

“Conceptualiser” l’islam: approches d’hier et questions d’aujourd’hui

Abdou Filaly-Ansary

Socrate – [...] dis-moi donc, alors, comment tu définis ce qui est pieux et ce qui est impie?

Euthyphron – Ce qui est pieux, je dis que c’est ce que je suis en train de faire. [...]

Socrate – [...] Essaie d’y répondre plus clairement encore, [...] quand je t’ai demandé en quoi consiste la piété, tu ne me l’as pas suffisamment expliqué. Tu t’es contenté de me dire que ce que tu fais maintenant [...] est pieux.

Rappelle-toi donc: je ne t’ai pas invité à me faire connaître une ou deux de ces nombreuses choses qui sont pieuses, je t’ai demandé quel est précisément le caractère générique qui fait que toutes les choses pieuses sont pieuses. Car tu as déclaré, je crois, qu’il existe bien un caractère unique, par lequel toute chose impie est impie et toute chose pieuse est pieuse.

Euthyphron – [...] ce qui agréé aux dieux est pieux, ce qui ne leur agréé pas est impie.

Socrate – Réfléchis: ce qui est pieux est-il approuvé des dieux comme étant pieux, ou bien cela est-il pieux parce que les dieux l’approuvent [?]

Extraits de Platon: *Euthyphron*, traduction de Maurice Croiset¹

Dans un ouvrage massif (609 pages), un jeune chercheur s’est proposé de passer au crible fin les approches visant à conceptualiser l’islam et, par ce biais, d’aller au fond des *manières de dire* l’islam.² Parmi ses collègues, ceux qui ont suivi de près la réalisation de son projet ont été impressionnés par ses capacités d’apprentissage et de travail. L’auteur leur est paru être en mesure d’embrasser du regard l’immense accumulation de travaux produits sur l’islam au cours du XX^{ème} siècle et être capable de poser des questions de fond, que personne ne pense attaquer de front. La mort qui l’a emporté

1. http://www.artyuioip.fr/artyuioip/Platon_-_Euthyphron_files/artyuioip99-Platon-Euthyphron-trad._Maurice_Croiset.pdf

2. Ahmed Shahab, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2015).

à un jeune âge souligne le caractère héroïque de son entreprise. La question qu'il s'est posée, à laquelle il a voulu apporter une réponse décisive, est tout simplement: qu'est-ce au juste que l'islam?

Les ambitions de l'auteur, les analyses qu'il propose et les conclusions qu'il atteint promettent d'avoir un certain retentissement. Pour en prendre la mesure, il importe d'évoquer rapidement des éléments du contexte où son projet a été conçu avant d'examiner les analyses qu'il propose et de proposer une évaluation des résultats qu'il a atteints.

Discordes passées, divergences récentes

Avant les temps modernes, avant le XVIII^{ème} siècle comme le veut une tradition historique d'aujourd'hui, dans les sociétés où l'islam était la religion dominante, il y avait des clercs, des lettrés (*'ulama', fuqaha'*) qui savaient lire et qui, de ce fait, avaient accès aux sources des traditions religieuses et des normes sociales. Il leur appartenait donc de dire ce qui relève de l'islam et ce qui relève de l'infidélité. A l'époque, il y avait non seulement une distinction entre le "domaine de l'islam" et le "domaine de la guerre" (*Dar al-Islam* et *Dar al-Harb*), mais aussi l'idée que l'islam était un et que l'infidélité était également une, malgré la diversité des formes qu'elle pouvait prendre ("*Millat al-Kufr Wahidah*," disaient les *'ulama'*).

Évidemment derrière cette façade, il y avait bien des discordes au sein des communautés de musulmans. Les discordes tendaient à prendre la forme d'éruptions où des factions proclamaient détenir les vraies formulations et dénonçaient celles des autres comme inacceptables, pour ensuite (souvent) passer à l'action, œuvrer à défaire les défenseurs des conceptions rejetées et prendre le pouvoir pour ramener la société à ce qu'elles considéraient comme la "vraie" forme de l'islam. Il y avait aussi les diverses loges soufies et leurs pratiques qui pouvaient ne pas être du goût des clercs lettrés et qui pouvaient aussi les attirer et les convaincre de les rejoindre. Tout cela fait partie du "tableau" descriptif que l'on retrouve dans la plupart des narrations portant sur les sociétés "musulmanes" pendant les siècles allant du X^{ème} au XVIII^{ème} de l'ère commune.

Malgré ces discordes et ses oppositions, l'idée d'uniformité de la norme n'était pas une illusion, du fait que les conceptions associées à la religion organisaient l'univers mental des populations et offraient des repères relativement stables et pleins de sens pour tout le monde. La religion était une sorte de constitution implicite de la société, une constitution où le sacré et le légitime se combinaient et se renforçaient mutuellement.

Avec l'avènement des temps modernes se produisent de profonds bouleversements. La conception dominante de la nature, de l'homme, de

l’histoire, bref de tout ce qui entoure et englobe l’homme, est profondément perturbée par l’émergence ou par l’arrivée de l’extérieur de conceptions “rivales.” La religion n’est plus, comme l’a souligné Abdelmajid Charfi,³ le cadre global qui offre des clés pour tout interpréter, elle devient elle-même un objet, un héritage, un ensemble de conceptions, de pratiques, de traditions qui peuvent être observées de l’extérieur, analysées, comparées avec d’autres et donc évaluées à partir de repères différents.

“Dire l’islam” n’est plus, dès lors, l’apanage d’une catégorie bien déterminée, celle des gardiens de la norme. Des approches nouvelles apparaissent, notamment par des observateurs étrangers et par de nouvelles générations d’intellectuels musulmans formés à l’école moderne. La multiplicité des approches produit dès lors des oppositions inédites qui ne reproduisent pas les divisions traditionnelles au sein des communautés musulmanes. Dans les évolutions qui se produisent, on peut rapidement identifier, en ce qui concerne la manière de “dire l’islam,” trois moments significatifs:

Le premier voit s’opposer des clercs traditionnels et apologistes d’un côté, aux chercheurs et réformateurs de l’autre: les premiers reprennent, avec plus de force et comme pour faire face aux érosions éventuelles des conceptions traditionnelles, l’idée d’une conception globale, intégrée, cohérente, de l’islam, bref l’idée de pouvoir dire l’islam comme il a été de toute éternité et comme il le sera de toute éternité. Cette prise de position est non seulement réaffirmée et défendue avec force, mais reprise et illustrée par des discours qui continuent à évoquer l’islam à la manière d’une idée platonicienne qu’on peut contempler et dont on peut tirer toutes les conséquences. Dans les cercles concernés, qui comprennent les *‘ulama* traditionnels, des intellectuels formés dans des écoles modernes ralliés au discours apologiste et, récemment, un nombre de prêcheurs autoproclamés utilisant l’internet et divers médias, concentrent leurs propos sur l’“islam” comme une vision dont on peut déduire toutes sortes de principes, règles et manières de voir.

Face à ce discours, une convergence s’est esquissée au cours des dernières décennies entre ceux qui veulent avoir une approche historique, critique, raisonnée à l’héritage des musulmans, soit en tant que chercheurs, soit en tant que réformateurs, soit une combinaison des deux. Bref, des intellectuels qui *prennent l’histoire au sérieux* et par conséquent renoncent à l’apologie invoquant des principes hors du temps et des lieux. Le consensus qui se dégage des travaux de ces cercles a conduit, dans un bon nombre de cas, à remettre en question l’idée d’un moment fondateur de l’islam, à partir

3. Abdelmajid Charfi, *Al-Islam wa al-Ḥadathah (Islam et modernité)* (Tunis: Ad-Dar at-Tunisiya li an-Nashr, 1990).

duquel tout aurait découlé par la suite: celui de la prédication prophétique. La plupart des approches nouvelles soulignent l'importance, voire le rôle fondateur, du moment de l'institutionnalisation qui a lieu un siècle et demi après, et qui a notamment vu la mise en place d'un système social défini par des normes et des régulations élaborées sur la base de la prédication prophétique. L'institutionnalisation est conçue comme un tournant important dans l'histoire des communautés musulmanes, pas simplement comme une mise en œuvre de principes acquis. Pour certains chercheurs, la collecte de hadiths dans le cadre de l'élaboration des systèmes juridiques aurait constitué un moment bien plus important dans la mise en place de l'ordre social qui a prévalu dans les sociétés de musulmans, que les premiers moments fondateurs, invoqués régulièrement pour légitimer toutes sortes de régulations, interprétations et initiatives.

Ce que nous appelons ici un "consensus," est une tendance que l'on retrouve chez un nombre de chercheurs et de réformateurs qui se sont intéressés au parcours historique des communautés musulmans, sans coordination préalable entre eux. À titre d'exemple on peut mentionner le travail d'un chercheur au titre éloquent, celui de George Tarabishi: *De l'islam du Coran à l'islam du Ḥadīth, une fondation recommencée*,⁴ ainsi que l'œuvre d'un chercheur-réformateur, Fazlur Rahman (1919-1988), selon lequel les clercs musulmans de l'époque "de la mise à l'écrit" (*ʿAṣr al-Tadwīn*) auraient complètement dévié par rapport au message prophétique, en élaborant des systèmes de régulation basés sur l'analogie entre cas particuliers au lieu d'être inspirés par les principes éthiques illustrés par les commandements et prescriptions du Coran et du Hadīth. L'idée d'une double fondation, ou d'une fondation en deux temps, se retrouve ainsi chez des chercheurs appartenant aux écoles modernes des sciences humaines et sociales et des penseurs musulmans soucieux de revoir les conceptions dominantes à propos de l'héritage islamique.

L'identification des temps ou des moments varie, parfois substantiellement, d'un auteur à l'autre, mais semble être devenue une thèse principale dans les discours opposés à ceux des défenseurs traditionnels de la norme et des apologistes qui les ont rejoints. Mahmoud Muhammad Taha (1909-1985) propose, par exemple, de situer la démarcation entre les deux "messages" de l'islam au passage entre la période mecquoise et la période médinoise de la prédication du Prophète.⁵ De son côté, Ali Abderraziq (1888-1966) situe le tournant le plus important au moment de la transition entre la communauté dirigée par le Prophète et l'entité politique créée par

4. George Tarabishi: *Min Islām al-Qur'ān ilā Islām al-ḥadīth, De l'islam du Coran à l'islam du Ḥadīth, une fondation recommencée* (Beyreuth, Germany: Dar assaki, 2010).

5. Mahmoud Muhammad Taha, *ar-Risāla at-thānia mina al-Islām* (Khartoum: sn, 1969).

ses Compagnons après sa mort (le califat des vertueux ou *al-Khilāfa al-Rashīda*), alors que, comme nous venons de le mentionner, d’autres placent la démarcation la plus significative et la plus lourde de conséquences entre le moment de la prédication et celui où des communautés de musulmans organisent leur vie collective sur la base de régulations déduites du corpus sacré, celui qui voit l’émergence des premières “écoles de jurisprudence.”

Le deuxième moment dans les divergences apparues récemment n’a pas été bien remarqué ni a fortiori signalé par des observateurs. Pourtant l’opposition qu’il manifeste est essentielle pour la manière de dire l’islam, aujourd’hui comme hier. Les deux attitudes en présence sont illustrées par des chercheurs qui ont consacré leur carrière à connaître l’islam à partir d’explorations rigoureuses de formes de vie qui se réclament de lui ou qui se sont réclamés de lui dans le temps et dans l’espace. La première est illustrée par le travail de l’historien Marshall Hodgson, dont l’œuvre n’a rien d’une simple récapitulation de l’histoire des communautés musulmanes, mais constitue plutôt une entreprise de repenser d’une manière radicale les parcours des sociétés de musulmans en les replaçant dans l’histoire mondiale, c’est-à-dire en se donnant un cadre de référence qui permet de voir et de comprendre les évolutions à partir de paramètres liés aux migrations, aux inventions, aux mouvements d’idées et de techniques entre sociétés de cultures diverses, à l’émergence de mouvements religieux et politiques dans divers contextes. L’entreprise, par son ambition de se donner ou de produire une intelligence des changements historiques par la prise en charge de dynamiques culturelles, économiques, politiques et religieuses, signifiait qu’il ne pouvait être question de s’en tenir à la narration plate d’événements et de faits du passé, quelle que soit leur importance, mais à des analyses et des examens qui tentent de comprendre les mécanismes à l’œuvre dans les évolutions rapportés par les historiographes. De telles approches ont des précédents, qui ont marqué les manières de comprendre les sociétés humaines. Parmi ces précédents, le plus notoire est celui de Abderrahman Ibn Khaldun (1332-1406), à qui on a reconnu un rôle important dans l’introduction, dans l’histoire, de perspectives relevant de ce qu’on appelle aujourd’hui des sciences humaines et sociales.

Face aux démarches qui vont au-delà de la narration des faits pour se donner des clés permettant d’interpréter les changements observés, ont émergé des approches qui ont fait de la description, soumise à des règles précises, le moyen de construire des vues satisfaisantes au regard des paramètres scientifiques reconnus. Les données travaillées par les chercheurs de ce courant sont des traditions, des pratiques, des discours qui sont observables pour quiconque s’embarque dans l’étude de sociétés déterminées. La description est la seule démarche jugée légitime lorsqu’il s’agit de cultures,

traditions, religions autres que la sienne propre. Tout au plus, la description peut être “épaisse” ou “dense” (suivant des manières de traduire la formule proposée par Clifford Geertz (1926-2006): *Thick Description*), c’est-à-dire plaçant chaque fait dans le réseau de significations impliquées, invoquées ou présentes à l’esprit des acteurs concernés. Essentiellement, on a une divergence entre deux approches, illustrées respectivement par Marshall Hodgson, le plus “khaldounien” des historiens modernes, et Clifford Geertz, un défenseur éloquent de la description fine.

Force est de constater, près d’un demi-siècle après la publication des travaux de Hodgson et de Geertz, que le modèle proposé par ce dernier semble prévaloir dans le champ des sciences humaines et sociales. Avec le reflux des “grandes narrations” proposées par divers penseurs marxistes, les entreprises qui tentent de lire les passés des communautés humaines par l’application de grilles où figurent des mécanismes économiques et politiques n’occupent plus le devant de la scène et ne sont plus considérées comme des modèles du travail scientifique.

Le troisième moment voit donc une accentuation des tendances manifestées par le moment précédent. L’opposition qu’il révèle se produit entre, d’une part, des adeptes de la description soumise à des règles strictes censées assurer un degré de neutralité dans l’étude des traditions religieuses et culturelles, et, d’autre part, des approches qui invoquent la compréhension, l’immersion dans l’univers symbolique où vivent les adeptes des traditions étudiées, parfois même la “sympathie” ou un certain degré d’identification. Les premiers revendiquent une approche naturaliste, conforme à une définition proposée par S. Preus: “L’approche naturaliste [de la religion] prend au sérieux les interprétations théologiques en tant que composantes des données religieuses mais pas de leur explication. Car, comme le soutenait Occam, les entités explicatives (tels que la “transcendance” ou l’instinct religieux inné) ne doivent pas être multipliées au-delà de ce qui est nécessaire. L’approche naturaliste est à la fois plus modeste et plus ambitieuse que l’approche religieuse: plus modeste parce qu’elle se satisfait d’enquêter sur les causes, les motivations, les significations et les impacts de phénomènes religieux, sans se prononcer sur leur pertinence cosmique pour la destinée de l’homme; ambitieuse du fait que l’étude de la religion œuvre à expliquer la religion et à intégrer la compréhension qui en résulte avec les autres éléments de la culture auxquels elle est liée.”⁶ Selon les adeptes de l’approche naturaliste, lorsqu’un chercheur entreprend de décrire le “vrai” islam pour éviter que cette religion soit associée avec les méfaits de groupuscules d’extrémistes, il

6. (James Samuel Preus), *Explaining religion: criticism and theory from Bodin to Freud* (New Haven: Yale University Press, 1987).

fait œuvre de théologien et non de chercheur au sens qu’on donne aujourd’hui à ce terme. Aucune entreprise ne peut être scientifique si elle traite d’états d’âmes, d’intériorités voire de sentiments ineffables, ce qu’un grand nombre d’universitaires ont entrepris de faire pour, estiment-ils, combler le déficit de connaissance au sujet de l’islam.

Dans une série d’ouvrages traitant de l’état des études islamiques au cours des dernières décennies,⁷ Aaron Hughes a lancé des attaques virulentes contre les manières de traiter l’islam qui se sont répandues dans les universités américaines après les attaques du 11 septembre 2001 et qui œuvraient à défendre cette religion au lieu de prendre au sérieux les diverses formes qui s’en prévalent et d’explorer les traditions, discours et mouvements qui invoquent son nom. Un débat qui a tourné récemment à la polémique sur les attitudes prises par les spécialistes de l’islam, et qui reprend et pousse à d’extrêmes limites le contraste entre perspectives de l’intérieur de la foi ou de la communauté (ou sympathisant avec l’une ou l’autre) et approches de l’extérieur qui s’en tient aux données “observables.”

Le théologien canadien Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) avait bien remarqué que les adeptes d’une religion aiment la décrire en termes de ses idéaux, alors que les observateurs extérieurs préfèrent mettre l’accent sur les faits. La religion qu’on adopte, souligne-t-il, “est piété, foi, obéissance, prière et vision de Dieu. Une religion étrangère est un système de croyances et de rites, abstraits, impersonnels et observables. La religion en tant qu’entité systématique, telle qu’elle s’est imposée au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, est un concept d’apologétique et de polémique. On parle de la religion des autres comme elles sont; de la sienne comme elle devait être. Les uns et les autres parlent de choses différentes quoiqu’ils utilisent le même terme.”⁸

Sommes-nous encore pris dans le genre de situation, où notre discours traduit tout simplement notre position: ou bien nous sommes dans la foi (ou dans l’identité collective) ou nous sommes à l’extérieur?

Le défi de “conceptualiser” l’islam

Face à des divergences aussi grandes sur les conditions élémentaires d’un discours légitime sur l’islam, et au sentiment que personne n’était parvenu à “conceptualiser” de manière satisfaisante la diversité des formes et expressions qui lui sont associées, Shahab Ahmed s’est proposé de procéder, par une démarche originale, à une refonte radicale des manières de faire.

7. Aaron Hughes, W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline* (Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2008); idem., *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary. Apologetics and Self-Deception* (Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2015).

8. Wilfred Cantwell Smith, *The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind* (New York: Macmillan, 1962), 42.

Il commence par formuler deux avertissements. Le premier est, dans ses propres termes: “Je cherche à utiliser le mot “islam” d’une manière qui exprime le *phénomène historique et humain* qu’est l’Islam dans la plénitude et la complexité de son sens. En conceptualisant l’islam comme phénomène humain et historique, je souhaite en particulier éviter de dire au lecteur ce que l’islam est en tant que commandements divins, et par conséquent éviter de prescrire comment l’islam devrait être suivi en tant que moyen de salut existentiel. Par contre, je cherche à dire au lecteur ce que l’islam a effectivement été en tant que faits humains dans l’histoire, et donc suggère comment l’islam devrait être conceptualisé comme moyen d’atteindre une meilleure compréhension à la fois de l’islam dans l’expérience humaine, et l’expérience humaine dans son ensemble. Si je vise un certain salut, ce serait celui d’une perspective à la fois plus modeste mais non moins difficile à atteindre, celle de la clarté conceptuelle.”⁹

Le second vient un peu plus loin: “Entre le Quinzième et la fin du Dix-neuvième siècles, le *Divan de Hafiz* (env. 1320-1390)¹⁰ a profondément marqué aux plans poétique, conceptuel et lexicographique les discours des musulmans éduqués dans l’immense aire géographique allant des Balkans au Bengale, passant par l’Anatolie, l’Iran, l’Asie Centrale puis, l’Afghanistan et vers le Sud, le nord de l’Inde et la Baie du Bengale, où résidait la majorité absolue des musulmans dans le monde [...] dont la constitution historique a été façonnée par les enseignements des madrasah basés sur *Hidayat al-Hikmah*¹¹ comme manuel philosophique et théologique essentiel. A cette entité temporelle et géographique je me référerai comme le complexe des Balkans au Bengale.”¹²

Le premier avertissement, qui distingue l’islam historique de l’islam en tant que foi religieuse, n’apporte rien de radical. Marshall Hodgson a peut-être mieux formulé la distinction en suggérant d’utiliser deux termes, *Islam* et *Islamdom*, pour bien distinguer ce qui relève de la foi de ce qui appartient à l’histoire, comme on le fait quand on utilise les termes de christianisme et chrétienté. Le second avertissement souligne que l’islam historique dont il est question est situé dans un espace –temps qui serait particulièrement significatif, d’abord parce qu’il représente la concentration la plus dense de musulmans dans le monde, et ensuite en raison de l’influence déterminante, sur toutes les élites éduquées, qu’un texte littéraire majeur et un manuel de

9. Shahab, *What Is Islam?* 5.

10. Shams-ud-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ de Shīrāz, *OEuvres poétiques complètes*, <http://www.iranonline.com/literature/index-hafez.html>.

11. *A guide to philosophy: the Hidayat al-Hikmah* of Athir al-Din al-Mufaddal ibn ‘Umar al-Abhari al-Samarqandi, (Selangor: Pelanduk Publications), 2009.

12. Shahab, *What Is Islam?* 32.

philosophie y ont exercé. L’aire géographique va des Balkans au Bengale et la fenêtre historique du XV^{ème} au XIX^{ème} siècles. Un tel choix devrait surprendre bien des chercheurs et penseurs intéressés aux choses de l’islam, puisqu’il s’éloigne de la fenêtre spatiotemporelle où on situe les faits et évolutions les plus significatifs. L’association entre islam et Arabie, au cours de siècles allant du VIII^{ème} au XIV^{ème}, est presque toujours supposée aller de soi. En fait, S. Ahmed semble vouloir pousser au plus loin des remarques faites par des historiens contemporains, selon lesquelles le “centre de gravité” du monde musulman se serait déplacé tôt dans l’histoire de la région comprenant l’Arabie, la Syrie et l’Irak vers l’Asie centrale.

La diversité à plusieurs niveaux

Que le mot *islam* réfère à des choses différentes, qu’il ait pris des significations multiples, est un fait reconnu pratiquement par tous. La plupart des traités qui introduisent l’islam commencent par inventorier les principales significations attachées au terme et opèrent des distinctions qui, dès le départ, paraissent nécessaires pour pouvoir se représenter les sujets de manière correcte. L’un des tout premiers pas faits dans ce sens consiste à distinguer ce qui relève des croyances et des rituels, en gros ce qu’on appelle aujourd’hui et ce qu’on a souvent appelé religion, de ce qui relève des actes accomplis dans l’histoire, surtout après les moments fondateurs, par des personnes, des groupes ou des institutions qui disent qu’elles agissent au nom de l’islam ou mettent en œuvre des injonctions édictées par l’islam. Une telle distinction paraît évidente, voire “élémentaire” pour un regard “historien,” habitué à considérer les traditions religieuses et culturelles comme des objets d’étude. Dans la réalité des pratiques suivies au sein des communautés religieuses, les choses sont plus complexes. Aux yeux de nombreux croyants dans diverses communautés religieuses, les conceptions et les actions produites au sein de la communauté après les moments fondateurs sont des projections, des réalisations des manières de “dérouter” ou d’explicitier ce qui est contenu dans la vision fondatrice. Ce qui peut paraître comme “confusion” entre des domaines différents est en fait légitimé de diverses manières. Un historien comme Richard Bulliet a pu remarquer que dans toutes les communautés religieuses la tendance à justifier ou légitimer des choix donnés en les rattachant à la vision fondatrice est générale et constituerait la manière “normale” de vivre le changement.¹³ Un réformateur bien au courant des approches modernes, comme Fazlur Rahman, consacre de longs développements à justifier l’attitude de musulmans envers les traditions prophétiques (les

13. Richard Bulliet, “Islamic Reformation or “Big Crunch”?” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009): 7-18.

Hadiths), notamment le fait qu'ils les aient reconnus comme "authentiques" malgré les doutes entretenus de tous temps à leur égard.¹⁴

Un autre réformateur, Ali Abderraziq (1888-1966), a fondé son argument sur la nécessité de distinguer entre l'œuvre prophétique, qui ne serait pas de nature politique ou qui n'aurait pas eu de visée politique, et le choix fait par les Compagnons qui ont pris la direction de la communauté après sa mort, celui de transformer la communauté en entité politique. Nous sommes ainsi renvoyés au contraste entre la vision du croyant et celle de l'observateur extérieur. Le croyant, le plus souvent, ne voit aucune pétition de principe dans l'acte de rattacher à la vision fondatrice des idées, des conceptions et des pratiques qui lui paraissent exprimer des orientations impliquées dans sa foi; en revanche, l'observateur externe peut relever des évolutions, des déplacements, des différences ou des "nuances" apportées par chaque nouvelle interprétation de la vision fondatrice, et donc organiser la relation entre message et histoire d'une manière différente.

Sur un autre plan, il est également admis que les musulmans ont divergé sur certains points essentiels de leur héritage très tôt dans leur histoire. Ces divergences ont perduré, se sont complexifiées et sont devenues un socle sur lequel se sont déposées d'autres divergences. Il y a là donc un autre niveau où la multiplicité, la diversité ou la variation sont reconnues en tant que fait. On pourrait penser aussi aux manières de vivre l'islam et les associations qui sont faites entre ce qui est supposé en être les principes universels et des pratiques locales comme source de variations quasi infinies. Puis viennent les différences d'opinion personnelles. Maintenant que l'accès à l'écrit s'est quasiment généralisé, nombreux sont ceux et celles qui y vont de leurs façons de voir, ce qui donne une multiplicité quasi infinie de points de vue, de formules et de visions qui tous se réclament de l'islam. On a parfois l'impression d'une cacophonie d'où il est difficile de distinguer quelque note claire et stable.

Une alternative radicale?

En rupture avec toutes les approches adoptées jusqu'à présent, Shahab Ahmed a voulu explorer d'autres voies pour faire face à ces profusions. Il propose d'aller en sens contraire à celui que les uns et les autres ont adopté jusqu'à présent. Au lieu de chercher à couper dans la masse des usages, interprétations, variations locales etc., au lieu de vouloir remplacer la nébuleuse par une collection d'objets bien définis, il a souhaité produire une manière de conceptualiser la "chose" qui lui garde son aspect de nébuleuse, reconnaît la nécessité de garder un tel aspect et voit dans les interactions

14. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979). Voir le chapitre consacré au hadith 43-68.

et tensions entre significations, interprétations, variations, y compris les contradictions évidentes qui peuvent se présenter ici et là, des caractéristiques positives. Il préconise une approche qui les prend pour tels, et qui considère comme positive la profusion, la confusion et la contradiction.

S. Ahmed passe en revue les travaux les plus marquants dans la production académique des dernières décennies, et trouve à chaque fois que la conceptualisation proposée privilégie certains aspects, certains discours, certaines perspectives tout en négligeant d’autres. Revenant constamment à sa question essentielle: pourquoi n’est-on pas arrivé à conceptualiser l’islam d’une manière satisfaisante? Il réitère sa proposition de retenir toutes les formes d’expression que les musulmans ont adoptées et auxquelles ils ont associé leur qualité de musulmans, ou qu’ils ont rattachées d’une façon ou d’une autre à ce qu’ils ressentaient comme étant l’“islam,” bref, de “conceptualiser la cohérence de normes contradictoires dans la réalité “religieuse” vécue des musulmans.”¹⁵ Ceci même si ces formes contredisent les prescriptions formulées par les clercs religieux qui s’attribuent le rôle de gardiens de la norme.

En d’autres termes, au lieu de chercher ce qui est générique, comme le veut la méthode courante de définition, il faudrait prendre l’exemple, ou plutôt les exemples pour ce qu’ils sont, tels qu’ils sont. Au lieu d’essayer de mettre de l’ordre dans les diverses significations attachées au mot *islam*, il convient d’accepter que l’exemple ou les exemples, ainsi que tous les spectres des significations qui leur sont attachées, expriment la nature du phénomène lui-même. Sur ce point, l’auteur se prévaut des critiques adressées par l’anthropologue Talal Asad aux manières de concevoir l’islam qui se sont imposées dans les milieux académiques occidentaux. Faisant écho aux remarques ce dernier a formulées, il insiste que l’islam serait une expérience originale qui n’entre pas dans la catégorie de religion telle que la définissent les approches modernes, qui seraient toutes prisonnières du modèle de religion que représente le christianisme.

L’habitude a été prise, depuis Platon, de rechercher les définitions en essayant de dépasser les particularités des exemples qui nous sont donnés. Chez Platon, cela faisait partie de la démarche qui fait passer des apparences trompeuses que nous donne l’expérience sensible, à la contemplation des idées qui seule nous fait accéder au vrai. Même si le platonisme semble être un héritage lointain, la définition continue à être considérée comme une recherche de ce qui constitue l’essence au-delà des apparences ou des particularités “accidentelles.” Sur ce point Shahab Ahmed a parfaitement

15. Selon l’expression de l’auteur: “conceptualise the coherence of contradictory norms in the lived “religious” reality of Muslims.”

raison de nous “rappeler à l’ordre,” de nous avertir contre les dangers d’un platonisme naïf. L’ordre ici étant celui de la réalité que nous fait connaître la recherche historique. Il est certainement important de dénoncer le platonisme implicite qui sévit dans les esprits au point d’obstruer la vision du réel.

L’islam serait en fin de compte une expérience originale qui n’entre pas dans la catégorie de religion telle que la définissent les approches modernes, toutes emprisonnées dans le modèle de définition hérité de Platon, qui recherche par-dessus tout la cohérence, l’homogénéité, la continuité. Telle est la conclusion de ce travail, que l’auteur martèle tout au long de son exposé. Le sociologue Mohamed Guessous (1938-2014) avait exprimé une idée proche d’une façon plus simple, en disant que l’islam est une sorte de langage au moyen duquel on dit beaucoup de choses différentes, parfois même bien contrastées, et on pense à des objets de natures très diverses.

“L’éléphant dans la chambre”

Arrivés à ce point, de nombreuses questions viennent à l’esprit: dans quelle mesure une redéfinition de l’islam fondée sur un recentrage sur le parcours historique et les discours dominants dans des espaces particuliers, parfois jugés “périphériques,” permet-elle d’avoir une meilleure intelligence du phénomène dans son ensemble? Dans quelle mesure une telle approche est utile pour comprendre l’expérience des musulmans dans le passé et au présent? N’y a-t-il pas un risque de voir cette nouvelle manière de conceptualiser un objet complexe devenir une manière d’accepter, de justifier et d’encourager des confusions répandues?

Il est vrai que les musulmans, pas seulement les élites pour lesquelles le persan était la langue de la culture raffinée, ont adopté un langage religieux pour débattre de questions aussi diverses que celle de la foi, de la politique ou de l’éthique. Les musulmans d’avant le XVIII^{ème} siècle n’ont pas inventé des langages particuliers pour débattre de questions qui relèvent de domaines que nous avons appris à considérer comme distincts, comme la foi, la politique ou l’éthique par exemple. Pour penser les sujets appartenant à ces domaines, ils empruntaient le langage religieux. C’est ainsi que, suivant Bernard Lewis, on a pu considérer qu’il y avait “langage politique de l’islam.”¹⁶

Or on peut constater que, de nos jours, les langages adoptés (à leur tour) sont en train de se différencier et de devenir plus spécialisés et plus fonctionnels. A ce propos, une récapitulation des slogans avancés depuis la révolution constitutionnelle en Iran en 1905 au “Printemps arabe” en 2011 montre clairement une certaine “diglossie”: certaines notions essentielles

16. Bernard Lewis, *Le Langage politique de l’Islam* (Paris: Gallimard, 1988).

sont empruntées à l’héritage alors que d’autres sont le produit de conceptions modernes.

Il est vrai aussi que, soutenir que tous les discours qui se réclament de l’islam doivent être acceptés comme tels et doivent être traités de manière impartiale, permet de relativiser le poids des clercs religieux et leur prétention à définir de façon exclusive la norme, à dire ce que l’islam devrait être, et donc de refuser leur pression pour éliminer tout le reste. Dans la mesure où le but recherché est de décrire les manières particulières suivant lesquelles les musulmans ont “fonctionné,” l’alternative proposée peut se défendre.

Certes, encore une fois, quand il s’agissait de questions relatives à l’identité, l’éthique, le débat sur les valeurs, les musulmans ont eu des manières de combiner des choses qui, aujourd’hui, nous paraissent relever de domaines différents. Mais étaient-ils les seuls à le faire? Si nous prenons l’exemple du rapport du religieux et du politique, il est indéniable que les formules, les configurations envisagées par les musulmans avant les temps modernes n’impliquaient pas de distinction comparable à celle envisagée (mais pas toujours acceptée) de nos jours. Il se trouve que des remarques comparables peuvent être faites à propos de sociétés de traditions différentes. Même dans les contextes où le christianisme était la religion dominante, où une distinction était faite entre l’Eglise et les systèmes de gouvernance, le genre de distinction que nous faisons aujourd’hui n’y était pas présent. Il était, pour reprendre une formule de Mohammed Arkoun, de l’ordre de l’impensé. Il est vrai que les configurations des rapports entre le religieux et le politique et les manières de les représenter étaient différentes d’un contexte à l’autre, et donc étaient, chacune à sa manière, “originales.” Il est important, dans ces conditions, de ne pas utiliser des catégories liées à l’une d’entre elles pour se représenter l’autre. Dans la mesure où le travail de Shahab Ahmed est une manière de “marteler” de telles vérités, on ne peut lui refuser un certain assentiment.

Toutefois, c’est une chose de constater que les débats étaient conduits d’une certaine manière dans le passé, et une autre de dire que pour les musulmans les débats ne peuvent être conduits que de cette façon. Shahab Ahmed ne pousse pas le raisonnement à une conclusion pareille. Il semble vouloir dire quelque chose de différent: tous les discours qui se réclament de l’islam doivent être pris au sérieux. Il faut donc relativiser le poids des clercs, lettrés et juristes et leur prétention à définir de façon exclusive la norme, à dire ce que l’islam devrait être et à rejeter tout ce qui s’en distingue. Il y a lieu de relever cependant que, dire aux musulmans que l’islam a été constamment modelé, façonné, défini par leurs manières de vivre et par leurs discours, ne serait certainement pas accueilli favorablement par la plupart d’entre eux.

Là, nous sommes renvoyés à la question de la conscience historique. Les musulmans ont certes toujours façonné et refaçonné l'islam de la manière qui leur paraissait, en leur temps et leur lieu, la plus adéquate, mais ne sont certainement pas prêts à accepter cela, puisque pour eux ils ne faisaient que formuler, de manière explicite, quelque chose qu'ils voyaient et qui aurait été toujours impliqué dans les enseignements de leur religion.

Mas il y a plus. S. Ahmed a bien mis en lumière un postulat implicite dans les discours du magistère religieux traditionnel musulman. L'islam est en effet considéré comme un domaine qu'on explore par des approches qui relèvent du savoir, qu'on peut en fait explorer par le commentaire de ce qu'il appelle le *pré-texte*, le *texte* et le *contexte*.

A cet égard, on peut remarquer que les clercs religieux dans les contextes musulmans sont appelés aujourd'hui comme ils l'étaient hier, des "savants" (*'ulama'*). D'une certaine manière, les choses étaient plus claires hier qu'aujourd'hui. Avant les temps modernes, le savoir qu'on reconnaissait aux clercs était celui qui leur permettait d'accéder à des textes et aux interprétations qui leur ont été données, et donc de pouvoir répondre à diverses questions que le grand public, généralement pas éduqué ou du moins pas formé à lire et à écrire, se posait au sujet des normes. Le savoir dans ces conditions portait donc sur les normes et les clercs avaient la responsabilité de veiller au respect et à la mise en œuvre des normes autant qu'ils le pouvaient. Avec le temps, la capacité de lire des textes est devenue une capacité de contempler, de lire et d'explorer une grande idée qu'on appelait "islam." Wilfred Cantwell Smith avait bien relevé, au terme d'une étude sur les thèmes travaillés par les lettrés musulmans d'avant le XVIII^{ème} siècle, que l'intérêt avait évolué de questions relatives à la transcendance, au rapport avec le Créateur et aux conséquences qui en découlent, vers des thèmes où l'"islam" est considéré comme un système socio-politique. "[...] on pourrait dire que pour un observateur externe il paraîtrait qu'il s'est produit à travers les siècles et particulièrement dans les temps modernes une tendance selon laquelle la connotation liée à la notion d'islam a progressivement perdu sa relation avec Dieu, dans un premier temps par un passage de la piété personnelle vers un système religieux idéal et, par la suite, par un glissement allant encore plus loin du système religieux vers la civilisation qui en a été l'expression historique."¹⁷ En théologien qu'il était, W. Smith s'est demandé si les musulmans avaient évolué d'une posture marquée par le sentiment de présence du divin à une posture où prédomine l'intérêt pour le système socio-politique qu'ils avaient

17. Wilfred Cantwell Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development," in *On Understanding Islam: Selected Studies* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1981), 63-64.

mis en place au nom de l’islam. Le savoir des clercs, l’expertise acquise par l’étude des sources est devenue synonyme d’une capacité d’explorer l’idée d’islam comme système politique et social et de dévoiler les conséquences qui pouvaient en être déduites. C’est là certainement un tournant essentiel, dont nous n’avons apparemment pas encore pris la pleine mesure.

L’expression anglaise *The elephant in the room* (l’éléphant dans la chambre) renvoie à une situation où quelque chose de massivement évident n’est même pas remarqué. Les remarques faites par Shahab Ahmed aident à mieux prendre conscience de cette évidence massive qui s’impose à travers une simple écoute des discours tenus actuellement par les clercs traditionnels et leurs alliés parmi ceux qui ont été éduqués dans des institutions modernes.

Nous disions, en évoquant les divergences apparues avec les temps modernes, que les clercs religieux en contextes musulmans, rejoints par des apologistes de divers horizons, continuent de produire des représentations appartenant à des temps révolus. En effet, l’apologétique dominante poursuit le travail sur une conception de l’“islam” comme système total, qui existerait indépendamment de tout observateur, et serait susceptible d’être exploré de diverses manières. Par une inversion remarquable, la norme n’est pas considérée comme produite par des cultures, des civilisations ou des religions mais plutôt comme existant en elles-mêmes, indépendamment de tout, hors du temps et du lieu. La discipline qui permet de l’explorer devient, en conséquence, celle d’un savoir, non pas au sens d’une maîtrise de textes et de capacité d’interprétation, mais au sens de découverte d’une région de l’être qui se situe hors du temps et des lieux. Comme si la révolution apportée par les sciences humaines et sociales, la “révolution copernicienne” qui consiste à restituer les idéaux et les normes à leurs contextes culturels et sociaux, n’avait pas eu lieu. Donc bien au-delà de la question de dire islam, l’apport de cet ouvrage est probablement de nous réveiller à cette réalité immense, cet “éléphant dans la chambre” qui fait que le discours normatif sur les matières de religion continue à se produire sur la base de présupposés inacceptables pour la raison.

Bibliographie

- Bulliet, Richard. "Islamic Reformation or "Big Crunch"?" *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009): 7-18.
- Charfi, Abdelmajid. *Al-Islam wa al-Ḥadathah (Islam et modernité)*. Tunis: ad-Dār at-Tunisiya li an-Nashr, 1990.
- Hafiz, Shams-ud-Dīn Muḥammad. *OEuvres poétiques complètes* <http://www.iranonline.com/literature/index-hafez.html>
- Hughes, Aaron, W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2008.
- . *Theorising Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*. Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2012.
- . *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*. Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2015.
- Lewis, Bernard. *Le Langage politique de l'Islam*. Paris: Gallimard, 1988.
- Preus, James S. *Explaining religion: criticism and theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Shahab, Ahmed. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2015.
- Smith, Wilfred Cantwell. "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development." In *On Understanding Islam: Selected Studies*, 63-64. (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1981),
- . *The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind*. New York: Macmillan, 1962.
- Taha, Mahmoud Muhammad. *ar-Risāla at-thānia mina al-Islam*. Khartoum: sn, 1969.
- Tarabishi, George. *Min Islām al-Qur'ān ilā Islām al-ḥadīth*. Beyreuth: Germany: Dar assaki, 2010.

ملخص: تحديد مفهوم شامل للإسلام: مقاربات الماضي وتساؤلات الحاضر

في كتاب نشر سنة 2015 قدم شهاب أحمد (1966-2015) أفكاراً جديدة حول وضع مفهوم شامل للإسلام، تلقتها أوساط أكاديمية متخصصة باعتبار وترحيب. يضع هذا المقال تلك الأفكار في سياق المناقشات التي بدأت مع ظهور مقاربات جديدة حول الإسلام في العصر الحديث، كما يبين أن تصورات سائدة في أوساط المسلمين مبنية على فرضيات مبطنة لم يتم التفكير فيها.

الكلمات المفتاحية: التعريف، المفاهيم، الوصف، التفسير (للأشكال الثقافية)، المنهج العلمي (في دراسة الأديان).

Résumé: “Conceptualiser” l’islam: approches d’hier et questions d’aujourd’hui

Dans un livre publié en 2015, des idées nouvelles sur la manière de conceptualiser l’islam ont été avancées par Shahab Ahmed (1966-2015) et ont fortement impressionné des universitaires spécialisés. Dans cet article, les idées en question sont placées dans le contexte de discussions déclenchées par l’apparition de nouvelles approches à l’islam dans les temps modernes. Il est notamment relevé que le modèle de définition adopté implicitement par les spécialistes des études religieuses est remis en question, et qu’en même temps le voile est levé sur des conceptions qui prédominent dans les contextes musulmans sans que leurs conséquences soient pensées.

Mots clés: Définition, conceptualisation, description, interprétation (de formes culturelles), Méthode scientifique (dans l’étude des religions).

Abstract: “Conceptualizing” Islam: Yesterday’s Approaches and Today’s Issues

In a book published in 2015, Shahab Ahmed (1966-2015) suggested new ideas about conceptualising Islam, which impressed several specialist scholars. In this article, these ideas are situated in the context of discussions initiated by the emergence of new approaches to Islam in modern times. It is noted that the model of definition implicitly adopted by scholars in the field of religious studies is being put to question and, at the same time, unexamined conceptions which prevail in Muslim contexts are unveiled.

Keywords: Definition, conceptualization, description, interpretation (of cultural forms), Scientific method (in the study of religions).

Resumen: “La conceptualización de” Islam: ayer Enfoques y a día de Cuestiones

En un libro publicado en 2015, Shahab Ahmed (1966-2015) sugirió nuevas ideas acerca de la conceptualización Islam, qui impresionado Varios académicos especializados. En este artículo, las ideas de tesis se sitúa en el contexto de las discusiones iniciadas por el surgimiento de nuevos enfoques para el Islam en los tiempos modernos. Se observa modelo Que le de la definición implícita adopté por los estudiosos en el campo de los estudios religiosos ser blanco es capaz de emitir y, en el momento Sami, Qui concepciones no examinadas prevalecen en contextos musulmanes se dieron a conocer.

Palabras clave: Definición, conceptualización, descripción, interpretación (de las formas culturales), el método científico (en el estudio de las religiones).