HAL
open science

La notion du pouvoir dans le projet de l'Iṣlāḥ [Islam]

Chaouki Cherih

To cite this version:

Chaouki Cherih. La notion du pouvoir dans le projet de l'Iṣlāḥ [Islam]. Sciences de l'Homme et Société. 2015. dumas-01510232

HAL Id: dumas-01510232

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01510232v1

Submitted on 19 Apr 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Université Rennes 2
Langues et Cultures Etrangères et Régionales
Département d'Etudes Arabes

LA NOTION DU POUVOIR DANS LE PROJET DE L'*IṢLĀḤ*

Mémoire de Master 2 présenté par
Chaouki CHERIH

Sous la direction de
Mohsen ISMAIL
Juin 2015

Depuis quand avez-vous assujetti les Hommes, alors que leurs mères les ont enfantés libres ?

‘Umar ibn al-Ḫaṭṭāb

REMERCIEMENTS

Je remercie l'ensemble de mes enseignants de l'Université de Rennes 2 et de l'Université de Nantes qui partagent volontiers leur savoir et communiquent leur passion pour la langue et la culture arabes. Ma reconnaissance va tout particulièrement au directeur de recherche du présent mémoire, Monsieur Mohsen ISMAIL, dont les vastes connaissances n'ont d'égal que sa bienveillance à mon égard, qui m'a enrichi de ses précieux conseils et m'a fait bénéficier de ses remarques avisées sur mon travail et sur les améliorations à y effectuer. J'adresse également mes remerciements à Madame Elisabeth VAUTHIER, membre du jury de soutenance, pour sa disponibilité et nos échanges des plus appréciables.

Enfin, je remercie mes amis et mes proches pour leurs encouragements, ainsi que ma fiancée Abir pour sa patience, sans oublier mes parents pour leurs éternels sacrifices auxquels je ne saurai jamais exprimer toute ma profonde gratitude.

LISTES DES TRANSCRIPTIONS

Consonnes arabes	Transcription internationale (revue Arabica)	Voyelles arabes	Transcription internationale (revue Arabica)
ء	’	ـَ	a
ب	b	ـِ	i
ت	t	ـُ	u
ث	ṯ	ا	ā
ج	ǧ	ـِي	ī
ح	ḥ	ـُو	ū
خ	ḫ	ـَي	ay
د	d	ـَو	aw
ذ	ḏ		
ر	r		
ز	z		
س	s		
ش	š		
ص	ṣ		
ض	ḍ		
ط	ṭ		
ظ	ẓ		
ع	ʿ		
غ	ġ		
ف	f		
ق	q		
ک	k		
ل	l		
م	m		
ن	n		
و	w		
ه	h		
ي	y		

INTRODUCTION

Le projet de l'*Iṣlāḥ* a suscité un grand intérêt chez les intellectuels et les religieux et continue d'en susciter. Malgré cela, les travaux qui ont pour objet principal ce mouvement de réforme demeurent peu fréquents. En effet, bien que de nombreuses études fassent référence aux penseurs arabo-musulmans de la deuxième moitié du XIXe siècle ou à certaines thèses que ceux-ci ont développées, elles traitent pour la majorité de thématiques plus globales ou de figures particulières en lien avec le projet de l'*Iṣlāḥ*.

Ainsi, diverses problématiques ne peuvent faire l'économie d'un détour par ce mouvement réformateur, comme la question du politique et du religieux dans le monde arabe ou dans le champ islamique, et plus particulièrement celle de la laïcité. D'autres problématiques comme la citoyenneté, la réforme de la pensée islamique, l'organisation étatique, la place de la culture, des sciences et de la philosophie, la condition des femmes ou encore le rapport Orient-Occident sont au cœur de la réflexion des penseurs de ce mouvement. Il est donc rare dans le cadre d'une recherche ayant pour objet l'un des champs précités de ne trouver aucune mention du projet de l'*Iṣlāḥ*, ne serait-ce que par le nom d'un de ses protagonistes ou l'une de ses thèses. Par conséquent, le nombre d'ouvrages et de publications faisant référence de près ou de loin à ce sujet est relativement important. Il en ressort néanmoins une diversité de traitement de ce mouvement de réforme, allant de la simple contextualisation historique visant à expliquer d'autres problématiques jusqu'à l'étude critique du projet de l'*Iṣlāḥ* en lui-même.

L'intérêt de la présente étude réside dans le souci de présenter objectivement les thèses initiées au sein du projet de l'*Iṣlāḥ* ainsi que le traitement de la notion du pouvoir dont les différentes acceptions sémantiques sont à détailler. Cette présentation a pour objectif une compréhension du mouvement de réforme du XIXe siècle dans sa globalité, en apportant une grille de lecture transversale. Il est ainsi possible de définir les grands axes de réflexion et les principes communs à l'ensemble des penseurs se réclamant de cette démarche, sans pour autant négliger leurs divergences ou leurs points de désaccord qui font la particularité de chacun des réformateurs, afin d'avoir d'une part la possibilité de confronter leurs opinions,

d'en fournir une analyse comparative, et d'éviter d'autre part une essentialisation de leurs productions.

Cette recherche s'appuie sur divers travaux universitaires qui traitent du politique dans le champ islamique, notamment du califat à l'instar de la thèse de Hafedh Ben Haj Sassi. D'autres thèses se concentrant sur une figure du projet de l'*Iṣlāḥ*, à l'image de celles de Mona al-Saad et plus récemment d'Ibrahima Diop sur Muhammad 'Abduh (1849-1905) occupent une place importante. En outre, il sera fait mention d'essais en arabe ou en français pour l'essentiel, sans compter les sources principales que constituent les ouvrages phares des réformateurs de la deuxième moitié du XIXe siècle, plus particulièrement ceux de Muhammad 'Abduh et de 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855-1902) qui en sont les deux figures centrales de par la complémentarité de leurs réflexions et leurs influences sur la pensée islamique contemporaine. Ainsi cette première étude n'a pas vocation à examiner toute la production intellectuelle issue ou concernant le projet de l'*Iṣlāḥ* de manière exhaustive, mais il en ressort une tentative de hiérarchisation, de structuration des protagonistes et des idées au regard des objectifs du mouvement de réforme et de l'importance qu'il y accorde.

De plus, l'objet d'étude est balisé par une réflexion autour de la notion du pouvoir. Ce qui écarte une présentation uniquement descriptive du phénomène de réforme et pousse à l'interrogation concernant une problématique qui est au cœur du projet de l'*Iṣlāḥ*. La notion du pouvoir accepte une diversité d'interprétations et de définitions. La présente étude vise donc également à identifier les champs que couvre une telle notion et à identifier comment les réformateurs l'ont définie (voire redéfinie). Le sens le plus commun accordé à ce terme est la « capacité naturelle (qualités inhérentes au sujet de l'action) et possibilité matérielle (dépendant de certaines conditions) d'accomplir une action ». Le pouvoir couvre également d'autres significations, comme la « capacité de produire un effet, possibilité d'action sur quelqu'un ou sur quelque chose », le « droit, autorisation de faire quelque chose », ou encore : « autorité, puissance que détient une personne, moyens d'action de quelqu'un sur quelqu'un ou sur quelque chose ». Ces diverses définitions générales[1] donnent une première idée des champs que couvre la notion du pouvoir.

[1] *Le Trésor de la Langue Française informatisé*, « Pouvoir » [en ligne].

Concernant le projet de l'*Iṣlāḥ*, un intérêt particulier sera accordé à la dernière définition, dont peuvent être déduites deux spécifications :

- « Puissance politique qui gouverne un État ou un groupe social, autorité à laquelle est soumis chaque citoyen »
- « Forme de gouvernement, régime politique »

Cette dimension de la notion du pouvoir soulève la problématique de sa nature (temporelle, spirituelle, etc.) ainsi que de sa forme (démocratique, parlementaire, monarchique, despotique). La présente étude tend à expliquer la ou les conception(s) que les réformateurs se faisaient d'une telle notion en analysant l'articulation de leurs réflexions, leurs conclusions et leurs apports dans le devenir de la pensée islamique.

I. LA QUESTION CENTRALE DE L'*IṢLĀḤ*

Nombreux sont les mouvements et les personnes qui se sont revendiqués de ce mouvement de réforme. Les sociétés arabo-musulmanes ont en effet connu durant cette période-là un foisonnement intellectuel exceptionnel qui a vu naître de nouvelles logiques pour de nouvelles perspectives, pour des peuples qui s'étaient depuis quelques siècles endormis (en opposition au réveil, la *Nahḍa*) dans leur *taqlīd*.

Les penseurs musulmans de la deuxième moitié du XIXe siècle ont fait preuve d'une activité intellectuelle et d'un effort de réflexion littéralement exceptionnels pour leur époque durant laquelle l'introspection et la remise en question collective n'étaient plus d'actualité. Ils ont rappelé combien il était important toujours de garder un esprit critique, surtout au sein du système de pensée auquel on se réfère. A défaut de quoi, et c'est à partir de ce constat que ces penseurs ont engagé leur processus de questionnement, ce système ne participe plus à l'essor et au développement de la société, mais finit au contraire par favoriser la léthargie et le déclin de celle-ci.

Dans toutes ses dimensions, le monde arabo-musulman avait sombré dans une décadence qu'une confrontation avec le modèle occidental moderne et croissant devait inéluctablement finir par révéler au grand jour. Que ce soit par le début des colonisations ou à travers certains auteurs dont les récits de voyage en Europe dépeignaient une civilisation en développement dans bien des aspects comme celui de Rifā'a at-Ṭahṭāwī[1] (1801-1873), il devenait indéniable que les tendances s'étaient progressivement inversées : l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane s'était vu supplanté par les progrès occidentaux. D'après Malek Bennabi (m. 1973), al-Afġānī (1838-1897) était « le témoin intègre lucide mais impuissant de la décadence de sa société, alors que la colonisation s'installait sur son sol. Ce fut pour lui la chute matérielle et morale de la société musulmane[2] ».

Le constat était sans appel. Il fallait désormais se rendre à l'évidence : la pensée arabo-musulmane était devenue au fil des derniers siècles un corps sans âme, une bannière que l'on déployait sans savoir à quoi elle pouvait servir. Ainsi, les penseurs musulmans ont cherché à comprendre ce qui avait pu amener à cette situation. Cela s'est traduit par un certain nombre

[1] Rifā'a at-Ṭahṭāwī, *Taḫlīṣ al-Ibrīz fī Talḫīṣ Bārīz* (L'Or de Paris), Le Caire, Kalimāt 'Arabiyya li at-Tarǧama w an-Našr, 2011, 226 p.

[2] Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, Paris, Albouraq, 2006, p.88.

de questions dont les réponses seraient une première étape pour remédier à la paralysie sociale et intellectuelle.

Le raisonnement était le suivant : en principe, la référence religieuse devait traduire un idéal théorique qui, mis en pratique, aurait pour résultat une nation souveraine dont les dimensions socio-économique, politique, morale, militaire et autre seraient en constant progrès et le modèle à suivre, puisque émanant de préceptes divins donc parfaits.
Puisque cela n'était manifestement pas le cas et que les sociétés majoritairement musulmanes s'étaient retrouvées en position de faiblesse d'un point de vue géostratégique ainsi que de celui des diverses dimensions mentionnées plus haut, il semblait logique qu'un problème se posait au niveau de la référence essentielle que constituait l'islam. Si la référence au religieux en tant qu'idéal théorique émanant du Divin était de fait incontournable et nécessaire, comment se faisait-il qu'elle permette malgré tout cette décadence ? L'islam a-t-il réellement pour vocation de réaliser concrètement et de manière visible dans la société cet idéal d'origine divine ? De ces premières interrogations découlent deux possibilités : soit l'islam n'a pas pour objectif le progrès civilisationnel auquel cas il faut se poser la question de l'utilité de la référence religieuse, soit cela fait bien partie de ses objectifs, et alors la réflexion porterait plutôt sur les facteurs entravant la réalisation de ce dessein et les manières d'y remédier.
La réflexion initiée par ces questionnements s'oriente vers la deuxième possibilité. C'est d'ailleurs ce vers quoi tendaient les premiers à constater cet état décadent comme Ḫayr ad-Dīn at-Tūnisī (m.1890) qui propose une réflexion sur les causes de la décadence. Il estime en effet inévitable que les religieux chargés du pouvoir spirituel soient en mesure d'évaluer la situation de la société, d'en faire une analyse scientifique et d'y proposer des solutions ou remèdes[1]. C'est ainsi que les penseurs musulmans s'inscrivent dans une démarche de réforme (*iṣlāḥ*) en se lançant dans un nouvel effort critique (*iǧtihād*) afin de déconstruire des logiques dogmatiques établies qui agissent comme des carcans qui figent la réflexion[2] et que Ḫayr ad-Dīn appelle de ses vœux[3].

Pour comprendre la réflexion politique au sein du projet de réforme, il est important de cerner le contexte dans lequel s'inscrit cette réflexion ainsi que la manière dont elle est introduite. D'après les réformateurs musulmans, on ne peut apporter de solution efficace et

[1] Ḫayr ad-Dīn, *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans*, présenté et annoté par Magaly Morsy, Aix-en-Provence, Edisud, 1998, p.84.
[2] Ferjani, Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, p.9.
[3] Ḫayr ad-Dīn, *op. cit.*, p.84.

pertinente au problème que constitue la décadence sans trouver au préalable la cause du problème, sans faire un diagnostic de la maladie dont est atteint l'ensemble du monde musulman à leur époque.

C'est ce qu'explique al-Kawākibī au début de son ouvrage développant sa vision du projet de réforme intitulé *Umm al-Qurā* (La mère des cités) en référence à la ville sainte de la Mecque que tout musulman prend comme direction durant sa prière. Elle constitue donc un symbole de l'unité spirituelle des musulmans, un des axes de la pensée d'al-Kawākibī. Celui-ci y fait un appel à identifier les raisons du désordre et de la décadence, et à rechercher les causes apparentes autre que le destin régulièrement invoqué par paresse intellectuelle ou indifférence sociopolitique[1]. La première chose à faire est de décrire la situation contemporaine afin de pousser à la méditation et à la réflexion, et d'identifier clairement le mal ou les maux en cherchant quelle en est l'origine et quels en sont les symptômes pour trouver le bon remède[2].
C'est l'une des tâches principales à laquelle il s'attèle à travers cet ouvrage, sous forme d'un débat fictif entre plusieurs penseurs qui chacun leur tour vont partager leur opinion quant à la cause de la décadence et aux moyens d'inverser la tendance et la soumettre à l'assemblée qui la discute. Cette démarche pose les différentes orientations que vont prendre les réformateurs dans leur réflexion. Plusieurs raisons sont mises en avant. On remarque d'ailleurs dans *Umm al-Qurā* que chaque nouvel avis pour déterminer l'origine de la régression est soit relativisée pour ne pas en faire la cause première et unique, soit rejetée en estimant que ce n'est qu'un effet de la décadence.

1. Des causes religieuses de la décadence

Parmi les facteurs les plus récurrents, certains réformateurs évoquent le laxisme vis-à-vis de la religion qui se traduit de diverses manières. En effet, les réformateurs musulmans constatent que la société n'est plus en accord avec les principes déduits des sources de l'islam, car une partie de la population n'est plus soucieuse de ceux-ci, voyant par exemple dans le seul modèle occidental une nouvelle voie salutaire qui fait ses preuves. Ils renvoient aussi à la compréhension même des Textes en jugeant que celle-ci a été erronée sur bien des aspects. Cela a eu pour conséquence de permettre d'introduire des éléments inédits dans le crédo ou la

[1] 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī, *Umm al-Qurā*, Le Caire, al-Maṭba'a al-Miṣriyya al-'Azhariyya, 1931, p.3.
[2] *Ibid*, p.10-11.

pratique qui n'ont rien à voir avec le message originel de l'islam d'après les réformateurs. C'est pourquoi ils se montrent très critiques à l'égard des *bid'a-s* infondées selon eux qui répandent énormément de croyances et de superstitions contreproductives et qui amputent à l'islam son rôle de stimulateur à tous les niveaux et l'éloignent de ses nobles objectifs. Cette situation conforte l'immobilisme du peuple que ce soit politiquement, intellectuellement ou socialement et favorise également les divergences sur des questions en réalité sans incidence sur la vie des musulmans, ce qui provoque une division de fond de la '*umma* qui, disloquée, n'est plus capable de réagir face aux inégalités sociales ou aux ingérences politiques et conquêtes des puissances coloniales étrangères.

Ensuite, la question religieuse pose une problématique à laquelle les réformateurs vont tâcher de répondre. En effet, ils ont vu en Europe l'hostilité du mouvement des Lumières pour la religion, et certains orientalistes parmi lesquels Ernest Renan s'empressent de voir en l'islam un frein essentiel au développement et au progrès, jugeant que cette religion s'oppose à la science et à la modernité. Même en Egypte, certains comme Faraḥ Anṭūn (1874-1922) adoptent cette vision et expriment une certaine hostilité à l'égard de l'islam. Dans ce contexte, les réponses d'al-Afġānī[1] et de 'Abduh[2] se veulent à la fois apologétiques dans le sens où selon eux, l'islam ne peut avoir qu'un apport positif sur la société, mais aussi critique vis-à-vis de l'approche de la religion par les oulémas qui ont finit par permettre ces accusations. Afin de démontrer l'innocence de l'islam dans la décadence du monde arabo-musulman, d'expliquer où se trouve en réalité le problème dans le traitement qui en est fait, et trouver les solutions aux vrais facteurs de la régression, le projet de réforme intègre un questionnement sur la méthodologie religieuse et sur ses conséquences sur le rapport entre gouvernant et gouvernés.

Par ailleurs, al-Kawākibī constate la mainmise d'une pensée erronée dans l'imaginaire collectif qu'il relève notamment à travers les expressions langagières que les gens utilisent au quotidien. Par exemple, il note la confusion dans l'esprit des musulmans quant à la notion de *muṣība*. En effet, il est répandu lorsqu'un malheur vient à toucher une personne d'exprimer son acceptation de cet événement par des formules préétablies tirées de traditions attribuées au Prophète dont le sens a été totalement travesti : « Le musulman est éprouvé » ; « Dieu s'il

[1] Ernest Renan, *L'islam et la science, avec la réponse d'al-Afghânî*. Préface de François Zabbal, s.l., l'Archange Minotaure, 2005, p.47-59.

[2] Muḥammad 'Abduh, *al-A'māl al-Kāmila* (Les oeuvres complètes), édité par Muḥammad 'Amāra, Beyrouth, Dār aš-Šurūq, 1993, t.III, p.217-251 et p.257-368.

aime un serviteur, il l'éprouve[1] ». Ce comportement est influencé par la tendance à faire d'un détachement extrême du monde matériel une vertu caractéristique du musulman pieux, faisant au contraire de celui qui se préoccupe des affaires mondaines un être superficiel n'ayant pas de lien spirituel avec Dieu. De ce fait, revenir à l'explication de ces hadiths et leurs finalités quant à la signification du *zuhd* devient nécessaire : « Ainsi, le *zuhd* véritable, d'après al-Kawākibī, est celui qui permet à l'homme de relativiser les épreuves auxquelles il fait face (comme les compagnons) pour progresser et aussi pour transmettre le message de Dieu et réaliser Son idéal non pas en luttant contre les mécréants comme il est répandu mais en renforçant l'unité musulmane et humaine pour participer avec les non-musulmans au bonheur de la cité[2] ». Cette prétention à ne chercher ni le confort matériel ni la dignité relève selon lui de la pure hypocrisie, ce que soutient également 'Abduh pour qui cette mentalité a complètement perverti la compréhension de la foi. Cela se fait ressentir notamment durant les prières qui ne sont plus vécues avec le cœur en cherchant un recueil spirituel, mais comme une somme de gestuelles et de mimiques héritées des ancêtres sans effet positif sur le fidèle qui prie.

Concernant le crédo, les réformateurs reprennent une réflexion autour de la notion de la prédestination (*qadar*) car ils constatent qu'il est très répandu parmi le peuple (et même chez les oulémas) que celle-ci soit invoquée en diverses circonstances du quotidien sans pour autant que cela soit pertinent. Le crédo déterministe (*al-ǧabriyya*) est essentiellement discuté[3]. Celui-ci part du principe que tout être humain est déterminé dans tous les aspects de sa vie et qu'il n'a pas de volonté propre. Toute son action n'est que la réalisation d'une volonté divine absolue. Celui qui y consacre une partie importante de sa réflexion est Muḥammad 'Abduh qui avec son ouvrage sur le crédo *Risālat at-Tawḥīd* (Traité sur l'unicité divine) trouve l'occasion de développer son opinion à ce sujet. Il explique que ce déterminisme « risque de permettre [à ceux qui y adhèrent] de se trouver des excuses quant à leur paresse, leur absence d'action et d'ardeur ou autre sous prétexte de prédestination à cela »[4]. Les réformateurs s'opposent donc à cette conception qui ne laisse à l'homme aucun choix, donc aucune part de responsabilité dans ses actes ou son inertie. Cette dernière devient une forme de soumission à la volonté divine. Bien que les réformateurs ne rejettent pas la conception du destin en considérant notamment que Dieu a une connaissance préalable de toutes les actions passées et

[1] Kawākibī, *op. cit.*, p.153.
[2] *Ibid.*, p.25.
[3] *Ibid.*, p.23.
[4] 'Abduh, *al-A'mal*, *op. cit.*, t.III, p.495.

futures de l'être humain, il serait néanmoins incohérent selon eux que cela signifie qu'il détermine également de manière anticipée ces mêmes actions car le Coran précise et réitère à de multiples reprises que chacun sera jugé selon la nature de son comportement et de son action aussi infime et insignifiante puisse-t-elle paraître, à l'instar du passage suivant : « Alors, celui qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra, et celui qui aura fait le poids d'un atome de mal le verra[1]. »

En outre, l'œuvre des *mudallisūn* (falsificateurs) sur les traditions prophétiques est d'après les réformateurs à l'origine de nombreuses croyances inédites qui alimentent une perte de confiance des musulmans et leur manque d'action. Pour expliquer ce point, al-Kawākibī parle de « *siḥr al-mudallisīn* »[2]. Il profite de ce recours au terme *siḥr* pour déconstruire une compréhension erronée du terme selon lui.

En effet, il est répandu dans l'imaginaire collectif que ce terme véhicule le sens de magie ou de sorcellerie. Ces phénomènes seraient réalisables par contrôle de créatures invisibles (djinns) ou par incantation, etc. Le réformateur aleppin explique que linguistiquement, ce mot renvoie au fait de faire passer le mensonge pour la vérité grâce à la rhétorique. Quant à son sens religieux, les occurrences du terme dans le Coran semblent correspondre à la même signification : « Il dit : « Jetez !». Lorsqu'ils eurent jeté, ils ensorcelèrent (*saḥarū*) les yeux des gens[3]. » L'usage du terme dans ce passage coranique indiquerait plus probablement une manipulation visuelle, une illusion visant à tromper le regard des témoins de la scène (en l'occurrence la confrontation de Mūsā et des *saḥara* au service du Pharaon). Cette signification est confortée par le passage suivant : « Et voici que par un effet de leur magie (*siḥrihim*), il lui sembla voir (*yuḫayyalu 'ilayhi*) que leurs cordes et leurs bâtons se mettaient à courir[4] ». Le cheikh 'Abduh rejoint cette interprétation du terme dans son commentaire de la Sourate 2, *al-Baqarah*[5]. Cette déconstruction a pour objectif de pousser le peuple à ne plus se laisser manipuler par des mythes qui servent parfois à justifier des craintes ou appréhensions qui n'ont pas lieu d'être. Tout comme elle vise à inciter à la réflexion et à la recherche scientifique, partant du principe que l'avancée des connaissances scientifiques ne pourrait contredire le message coranique.

---

[1] Coran, S.99, v.7-8.
[2] Kawākibī, *op. cit.*, p.39.
[3] Coran, S.7, v.116.
[4] Coran, S.20, v.66.
[5] 'Abduh, *al-A'māl*, *op. cit.*, t.IV, p.241-245.

D'autres mythes favorisent l'attentisme et le fatalisme chez le peuple, comme celui de l'apparition d'un sauveur ou d'un messie à la fin des temps qui instaurerait un monde utopique de paix, de justice et d'unité absolue. Ceux-ci, d'après 'Abduh notamment, ont pour origine des interprétations influencées par les traditions étrangères à l'islam comme le christianisme ou le judaïsme.

De même, les réformateurs ont une position très critiques vis-à-vis de certains aspects du soufisme, notamment le culte des saints considéré comme une forme d'associationnisme car cela revient à créer des intermédiaires entre les êtres humains et Dieu. Toutes ces croyances sont selon eux contraires aux principes coraniques, soit dans le domaine du crédo, soit dans le domaine de l'action. Pour les réformateurs, ces idées reçues héritées par tradition sans réel examen des sources entraînent des comportements indignes de croyants convaincus par la justice divine absolue. Voici la conclusion qu'en tire le cheikh 'Abduh : « 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*. » »[1]

Les réformateurs déplorent également l'absence d'une éthique saine et solidaire de par cet écart de ce qui était l'exacte compréhension religieuse selon eux. Ainsi la corruption gagne du terrain et incite les gens non pas à s'entraider, mais au contraire à ce que chacun ne se préoccupe que de sa propre situation en cherchant une aisance matérielle quel que soit le moyen. La société n'est plus garante d'une cohésion respectant les bonnes mœurs mais devient oppressive et ne reconnaît que ceux qui se soumettent à cette pression sociale. Henry Laurens rapporte le constat suivant d'un article d'*al-'Urwā al-Wuṯqā* : « Qui donc détourne l'opinion de se mettre en branle et qui donc empêche l'enthousiasme de s'enflammer, sinon ces riches qui restent jalousement attachés aux plaisirs de la table, au moelleux du lit, […] mais ne tiennent aucun compte dans leur avidité, de ce que sera le lendemain et conservent un

[1] Ismaila Diop, *Islam et modernité chez Muhammad 'Abduh : défis de son époque et enjeux contemporains*, Thèse de Doctorat sous la direction d'Eric Geoffroy, Strasbourg, 2009, p.85.

titre artificiel et des usages protocolaires qu'ils se contentent de voir respectés en leur honneur des noms dépourvus de signification »[1].

De cette manière, une multitude de facteurs moraux et sociaux sont mis en évidence dans la situation décadente que connait le monde arabo-musulman, du rigorisme religieux à la négligence voire l'abandon pur et simple de la religion, des privilèges que s'accordent les strates supérieures de la société au manque d'instruction des femmes. Une importante réflexion sera initiée durant cette période pour chacun de ces aspects de la régression, comme l'illustre l'étude inédite sur la condition féminine de Qāsim Amīn intitulée *Taḥrīr al-mar'a fī 'asr al-risāla* (La libération des femmes à l'époque du Message) publiée en 1899.

2. Despotisme et décadence

En plus de ce constat, une partie importante de l'analyse des réformateurs concerne les causes politiques de la décadence. Cela vise autant la philosophie politique quasi-inexistante dans le système de pensée arabo-musulman que les institutions qui détiennent l'autorité. Dans ce sens, une réelle remise en question de la politique menée est initiée et aboutit à une critique virulente de son aspect le plus évident et le plus néfaste, à savoir le despotisme (*al-istibdād*). Pour les réformateurs, « si celui qui gouverne [la '*umma*] est ignorant et vil, d'un pauvre engagement […] et docile », il entraîne inévitablement la '*umma* dans sa chute, dans les limbes de l'ignorance, de la pauvreté et il se montre injuste, ouvrant la porte aux ennemis étrangers[2].

On retrouve ici plusieurs aspects de la décadence dénoncés par les réformateurs, pour qui il ne faisait aucun doute que le pouvoir politique a une grande responsabilité dans cette situation, si ce n'est la plus importante. Pour al-Kawākibī, la conclusion de sa quête des origines de la décadence aboutit forcément aux méfaits du despotisme[3]. C'est pourquoi il rédige un traité qu'il intitule *Ṭabā'i' al-istibdād* (les Caractères du despotisme) qui selon ses dires « ne vise pas un dirigeant ou un gouvernement en particulier »[4] mais qui va chercher à définir clairement le despotisme, ses conséquences sur l'état du monde arabo-musulman et qui va également tenter d'identifier quelques moyens de s'en débarrasser.

---

[1] Henry Laurens, *L'Orient arabe : Arabisme et islamisme de 1789 à 1945*, Paris, Armand Colin, 2000, p.88.

[2] Afġānī (al-), 'Abduh, *al-'Urwa al-Wuṯqā*, édité par Sayyid Hādī Ḫusrūšāhi, Téhéran, al-Maǧma' al-'ālamī li al-taqrīb bayna al-maḏāhib al-islāmiyya, 2001, p.171-172.

[3] 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād wa Maṣāri' al-Isti'bād*, Le Caire, Kalimāt 'Arabiyya li at-Tarǧama w an-Našr, 2011, p.7.

[4] *Ibid*, p.8.

Les réformateurs ont donné quelques définitions permettant d'identifier le despotisme et ainsi limité son champ d'étude.

Le despotisme politique est la mainmise d'une seule personne ou entité sur l'ensemble de la population, de sorte que tout ne dépend que de sa volonté de manière absolue. Ainsi, il peut choisir de se soumettre aux lois ou de s'en écarter. Le respect de l'ordre est sujet à son bon vouloir[1]. Al-Kawākibī développe sa définition du despotisme en expliquant tout d'abord que linguistiquement, ce terme signifie la tendance qu'a une personne à se contenter de son avis, ainsi que le rejet de tout conseil venant d'autrui. C'est un pouvoir solitaire et sans contrôle, absolu et arbitraire. Il ajoute ensuite à la définition politique formulée plus haut des synonymes et des antonymes afin d'en expliciter le sens et en donner le champ lexical. Il est intéressant de noter qu'il y oppose les notions d'égalité ou encore de solidarité. De plus, le despotisme a en charge la gestion des affaires publiques qu'il peut administrer comme il le souhaite, sans craindre d'avoir à rendre des comptes ou d'être sanctionné[2].

Néanmoins il existe plusieurs catégories de despotisme certaines plus dangereuses que d'autres. La forme de despotisme dont les réformateurs sont unanimes quant au danger qu'elle constitue est le despotisme absolu d'une personne (comparée à Satan dans ce cas) sur son peuple sans aucun contrôle ni aucune limite. Ce despote est absolu, héritier du trône, chef des armées, et détient l'autorité spirituelle. Pour Kawākibī, plus le pouvoir se caractérise par ces critères, plus celui-ci est despotique. Lorsque ces critères sont moins présents, le despotisme se fait de moins en moins sentir jusqu'à disparaître[3].

Cette catégorisation du despotisme aboutit à une divergence de point de vue sur quelques-uns de ses aspects.

D'après 'Abduh, le pouvoir n'est plus réellement despotique s'il fait appliquer une législation déjà établie, même s'il en est le seul exécutant, car cela l'empêche d'une certaine manière d'exercer une autorité totalement arbitraire. Il ne peut, d'après le réformateur égyptien, outrepasser les limites de ces lois. Ce qui l'exclut de la définition du despote, terme dont le recours pour définir ce dirigeant relèverait alors d'un abus de langage. Quant à la crainte qu'il inspire, elle est nécessaire pour faire appliquer et accepter sa politique parmi le

[1] Abduh, *al-a'māl*, *op. cit.,* t.I, p.381.
[2] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, *op.cit*, p.15.
[3] *Ibid*., p.16.

peuple[1]. Ce qui finit par l'amener à formuler la possibilité d'un « despote juste » dont l'Orient a selon lui besoin pour unir les musulmans sous une seule autorité même si elle est imposée. De manière générale, 'Abduh ne va pas se focaliser sur la réflexion politique car il estime que le plus important est la réforme de la société par l'éducation. Il rapporte à ce sujet un échange intéressant avec son maître al-Afġānī qui faisait de l'engagement politique une priorité. Le disciple lui aurait suggéré « 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 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 à quitter leur patrie pour aller de par le monde pour répandre la réforme exigée qui se diffuserait ainsi de la meilleure façon »[2]. Néanmoins, sa participation et son engagement (bien que tardifs) aux côtés de la révolte de 'Urābī Pacha (1839-1911) et sa position de défenseur de la constitution qui en a résulté sont autant d'indices de son souci pour la réforme politique, qui sera partiellement évincée par la répression de la révolte par le khédive Tawfīq qui a régné de 1879 à 1892, assisté par les autorités britanniques qui se sont alors saisies des rênes du véritable pouvoir en Egypte.

Al-Kawākibī s'oppose à cette vision du pouvoir car il estime que le despotisme est de fait incompatible avec la justice. Il met en opposition le despote et le juste, le responsable (qui a des comptes à rendre), déterminé (par une législation) et constitutionnel (qui a une légitimité) dans la définition qu'il propose du despotisme. Cet oxymore que constitue l'association des deux termes défendue par 'Abduh a déjà été dénoncé en France par Mme de Staël qui en 1817 s'exclamait déjà : « Mais n'y a-t-il pas, dit-on, des despotismes éclairés, des despotismes modérés? Toutes ces épithètes, avec lesquelles on se flatte de faire illusion sur le mot auquel on les adjoint, ne peuvent donner le change aux hommes de bon sens[3].»
La position défendue par 'Abduh peut s'expliquer par une influence importante de la philosophie politique des Lumières qui a rayonné en Occident au cours du XVIIIe siècle, et particulièrement par cette notion de despotisme éclairé[4]. En effet, le recours à cette association de termes incompatibles rappelle l'usage qui en était fait en Europe et qui servait à désigner ces monarques s'inspirant des idées modernes des Lumières pour favoriser le progrès

[1] 'Abduh, *op.cit*., t.I, p.382-383.
[2] Souad Khaldi, *L'Ijtihad dans la pensée de Mohammad 'Abduh,* Paris, Bayane éditions, 2012, p.20.
[3] *Le Trésor de la Langue Française informatisé*, article « *Despotisme* » [en ligne].
[4] Herencia Bernard, « L'optimum gouvernemental des physiocrates : despotisme légal ou despotisme légitime? », Revue de philosophie économique 2/ 2013 (Vol.14), p. 119-149 [en ligne].

(et donner par la même occasion quelque légitimité à leur pouvoir) comme par exemple Frédéric II de Prusse ou Catherine II de Russie. Ce parallèle est d'autant plus pertinent qu'al-Kawākibī évoque le cas de cette dernière, en soulignant l'autoritarisme despotique qu'elle lui inspirait. Il la décrit comme une femme sans morale dont le seul objectif était de s'enrichir sur le dos de son peuple qui devait travailler plus dur pour satisfaire ses caprices égoïstes. « C'est ainsi que la morale n'intéresse pas les despotes, tout ce qui compte pour eux, c'est l'argent[1] », conclut-il.

Par conséquent, et contrairement à son homologue égyptien, le réformateur aleppin ne conçoit pas d'association entre le despotisme et la justice et affirme que les dirigeants de certaines nations étrangères sont meilleurs que les dirigeants musulmans car ils sont plus proches de la justice et de la réalisation des intérêts généraux, comme le déclarait *cheikh al-islām* Ibn Taymiyya (m. 1328), l'une des références majeures des *salafīs*. Ils ont également le souci de la prospérité du pays ainsi que l'encouragement de la culture et de l'instruction du peuple. Il renvoie au verset : « Et ton Seigneur n'est point tel à détruire injustement des cités dont les habitants sont des réformateurs[2] », ainsi qu'à la tradition prophétique « Je suis né au temps du roi juste », référence à Chosroês qui était zoroastrien[3] . La qualité première du dirigeant n'est donc pas d'après al-Kawākibī son islamité ou la crainte qu'il inspire, mais sa justice. Inversement, l'injustice du despote fait de lui ce qu'il y a de plus exécrable comme dirigeant politique : « Et peut-être perçoivent-ils ceux qui appellent à la réforme comme des las de la religion, comme si le simple fait que le dirigeant soit musulman suffise même au dépend de la justice, comme si les musulmans avaient l'obligation de lui obéir même s'il détruit leur pays et tue leurs enfants et les dirige pour les soumettre à des gouvernements étrangers [...]. La perte de la liberté est ce qui a provoqué la décadence[4] ».

Cette divergence de point de vue sur le despotisme explique les attitudes différentes des réformateurs face à la crise politique. 'Abduh croit en la réforme sous le despotisme car celui-ci, s'il est acquis à sa cause, pourrait servir de diffuseur de ses théories et réaliser les changements nécessaires. Cela explique certains de ces commentaires en faveur des khédives ou du sultan dont il fait l'éloge et prend la défense. Al-Afġānī avait un tempérament plus révolutionnaire, ce que son disciple 'Abduh compte tenu de son orientation politique ne manque pas de lui reprocher de manière rétrospective : « Il [al-Afġānī] s'était approché des

[1] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, *op. cit.*, p.56.
[2] Coran, S.9, v.117.
[3] Kawākibī, *Umm al-Qurā*, *op. cit.*, p.33.
[4] *Ibid*, p.30.

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 leurs affaires d'Etat ; bien plutôt il devait chercher à les aider dans ce qui les concernait personnellement et cela eut été 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 ». Cette critique du manque de diplomatie de son maître explicite la manière dont 'Abduh conçoit la réforme sous le despotisme, tout comme elle confirme la détermination de son maître dans son opposition politique. Ce dernier n'hésitait pas à dénoncer la crise politique et morale dont souffrait l'empire ottoman, constituant ainsi une menace pour le pouvoir comme en témoigne son exil d'Egypte en août 1879, avant les événements qui ont entraîné la révolte de 'Urābī Pacha. Son opposition politique n'en devient alors que plus marquée.

Dans cet article d'al-'Urwā al-Wuṯqā, la responsabilité des dirigeants politiques dans la situation décadente que vit le monde arabo-musulman ne fait aucun doute. « Les temps sont devenus si cruels et la vie si pénible et bouleversée que certains Musulmans – ils sont d'ailleurs rares – perdent patience et supportent difficilement que leurs dirigeants soient des oppresseurs et renoncent dans leur comportement à appliquer les principes de la justice canonique. » Les réformateurs de la revue parisienne vont jusqu'à faire de cette vérité une règle historique, prenant à titre d'argument le passé marqué par les schismes et les querelles fratricides : « […] En vérité, les scissions et les divisions qui se sont produites dans les Etats musulmans n'ont pour origine que les manquements des chefs qui s'éloignent des principes solides sur lesquels la religion islamique s'est édifiée et qui s'écartent des chemins suivis par leurs premiers ancêtres. En effet, aller à l'encontre des principes solidement établis et s'écarter des chemins habituels, sont les choses les plus préjudiciables au pouvoir suprême. Lorsque ceux qui, en islam, détiennent le pouvoir, reviendront aux règles de leur Loi et modèleront leur conduite sur celle des premières générations, il ne se passera que peu de temps avant que Dieu ne leur donne un pouvoir étendu et ne leur accorde qu'une puissance comparable à celle dont jouirent les Califes orthodoxes, Imams de la religion[1].»

Enfin, al-Kawākibī est celui qui exprime le plus d'hostilité et d'aversion pour le despotisme. Il accuse les sultans ottomans et leur khédives d'être racistes et de ne pas considérer leurs sujets arabes, et met en avant l'incompétence de leurs prédécesseurs parmi les khédives, notamment le manque de discernement de Sa'īd (1854-1863) et l'arrogance

[1] Henry Laurens, *op. cit.*, p.87.

d'Ismā'īl (1863-1879) qui, ajoutés à la chute des Français et l'hégémonie anglaise, ont mené l'empire à la perte de sa souveraineté[1].

Il n'envisage aucun compromis possible avec cette forme de gouvernance. Il dresse un autoportrait allégorique du despotisme qui s'exprime en ces termes : « Je suis le mal, mon père est la répression et ma mère l'austérité. Mon frère est la trahison, ma sœur est la mesquinerie, mon oncle est le dégât, mon fils est le dénuement, ma fille est le chômage, ma tribune est l'ignorance, mon pays est la ruine. Quant à ma religion, mon honneur et ma vie, ce sont l'argent, l'argent et l'argent[2]. »

En conséquence, la réforme ne peut passer d'après al-Kawākibī que par une résolution de cette crise politique en trouvant une alternative monarchique limitée ou républicaine à ce despotisme destructeur auquel il faut mettre un terme. Mais les questions d'ordre politique nécessitent tout d'abord une réflexion sur les facteurs religieux qui favorisent cette situation. Car plusieurs aspects du politique (et non des moindres) sont justifiés par une approche discutable du religieux, notamment en ce qui concerne la légitimité du pouvoir ou comme nous l'avons expliqué plus haut, le rapport entre gouvernant et gouvernés. Le projet de réforme n'a pas pour finalité le changement politique mais il a pour objectif de rétablir la liberté individuelle et la justice sociale et aborde pour cela ces différents aspects par étape pour y parvenir.

En outre, la désunion du monde arabo-musulman est également vivement réprouvée. En témoignent par exemple les titres que choisissent les réformateurs pour leurs écrits. Comme nous l'avons explicité plus haut, « *Umm al-Qurā* » renvoie au symbolisme de l'unité spirituelle des musulmans. Il en est de même pour « *al-'Urwā al-Wuṯqā* » (Le Lien indéfectible), le mouvement réformateur et la revue du même nom fondés par al-Afghānī et 'Abduh à Paris et qui est une référence directe au verset 256 de la sourate 2 : « Celui qui rejette *al-ṭāġūt*[3] et qui croit en Dieu a saisi l'anse la plus solide (*al-'urwa al-wuṯqā*), qui n'a pas de faille ». À travers ce passage, les musulmans sont invités à s'unir et s'accrocher au même salut. Parce qu'à défaut de cette union, les musulmans ne se sentent pas concernés par les malheurs qui peuvent frapper leurs coreligionnaires parmi les autres nations comme cela est décrit dans un article de la revue parisienne des réformateurs intitulé « La régression des musulmans, leur silence et les raisons de ceux-ci »[4] et qui est d'ailleurs introduit par le verset

[1] Kawākibī, *Umm al-Qurā*, *op. cit.*, p.189.
[2] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, p.53.
[3] Diverses traductions de ce terme existent comme faux-dieux, rébellion, tyrannie.
[4] Afġānī, 'Abduh, *al-'Urwa al-Wuṯqā*, *op.cit.*, p.92-97.

103 de la sourate III du Coran. Ce manque de solidarité nuit à l'ensemble du monde arabo-musulman.

II. DECONSTRUCTION DU POUVOIR RELIGIEUX

> *« Si on y réfléchit, on comprendra cette vérité, que la ruine et la corruption dont nous faisons l'expérience a d'abord touché nos oulémas et leaders religieux, puis a pénétré le reste de la communauté […]. La réforme ne peut être réalisée par les musulmans que si les dirigeants de notre religion se réforment avant et récoltent les fruits de leurs sciences et de leur savoir.»*[1]

Une part importante du projet de réforme concerne le domaine religieux. Al-Afġānī initie cette entreprise d'envergure et son parcours à travers le monde arabo-musulman et jusqu'en Europe témoigne de l'ampleur de ce projet. Contrairement à ce que peut le laisser penser son nom, il n'est pas d'origine afghane mais persane. Il est formé dans un milieu chiite duodécimain, ce qui constitue un handicap dans le milieu sunnite, d'où l'intérêt de ne pas révéler son origine, non pas par ruse mais pour ne pas heurter les consciences marquées par les antagonismes entre les différentes tendances de l'islam. Mais ceci souligne l'intérêt de ce penseur pour l'unité musulmane indifféremment de ces divergences de courants, et explique son regard critique sur le fait religieux en général de par son point de vue atypique. Il est grandement passionné par la philosophie et s'inspire des philosophes musulmans classiques pour affirmer que celle-ci peut contribuer à la réforme religieuse et sociale[2]. Cette remise en question de l'état de la religion est commune aux réformateurs. En ce qui concerne 'Abduh, cette dimension de la réforme occupe une place prépondérante : « J'élevais surtout la voix pour réaliser deux grandes tâches : la première [d'entre elles] consistait à libérer l'esprit des chaînes du *taqlīd*[3]». Le problème principal que rencontre l'islam est cette tendance à l'imitation, à reproduire une religion non pas dans l'intemporalité qu'exigerait son origine transcendantale et en conformité avec la mutation de la société mais sous une forme figée et anachronique. Al-Kawākibī s'oppose également à ce phénomène de *taqlīd* car selon lui, « la religion est une chose grave pour laquelle ni la raison, ni la tradition n'autorisent le conformisme et le *taqlīd* »[4].

---

[1] Afġānī, *Lecture on Teaching and Learning*, édité par Nikki R. Keddie, in *An Islamic Response to imperialism*, Berkeley, *University of California* Press, 1983, p.108.
[2] Afġānī, *The Benefits of Philosophy*, édité par Nikki R. Keddie, *op.cit.,* p.120.
[3] Souad Khaldi, *op.cit.*, p.22.
[4] Norbert Tapiéro, *Les idées réformistes d'al-Kawâkibî, 1265-1320=1849-1902 : contribution à l'étude de l'Islam moderne*, Paris, Les Editions Arabes, 1956, p.19.

Cette position des réformateurs est due à leur conscience de la part de construction humaine qu'impliquent douze siècles d'histoire de l'islam. A travers une réflexion objective sur les principes à dégager de la religion, ils revendiquent en premier lieu un retour à la méthodologie des premières générations de musulmans, les *salafs* (d'où leur appellation de *salafiyya*). Cette démarche pourrait sembler paradoxale, dans la mesure où ils font référence à un passé loin de plus d'un millénaire pour réaliser leur volonté d'actualiser l'approche religieuse. Mais en réalité, cela signifie pour eux que chaque génération se doit d'avoir la même méthode que les *salafs*, à savoir le retour directement aux sources considérées comme sacrées sans passer par des intermédiaires afin d'obtenir les enseignements de l'islam sans interférence historique ou humaine susceptible de les pervertir. Or à leur époque, ils constatent qu'ils ont justement affaire à une religion dénaturée et dépourvue de ses finalités, ce à quoi ils se doivent de remédier dans le cadre de leur projet de réforme.

D'après J. Schacht, le *taqlīd* « 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 »[1]. Cette imitation est le résultat de la doctrine de « la fermeture de la porte de l'*iğtihād* » qui date du début du Xe siècle. Cette fermeture instiguée par les premiers imitateurs (*muqallidūn*) impliquait l'interdiction d'une approche rationnelle des sources scripturaires, en considérant que les derniers maîtres du *fiqh* de l'époque qui étaient d'une compétence incomparable auraient accompli un travail d'interprétation et de développement exhaustif, donnant lieu à la forme finale et la plus aboutie de la charia. C'est ainsi que par la suite, l'activité dans le domaine du *fiqh* s'est résumée à des commentaires de plus en plus poussés des interprétations antérieures, jusqu'à atteindre « un degré remarquable de casuistique », en traitant des cas hypothétiques tels que « le problème du moment précis où s'ouvre la succession d'une personne pétrifiée par Satan »[2].

Or les réformateurs rappellent que ces maîtres qui sont devenus du fait de circonstances historiques des références sacrées puisque indiscutables étaient en réalité les premiers à rejeter cette forme d'imitation. L'imam Abū Ḥanīfa (m.767) interdisait à quiconque de suivre son avis s'il ne connaissait pas la source sur laquelle il s'était basé. Quant

[1] Mona el-Saad, *L'islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur Egyptien du XIXe siècle : Muhammad 'Abduh*, Thèse de doctorat, Paris I, 1980, p.18.
[2] Noël J. Coulson, *Histoire du droit islamique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.80.

à Mālik b. ’Anas (m.796), il s’était opposé à la suggestion du calife al-Manṣūr qui souhaitait faire de son recueil de hadiths, le Muwaṭṭa’, la référence unique commune à l’ensemble de son empire. L’argument de l’imam médinois était que les compagnons du Prophète avaient des avis divergents selon les régions où ils vivaient. Il ne pouvait donc pas se permettre d’uniformiser la compréhension de l’islam à sa seule interprétation. L’imam et théoricien du fiqh al-Šāfi‘ī (m.820), pour sa part, assurait que personne après le Prophète ne pouvait revendiquer l’infaillibilité de son avis religieux ni prétendre à être suivi quel que soit son statut. De ce fait, il refusait qu’on l’imite dans un domaine aussi important que la religion et enjoignait ses disciples à vérifier si ses avis étaient cohérents avec les sources. Il en était de même pour l’imam Aḥmad b. Ḥanbal (m.855) dont on rapporte qu’il dit à l’un de ses élèves : « Ne m’imite pas, ni Mālik, ni al-’Awzā‘i, ni al-Ḥanafī (Abū Ḥanīfa) ou quiconque d’autre mais déduis les règles des mêmes sources qu’eux », c’est-à-dire du Coran et de la sunna authentique. De plus, il ne voulait pas laisser de traces écrites de ses opinions en termes de *fiqh*, tout comme Sufyān al-Ṯawrī, afin que l’on ne s’y réfère pas de manière excessivement rigoureuse[1]. Ces récits que rapporte habilement al-Kawākibī prennent le contrepied des idées que se font les musulmans de son époque dans le sens où ceux qui sont considérés comme les fondateurs infaillibles des « écoles » de *fiqh* passent du statut de références du *taqlīd* à pourfendeurs de celui-ci, ce qui à défaut d’y mettre fin, pousse à sa remise en question.

Ces exemples sont également un argument pour les réformateurs leur permettant de puiser leur compréhension de l’islam directement de ses sources sans intermédiaire. Cela signifie qu’il n’existe pas d’après eux de monopole de l’interprétation des textes par un certain groupe, car ce rôle est à remplir par chaque génération au fil des évolutions des contextes : « les recueils de hadiths font état d’un texte exprimant l’idée que la religion islamique aurait périodiquement besoin d’être rénovée, ou si l’on préfère, réformée, et que la Providence susciterait, de siècle en siècle, l’homme qui accomplirait cette œuvre de revivification religieuse et morale : « Dieu enverra à cette communauté, au terme de chaque centaine d’années, celui qui lui renouvellera (*man yuǧaddid la-hā*) sa religion[2] ».
Les réformateurs énoncent donc leur opinion selon laquelle il n’existe rien de telle que l’autorité spirituelle en islam, tout comme elle ne devrait exister d’après eux dans aucune religion. Celle-ci mène inévitablement à des dérives qui s’opposent à l’esprit de la religion,

[1] Kawākibī, *Umm al-Qurā*, *op. cit.*, p.106.
[2] Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d’histoire religieuse et sociale*, 1967, Mouton & Co, Paris, p.29.

comme le note al-Kawākibī qui dénonce l'institutionnalisation par les oulémas de règles qu'il juge en contradiction avec les principes de l'islam[1]. C'est pourquoi il est nécessaire selon lui de faire opposition à ces détenteurs quasi-exclusifs de l'autorité religieuse par la pression des journaux et de la littérature à la manière des Lumières en France[2], qui constituent un exemple de révolte intellectuelle éclairée face à la tendance rigoriste obscurantiste des religieux. Dans le même esprit, 'Abduh déclare que « renverser l'autorité religieuse en place constitue un fondement de l'islam » car « il n'y a rien de tel […] en islam sous quelque forme que ce soit »[3].

Ainsi les réformateurs revendiquent la réouverture de la porte de l'*iǧtihād* et nient la nécessité d'un intermédiaire entre le musulman et la compréhension des textes de l'islam. Cet élément a une influence directe sur la réflexion concernant la légitimité du pouvoir que nous abordons plus bas.

1. Vers une libération de la pensée islamique

Le fait de « renverser l'autorité religieuse » est le cinquième des fondements qu'énonce le cheikh 'Abduh. D'autres de ces fondements constituent des axes méthodologiques permettant de cerner le rapport entre raison et révélation, ainsi que la dialectique de la religion et de la science.

Les deux premiers fondements de l'islam selon 'Abduh sont « l'examen rationnel pour acquérir la foi » et « la prééminence de la raison sur le sens de la révélation en cas de doute »[4]. On ne peut selon lui tendre à une plénitude de la foi sans une approche pourvue de raison, indispensable à une quête de la vérité. Al-Afġānī et al-Kawākibī confirment cette conception rationnelle de la religion, en argumentant que lorsque deux sources au sens apparent ou interprété se contredisent, le recours à la raison s'impose.

Le meilleur moyen de revivifier la religion et lui rendre son rôle d'éducation morale pour le croyant est le recours à la philosophie. Celle-ci est d'après al-Afġānī la science qui permet d'apporter la cohérence à n'importe quel savoir, et ainsi apporter la certitude dans l'esprit de celui qui la pratique. L'influence de Ǧamāl ad-Dīn dans ce domaine est la plus importante et sa contribution à la réhabilitation de la philosophie dans la pensée musulmane est évidente.

[1] Kawākibī, *Umm al-Qurā*, *op. cit.,* p.42-45
[2] *Ibid.*, p.164-165.
[3] Abduh, *al-A'māl*, *op. cit.,* t.III, p.304-305.
[4] *Ibid.*, p.301.

Cela se fait dans un premier temps par un rappel de l'histoire de la philosophie dans le monde arabe, en évoquant des grands noms de la civilisation arabo-musulmane tels que 'Ibn Rušd[1], Ibn Sīna[2] ou encore al-Farābī (m. 905). Dans un second temps, il énonce les bienfaits de la philosophie qui selon lui mène à la véracité et à l'amélioration des mœurs et constitue un facteur de civilisation et ce de manière universelle[3].

De même, les sciences participent au progrès des civilisations. Si le monde arabo-musulman se trouve dans cet état de décadence, cela est notamment dû à la négligence des sciences autres que religieuses. D'après al-Afġānī, le savoir est la raison essentielle qui explique la supériorité géopolitique de l'Occident sur le reste du monde. Selon lui, la colonisation des Afghans et des Tunisiens ne se résument pas simplement à des rapports de force militaire. La cause principale de ces défaites ne sont que la démonstration de la grandeur et de la puissance des sciences sur l'ignorance qui n'a d'autres possibilités que de s'y soumettre[4]. 'Abduh rejoint son maître sur ce point et explique la domination des nations européennes ainsi : « 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 compatriote[5]. » Ils constatent donc que le domaine scientifique ne fait pas l'objet d'études poussées permettant de rattraper le retard et de prétendre à un rang respectable parmi les civilisations.

Cette curiosité pour ces savoirs de la connaissance du monde a été étouffée. Al-Afġānī cherche ainsi à rétablir ce qu'il perçoit comme une injustice à l'encontre des sciences et une erreur, à savoir la confusion des oulémas qui divisent la science en deux catégories : une science européenne qui serait de par son origine occidentale incompatible avec l'islam, et une autre science musulmane qui se résumerait à une connaissance basique en langue arabe et en *kalām* se référant strictement aux sources traditionnelles de l'islam. Les oulémas sujets à ce manque de discernement interdisent en conséquence l'étude et le recours à des sciences dites profanes. Ce qui constitue une erreur lourde de conséquences selon al-Afġānī car il est important de distinguer la valeur et l'utilité universelle de ces sciences qui peuvent enrichir et développer la culture arabo-musulmane d'une part et l'influence néfaste de la pensée

[1] Averroès, mort en 1198.
[2] Avicenne, mort en 1037.
[3] Nikki Keddie, *op. cit.*, p.101-102.
[4] *Ibid*, p.102.
[5] Mona el-Saad, *op. cit.*, p.36.

occidentale de l'autre. Lors d'un discours donné à des étudiants indiens sur l'enseignement et l'apprentissage, il rappelle de nombreux éléments des sciences contemporaines hérités de la civilisation orientale, et notamment indienne en évoquant entre autres les chiffres auxquels on a recours dans le monde entier[1].

Comme nous l'avons souligné plus haut, l'influence des philosophes musulmans de l'époque classique sur le maître Ǧamāl ad-Dīn est considérable. Celle-ci explique sa considération des sciences. En effet, durant ce discours donné aux étudiants, il explique que « la vérité se trouve là où il y a preuve, et [que] ceux qui interdisent la science et le savoir en pensant protéger la religion musulmane sont en réalité les ennemis de cette religion » [2]. Il cite ensuite Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m.1111) qui dans *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl* (la Délivrance de l'erreur) énonçait la règle suivante : « Quiconque affirme que la religion islamique est incompatible avec les preuves mathématiques, les démonstrations philosophiques (logiques) et les lois de la nature est un ami ignorant de l'islam. Et le mal de cet ami ignorant de l'islam est plus grave que celui d'hérétiques ou ennemis de l'islam, car les lois de la nature, les preuves mathématiques et les démonstrations philosophiques sont des vérités qui s'imposent comme des évidences. Ainsi, quiconque dirait ''ma religion contredit ces vérités évidentes, a inévitablement démontré l'invalidité de sa religion''[3]».

Al-Kawākibī regrette cette négligence des sciences naturelles et profanes par ceux qui se contentent des sciences religieuses et d'un peu de mathématiques et rappelle le dicton « l'homme est ennemi de ce qu'il ignore[4] », une manière d'inciter avant tout à faire preuve de curiosité et à découvrir ce que ces sciences peuvent apporter de manière objective. Lorsqu'il évoque le christianisme et la méfiance qu'il inspirait vis-à-vis des sciences, il met en garde les oulémas de tomber dans le même piège : « La religion pleine de légendes et la raison éclairée ne peuvent se réunir dans un même esprit[5] ». Pour cette raison, beaucoup de scientifiques et d'esprits éclairés se sont écartés du christianisme selon les réformateurs, chose qu'il faut éviter pour l'islam qui en réalité place le savoir sur un piédestal. Or de leurs jours, la civilisation occidentale a largement distancé la civilisation musulmane car celle-ci ne donne pas à la science le statut qui lui est dû[6] : « Dis : " Sont-ils égaux ceux qui savent et ceux qui ne

[1] Nikki Keddie, *op.cit.,* p.107.
[2] *Ibid*
[3] *Ibid*
[4] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op.cit.,* p.46-47.
[5] *Ibid*, p.49.
[6] *Ibid*, p.124.

savent pas ?" Seuls réfléchissent les hommes doués d'intelligence[1] ». C'est d'après eux conformément à cette logique coranique que le monde arabo-musulman s'est laissé distancé par les autres civilisations, et notamment l'occidentale.

Cette science est même un moyen de prouver le miracle que constitue le Coran selon al-Kawākibī qui insiste sur cet aspect. D'après lui, la Révélation énonce des vérités géologiques, biologiques ou encore astronomiques que la science vient tout juste de démontrer soit douze siècles après la mort du Prophète. Ainsi, ces données qu'on appelle communément des « miracles scientifiques du Coran » peuvent servir à renforcer la véracité et la crédibilité de l'islam et à affirmer la foi du croyant.

Cette idée s'est très vite répandue jusqu'à nos jours parmi la masse populaire (la '*āmma*) des musulmans qui aiment à évoquer ce genre de « miracles » parfois dans une logique apologétique, mais le plus souvent pour s'assurer de l'origine divine du Coran. Mais le cheikh 'Abduh fait preuve de retenue face à cette tendance : « 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[2] ». En effet, cette approche ne fait pas partie selon lui des prérogatives du Coran dont le rôle premier est d'apporter des enseignements moraux et des pistes de cheminement spirituel. Ceci étant, « 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 ; incompris dans le passé, ces versets font, en fait, allusion à des découvertes scientifiques qui seront faîtes beaucoup plus tard, à l'époque moderne. Mais cela reste très secondaire pour Muhammad 'Abduh[3] ». Il est néanmoins à noter qu'à plusieurs reprises dans son commentaire du Coran, le cheikh 'Abduh s'adonne à cette interprétation scientifique comme pour la sourate 105 : « [Elle] parle d'Abraha al-Ḥabašī qui aurait voulu détruire la *Ka'ba*, mais l'intervention divine a fait que son armée a reculé devant la chute de pierres portées par des oiseaux. 'Abduh explique ce « miracle » en ces termes : « Ces oiseaux sont des mouches porteuses de microbes qui provoquent des maladies, et ces pierres sont de la boue sèche contaminée. »[4] ».

Dans le but essentiel d'unification du monde arabo-musulman sur des bases solides qui font unanimité, les réformateurs estiment qu'il est important de redonner la place centrale

[1] Coran, S.39, v.9.
[2] Ismaila Diop, *op. cit.,* p.116.
[3] *Ibid*.
[4] Mohsen Ismaïl, « Le Devenir de la réforme musulmane », in Jean-Yves L'Hopital (*dir.*), *L'islam contemporain : entre le religieux et le politique*, Paris, AFDA, 2006, p.53.

qui est due au Coran parmi les sources de l'islam. En effet, l'un des principes coraniques essentiels est de considérer que la Révélation ne peut être source de division, du moins sur des questions fondamentales. Du point de vue musulman, le Coran est la parole de Dieu révélée à Muhammad, son Prophète dont la mission était de diffuser ce message à l'humanité. L'authenticité de cette Révélation est sauvegardée selon le texte coranique lui-même qui confie à Muhammad qu'il n'a pour rôle que de transmettre ce qu'il reçoit, Dieu se portant garant de son rassemblement et de sa préservation : « C'est à Nous qu'il appartient de le rassembler et de le lire[1] », « Certes, Nous avons fait descendre le Rappel et, certes, Nous en sommes le gardien[2]. » Ainsi l'authenticité du Coran parmi les musulmans ne fait pas l'objet de divergence ou de remise en question. A ce propos, al-Kawākibī explique qu'il y a consensus sur les principes de la religion et sur certains points secondaires, tous issus de sources authentiques et univoques. Quant aux divergences, elles concernent des points auxiliaires de ces principes ainsi que quelques règles qui n'ont pas leur source directement du Coran ou de la sunna authentique et univoque mais qui sont le résultat d'efforts des premières générations en ayant recours à différentes normes juridiques[3].

De manière générale pour les réformateurs, le retour aux deux sources que sont le Coran et la sunna authentique est nécessaire puisqu'elles étaient les deux sources sur lesquelles se basaient les *salafs*, avant que les générations ultérieures ne se lancent dans l'interprétation. D'après 'Abduh, il est important de délaisser toutes les influences humaines à travers l'histoire de l'islam et revenir à l'essentiel, à savoir une compréhension objective du Coran. Cela implique une réflexion directe sur les versets coraniques en délaissant les commentaires antérieurs, et en ayant recours à des connaissances linguistiques solides, ainsi que sur les circonstances de la Révélation, sur la biographie du Prophète et sur les peuples qui ont eu un contact précoce avec l'islam[4]. Cette méthodologie objective implique également de remettre en cause la fiabilité de toutes les autres sources, notamment les hadiths. 'Abduh considère qu'une grande partie de ces traditions est apocryphe et que leur authentification dépend tant de leur chaîne de transmission (*isnād*) que de leur contenu (*matn*) en veillant à ce que celui-ci soit cohérent avec les principes déjà établis par le Coran. Il dit à ce sujet : « Quelle est la valeur d'une chaîne de transmission dont je ne connais pas moi-même ni ses rapporteurs, ni leur condition, ni leur degré de confiance et de rigueur ? Ce ne sont que des noms que les

[1] Coran, S.75, v.18.
[2] Coran, S.15, v.9.
[3] Kawākibī, *Umm al-Qurā*, *op.cit.*, p.96.
[4] Muhammad 'Abduh, *al-A'māl*, *op. cit.*, t.I, p.185.

cheikhs répètent et que nous imitons nous-mêmes sans que nous ayons la possibilité de rechercher le vrai dans ce qu'ils disent[1] ».

Il en ressort dans l'ensemble une insistance autour du Coran et une méfiance quant à l'authenticité d'une grande partie de la sunna, systématiquement qualifiée d'authentique pour signaler qu'elle n'est pas fiable de manière absolue comme l'est le Coran selon eux. Pour al-Kawākibī, il est nécessaire d'avoir une approche intelligente de la divergence. Celle-ci est considérable en ce qui concerne certains aspects de la prière qui est pourtant un fondamental des actes cultuels et dont la connaissance de la pratique repose sur des témoignages oculaires nombreux et récurrents : « que dire alors, d'après lui, d'autres éléments qui ne reposent que sur une ou quelques paroles ou approbations du Prophète rapportées par un seul ou peu d'individus[2] ? »

En effet, beaucoup de croyances et de superstitions étrangères à l'islam ont selon eux été intégrées par des falsificateurs qui les ont introduites via la sunna[3]. Al-Kawākibī compare ce travail critique vis-à-vis des textes à celui des protestants face au catholicisme ou des juifs karaïtes qui ne reconnaissent pas la tradition rabbinique talmudique et ne se fient qu'à la Torah[4]. Il fait en effet une analogie avec le dogme catholique de la Trinité qui est instituée bien après la mort de Jésus afin de mettre en garde contre ce qu'il estime être des déviances pour l'islam. Il émet notamment l'idée que beaucoup de modifications trouvent leur origine dans les récits empruntés aux indiens et aux assyriens de l'Egypte antique[5]. Ainsi il est primordial de revoir ce que les falsificateurs (*mudallisūn*) ont importé des sources talmudiques et autres traditions étrangères à l'islam[6].

Par ailleurs, les réformateurs attirent l'attention sur une notion importante dans leur démarche de réouverture de l'iğtihād : le *talfīq*. Ce terme désigne le fait d'avoir recours à des avis de divers *fuqahā*' sans se cantonner à une « école » ou rite en particulier. Littéralement, ce terme véhicule une connotation péjorative renvoyant au manque de crédibilité ou de cohérence d'une méthode ou d'un discours. Ainsi, ce moyen de choisir parmi la diversité des avis était perçu par les oulémas traditionnels comme du rapiéçage, une manière de concilier des opinions inconciliables selon eux dans le but de faciliter la pratique religieuse au-delà de

[1] Souad Khaldi, *op. cit.,* p.67.
[2] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.13-14.
[3] *Ibid.*, p.38-39.
[4] *Ibid.,* p.92-93.
[5] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, *op. cit.*, p.29-31.
[6] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.36.

ce qui serait permis. Or les réformateurs n'étaient pas de cet avis. Evoquant l'approche religieuse proposée par 'Abduh, Henry Laurens définit le *talfīq* comme « l'interprétation de la Loi révélée la plus conforme aux exigences du monde moderne »[1].

Pour al-Kawākibī, la connotation péjorative associée à cette méthode est injustifiée et injuste. Il voit d'un très mauvais œil ce regard négatif sur le *talfīq* mais elle est compréhensible venant des défenseurs du *taqlīd*. Pour sa part, il considère le recours au *talfīq* comme une solution indéniable au problème du rigorisme religieux et un moyen efficace de sortir du cercle vicieux de l'imitation des maîtres *fuqahā*'. Il va même plus loin en pensant que la méthode du recours à n'importe quel avis de tout *faqīh mujtahid* est louable et que le *taqlīd* mérite lui l'appellation du véritable *talfīq*, de par son incohérence et son absence totale de logique. Il appelle ainsi les oulémas à reconnaître cette méthode et à l'autoriser, car le *qiyās* personnel revient à demander l'avis d'un *ahl al-ḏikr* peu importe qui[2]. Ainsi, cette méthode se fonde sur plusieurs versets coraniques auxquels les réformateurs se réfèrent comme un principe : « Si vous ne savez pas, interrogez les gens du Rappel (*ahl al-ḏikr*)[3] » ou encore « Et interrogez les gens du Rappel si vous ne savez pas[4]. »

[1] Henry Laurens, *op. cit.*, p.96.
[2] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.132.
[3] Coran, S.21, v.7.
[4] Coran, S.16, v.43.

2. Une théologie du libre-arbitre

> *« Les Egyptiens ont atteint un tel degré d'abaissement qu'ils sont devenus semblables à des bêtes : ils ont aliéné leur volonté et leur raison et se laissent mener dans une vie quotidienne, par leurs instincts naturels »* [1]

Les réformateurs ont constaté un manque d'engagement populaire qui a participé à la décadence, notamment en permettant au despotisme de perdurer et ce sans réagir. Une idée récurrente dans leur réflexion et qui revient comme un *leitmotiv* lorsqu'il s'agit du peuple est la signification des notions complémentaires de *'amr bi l-mar'ūf* et de *nahy 'an al-munkar*, notions très présentes dans le texte coranique. Ceci afin d'expliquer à la masse populaire que mener une vie conforme à la théologie musulmane ne consiste pas à mener une vie d'insouciance en se soumettant à un destin immuable comme témoignage de foi et de piété. La vraie foi saine est celle qui au contraire pousse à l'engagement et à l'action pour la réussite individuelle mais aussi collective.

Dans le Coran, cette notion apparait à huit reprises[2]. Dans son commentaire de la première de ces occurrences, 'Abduh souligne l'injonction de mettre en pratique ce *'amr bi al-ma'rūf* dans le verset, et signale que l'une des questions qui s'est posée parmi les exégètes était de savoir si cet impératif visait chaque musulman ou uniquement certaines personnes qui seraient qualifiées et désignées pour ce rôle (à l'image du *muḥtasib* par exemple[3]). Le réformateur égyptien opte clairement pour l'avis selon lequel cet ordre coranique incombe à tout un chacun. Il est en désaccord sur ce point avec le commentaire d'aṣ-Ṣuyūṭī pour qui l'injonction est adressée à une partie des musulmans seulement, conditionnée par la connaissance et la distinction entre ce qui entre dans la catégorie du *ma'rūf* et ce qui concerne le *munkar*. 'Abduh rétorque que dans son sens le plus absolu, le terme *ma'rūf* signifie ce qui est connu, autrement dit tout musulman est en théorie naturellement en mesure de faire cette distinction.

De plus, dispenser les musulmans de cette obligation revient à les encourager à l'insouciance et l'ignorance même de ce qui relève du bien et de ce qui relève du mal, ce qui n'est pas acceptable du point de vue de la religion. Il complète cette explication par un renvoi au passage coranique suivant sur le même sujet, en indiquant que le statut de « meilleure

---

[1] 'Abduh, *al-A'māl, op. cit.*, t.III, p.72.

[2] Coran, S.3, v.104, v.110, v.114 ; Coran, S.4, v.114 ; Coran, S.7, v.199 ; Coran, S.9, v.71 ; Coran, S.22, v.41 ; Coran, S.31, v.17.

[3] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.31.

‘*umma* révélée aux gens » est conditionné par l’aptitude des musulmans à appliquer l’obligation du *’amr* et du *nahy*.

Al-Kawākibī rejoint parfaitement ‘Abduh sur cette analyse. Il estime tout comme lui que l’obligation incombant à la *’umma* dans son ensemble et non à chaque individu les déresponsabilise et fait de la masse populaire un troupeau plus docile et manipulable. De plus, cette interprétation contredit un hadith répandu : « Chacun parmi vous est un gardien, et chacun parmi vous est responsable de ce qu’il garde[1]». D’ailleurs, il note également la compréhension erronée de ce hadith qui pour beaucoup limiterait la responsabilité de chacun à sa famille, ce à quoi il s’oppose. D’après lui, ce hadith fait lui-même écho au verset : « Les croyants et croyantes sont de proches amis les uns des autres. Ils s'ordonnent mutuellement ce qui est bienséant et s'interdisent ce qui est malséant.»[2] Celui-ci indique la responsabilité mutuelle de chaque *mu’min* et *mu’mina*[3] qui ne se limite pas au témoignage comme certains le prétendent d’après al-Kawākibī.

Ainsi la religion ne sert plus à assumer cette responsabilité sociale si chère à al-Afġānī[4] mais elle devient au contraire un outil d’asservissement des peuples entre les mains des oulémas et de l’autorité politique qu’ils servent.

Pour les réformateurs, c’est ce genre de travestissement des principes de la religion qui a mené le peuple à cet état de décadence, comme en témoigne ce hadith cité par al-Kawākibī : « Soit vous conseillez le convenable et réprouvez l’inconvenable, soit vous serez torturés par les pires d’entre vous[5].» Dans le même esprit, le verset suivant est régulièrement invoqué afin de responsabiliser le peuple : « Dieu ne change rien à l'état de choses dans lequel se trouvent les hommes tant que ceux-ci ne changent pas ce qui est en eux-mêmes[6].» Ainsi d’après les réformateurs, le peuple se doit d’être attentif à son comportement et ses actions afin d’être en position de réformer leur société. Le fait d’avoir des manquements à ce niveau indique une mauvaise compréhension des finalités de la religion[7].

Comme nous l’avons vu, les réformateurs s’opposent à l’existence d’une autorité spirituelle qui dicterait une ligne de conduite aux musulmans au nom de la religion. Cela est d’autant plus important que l’influence politique de cette autorité sur le peuple est d’après eux

---

[1] Buḫārī.
[2] Coran, S.9, v.71.
[3] *Cf*. Ferjani, *op. cit*., p.86-89.
[4] Nikki Keddie, *op. cit*., p.50.
[5] Kawākibī, *Ṭabā’i‘ al-Istibdād*, *op. cit.*, p.30.
[6] Coran, S.13, v.11.
[7] Afġānī, Abduh, *op. cit.,* p.28.

catastrophique. Encore une fois, on invoque des arguments issus des sources de l'islam pour justifier le fait d'obéir aux souverains, même si celui-ci se montre tyrannique.
Or des exemples des premiers temps de l'islam démontrent le contraire, notamment les califats des *rāšidūn* considérés comme les références musulmanes en matière de justice politique et sociale – avec 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (m.720) que l'on qualifie communément de cinquième des califes bien-guidés. D'après les récits, ces derniers n'étaient pas obéis aveuglément malgré leur rang auprès du Prophète. En effet, l'un des faits marquants à ce sujet est le discours d'investiture de 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb (m.644) durant lequel il déclarait : « Celui qui d'entre vous constatera en moi une déviation quelconque, il doit la combattre[1].»
De même pour Abū Bakr (m.634) qui lors de sa désignation s'adressa à l'assemblée en ces termes : « Me voici chargé de vous gouverner ; si je fais bien, aidez-moi ; si je fais mal, corrigez-moi. Dire la vérité au dépositaire du pouvoir est un acte de dévouement ; la lui cacher est une trahison. Devant moi, l'homme faible et l'homme puissant sont égaux. Je veux rendre à tous une impartiale justice ; si jamais je m'écartais des lois de Dieu et de son Prophète, je cesserais d'avoir droit à votre obéissance[2].»

Conformément à cet esprit d'engagement attendu de la part du peuple, les réformateurs regrettent le renoncement populaire à ce rôle dont ils sont témoins. Ils critiquent une nouvelle fois la mauvaise interprétation de certaines sources qui permettent de justifier ce désintérêt pour la politique et sa fuite, tel que le passage coranique suivant : « Dieu n'aime point qu'on affiche le mal en paroles. [Il ne l'admet] que chez celui qui a été lésé[3].» Ainsi, al-Kawākibī rejette l'argument de ceux qui l'invoquent pour justifier leur silence, énonçant le fait qu'ils ont tendance à oublier la dernière partie de ce verset qui incite au contraire celui qui a subi ou constaté une injustice à la dénoncer[4].
Pour les réformateurs, il est nécessaire que le peuple reprenne conscience de sa responsabilité vis-à-vis de la gestion de la cité et qu'il s'y investisse, car le pouvoir ne peut être efficace que s'il est réparti entre gouvernants et gouvernés. 'Abduh souligne l'influence des peuples occidentaux dans l'évolution de leurs Etats : « Muḥammad '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 et les membres des conseils ne sont que des

[1] Nas E. Boutammina, *Les contes des mille et un mythes*, Paris, Edit. BoD, 2011, Vol.2, p.143.
[2] *Ibid*.
[3] Coran, S.4, v.148.
[4] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, *op. cit.*, p.68.

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[1]. »

De même al-Kawākibī déplore le manque de réunions, de rassemblements pour débattre, échanger, réfléchir ensemble indépendamment des oulémas et autres, « […] comme si le musulman ne se préoccupait que de son confort personnel, oubliant que l'islam lui donnait des droits sur la société et inversement »[2]. Il prend en exemple les nations contemporaines éveillées qui bénéficient d'un jour libre dans la semaine, de vacances, d'espaces verts et libres, de lieux publics d'expression et de spectacle. Ces nations qui étudient leur histoire et en ont une connaissance approfondie afin de nourrir l'esprit patriote. Ces nations où les journaux libres répandent des idées modernes, où les chants populaires incitant à l'engagement sont abondamment diffusés[3].

Les réformateurs espèrent apporter les changements nécessaires pour palier à ces lacunes qui cloisonnent le peuple dans une logique de servitude fataliste et croient en la jeunesse notamment pour apporter une nouvelle dynamique d'engagement via les nouvelles générations. Ce qui pousse al-Kawākibī à énoncer une série de conseils à cette jeunesse afin de se former de sorte à pouvoir assumer leur responsabilité au sein de leur société civile :

1- Se cultiver dans tous les domaines du savoir et dans toutes les sciences
2- Se consacrer à une science leur donnant un rang respectable comme la religion, le droit ou la médecine.
3- Préserver les coutumes de leur peuple même s'il s'y trouve quelque élément déplorable.
4- Ne pas multiplier les fréquentations pour ne pas dépendre des autres ni les suivre dans leur destin s'ils venaient à échouer.
5- Ne pas côtoyer celui qui est haï parmi le peuple même chez les dirigeants et même si cette haine est injustifiée et injuste.
6- Ne pas dévoiler le niveau de son savoir afin d'éviter la réaction des envieux et n'en montrer l'étendue qu'à quelques personnes les surpassant.
7- Se choisir des liens parmi la haute strate de la société, à condition de ne pas en abuser, ni de leur faire part de leurs intentions, ni de leur montrer quelque besoin, et sans révéler ces liens.
8- Se faire discrets quant à leurs opinions qu'on pourrait leur reprocher.
9- Avoir une réputation de bon comportement, d'honnêteté, de fiabilité, de principes.

[1] Ismaïla Diop, *op.cit.*, p.142.
[2] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.54-56.
[3] *Ibid*.

10- Etre solidaires à l'égard des faibles, intéressés par la religion et patriotes.
11- Prendre leurs distances avec le despotisme et ses agents, sauf pour se protéger contre leur menace[1].

Ces conseils témoignent d'un pragmatisme et d'une volonté de passer à l'action et non de se contenter uniquement d'une théorie abstraite, dont l'objectif est avant tout la réforme concrète en vue d'apporter le souffle de progrès que le monde arabo-musulman a perdu au fil des siècles. D'où la nécessité d'apporter aux nouvelles générations une nouvelle grille de compréhension du fonctionnement de leur société (et notamment au niveau politique) et des outils pratiques pour parvenir à y contribuer à moyen terme.

C'est cette méthode qu'adoptent les réformateurs pour initier leur réflexion politique, qui ne peut aboutir à des résultats concrets sans la participation du peuple, comme le déclarait Muḥammad 'Abduh : « Et je lançais aussi un appel en faveur d'une autre réforme que les gens ignoraient et dont ils ne semblaient même pas comprendre la portée ; cependant cette réforme est à la base de la vie sociale et les Egyptiens 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 qu'a le peuple vis-à-vis de son gouvernement, et c'est le droit à la justice. […] Le souverain n'est qu'un homme comme les autres ; […] la seule chose qui puisse éviter [ses] erreurs et mettre un frein à ses passions, ce sont les conseils que lui donne la nation en paroles et en actions[2].»

[1] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, *op. cit.*, p.116-117.
[2] Henry Laurens, *op.cit.*, p.91.

III. REFORME DE LA PENSEE POLITIQUE

Traditionnellement, le califat est considéré comme une institution dont l'origine est religieuse, c'est-à-dire qu'elle est justifiée par les normes juridiques de l'islam. Ainsi la question pour les oulémas n'est pas de savoir si cette institution répond bien à une nécessité, mais plutôt de veiller à ce qu'elle existe et qu'elle exerce son autorité sur le peuple.
Dans ce contexte, l'approche des réformateurs visait surtout à réformer l'institution califale existante plutôt qu'à réfléchir à une autre forme de gouvernance inspirée de l'Occident par exemple. Comme nous l'avons démontré plus haut, ils rejettent la possibilité d'une autorité spirituelle quelle qu'elle soit. Cette position concerne avant tout le calife, qui ne peut prétendre à être imité quant à ses avis religieux. Considérant cela, quel est le rôle du calife d'après les réformateurs ?

1. Restauration du califat

Pour 'Abduh, le Calife n'a pas de pouvoir théocratique. C'est-à-dire qu'il ne tient pas sa légitimité d'une volonté divine inaccessible à autre que lui. Auquel cas il déciderait de manière absolue des lois qui seraient les plus appropriée pour une mise en application de la *šarī'a* de par son lien privilégié avec le divin. Il contredit ainsi ceux qui font le parallèle entre le monarque de droit divin considéré par le passé comme impeccable et infaillible en Occident et la figure du Calife qui n'est qu'un homme parmi les autres.
Lorsque son disciple Rašīd Riḍā lui demande son avis sur l'imamat, le cheikh répond : « Le Coran est le seul imam des musulmans ». Mais par ailleurs, il affirme que « défendre le sultanat est le troisième pilier de l'islam après la foi en Dieu et la foi en la Prophétie de Muḥammad. » Ces deux déclarations sont manifestement contradictoires, ce qui pour un penseur comme 'Abduh qui incite à la réflexion et à délier le vrai du faux peut paraître paradoxal. Il nous semble important ici d'inscrire son point de vue dans son contexte. Il explique d'abord lui-même que seul le Sultan est en mesure de préserver la souveraineté et la pérennité de l'islam face aux menaces de colonisation grandissantes des puissances

occidentales (et notamment britannique). Cela rejoint sa position quant au despotisme juste que nous avons précédemment évoquée, qui consiste à voir en la personne du Sultan le pouvoir nécessaire dans les circonstances, indépendamment de la question de sa légitimité. Al-Afġānī partage d'ailleurs cette vision du pouvoir utile qui peut servir de moyen d'assurer la souveraineté du monde arabo-musulman : « Par Dieu, en vérité, si les Ottomans savaient le pouvoir spirituel qu'ils ont sur les sujets des Anglais et s'ils l'employaient en hommes intelligents, ils n'auraient pas à se résigner à accepter l'arbitrage des Anglais, l'injustice de leurs actes, leur violation des droits du Sultan, notamment dans la question égyptienne qui est en vérité la plus importante des questions ottomanes ou musulmanes.[1] » Ainsi, pour ces deux réformateurs, l'autorité spirituelle du Sultan pourrait servir à affirmer une autorité politique dont l'objectif serait de contrer l'occupation britannique et ainsi préserver la souveraineté de l'empire, et plus particulièrement de l'Egypte sur laquelle les Anglais ont pris le pouvoir réel des mains des khédives qui sont devenus leurs marionnettes dociles.

Quant au fait que seul le Coran soit l'imam des musulmans, il semblerait que cela corresponde effectivement à la pensée de 'Abduh mais dans un contexte différent. Cet avis alternatif a vraisemblablement été énoncé dans une période plus tardive durant laquelle le cheikh exprimait son aversion pour la politique. En effet, l'Egypte s'est rapidement retrouvée sous contrôle total des Anglais qui avaient toute liberté pour désigner les personnes qu'ils voulaient dans les postes administratifs et ainsi disposaient du pays et de sa gestion. Al-Afġānī connait suite à cette situation une grande désillusion qu'il exprime dans une de ses lettres. S'adressant aux Persans, il dit : « La nature est votre amie, et le Créateur de la Nature votre allié. Le courant de la rénovation coule rapidement vers l'Orient. L'édifice du gouvernement despotique vacille vers sa chute. Luttez autant que vous pourrez afin d'abattre les fondations de ce despotisme, et non simplement arracher et se débarrasser de ces agents individuellement. Luttez autant que vous le pourrez pour abolir ces pratiques qui se tiennent entre les Persans et leur bonheur, et non simplement ceux qui les pratiquent. Si vous ne faites que vous opposer à des personnes, alors vous ne ferez que perdre votre temps. Si vous ne chercher qu'à prendre le dessus sur ces gens, ces pratiques malsaines en attireront d'autres. Efforcez-vous de retirer ces obstacles qui vous empêchent de nouer des liens avec d'autres nations. »[2]

'Abduh qui vit alors la même déception au vu de cet échec du sultanat ottoman n'y croit plus, et ne voit comme seul et unique référence (voire même comme signe d'existence) de l'islam

[1] Henry Laurens, *op. cit.*, p.89.
[2] Nikkie Keddie, *op. cit.*, p.40.

que son Livre sacré. C'est d'ailleurs à partir de cette période qu'il se concentre exclusivement sur la réforme de l'éducation et accède de par son « entente » encore une fois nécessaire avec les autorités britanniques aux postes qui lui facilitent cette tâche.
Il est important de noter malgré tout que le cheikh ainsi que son maître al-Afġānī accordent un pouvoir temporel au Calife, capable en faisant preuve d'ingéniosité d'utiliser intelligemment son autorité pour unifier son empire face aux menaces extérieures. Nous verrons qu'al-Kawākibī imagine une conception différente, selon laquelle les rôles sont bien définis.
De manière absolue, 'Abduh ne s'exprime pas quant à l'obligation du califat (ou sultanat ou imamat) si ce n'est pour s'abstenir de répondre à la question de Riḍā. Ce qui ne laisse d'autre choix à ce dernier que d'y réfléchir sans l'orientation de son maître. Nous développerons ce point ultérieurement.

'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, quant à lui, semble proposer une réflexion plus approfondie en ce qui concerne la légitimité même de l'institution califale. Ceci n'empêche pas que sa vision réponde également à la question du pouvoir nécessaire dans son contexte. En effet, compte tenu de son aversion pour le despotisme qui caractérise le pouvoir ottoman en place et de la priorité qu'il accorde au fait de s'en débarrasser, il est logique que la restauration du califat d'après lui nécessite de réfléchir à sa légitimité.
Sa conception alternative du Califat est clairement une rupture avec le sultanat ottoman et le despotisme qu'il incarne. Il affirme qu' « avec une organisation de ce genre, le problème du Califat devrait être résolu et il sera alors facile de réaliser l'unité morale de l'islam sur une base d'assistance et d'aide mutuelle [1]». Cette notion d'unité morale de l'islam est commune aux réformateurs comme nous l'avons évoqué concernant al-Afġānī. Il en est de même pour 'Abduh. Mais contrairement à eux, al-Kawākibī n'accorde que ce rôle à son calife, et le démunit de toute autorité temporelle au-delà du territoire du *Ḥiǧāz* où ce pouvoir serait de surcroit contrôlé par un comité consultatif.
En ce qui concerne l'autorité politique, il en confie la charge de manière autonome à chaque Etat du Califat, invoquant la diversité des ethnies et des cultures dans le monde arabo-musulman qui ne peut permettre une uniformisation de tout le territoire, ni politiquement, ni législativement. Ainsi, en s'inspirant de la monarchie constitutionnelle britannique à laquelle il se réfère à de multiples reprises, il propose que chaque nation ait son propre Etat et son propre gouvernement et que le Calife ne s'ingère pas dans ses affaires. A la manière de la

[1] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.210.

monarchie anglaise qui n'a pas de réel pouvoir (celui-ci étant entre les mains du gouvernement), le Calife deviendrait une figure symbolisant l'unité spirituelle de toutes ces nations.

D'autre part, il précise que le comité consultatif général que préside le Calife n'a pour prérogatives que de gérer les principales questions religieuses ayant une influence sur l'ensemble de la communauté, ses mœurs ou son fonctionnement. Donc, le rôle du calife se retrouve limité aux questions d'ordre religieux qui concernent l'ensemble du califat, sans exercer une autorité absolue. Quant au pouvoir politique, il est l'affaire des Etats.

Ce qui signifie qu'al-Kawākibī conçoit une forme de gouvernance où politique et religieux sont séparés, ce qui constitue une idée inédite dans le monde arabo-musulman. Il confirme cette séparation lorsque parmi les exemples de thématique que pourrait traiter le comité consultatif général, il évoque deux cas très pratiques à ce sujet : « la possibilité d'obéir aux gouvernements justes même s'ils ne sont pas musulmans » et « la possibilité d'acquérir des sciences et des arts utiles, même auprès de zoroastriens ».

Concernant le premier exemple, al-Kawākibī imagine que le rôle du Calife pourrait être de valider l'arrivée au pouvoir politique de dirigeants non-musulmans à la tête d'un Etat du Califat. Ainsi, le politique n'est pas du tout conditionné par l'islamité de celui qui en a la charge. Seule compte la justice, conformément à l'hostilité d'al-Kawākibī pour toute forme de despotisme. Quant au deuxième cas qui n'est pas directement politique, il démontre néanmoins la distinction que fait al-Kawākibī entre ce qui relève strictement du religieux et ce qui touche au profane, ce qui concerne le spirituel et ce qui est temporel. Le réformateur confirme ce point de vue en affirmant que le rôle de l'assemblée est religieux et non politique (distinction faite par le prince)[1].

Pour lui, la religion est une chose et la politique en est une autre et le Sultan n'est pas l'Etat. En effet, il constate en ce qui concerne le sultanat ottoman que son objectif n'est pas de veiller à ce que les valeurs morales de l'islam perdurent mais uniquement d'asseoir sa souveraineté et ce peu importe la manière. Il évoque à titre d'exemple Mehmet Fetih qu'il surnomme « le meilleur des Ottomans », qui aurait selon lui secrètement aidé le roi Ferdinand d'Aragon à massacrer les musulmans d'*al-Andalus*, ou encore Selim Ier qui se serait débarrassé des descendants des Abbassides.

[1] Kawakibi, *Umm al-Qurā, op. cit.*, p.201.

En définitive, les ottomans n'ont d'après al-Kawākibī que faire de la religion et le respect pour celle-ci n'est qu'ostentation, ainsi ils ne font pas passer l'intérêt de la religion avant celle de leur souveraineté, d'où la différence entre religion et politique, « et quand bien même ce serait le cas, les circonstances ne le leur permettraient pas car leurs provinces sont peuplées par des religions et tendances différentes de même que leurs gouverneurs, d'où la différence entre Sultan et Etat »[1].

Donc le Calife, s'il a un rôle, est purement spirituel voire symbolique (dans le cas où il délègue ses responsabilités) à la manière du monarque britannique à la tête du Commonwealth dont la politique dépend des différents gouvernements à la tête des nations membres, et pour qui le monarque n'est qu'un symbole de l'unité qui rassemble tous leurs peuples. Al-Kawākibī se montre étonnamment clair pour son époque à ce sujet et le souligne lorsqu'il énumère les caractéristiques de son califat :

- Le Calife n'interviendra en aucun cas dans les affaires politiques et administratives des Sultanats et des Emirats.
- le Calife approuvera la nomination des Sultans et des Emirs qui sont conformes au *šar*' (critères moraux) en tenant compte de leurs anciens principes de transmission héréditaire du pouvoir.

Dès le début de l'ouvrage *Umm al-Qurā*, un esprit de consultation est mis en avant entre les participants qui choisissent ensemble le président de séance. De plus, le greffier se porte volontaire pour éviter la gêne à ses semblables, ce qui symbolise également un esprit de solidarité entre les membres de cette assemblée fictive imaginée par al-Kawākibī[2]. Ce sont ces critères qui distinguent également le comité consultatif général auquel pense le réformateur.

Ce comité est indépendant, dans le sens où le Calife n'a pas d'autorité dessus. En effet, celui-ci peut même déléguer ses pouvoirs au Président de ce Comité et ne garder qu'un rôle symbolique. Son rôle est de traiter exclusivement des affaires religieuses qui concernent l'ensemble de la communauté.

Pour ce faire, les membres (une centaine environ) viennent de tous les Sultanats et Emirats musulmans. Ils décident eux-mêmes des tâches qu'ils auront à remplir et ils font approuver ceux-ci par l'ensemble des Etats membres. Parmi leurs prérogatives, al-Kawākibī donne à titre d'exemple le fait de pouvoir s'opposer à toute soumission absolue au sein du Califat, « même à un souverain comparable à 'Umar [b. al-Ḫaṭṭāb] », autrement dit même si le pouvoir

[1] *Ibid.*, p.202-203.
[2] *Ibid.*, p.8.

absolu du souverain se montre juste, faisant ainsi de la consultation un point moral indispensable.

Le Calife est également soumis à des clauses en accord avec les principes moraux de la religion. Ainsi, s'il y contrevient, il peut perdre son statut de calife. D'ailleurs, il est à noter que ce statut n'a pas de limite particulière dans le temps, mais il est soumis à un renouvellement de l'investiture qui doit être effectué tous les trois ans. Ceci permet de s'assurer que le Calife respecte bien les prérogatives de sa fonction. En outre, le choix du Calife dépend du Comité. Et il promulgue les décisions du Comité et s'assure de leur mise en application.

Constituant un autre aspect du pouvoir spirituel qui concerne l'éducation et l'instruction religieuse selon une méthodologie appropriée, la *ǧam'iyya li ta'līm al-muwaḥḥidīn* (assemblée d'enseignement des monothéistes) illustre une nouvelle fois la distinction que fait al-Kawākibī entre le religieux et le politique. En effet, l'article 14 de cette assemblée précise qu'elle ne s'occupe en aucune façon des affaires politiques. Son objectif exclusif est l'enseignement et sa diffusion au peuple.

Quant à l'article 15, il stipule que cette assemblée est indépendante de tout gouvernement (mais elle accepte les aides et le soutien de personnes privées en qualité de protecteurs honoraires).

Dans l'esprit d'une unité spirituelle, l'article 16 précise que l'assemblée ne se réfère à aucune « école » de *fiqh*, ni à aucune tendance particulière de l'islam. En effet, la référence à laquelle elle revient est celle modérée des *salafs* d'après l'article 17[1].

L'objectif de l'assemblée imaginée par al-Kawākibī est de trouver une orientation commune et d'unifier les forces[2]. Il s'inspire pour cela de la réflexion politique en Occident. En effet, quelques principes ont été instaurés dans le domaine politique pour aboutir à une organisation consensuelle, sans que cela n'empêche les divergences et la multitude de partis en ce qui concerne leurs applications et leurs points secondaires. Ces règles qui sont la base en Europe restent inconnues ou ignorées tout du moins voire rejetées dans le monde arabo-musulman[3].

Ainsi les réformateurs développent plusieurs thématiques qu'ils déduisent des Textes afin d'en faire des fondements de la morale islamique, des principes généraux à respecter en toutes

[1] *Ibid.*, p.174-175.
[2] *Ibid.*, p.10.
[3] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, p.110.

circonstances. De cette manière, il est possible par la suite d'apporter une réflexion sur la gestion des affaires temporelles qui soient conformes à ces idéaux moraux.

En effet, il est important de distinguer ce qui relève du moral de ce qui relève du politique. En l'occurrence, le Coran n'apporte pas d'orientation politique à suivre comme nous le verrons plus bas.

Le principe essentiel qu'évoquent les réformateurs est celui de la liberté. En effet, al-Kawākibī constate qu'il y a souvent une méprise quant à la conception qui est faite du jihad par exemple. Celui-ci est fréquemment assimilé à une conversion à l'islam par la violence, la force ou la persuasion, signification du terme qu'il rejette. Ce sens s'oppose clairement à de nombreux passages coraniques dont le plus éloquent et le plus célèbre « Nul contrainte en religion[1] » est invoqué pour argumenter le principe de liberté de conscience en islam.

Quant au sens du mot « *jihad* », il ne renvoie pas à la guerre « sainte » contre le non-musulman (ce qui est en réalité une simple analogie avec les croisades chrétiennes sans fondement en islam), mais plutôt à une lutte morale. Cette compréhension erronée des occidentaux (qui a également fini par gagner une part importante de la conscience collective musulmane) trouverait sa cause dans les traductions qu'ils ont du Coran[2]. A propos de ce passage, 'Abduh considère que les guerres prétextant des enjeux religieux concernent en réalité la politique de manière exclusive. Car la foi en islam s'acquiert par conviction et de manière sereine. C'est pourquoi, dit-il, ce passage coranique est suivi de « la direction droite se distingue de la divagation » pour laisser à chacun la liberté de faire cette distinction par soi-même[3]. Ainsi la liberté de conscience ne fait aucun doute d'après les réformateurs.

Aḥmad ibn Abī Ḍiyāf (1804-1874) établissait déjà ce principe en 1857 dans le Pacte fondamental tunisien qu'il fut chargé de rédiger à la demande du bey de Tunis. En effet, plusieurs articles concernent la liberté de conscience et l'égalité de tous devant la loi indifféremment de leur confession à l'instar de l'article 4 : « Nos sujets israélites ne subiront aucune contrainte pour changer de religion, et ne seront point empêchés dans l'exercice de leur culte ; leurs synagogues seront respectés et à l'abri de toute insulte, attendu que l'état de protection dans lequel ils se trouvent doit leur assurer nos avantages comme il doit aussi nous imposer leur charge[4]. »

---

[1] Coran, S.2, v.256.
[2] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*,, p.213-214.
[3] 'Abduh, *al-A'māl*, *op. cit.,* t.IV, p.704.
[4] « Le Pacte Fondamental » [en ligne], http://www.legislation.tn/sites/default/files/constitution/Pdf/Pacte_fondamental_1857_fr.pdf

L'autre aspect important de la liberté est celui de l'individu dans le domaine politique. Ici, les réformateurs insistent sur l'importance de l'éducation pour permettre au peuple de jouir de cette liberté et savoir l'utiliser à bon escient sans tomber dans l'anarchie, « or, quand même les peuples musulmans ne seraient point assez mûrs pour obtenir un degré quelconque de liberté politique, il faut admettre pourtant que chacun d'eux a le droit naturel d'exister comme nation, quelle que soit la forme du gouvernement qui la dirige[1] ». Pour Ḫayr ad-Dīn, il est important que les autorités reconnaissent le droit primordial qu'a le peuple à sa liberté. C'est le point de départ d'une politique juste : « Du reste, c'est la loi de la Providence que la justice, la bonne administration et les bonnes institutions politiques soient les causes de l'augmentation de la richesse, de la population et du bien-être général, et que l'état contraire amène la décadence en toute chose […]. Notre Prophète (que le salut soit sur lui) a dit : « La justice est la gloire de la foi : le souverain y trouve sa grandeur et la nation sa force[2]. »
Il rappelle ainsi à quel point la justice est importante même du point de vue des sources religieuses et notamment la sunna, ce qui vient renforcer son argumentaire :
« Alors les opinions se forment dans le sens de l'état social tel que Dieu l'a voulu, et auquel il a donné, comme moyen de salut, une balance infaillible, qui est la justice ; car c'est sur elle que Dieu a assis Son œuvre, ce n'est que par elle que peut se réaliser le bonheur de ses créatures et sa bénédiction est assurée à quiconque aura travaillé sincèrement à le produire[3]. »

Un autre principe récurrent dans le discours des réformateurs est celui de la consultation. Il est la garantie de la légitimité de la politique menée, contrairement à l'absolutisme qui par expérience a pour les réformateurs des conséquences néfastes. Ainsi, par souci d'une affirmation de soi et pour donner une légitimité à ces principes, le Coran est la source (*šarī'a*) par laquelle ils les justifient dans un premier temps.
En ce qui concerne la consultation, les passages coraniques suivants en soulignent l'importance morale : « Ceux qui répondent aux exhortations de leur Seigneur, s'acquittent de la prière, se consultent réciproquement au sujet de leurs affaires et dépensent [en aumônes] une partie de ce que Nous leur avons accordé[4]. »
« Par une miséricorde de Dieu, tu as été indulgent à leur égard ; si tu avais été rude et dur de cœur, ils se seraient écartés de ton entourage. Pardonne-leur et demande pardon pour eux ;

[1] Ḫayr ad-Dīn, *op. cit.*, p.135.
[2] *Ibid.*, p.94.
[3] *Ibid.*, p.109.
[4] Coran, S.42, v.38.

consulte-les sur la conduite des affaires. Et lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Dieu. Dieu aime ceux qui mettent leur confiance en Lui[1]. »

Dans son commentaire du premier verset, le cheikh ʻAbduh ne parle pas de la *šūrā* ou *mušāwara* en tant qu'institution politique. Il explique que l'ordre adressé par Dieu à son Prophète a pour origine la difficulté d'accepter d'avoir recours à la consultation et de s'enquérir de l'avis d'autrui. Ainsi, l'obligation résultante de cette injonction a pour objectif d'inciter le musulman à surpasser cette difficulté, à faire preuve de sympathie et à se montrer capable d'abandonner son propre avis en faveur de celui de l'autre[2]. Ici, c'est bien le comportement donc la morale qui est mise en avant. Et celle-ci permet par la suite d'avoir un bon comportement dans la gestion des affaires.

D'ailleurs, il est à noter que l'orientation de cette gestion n'est pas abordée par le Coran. Il ne donne pas non plus au Prophète la responsabilité de la définir, malgré sa qualité de Prophète dont « le comportement est le Coran » d'après un hadith. Cette gestion est laissée au libre jugement des individus composants la société.

En ce qui concerne le deuxième verset, il est cité par al-Kawākibī dans le même objectif d'illustrer le souci du Prophète de respecter ce principe, au point de céder les affaires temporelles à autrui[3]. Ainsi la référence au passé idéal participe de leur démonstration, comme l'illustre la *šūrā* des compagnons régulièrement mise en avant[4]. Cette référence au passé leur permet par ailleurs de signaler que l'unité spirituelle ne peut se faire sans préserver le principe de consultation. Aussi, l'abandon de celui-ci par les Omeyyades qui ont opté pour l'accès à la fonction de calife par le biais de l'héritage aurait permis le passage d'une forme participative et consultative à une monarchie limitée avant de devenir absolue[5].

Mais il faut noter que ce principe de *šūrā* n'est pas propre à l'islam, dans le sens où ce n'est pas par l'avènement de la religion mohammadienne qu'un tel principe a vu le jour. En effet, il existait déjà à la Mecque de la période antéislamique une chambre de concertation entre les différents clans de la ville. Aussi, ce principe ne peut être considéré comme une institution de l'islam, et encore moins une institution politique mais bien un principe moral universel, à partir duquel diverses organisations politiques peuvent être déduites suivant le contexte. Al-Kawākibī illustre ce point précis par un exemple qu'il tire d'un passage coranique. Son

[1] Coran, S.3, v.159.
[2] ʻAbduh, *al-Aʻmāl*, *op.cit*., t.V, p.119.
[3] Kawākibī, *Umm al-Qurā, op. cit.*,, p.58.
[4] *Ibid*., p.8.
[5] *Ibid*., p.25-26.

objectif n'est pas de justifier la *šūrā* par le Coran mais plutôt de signaler que la consultation est bien une valeur inhérente aux peuples arabes de la péninsule arabique et reconnue bien avant l'avènement de l'islam de Muḥammad. En effet, la reine de Saba (qui se prénommerait Bilqīs selon la tradition) y démontre sa tendance à consulter son entourage : « Elle dit encore : " O notables ! Conseillez-moi en cette affaire ; je ne prendrai aucune décision sans que vous l'approuviez"[1]. » L'universalité de ce principe est démontré lorsqu'il va jusqu'à citer à titre d'exemple l'assemblée du Pharaon (qui est pourtant une figure tyrannique) qui lui fait part de son avis : « Les notables du peuple de Pharaon s'écrièrent : " Celui-ci est un savant « magicien » (*la-sāḥir 'alīm*). Il veut vous chasser de votre pays. Qu'allez-vous décider ? " Ils dirent [à Pharaon] : " Retiens-le, lui et son frère, et envoie dans les cités des émissaires qui rassembleront tous les savants « magiciens » [*bi kulli sāḥir 'alīm*] et te les amèneront[2]". » Ainsi selon al-Kawākibī, ces récits illustrent la règle morale que constitue la *šūrā* dans l'histoire des empires et des monarchies. Les rois ne peuvent être d'après lui que les exécutants de décisions prises en concertation au préalable[3].

De la même manière, Ḫayr ad-Dīn arrivait à la conclusion que la consultation était une valeur indispensable au pouvoir juste et équilibré : « C'est du reste une conséquence de la nature humaine, que si on laisse au souverain une liberté complète d'action, l'arbitraire règnera bientôt sous toutes ses formes[4] ». Leur objectif est d'en faire un principe pérenne capable de contrer les méfaits du despotisme. Ce qui permet de proposer différentes possibilités d'appliquer cette *šūrā* en s'inspirant notamment de la politique occidentale qui a démontré son efficacité d'après les réformateurs : « Il ne s'agit pas de toucher à la culture islamique du politique, mais de la moderniser, c'est-à-dire l'actualiser en lui greffant des techniques occidentales. Pour les uns comme pour les autres, créer des institutions justes signifie limiter le pouvoir du roi par la loi et par la consultation[5] ». Bertrand Badie évoque d'ailleurs à titre de premiers exemples de cette actualisation la *šūrā* des oulémas proposée par Tahṭāwī ou encore le parlement d'Ibn Abī Ḍiyāf.

La réflexion devrait à notre sens ici porter sur la vocation de l'islam, et notamment sur son rapport à la politique. Les Textes donnent-ils une vision « islamique » de la politique ?

---

[1] Coran, S.27, v.32.
[2] Coran, S. 7, v.109-112.
[3] Kawākibī, *Ṭabā'i' al-Istibdād*, *op. cit.*, p.26.
[4] Ḫayr ad-dīn, *op. cit.,* p.95.
[5] Bertrand Badie, *op.cit.,* p.88.

Pour Muḥammad ‘Abduh, la séparation du spirituel et du temporel est naturellement impossible, car elle provoquerait irrémédiablement un antagonisme entre les deux pouvoirs selon lui : « […] cette séparation ne va-t-elle pas conduire à l’affrontement de ces deux pouvoirs et à la volonté de chacun d’eux de vaincre l’autre[1] ? » Ainsi, le réformateur égyptien place les deux pouvoirs sur le même plan, dont les prérogatives concernent la même réalité. En fait, le spirituel et le temporel seraient inséparables car le premier correspondrait à un idéal que le second viserait à réaliser. Ceci expliquerait en effet le soutien de ‘Abduh au sultan ottoman.

A cet antagonisme qu’il invoque, al-Kawākibī répond : « Est-il admissible qu’un seul individu cumule deux ou trois fonctions en même temps ? N’est-il pas judicieux de consacrer à chaque domaine, politique, religieux, et éducatif, un homme compétent remplissant parfaitement ses fonctions[2] ? » Là où pour ‘Abduh, la séparation des deux pouvoirs les placeraient en concurrence, al-Kawākibī conçoit leur unification comme une forme de schizophrénie incompatible avec la réalité de l’homme. N’attribuant pas à la religion d’orientation politique, les deux domaines sont d’après lui complètement différents. Il est important de rappeler que le spirituel ne peut être la source de la décadence selon lui. En effet, il prend en exemple d’autres nations où la religion n’a pas de place prééminente et qui parviennent à préserver leur souveraineté. Ainsi la gestion des affaires publiques est régie par d’autres critères étrangers au spirituel.

Cette vision séculière qu’a al-Kawākibī semble rejoindre l’esprit de cette tradition prophétique : « Ce qui concerne les affaires de votre religion me revient, quant à ce qui concerne les affaires de votre monde (*dunyākum*), vous en êtes plus connaisseurs[3] ». En effet, le Prophète faisait la distinction entre ce qui relevait du spirituel et dont il avait la charge pour guider les hommes dans leur cheminement, et ce qui relevait du temporel dont chacun était responsable selon ses compétences. Il est à noter tout d’abord que Muḥammad n’a pas automatiquement obtenu l’autorité temporelle grâce à son statut de Prophète. Il ne l’a acquise qu’après que les Musulmans ne lui aient prêté serment d’allégeance à *al-Ḥudaybiyya* en mars 628 dans les environs de la Mecque. Le passage coranique suivant fait état de cet événement : « Dieu a été satisfait des croyants lorsqu'ils t'ont fait allégeance sous l'arbre. Il a su ce qui était dans leurs cœurs. Il a fait descendre sur eux l'influence bénissante et Il les a récompensés par

[1] ‘Abduh, *al-A‘māl*, *op. cit.*, t.III, p.293-294.
[2] Mohsen Ismaïl, *op. cit.,* p.45.
[3] Ferjani, *op. cit.,* p.102 et 113.

une proche victoire[1]. » Autrement dit, sa reconnaissance en tant que dirigeant est d'ordre purement civil et relève de critères profanes : « Il a ainsi tenu à tenir son autorité de la communauté. Cela légitime le pouvoir temporel du Prophète sur ses partisans. D'où l'importance de la *bay'a* dans l'histoire politique de l'islam[2]. »

La *ṣaḥīfa* de Médine[3], qui est décrite parfois comme une constitution ou une charte, en est un exemple probant. Ainsi cette charte s'adresse aux habitants de Médine indifféremment de leur confession, comme le signalent plusieurs passages qui évoquent les différentes tribus qui composent cette cité médinoise, en garantissant l'égalité et la justice pour tous.

D'autre part, le terme *mu'minūn* qui est récurrent dans cette *ṣaḥīfa* ne renvoie pas aux croyants parmi les musulmans comme le laisserait penser la traduction courante du terme en français. En effet, « *Mu'min* » est avant tout l'un des noms divins, qui n'a bien sûr par le sens de « croyant » mais bien de « Celui qui rassure » ou « qui ne menace pas la sécurité d'autrui ». Dans ce document, ce terme semble donc faire référence à la racine dont il dérive '-m-n qui véhicule l'idée de sureté, de sécurité ou encore de confiance. Tous les Médinois qui acceptent cette charte bénéficient donc des droits qu'elle leur accorde ainsi que de sa protection, puisqu'elle fait de Médine un espace commun dans lequel les combats sont interdits. En définitive, cette charte est un pacte de sécurité entre ceux qui y adhèrent, les *kuffār* étant ceux qui le rejettent et menacent cette sécurité.

Donc, « l'autorité conférée à Muḥammad dans ce cadre ne concernait que les problèmes communs à tous les clans. Il n'intervenait dans les affaires internes à chaque clan qu'à la demande de ses instances et sur la base de ses normes propres. Il ne s'agit donc ni d'une *'umma* musulmane, ni d'une théocratie, ni d'un Etat islamique dont les bases, le modèle et les principes de fonctionnement auraient été définitivement fixés à travers cette expérience originelle »[4].

---

[1] Coran, S.48, v.18.

[2] Béchir Tlili, « Note sur la notion d'état dans la pensée de Ah'mad Ibn Abi Ad'-d'Iyaf, réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874) », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°8, 1970, p.148.

[3] Ferjani, *op. cit.,* p.58-59.

[4] *Ibid*., p.60.

2. Débats sur les formes de l'Etat

L'ouvrage de Rašīd Riḍā concernant l'institution califale *al-Ḫilāfa 'aw al-'Imāma al-'Uẓmā*[1] a été publié en 1922 au Caire. Il constitue l'une des premières sources de l'époque moderne qui traite du califat. Il est composé d'une compilation d'articles parus dans sa revue *al-Manār* à travers lequel les réformateurs diffusaient leurs idées, non sans rencontrer une certaine critique. Rašīd Riḍā y développe une réflexion sur le califat, et ce après la chute de l'empire ottoman au lendemain de la Grande Guerre et la proclamation d'un califat spirituel, à la veille de la fondation de la république turque de Mustafa Kemal Atatürk en octobre 1923 et l'abolition du califat en mars 1924. A la suite de ces événements, des questions se posent sur les formes futures du pouvoir qui pourraient être adoptées dans le monde musulman.

Dans une première partie de sa thèse, Rašīd Riḍā développe le statut obligatoire du califat en présentant les critères sur lesquels celui-ci repose. Il y développe plusieurs aspects de la fonction de calife. Il est important selon lui de déterminer qui peut voter pour celui-ci, les conditions qu'il doit remplir, les critères qui peuvent le mener à être destitué et par qui, ses responsabilités et ses devoirs. De plus, le peuple serait lié au calife par un pacte d'obédience qui lui donne quelques principes à respecter.

Rašīd Riḍā évoque également ceux qu'il désigne comme opposants à ses idées à plusieurs reprises, en mettant en avant quelques-unes de leurs critiques et en y apportant quelques éléments de réponse, mais toujours de manière succincte. Les deux entités les plus importantes de cette opposition sont pour lui d'une part les savants religieux qui sont par trop conservateurs et plongés dans une logique d'imitation (*taqlīd*), et d'autre part, le parti des « francisants » qui défendent une vision laïque de la politique dans les pays musulmans, promettant ainsi un essor similaire à celui de l'Occident, loin des référents historiques et religieux.

Ensuite, Rašīd Riḍā développe les conditions qui doivent être remplies pour qu'une personne soit éligible comme Calife. Il serait nécessaire d'après lui qu'il soit élu par les *ahl al-ḥall w al-'aqd*. Pour Rašīd Riḍā, une autre des conditions que doit remplir le calife pour pouvoir être élu est d'être de lignage *qurayšite*. En effet, dans le récit du serment d'obédience de la *Ṣaqīfa*, Abū Bakr rappelle aux *Anṣārs* qui s'étaient dans un premier temps réunis à part pour choisir

[1] Rašīd Riḍā, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, trad. Henri Laoust, Beyrouth, Mémoires de l'Institut Français de Damas, 1938, t.VI, 286 p.

seuls le Calife parmi l'un d'eux, que le Prophète avait recommandé de désigner un *qurayšite* comme dirigeant. Ceux-ci s'étaient donc ravisés. Rašīd Riḍā justifie également cette condition par la noblesse qu'il prête à cette tribu qui est celle du Prophète, ainsi que sur des textes tirés de la sunna qui illustrent cela. De plus, elle est respectée par toutes les autres nations musulmanes et sa langue est celle du Coran.

Quant au lieu d'installation du califat, il explique qu'il ne peut être envisagé dans le *Ḥiǧāz*, ni en Turquie, notamment parce qu'il dit explicitement qu'il n'a pas confiance dans les Turcs, ni dans les Arabes, ni dans leur capacité à se mettre d'accord. Mais il croit qu'une solution peut être trouvée en l'installant dans une zone neutre, et il cite à ce titre la ville de Mossoul.

Par ailleurs, le Calife est lié à son peuple par le pacte d'obédience (*mubāya'a*). Leur relation est basée sur des principes solides que Rašīd Riḍā prend le soin de préciser.

En effet, chaque membre de la communauté peut demander des explications à l'Imam, les *'ahl al-ḥall w al-'aqd* peuvent même lui réclamer des comptes sur des questions qu'ils estiment discutables. Ainsi répond-il aux détracteurs du califat, ou de manière plus générale à ceux qui s'opposent à l'ingérence religieuse dans la politique et qui considèrent que la religion de fait constituerait un barrage à la consultation. Rašīd Riḍā explique via ce point que l'Imam est sous le contrôle du peuple et n'a pas les bras complètement libres, indépendamment de la volonté du peuple.

Une analogie est possible entre les conceptions de Riḍā et de Kawākibī sur la descendance du Calife, sa désignation par des membres issus de tous les pays musulmans et l'application du principe de consultation des savants capables de prendre des décisions (*'ahl al-ḥall w al-'aqd*).

Mais contrairement à son ainé, Riḍā n'envisage pas de séparation des pouvoirs spirituel et temporel. Le calife pour al-Kawākibī ne fait que promulguer les décisions de manière symbolique, ses pouvoirs étant contrôlés par le Comité consultatif général. Ils sont alliés à un pouvoir temporel infime contrôlé par une assemblée en interne et limité au *Ḥiǧāz*[1].

D'autre part, Rašīd Riḍā en justifiant sa vision du califat par les Textes et en invoquant l'obligation du califat persévère dans l'institutionnalisation. Comme le signale Henri Laoust, les influences wahhabites ont pu fortement orienter la réflexion du disciple de 'Abduh, dont l'élan de réforme et de renouveau s'estompe alors que Rašīd Riḍā s'oppose à l'abolition.

[1] Tapiéro, *op. cit.,* p.24-26.

‘Abd al-Razzāq Sanhoury explique dans sa thèse *Le califat, son évolution vers une Société des nations orientales* soutenue en 1926 à Paris et dirigée par Edouard Lambert l’erreur qui a consisté selon lui à traiter de la question du califat dans le domaine du *kalām*, et non dans celui du *fiqh*. Il estime en effet qu’il est incohérent de faire du califat un élément fondamental du crédo. L’explication selon laquelle cela permettait d’éviter les hérésies d’autres tendances (comme les chiites) qui attribuaient à l’Imam d’autres caractéristiques (comme l’infaillibilité) ne le convainc pas. La négligence de cette question chez les *fuqahā*’ que regrette Sanhoury est plutôt due d’après lui à la crainte qu’ont pu leur inspirer les pouvoirs despotiques successifs qui veillaient à ce que leur autorité ne soit pas discutée[1].
Puis il démontre l’obligation du califat, en répondant notamment aux arguments de ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq que nous verrons plus bas. Il présente ensuite ce qu’il considère comme étant le califat authentique (*al-ḫilāfa ar-rāšida*), modèle idéal de gouvernement islamique.
Tout comme Rašīd Riḍā, il développe les conditions (au nombre de trois) que doivent remplir les électeurs du Calife que sont la justice (ou la bonne conduite de manière plus générale), un niveau de savoir important – il précise qu’une seule personne ayant atteint le rang de *muǧtahid* parmi les électeurs est suffisant. Enfin, les électeurs doivent faire preuve d’une certaine sagesse. Il développe ensuite les conditions que doit remplir le Calife. En définitive, il ne fait que se baser sur les théories traditionnelles classiques comme Riḍā.
En conclusion de cette première partie, il rappelle l’obligation de rétablir ce califat idéal dès que les circonstances le permettent car il constitue le modèle de gouvernance islamique par excellence d’après lui.

Mais l’originalité du travail de Sanhoury réside dans la suite de son étude car d’une part, elle prend en compte la réalité dans laquelle pourrait s’appliquer sa théorie. Et d’autre part, elle constitue un détachement de l’approche traditionnelle inspirée de l’argumentaire classique. Il se distingue ainsi de Riḍā et propose une nouvelle réflexion personnelle sans précédent notable comme il le signale lui-même[2]. Il tente en effet de présenter une forme de califat « incomplet » qui répondrait à des besoins circonstanciels et qui pallierait à l’impossibilité d’appliquer la forme de gouvernance idéale décrite en première partie. Ainsi, ce califat alternatif ne peut être mis en application qu’en cas de nécessité, cas qui permet des

[1] Nadia A.R. Sanhoury, *Fiqh al-hilāfa wa tatawwuruhā li tusbiha ‘isbat umam šarqiyya,* Le Caire, Mu’assasat ar-Risāla, 2000, p.63.
[2] *Ibid*., p.221.

dérogations et des concessions dans le but de préserver l'intérêt général et éviter un mal plus grand. C'est une gouvernance temporaire qui doit autant que faire se peut réaliser les objectifs du califat idéal. Elle doit donc laisser place à ce que Sanhoury considère comme l'idéal dès que les raisons qui ont permis sa mise en place ne sont plus valables[1]. L'idée de ce califat nécessaire serait une manière pour lui de soutenir l'idée du califat spirituel tel qu'il a été proclamé en Turquie avant son abolition. Il rappelle par ce critère de nécessité la position ambivalente de 'Abduh qui admettait un sultanat despotique éclairé pour la bonne réalisation de son projet de réforme.

En conclusion de son étude, Sanhoury estime que les circonstances difficiles que connaît le monde arabo-musulman ne lui permet pas pour l'instant de parler d'un califat quelque soit sa forme. Or il est indispensable d'après lui, en plus de la conformité avec la *šarī'a*, de considérer le contexte pour lequel la réflexion politique est menée. Il va même plus loin en réalité car il en fait même une règle à appliquer au *fiqh* de manière plus générale comme nous le verrons.

Aussi cherche-t-il à développer une nouvelle idée de gouvernement qui permettrait de réaliser les objectifs moraux de la *šarī'a*. En effet, celle-ci n'impose pas selon lui de forme de gouvernance particulière[2]. Bien que la Société des nations orientales à laquelle il aboutit soit inédite, beaucoup des idées qui lui permettent d'argumenter son choix ont déjà été proposées auparavant, notamment par al-Kawākibī qu'il cite parmi les réformateurs qui ont contribué à la réflexion politique à travers ses deux célèbres ouvrages *Umm al-Qurā* et *Ṭabā'i' al-istibdād*. Tout comme le réformateur aleppin, Sanhoury met en avant le respect de la justice et de la *šūrā* qu'il considère comme les fondements de tout gouvernement islamique quelque soit sa nature.

De plus, il est nécessaire dans le contexte qui est le sien de distinguer le domaine politique du religieux, d'en confier la responsabilité à deux entités différentes et de placer l'ensemble sous l'autorité d'un président (Calife)[3]. Cette idée n'est pas sans rappeler le califat pensé par le congrès imaginaire d'al-Kawākibī. D'autant plus que l'organisation qu'il en détaille est la même, avec dans un premier temps un comité des affaires religieuses présidé par le Calife, dont les membres sont issus de chaque Etat du monde arabo-musulman et qui est dirigé par un

[1] *Ibid.*, p.222.
[2] *Ibid.*, p.339.
[3] *Ibid.*, p.340.

conseil suprême[1]. Dans un second temps, Sanhoury comme al-Kawākibī, juge plus pertinent le fait que chaque nation garde son autonomie au vu des différences ethniques et culturelles et que chacune ait son propre Etat qu'elle administre de manière indépendante.
En ce qui concerne les lois, il en appelle à une réforme du *fiqh* pour l'adapter à la vie contemporaine. En effet, le *fiqh* ne peut s'appliquer tel qu'il est par les musulmans car il nécessite une révision de ses aspects économique et social pour devenir pratique et applicable dans le contexte contemporain.

Il énonce une règle qui pourrait être assimilé à un fil conducteur dans sa réflexion juridique : « tout principe non interdit ou non contredit par la religion musulmane peut-être considéré comme base législative islamique et doit être incarné par le *fiqh*.[2] »
Il faut pour cela faire une distinction importante entre ce qui relève du spirituel (les pratiques purement cultuelles et les croyances) et ce qui concerne les affaires courantes de la vie. Après quoi il est nécessaire de faire le tri dans les règles du *fiqh*. Il existe des règles immuables (fixées par un texte dont l'authenticité et le sens sont sûrs et clairs) et ce qui peut être réadapté. L'objectif de Sanhoury est ici de mettre en place des principes juridiques pouvant s'appliquer à tous sans distinction religieuse, puisque les sociétés sont composées de diverses confessions auxquelles il ne serait pas judicieux selon lui d'imposer une juridiction islamique. Aussi affirme-t-il que l'égalité entre tous au sein du même peuple est indispensable, sans contraindre une partie à s'acquitter d'un impôt de par leur appartenance religieuse par exemple.

Une autre voix majeure du monde arabo-musulman s'est fait entendre au cœur de ses débats sur l'Etat en la personne du réformateur algérien Ibn Bādīs. Celui-ci se revendiquait de l'école réformatrice de 'Abduh, dont le voyage en Algérie l'aura profondément marqué. Il est notamment connu pour avoir dirigé un journal algérien similaire au *Manār* en Egypte, à savoir le *Šihāb*. C'est à travers celui-ci qu'il diffusera ses idées de réforme pour l'Algérie, et qu'il répond à son contemporain syrien.
Une réponse et non un soutien ou une confirmation car Ibn Bādīs n'approuve pas le point de vue de Rašīd Riḍā et exprime donc son désaccord quant à l'hostilité de ce dernier vis-à-vis de Mustafa Kemal. Il ne considère pas le califat comme une obligation et ne le conçoit que

[1] *Ibid*., p.341.
[2] Hafedh Ben Hadj Sassi, *La Question califale d'après quelques auteurs arabes (1924-1969)*, thèse de doctorat dir. Ali Merad, Paris, 1995, p.179.

comme une organisation politique tenue en échec : « Il donne raison à Mustafa Kemal d'avoir mis fin au califat, cette institution qui – selon I. Bādīs – était devenue fantomatique, docile aux influences étrangères (principalement à celle de la majorité des peuples musulmans)[1]. » Ce qui compte d'après lui, c'est que l'organisation politique adoptée préserve la souveraineté de la nation. Dans ce sens, Mustafa Kemal a d'après lui fait le bon choix en proclamant la république de Turquie. Le réformateur algérien se positionne en réalité à l'opposé de son homologue directeur du *Manār* : « Cela mène Ibn Bādīs a donné des circonstances atténuantes à Mustafa Kemal. Car pense-t-il, rien n'empêchera les Turcs de restaurer un jour la législation musulmane, s'ils le désirent. Mustafa Kemal a permis à la Turquie de recouvrer son indépendance nationale et son honneur ; et nul autre que lui n'eût été capable de redonner à ce pays sa liberté, sa souveraineté et son rang parmi les nations[2]. »

En effet, dans un article du *Šihāb* de mai 1938 intitulé « Le Califat ou la Réunion (*Ǧamā'a*) des musulmans ? », il s'explique en ces termes : « Les Turcs n'ont pas aboli le califat dans son sens islamique ; ils ont simplement aboli un régime gouvernemental (*niẓām ḥukūmī*) qui leur était propre, et supprimé un symbole[3]. » Bien qu'il soit également disciple de 'Abduh tout comme Rašīd Riḍā, Ibn Bādīs semble plus proche d'adopter la position d'al-Kawākibī qui ne donne au califat qu'un rôle spirituel symbolique dont l'objectif spécifique est d'unifier les nations politiquement indépendantes et autonomes : « Pour lui il faut distinguer dans la vie islamique deux aspects : l'un politique et gouvernemental, qui regarde chaque peuple musulman en particulier ; l'autre social et moral qui doit concerner les Musulmans dans leur ensemble. Ibn Bādīs rappelle que les Catholiques, si éloignés les uns des autres par leurs tendances politiques et leurs intérêts matériels, s'en rapportent unanimement, pour les questions morales et religieuses, à une seule autorité, celle du Pape[4]. »

C'est par cette autorité morale unique que se réalise la cohésion, indépendamment de l'organisation politique dont l'islamité n'existe pas en réalité, sauf si l'on considère sa conformité au cadre moral de l'islam. Encore une fois, l'influence d'al-Kawākibī est perceptible ici. Ibn Bādīs le démontre d'ailleurs d'après Ali Mérad qui explique que « pour le chef de l'Ecole réformiste algérienne, l'assemblée conciliaire permanente qu'il préconise serait l'héritière des fonctions religieuses et morales du califat, tandis que les fonctions politico-administratives de ce dernier seraient assumées, pour chaque peuple musulman, par

[1] Ali Merad, *op. cit.*, p.375.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*, p.376.
[4] *Ibid*.

son Etat particulier »[1], à l'instar de la séparation effectuée par le réformateur aleppin dont on peut constater la popularité de sa théorie chez les héritiers du projet de l'*Iṣlāḥ*.
Ainsi, le réformateur algérien ne croît plus en la capacité du califat à préserver la souveraineté du monde arabo-musulman et considère la position de son homologue Rašīd Riḍā comme une erreur que l'avenir démontrera selon lui : « Son Eminence le Grand Maître [Riḍā] verra bien que la chimère (*ḫayāl*) du califat ne se réalisera pas et qu'un jour où l'autre – plaise à Dieu – les Musulmans finiront par admettre ce point de vue[2]. »

En dernier lieu, l'ouvrage le plus marquant et qui aura connu les critiques les plus vives durant ces débats est sans conteste *al-Islām wa 'asās al-ḥukm* de 'Alī 'Abd ar-Rāziq qui a été publié après celui de Rašīd Riḍā, ce qui lui a permis d'apporter un certain nombre de réponses directes aux arguments avancés dans *al-Ḫilāfa aw al-'Imāma al-'Uẓmā*, même si pour Abdou Filali-Ansary, sa réflexion était déjà bien avancée avant que Riḍā n'exprime son point de vue sur la question.
Dans un premier temps, 'Abd ar-Rāziq pose la question de la place des sciences politiques dans l'histoire de la recherche dans le monde arabo-musulman ? Plusieurs remarques découlent de cette problématique. Il est en effet important d'avoir à l'esprit que les questions d'ordre politique n'ont pas été au centre des préoccupations des oulémas classiques comme ont pu l'être la plupart des autres sciences de l'astronomie aux mathématiques, de l'art à la philosophie, en s'inspirant voire en démarrant de ce qu'ils ont découvert de la civilisation grecque antique.
Là où les recherches et les découvertes ont été très fécondes dans ces différents domaines, les sciences politiques, bien qu'existantes également chez les Grecs et de manière très importante comme l'illustrent les travaux les plus célèbres que sont ceux de Platon, auteur de *La République*, d'Aristote et sa *Constitution d'Athènes* et d'autres, ne connaissent pas le même développement et sont pour le moins négligées en comparaison. La raison qu'avance 'Alī 'Abd ar-Rāziq à ce désintérêt est semblable à celle qu'avancent les premiers réformateurs et également Sanhoury lorsqu'il parle du classement de la question califale dans le domaine du *kalām* et non du *fiqh*. L'autorité politique n'a été que très rarement accueillante envers la critique au fil des siècles, surtout lorsque celle-ci se permettait de discuter la légitimité des

[1] *Ibid*, p.377.
[2] *Ibid*.

souverains en place en cherchant à définir les critères d'une souveraineté légitime selon la raison humaine et les préceptes religieux[1].

C'est ainsi que par la suite, 'Alī 'Abd ar-Rāziq se permet de discuter de la valeur à accorder aux arguments auxquels font référence les partisans de l'obligation du califat. En effet, il affirme de manière claire que leurs arguments ne sont pas pertinents de par leur authenticité ou leur interprétation, notamment en ce qui concerne les récits de la Tradition. Ce qui est une approche fidèle à la méthodologie des réformateurs comme nous l'avons expliqué plus haut, qui considèrent apocryphes une partie importante voire majoritaire de la sunna attribuée au Prophète. Ainsi, il se lance dans une tentative de déconstruction de l'avis traditionnel qui défend l'obligation du califat : « La thèse classique présente le califat comme une nécessité religieuse ; le juriste shaféite Abū al-Ḥasan al-Māwardī ayant même écrit à ce propos : l'Imamat est un principe sur lequel reposent les bases de la religion. Ce lien établi entre l'institution du pouvoir suprême en islam et la loi religieuse semble pour le moins contestable selon 'Alī 'Abd ar-Rāziq[2] ».

Pour l'auteur, rien dans les textes présentés comme justifiant cette obligation ne traite explicitement du statut du califat : « […] le cheikh ['Abd ar-Rāziq] s'est attaché à faire retour au texte coranique qu'il étudie scrupuleusement. Il a ainsi pu confirmer le postulat précédent en notant que sur 6 000 versets seuls deux[3] posent le problème de la soumission à l'autorité mais ne font en aucun cas explicitement référence au califat[4]. » Il va même plus loin en précisant qu'il n'est fait absolument aucune mention du califat dans aucun texte du Législateur, que ce soit dans le Coran ou dans la sunna du Prophète. Ainsi, même en admettant que les textes seraient indiscutables du point de vue de leur authenticité, ils ne sont tout de même pas recevables pour 'Alī 'Abd ar-Rāziq du point de vue du sens :

« Nous passerons outre tous ces sujets de débats, concédant que tous les hadiths cités sont authentiques, que les notions d'Imam et de Calife signifient bien pour la Loi religieuse ce que qu'elles signifient aujourd'hui pour les partisans du Grand imamat, que l'allégeance est bien l'allégeance au Calife, que la communauté islamique signifie le gouvernement du califat islamique, etc. Admettant toutes ces propositions, et allant aussi loin que possible dans les concessions, nous ne trouvons malgré tout, dans l'ensemble des Traditions citées, aucun

---

[1] 'Alī 'Abd ar-Rāziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. Abdou Filali-Ansary, Casablanca, Editions Le Fennec, 1994, p.74.

[2] « Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », Rives nord-méditerranéennes [En ligne], 19 | 2004, mis en ligne le 27 juin 2005, URL : http://rives.revues.org.distant.bu.univ-rennes2.fr/171

[3] Coran, S.4, v.59 et v.83.

[4] « Les contours », *op. cit.*

élément qui puisse constituer une preuve que l'institution califale est impliquée dans les croyances religieuses, aucune raison de croire que cette institution puisse être considérée comme l'un des dogmes religieux[1]. » Donc, d'après lui, tout ce sur quoi repose en réalité cette opinion selon laquelle le califat serait une obligation en islam est l'*iğmā'* des Compagnons et le consensus des oulémas sur cette question :

« Les auteurs que nous avons cités prétendent, faute d'avoir trouvé appui dans le Coran ou dans la sunna, que dès la mort du Prophète, l'accord unanime des musulmans s'est constamment renouvelé, au cours de la première période de l'islam, pour éviter l'absence d'un Imam à la tête de la communauté. […] Depuis, durant toute leur histoire et jusqu'à nos jours, les musulmans ont continué à agir de même et à proclamer régulièrement un Imam qu'ils prennent pour guide[2]. » Or cet argument n'est pas valide selon lui puisqu'il considère que rien dans les faits ne supposent qu'il y ait bien eu consensus entre les musulmans, compagnons ou autres, sur la question. Même en considérant que l'on puisse invoquer cet *iğmā'* comme argument juridique (ce qui ne semble pas être le point de vue de 'Abd ar-Rāziq, les faits historiques laissent à penser que ce consensus était tout simplement impossible. Il évoque notamment les divisions, rébellions et soulèvement qu'a connu chaque Calife de sorte qu'il a toujours existé une opposition à cette fonction.

Il développe ensuite son argumentation en faisant la distinction entre deux compréhensions de « l'imam ». La première prête à la notion d'Imam le sens de Calife, et il la rejette car rien ne justifie cette interprétation de l'imam ou de celui qui est en charge comme étant nécessairement une personne remplissant la fonction de Calife. La seconde compréhension qui est la sienne ne donne pas de définition restreinte de celui qui est en charge. Il formule cette idée en ces termes :

« Si les théologiens entendent ainsi l'institution du califat, s'ils lui attribuent le sens que les publicistes donnent à la notion de gouvernement, alors on peut admettre la justesse de leur position, et reconnaître avec eux qu'une telle institution est bien nécessaire à la conduite des rites religieux et à la recherche du bien public. Le califat dans ces conditions, serait l'équivalent du gouvernement, lequel, quelle que soit sa forme ou sa nature, qu'il dispose d'un pouvoir absolu ou qu'il soit contrôlé, qu'il soit individuel ou républicain, despotique, constitutionnel, consensuel, démocratique, socialiste, bolchévique, etc., n'en répond pas moins à la même définition[3]. »

---

[1] 'Alī 'Abd ar-Rāziq, *op. cit.*, p.69.
[2] *Ibid.*, p.72.
[3] *Ibid.*, p.74.

Il n'admet pas l'obligation du califat tel qu'il est entendu par les oulémas de l'époque, mais il reconnait sa nécessité selon sa propre définition, qui en réalité n'a plus rien à voir avec le califat tel qu'il est connu, mais tout simplement comme un gouvernement qui est en charge des affaires du peuple. Il faut noter la méthode terminologique employée par 'Alī 'Abd ar-Rāziq qui accorde une part importante de sa réflexion à repenser les concepts et à les définir.

Mais cela ne suffit pas à convaincre ses pairs de l'université d'al-Azhar. Une vingtaine d'années après la disparition d'al-Kawākibī et de 'Abduh, il connait une vague de contestations et de nombreuses accusations qui seront notamment présentées au Conseil des grands oulémas d'Al-Azhar à travers des pétitions[1]. On y reproche à 'Abd ar-Rāziq « des affirmations contraires à la religion, à la lettre du Coran, à la Tradition du Prophète et à l'accord unanime de la communauté des musulmans »[2]. Il tente de les réfuter une première fois avant d'être à nouveau accusé, mais cette fois-ci de s'être rétracté de ses premières réflexions, ce qu'il nie également[3].

[1] *Ibid*, p.157.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.*, p.168-170.

CONCLUSION

Le projet de l'*Iṣlāḥ*, dans la diversité des thèses qu'il soumet, ouvre la voie à différentes conceptions du pouvoir et une multitude d'idées sur le devenir de la pensée islamique. En témoignent les nombreux courants qui par la suite se sont revendiqués de ce mouvement de réforme tant sur le plan politique que religieux. L'emploi du terme de « projet » pour évoquer le mouvement de réforme n'est d'ailleurs pas innocent.

D'une part, la notion de projet implique l'irréalisation de l'objet concerné. Autrement dit, le mouvement de réforme n'a pas perduré et s'est au contraire rapidement estompé au lendemain de la disparition d'al-Kawākibī en 1902 et de 'Abduh en 1905. Ceci s'explique par une compréhension superficielle de leur démarche chez beaucoup de leurs héritiers, dont l'exemple le plus éloquent est celui de Rašīd Riḍā que nous avons évoqué à propos de sa théorie du califat grandement inspirée de la théorie classique. Il ressort en effet de sa réflexion un retour à l'imitation que critiquaient virulemment les réformateurs pionniers. A l'inverse de 'Alī 'Abd ar-Rāziq, la démonstration de Riḍā ne fait que rappeler ce qui existait déjà, tandis que son maître azharite s'était démarqué par sa méthodologie basée en premier lieu sur la réflexion directe des sources scripturaires authentiques et le raisonnement logique. Cela conduisait 'Abduh à critiquer toute approche classique des Textes qui ne le convainquait pas. La présente étude permet d'affirmer que 'Alī 'Abd ar-Rāziq dans son analyse des fondements du pouvoir en islam en est plus proche par son regard critique.

Néanmoins, ceci soulève également la question de l'efficacité des réformateurs dans leur démarche, notamment en ce qui concerne sa transmission à leur disciple. Dans le cas de Muḥammad 'Abduh à titre d'exemple, l'ambiguïté de sa position vis-à-vis du califat a pu jouer un rôle déterminant dans les positionnements que défend Rašīd Riḍā. Ainsi, la notion de projet peut aussi renvoyer à une réflexion qui n'a pas aboutie, qui n'est pas achevé dans le sens où elle manque parfois de cohérence méthodologique ou téléologique. Ceci étant, la vive émotion qu'a provoquée 'Alī 'Abd ar-Rāziq illustre toute la difficulté pour les penseurs qui ont vécu l'abolition du califat de faire perdurer l'esprit de réforme et d'examen critique insufflé par leurs prédécesseurs, indiquant que le contexte historique n'était sans doute pas favorable à la réalisation du projet de réforme. Par la suite, la colonisation suivie du despotisme postcolonial existant dans l'ensemble du monde arabe confirment l'échec de la concrétisation du mouvement de l'*Iṣlāḥ* de la deuxième moitié du XIXe siècle.

D'autre part, la notion de projet sous-entend l'idée d'une théorisation en opposition à une mise en pratique. En d'autres termes, le projet de l'*Iṣlāḥ* même s'il n'a pas pu être matérialisé, a néanmoins posé les premiers jalons d'une réforme de la pensée islamique. Il est donc important de déduire de cette première initiative les principes méthodologiques ainsi que les idées essentielles dont toute tentative de concrétisation de l'*Iṣlāḥ* ne pourrait faire l'économie.

Il faut souligner de prime abord que la démarche des réformateurs a été initiée suite à un constat de décadence politique, moral et social. La vocation de l'islam est donc questionnée par le projet de l'*Iṣlāḥ*. Quant à la réponse apportée, elle révèle une approche fondamentalement téléologique de la pensée islamique, qui n'est pas sans rappeler l'effort de l'imam Šāṭibī (m.1303) d'identifier les finalités générales de la charia. La remise au goût du jour de cette problématique porte ses fruits par la suite. En effet, les études concernant la téléologie de l'islam se multiplient au cœur des sphères religieuses depuis l'initiative des réformateurs, comme l'illustre l'important travail de Muḥammad aṭ-Ṭāhar b. 'Ašūr (m.1973) sur la question. En définitive, le projet de l'*Iṣlāḥ* cherche à assurer la liberté tant individuelle que collective (bien qu'il y ait des dissonances sur les modalités de cette liberté, notamment vis-à-vis du pouvoir politique), ainsi que la justice sociale dont traite ultérieurement le philosophe et poète indo-pakistanais Muhammad Iqbal (m.1938).

Sur le plan politique, cela passe par une remise en question du pouvoir existant ainsi qu'une refondation de la pensée politique en quête d'un système de gouvernance à la fois légitime et dépositaire d'une réelle souveraineté, en excluant toute forme d'ingérence étrangère ou de corruption massive. Sur le plan religieux, les réformateurs forcent la porte fermée de l'*iǧtihād* et se lancent dans une restructuration de la pensée islamique de sorte qu'une libération des consciences s'opère et que l'islam ne demeure plus cette utopie que la réalité peine à approcher, mais qu'il incarne plutôt un facteur de progrès en harmonie avec son contexte. Ainsi, les idées nées du projet de l'*Iṣlāḥ* constituent des ébauches à des notions encore ambigües dans le monde arabe comme la laïcité, la citoyenneté ou encore l'Etat de droit.

Pour ce qui est du fait religieux, la pensée se voit de nouveau dynamisée par le recours à des ressources qui avait été pendant des siècles au ban de la civilisation islamique à l'instar de l'importante tradition philosophique et son interaction avec les Textes, la réhabilitation des sciences, l'exemplarité morale ou encore le discrédit de croyances et superstitions agissantes

comme des carcans. Les réformateurs ont rejeté les critiques mettant en cause l'islam et l'accusant d'être incompatible avec le progrès, et ils sont parvenus malgré tout à ouvrir les sciences dites religieuses au reste des savoirs et des cultures, et particulièrement aux sciences humaines (histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, etc.). L'exégèse coranique a été réhabilitée (ce dont témoigne le *Tafsīr al-Manār*) et renouvelée dans sa méthodologie pour permettre une lecture contemporaine des Textes. Une nouvelle fois, Ṭāhar ibn 'Āšūr se distingue en tant qu'héritier de ce mouvement par son exégèse complète du Coran *at-Taḥrīr w at-Tanwīr*. Celle-ci se caractérise par une analyse à la fois linguistique (voire philologique) et thématique en confrontant les versets traitant du même sujet, méthode appelée « lecture totale du Coran ». Cette œuvre reste à ce jour la plus complète de l'ère moderne.

Ces éléments permettent d'envisager une évolution fondamentale de la pensée islamique. Ils évoquent d'autres problématiques comme la pertinence de la sunna et sa place vis-à-vis du Coran. Bien qu'un rejet pur et simple de toute la tradition prophétique est inconcevable, une critique de son authenticité semble nécessaire et celle-ci appelle à repenser le rôle du Coran dans la dynamisation de la pensée et la méthodologie de validation des autres normes juridiques, des hadiths au *'urf*[1]. La voie d'une libération de la théologie vers une théologie de la libération semble donc engagée.

[1] *C.f.* Mohsen Ismaïl, « Les normes juridiques en islam, le '*urf* comme source de législation », in Franck Frégosi (dir.), *Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et Monde arabe*, 2004, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 27-70.

BIBLIOGRAPHIE

Sources de première main

- ‘ABDUH, Muhammad, *al-A‘māl al-Kāmila* (Les oeuvres complètes), édité par Muḥammad ‘Amāra, Beyrouth, 5 volumes, Dār aš-Šurūq, 1993.

- AFĠĀNĪ (al-), ‘ABDUH, *al-'Urwa al-Wuṯqā*, édité par Sayyid Hādī Ḫusrūšāhi, Téhéran, al-Mağma' al-'ālamī li al-taqrīb bayna al-maḏāhib al-islāmiyya, 2001, 520 p.

- KAWĀKIBĪ (al-), ‘Abd ar-Rahman, *Ṭabā’i‘ al-Istibdād wa Maṣāri‘ al-Isti‘bād*, Le Caire, Kalimāt ‘Arabiyya li at-Tarğama w an-Našr, 2011, 121 p.

- KAWĀKIBĪ, ‘Abd ar-Raḥmān, *Umm al-Qurā*, Le Caire, al-Maṭba‘a al-Miṣriyya al-’Azhariyya, 1931, 225 p.

Sources secondaires

- ‘ABD AR-RĀZIQ ‘Alī, *L’Islam et les fondements du pouvoir*, trad. Fr. A. Filali-Ansari, Editions Le Fennec, 1994, 178 p.

- BADIE Bertrand, *Les Deux Etats : Pouvoir et Société en Occident et en terre d’Islam*, Paris, Seuil, 1997, 331 p.

- BEN HADJ SASSI Hafedh, *La Question califale d’après quelques auteurs arabes (1924-1969)*, Thèse de doctorat dirigiée par Ali Merad, Paris, 1995, 340 p.

- BENNABI Malek, *Vocation de l’islam*, Beyrouth, Albouraq, 2006, 227 p.

- BOUTAMMINA, Nas E., *Les contes des mille et un mythes*, Paris, Edit. BoD, 2011, Vol.2, 394 p.

- COULSON, Noël J., *Histoire du droit islamique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 234 p.

- DIOP, Ismaila, *Islam et modernité chez Muhammad ‘Abduh : défis de son époque et enjeux contemporains*, Thèse de doctorat sous la direction d’Eric Geoffroy, Strasbourg, 2009.

- FERJANI, Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, 353 p.

- ḪAYR AD-DĪN, *Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans*, présenté et annoté par Magaly Morsy, Aix-en-Provence, Edisud, 1998, 155 p.

- ISMAÏL, Mohsen, « Le Devenir de la réforme musulmane », in Jean-Yves L’Hopital (*dir*.), *L’Islam contemporain : entre le religieux et le politique*, Paris, AFDA, 2004.

- ISMAÏL, Mohsen, « Les normes juridiques en islam, le ‘urf comme source de législation », in Franck Frégosi (*dir*.), *Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et Monde arabe*, 2004, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 27-70.

- ISMAÏL, Mohsen, « Quelle laïcité pour le monde arabe ? », in *Penser les islams*, Le Temps des cerises, Paris, p. 196-215.

- KEDDIE, Nikki R., *An Islamic Response to imperialism*, Berkeley, University of California Press, 1983, 212 p.

- KHALDI, Souad, *L’Ijtihad dans la pensée de Mohammad ‘Abduh*, Paris, Bayane éditions, 2012, 158 p.

- LAOUST Henri, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Beyrouth, Mémoires de l’Institut Français de Damas, 1938, 286 p.

- LAURENS Henry, *L’Orient arabe : Arabisme et islamisme de 1789 à 1945*, Paris, Armand Colin, 2000, 336 p.

- MERAD Ali, « IṢLĀḤ », in *Encyclopédie de l’Islam*, 2e édition, t.IV, p.146-170.

- MERAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1967, 472 p.

- RAMADAN Tariq, *Aux sources du renouveau musulman. D'Al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard éditions, 1998, 479 p.

- RENAN Ernest, *L'islam et la science, avec la réponse d'al-Afghânî*, préface de François Zabbal, s.l., l'Archange Minotaure, 2005, 68 p.

- SAAD (el-), Mona, *L'islam et la problématique de la sécularisation chez un penseur Egyptien du XIXe siècle : Muhammad 'Abduh*, Thèse de doctorat, Paris I, 1980.

- SANHOURY, Nadia A.R., *Fiqh al-hilāfa wa tatawwuruhā li tusbiha 'isbat umam šarqiyya*, Le Caire, Mu'assasat ar-Risāla, 2000, 416 p.

- ṬAHṬĀWĪ (at-), Rifā'a, *Taḫlīṣ al-Ibrīz fī Talḫīṣ Bārīz*, Le Caire, Kalimāt 'Arabiyya li at-Tarǧama w an-Našr, 2011, 226 p.

- TAPIERO, Norbert, *Les idées réformistes d'al-Kawâkibî, 1265-1320=1849-1902 : contribution à l'étude de l'Islam moderne*, Paris, Les Editions Arabes, 1956, 111 p.

- TLILI, Béchir, « Note sur la notion d'état dans la pensée de Ah'mad Ibn Abi Ad'-d'Iyaf, réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874) », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°8, 1970, p. 144-170.

Ressources Internet

- « Le Pacte Fondamental, 10 septembre 1857 » [en ligne], URL : http://www.legislation.tn/sites/default/files/constitution/Pdf/Pacte_fondamental_1857_fr.pdf

- « Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », *Rives nord-méditerranéennes* [En ligne], 19 | 2004, URL : http://rives.revues.org.distant.bu.univ-rennes2.fr/171

- BERNARD Herencia, « L'optimum gouvernemental des physiocrates : despotisme légal ou despotisme légitime? » [en ligne], *Revue de philosophie économique*, n°2, 2013, Vol.14, p. 119-149.

- DELANQUE Gilbert, « RASHID RIDA (1865-1935) », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne]

- *Le Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi) [en ligne] : « Despotisme » ; « Pouvoir ».

Sommaire

REMERCIEMENTS **4**

LISTES DES TRANSCRIPTIONS **5**

INTRODUCTION **6**

I. LA QUESTION CENTRALE DE L'*IṢLĀḤ* **9**

1. DES CAUSES RELIGIEUSES DE LA DECADENCE 11
2. DESPOTISME ET DECADENCE 16

II. DECONSTRUCTION DU POUVOIR RELIGIEUX **23**

1. VERS UNE LIBERATION DE LA PENSEE ISLAMIQUE 26
2. UNE THEOLOGIE DU LIBRE-ARBITRE 33

III. REFORME DE LA PENSEE POLITIQUE **38**

1. RESTAURATION DU CALIFAT 38
2. DEBATS SUR LES FORMES DE L'ETAT 50

CONCLUSION **60**

BIBLIOGRAPHIE **63**

SOURCES DE PREMIERE MAIN 63

SOURCES SECONDAIRES 63

RESSOURCES INTERNET 65