

## **THEOLOGIE ET MODERNITE DANS LE MONDE MUSULMAN ENTRE « MODERNISATION DE L'ISLAM » ET « ISLAMISATION DE LA MODERNITE »**

Mohamed-Chérif FERJANI

Professeur des universités, GREMMO, UMR5195, CNRS-Université Lyon2

Giovanni Levy voulait que nous partions à la recherche des « origines théologiques cachées de la modernité » ou de la pensée politique moderne. En essayant de réfléchir à cette question à partir de ce qui se fait dans le domaine des études comparatives concernant les relations entre la modernité et les différentes traditions religieuses, j'ai eu l'impression que d'autres ont déjà parlé en long et en large des origines théologiques, réelles ou fictives, de la modernité. Outre les travaux de Max Weber<sup>1</sup> sur les rapports entre le capitalisme et l'éthique protestante et les tentatives plus tardives des théologiens en quête des origines chrétiennes, ou judéo-chrétiennes, de la démocratie, des droits humains, de l'individualisme moderne, de la laïcité et de bien d'autres aspects de la modernité, longtemps combattus au nom de la religion et des « droits de Dieu », la recherche académique et la pensée « profane » liant intrinsèquement, à la manière de Paul Valéry, la modernité au « génie occidental », ont souvent considéré que le christianisme fait partie, au même titre que « le droit romain » et la « raison grecque », des fondements de la modernité. Depuis les années 1970, nous assistons à un retour en force de cette tendance à tout expliquer par la religion : si les sociétés occidentales se sont sécularisées et démocratisées, c'est grâce aux spécificités du christianisme en général, et du christianisme occidental en particulier ; et si les autres sociétés, dont en particulier celles du monde musulman, sont réfractaires à ce processus, c'est aussi en raison de leurs spécificités religieuses, qui ont des conceptions différentes au sujet de questions aussi fondamentales que « les relations entre Dieu et l'homme, l'individu et le groupe, le citoyen et l'Etat, les parents et les enfants, le mari et la femme », ainsi qu'au sujet de « l'importance relative des droits et de la responsabilité, de la liberté et de l'autorité, de l'égalité et de la hiérarchie. »<sup>2</sup>

C'est cette thèse que nous trouvons différemment développée par Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde*<sup>3</sup>, Bertrand Badie dans *les Deux Etats*<sup>4</sup>, Bernard Lewis dans ses travaux sur l'islam, Samuel Huntington dans son *Clash of Civilizations*<sup>5</sup>, et un grand nombre de chercheurs et d'essayistes qui en reprennent, avec plus ou moins de talent, telle ou telle conclusion avec, selon les auteurs, des accents plus ou moins essentialistes oscillant entre l'ethnocentrisme et le relativisme culturaliste.

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

- une attitude dominée par la peur d'une modernité perçue, pas toujours ni complètement à tort, comme une agression extérieure et une menace
- l'autre dominée par la fascination exercée par tous les signes de la supériorité de l'Europe moderne par rapport au monde musulman.

La première attitude a généré un mouvement de rejet de la modernité présentée comme une invention maléfique et une stratégie diabolique de l'Occident, cherchant à imposer son hégémonie et faire disparaître tout ce qui peut entraver l'instauration de sa domination. La seconde fut à l'origine d'un important mouvement de réformes et de modernisation qui n'a épargné aucun domaine, pas même celui de la religion (« modernisation de l'islam ), avec l'ambition de permettre au monde musulman d'acquérir les savoirs, les techniques et les moyens qui font la supériorité de l'Occident et sans lesquels aucune « renaissance », aucun « progrès » ne seraient envisageables. Les deux mouvements sont nés dans la confrontation et le conflit l'un avec l'autre, mais aussi avec l'hégémonisme des puissances européennes qui ont réussi l'objectif déclaré de hâter la fin de l'Empire ottoman pour s'emparer de son héritage. L'histoire de cette confrontation a été jalonnée d'échecs, de désenchantements, de douloureuses remises en question, de compromissions, de revirements, de reniements, etc., qui n'étaient pas sans conséquences pour le devenir des courants issus de ces mouvements.

Le propos de cette réflexion est de voir comment ont évolué, dans les deux mouvements ainsi identifiés, les conceptions relatives au rapport entre « théologie » et « modernité ».

### (1) DU REJET DE LA MODERNITE A « L'ISLAMISATION DE LA MODERNITE » :

<sup>1</sup> *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), traduction par J. Chavy, Plon, 1964 ; nouvelle traduction par J.-P. Grossein, Gallimard, Paris, 2003.

<sup>2</sup> « The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order », article publié par la revue *Foreign Affairs* dans son n° 3 de l'été 1993 (pp. 22-49).

<sup>3</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.

<sup>4</sup> Bertrand Badie, *les Deux Etats*, Fayard, Paris, 1986.

<sup>5</sup> Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997

L'une des expressions théologiques les plus précoces du rejet de la modernité a été le wahhabisme. En effet, dès le XVIIIème, Muhammad Ibn Abd-Al-Wahhâb (1703-1792), se réclamant de la doctrine d'Ibn Taymiyya (mort en 1328) et d'Ibn Hanbal (780-859) – auxquels se réfèrent "les Frères musulmans" et leurs diverses ramifications islamistes sunnites les plus rigoristes -, recommandait le retour « aux sources pures de l'islam » et à son expérience fondatrice, lorsqu'il avait à sa tête « le Prophète et ses Compagnons bien guidés » et pour centre son berceau en Arabie. Il dénonçait toute référence aux sciences, aux idées et aux institutions modernes, et aux différents aspects de la modernité, perçue comme une remise en cause des dogmes de l'islam et de tout son enseignement. Il s'opposait à toute réforme qui ne serait pas un renouement avec l'inspiration initiale de l'islam et avec la lettre de l'enseignement du prophète et des « ancêtres bien faisant » (ses compagnons et ceux qui leurs sont restés fidèles). Ses disciples, de concert avec les théologiens les plus conservateurs parmi les gardiens des orthodoxies des différentes obédiences de l'islam, se sont opposés aux réformes entreprises depuis la fin du XVIIIème siècle, y voyant des « innovations hérétiques » qui ne feraient qu'éloigner davantage les musulmans des enseignements authentiques de leur religion, aggraveraient leur décadence, les condamneraient à la perdition et faciliteraient la tâche de leurs ennemis. Ils condamnaient la théologie réformiste qui avait, très tôt, dès le début du XIXème siècle, voulu apporter la caution de la religion aux réformes modernistes de Mohamed Ali en Egypte, aux Tanzimat (réformes institutionnelles) entreprises par l'Empire ottoman, voire aux politiques des puissances coloniales, dans lesquelles certains réformistes ont naïvement entrevu des possibilités pour sortir les pays musulmans de leur décadence. Prônant une interprétation rigoriste et totalisante du principe de « l'unicité », Ibn Abd al-Wahhâb et ses disciples ont développé une conception monolithique de l'islam, rejetant aussi bien le soufisme, le shî'isme, l'ibâdhisme et les théologies traditionnelles considérées comme des hérésies, que les lectures de leurs contemporains dans lesquelles ils voyaient une capitulation devant « la culture matérialiste de l'Occident ». Au plan normatif, la volonté de « purifier » l'islam pour le débarrasser de toute influence allogène et de toutes les « innovations hérétiques », se traduisait par la condamnation de toutes les législations jugées contraires à l'interprétation uniquement et strictement littérale du Coran et des traditions du Prophète et de ses Compagnons. Au plan politique, cette orientation préconisait la restauration d'un Califat fidèle au modèle mythifié de Médine (632-657 ou 661), avant sa « perversion » par les dynasties héréditaires qui lui ont succédé à la tête de la « communauté musulmane ». Le Coran et les hadiths étant en langue arabe, le wahhabisme considérait que le califat devait revenir aux Arabes, les mieux placés, selon cette vision, pour comprendre les sources de l'islam et pour conduire les musulmans selon ses préceptes ; il attribuait la décadence du monde musulman au fait que le gouvernement des musulmans avait échappé aux Arabes bien avant l'Empire Ottoman, avec la domination des Perses Bûyides et des Turcs Seljukides sous les califes abbassides. Cette conception n'était pas pour plaire aux milieux conservateurs non arabes même s'ils partageaient les autres thèses de la théologie wahhabite.

L'échec des réformes entreprises au XIXème siècle, l'extension de l'hégémonie des puissances coloniales qui incarnaient, entre autres aux yeux des musulmans, la modernité, et les inconséquences des promoteurs de la modernité ont favorisé le regain de la réaction incarnée au départ par le wahhabisme et les milieux les plus conservateurs. Des penseurs qui, comme Rashîd Ridhâ (1865-1925) à titre d'exemple, étaient des porte-drapeaux du réformisme, ont rejoint le camp de leurs adversaires conservateurs au lendemain de la Première guerre mondiale, avec l'écroulement de l'Empire Ottoman et l'extension de la domination coloniale, a sonné le glas du rêve réformiste de concilier l'islam et la modernité occidentale. Le wahhabisme renaît de ses cendres et son rejet de la modernité se trouve amplifié par la naissance et le développement de l'islam politique dont les principales expressions étaient - et restent - les Frères Musulmans en Egypte, la *Jamâ'a Islâmiyya* en Inde puis au Pakistan, le Parti de la Libération Islamique en Palestine-Jordanie, les adeptes de lecture khomeyniste de *wilâyat al-faqîh* (autorité, au sens de gouvernement, du théologien) dans les milieux shî'ites, et les ramifications ultérieures de ces mouvements dans les différents pays musulmans et parmi les populations musulmanes. Si certains mouvements, notamment sunnites, ont maintenu, à l'instar du Parti de la Libération Islamique, l'objectif de restaurer le Califat aboli en 1924, d'autres ont renoncé à cet objectif pour mettre l'accent sur l'objectif d'instaurer un Etat islamique dont la fonction essentielle serait « l'application de la sharî'a ». La théorie de la *hâkimîyya* (le pouvoir ou la souveraineté) de Dieu de l'indo-pakistanaïse Abu al-A'î Al-Mawdûdî (1903- 1979) est devenue, pour les expressions sunnites de ce mouvement, la base d'une conception théocratique rejetant la démocratie et les droits humains ; les expressions shî'ites ont trouvé l'équivalent de la *hâkimîyya* dans la théorie de la *wilâyat al-faqîh* rappelée plus haut.

La politique répressive par laquelle les régimes modernistes ont voulu éradiquer ces mouvements n'a fait qu'augmenter leur audience d'autant plus qu'ils ont bénéficié du soutien de l'Arabie Saoudite et de la bienveillance de la Grande-Bretagne puis des Etats-Unis qui y voyaient des alliés contre l'ennemi communiste et une alternative aux régimes et aux forces hostiles à leur hégémonisme. De même, les désenchantements par rapport aux expériences socialistes qui ont représenté, des décennies durant, un espoir pour les populations du tiers-monde, dont les musulmans, une alternative crédible au capitalisme et à l'islam politique, et les échecs successifs de leurs adversaires modernistes partout où ceux-ci accumulés

autoritarisme, incompétence, népotisme, corruption, ont compromis les espoirs nourris par les promesses de modernité, permis à l'Arabie Saoudite et aux pétro-monarchies d'affirmer leur leadership au sein du monde musulman, et favorisé le développement de l'islam politique. Plus les régimes modernistes devenaient impopulaires, plus ces mouvements devenaient une alternative crédible. La victoire de Khomeiny et l'avènement de la République Islamique en Iran, l'arrivée au pouvoir des Frères Musulmans au Soudan, la victoire des Talibans en Afghanistan ont renforcé l'audience de ces mouvements devenus un acteur qui compte sur la scène internationale et dans tous les pays musulmans. Croyant leur heure arrivée, ces mouvements n'ont pas hésité à recourir à la violence pour hâter la fin des régimes qui leur sont hostiles et mettre en place des régimes théocratiques fondés sur le rejet de la modernité, de la démocratie et des droits humains. Cette fuite en avant et le choc produit par les atrocités perpétrées par les Talibans et les différentes « Républiques Islamiques », par les mouvements islamistes dans différents pays (comme en Algérie, en Egypte, en Somalie, au Pakistan, etc.), ainsi que par les attentats spectaculaires (comme commis le 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, en Espagne, en Grande Bretagne, au Maroc, etc.) et les conséquences dramatiques – en premier lieu pour les musulmans eux-mêmes – ont entamé le crédit de ces mouvements. Sous l'effet de ces évolutions, des contradictions jusqu'alors limitées et secondaires, ont commencé à apparaître entre les mouvements islamistes et leurs soutiens saoudiens, mais aussi américains, d'une part, et au sein des de l'islam politique, d'autre part. Certains ont persisté dans leurs conceptions théologiques, refusant tous compromis avec la « modernité occidentale » et rejetant la démocratie et les droits humains ; d'autres ont commencé à accepter certains aspects de cette modernité, les jugeant compatibles avec la sharī'a musulmane. Parmi ces derniers, des mouvements comme l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, qui veut dire Parti de la Justice et du Développement) en Turquie, le PJD (Parti de la Justice et du Développement, même nom que son équivalent turc) au Maroc, le Hamas en Algérie, une partie du Mouvement Al-Nahda (Renaissance) en Tunisie, Hizb Al-Wasat (Parti du Milieu) en Egypte, certains courants shī'ites en Iran, en Irak et au Liban, voire une partie des théologiens conservateurs, dont des wahhabites, etc., affichent une adhésion à la démocratie à laquelle ils découvrent un fondement dans le principe coranique de la shūrā (consultation), au droits humains et à certaines valeurs qu'ils jugeaient jusqu'ici antinomiques avec l'islam. Du rejet pur et simple de la modernité, ils sont en train de passer à une « islamisation de la modernité » : Le problème n'est pas la modernité en soi, mais son caractère occidental qui veut s'imposer au détriment des autres civilisations. Dans cet effort d'« islamisation de la modernité », certains vont jusqu'à invoquer l'exemple de la « démocratie chrétienne », voire la « théologie de la libération », pour dissiper les doutes quant à leur conversion à la démocratie, aux droits humains et une certaine modernité compatible avec leur conception de l'islam. Pour trouver des arguments en faveur de la « modernité islamisée » qu'ils revendiquent, ils n'hésitent pas à puiser dans les lectures réformistes – comme celle de J. Afghânî (1838-1887) et M. 'Abduh (1849-1905) - qu'ils considéraient auparavant comme une capitulation devant l'hégémonie culturelle de l'Occident. D'autres sont plus hésitants ; même quand ils ne rejettent pas clairement l'idée d'une « islamisation de la modernité », ils restent attachés aux principales conceptions théologiques qui ont servi de base au rejet de la modernité dont en particulier la projet de créer un Etat islamique fondée sur l'application de la sharī'a. Ils ont peur de se retrouver sur le terrain de la « modernisation de l'islam » de leurs adversaires réformistes. Les circonstances que traverse le monde musulman en ce début du XXIème siècle permettent aux uns et aux autres de prendre prétexte des agressions et des défis extérieurs pour éviter l'explicitation des termes et des enjeux de ces contradictions. Un tel évitement est d'autant plus aisé qu'en face, les partisans de la modernité sont très mal placés pour inciter les uns et les autres à se positionner clairement ; ils sont eux-mêmes de moins en moins clairs quant à leur conception de la modernité et à ce qui les sépare encore de leurs adversaires.

## (2) DU REFORMISME PRECONISANT LA « MODERNISATION DE L'ISLAM » A L'INSTRUMENTALISATION DE L'ISLAM AU SERVICE D'UNE MODERNITE TRAVESTIE AU NOM DE SA NECESSAIRE « ISLAMISATION »

Les projets réformistes préconisant la « modernisation de l'islam » remontent à la fin du XVIIIème siècle et ont vu le jour dans le cadre des réformes entreprises sous le règne de Sélim III (1789-1807) dans l'espoir de sauver ce qui restait de l'Empire Ottoman, puis celles Mohamed Ali (qui régna en Egypte de 1809 à 1849) en Egypte et de ceux qui ont suivi son exemple dans les autres provinces de l'Empire Ottoman et dans le reste du monde musulman. Ils ont été portés par les courants modernistes des mouvements de libération contre la domination coloniale, par les Etats nés des indépendances acquises sous la direction des élites modernistes et par les oppositions démocratiques, laïques et « progressistes » à ces régimes.

Au XIXème siècle, ces projets se sont traduits par d'importantes réformes institutionnelles souvent légitimées par les théologiens qui les ont présentées sinon comme tirées de la sharī'a musulmane, du moins comme étant conformes à ses dispositions ( les *Tanzîmet* dont les *Khatti Hamayûn* en 1839, *Khatti Sharîf* en 1856 de l'Empire Ottoman, d'autres déclarations de droits comme le Pacte Fondamental tunisien en 1857, de

constitutions - 1861 en Tunisie, 1874 en Irak, 1876 à Istanbul, 1879 en Egypte, etc.). Contrairement à la réaction wahhabite et à l'attitude des milieux conservateurs, les promoteurs de ce mouvement de réformes ont cherché à profiter du progrès des sciences, des techniques et des institutions qui faisaient la puissance de l'Europe. Ainsi, Mohamed Ali, les Sultans Ottomans et les Beys de Tunisie, à titre d'exemples, ont envoyé plusieurs missions en Europe pour acquérir les savoirs et les techniques modernes, découvrir les secrets des progrès réalisés dans la rive Nord de la Méditerranée. L'introduction de l'imprimerie a permis la diffusion, à une échelle assez large, des ouvrages traduits qui vont des manuels scientifiques, aux ouvrages techniques spécialisés en passant par les grandes œuvres philosophiques et littéraires du siècle des Lumières.<sup>6</sup> Pour la diffusion des savoirs modernes, de nouvelles écoles ont été créées avec un cursus comprenant l'enseignement des langues européennes et les sciences modernes ; même l'enseignement traditionnel dans des mosquées-universités comme Al-Azhar en Egypte, la Zaytūna en Tunisie, etc. a été réformé pour l'ouvrir à des enseignements scientifiques et aux nouvelles méthodes pédagogiques, plus à même d'éveiller les esprits et d'inciter à la recherche du savoir. Le temps était à la modernisation de tout, y compris la religion ; c'est ce mouvement qui fut appelé « modernisation de l'islam ».

Le vent des réformes a touché tous les domaines : la vie culturelle, les mœurs notamment avec le développement des centres urbains et l'accès des femmes à l'enseignement et à la vie publique, l'économie avec le développement de l'irrigation, l'introduction de cultures industrielles (coton, canne à sucre, tabac, etc.), l'industrialisation, l'introduction du chemin de fer et des moyens de transport et de communication moderne, etc.

Ces réformes ont très tôt bénéficié du soutien d'un courant théologique favorable connu sous le nom de mouvement réformiste. Contrairement au wahhabisme, ce mouvement n'était pas hostile à la modernité, fut-elle occidentale ou « chinoise » selon la tradition devenue le *leitmotiv* de ce mouvement : « Recherchez le savoir, fut-il en Chine ». Certains théologiens ont été les promoteurs d'idées et de réformes, que beaucoup de « modernistes » de nos jours n'osent plus défendre par peur de heurter les préjugés religieux ambiants. Les idées essentielles de ce courant peuvent être résumées en quelques points :

- La nécessité de « rouvrir la porte de l'ijtihād », dont la fermeture est intervenue après l'avènement des orthodoxies, aux environs du X<sup>ème</sup> siècle (III-VI<sup>ème</sup> siècle de l'ère musulmane). Cette revendication est liée à un appel au retour aux « sources premières de l'islam », dont en particulier le Coran ; cet appel est à l'origine du qualificatif « salafite » (relation aux *salaf*, c'est à dire aux « ancêtres ») qui désigne ces réformistes. Cependant, le « retour aux sources premières de l'islam », chez ce courant est différent de celui revendiqué par le wahhabisme, les Frères Musulmans et, les expressions intégristes de l'islam politique : ce retour, chez les réformistes du XIX<sup>ème</sup> siècle, visait à mettre fin à l'hégémonie des orthodoxies afin d'ouvrir la voie à une interprétation de l'islam conforme aux progrès scientifiques et aux acquis de la modernité.

- La conviction que l'islam n'est pas et ne peut pas être contre la raison, ni contre les découvertes scientifiques les plus inattendues : l'islam est présenté comme étant un appel à la réflexion et à la recherche scientifique dans tous les domaines et sans aucune limite. Certains sont allés jusqu'à dire que toutes les découvertes des sciences modernes sont annoncées dans le Coran, donnant pour cela des interprétations rocambolesques des versets coraniques qui contredisent toutes les interprétations connues jusqu'alors et le sens apparent de ces versets ; mais l'idée fondamentale de cette « théologie de la modernité » réside dans la prise de conscience que les anciens ont compris et interprété la religion et le Coran avec le savoir et sur la base des préoccupations de leur époque et que les musulmans d'aujourd'hui et de demain ne pourront être fidèles à leurs ancêtres qu'en suivant leur exemple, c'est-à-dire en cherchant à comprendre leur religion et leurs textes sacrés avec les savoirs et les préoccupations de leur époque. M. 'Abduh était à ce propos très explicite : les savoirs de notre époque étant supérieurs à ceux de ces ancêtres, les musulmans de nos jours n'ont pas le droit d'adopter les lectures des anciens et ils doivent produire des lectures et trouver des solutions différentes. Lorsque les solutions qu'ils trouvent conformément aux exigences de la raison semble contredire l'énoncé des textes sacrés, c'est la raison qu'il faut suivre et non ce qu'ils comprennent de ces textes car, précise-t-il, en attendant de trouver une explication rationnelle des textes, il vaut mieux suivre ce qu'on comprend plutôt que se conformer à ce qu'on ne comprend pas.

- La présentation des principes politiques et des institutions modernes (constitutions, parlements, élections, droits humains, etc.) comme étant, non seulement conciliables, mais aussi, et surtout, comme une application des principes de l'islam : le principe coranique de la « consultation » (shūrā) à propos des « affaires » de la vie collective, est interprété comme étant le principe de base du système démocratique ; les élections et les référendums sont présentés comme des formes de « consultations », les parlements sont appelés « conseils de consultation », etc. Quant à la sharī'a, dont les dispositions sont invoquées par les adversaires de la modernité contre l'adoption de certains droits de humains, elle est dissociée des interprétations juristes et de la théologie normative rejetées, au même titre que les orthodoxies, au profit de

<sup>6</sup> Tahtāwī a traduit, entre autres, *L'esprit des lois* de Montesquieu.

la réouverture de la porte de l'ijtihad. R.R.Tahtâwî (1801-1873) faisant l'apologie des principes constitutionnels français et des institutions qui les incarnaient n'arrêta pas de rappeler qu'ils n'étaient pas contraires à l'enseignement de l'islam. M. 'Abduh de son côté, dans sa polémique avec Farah Antûn (1874-1922), disait que la théocratie était une idée complètement étrangère à l'islam qui ne reconnaît aucune autorité religieuse et que toutes les autorités, y compris celles des Califes et des Qâdhis, étaient des « autorités civiles ».<sup>7</sup>

Il y avait dans ce projet réformiste tous les ingrédients d'une « théologie de la modernité ». Parmi les premières expressions de ce courant, il convient de rappeler l'œuvre de l'égyptien R. R. Tahtâwî qui s'est illustré par son rôle au service des réformes entreprises par Mohamed Ali, notamment dans le domaine de la traduction, de l'enseignement et de la presse. On lui attribue la paternité de la séparation du politique et du religieux, à travers cette idée reprise par le nationalisme arabe lorsqu'il était laïque : « La religion appartient à Dieu et la patrie est le bien commun de tous ». De même les tunisiens Qabâdû (1815-1871) et Khayr Al-Dîn (1822-1889), et bien d'autres penseurs de différents pays musulmans, ont préparé le terrain à l'avènement du courant réformiste en essayant de montrer que l'adoption des savoirs et des institutions de l'Europe n'était pas incompatible avec la fidélité aux enseignements de l'islam. Les représentants les plus illustres du courant réformiste à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle étaient l'égyptien Mohammad Abduh et son maître Jamâl Al-Dîn al-Afghânî avec qui il a animé à partir de Paris le célèbre journal de ce courant *Al 'urwa al wuthqâ* (le lien indéfectible) au cours des années 1880. Afghânî s'est illustré par sa polémique avec Renan quant à la relation entre l'islam et la science. Il fut, sa vie durant, un esprit rebelle contre le traditionalisme et contre les l'hégémonie des puissances européennes, refusant toute compromission avec les pouvoirs en place qu'il accusait des malheurs du monde musulman. Quant à 'Abduh, après son retour en Egypte, tout en se compromettant avec les pouvoirs dénoncés par son maître et avec le colonialisme britannique qui a soumis l'Egypte au moment où notre penseur réformiste a assumé de hautes fonctions, il a joué un rôle important dans la réforme de l'enseignement et surtout du droit et des tribunaux en Egypte. Il donna aux réformes inaugurées par Mohammad Ali leur légitimation religieuse et il reste une référence majeure pour tous ceux dont le modernisme s'appuie sur, et tient à s'enraciner dans, la tradition islamique. Son disciple syro-libanais Rashîd Ridhâ (1865-1935) a poursuivi son œuvre à la tête de la revue *Al-Manar* (le Phare) qu'il a fondée au Caire en 1898. Cependant, le réformisme de ce dernier a connu, après la première guerre mondiale, une inflexion dans un sens plus conservateur et plus hostile aux idées et aux projets modernistes.

Un autre syrien, Al-Kawâkibî (1854-1902), lui aussi exilé en Egypte pour fuir la persécution des Ottomans, s'est illustré dans ce courant par sa vigoureuse dénonciation du « despotisme » et de ses méfaits sociaux, culturels et psychologiques : son livre *Tabâ'i' al-'istibdâd*<sup>8</sup> (caractéristiques du despotisme) présente une analyse très fine de tous ces méfaits auxquels il attribue la décadence des sociétés musulmanes. Fidèle à 'Abduh, et au courant Réformiste en général, Kawâkibî fut à l'origine d'une conception particulière des rapports entre le politique et le religieux. Il appela à l'institution d'une autorité spirituelle, le Califat, confiée, selon la tradition sunnite, à un arabe de Quraysh, élu par un conseil de consultation qui l'assiste et dont les membres doivent être des représentants élus des musulmans des différents pays. Le Calife et le conseil, siégeant à la Mecque, auront à s'occuper de l'administration des lieux saints et de l'ensemble de Hijaz et des affaires religieuses, et ne devront jamais "intervenir dans les affaires administratives et politiques" des régimes gouvernant les pays musulmans (les sultanats et les émirats selon son expression).<sup>9</sup>

Un autre disciple de 'Abduh, l'Egyptien Qâsim Amîn (1865-1908), s'est illustré par son combat en faveur de la libération de la femme. Il publia en 1898 son livre *L'ISLAM ET LA LIBERATION DE LA FEMME* et fut parmi les rares musulmans à consacrer l'essentiel de leur œuvre à la cause féminine prônant une interprétation de l'islam favorable à l'affranchissement des femmes. Son œuvre constitue, avec notamment celle du Tunisien Tâhir Haddâd (1889-1935), une théologie de la libération féminine, dans laquelle puisent aujourd'hui les défenseurs de la cause féminine et les mouvements féministes.

Le courant réformiste d'avant la première guerre a eu d'autres représentants comme les Indiens Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) et Ameer Ali (1849-1928) et bien d'autres penseurs dans les différentes parties du monde musulman. Parmi ses continuateurs après la Première guerre, les plus célèbres sont :

- l'Egyptien Alî Abd Al-Râziq (1888-1966) qui a donné, dans son *Islam et fondements du pouvoir*, la matrice d'une théologie de la laïcité ou de la séparation du politique et du religieux,

- l'Indien Mohamed Iqbâl (1873-1938) qui a donné, avec son interprétation audacieuse de la notion de « clôture de la prophétie » comme étant la fin de l'intervention de Dieu pour que l'être humain assume son

<sup>7</sup> Voir à sa propos ses polémiques avec G. Hanoteaux et surtout avec F. Antûn à ce sujet ( cf . ses Œuvres complètes en arabe, vol. 3, p.217-368)

<sup>8</sup> A. Kawâkibî, *Tabâ'i' al-'istibdâd* - Dâr an-nafâ'is - Beyrouth

<sup>9</sup> A. Kawâkibî, *'Umm al-qurâ* , Dâr Ar Râ'id al-'arabî. 2ème édition/Beyrouth 1982, p. 236

devenir, le fondement d'une théologie de la sortie de la religion ; le Soudanais M. M. Taha payera de sa vie le développement qu'il donnera à cette théologie dans son *Second message de l'islam*.

De nos jours, on peut rattacher à ce mouvement les islamistes de gauche égyptiens, dont la figure de proue est Hassan Hanafî (avec son projet d'une théologie centrée sur l'humain et non sur Dieu), les islamistes progressistes tunisiens dont l'un des éléments les plus crédibles est H'mîda Enneïfer ; ces mouvements ont développé une sorte de théologie de libération, voire de la révolution, qui rappelle celle qui a vu le jour dans le christianisme sud-américain. De même, on en trouve des influences dans l'œuvre de penseurs comme le Marocain M. A. Al-Jâbirî, le Tunisien M. Talbi, l'Égyptien J. Al-Banna, les Iraniens M. M. Shabestari et A. Sorouch, et les libanais M. Shams al-Dîn et M. H. Al-Amîn parmi les théologiens shî'ites, etc.

Cependant, hormis quelques pays comme le Maroc où le réformisme a réussi à s'imposer, avec 'Allâl Al-Fâssi, comme un pilier du mouvement de libération et de l'édification de l'Etat post colonial, ce courant qui a largement dominé la pensée musulmane au XIXème siècle et jusqu'à la Première guerre, fut marginalisé par la suite au profit d'une opposition frontale entre les courants laïques se réclamant plus ou moins ouvertement des idées de Mustapha Kemal Atatürk, du socialisme ou du communisme, d'un côté, et les mouvements de l'islam politique plus ou moins proches de la monarchie saoudo-wahhabite ressuscitée par le colonialisme britannique. Depuis, la pensée réformiste fait l'objet de célébrations et de tentatives de récupération par les repentis de la laïcité dans les rangs des modernistes et par ceux qui n'osent plus rejeter ouvertement et complètement la modernité parmi les traditionalistes et les adeptes de l'islam politique. Pour ceux-ci, nous avons vu plus haut le cheminement qui a conduit certaines composantes leur mouvance à la revendication d'une « islamisation de la modernité ». Pour les premiers, le renoncement à la laïcité entre autres reniements, s'inscrit dans un long processus d'incohérences, d'inconséquences, d'échecs et de désenchantements qui ont jalonné l'histoire des régimes et des modernistes du monde musulmans depuis les indépendances.

Qu'il s'agisse de la Turquie kémaliste ou de la Tunisie de Bourguiba qui sont allés assez loin dans la sécularisation de plusieurs domaines de la vie publique, de l'Iran des Pahlévi, du Pakistan ou des régimes socialisants de l'Égypte Nassérienne, de l'Algérie sous le règne de Boumediène, de l'Indonésie de Sukarno, des régimes ba'athistes syrien et irakien, etc., partout la modernisation était synonyme de dictature militaire ou policière, de bureaucratie stérile et incompétente avant de sombrer, dès la disparition des pères fondateurs, dans la corruption alors que les populations qui ont cru aux promesses de la modernité, voient au fil des années leurs conditions de vie se dégrader, leurs droits grignotés, leurs libertés se réduire et leur dignité bafouée. La destruction, au nom de la modernité, des solidarités traditionnelles sans permettre l'avènement de solidarités modernes fondées sur la reconnaissance des libertés et des droits syndicaux, civils, politiques, socio-économiques et culturels, donna aux modernisations entreprises par ces régimes les traits et les dimensions d'un chaos qui les rendaient détestables. Par ailleurs, assimilant la modernité à tel ou tel modèle incarné par des puissances qui ont un lourd passif avec le monde musulman, et dépendant de plus en plus de ces puissances, les élites modernistes qui ont incarné un moment la figure de héros de l'indépendance, sont devenues, en une ou deux décennies, les instruments de l'hégémonie des puissances étrangères. Ainsi, les élites aux commandes de ces régimes devenaient de plus en plus impopulaires : plus elles se sentaient rejetées par leur société, plus elles s'attachaient au pouvoir et à leurs privilèges, plus elles trahissaient leurs promesses et sombraient dans la corruption et la remise en cause de la modernité au nom de laquelle elles ont éliminé leurs adversaires opposés à la modernité. Dans une vaine tentative de combler leur déficit de légitimité et de rapiécer leur popularité usée par des décennies de dictature, d'incompétence et de corruption, et sous prétexte de couper l'herbe sous les pieds de l'islam politique, elles se sont mises à instrumentaliser la religion pour y puiser de nouvelles ressources pour se maintenir au pouvoir. C'est dans ce cadre qu'elles ont essayé de remobiliser l'héritage des réformistes du XIXème siècle avant de se livrer à une compétition avec leurs adversaires islamistes sur le terrain de l'« islamisation de la modernité ».

Incapable de saisir et de mettre en œuvre une conception conséquente de la modernité, et, par là même, ballotté entre les concessions compromettantes, le discours « moderniste » des élites dirigeantes offre une dichotomie, ou plutôt une structure schizophrénique : d'une part, il s'oppose au traditionalisme et aux archaïsmes au nom d'une modernité réduite à tel ou tel modèle plus fascinant qu'assimilé ; d'autre part, il puise dans le réservoir traditionaliste et archaïque pour redorer son blason patriotique terni par des décennies de dictature, d'incompétence, de corruption et de collusions avec les puissances hégémonistes. Avec une telle structure de pensée, ces élites sont incapables de relever n'importe quel défi : ni celui de l'impérialisme, qui n'a fait que changer de mode de domination ; ni celui de la tradition et des courants intégristes qui la revendiquent pour s'opposer à la modernité. Il ne leur restait à faire valoir que « les coups de gueules », le recours à la force brutale, lorsqu'ils en ont les moyens, l'enlèvement dans les compromissions avec les uns, **ou/et** avec les autres, dans l'espoir d'éviter de les voir s'entendre sur leur dos, comme cela arrive très souvent. Jusqu'à la fin des années 1960, ce qui a dominé l'attitude des élites modernistes dirigeantes, c'était les « coups de gueule », les nationalisations spectaculaires sur le plan de la politique extérieure, et la répression sanglante des adversaires intérieurs. Depuis les années 1970, l'alternance et la combinaison de la répression et des concessions sont la principale caractéristique de leur politique vis-à-vis des courants intégristes et des forces

conservatrices comme vis-à-vis des puissances étrangères.

Ainsi, la Turquie kémaliste a commencé, dès les années 1950 et son adhésion à l'OTAN, un virage de concessions qui a permis, au fil des crises et des coups d'Etat militaires, le développement de mouvements se réclamant de l'islam politique qui ont fini par prendre le pouvoir, même s'ils ont dû, pour cela, renoncer à une partie de leur programme et réajuster leur rejet de la modernité. De même, Bourguiba, après des prises de position audacieuses qui lui ont attiré les foudres des milieux conservateurs les plus réactionnaires de tous les pays arabes, s'est, lui aussi, cru obligé de présenter ses « modernisations » comme procédant d'une exégèse coranique et d'une certaine « théologie de la modernité » et de lutte contre le sous-développement picorant dans la « théologie féministe » de Q. Amîn et Tahar Haddad, les théologies de la « sortie de la religion », de la sécularisation, etc. Sans renier totalement ses options de départ, il a fini par les compromettre en s'appuyant, de plus en plus, sur les milieux religieux pour compenser la détérioration de sa popularité usée par de longues années de pouvoir autocratique. Ceux-ci ont su monnayer les services rendus à son régime contre des concessions qui ont remis en selle les forces traditionalistes et revigoré leur emprise idéologique au nom d'une certaine « islamisation de la modernité » et de la « réconciliation du pays avec son identité arabo-musulmane ».

De même pour les courants nationalistes arabes dont le socialisme a viré au « vert » bien avant Kadhafi. Le contenu de l'identité arabe qu'ils ont toujours revendiquée comme fondement de leur option unitaire fait, de plus en plus, place à des éléments religieux, ce qui limite et compromet leurs prétentions laïcistes. La volonté d'« amadouer » les structures et les forces traditionalistes et archaïques, les a poussés, très tôt, à s'attaquer, de la manière la plus perfide et la plus hypocrite, à « l'athéisme » des communistes, des marxistes, des « occidentalisés » et de tous ceux qui ne tiennent pas compte du « lien consubstantiel entre l'islam et l'identité arabe », selon les termes de Michel Aflaq en personne. Ainsi, ce grand idéologue du nationalisme arabe, dont l'origine chrétienne lui a été reprochée, y compris par des « nationalistes » et des « socialistes arabes » comme Nasser, sans parler des islamistes, disait déjà en 1943 : « le lien entre l'islam et l'identité arabe n'est donc pas comme le lien de n'importe quelle religion avec n'importe quelle nationalité. Les chrétiens arabes sauront, lorsque se réveillera pleinement en eux leur sentiment national, et lorsqu'ils retrouveront leur caractère authentique, que l'islam est leur culture nationale dont ils doivent s'imprégner et qu'ils doivent comprendre, aimer et veiller sur elle comme la chose la plus importante de leur arabité ».<sup>10</sup>

Les oppositions modernistes à ces régimes, qu'elles soient marxistes (communistes ou socialistes) ou libérales, n'ont pas résisté à la tentation de prendre part à cette compétition entre les pouvoirs en place et les mouvements de l'islam politique sur le terrain de la soi-disant nécessaire « islamisation de la modernité ». Elles ont cru devoir faire des concessions plus ridicules que payantes. Pendant longtemps, quelques partis communistes ont pu résister à cette tentation en raison de l'influence d'éléments fondateurs d'origine non musulmane, comme ce fut le cas en Egypte, au Maroc, et en Tunisie. Cependant, les évolutions les plus récentes, sous l'effet du développement des mouvements de l'islam politique, ont vaincu cette résistance. On a écarté des directions de ces partis des figures importantes pour la seule raison de leur origine non musulmane. Le discours a changé en conséquence pour mieux tenir compte de la « dimension islamique de l'identité culturelle » du peuple. De « la religion opium du peuple » on est passé à la participation publique et officielle à toutes les cérémonies religieuses, avec toutes les apparences du respect le plus pieux des « rites sacrés » du peuple ! Le marxisme n'est plus une conception matérialiste du monde opposée à toutes les mystifications et aliénations idéologiques, à toutes les conceptions idéalistes dont la forme la plus opérante et la plus aliénante est la religion. Il n'est plus qu'une méthode d'analyse et d'organisation socio-politique qui permet de résoudre les problèmes socio-économiques d'une manière plus efficace et dans un sens plus égalitaire ! Affirmer ses convictions et sa différence est devenu une « provocation gauchiste » gratuite, un « luxe de petits bourgeois occidentalisés » !

Outre la peur des foudres intégristes, cette attitude des communistes, et d'une grande partie des élites modernistes jadis laïques et peu croyantes, s'explique aussi par leur origine intellectuelle marginale. Dès qu'ils commencent à sortir de leur marginalité ils sont pris par la tentation populiste. La volonté de devenir « populaire » engendre souvent une « régression » intellectuelle amenant parfois à des attitudes ridicules et surprenantes - y compris et surtout pour les gens du peuple avec qui on veut faire « la jonction ».

Derrière « le respect du peuple et de sa culture » dont on cherche à couvrir de telles régressions, se cache un profond mépris, souvent inconscient, des populations dont on veut se rapprocher. On pense que le peuple est incapable d'évoluer et de comprendre autre chose que les conceptions et les pratiques séculaires fondées sur l'ignorance, l'obscurantisme et l'intolérance. Alors, pour gagner sa sympathie et son soutien, « l'avant-garde », ou l'élite, qui cherche à le diriger, croit bien faire en se « mettant à son niveau », pour se retrouver loin derrière les éléments les plus arriérés de la société. Avec le temps, la tactique devient stratégie et les idéaux de la modernité sont oubliés, voire combattus comme une « agression à l'identité du peuple » et un

<sup>10</sup> Michel Aflaq, *Fî Sabîl al-ba'th* (sur la voie de la résurrection), Dar at talî'a, Beyrouth, 1959, p. 131-132

« reniement de ses valeurs authentiques ». Ce processus est illustré par la multiplication des cas de « transfuges » venus grossir les rangs des islamistes, ou de ceux qui prêchent la collaboration avec ceux-ci, après un intermède « moderniste », voire « gauchiste ». Les gens du peuple qu'ils croient crédules ne sont pas toujours dupes de leur conversion et les appellent, comme en Bosnie, les « pastèques » : verts à l'extérieur, rouges à l'intérieur.

Ainsi, l'« islamisation de la modernité » tend à devenir le terrain de convergence de ceux qui reviennent des impasses du rejet de la modernité, d'un côté, et des modernistes repentis, de l'autre. Cependant, chacun y vient avec sa propre stratégie et ses propres calculs. Les premiers y viennent soit sur la base d'une adhésion plus ou moins sincère à la démocratie et à certains droits dont ils ont besoin pour se protéger contre la répression et les campagnes dont ils la cible, soit comme un moyen de se faire une place dans le champ politique et de berner leurs adversaires en attendant d'avoir les moyens de les éliminer comme avait fait Khomeiny avant son arrivée au pouvoir. Les autres sont aussi divisés : certains cherchent à se faire accepter par les islamistes dont ils considèrent la victoire inévitable et semblent prêts à aller dans l'« islamisation de la modernité » jusqu'à sacrifier tout ce qui les sépare de leurs ennemis d'hier, y compris en travestissant complètement la modernité pour n'en rien laisser ; d'autres pensent que cette tactique leur permettra de faire évoluer les islamistes et les gagner à la cause de la modernité. Sur quoi débouchera l'« islamisation de la modernité » ainsi prônée par les uns et par les autres ? Certes, l'histoire nous apprend que l'évolution des phénomènes sociaux, comme celle des phénomènes naturels, n'obéit pas toujours à la logique qui président aux stratégies des acteurs. Les processus engagés par ceux-ci peuvent les amener à des évolutions imprévues. Les projets visant l'islamisation de la modernité peuvent se transformer en modernisation de l'islam et *vice versa* ; même quand il ne s'agit que d'une tactique pour leurrer les adversaires, en leur empruntant certains de leurs traits on risque de finir par leur ressembler et ce n'est pas sans conséquence pour celui qui se prête à ce jeu. Abdelmajid Charfi n'a pas tort lorsqu'il parle du caractère insidieux et inéluctable de la modernité qui « tire sur tout ce qui bouge » ; mais l'histoire n'est pas à l'abri de retournements spectaculaires, même s'ils peuvent n'être que temporaires. Jouer à l'islamisation de la modernité peut être fatal pour les islamistes comme pour les modernistes qui s'y adonnent. Cependant, dans l'état actuel des rapports de forces, et à moins de voir surgir de nouveaux facteurs qui inverseraient le cours des événements, cette stratégie profite plus à l'islam politique et aux forces qui résistent à la modernisation qu'à leurs adversaires. Quoi qu'il en soit, ce terrain de convergence - tactique pour les uns, stratégique pour d'autres - n'est pas du goût de tout le monde : du côté des islamistes et des traditionalistes les plus conservateurs, il y a des forces qui refusent cette voie en y voyant un égarement et une capitulation de plus devant les idéologies de l'Occident et ils restent, pour cela, fidèles à la théologie du rejet de la modernité ; du côté des modernistes, il y a encore des voix qui résistent à la dérive de vouloir tout islamiser et affirment, contre vents et marées, leur attachement à une modernité assumant pleinement et franchement ses fondements et ses perspectives laïques.

## CONCLUSION

L'exemple du monde musulman montre les rapports entre la modernité et la théologie sont complexes et loin d'être à sens unique. Il est indéniable que la modernité dans les pays européens, en Amérique du Nord, comme dans les sociétés musulmanes et dans le reste du monde, a puisé dans les traditions ancestrales dont les théologies les plus diverses. Il suffit de faire un petit effort d'analyse pour découvrir ce que les Révolutions américaine, française ou russe doivent aux différentes traditions et théologies chrétiennes, ce que le sionisme doit aux traditions et aux théologies juives, ce que les révolutions en Asie (comme en Chine ou au Vietnam) et la modernisation du Japon ont mobilisé dans les traditions religieuses asiatiques, que ce soit au niveau des mythes, des symboles, du vocabulaires, de certaines conceptions (notamment misogynes), des institutions, des formes d'organisation, etc., et pour tordre le coup aux discours essentialistes cultivant le mythe d'une exception islamique ou occidentale. Cependant, si la modernité a indéniablement des origines théologiques cachées ou exhibées, réelles ou fictives, il est aussi indéniable que toutes les théologies, qu'elles soient musulmanes, chrétiennes, juives, hindouistes, shintoïstes, ou autres ont partout et de tout temps puisé dans le « siècle » et ont, de ce fait, des origines séculières profanes très souvent cachées : que seraient les théologies traditionnelles du judaïsme, du christianisme et de l'islam sans les catégories de la philosophie grecque, de la pensée juridique romaine et des héritages « païens » de l'Orient, de l'Occident, et des rivages de la Méditerranée ? Que seraient les théologies contemporaines sans l'apport de la révolution copernicienne, des découvertes scientifiques, des philosophies nouvelles dont les Lumières, des révolutions industrielles, sociales et politiques, des aventures coloniales et des rencontres entre les cultures et les civilisations inimaginables avant les formes et les dimensions prises par la mondialisation ?

Ferjani 5/10/08 22:54

Mis en forme: Retrait : Première ligne :  
1,25 cm