīf, *Al-tasawwuf al-islāmi al-‘arabi*, Dār al-‘aṣr, le Caire, 1928.
227. Wolton Dominique, *La dernière utopie*, Flammarion, 1993
228. Zirīq Qusṭanṭīn, *Al-jāmi‘a wa mustaqbal al-fikr al-‘arabi*, Beyrouth, 1967
229. Zidane Mariboute, *La fracture islamique : demain, le soufisme*, Fayard, 2004.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

PARTIE 1 APPROCHE NOTIONNELLE ET CONTEXTE HISTORIQUE. 14

CHAPITRE I. ISLAM ET MODERNITE CONVERGENCE OU DIVERGENCE..... 15

1. PRECEPTES DE L'ISLAM ET CONCEPTION DE LA MODERNITE: MUHAMMAD 'ABDUH AU COEUR DE LA MUTATION DU MONDE MUSULMAN 16

1.1. A L'AUBE DU REVEIL 16

1.2. L'ISLAM : OBSTACLE OU STIMULATEUR ? 18

1.3. MODERNITE ET TRANSCENDANCE 21

2. A PROPOS DE L'ARTICULATION DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX..... 24

3. LES CAUSES D'UNE MEFIANCE: 36

3.1. LA NOTION DE *JIHAD* 38

3.2. LA *SARI'A*..... 43

3.3. LIBERTE OU FATALISME : LE PROBLEME DE LA PREDESTINATION 44

CHAPITRE II. LE CONTEXTE HISTORIQUE ET SON INFLUENCE SUR L'ENGAGEMENT DE MUHAMMAD 'ABDUH..... 51

1.	UN MONDE ARABE SOUS LA TUTELLE OCCIDENTALE : LE CHOC DE LA RENCONTRE ET L'ELAN DU RENOUVEAU	51
2.	L'ÉGYPTE AU CONTACT DE LA MODERNITE	56
2.1.	BONAPARTE EN ÉGYPTE	56
2.2.	LES CONSEQUENCES DE L'EXPEDITION DE BONAPARTE	60
3.	MUHAMMAD 'ALI ET LA MODERNISATION DE L'ÉGYPTE	62
4.	APERÇU HISTORIQUE SUR LE MOUVEMENT REFORMISTE ET SES PERSPECTIVES MODERNISTES	66
4.1.	LA PRISE DE CONSCIENCE	66
4.2.	LA VOLONTE D'AGIR	68
5.	MUHAMMAD 'ABDUH FACE A LA LETHARGIE DU MONDE MUSULMAN: L'HISTOIRE D'UN ENGAGEMENT	72
5.1.	LES PREMIERS CONSTATS	72
5.2.	L'ELABORATION D'UNE PENSEE REFORMISTE.....	76
5.3.	CRISE ET ENGAGEMENT.....	79
PARTIE 2 LA QUESTION DE LA MODERNITE CHEZ MUHAMMAD 'ABDUH		87
CHAPITRE I. MUHAMMAD 'ABDUH FACE AUX DEFIS DE SON EPOQUE		88
1.	LES CAUSES DE LA DECADENCE	89
2.	UNE CONCEPTION DE L'ISLAM	91
2.1.	LE TAQLID	91
2.2.	LA QUESTION DU DROIT DANS LA PENSEE DE MUHAMMAD 'ABDUH	96
2.2.1.	UNE NOUVELLE CONCEPTION DU DROIT	97

2.2.2.	L'IJTIHAD	101
2.2.3.	LE PRINCIPE DE L'IJMA' (CONSENSUS)	104
3.	RELIGION ET RAISON	105
3.1.	FOI ET RAISON	106
3.2.	LA RAISON DANS L'ISLAM	108
3.3.	RAISON ET REVELATION	111
3.4.	L'ISLAM ET LES SCIENCES.....	114
4.	UNE NOUVELLE EXEGESE DU CORAN	119
5.	LA MODERNISATION D'AL-AZHAR	126
5.1.	AL-AZHAR AVANT MUHAMMAD 'ABDUH	126
5.2.	LES 'ULAMA' FACE A LA MODERNISATION D'AL-AZHAR	127
5.3.	COMPLEXITE DE LA REFORME D'AL-AZHAR: UN TROUBILLON DE NOMINATIONS ET DE DEMISSIONS.....	128
5.4.	VERS LA REFORME D'AL-AZHAR	131
6.	L'APOLOGETIQUE DE MUHAMMAD 'ABDUH	135
CHAPITRE II. AU-DELA DE LA THEORIE UNE PRATIQUE DU TERRAIN		139
1.	LE DROIT DU PEUPLE.....	140
2.	SOLIDARITE ET COLLECTIVISME	144
2.1.	LA CONCEPTION ISLAMIQUE DE LA SOLIDARITE	144
2.2.	LA CONCEPTION DE MUHAMMAD 'ABDUH	150
3.	L'ÉDUCATION ET L'INSTRUCTION.....	155
4.	LA FEMME ET LA FAMILLE.....	162

4.1.	L'ÉDUCATION :.....	165
4.2.	LE DIVORCE :.....	166
4.3.	LA POLYGAMIE :.....	168
4.3.1.	AL-HIJAB (LE FOULARD) :.....	172
4.3.2.	LES DROITS POLITIQUES DE LA FEMME :	173
5.	MUHAMMAD 'ABDUH ET LE PROBLÈME DE LA LANGUE ARABE	174
6.	LA NOTION DE PATRIE CHEZ 'ABDUH	177
PARTIE 3	ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA PENSÉE REFORMISTE DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS LE RAPPORT DE L'ISLAM A LA MODERNITÉ	180
CHAPITRE I.	L'INTERÊT DE LA RÉFORME DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS LA GESTION DES RAPPORTS ENTRE LE SPIRITUEL ET LE TEMPOREL ...	181
1.	DE L'ARTICULATION DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX	181
2.	MUHAMMAD 'ABDUH ET LE CONCEPT DE LA THEOCRATIE.....	189
3.	LA LIBERTÉ RELIGIEUSE	192
4.	RELIGION ET DÉMOCRATIE CHEZ MUHAMMAD 'ABDUH.....	195
5.	COMMENT MUHAMMAD 'ABDUH CONÇOIT LA SURA (LA CONSULTATION) .	200
6.	LA CRITIQUE POLITIQUE.....	206
7.	MORALE ET POLITIQUE	214
7.1.	LA CONCEPTION ISLAMIQUE DE LA MORALE.....	214
7.2.	LA MORALE DANS LA PENSÉE REFORMISTE	217
7.3.	MORALE ET POLITIQUE DANS LA PENSÉE DE MUHAMMAD 'ABDUH.....	223
8.	LE SENS DU RETOUR A L'ISLAM ORIGINEL	231

8.1.	QUE SIGNIFIE LE RETOUR AUX SOURCES POUR LES REFORMISTES ?	231
8.2.	LE SENS DU RETOUR AUX SOURCES SELON MUHAMMAD 'ABDUH	233
9.	UN SOUFISME AU SERVICE DE LA SOCIETE	237
10.	L'INFLUENCE DU SOUFISME DANS L'ATTITUDE NON VIOLENTE DE MUHAMMAD 'ABDUH	243
11.	LA TOLERANCE DE MUHAMMAD 'ABDUH.....	248
12.	LA QUESTION DE L'AUTRE ET DU VIVRE ENSEMBLE CHEZ MUHAMMAD 'ABDUH	252
13.	LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET INTERCULTUREL DANS LA PENSEE DE MUHAMMAD 'ABDUH	257
13.1.	LA CONCEPTION ISLAMIQUE DU DIALOGUE	257
13.2.	LE DIALOGUE DANS LA PENSEE DE MUHAMMAD 'ABDUH.....	260
CHAPITRE II. LA PENSEE DE MUHAMMAD 'ABDUH DANS UNE PERSPECTIVE DU TROISIEME MILLENAIRE.....		267
1.	REALISATION	267
2.	LA DIFFUSION DE LA PENSEE DE MUHAMMAD 'ABDUH.....	269
3.	LA CONTRIBUTION DE MUHAMMAD 'ABDUH A LA DYNAMIQUE DU RENOUVEAU MUSULMAN	272
3.1.	L'ECOLE POLITIQUE : SA'D ZAGLUL.....	274
3.2.	L'ECOLE RELIGIEUSE : RASID RIDA.....	275
3.3.	L'ECOLE SOCIALE: QASIM AMIN.	276
4.	REFLEXION CRITIQUE	279
5.	COMMENT COMPRENDRE LA REFORME DE MUHAMMAD 'ABDUH AUJOURD'HUI ?.....	282

6.	PERSPECTIVES D'UNE MODERNITE ISLAMIQUE	287
CONCLUSION.....		291
BIBLIOGRAPHIE		301