



La tolérance © Calligraphie de Karim Jaafar

# LES GRANDES FIGURES : AL AFGHANI, MUHAMMAD ABDUH ET AL KAWAKIBI

UN GRAND MOUVEMENT DE LIBÉRATION INTELLECTUELLE ET SOCIALE  
VOIT LE JOUR AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE, NOTAMMENT EN ÉGYPTÉ.

SELON LES TENANTS DE CE MOUVEMENT, LA CIVILISATION ISLAMIQUE DOIT SE RÉFORMER  
EN PROFONDEUR, EN ADAPTANT LE SAVOIR OCCIDENTAL À SON PROPRE GÉNIE,  
POUR ÊTRE CAPABLE DE VIVRE SA PROPRE MODERNITÉ. TOUTE LA PENSÉE RÉFORMISTE DU MONDE  
MUSULMAN VA, À LA CHARNIÈRE DU XIX<sup>e</sup> ET DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE, ÊTRE ACCAPARÉE PAR CE PROJET,  
QUI EST UNE APPROPRIATION SINGULIÈRE DE LA MODERNITÉ.

LA THÈSE MAJEURE DE CE RÉFORMISME ARABO-MUSULMAN EST CELLE QUI AFFIRME LA COMPATIBILITÉ  
ET L'UNITÉ ENTRE LA PAROLE DE DIEU ET LES PRODUCTIONS DE LA RATIONALITÉ HUMAINE.  
EN REVENDIQUANT LA NÉCESSAIRE APPROPRIATION DES ACQUIS DES SCIENCES,  
LES GRANDES FIGURES DE CE MOUVEMENT ONT VOULU EN MÊME TEMPS FAIRE PLACE  
AUX ASPIRATIONS SPIRITUELLES DE L'HOMME. SELON LES RÉFORMISTES DE LA *NAHDA*,  
L'ISLAM N'EST PAS PAR NATURE HOSTILE À LA RATIONALITÉ. L'OCCIDENT MODERNE  
EST PERÇU COMME LE NOUVEAU LIEU D'ÉMERGENCE DE LA RATIONALITÉ SCIENTIFIQUE,  
UNE RATIONALITÉ QUE L'ISLAM AVAIT DÉJÀ PROMU DURANT LE MOYEN-ÂGE  
SELON DES FORMES APPARENTÉES.

Le mouvement que l'on a appelé la Renaissance arabe (*Nahda*) naît au XIX<sup>e</sup> siècle de la tentative de réaction du monde musulman à l'intrusion d'une modernité européenne souvent violente, militaire et colonialiste (pour mémoire, nous pouvons mentionner entre autres la conquête de l'Algérie à partir de 1830, ou l'occupation de l'Égypte par les Anglais en 1882). Face à cet Occident expansionniste, la conscience islamique se trouve dérouterée et s'interroge, perplexe : que faire face à cet agresseur dont la violence est intolérable, et appelle une lutte de résistance, mais qui manifeste en même temps une supériorité si évidente dans une multitude de domaines, notamment scientifique et technique, et qui se trouve également porteur d'une nouveauté radicale sur les plans de l'organisation économique ou politique ? Certes donc, il faut résister et se défendre, puisque l'intrusion est brutale voire destructrice. Mais peut-on se contenter de cela, et

essayer seulement de renvoyer l'Occident chez lui, en admettant même que cela soit possible ? Très vite, s'impose chez certains la prise de conscience que la seule résistance possible à long terme est l'intégration de la modernité européenne : la civilisation islamique doit se réformer en profondeur, en adaptant le savoir occidental à son propre génie, pour être capable d'opposer sa propre modernité à celle de l'Occident et ainsi rivaliser d'égal à égal avec elle. Toute la pensée réformiste du monde musulman va, à la charnière du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, être accaparée par ce projet, que nous pouvons définir le plus précisément possible comme une tentative d'*appropriation résistante* de la modernité.

C'est de cette façon qu'Henry Laurens, titulaire au Collège de France de la chaire d'Histoire contemporaine du monde arabe, décrit l'engagement de la

principale figure de ce réformisme, Jamal Al Dîn Al Afghani, un persan chiite né en 1838 en Iran, mais qui se fit passer pour un afghan sunnite en Turquie et en Égypte, où il devint dans les années 1870-1880 le maître à penser de toute une génération : cet « aventurier politique à la vie tumultueuse peut être tenu pour le premier combattant anti-impérialiste de l'histoire. Il a su exprimer le mieux ce que ressentait un nombre croissant de musulmans devant l'humiliation infligée par les occidentaux. Il a combiné une exigence de réformes à une volonté d'organiser partout la résistance à la conquête européenne, en récupérant chez l'adversaire les instruments de son succès et en tentant de les naturaliser dans l'Islam de son temps, le tout passant par un jeu de dissimulations et de manipulations ». En quel sens entendre ce « jeu de dissimulations et manipulations » ? Al Afghani est un rationaliste pour lequel la science est supérieure à la religion, mais qui sait le risque qu'il prend en déclarant cela publiquement dans le contexte de l'Islam de son temps... Il se souviendra toute sa vie du scandale qu'il a déclenché « en affirmant que le savant est aujourd'hui supérieur au Prophète ». Alors il compose, et il habille son apologie de la raison, de la philosophie et de la science d'un discours « traditionnellement correct ». Henry Laurens écrit : « il se présente ainsi en public comme un musulman fervent, alors qu'en privé il proclame la supériorité de la philosophie ».

Cette stratégie de dissimulation pourrait apparaître comme justifiable dans la mesure où elle est destinée à rendre l'évolution acceptable par le plus grand nombre d'esprits possibles. L'intelligence d'Al Afghani serait alors d'avoir compris l'inutilité de heurter frontalement la conviction généralement répandue dans le monde musulman que la religion envoyée par Dieu est supérieure à tout savoir élaboré par l'homme. Il choisit plutôt, de façon très habile, de montrer que la religion islamique est d'essence rationnelle, autrement dit que révélation et raison s'accordent. C'est ce qu'il fait par exemple dans son *Discours sur « Enseigner » et « Apprendre »* (1872), où il s'appuie sur l'autorité

de Ghazâlî pour montrer cette compatibilité ou unité profonde entre la parole de Dieu et les productions de la rationalité humaine : « Dans son livre *Le préserveur de l'erreur*, l'imâm Ghazâlî [...] soutient : quiconque affirmerait que l'Islam est contre les preuves géométriques, contre les arguments philosophiques et les lois de la nature, celui-là serait un ami obscurantiste de l'Islam. Or les dommages causés à la religion islamique par un tel ami sont plus graves que ceux causés par les hérétiques. Car les lois de la nature, les preuves de la géométrie et les arguments philosophiques ne peuvent être considérés que comme évidences premières. Celui qui prétendrait que sa religion nie les évidences, aurait nécessairement avoué la nullité de sa religion ». À partir de là, poursuit-il, l'éducation religieuse ne saurait se suffire à elle-même, mais doit nécessairement être complétée et approfondie par l'éducation philosophique, mathématique, scientifique, parce que celle-ci seule est en mesure de montrer aux hommes la nature profonde de la Révélation coranique, qui est rationnelle. « C'est pourquoi », conclut-il, « aucune réforme ne sera possible dans les pays musulmans tant que les chefs religieux n'auront pas réformé leur état d'esprit, tant qu'ils n'auront pas tiré profit des sciences et des cultures. En observant bien les choses, nous verrons que la ruine et la corruption qui règnent parmi nous ont, en premier lieu, avant même d'avoir atteint le peuple, affecté nos chefs et nos savants religieux »<sup>1</sup>.

L'un des textes les plus célèbres d'Al Afghani est sa réponse au philosophe Ernest Renan, qui dans une conférence prononcée à la Sorbonne, déclarait la religion musulmane foncièrement incompatible avec l'exercice et le développement de la pensée rationnelle. C'est dans le *Journal des Débats*, le 18 mai 1883, que paraît la réplique d'Al Afghani : « En songeant toutefois que la religion chrétienne a précédé de plusieurs siècles dans le monde la religion musulmane, je ne peux pas m'empêcher d'espérer que la société mahométane arrivera un jour à briser ses liens et à marcher résolument dans la voie de la civilisation à l'instar de la société occidentale pour laquelle la foi chrétienne, malgré ses rigueurs et son intolérance,



L'auteur

Abdenour Bidar est philosophe et écrivain français.

Parmi ses principaux ouvrages : *Un Islam pour notre temps* (Seuil, 2004), *Self Islam* (Seuil, 2006),

*L'Islam sans soumission, pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008), *L'Islam face à la mort de Dieu* (Bourin, 2010).

n'a point été un obstacle invincible. Non, je ne peux admettre que cette espérance soit enlevée à l'Islam. Je plaide ici auprès de M. Renan, non la cause de la religion musulmane, mais celle de plusieurs centaines de millions d'hommes qui seraient ainsi condamnés à vivre dans la barbarie et l'ignorance [...] Personne n'ignore, que le peuple arabe, alors qu'il était dans l'état de barbarie, s'est lancé dans la voie des progrès intellectuels et scientifiques avec une vitesse qui n'a été égalée que par la rapidité de ses conquêtes car, dans l'espace d'un siècle, il a acquis et s'est assimilé presque toutes les sciences grecques et persanes [...] comme il étendit sa domination de la presqu'île Arabique jusqu'aux montagnes de l'Himalaya et au sommet des Pyrénées [...] Toutefois il est permis de se demander comment la civilisation arabe, après avoir jeté un si vif éclat dans le monde, s'est éteinte tout à coup ; comment ce flambeau ne s'est pas rallumé depuis, et pourquoi le monde arabe reste toujours enseveli dans de profondes ténèbres [...] Les religions, de quelque nom qu'on les désigne, se ressemblent toutes. Aucune entente ni aucune réconciliation ne sont possibles entre ses religions et la philosophie. La religion impose à l'homme sa foi et sa croyance, tandis que la philosophie l'en affranchit totalement ou en partie. Comment veut-on dès lors qu'elles s'entendent entre elles ? Lorsque la religion chrétienne, sous les formes les plus modestes et les plus séduisantes, est entrée à Athènes et à Alexandrie qui étaient, comme chacun sait, les deux principaux foyers de la science et de la philosophie, son premier soin a été, après s'être établie solidement dans ces deux villes, de mettre de côté et la science proprement dite et la philosophie, en cherchant à les étouffer l'une et l'autre sous les broussailles des discussions théologiques, pour expliquer les inexplicables mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Transsubstantiation. Il en sera toujours ainsi. Toutes les fois que la religion aura le dessus, elle éliminera la philosophie ; et le contraire arrive quand c'est la philosophie qui règne en souveraine maîtresse. Tant que l'humanité existera, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je le crains, le triomphe ne sera pas pour la libre pensée, parce que, aussi, la science, si belle qu'elle soit, ne satisfait pas complètement l'humanité qui a soif d'idéal et qui aime à planter dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savants ne peuvent ni apercevoir ni explorer. »<sup>2</sup>.

L'intérêt de ce texte majeur tient à la complexité qu'il révèle chez Al Afghani. Celui-ci commence en effet par manifester un profond sens historique, en rappelant d'abord que la civilisation occidentale a mis plusieurs siècles à faire valoir les exigences de la rationalité face au christianisme, et qu'au lieu donc de condamner trop vite la civilisation islamique, au nom d'une prétendue incapacité d'essence à accueillir en elle l'expression de cette rationalité, il faut avoir conscience que ce type de mutation s'effectue à l'échelle du temps long. C'est de la patience qu'il réclame, par conséquent, pour cette civilisation islamique dont la rencontre avec les dimensions de la rationalité moderne (dans les domaines de la science, de la philosophie, de la politique, de l'économie) vient juste de s'effectuer, qui plus est sur le mode d'une invasion brutale.

Notons également qu'il fait preuve également ici d'une réflexion aiguë sur les rapports généraux entre religion et philosophie. Ce n'est pas là, explique-t-il, le problème propre de l'Islam. Mais une question qui ne sera pas tranchée pour la civilisation humaine dans son ensemble aussi longtemps qu'elle n'aura pas trouvé une forme de sagesse supérieure. Car la science et la philosophie n'assouviront jamais à elles seules une humanité qui, écrit-il, « a soif d'idéal et qui aime à planter dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savants ne peuvent ni apercevoir ni explorer ». En cela, il est bien plus moderne que bien des esprits occidentaux de son temps, en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle où s'exprime chez de nombreux scientifiques et intellectuels la conviction « positiviste » que la science viendra régler bientôt toutes les questions que se pose l'humanité. Face à ce scientisme, la position d'Al Afghani anticipe sur le problème auquel nous sommes aujourd'hui confrontés : quel type de discours inventer qui, sans trahir les exigences de la raison, puisse en même temps prendre en charge les aspirations de l'homme à donner un sens transcendant à sa vie ?

Face à un Renan qui veut ériger sa conviction subjective d'une supériorité de l'Occident, Al Afghani montre ainsi d'une part que les deux civilisations sont en réalité confrontées à des difficultés similaires, et d'autre part que l'Islam n'est pas par nature hostile à la rationalité. Pour lui l'Occident moderne n'est que le nouveau lieu

## Bibliographie

- > LAURENS, Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 2002.
- > AL CHARIF, Maher et AL KAWAKIBI, Salam (Ed.), *Le Courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Ifpo, 2004.

## Autres époques, Autres lieux

### Les voies de la renaissance

#### Exemple 1

Ce qui est décrit dans la fiche fut réalisé dans son principe au XIX<sup>e</sup> siècle par le Japon. En 1868, le nouvel empereur du Japon décide de moderniser son pays pour faire face à la menace des Européens et des Américains qui veulent étendre leur hégémonie en Asie (politique dite de la « canonnière » ...)

#### Une révolution douce, mais fulgurante

*Mutsuhito, le jeune empereur Meiji, et ses dynamiques conseillers ouvrirent le Japon non seulement aux idées et au commerce occidentaux, mais à tous les courants qui agitaient le monde du XIX<sup>e</sup> siècle. La Restauration fut comme l'effondrement d'une digue derrière laquelle s'étaient accumulées les énergies et les forces séculaires. Le Japon se flattait de réussir en quelques décennies ce que l'Occident avait mis des siècles à réaliser : la création d'une nation moderne, pourvue d'industries modernes, d'institutions politiques modernes et d'un type de société moderne. Troquant le costume japonais contre le chapeau haut de forme et le complet sombre, les jeunes samourais s'embarquèrent pour l'Europe et l'Amérique en vue d'étudier les méthodes de gouvernement et les techniques industrielles — et guerrières de l'Occident. Les révolutionnaires de l'ère Meiji<sup>1</sup> accomplirent un véritable tour de force de modernisation en élevant leur pays, en moins de quarante ans, à un niveau égal à celui des puissances occidentales, sans sacrifier pour autant sa culture traditionnelle [...] L'enseignement devint obligatoire ; on leva toutes les restrictions qui empêchaient les Japonais de quitter le pays ; on toléra le christianisme, on introduisit la vaccination, le service postal, le télégraphe ; les bateaux à vapeur ; on abolit la torture ; le costume européen fut de rigueur pour les fonctionnaires ; enfin, on eut librement recours à des conseillers européens et américains.*

Courier de l'UNESCO, septembre 1968.

Il est à noter que cette modernisation du Japon s'est accompagnée d'une *démocratisation* des institutions et des structures du Japon ; dans un premier temps du moins... car par la suite le Japon a aussi copié les aspects négatifs des grandes puissances de l'époque ; militarisme, expansionnisme, fascisme...

#### Exemple 2

La fiche pose le problème suivant : faut-il distinguer la civilisation islamique de la religion musulmane ? Dans ce cas est posé le problème de la laïcité des sociétés musulmanes et plus largement celui de la tolérance et de la démocratie. Le parallèle peut être établi avec les États occidentaux d'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle où les philosophes éclairés avaient mené de pair la lutte contre l'obscurantisme religieux et l'absolutisme politique (en liant souvent les deux combats). Cela avait pris du temps (une bonne partie des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup>...). C'est ce qu'exprime Al Afghani dans sa réponse à Ernest Renan. Mais le monde évolue plus vite aujourd'hui qu'il y a deux siècles, d'où peut-être, les difficultés actuelles des réformistes progressistes à réformer les sociétés musulmanes.

#### Exemple 3

Le retour à l'Islam des origines prôné par les modernistes comporte le risque de la dérive fondamentaliste (appelé *réformisme rétrograde* par l'auteur de la fiche). L'Égypte du début du XX<sup>e</sup> siècle où s'est développé le réformisme moderniste voit aussi naître un mouvement réformiste réactionnaire. Ainsi Hassan Al Banna crée en 1927 la société des Frères musulmans qui comptera deux millions d'adeptes en 1949 et qui, aujourd'hui a essaimé dans un grand nombre de pays musulmans jouant sur la frustration de ses compatriotes sous occupation britannique et attribuant tous les malheurs de la communauté musulmane à l'Occident. « ...l'Islam est une Loi complète pour diriger cette vie et l'autre... », publient les Frères musulmans dans leur premier journal en 1930. Cette conception de la société exclut tout ce qui est étranger à l'Islam. Si elle se comprend dans le contexte colonial de l'époque (c'est à Londres et à Paris le temps des grandes expositions coloniales...), elle peut être redoutable pour les minorités religieuses (les coptes par exemple) et aboutir à une coupure avec le reste du monde. Le double jeu de certaines grandes puissances et des multinationales a souvent joué en faveur de ces réformistes rétrogrades.

<sup>1</sup> En juillet 1853, les « bateaux noirs » américains de l'amiral Perry envahissent la baie de Edo (Tokyo actuel) et en 1858, les États-Unis obligent le Japon à signer un traité commercial leur ouvrant ainsi les ports japonais jusqu'alors fermés aux navires occidentaux. De tels accords commerciaux suivront avec la Grande Bretagne, la Russie, la Hollande et la France. Ces bouleversements perturbent l'économie du Japon, de violents conflits entre les conservateurs et les réformistes, éclatent. Le dernier shogun Tokugawa, exerçant alors le pouvoir, doit le remettre au jeune empereur Mutsuhito âgé alors de 15 ans. Ainsi, le 19 novembre 1867, le nouvel empereur Mutsuhito accède au trône et met fin à sept siècles de régime féodal dont deux siècles et demi dirigés par la famille des Tokugawa. Commence alors l'ère Meiji (ère des lumières).

d'émergence de cet usage de la raison et de cette pratique de la science dont l'islam médiéval avait déjà été un creuset, à l'époque de ce que l'on a appelé l'âge d'or des sciences arabes (titre d'un ouvrage du professeur d'histoire des sciences, Ahmed Djebbar) entre le VIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne.

Ce type de logique – ce qui existe aujourd'hui en Occident n'est que la redécouverte d'un esprit plus ancien – va caractériser la plupart des discours réformistes islamiques de cette période. Son idée maîtresse est que la modernité occidentale n'a en réalité rien inventé du tout, mais que tout ce qu'elle promeut se trouvait déjà dans l'essence originelle de la Révélation islamique. En l'occurrence ici, la rationalité manifestée par l'Occident trouverait également son expression dans le Coran. Al Afghani écrit à cet égard que « ces Européens qui, de nos jours, ont mis la main sur le monde entier » ne sont en réalité que les nouveaux dépositaires d'une « science qui affirme, une fois de plus, en tous lieux, sa grandeur et sa majesté ». Donc ce n'est pas sa supériorité propre que l'Occident manifeste, et qui lui permet de dominer le monde, mais la supériorité de la science elle-même : « Il est donc certain que la souveraineté n'a jamais quitté le royaume de la Science, puisque, de temps à autre, le monarque a changé de capitale. Cette capitale a été transférée alternativement de l'Orient en Occident et de l'Occident en Orient ». Et par conséquent, il suffirait à l'Islam de se repenser rationnellement, de se rassembler autour d'une lecture rationalisée du Coran, pour être capable de résister à l'Occident. Car à ce moment-là celui-ci perdrait l'exclusivité de cette faculté rationnelle qui faisait sa supériorité sur le monde musulman.

Retour à l'origine de l'Islam. À son essence jugée porteuse de tous les idéaux que l'Occident moderne prétend avoir découverts et qu'il n'aurait que réactualisés. Tel semble être le mot d'ordre fondamental de ce réformisme. C'est vrai pour la science et la philosophie, et leur idéal de savoir rationnel, comme nous venons de le voir, mais ça l'est également pour la politique et son idéal de justice. Dans ce domaine aussi, la conviction des réformistes est que l'Islam a oublié son génie fondateur et a dégénéré. Et l'invasion de l'Occident, loin d'apporter quelque chose d'étranger à l'essence de la civilisation islamique vient plutôt la réveiller de son long sommeil et ne lui laisse pas d'autre choix, si elle veut survivre, que de se retrouver elle-même. C'est au nom de ces retrouvailles avec soi qu'une autre figure majeure de ce mouvement de réforme, le syrien Abderrahman Al Kawakibi (1849-1902) installé en Égypte à partir de 1899, va lutter contre ce qu'il juge être l'effondrement du monde musulman dans le despotisme incarné par l'Empire ottoman. Là encore, la nouveauté occidentale se trouve relativisée. Comme le montre le professeur Yadh Ben Achour dans son ouvrage, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*<sup>3</sup>, lorsqu'Al Kawakibi analyse la Charte française de 1814, il entend montrer « qu'elle repose sur les principes de la liberté et de l'égalité qui ne sont que l'expression de ce que les Arabes appellent justice et équité (*adl et insâf*) ». De là, il tire l'idée que le califat des premiers temps de l'Islam était fondé sur ces idéaux, et par conséquent que liberté, égalité, légalité, État de droit, sont des notions que l'on peut trouver dans l'histoire même de

l'Islam sans avoir besoin de les emprunter à l'Occident. Al Kawakibi comme les autres auteurs réformistes vont ainsi relire sans cesse le Coran, le *hadith*, les auteurs anciens comme Ibn Khaldun, pour y trouver la trace ou la racine de toutes ces valeurs éthiques et de tous ces principes politiques, selon l'idée que l'Islam véritable est leur matrice. Comme l'écrit Yadh Ben Achour : « Le véritable sens de l'Islam », « l'Islam authentique », « l'Islam bien compris », sont autant de labels utilisés par quasiment tous les auteurs du mouvement réformiste, quelles que soient leurs tendances, pour légitimer la nouvelle herméneutique, c'est-à-dire la nouvelle interprétation des sources de l'Islam, « dans au moins trois domaines essentiels, celui des droits et des libertés individuelles, celui du militantisme anti-despotique et celui du militantisme féministe ».

Ajoutons que ce réformisme politique est simultanément un islamisme et un arabisme, c'est-à-dire qu'il est axé à la fois sur l'idée qu'il faut revenir à l'Islam des premiers temps et à son origine ethnique arabe. C'est chez Rida, qui lui aussi s'installe dans une Égypte qui est véritablement le centre de ce renouveau et de cette effervescence intellectuelle, que le lien entre les deux thèses se trouve le plus clairement affirmé. Comme le souligne Henry Laurens, chez Rida « prôner un retour à l'Islam des premiers temps revient à affirmer la primauté des Arabes dans l'Islam » et comme chez Al Kawakibi à accuser l'Empire ottoman de la responsabilité de la dérive vers le despotisme, ainsi que « du retard pris par le monde musulman sur l'Europe ». « C'est parce que des non-Arabes se sont convertis à l'Islam – notamment les Turcs – que la religion musulmane a été entraînée dans la décadence » et par conséquent « la conduite de l'Islam devrait donc logiquement revenir aux Arabes, dépositaires de la langue du Coran et d'une plus grande moralité politique que les Turcs »<sup>4</sup>.

Mais « le premier exposé explicite de l'idée que le califat devait être transféré des Turcs aux Arabes, et avec lui le premier exposé théorique du panarabisme », expliquera l'historien de l'Islam Bernard Lewis (*Le retour de l'Islam*), est l'œuvre d'Al Kawakibi, « tenu généralement, de nos jours, pour le pionnier idéologique du panarabisme ». La singularité la plus remarquable de la critique adressée à l'Empire ottoman par Al Kawakibi tenait cependant surtout, selon Lewis, à « son idée d'un califat spirituel qui laisserait vraisemblablement la politique et le gouvernement à une autorité laïque distincte de l'autorité et du droit religieux, et entièrement confinée au domaine de la décision et de l'action humaines ». Or « c'est là », note Lewis, « un premier pas important vers le nationalisme laïque ».

C'est une immense question que soulève ici le réformisme islamique : celle de la distinction entre pouvoir politique et pouvoir religieux, autrement dit celle de l'indépendance de l'État vis-à-vis de la religion, de la loi islamique et de ses interprètes. Et une nouvelle fois sur ce point, nous retrouverons le réflexe qui consiste à aller chercher la caution de cette possibilité dans l'histoire originelle de l'Islam – la pensée réformiste de cette époque se caractérisant donc avant tout comme *tentative paradoxale de modernisation par retour à l'origine*, ou de *retour vers le futur*. L'égyptien Ali Abderraziq est celui qui illustre de la façon la plus radicale cette tentative de démonstration que la conception laïque, ou tout au

moins profane, du pouvoir aurait prévalu aux premiers temps de l'islam. L'ouvrage majeur de ce théologien et juriste de l'université d'Al Azhar du Caire, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, publié en 1925, a suscité immédiatement la polémique parce qu'il affirmait que le prophète Mohammed n'a jamais été un chef temporel, mais seulement un guide spirituel, et que l'idée selon laquelle l'islam est une religion politique n'a pas de fondement historique ni théologique.

Il pose le problème dans les termes suivants : « la question que nous nous proposons de traiter porte sur l'exacte nature de la mission du Prophète : était-il ou non en même temps chef de l'État et de gouvernement au sens politique courant de ces termes, d'une part, et d'autre part, messager chargé d'une prédication religieuse et chef spirituel d'une communauté de croyants ? » Et comprenant bien les réticences énormes qu'il peut entraîner en posant une telle question que beaucoup jugeront sacrilège, il précise aussitôt après : « ne soyons pas terrifiés à l'idée d'une recherche visant à déterminer si le Prophète a été ou non un roi. Il n'y a aucune raison de considérer qu'une telle entreprise constitue un danger pour la religion, ou qu'elle est de nature à ébranler la foi de celui qui s'y engage ».

Puis il commence prudemment à élaborer sa réponse. « Dans l'histoire des prophètes, nous ne connaissons en fait que peu d'hommes chez qui Dieu a réuni les qualités de prophète et de roi. Le Prophète Mohammed était-il de ceux-là, ou bien était-il simplement un prophète et non un roi ? À notre connaissance, aucun des théologiens n'a eu un avis franc sur cette question et aucun d'entre eux n'a entrepris de l'évoquer. Il est toutefois possible d'affirmer, en procédant par simples déductions, que le commun des musulmans tend à croire que le Prophète était un « roi-messager de Dieu », qu'il a constitué, par l'islam, un État au sens politique et civil du terme, dont il était le roi et le maître (...). La thèse avancée par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddima* va également dans ce sens, puisqu'elle consiste à considérer le califat comme un vicariat [intérim] du Législateur ayant pour fonction de « protéger la foi et [...] gouverner le monde » incluant par là les attributions de la royauté et faisant d'elle une fonction impliquée dans le cadre du califat ». À cela, Abderraziq commence par répondre qu'« il ne fait pas de doute que le gouvernement du Prophète comportait certains semblants de gouvernement temporel et certaines apparences du pouvoir monarchique », mais que, si l'on veut aller plus loin que ces apparences, la consultation des sources historiques disponibles sur la question ne permet pas d'établir scientifiquement qu'il y a eu un véritable « système de gouvernement du temps du Prophète ». Rien ne nous assure que les arbitrages que celui-ci rendait, ainsi que les missions qu'il pouvait confier, avaient un caractère réellement institutionnalisé. C'est, conclut Abderraziq, une « impression de confusion, de carence ou d'opacité » qui règne en la matière, au point qu'il faut bien admettre finalement que la représentation d'un État islamique originel en la Cité de Médine, et d'une nature politique de la religion islamique, n'est qu'une construction a priori, un mythe des origines bâti par tel ou tel pouvoir temporel se réclamant de la lignée du Prophète pour asseoir sa légitimité. Et par conséquent, « Mohammed était uniquement un messager de Dieu, chargé de transmettre un appel

purement religieux que ne perturbait aucune aspiration au pouvoir, un appel en aucun cas assimilable à une campagne visant à constituer un royaume [...] il ne fut ni roi, ni fondateur d'empire, ni encore prédicateur attelé à l'édification d'un royaume ».

Nous comprenons que cette vision d'un islam apolitique s'oppose à celle défendue par Rachid Rida ou Abderrahman Al Kawakibi. Ce sont deux réformismes qui s'affrontent ici. Ils le font à partir du postulat commun qu'il faut revenir au modèle du Prophète pour combattre les despotismes qui s'exercent au nom de l'islam : pour Abderraziq, ce retour à l'origine est conçu comme nécessaire pour délégitimer toute prétention du pouvoir politique à s'exercer par « droit divin » ; pour Rida et Al Kawakibi, ce même retour à l'origine est effectué pour ramener l'islam à une conception politiquement vertueuse, qui serait faite d'esprit de justice, d'égalité, voire de démocratie. Cette idée que « le retour au modèle islamique purifié » est la solution du défi imposé par la modernité occidentale est le credo ardemment défendu par le syrien Rachid Rida, selon ce qu'explique à ce sujet le philosophe contemporain Abdou Filali-Ansary dans *l'Introduction* à sa traduction de l'ouvrage d'Abderraziq : « Le rejet du despotisme, l'adéquation avec la volonté populaire, le respect des normes éthiques fondamentales » sont pour lui « les principales caractéristiques » d'un « modèle islamique » qui « n'a pu être mis en œuvre dans l'histoire passée, hormis de très courts intermèdes », mais qui « reste malgré tout le meilleur à ses yeux, le plus à même de répondre aux besoins des sociétés modernes » parce que « la législation y est d'origine divine » et tant que telle « soustraite à jamais à l'arbitraire, aux passions passagères et à l'erreur ». « Le principal avantage du système islamique par rapport aux systèmes occidentaux est, à ses yeux, son enracinement dans la parole de Dieu, c'est-à-dire dans une prédication d'origine surhumaine et une éthique fondée dans la volonté divine. La légitimité invoquée est donc absolue, et non relative à la volonté des hommes ».

Quelle fut la postérité de cette thèse du nécessaire retour à l'origine ? Il semble que ce soit elle qui, entre autres facteurs sans doute, a retardé jusqu'à nos jours l'émergence et la construction d'une véritable modernité islamique, ou la réalisation d'une réelle appropriation de la modernité par le monde musulman. Car celui-ci reste sans doute trop majoritairement persuadé que la réponse aux questions du présent se trouve dans le passé, à l'image de ce que préconise aujourd'hui le mouvement salafiste pour lequel l'application stricte du modèle de comportement du Prophète Mohammed est la seule voie de vertu possible et de compréhension de l'islam : « Selon les musulmans salafistes, c'est d'abord la *sunna* du prophète Mohammed – la compilation de ses paroles, gestes et attitudes – et non l'exercice de la raison individuelle, qui doit servir à interpréter le Coran »<sup>5</sup>.

N'y a-t-il pas eu tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, avec le développement de ce type paradoxal de « réformisme rétrograde », une trahison de l'esprit des réformateurs que nous avons présentés ici ? Ceux-ci en effet, bien que déjà partagés eux-mêmes entre cette volonté de retour à l'origine et le souci de progrès, n'avaient-ils pas une conscience plus aiguë de la nécessité pour l'islam de « sortir de lui-même » et de se réinventer ?

## Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

### Comprendre le texte

- Comment le rapport paradoxal s'articule-t-il entre le monde arabe et l'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle ?
- Quel est le cœur de la stratégie d'Al Afghani ?
- Comment Al Afghani concilie-t-il la révélation et la raison ?
- Quel rapport historique Al Afghani établit-il entre Christianisme et Islam ?
- Selon Al Afghani, que doit faire l'Islam pour résister à la domination occidentale ?
- Quels sont les arguments d'Al Kawakibi pour expliquer les problèmes de l'Islam ?
- En quoi consiste l'idée de « moderniser par un retour aux origines » ?

### Dialoguer avec le texte

- L'Islam peut-il être apolitique ?
- Peut-on renverser une tendance historique longue de plusieurs siècles ?
- L'Islam doit-il s'inspirer du modèle occidental ?
- L'Occident doit-il s'inspirer du modèle islamique ?
- L'histoire de l'humanité est-elle un combat entre foi et raison ?
- Peut-on séparer politique et idéologie ?
- Faut-il condamner tout principe théocratique ?
- L'histoire de l'Islam est-elle comparable à l'histoire de l'Occident ?

### **Modalité pédagogique suggérée : évaluer un travail**

Trois questions sont choisies.  
Chaque participant répond sur une feuille volante.  
L'animateur ramasse les feuilles et les redistribue de manière aléatoire.  
Chacun reçoit une feuille, qu'il doit évaluer, avec commentaires et notes.  
L'animateur redistribue les feuilles une seconde fois, avec une nouvelle évaluation.  
L'animateur redistribue les feuilles une troisième fois, avec une nouvelle évaluation.  
L'auteur reprend sa feuille et analyse le travail effectué et décide s'il modifie ou non, et en quoi, ses réponses initiales.  
Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.  
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

### Exercices pédagogiques

#### **Simulation interculturelle**

- Expliquer qu'il s'agit d'une simulation interculturelle autour d'un débat sur « Quel modèle sociétal pour vivre heureux ? ».
- Demander aux participants de lire également la fiche « La Nahda : la renaissance arabe ».
- Diviser les participants en trois sous-groupes culturels :
  - Le groupe A est une culture occidentale dominante basée sur la rationalité scientifique, économique, militaire et politique.
  - Le groupe B est une culture traditionaliste basée sur la religion et les valeurs spirituelles : une communauté de foi avec l'importance d'une vision transcendante.
  - Le groupe C est la même culture traditionaliste que le groupe B, sauf que les membres du groupe C sont partisans de la Nahda et de l'Islah et prennent une position réformiste vis-à-vis de leur culture.
- Laisser du temps à chaque groupe pour préparer leur position et leurs stratégies pour le débat en expliquant que toute solution/proposition est possible.
- Commencer le débat avec tout le groupe en rappelant le thème « Quel modèle sociétal pour vivre heureux ? ».
- Après le débat, échanger sur les opportunités et les difficultés apparues pendant la discussion : les changements de position, les blocages et les frustrations.
- Discussion sur les ambitions et les difficultés des réformistes. Quelles conséquences pour le monde arabo-musulman aujourd'hui ?



- > *En quoi la renaissance arabe peut-elle être considérée comme un mouvement d'« appropriation résistante » ?*
- > *Comment Al Afghani incarne-t-il ce mouvement ?*
- > *Quel lien ce mouvement établit-il entre science et religion ?*
- > *Noter comment cet auteur anticipe dès 1883 le « retour du religieux ».*
- > *Comment la « supériorité de l'Occident est-elle appréhendée » ?*
- > *Y a-t-il une rencontre possible entre l'« Islam authentique » et les valeurs de l'Occident moderne ?*
- > *Comment le « nationalisme laïque » est-il né ?*
- > *Analyser la tentative paradoxale de modernisation par le « retour à l'origine ».*
- > *Qu'est-ce qu'un Islam apolitique ?*
- > *Comparer le réformisme du XIX<sup>e</sup> siècle au salafisme du XX<sup>e</sup> siècle.*

<sup>1</sup> **Jamal Al Dīn Al Afghani**, *Discours sur « Enseigner » et « Apprendre »*, 1872, in, **Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani**, **Homa Pakdaman / Maisonneuve et Larose**, Paris, 1969.

<sup>2</sup> *Réponse de Jamal Al Dīn Al Afghani à Ernest Renan*, *Journal des Débats*, Paris, 18 mai 1883, I.c., pp. 402-409.

<sup>3</sup> **Yadh Ben Achour**, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Paris, PUF, 2008.

<sup>4</sup> **Vincent Cloarec**, **Henry Laurens**, *Le Moyen-Orient au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2000.

<sup>5</sup> **Bernard Rougier (sous la direction de)**, *Qu'est-ce que le salafisme ?* Paris, PUF, 2008.