HAL
open science

Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique : Une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmagid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid

Kalthoum Saafi Hamda Saâfi Hamda

To cite this version:

Kalthoum Saafi Hamda Saâfi Hamda. Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique : Une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmagid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid. Sociologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2011. Français. NNT : 2011PA030197 . tel-01581843

HAL Id: tel-01581843

https://theses.hal.science/tel-01581843

Submitted on 5 Sep 2017

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

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

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

ED 268 LANGUE ET LANGAGES : description, théorisation, transmission

DEPARTEMENT D'ETUDES ARABES, HEBRAIQUES, INDIENNES ET IRANIENNES

Thèse de Doctorat en sociologie

Auteur : Kalthoum SAAFI HAMDA

VERS UNE PLATEFORME DE MODERNISATION DE LA PENSEE ISLAMIQUE,

une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmajid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid.

Thèse dirigée par

M. Burhan **GHALIOUN**, Professeur à l'Université Paris 3

Soutenue le 07.12.2011

Jury :

M. Yadh **BEN ACHOUR**, Professeur à l'Université de Tunis.
Mme Jacqueline **CHABBI**, Professeur à Paris 8.
M. Abdou **FILALI-ANSARY**, Professeur à l'IECM de Londres.

Résumé

Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique. Une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmagid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid.

La pensée des trois auteurs objets de cette thèse constitue une plateforme pour la modernisation de la pensée islamique. Ces néo-modernistes se proposent, à travers la déconstruction du patrimoine islamique et la critique des fondements dogmatiques et idéologiques de sa construction juridique (le *fiqh*), de montrer le caractère humain du travail interprétatif et ainsi de le désacraliser. Il s'agit de reconstruire la conscience islamique sur des bases épistémologiques modernes. Abordant le legs et les Textes fondateurs par une conscience scientifique, ils veulent renouveler de l'intérieur la pensée islamique, refonder son histoire en réhabilitant sa pensée rationnelle et confirmer la centralité du Coran.

L'analyse critique de l'exégèse, du *fiqh* et de la charia montre leur dérive par rapport au message prophétique. Une lecture renouvelée, recentrée sur le Message originel, dont les fondements universels sont la liberté individuelle, l'égalité, la justice et la responsabilité solidaire, propose une alternative au blocage de la pensée et des sociétés islamiques. Cette alternative repose sur un double enjeu religieux et politique : la modernisation de la pensée islamique va de pair avec la démocratisation du système politique. Cette transformation devrait aboutir à moderniser la religiosité et à faire émerger le musulman moderne qui vit pleinement sa citoyenneté moderne en harmonie avec sa foi libre en un message islamique universel.

Mots clés : islam, modernité, islamologie, réformisme, Nahdha, Coran.

Abstract

Towards a platform for modernization of Islamic thought ; a new alternative through the thought of Abdelmajid Charfi, Mohammed Arkoun and Nasr Hamid Abou Zeid.

The thought of the three authors of this thesis is a platform for the modernization of Islamic thought. These neo-modernists propose, through the deconstruction of the Islamic heritage and criticism of dogmatic and ideological foundations of Islamic law (fiqh), to show the humanity of the interpretative work and thus to desecrate. This is to rebuild the Islamic consciousness on modern epistemological bases. Addressing the legacy and the founding texts by a scientific conscience, they want to renew from within Islamic thought, recast its history by rehabilitating his rational thinking and confirm the centrality of the Koran.

Critical analysis of exegesis, fiqh and sharia shows their drift from the prophetic message. Reading renewed, refocused on the original message, whose foundations are universal individual freedom, equality, justice and responsibility, provides an alternative to blocking of thought and Islamic societies. This alternative is based on a dual challenge: religious and political modernization of Islamic thought is consistent with the democratization of the political system. This transformation should lead to modernize religiosity and the emergence of the modern Muslim who lives in full modern citizenship in tune with free faith in universal Islamic message.

Keywords : Islam, modernity, islamology, resformism, Nahdha, Koran.

A mon mari, j'ai offert Khalil, Ons et Anais Jamila.

Ce trvail modeste, mais précieux à mes yeux, je l'offre à Zine, mon ami, mon Maître.

En hommage à Mohammed Arkoun

et Nasr Hamid Abou Zeid

qui sont partis avant de voir

germer

les graines qu'ils ont semées.

SOMMAIRE

Introduction …… 12

PREMIERE PARTIE : LES FONDEMENTS THEORIQUES

DE LA MODERNISATION DE LA PENSEE ISLAMIQUE 32

CHAPITRE I. De la Nahdha aux néo-modernistes…….33

1. Des origines…… …… 33
2. Des appellations…….36
3. Données méthodologiques……39
   3.1 De la raison……..39
   3.2 L'*ijtihad*……...41
   3.3 L'influence de la réforme protestante……43
   3.4 De la tradition……47
4. La base programmatique de la Nahdha……..49
   4.1 Du religieux……..50
   4.2 Du social……..53
      4.2.1 Réforme de l'enseignement…….53
      4.2.2 Le statut de la femme……..55
      4.2.3 Du politique……56
5. Les limites de la réforme……60
   5.1 Critique de la raison théologique……61
      5.1.1 Limite de l'*ijtihad*……..61
      5.1.2 Limite de l'influence mutazilite……63
   5.2 Limites du programme politique……66
   5.3 L'idéologisation de la religion……67
   5.4 Orthodoxie et *salafiya*……69

6. Les néo-modernistes et le réformisme de la Nahdha……74
6.1 Les ouvertures.....74
6.2 La dérive idéologique……76
6.3 Réfutation de l'attitude conciliatrice…… 81

CHAPITRE II. La question de la modernité …….83

1. Les facteurs de la crise……..85
1.1 Blocages sociopolitiques…….86
1.2 Blocages de la pensée……..91
2. Quelle modernité ?.....98
2.1 Définition de la modernité……..98
2.2 Positionnements……...102
2.2.1 Genèse gréco-sémitique de la modernité…… 103
2.2.2 Refus de la postmodernité…….. 110
2.2.3 Modernité intellectuelle contre modernité matérielle…. 112
3. La question de la normativité……..116
3.1 Raison et éthique universelle…….120
3.2 Légitimité de la modernisation……..124

CHAPITRE III. Le Cadre théorique…….129

1. Pour une conscience scientifique…….132
1.1 Une démarche critique……... 133
1.2 Le recours aux sciences modernes ……137
1.3 La science générale des religions……143
1.4 L'islamologie appliquée…….146
2. Pour une épistémologie critique……..148
2.1 Dépasser les obstacles épistémologiques……...149
2.2 Pour une épistémè moderne……...151
3. Pour une nouvelle revivification ……155

3.1 Réhabilation de la pensée rationnelle islamique……159
3.2 Réappropriation de la tradition vivante……165
4. Les approches méthodologiques ……168
4.1 La pratique moderne des textes……...168
4.2 L'aventure déconstructive……..171
4.3 L'approche comparée des religions……174

CHAPITRE IV. Pour une recomposition historique:…….178

1. L'historien moderne à l'œuvre……179
2. Approche critique du *turâth*……....189
2.1 Déconstruction de la logosphère islamique classique……191
2.2 Critique des stratégies hégémoniques……197
3. Critique de la démarche des orientalistes……200
4. Reconstruire l'histoire. …….. 203
4.1 Une nouvelle périodisation……203
4.1.1 La première période coranique……204
4.1.2 La période de l'âge classique……204
4.1.3 La période scolastique……..204
4.1.4 La période de la scolastique……205
4.1.5 La période de la révolution arabe……205
4.2 Le moment prophétique…… 206
4.3 Le moment impérial…….. 209
4.4 Pour une nouvelle histoire : vers le message originel…….. 212

CHAPITRE V. Le statut du Coran……215

1. Les coranistes…… ……216
2. La centralité du Coran ……219

3. L'historicité du Coran……..……...222
3.1.Historicité et thèses mutazilites…….…….. 222
3.2. Pour une conscience historique du texte…….227
4. Le Texte coranique……233
4.1.Le concept de texte……..234
4.2. Le statut classique du Coran…….. 238
4.3. Une nouvelle conception de la Révélation……..……245
4.4. Le Coran et le Message ……. 254
5. Relecture du Coran……...256
5.1.Les nouvelles bases de relecture……..257
5.2. Lecture et idéologisation……262

DEUXIEME PARTIE. DE LA MODERNISATION DE LA PENSEE ISLAMIQUE A CELLE DE LA RELIGIOSITE…. 272

CHAPITRE 1. Remise en cause de la construction juridique……. 275

1. L'institutionnalisation…… 277
   1.1 De l'exégèse à l'institution…….278
   1.2 Les processus d'institutionnalisation…….282
2. La déconstruction du *fiqh*……288
   2.1 Les fondements de la jurisprudence, *ussûl al-fiqh*……..290
      2.1.1 Le Coran et les textes seconds…….291
      2.1.2 La Sunna comme base des *ussûls*……296
      2.1.3 Le consensus, *ijmâ'*……303
      2.1.4 L'analogie, quiyâs……305
3. Les postulats du *fiqh*……307

CHAPITRE 2 : La réactualisation du Message……312

1. Un nouveau statut de Mohammed…….. 313

2. Le message originel…….317
2.1 Déplacement de la Référence……318
2.2 Les fondements du Message……..320
2.3 Un message subversif……323
2.4 Une œuvre de libération……326
2.5 Un message universel……328
2.6 Démocratisation de l'acte de foi……330
3. Le scellement de la prophétie……..334
4. Une nouvelle herméneutique ……..340

CHAPITRE 3 : La mise à jour des codes religieux……...348

1. La charia et le processus de sécularisation ……..350
2. Modernisation de la religiosité……356
2.1 La prière, *as-salât*……....359
2.2 L'aumône légale, *az-zakât*……....363
2.3 Le pèlerinage, *al-hadj*……....365
2.4 Le jeûne, *al-sawm* : analyse détaillée……366
2.4.1 La preuve par l'histoire……367
2.4.2 Invalidation de l'abrogation……369
2.4.3 Invalidation des *hadiths* relatifs au jeûne……371
2.4.4 Le consensus et l'obligation du jeûne……..372
3. Modernisation des rapports sociaux……378
3.1 L'apostasie……..380
3.2 La peine capitale……381
3.3 L'amputation de la main du voleur……...382
3.4 L'esclavage……385
3.5 Le statut de la femme……387

CHAPITRE 4 : Islam et modernité, les enjeux politiques………389

1. Le déficit démocratique……..391
   1.1 Culturalisme interne et culturalisme externe……392
   1.2 Le dogmatisme……396
   1.3 L'autoritarisme……398
2. L'enjeu démocratique……400
   2.1 Une dynamique de changement démocratique……401
   2.2 L'avènement de l'individu……..404
   2.3 L'émergence de la citoyenneté……406
   2.4 Les « forces sociales motrices »……..409
   2.5 Place du religieux en société……...413
3. De la révolution……416
4. La pensée alternative de Abdelmajid Charfi……419

CONCLUSION……..…….422

BIBLIOGRAPHIE……439

ANNEXE 1 Glossaire……..……459

ANNEXE 2 Interview de Abdelmajid Charfi……467

INDEX des noms propres arabes…… 523

INTRODUCTION

Le sujet de cette thèse porte sur *la modernisation de la pensée islamique*. Plusieurs mouvements de renouvellement de cette pensée se sont constitués durant toute l'histoire de l'islam. Cette dynamique s'est faite au rythme de polémiques entre traditionnels et rénovateurs, anciens et nouveaux, mouvement rétrospectif et regard intérieur ou extérieur. Ce mouvement a tourné autour de la dialectique entre foi et raison, religion et politique. Le mouvement de rénovation initié par les mutazilites et la polémique qui les oppose aux traditionalistes marquera durant des siècles le duel historique entre les tenants de la tradition, du *taqlîd,* et les rénovateurs, arbitré par les forces politiques de l'époque. Ce premier duel s'est soldé par l'échec de la tendance rationaliste mutazilite. La polémique entre les deux courants alimente jusqu'à nos jours les courants de renouvellement de la pensée islamique.

Plus tard, sous un autre règne de l'empire musulman, la polémique entre nouveaux et traditionnels reprend en Andalousie autour de foi et raison, pensée philosophique et sciences islamiques traditionnelles. Elle laisse de précieux écrits d'al-Ghazâli et d'al-Râzi ou encore d'Ibn-Rushd, ainsi que d'autres contributeurs à ce débat. Cette polémique, qui aurait pu être une avancée indéniable au sein de la pensée islamique, débouche encore une fois sur une autre défaite, celle des *falâssifa* et de la raison philosophique d'Ibn-Rushd.

Le succès de l'intégration de l'islam dans les sociétés nouvelles dans sa propagation première et sa capacité à s'accommoder de nouvelles cultures et à intégrer des composantes nouvelles externes à l'Arabie de ses origines, témoignent de son adaptation à l'histoire. Cependant, à partir de 1200 de l'ère chrétienne, la pensée islamique se coupe du rationalisme, des sciences profanes

qu'elle a su pourtant développer avec succès et clôt *l'ijtihâd* en matière religieuse. Avec la Renaissance de l'Europe, devenue à son tour centre du monde, se confirme la décadence du monde musulman, puis le déclin annoncé de l'empire ottoman. La pensée islamique se replie sur elle-même, se ferme sur des catégories de pensée médiévales imperméables aux progrès scientifiques, philosophiques et culturels qui se développent en Europe. Le contact brutal avec la colonisation occidentale, suite à la campagne napoléonienne d'Egypte, impose, au sein de l'intelligentsia musulmane, le débat sur la modernité, celle venant d'Europe.

Les efforts périodiques de renouvellement, *tajdîd,* dans la pensée islamique ont pris, tout au long de l'histoire, des expressions diverses dont notamment la revivification entreprise par al-Ghazâli, *ihyâ'*, le réformisme, *islâh,* du XIX° siècle dont Mohammed Abduh est la figure emblématique, ou encore l'éveil islamique, *Sahwa,* qui a versé dans l'activisme politique. Cette thèse qui porte sur *la modernisation de la pensée islamique* s'inscrit historiquement à la suite de ces différentes étapes de renouvellement qui ont jalonné l'histoire de l'islam. La modernisation ne se présente pas comme la continuité du mouvement réformiste de la *Nahdha* du XIX° siècle. Elle ne s'inscrit pas, non plus, dans le cadre de la renaissance de la *umma* et des peuples en lutte pour la décolonisation. Elle naît dans un autre contexte et pose naturellement de nouvelles questions.

Cette recherche part de l'hypothèse qu'on est dans une nouvelle phase qui se démarque du grand mouvement de réformisme moderniste que fut le mouvement de la *Nahdha*, par rapport auquel se positionnent les mouvements modernistes ultérieurs dans les phases coloniale et postcoloniale. Aujourd'hui, le monde musulman n'est plus interpellé par la modernité comme il l'était du temps de la *Nahdha*. Alors qu'au XIX° siècle, ce mouvement a formulé des réponses à cette interpellation, qui n'ont pas débouché sur une modernisation du

monde musulman, il y a, de nos jours, des penseurs, dans la plupart des pays musulmans, qui expriment une pensée alternative au sein de l'islam dont l'objectif est de proposer un cadre théorique et des outils susceptibles de moderniser la pensée islamique.

Leur thèse part du constat fait sur le retard historique que vit le monde musulman, confronté aux affres du sous-développement, à la montée de mouvements politiques qui se réclament de l'islam dont la doctrine a transformé la religion en idéologie de combat contre l'Occident et la globalisation de la modernité. L'irruption de la modernité, qui a bousculé en Occident les structures religieuses et sociales archaïques, se pose comme un défi aux structures sociales et mentales du monde musulman et le pousse à résorber le retard accusé.

Les mouvements islamistes, qui se sont développés dans la période de libération nationale et se sont prolongés dans l'ère postcoloniale, connaissent une recrudescence à partir des années 1970. Ils apportent des réponses diverses à la dualité islam/modernité. Les Frères musulmans, le wahhabisme, les mouvements *jihadistes*, tous s'inscrivent dans une confrontation avec la modernité confondue avec un Occident considéré comme immoral et dominateur. Bien qu'ils revendiquent, à des degrés divers, un certain renouvellement au sein de l'islam, ces tendances restent cloisonnées dans l'opposition islam/modernité. D'autres tendances, marxisantes, progressistes ou nationalistes, développent un argumentaire différent mais restent prisonnières d'une idéologie de combat qui ne permet pas un dépassement du blocage intellectuel et sociopolitique dans lequel s'est installé le monde musulman.

Si ces mouvements accaparent la scène et revendiquent , avec les institutions de l'islam officiel, le monopole du discours islamique, on a vu apparaître, à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle, un discours

différent sur l'islam et une nouvelle approche du renouvellement de la pensée islamique qui s'inscrit davantage dans la modernisation de cette pensée selon une approche différente de celle empruntée par les premiers modernistes *salafistes* et libéraux. Elle se base sur de nouveaux paramètres, sur une approche forte d'un cadre théorique nouveau et pose une problématique nouvelle. C'est à cette nouvelle expression que cette thèse s'intéresse. Elle part de l'hypothèse qu'on assiste à l'émergence d'une nouvelle approche de la modernisation de la pensée islamique qui se manifeste dans les écrits d'un certain nombre de penseurs contemporains qui se distinguent des courants déjà cités. Nous les appellerons les *néo-modernistes* pour, d'une part, les distinguer des premiers modernistes et, d'autre part, marquer l'émergence d'une nouvelle pensée alternative.

1. Les néo-modernistes :

Nous avons choisi, parmi une longue liste d'auteurs, qu'on peut considérer *néo-modernistes*, trois penseurs : Abdelmajid Charfi, historien de la pensée islamique et de la civilisation arabe, Mohammed Arkoun, historien, penseur et philosophe de la pensée islamique et Nasr Hamid Abou Zeid, penseur, spécialiste des sciences coraniques. Le choix est justifié par la contigüité de leurs fondements théoriques, la convergence entre leurs démarches analytiques, leurs objectifs et la profonde complexité de leurs contributions académiques, et ce malgré leurs différences. Cette sélection offre à l'analyse un équilibre géographique et culturel (un Tunisien, un Algérien, un Egyptien), entre le Machreq et le Maghreb, couvrant ainsi l'aire arabe dans son ensemble.

Ces nouveaux penseurs partent d'une coupure épistémologique avec les courants précédents et avec leurs pensées. Néanmoins, ils héritent du rationalisme de Mohammed Abduh, du laïcisme d'Ali Abderrâziq, des nouveautés de Muhammed Iqbal, de l'ouverture à l'Occident des libéraux et des

Marxistes. Contrairement à leurs aînés, ils profitent du nouveau statut du pouvoir religieux désormais contré par des gouvernements de plus en plus ouverts sur la modernité, par le rétrécissement du rôle des instances religieuses en perte de pouvoir, l'adoption de l'Etat-nation de structures et d'institutions séculières empruntées à l'Europe, l'avènement généralisé de l'école moderne, voire laïque et la sécularisation du système éducatif et juridique traditionnel, domaine d'emprise de la pensée islamique classique.

Enfin, ces trois penseurs font partie d'un groupe informe de « penseurs libres de l'islam » qui, chacun dans son domaine, et avec une approche souvent différente, contribuent à la réflexion sur la problématique de l'insertion de l'islam dans la modernité. (1) Chercher à établir une liste complète et exhaustive des néo-modernistes, éparpillés entre des époques différentes et des contrées éloignées, parfois même entre courants de pensée opposés, et chercher à délimiter leurs profils, à faire un recoupement entre leurs champs d'activités et recomposer leur interdépendance est un travail qui mérite à lui seul une œuvre dédiée qui n'est pas l'objet de cette thèse.

---

(1) Les appellations « penseurs libres de l'islam » ou « nouveaux penseurs de l'islam » ou « penseurs contemporains » (voir Abdu Filali-Ansari, Anwar Abdel Malik et Rachid Ben Zine) recoupent des noms qui peuvent constituer une liste informe : Amin Al Khuli, Mohammed khalafallah , Nasr Hamid Abou Zeid, Abdelmajid Charfi, Farid Esack, Burhan Ghalioun, Mohammed Abed al-Jabiri, M. Tawfiq Sidqi, Aziz al-Adhmeh, Iyadh Ben Achour, Mohammed Talbi, Mohammed Chohrour, Mohammed Charfi, Hichem Djaït, Hassan Hanafi, Abdallah Laroui, Mahmoud Taha, Anouar Abdelmalek. En dehors de la sphère arabo-islamique on pourrait aussi citer Fazlur-Rahman, Roy Mottahedeh, Abdelkerim Sorouch, La liste peut être étendue à d'autres auteurs du monde anglophone. Bien qu'ils soient unis par une tendance vers l'ouverture et la nécessité d'échapper à une tradition savante dogmatique, cette liste est loin d'être homogène. Il existe à l'intérieur même de cette liste des différences et des disparités d'approches d'un auteur à un autre.

A. Charfi, M. Arkoun et H. Abou Zeid, s'ouvrent de façon critique sur la modernité, la revendiquent de l'intérieur même de l'islam en faisant, à la fois, référence à la pensée islamique classique, rationnelle et « éclairée », marginalisée par l'orthodoxie et en invoquant les valeurs renouvelées de la modernité. Unis dans l'approche moderne de la pensée islamique, qui se base sur les outils et les concepts des sciences de l'homme et de la société, ils placent le Coran et tout le patrimoine islamique dans l'histoire. Leur pensée n'emprunte pas les chemins de la théologie. Elle se place dans le cadre intellectuel du débat d'idées. Ils sont l'illustration de la figure du chercheur moderne qui prend la place du *,âlim* traditionnel. Ce ne sont pas non plus des réformistes revendiquant un plan de réformes, mais ils ont une stratégie de transformation de la pensée islamique dans le sens de sa libération de sa dogmatique médiévale sclérosée.

Les documents qui forment le corpus de cette recherche sont les œuvres publiées, les articles et les communications d'A. Charfi, M. Arkoun et H. Abou Zeid. Certaines œuvres d'A. Charfi et de H. Abou Zeid ont été produites en arabe et traduites en vue de publications. Nous les considérons comme sources primaires vu que ce sont des traductions autorisées. D'autres sont encore dans leur langue originale. Nous avons pris soin d'en traduire nous-même des extraits, en fonction des besoins de la recherche, signalés en bas de page avec l'abréviation TDA (traduction de l'auteur). Les œuvres de M. Arkoun ont été produites en français. La liste des œuvres du corpus sont réunies en première partie de la bibliographie comme sources primaires.

2. Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique.

Le sujet de cette recherche ne va pas embrasser la pensée islamique dans son ensemble. Il se limite à l'ère arabo-islamique et à la production intellectuelle des trois auteurs mentionnés. Il ne porte pas sur les thèses fondamentalistes, islamistes ou nationalistes qui, elles aussi, apportent des contributions au renouvellement de la pensée islamique tout en maintenant, cependant, la dogmatique classique et les principaux paramètres de la doctrine orthodoxe.

La recherche analyse les conditions théoriques et pratiques de l'émergence d'une *plateforme* de modernisation de la pensée islamique. Par plateforme, nous désignons les lignes de rencontre, la structuration d'une démarche autour d'un noyau constitutif d'une pensée alternative. Il s'agira de déterminer la cohérence d'une démarche, la complémentarité des objectifs, le recoupement entre les méthodes et les concepts et enfin le cadre théorique général emprunté pour la reconstruction de la pensée islamique. Cette plateforme épistémologique se présente comme non-idéologique, non-culturaliste et non-dogmatique. Elle opte pour une refondation cognitive et une conscience historique critique du patrimoine islamique et du Coran dans le but de moderniser la pensée islamique.

Les néo-modernistes se placent dans une problématique différente de celle des premiers modernistes. Ils ne sont plus interpelés par « l'irruption de la modernité » dans le cadre du retard et de la décadence du monde arabo-musulman. Lors de la colonisation, la religion est, comme chez les réformateurs de la *Nahdha,* un levier identitaire de mobilisation qui sauve du danger « assimilateur et aliénant» de la modernité. L'attitude des néo-modernistes

n'est plus de chercher à incruster certains des aspects « positifs » de la modernité sur une réalité indigène comme des données qui vont corriger le « retard ». Il ne s'agit pas non plus de chercher à faire une synthèse entre des éléments anciens endogènes et d'autres exogènes, importés de façon sélective. Mais le propos est de libérer la pensée islamique de ses schémas archaïques qui la mettent en porte-à-faux vis-à-vis de la modernité. « L'histoire critique de cette pensée permet de rendre compte de l'appauvrissement continu de ses outils d'analyse, de ses horizons de sens, de ses champs d'activité tant pour l'exploration émancipatrice de son passé que pour la maîtrise interprétative des forces idéologiques qui rendent dérisoires ses efforts de transgression des tabous religieux et politiques, des dépassements des cadres traditionnels de la connaissance et des actions. »(1)

Si les premiers réformateurs modernistes ont été interpelés par la modernité, les néo-modernistes, qui ont intériorisé largement la pensée moderne, ses courants et ses méthodes, vivent « le temps de la modernité ». Ils sont interpelés par le retard historique du monde islamique aggravé par le non aboutissement de la modernisation des sociétés musulmanes et la montée d'un discours islamiste qui développe, à partir des années 1970, la domination d'un discours religieux tyrannique et obscurantiste qui rejette ce qu'il y a d'éclairé dans la religion elle-même et freine le progrès . Ils pointent là les forces qui entravent le progrès, qu'elles viennent des pouvoirs politiques autoritaires ou des tenants de discours religieux qui se base sur une pensée islamique dogmatique. Pour M. Arkoun, cette nouvelle problématique vise à relever les défis épistémologiques et cognitifs de la pensée islamique pour faire face à

---

(1) ARKOUN, Mohamed, *La pensée arabe*. 6° éd, Paris, PUF, 2003 (« que sais-je », 915), p.3.

un retard cognitif. L'objectif n'est plus de s'ouvrir à la science pour dépasser la décadence, comme ce fut la thèse des premiers modernistes, mais c'est la fondation d'une nouvelle conscience pour éviter « la catastrophe » selon les termes de H. Abou Zeid : « Le défi qu'il nous faut relever de nos jours, c'est l'élaboration d'une conscience scientifique du patrimoine dont nous devons analyser les fondements et l'évolution. Notre nation est menacée de disparaître comme entité historique et culturelle pour ne plus être qu'un simple satellite. Seule une analyse scientifique du patrimoine, de la civilisation arabo-musulmane est susceptible de nous aider à résister et à faire face à ce danger.»(1)

La modernité n'est plus envisagée comme un produit occidental découvert dans un cadre hégémonique, mais comme une culture universelle. Ceci étant, les néo-modernistes font preuve d'esprit critique vis-à-vis de la modernité classique. L'universalité est conçue comme un cadre qui surpasse les binômes tradition/ modernité, authenticité/ occidentalisation. On n'est plus face à une logique de suprématie d'une culture ou d'une religion sur une autre. L'espace commun à tous étant l'universalité du savoir, « l'homme est homme sous tous les cieux, et il ne lui est possible de dépasser sa condition animale qu'avec la science et la culture qu'il s'approprie où qu'il les trouve pour pouvoir participer à leur production et assumer sa responsabilité entière dans cet univers.» (2)

---

(1) ABOU ZEID Nasr**,** *Critique du discours religieux*. Paris, Sindbad, Actes Sud, 1999, p.22.

(2) CHARFI Abdelmajid, *Labinât.* Tunis, Dar al-Janoub linnashr, 1994, p.11. (TDA)

La modernisation est considérée comme un renouvellement de l'intérieur même de la pensée islamique. Les néo-modernistes écartent les postures ethnocentriques des culturalistes musulmans, qui recentrent leur idéologie autour du binôme authenticité/identité, et celle des orientalistes. Même s'ils appliquent à la pensée islamique des outils empruntés aux sciences modernes, leur démarche rejette la dichotomie islam/ modernité. Leur objectif est de rechercher, dans l'histoire de la pensée islamique, les idées de « lumière » puisées dans la tradition philosophique musulmane, dans son humanisme (Miskawayh), dans sa rationalité (d'al-Nazzâm à Ibn-Rushd), dans sa linguistique (al-Jurjâni), dans les écrits des penseurs, cadis et oulémas rationalistes dont la modernité occidentale a profité. Chercher les courants et les idées occultées, refoulées, oubliées qui, selon A. Charfi, si elles avaient été adoptées, l'islam aurait été autre aujourd'hui. Est- ce que ce renouvellement de l'intérieur est l'expression d'une nouvelle revivification qui prend l'expression d'une « activité scientifique interne » ? Comment va s'opérer ce renouvellement de l'intérieur de l'islam avec des outils qui lui sont externes sachant que cette idée de renouvellement de l'intérieur était déjà présente dans l'effort d'al-Ghazâli dans son œuvre *Ihyâ' „uloûm Ad-dîne ?*

Quelle démarche peut permettre de ne pas prendre le passé islamique comme modèle parfait à perpétuer, mais d'y puiser des éléments de réponse et des exemples qui répondent aux exigences de la modernité et qui permettent au musulmans d'aujourd'hui de vivre la modernité et l'islam sans avoir à choisir entre l'une et l'autre ?

3. Vers la modernisation de la pensée et de la religiosité.

Moderniser la pensée islamique pose la problématique de la relation entre l'islam et la modernité. Il ne s'agit pas de vérifier ici si l'islam est compatible ou non avec la modernité. Cette supposition indique une norme, la modernité, à partir de laquelle on vérifie la compatibilité de l'islam avec les valeurs de la modernité et place les deux termes islam et modernité dans un rapport de déséquilibre.

La thèse des néo-modernistes se situe ailleurs. Elle pose la problématique islam/modernité autrement : *Peut-on affirmer que l'islam porte les mêmes valeurs que la modernité* ? Cela ne suppose pas une infériorité ou une incapacité de l'islam, comme le professe l'orientalisme classique. Cela ne reprend pas, non plus, la thèse culturaliste d'un islam supérieur qui rejette les valeurs d'un Occident immoral. Mais, contrairement à l'ethnocentrisme occidental et à l'ethnocentrisme islamique, cette hypothèse met au même niveau les deux éléments de l'équation. La problématique met en avant l'idée que la pensée islamique est une construction qui a obéi aux vicissitudes de l'histoire et du pouvoir politique. C'est un *islam historique* qui s'est écarté de la portée du message prophétique. L'hypothèse de départ pose donc l'idée que le Message porte les mêmes valeurs universelles de la modernité et qu'il peut vivre en harmonie avec les exigences des temps modernes.

Il ne s'agit pas de moderniser la religion de l'islam. Car la religion est une foi et un culte. Mais, la modernisation concerne la pensée islamique qui est une production humaine de normes, de valeurs, de pratiques, y compris la canonisation du culte, ayant pour référent le message coranique. Si la croyance est un acte de foi libre qui fonde le caractère spirituel de la religion, le culte, au

contraire, est une pratique contaminée par les constructions du *fiqh* qui a énoncé les règles, les modes, les pratiques de ce culte, ne respectant pas toujours le sens et la lettre du discours coranique.

Quelles sont les conditions nécessaires de cette modernisation ? D'abord, il est proposé de recourir à une analyse déconstructive du patrimoine, le *turâth* islamique, pour dévoiler sa dérive par rapport au Message ; ensuite, de recentrer le discours sur le Coran, lieu et réceptacle de la Révélation, en vue de retrouver le message originel à portée universelle ; enfin de doter la pensée d'une nouvelle intelligibilité, de nouveaux outils conceptuels modernes pour élaborer une nouvelle herméneutique du Texte.

Dans leur démarche, les néo-modernistes se proposent de revenir au discours coranique, source religieuse de la foi, du culte et des normes éthiques, pour déconstruire l'islam historique, exprimé dans et par la constitution des énoncés normatifs en doctrine orthodoxe close, et montrer sa dérive par rapport au message coranique. Cette doctrine sacralisée par les musulmans fonde un islam idéalisé et idéologisé qu'il s'agit d'analyser en recourant à des méthodes et des techniques relevant d'une épistémè moderne. L'objectif des néo-modernistes est de montrer que le patrimoine islamique, le *turâth*, porte les stigmates de l'intervention humaine et que, en tant que construction humaine, il n'a aucune légitimité à parler au nom de Dieu.

Au travers de cette problématique se posent des questions fondamentales que cette recherche va tenter d'élucider. Alors que les sociétés musulmanes se sécularisent à un rythme soutenu, adoptent de plus en plus les outils, les produits, les manières de faire, les sciences, les théories de la modernité, peut-on continuer à exclure l'islam de la problématique de la modernisation ? Inversement, l'islam constitué depuis quatorze siècles en un bloc fermé autour d'une doctrine immuable et dogmatique est-il susceptible d'être modernisé ?

Appliquer à la pensée islamique une nouvelle intelligibilité issue de la modernité occidentale ne risque-t-il pas de dénaturer le sens de l'islam ? Les méthodes et les concepts modernes sont-ils à même de favoriser une nouvelle herméneutique dont l'objectif déclaré est de libérer la pensée et le sens ?

Moderniser la pensée islamique, particulièrement dans sa production d'énoncés normatifs, n'aboutirait-il pas à « moderniser la foi », donc à dénaturer les fondements religieux de l'islam ? Peut-on moderniser ces énoncés normatifs, en vue de « moderniser la religiosité » sans sortir de l'islam ?

La problématique pose la question de *la dérive*. La pensée critique des néo-modernistes suppose « un message originel » à partir duquel a été construite une pensée islamique dogmatique qui a dérivé de la finalité première de ce message au point de se substituer au « texte fondateur », alors que ce message serait universel, ouvert et donc conforme aux principes et valeurs de la modernité. La dérive, concept avancé par A. Charfi, est exprimée dans les termes de *transfiguration* et *travestissement* chez M. Arkoun que H. Abou Zeid reprend à son compte. En ce sens, il s'agit de signaler la déviation qui va jusqu'à la dérive par rapport au message originel de l'islam et de la finalité de la Révélation. Si l'islam premier est synonyme de l'islam du *salaf* chez les réformistes, dans cette nouvelle approche c'est plutôt le message de Mohammed qui est le point de référence par rapport auquel se mesure la dérive de l'islam qui s'est opérée à travers les interprétations et les compilations humaines tout au long de l'histoire.

Le message est-il un donné constitué, consultable, vérifiable, ou est-on face à une « aventure du sens », à une double quête parallèle et simultanée du sens premier occulté et de la dérive ? Quel mode de validation invoque-t-on pour faire de ce message une référence alternative ?

Une autre question qui découle de la problématique concerne la tentation de présenter la thèse des néo-modernistes comme pouvant constituer une alternative, d'un côté, au discours islamiste et, de l'autre, à celui des tenants de l'occidentalisation à outrance. Avancer l'hypothèse d'une troisième voie, qui se distingue de celle des réformateurs *salafistes* qui préconisent la lutte contre la modernité, au nom de son caractère immoral et producteur des guerres hégémoniques et de la colonisation, pose le problème de la validité des arguments des néo-modernistes. Comment donc conjurer l'accusation à la pensée portée par l'Occident ? D'autre part, la pensée laïciste qui milite pour une occidentalisation des sociétés musulmanes préconise de congédier la religion des affaires de la cité. Cette situation a créé un blocage dans lequel la pensée islamique est restée prisonnière de schèmes de pensée soit archaïques, soit exogènes à la culture arabo-musulmane. La thèse des néo-modernistes qui s'appuie sur la reconstruction de la pensée, de l'intérieur même de l'islam, sur de nouvelles bases scientifiques modernes, pourrait-elle déboucher sur une nouvelle problématique de libération de la pensée ? Est-ce que des idées éparses, éclatées, éparpillées, relevant d'une analyse critique du *turâth* peuvent constituer une alternative ? Y a-t-il un effort palpable de formalisation, de systématisation épistémologique qui pourrait constituer une théorie pour une nouvelle approche de modernisation ?

4. Les enjeux de la modernisation

Dès le départ, la modernisation de la pensée islamique pose des enjeux d'ordre politique, économique et culturel. Car, peut-on moderniser la pensée sans moderniser la société ? Doit-on moderniser la pensée d'abord pour ensuite transformer la société à partir des principes de la modernité ? Ou bien, faut-il

moderniser la société pour ensuite moderniser la pensée ? Est-il enfin possible d'entreprendre une modernisation simultanée des deux termes de la problématique ? Ces questions posent des problèmes inhérents à la notion même de transformation qui est à l'œuvre dans le concept de modernisation. La transformation touche aux domaines qui structurent la pensée et donc la doctrine. C'est-à-dire, elle englobe le statut du penseur, le pouvoir religieux et le pouvoir politique qui participent à la construction du système dans lequel la pensée joue son rôle.

Les écrits des néo-modernistes portent la trace de ces enjeux. Même s'ils ne s'inscrivent pas dans une démarche polémiste ou militante, ils situent leur réflexion dans les exigences de la modernisation. Pour eux, la clôture de la pensée et la dogmatisation de sa formulation découlent des intérêts conjugués des *fuqahâ* et des pouvoirs politiques qui se sont succédé tout au long de l'histoire. Le pouvoir de l'empire a généré un autoritarisme qui se prolonge jusqu'à l'ère actuelle. M. Arkoun, A. Charfi et H. Abou Zeid ont fait l'objet, à titre personnel, de brimades, d'oppression de la part de pouvoirs politiques autoritaires dont la fonction primordiale est de maintenir le même système autoritaire liberticide. La pensée religieuse a, d'autre part, légitimé tous les pouvoirs même les plus despotiques et les plus corrompus. Sur un autre plan, une pensée s'enracine dans une culture, dans une société. On ne peut donc renouveler la pensée sans transformer la société. La prise de conscience des néo-modernistes de la nécessité de renouveler la pensée s'accompagne d'une prise de conscience politique de l'urgence du changement politique, économique et culturel, seule issue pour sortir du retard historique et du sous-développement. Nous verrons comment cette transformation sociale et intellectuelle devrait déboucher sur l'émergence d'un musulman moderne qui serait, à la fois, individu et citoyen et non un musulman qui se contente du

« bricolage » d'une harmonie artificielle entre la modernité matérielle et la clôture d'une pensée dogmatique passéiste.

L'irruption des révolutions arabes en cours, à partir de janvier 2011, vient s'incruster, à la fois, dans la problématique soulevée par les enjeux politiques de la modernisation de la pensée islamique et dans la rédaction de cette thèse.

Si les œuvres étudiées ont été publiées durant les trente dernières années, leurs sujets posent la problématique du changement politique et l'instauration d'un système démocratique respectueux des droits de l'homme qui peut permettre les transformations sociales souhaitées et l'émergence d'une pensée renouvelée. Les révolutions en cours se sont déclenchées sur la base de revendications non-religieuses : dignité, liberté, justice et démocratie. Ces valeurs constituent la base sur laquelle les néo-modernistes ont bâti leur théorie. Cependant, les changements intervenus jusqu'ici en Tunisie, en Egypte et en Libye ne permettent pas de formuler une idée précise sur la faisabilité de la modernisation de la pensée islamique d'autant plus que la liberté retrouvée a fait ressurgir au grand jour les forces politiques et religieuses, qui se réclament d'un islam passéiste et *salafiste*, dont la doctrine se base sur la transformation de la religion en idéologie dogmatique. Cette nouvelle donne politique accentue l'antagonisme entre la volonté de parachever la modernisation politique, sociale et intellectuelle et celle de ré-islamiser la société selon les paramètres classiques de la pensée islamique. Les révolutions arabes ouvrent certes de nouvelles opportunités. Mais l'œuvre de modernisation de la pensée islamique est tellement complexe qu'il va falloir attendre l'achèvement de ces révolutions pour pouvoir formuler des perspectives claires.

Cet événement historique a eu lieu au moment où la recherche est bouclée. Les conditions de son élaboration et de sa rédaction, combinées aux processus de changement dans les sociétés arabo-musulmanes ne permettent

pas de repenser la problématique en fonction des éventuels changements qu'apporteraient les révolutions arabes. Cependant, le chapitre sur les enjeux politiques, se rapportant à la pensée d'A. Charfi, pose la question du changement d'autant plus que la rupture avec le système autocratique est un préalable présent dans la démonstration et constitue l'horizon d'une modernisation inéluctable. Ce chapitre ne manquera pas de constituer un moment de réflexion sur cette question.

Pour pouvoir aboutir à une pensée synthétisée tirée des œuvres des néo-modernistes, nous envisageons d'adopter une approche analytique comparative. Cette approche nous servira dans la première partie à analyser les différents écrits des auteurs choisis par la recherche et de comparer leurs différentes thèses. Selon une grille de lecture centrée sur les concepts clés opérant dans l'approche de modernisation, nous nous emploierons à mettre en évidence les points de rencontre et les différences d'approche pour être fidèle aux auteurs et rendre compte des implications théoriques et thématiques du sujet. Nous nous baserons aussi sur les techniques d'analyse du discours pour mettre en évidence leurs stratégies discursives, les structures argumentatives à l'œuvre qui sont investies dans la question du sens que pose en premier lieu le sujet de cette recherche.

Cette recherche est formulée en deux parties, l'une théorique et la seconde pratique. La première partie dresse le cadre théorique de la plateforme épistémologique envisagée à partir des œuvres de Abdelmajid Charfi, de Mohammed Arkoun et de Nasr Hamid Abou Zeid. Cette partie fera plus appel aux travaux théoriques de M. Arkoun qui constituent la matrice des formulations épistémologiques de cette démarche globale. Elle s'ouvrira aussi sur la pensée de A. Charfi et de H. Abou Zeid quant aux travaux portant sur le Texte et le discours religieux. Elle procède à une analyse critique des origines de la problématique islam/modernité avec le réformisme de la *Nahdha*. Puis,

elle pose, dans la perspective des néo-modernistes, la problématique de la modernité, dans sa complexité, pour aboutir, ensuite, à définir le cadre théorique choisi par la rupture épistémologique que proposent les néo-modernistes. Les développements suivants détaillent les démarches déconstructives du patrimoine et de l'islam historique qui aboutissent, enfin, à la formulation d'un nouveau statut du Coran.

Si la première partie est largement théorique, la deuxième est d'ordre pratique. Elle est réservée à la démarche d'A. Charfi. La thèse de modernisation de la pensée islamique, avancée par A. Charfi, déborde le cadre théorique élaboré dans la première partie. D'abord, il fait un travail théorique de déconstruction des fondements du *fiqh* qui lui permet de révéler la dérive construite à partir du message prophétique. Ensuite, il applique la déconstruction aux deux domaines qui structurent la doctrine : le culte, *al-„ibâdât*, et les rapports sociaux, *al-mou'âmalât.* Cette démarche pratique lui permet d'entrevoir une pensée alternative qui donne des exemples sur les dérives et sur les possibilités de modernisation. D'autre part, sa réflexion sur la dérive l'amène à formuler les principes et valeurs du message prophétique qu'il analyse pour en dégager les fondements universels. Ce souci de l'universalité du message, conforme à sa lecture de l'islam dans le cadre du monothéisme, montre l'harmonie possible entre la vie moderne et le message originel. C'est ce qui donne une première formulation, un premier contenu à la modernisation de la religiosité.

Nous avons choisi d'aborder les enjeux politiques de la modernisation de la pensée islamique à travers la pensée de A. Charfi, non seulement pour des raisons de cohérence de la démonstration, mais aussi parce que sa démarche débouche sur la formulation du statut du citoyen moderne tel qu'il l'envisage dans ce processus de transformation. A. Charfi entrevoit un rôle positif de l'islam dans la vie de l'individu d'aujourd'hui quand il assure une harmonie

entre sa conscience islamique et son vécu dans une société modernisée. Son travail de réflexion aboutit à une idée singulière parmi les modernistes concernant le scellement de la prophétie qui donne une base à un travail de renouvellement et de rationalisation autonome et évolutive de l'islam. Il favorise ainsi une raison lucide qui perçoit et reconnaît dans le message prophétique l'ancrage historique d'une éthique véritablement universelle.

Il nous a été très dur de subir les décès de Nasr Hamid Abou Zeid et de Mohammed Arkoun alors que cette recherche les avait associés dans une réflexion sur le cœur même de leurs thèses. L'intention première était d'adjoindre à cette thèse trois interviews des néo-modernistes pour prolonger leur réflexion à la lumière de la proposition du concept de plateforme épistémologique. Le destin en a voulu autrement. Seule l'interview prévue avec Abdelmajid Charfi a pu être réalisée. Elle est incluse à cette recherche en annexe.

5. Questions d'ordre technique

Nous placerons en annexe un glossaire des mots arabes utilisés dans cette recherche. Le système de transcription des mots arabes utilisée est simplifié. Nous utiliserons l'orthographe établie de mots arabes déjà intégrés à l'usage en français, comme, par exemple, les mots *charia*, *mutazilite, ouléma, cadi*. Pour le reste, nous adopterons les transcriptions comme suit :

La voyelle arabe longue est indiquée par un accent circonflexe, comme dans *turâth*, *dîn.*

L'article défini est transcrit par *al* suivi d'un tiret.

Le ع est marqué par l'accent comme dans *,âlim* ; le ع par th; le ض et le ظ sont transcrits par dh ; les ص et ّ par s ; le ِ par sh comme dans *shûra* ; le ق par q ; les ف et ه sont indifféremment transcrits par h comme dans *hadîth*, *hady* ;

le و par w comme pour *wasl ;* la diphtongue ي par aï comme pour *Ibn Taïmiyya.*

Dans l'insertion des citations, nous avons respecté l'orthographe des mots arabes tels qu'ils sont dans le texte cité pour conserver l'intégrité de la source et ce même si elle diffère de celle que nous utilisons.

PREMIERE PARTIE

LA PLATEFORME THEORIQUE DE LA MODERNISATION DE LA PENSEE ISLAMIQUE

CHAPITRE 1 : De la Nahdha aux néo-modernistes

Afin de mettre en perspective l'apport des néo-modernistes, objets de cette thèse, il est nécessaire de rappeler l'émergence de la notion de modernité dans les développements de l'esprit réformiste du XIX° siècle, dans l'aire arabo-musulmane.

1. Des origines :

Il est convenu de situer les débuts du mouvement réformiste moderne vers la moitié du XIX° siècle. Interpellé par la Renaissance européenne dont les effets dans le monde arabo-musulman se sont fait sentir après l'évolution de la communication avec l'Europe, les séjours de membres de l'élite intellectuelle arabe et la traduction vers l'arabe de livres d'histoire, d'ouvrages sur les mouvements intellectuels occidentaux et d'œuvres politiques et littéraires. L'esprit réformiste arabo-musulman s'est articulé autour de deux thèmes, celui de la décadence des nations musulmanes, et celui de leur renaissance, *Nahdha*.

Le mouvement réformiste moderne désigne une dynamique de renouveau, engendrée principalement par deux courants : le courant moderniste de la fin du XIX° siècle, dans le sillage de la renaissance culturelle d'une part, et le mouvement de réformisme *salafiste*, représenté par le courant *al-Manar* et notamment Mohammad Abduh d'autre part, tous les deux étant soucieux de progrès, de renouveau et d'évolution. C'est à ce dernier que nous nous intéresserons dans cet exposé critique, vu que ce courant s'inscrit dans le cadre de la problématique religieuse du renouvellement.

Dans la forme qu'il a prise alors, ce réformisme a cherché à s'éloigner des expressions adoptées dans les siècles précédents , c'est-à-dire un sens purificateur, radicalisant, de la religion comme préconisé par le wahhabisme au XVII° siècle, ou bien un aspect européanisant, taxé de copier des mesures prises en Europe et de transplanter un modèle européen sur des secteurs isolés tels que l'organisation politique, les aspects de la vie sociale, la tenue vestimentaire, l'emploi de la langue et la traduction d'ouvrages occidentaux, comme ce fut le cas dans l'esprit des *Tanzimat* qui avaient déclenché l'évolution libérale du régime ottoman. (1) On peut aussi citer dans ce cadre les mesures préconisées par Mohammed Ali en Egypte et le Général Khair-Eddine en Tunisie pour la réorganisation de l'armée, de l'administration, des institutions de l'Etat et surtout la promulgation d'une constitution en 1861.

Le mouvement réformiste, issu de la *Nahdha*, s'est articulé autour de deux symboles, l'un nationaliste, panislamiste, Jamâl Eddîne al-Afghâni, et l'autre théologien *azharîte*, Mohammed Abduh. C'est ce dernier qui développera le contenu de cet effort de renouvellement et les thèmes aussi bien que la doctrine du réformisme arabo-musulman. C'est donc à ses écrits que nous ferons référence, vu son influence sur le mouvement réformiste arabo-musulman et ses prolongements ultérieurs chez les conservateurs ou les modernistes ultérieurs.

---

(1) Les Tanzimat sont une série de mesures entreprises sous le règne de Abdul-Majid I (1839-1861), notamment celles du 3 novembre 1839 et du 1er février 1856, qui mirent en marche un processus de libération au niveau des institutions et de la vie politique (garanties des libertés civiles, égalité des sujets musulmans et non-musulmans au sein de l'empire.) Voir *Islah*, Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition IV, Leiden, E.J Brill, Paris, G.P. Maisonneuve et La ROSE S.A, 1978, p.150.

La pensée de Mohammed Abduh répondait principalement aux thèses traditionalistes et aussi à celles des libéraux modernistes de son époque. Il part de la conviction que la doctrine musulmane peut encore être le cadre capable de répondre aux exigences de la modernité et que la supériorité des nations étrangères, auxquelles les populations musulmanes se trouvaient soumises, n'a pas de causes religieuses ou morales mais qu'elle est due essentiellement à une supériorité technique aboutissant à une prépondérance politique.

Il est aujourd'hui convenu de dire que le réformisme de la *Nahdha*, dominé par l'esprit de Mohammad Abduh et de Jamâl Eddîne al-Afghâni, a été sur-étudié, voire épuisé. Aussi nous contenterons-nous ici d'en donner un aperçu sommaire, d'autant plus que le réformisme de la *Nahdha* n'est pas le cœur de notre sujet. Il nous servira de point de départ pour nous pencher davantage sur le renouvellement actuel, celui préconisé par les néo-modernistes pour lesquels la pensée islamique est au centre de leur problématique. Contrairement à certains libéraux modernistes du début du XX° siècle, pour lesquels la religion n'entrait pas dans leur démarche de modernisation de la société, les néo- modernistes actuels ne cherchent pas à écarter l'islam de la problématique de renouvellement et de réforme, mais ils œuvrent plutôt pour une relecture du patrimoine et une reconstruction du savoir religieux qui couperait avec les modèles anciens, avec toute approche traditionnelle. C'est sur la base de cet intérêt à la religion que nous avons choisi de suivre l'évolution du réformisme en prenant le mouvement dominé par M. Abduh comme point de départ.

Pour cela, nous donnerons un aperçu général de la pensée et des œuvres de réforme du mouvement de la *Nahdh*a, mais nous ne nous attarderons que sur les points qui nous ont semblés avoir une relation avec la nouvelle problématique de renouvellement de la pensée islamique chez les néo-modernistes de la période actuelle, notamment en ce qui concerne la

méthodologie, la portée religieuse de la réforme, le rôle de la raison, l'attitude face à la Tradition et la portée sociopolitique de la réforme. Nous nous intéresserons à délimiter les points de continuité et de rupture entre les deux approches, notamment leur apport dans le renouvellement de la pensée islamique.

Les tâches essentielles de la réforme religieuse, préconisées par Mohammad Abduh notamment, se sont axées sur un certain nombre de points dont essentiellement une tentative de recentrer le discours théologique sur la raison, une nouvelle approche de l'exégèse coranique et un nouveau regard sur la *Sunna*.

2. Des appellations :

Dans le contexte arabo-musulman, le mot réforme est utilisé comme traduction du terme arabe *islâh*. Selon l'Encyclopédie de l'islam, le mot « *islâh* en arabe moderne recouvre l'idée générale de réforme. Dans la littérature islamique contemporaine, il désigne plus particulièrement le réformisme orthodoxe tel qu'il apparaît à travers l'enseignement doctrinal de Muhammad Abduh, dans les écrits de Rachid Ridha et chez les nombreux auteurs musulmans qui s'inspirent de ces deux maîtres et, comme eux, se réclament de la *Salafiyya* ». (1)

---

(7) *« Islâh »* in Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition IV, Leiden , E.J Brill, Paris, G.P. Maisonneuve et La ROSE S.A, 1978, p.146.

Le mouvement de réformisme issu de la *Nahdha*, ou renaissance Arabo-islamique, est diversement considéré par les chercheurs et les penseurs. On le taxe de *Islâh,* de réformisme, de *salafisme* , ou de modernisme, Ou encore de fondamentalisme islamique. (1) Ces appellations diverses donnent chacune une connotation spécifique au mouvement de la Nahdha. L'appellation la plus paradoxale est celle qui unit modernisme et *Salafiyya,* cette dernière étant aujourd'hui à l'antipode du modernisme.

Et pourtant c'est un mouvement *salafiste* qui s'inscrit dans la dynamique de modernisation de l'islam contemporain. Toujours est-il que le terme *islâh*, réformisme dans le contexte de la *Nahdha,* fut toujours une expression de modernisation. On parle souvent de réformisme –modernisme quand il est question du *mouvement de la Nahdha*.

L'appellation *Ecole al-Manâr* est communément utilisée pour désigner le mouvement réformiste arabo-musulman qui s'est articulé autour du noyau Jamâl Eddîne al- Afghâni, Mohammad Abduh, Rachid Ridha, et ce en référence à la revue *al-Manâr* fondée par Rachid Ridha qui a procédé à la publication des principaux écrits des théoriciens de ce mouvement, notamment ceux de Abduh. Nous trouvons l'appellation *Ecole al-Manâr* la plus commode car elle distingue le mouvement de M. Abduh de celui de ses contemporains traditionalistes et de celui des modernistes de l'époque accusés d'occidentalisme.

---

(1) ABD EL-MALEK Anouar, *La pensée arabe contemporaine*. 3° édition, Paris, Seuil, 1970, p12. Il emploie l'expression « fondamentalisme islamique » pour désigner le mouvement conduit par al-Afghâni et Abduh. Sa principale caractéristique, dit- il, est un pragmatisme « qui se situe dans le cadre de l'orthodoxie, de la foi ».

Contrairement au mouvement de renouvellement classique comme *al-ihyâ',* la revivification chez Al Ghazâli, ou le *tajdîd,* renouvellement chez Ibn Taïmiyya, la terminologie du réformisme arabo-musulman de l'ère moderne (XVIII°-XX° siècles) se réfère à deux appellations qui s'inscrivent dans la terminologie des mouvements de modernisation européenne. Si la *Nahdha* rappelle la Renaissance européenne, *islâh,* ou réforme, rappelle la Réforme protestante. Les partisans de l'*islâh* dans la tradition arabo-musulmane placent leurs actions dans la ligne des prophètes- réformateurs dont la vie est citée en exemple dans le Coran et plus particulièrement la mission du Prophète Mohammed, considéré comme le réformateur par excellence. Ainsi l'*islâh* plonge ses racines aux sources premières de l'islam.

Mohammed Abduh annonce que son souci est d'abord religieux, il se place, lui aussi, dans la lignée des messies, ceux qui se voient comme la continuité du Prophète : « Mon père m'a donné une vie que je partage avec Ali et Mahrouss [deux frères de Abduh] . Et S. Jamal Eddine al-Afghani m'a donné une vie que je partage avec Mohammad [Le Prophète], Abraham, Moise, Jésus et les saints » (1)

Mais si l'*islâh* est dans son principe une tendance d'inspiration religieuse, ses visées n'en demeurent pas moins autres ; Ali Merad rappelle que « si l'on remonte aux origines de ce mouvement (l'*islâh*) on s'aperçoit que les arguments mis en avant par ses propagandistes avaient une résonance moins profondément morale et spirituelle que socioculturelle. Dans les premiers manifestes réformistes que fut les articles de Abduh et al-Afghâni, dans le

---

(1)ABDUH Mohammed *"Sirati"* in *al- A'mal al-Kâmila*, ed. „Umara Mohammad, al-Mu'assassa al-Misriya al-„amma, le Caire ,1979, t.2, p 330.

journal *al- Urwâ al-wuthqâ*, les préoccupations d'ordre social, culturel et même politique l'emporteraient nettement sur le dessein proprement religieux ». (1)

3. Données méthodologiques :

3.1 De la raison

Le réformisme formulé par al-Afghâni, Abduh et ses disciples, fondé catégoriquement contre une européanisation et une occidentalisation systématiques et hâtives, visait à engager un réformisme islamique qui échapperait au traditionalisme puritain d'une part, et qui se démarquerait d'une occidentalisation mimétique (*tafarnouj*), d'autre part. Mais, tout en s'accrochant aux idéaux de ces deux tendances, à savoir l'islam des origines et la modernité européenne, il a cherché à trouver plutôt une attitude de conciliation et de synthèse entre l'authenticité musulmane et les points jugés positifs et bénéfiques de la modernité occidentale. C'est à travers la réhabilitation de la raison qu'Abduh tentera de relever le défi face à la décadence dont l'islam fut objet d'accusation. Et c'est à la raison que reviendra le rôle de réaliser la synthèse entre l'authenticité et la modernité. Abduh a voulu ainsi que se joue le renouvellement de l'islam et de la société arabo-musulmane autour de la raison.

---

(1) MERAD Ali, *« islah »* in Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition IV, Leiden , E.J Brill, Paris, G.P. Maisonneuve et La ROSE S.A, 1978, p.153

Il a cherché à démontrer l'essence rationnelle de l'islam dans ses réponses aux traditionalistes et aux modernistes de son temps, et ce, d'une part, en « purifiant » l'islam des influences soufis populaires, antirationnelles qui avaient réduit l'islam à des rites irrationnels et, d'autre part, en démontrant la complémentarité entre la religion et la science en direction des modernistes scientistes. Dans sa démonstration de la complémentarité entre science et religion, il a tenté de donner à la raison une place primordiale dans l'explication aussi bien de la religion que de la science. « La raison, dit Abduh, est une des meilleures forces humaines, elle est même meilleure que la vérité. » (1)

Mais a-t-il réussi à éviter une simple action de conciliation superficielle ? Le réformisme tel que préconisé par Abduh et ses disciples cherchait à éviter la séparation systématique entre religion et science, dans le cas de figure où l'on devrait choisir entre l'une ou l'autre. Son effort s'est alors concentré sur une opération de conciliation entre la religion, en l'occurrence l'islam, et la science. Il a développé tout un raisonnement sur le besoin d'accommoder les nouveautés scientifiques d'une part et la nécessité d'ouvrir la religion aux exigences du moment d'autre part. Dans son optique, c'est à travers la raison que la synthèse sera possible entre islam et science et islam et évolution. Pour Abduh l'incompatibilité n'existe pas : « La religion ne peut être utilisée comme obstacle entre les âmes et leur prédisposition par le Créateur à connaître les vérité des créatures (…) Il faut, par contre, que la religion l'incite

---

(1) ABDUH Mohammed, *"al-Ijtihad"* in *al- A'mâl al-Kâmila,* ed. „Umara Mohammad, al-Mu'assassa al-Misriya al-„amma, le Caire ,1979, t.3,p.298. (TDA)

au savoir. »(1)

La conciliation entre religion et science est chez Abduh une composition qui donne à la raison un rôle essentiel dans l'explication de l'univers et de la religion. Religion, raison et science sont les éléments clés sur lesquels s'articule le réformisme dans la pensée de Abduh. Les trois éléments réunis doivent paver le chemin du progrès et réconforter l'islam dans une posture favorable à la modernité.

Bien avant Mohamed Abduh, le Mutazilisme fut le mouvement phare qui tenta d'instituer le recours à la raison comme clé fondamentale dans l'*ijtihâd*. Il instaura un débat sur la nature du Coran, le considérant comme « créé » alors que pour la majorité des exégèses il était « incréé ». Aussi cherchera-t-on toujours à établir une comparaison, voire une filiation entre Abduh et les Mutazilites. (2)

3.2 L'*ijtihâd*

Dans son épitre sur l'unitarisme, *Rissâlat at-tawhîd*, Abduh dit expressément qu'il s'est proposé deux grands buts : d'une part, libérer les

---

(1) ABDUH Mohammed *"Rissâlat at-tawhid"* in *al- A'mal al-Kâmila*, ed. „Umara Mohammad, al-Mu'assassa al-Misriya al-„amma, le Caire ,1979, t.3,p.423. (TDA)

(2) La théologie rationnelle illustrée par les mutazilites, à partir du III° siècle de l'Hégire (milieu du IX°), est caractérisée par ses positions doctrinales sur le libre arbitre humain et ses thèses audacieuses du « Coran créé ».

esprits des chaînes de l'imitation (*taqlîd*) (1) de manière à comprendre la religion comme la comprenaient les Anciens, d'autre part, rouvrir l'*ijtihâd*. (2)

L'esprit de réformisme qui a caractérisé cette *réouverture de l'ijtihâd* s'est articulé sur deux principes fondamentaux de méthodologie islamique: la considération de l'utilité, *al-istislâh*, et la politique juridique, *Siyâssa shara'iyya*. Ces deux principes permettraient selon M. Abduh un exercice correct de l'*ijtihâd*, conçu en tant qu' élan novateur appliqué à une relecture du texte sacré qui tiendrait compte de l'évolution des mentalités et des mœurs à l'échelle de toutes les sociétés humaines. Le premier, *al-istislâh*, repose sur le principe d'utilité, que cette utilité soit temporelle ou spirituelle, communautaire ou individuelle. Le second consiste dans le retour à une autre notion traditionnelle, celle de politique juridique, qui autorise les chefs d'Etats musulmans à prendre, après consultation de docteurs de la Loi et d'experts techniques, toutes les dispositions nécessaires pour luter contre le désordre et pour faire régner la justice et la concorde de la communauté.

Par la « réouverture » *de l'ijtihâd* Abduh a eu le mérite de réintroduire la nécessité d'un renouvellement doctrinal et institutionnel. Il a ainsi ouvert tacitement la porte devant des notions ou des institutions étrangères. Mais sans perdre de vue que tout emprunt et toute révision critique devait se faire impérativement en fonction de normes traditionnelles. Ainsi la *shûra*, concept

---

(1) Chez Abduh, le terme *taqlîd* prend un sens nettement péjoratif : c'est l'attitude des savants qui se bornent à répéter les formules de leurs prédécesseurs sans chercher à en pénétrer le sens et surtout sans recourir aux sources de la foi, le Coran, aux traditions sûres et au raisonnement.

(2) Osman Amin, *Mohammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire 1944, p128. Doctorat présenté à la Sorbonne puis traduit en arabe et en anglais.

traditionnel islamique, par exemple, pouvait être interprété comme un pouvoir collégial mais sans en arriver au système parlementaire ni à la démocratie de type européen.

On voit donc que c'est un *ijtihâd* doublement contrôlé, par l'institution religieuse et par l'institution politique. L'*ijtihâd* tel que préconisé par Abduh aussi bien que les réformateurs de son école, se déroule toujours dans le cadre de la suprématie de l'intérêt de la communauté et a pour but de préserver son intérêt. De même, malgré les nouveaux outils méthodologiques introduits dans sa démarche, il ne nous semble pas que l'*ijtihâd*, tel que professé par Abduh, ait apporté beaucoup à l'effort créateur du théologien dans le domaine de la doctrine, encore moins celui du dogme et du culte, car les prescriptions du Coran et de la Sunna y sont demeurées impératives dans leur sens littéral.

3.3 L'influence de la Réforme protestante :

L'appellation « réforme religieuse » n'existe pas dans ce sens dans les textes fondateurs de l'islam. Elle fait plutôt référence à l'histoire chrétienne et au mouvement conduit par Luther, Zwingli et Calvin. Les auteurs qui ont voulu lui donner un fondement islamique ont évoqué à posteriori un *hadîth* qui affirme qu'à chaque siècle, Dieu envoie à la nation une personne qui lui « renouvelle » sa religion. Selon Mohammed Haddad, spécialiste de la pensée de M. Abduh, al-Afghani et Abduh n'ont jamais fait référence à ce hadith et vraisemblablement ne le connaissaient pas. (1)

---

(1) HADDAD Mohamed, *Essai de critique de la raison théologique : l'exemple de Muḥammad ʾAbduh*, 570 p, thèse, Paris, La Sorbonne Nouvelle, 1994. P.35

Il précise que « al-Afghâni et Abduh ont bien parlé du mouvement réformiste protestant, considérant que l'action qu'ils essayaient d'introduire était semblable à celle de la Réforme chrétienne. Ils sont allés même jusqu'à dire que la réforme islamique, en tant que retour aux sources initiales, a plus de chance de réussir puisque le Coran demeure invulnérable. » (1)

La conviction de réforme religieuse existait déjà chez Abduh et le panislamiste al-Afghâni. Mais la Réforme protestante et sa relation avec le progrès auraient donné aux deux leaders musulmans, épris du progrès européen, un exemple qui associerait la religion au progrès, et assouvirait leur vœux de ne pas voir l'islam marginalisé dans le processus de modernisation qui a vu le modèle européen largement conquérir l'élite arabo - musulmane.

Al-Afghâni enseignait à ses disciples que la Réforme de Luther était le facteur principal qui permit de faire sortir l'Europe de la barbarie et d'accéder à la modernité. En conséquence, il appelait à constituer en islam un mouvement similaire. (2)

Les échos de cet enseignement sont perceptibles dans son traité « La réfutation des matérialistes » *,ar-rad ,,da ad-dahryyîn*, écrit en persan et traduit en Arabe par Muhammed Abduh , où il disait que la Réforme ne fit que reprendre les principes de l'islam. (3)

---

(1) *Ibid*., p. 474.

(2) Al-AFGHANI Jamel Eddine, *La réfutation des matérialistes*, traduction Melle Goichon, *Paris, Geuthner 1942(« Les joyaux de l'Orient », XI),* p.163-167.

(3), ABDUH Mohammed, *Exposé de la religion musulmane*, traduction de *Rissalat at-tawhid* par Mustapha Abderrazak et et Bernard Michel, Paris, Geuthner, 1984 p 131.

M. Abduh, qui aurait découvert la réforme protestante grâce à al-Afghâni, ne cache pas non plus sa sympathie pour le protestantisme dans son épître sur l'unitarisme, *Rissâlat at-tawhîd,* publié en 1889. Il y voit une volonté de « réforme de la religion et son retour à la simplicité originelle ». Il estime que la Réforme protestante est parvenue « à un point qui ne s'éloigne que peu de l'islam ». (1)

Il va sans dire qu'au-delà des influences que la réforme protestante a eu sur les deux leaders du réformisme arabo-musulman, il existe des différences substantielles, sur plusieurs points, entre le mouvement de Luther et de Calvin au XVI° siècle en Europe et celui d'al-Afghâni et Abduh au XIX° siècle. Bien que les intentions aient pu être semblables, l'aboutissement était complètement différent.

Abduh et Al Afghâni ont été épris par la façon dont la Réforme protestante diffusait ses principes à travers des textes faciles et des idées simples, plutôt que des discours élaborés et des raisonnements jugés compliqués pour les masses.

En plus de cette approche, trois autres principes de la Réforme protestante ont retenu l'attention de M. Abduh, à savoir le retour aux Ecritures et à la religion initiale, le libre sacerdoce qui permet à chaque fidèle de contempler, par son propre effort, le sens des Ecritures et l'encouragement de la recherche scientifique et de l'esprit de tolérance.

---

(1) Ibid.

On doit rappeler que M. Abduh a défendu la tolérance religieuse en citant le Coran : «Le Coran est la source de la religion. Il appelle au rapprochement entre les musulmans et les gens du Livre, à tel point que le lecteur, celui qui étudie le Coran, croirait qu'ils en font partie. Ils ne diffèrent que dans quelques lois divines. » (1*)*

Malgré ces emprunts, la différence entre la Réforme protestante et les motivations d'Al-Afghâni et Abduh demeure de taille car, « plus qu'aux mœurs, la réforme protestante s'est attaquée à la doctrine. Luther, Zwingli ou Calvin ont proposé un renouvellement dogmatique en donnant à Jésus un rôle central, en insistant sur la toute puissance de la grâce et la souveraineté des Ecritures, et en affichant la même hostilité envers le « papisme ». (2)

Les Réformes de Abduh et d'al-Afghâni ressemblaient plus aux réformes médiévales qui se souciaient surtout de réformer les abus de l'église et les mœurs, non la doctrine. Chez Abduh , l'intérêt est d'abord moral plus que doctrinal. Cela nous amène à conclure que, dans ce sens, la réforme de Abduh se rapprocherait plus du mouvement du *Réveil* dans la culture chrétienne qui s'est manifesté au milieu des années 1730 avec Howell Harris (1714-1773). (3) Le terme *Réveil* provient de l'expression anglaise *revival of religion,* proche du terme musulman de *ihyâ',* employé à partir du XVIII° siècle. Les principales caractéristiques des revivalistes c'est qu'ils cherchent à atteindre deux milieux différents : les chrétiens dont l'intensité de la vie spirituelle s'est affaiblie et les

---

(1) ABDUH Mohammed, *Al A'mal al-kamila*, t.I, le Caire, ed. „Umara Muhammed, al-Mou'assassa al-arabiyya li-addirassât wan-nashr, 1976, p. 109 (TDA)
(2) STAUFFER Richards, *La Réforme*, PUF, Paris, 2003, p.6
(3) Voir sur le Réveil Jean Baubérot , *Histoire du protestantisme* , PUF, 5° édit. Paris, 1998.

milieux plus ou moins déchristianisés qui échappent à l'influence des organisations ecclésiastiques. Ils partageraient donc avec les *salafistes* musulmans le souci de l'éloignement de la « pureté » de la religion qui engendrerait la dégradation de la croyance.

Le *Réveil* ne cherche pas à se séparer des Eglises, il veut leur donner un souffle nouveau. Une des taches majeures que s'est données Abduh n'était- ce pas de réformer al-Azhar, de le réhabiliter pour assurer sa pérennité ? *Le Réveil,* comme le réformisme *salafiste* musulman , va favoriser une certaine promotion féminine.

3.4 De la tradition

Le mouvement réformiste de Mohammad Abduh et de l'école *al-Manâr* a courageusement fait face aux traditionalistes de l'époque. Mais au-delà de ces efforts d'ajuster, de *corriger* (un des sens du terme *islâh*) quelques aspects de la tradition musulmane, notamment concernant certains usages de la *Sunna*, du code du statut personnel et de la législation musulmane, la prudence a entravé tout élan critique.

Abduh et al-Afghâni, inspirés du protestantisme, revendiquent l'autorité exclusive des deux sources (la Révélation et la *Sunna*), mais comprises l'une et l'autre à la lumière de l'intelligence de l'époque, ce qui les conduit à écarter le *taqlîd* responsable à leurs yeux de la sclérose de la pensée islamique. Ils réduisent ainsi la *Sunna* à sa plus simple expression : les potentialités normatives de la *Sunna* s'estompent au profit de ses valeurs éthiques et spirituelles.

Pour les réformateurs classiques comme Ibn Taïmiyya et ses disciples, le recours à la *Sunna* et au *hadîth* dans l'exégèse et dans le *fiqh* était un élément clé. Par opposition, la position de Abduh et d'al-Afghâni se résume en deux considérations. D'une part, la *Sunna* représente une référence essentiellement d'ordre moral et spirituel, car ses données proprement normatives se ramènent à un très petit nombre, ne dépassant pas le domaine du culte. D'autre part, ils se montrent d'une extrême prudence lorsqu'il s'agit de faire appel à des données de tradition, et n'hésitent pas à récuser certains hadiths, même s'ils sont repris par un des maîtres traditionalistes. Al-Afghâni et Abduh ont souvent mis en garde contre le « poison mortel » que constituent « les traditions apocryphes forgées par des transmetteurs mensongers, et attribuées par eux au prophète.» (1)

Rachid Ridha a mis des critères permettant d'authentifier un *hadîth*: « Il est admis qu'un hadith peut être déclaré apocryphe, s'il est incompatible avec l'évidence coranique et les dogmes fondamentaux de la loi *(charia)*, avec les preuves rationnelles, l'expérience sensible, les faits d'observation et enfin avec les convictions fondées sur le bon sens. »(2) Dans cette innovation méthodologique qui consiste à avoir des exigences critiques quant au recours à la *sunna* et aux *hadîths,* les réformistes de l'école *al-Manâr* ont limité le recours au hadith sans aller à l'extrême : récuser la S*unna* comme ce fut le cas chez les réformistes Hindous, notamment l'école de Sayed Ahmad khan. Ce dernier se prononce pour le rejet pur et simple des *hadîth*s qui heurtent la raison humaine ou portent atteinte à la dignité du Prophète. Pour lui, un hadith n'est considéré comme authentique que s'il est conforme aux énoncés coraniques.

---

(1) Voir *al-„Urwa Ŕal- Wuthqa*, Paris, numéro du 3 avril 1884.

(**) *Ibid.*

Le hadith qui contredit une norme coranique explicite doit être tenu pour apocryphe.

Au sein même de la pensée arabo-musulmane, dans une tribune libre parue dans a*l-Manar,* le Dr Muhammad Tawfiq Sidqi préconisait même que « l'islam, c'est le Coran seul (…) Le mot de la fin sur ce sujet c'est de s'en tenir au livre de Dieu en faisant appel à la raison (…) Quant à la *Sunna,* si elle présente des éléments normatifs en plus du contenu coranique, nous sommes libres d'en tenir compte ou non.»(1)

4. La base programmatique de la Nahdha

Il est intéressant d'examiner la doctrine de la *Nahdha* à la lumière de sa contamination par la question de la modernité. Les axes qui structurent le programme de la réforme ouvrent des brèches dans la prise en compte de principes nouveaux enracinés dans la modernité européenne. Il s'agit de les relever pour voir ultérieurement comment vont se déterminer les néo-modernistes par rapport au traitement qui leur a été réservé par M. Abduh.

la Revue *al-Manâr* , et avant elle, la revue *Al-„Uurwa al-Wuthqua* (2), donnent une vue d'ensemble sur les thèmes abordés par le réformisme du XIX° siècle, les problèmes intéressant le monde musulman de l'époque , ceux

---

(1) Revue *al-Manâr*, le Caire, vol. IX, Rajab 1324/août 1906, p.515-525 et 529. (traduction Ali Merad)

(2) L'expression « liens indissolubles » traduit plutôt le sens .Elle est aussi la plus répandue. Mohammed Arkoun utilise une autre traduction plus littérale : « L'anse solide ».

de la famille, du statut de la femme, de l'éducation, du droit positif en matière de statut personnel, des problèmes intéressant la réorganisation de la justice, les questions politiques, la forme de l'Etat, les rapports du nationalisme et de la solidarité communautaire, ou ceux des musulmans avec les non-musulmans, ainsi que les questions linguistiques et culturelles touchant la langue arabe et le renouveau de la culture islamique traditionnelle.

Nous suivrons, dans ce qui suit, les thèmes principaux élaborés par Mohammad Abduh dont les œuvres continuent d'inspirer le réformisme arabo-musulman jusqu'à nos jours.

4.1 Du religieux

Les différents thèmes de la réforme (politique, administratif, social, scientifique) se regrouperaient, aux yeux des réformistes arabo-musulmans, inspirés par M. Abduh, autour d'une tâche primordiale qui serait la réforme religieuse. Abduh part du principe que l'aptitude au progrès et à la réforme réside dans la société musulmane elle - même. C'est pour cela qu'il a beaucoup misé sur la religion comme garant de l'unité sociale, facteur aussi important que nécessaire pour le progrès. C'est dans ce sens qu'il écrit: « Si la religion garantit la droiture morale et l'exemplarité des comportements chez les gens, pourquoi y renoncer et chercher un autre facteur, alors qu'il est présent en eux et qu'ils lui font confiance. Il est, en outre, moins difficile de faire revenir ces gens vers ce qu'ils connaissent que de chercher à accomplir ce qu'ils ne connaissent pas.» (1)

---

(1) ABDUH, Mohammed, *A'mal,* t.III , *op. cit*. p.231, (TDA)

Le problème essentiel de la décadence du monde musulman ne pouvait avoir sa source dans la religion elle-même, mais plutôt il est le fait qu'il n'y ait pas eu, pour des siècles, aux yeux de Mohammad Abduh, un leader qui aiderait cette société à améliorer ses conditions en réformant la religion. D'où la primauté de la réforme religieuse. Rêvait-il d'être ce leader ? Il s'est, en tout cas, imposé comme un avant-gardiste dans la réforme religieuse à son époque et même au-delà.

Dans ses écrits sur la réforme, Mohammed Arkoun signale que, dans la logique de la *Nahdha*, « la question exige une réponse religieuse. La Parole de Dieu ne peut être démentie par l'histoire ; les musulmans en ont sûrement perdu le sens : il faut déterminer quand, comment, pourquoi. Ainsi *renaît* l'attitude réformiste, cet *islâh* ou retour à la forme vraie, originaire de l'enseignement islamique. L'affirmation d'une vérité transcendante, toujours apte -si les hommes savent la déchiffrer et en vivre- à ramener la marche de l'histoire sur la bonne voie.» (1)

Mais il est convenu que c'est surtout le *Tafsîr* , son œuvre sur l'exégèse coranique , qui est l'œuvre majeure de la réforme religieuse de Abduh. Pour ce qui est de l'exégèse coranique, Mohammad Abduh a donné les orientations décisives à travers son enseignement à l'université d'al-Azhar. Il n'en a pas laissé de trace écrite. Tout cet enseignement a été compilé, complété et édité par l'un de ses proches disciples, Rachid Ridha, réalisateur du commentaire coranique d'a*l-Manâr*. Cette œuvre est considérée comme majeure dans la réforme religieuse d'Abduh, qu'on qualifie souvent d'exégèse moderne, dans le sens où elle a dépassé les formes classiques et a évité les explications traditionnelles qui étaient à leur tour des reprises d'œuvres anciennes.

---

(1)ARKOUN Mohammed, *La Pensée Arabe*, PUF, Paris, 2003, 6° édition, p101

Il est à noter que la technique de *tafsîr (explication)* est valorisée par les réformistes par opposition à celle du *ta'wîl* (interprétation). Dans ce sens, Abduh introduit une modification méthodologique. De ce fait, le *Tafsîr* n'est pas considéré comme une discipline démonstrative susceptible d'établir des vérités scientifiques contrôlables.

Abduh avait justement critiqué les exégèses des *fuqahâs* qui étaient largement répandues et utilisées en son temps, les accusant d'être une simple opération de copiage des Anciens sans discussions ou ajustements. Il a surtout considéré que la base de l'exégèse « rationnelle », c'est de revenir au Coran lui-même et de le prendre comme objet et référent de l'exégèse. Il a cherché, en outre, à concilier entre l'exégèse et les nécessités spirituelles, morales et sociales de la société. (1) Mais malgré son insistance sur Le Coran comme base de l'exégèse rationnelle, Abduh a ajouté également la tradition prophétique comme source dans l'exégèse : « Essaie de comprendre ses ordres (les ordres du Coran) et ses interdictions, ses conseils et ses leçons, comme ils étaient récités aux croyants et aux non-croyants, à l'époque de la Révélation (...) Prends ce que le Coran t'explique (...) Et ajoute à cela la tradition du Prophète mais ne t'arrête qu'à ce qui est exact et raisonnable et ne prend pas ce qui est faible et controversé.»(2)

Penser que la base dans l'exégèse rationnelle c'est de revenir au Coran lui-même, d'en utiliser des arguments pour procéder à l'exégèse, est un principe très moderne que nombre de spécialistes de l'islam professent de nos jours. On remarque cependant que Abduh a vite réduit la portée de cette démarche en ajoutant la Tradition du Prophète, quoique avec certaines limites.

---

(1) Voir sur ce point, ABDUH Mohammed *A'mal*, t IV, p. 16 (TDA).

(2) *Ibid*., t. I, p.589 (TDA).

Cette exégèse rationnelle est la plus importante œuvre proprement théologique de Mohammad Abduh. Sa portée novatrice, c'est d'avoir comme visée fondamentale de mettre en lumière la guidance, al *hadiy*, signifiant à la fois « guidance » et « bonne voie ». La démarche de M. Abduh traduit une option fondamentale d'ordre éthique et spirituel.

4.2 DU SOCIAL

Outre Le *Tafsîr,* Mohammad Abduh a aussi émis des *fatwas* qui étaient conçues dans un esprit libéral pour l'époque, même si elles paraissent dépassées aujourd'hui. Il rappelle dans ces fatwas aux musulmans qu'ils peuvent manger des bêtes égorgées par des non-musulmans, les autorise, en cas de nécessité, à porter des coiffes européennes, et, plus généralement, à suivre des docteurs d'une autre école jurisprudentielle que la leur.

4.2.1 Réforme de l'enseignement :

L'enseignement est l'outil mais aussi le cadre de la réforme religieuse. C'est par l'enseignement que peut s'accomplir la transformation lente des esprits sans laquelle rien de durable ne peut se construire. Voilà une idée tant préconisée par Abduh, et ce contre l'attitude des « occidentalistes » et des scientistes de l'époque, soupçonnés de mimer automatiquement et rapidement l'Occident.

Introduire l'étude des sciences et des techniques modernes ainsi que des langues étrangères, à l'instar des établissements européens, est une innovation

majeure pour laquelle Abduh a bataillé. Il a toujours encouragé les musulmans à étudier la science. C'est à la recherche scientifique qu'il attribuait la puissance et la prospérité des nations occidentales, partant de sa conviction que la *Nahdha*, à laquelle le mouvement réformiste appelle tous les musulmans, ne peut se concevoir qu'à la condition de se mettre à l'école de la science et de la technique moderne, qui incluraient les sciences humaines et les sciences exactes.

La réforme de l'enseignement porte d'abord sur l'enseignement religieux qui passe par la réforme d'Al-Azhar. Il n'était plus admissible aux yeux de Abduh de se contenter d'étudier les livres d'anciens *Fuqahâ*, vides de toute innovation et qui ne peuvent suivre l'évolution dans le temps de la société : « A mesure que le temps passe, les gens sont confrontés à des situations non envisagées dans ces livres. Est- ce qu'on va arrêter le cours du monde à cause de leurs livres ? Ce n'est pas possible ! Pour cela les gens simples aussi bien que les juges ont été obligés de laisser de côté les lois s*hara'iques* et se sont tournés vers d'autres lois. » (2) . Cela entre dans l'effort de Abduh de réactualiser le *fiqh* et de l'adapter aux exigences de la vie moderne.

A travers Al-Azhar, Abduh visait la réforme de l'enseignement en général. Il a ainsi établi des programmes de réforme qui chercheraient à garantir la compétence plutôt que distribuer des diplômes. Il pensait que l'enseignement devrait être largement étendu à toutes les classes et devrait permettre de diffuser

---

(2) ABDUH Mohammed, *al-A'mal*, t. III , op. cit. p. 196-197 (TDA).

le rationalisme et le réformisme «pour ancrer dans le pays les graines de la raison et du savoir, développer le sens de la justice et de la réforme et éduquer les âmes. » (1)

4.2.2 Le statut de la Femme.

Concernant le statut de la femme, Abduh a introduit des innovations qui, malgré leur prudence, ont conduit à des mesures notoires sur le plan de l'éducation des femmes, leurs droits dans la société, comme le droit au travail, ou le droit au divorce. Quant à la polygamie, Abduh part du fait que l'islam ne l'a pas considérée comme obligatoire, et qu'il ne l'a pas non plus interdite de façon formelle. Tout en l'autorisant, il l'a subordonnée à des conditions d'équité qui peuvent la restreindre considérablement. Abduh a, de ce fait, dénoncé catégoriquement les méfaits de la polygamie en Egypte et il a donné une *fatwa* autorisant le chef de l'Etat à l'interdire si la nécessité l'exigeait.

Le problème de la répudiation a lui aussi été abordé avec un souci d'équité qui vise à limiter le droit du mari de répudier sa femme de façon arbitraire. Dans ce cas aussi, Abduh a préconisé l'intervention de l'Etat pour réguler. (2) Il a aussi appelé à donner à la femme le droit de demander le divorce.

---

(1) ABDUH Mohammed, *al-A'mâl*, t. III, *op. cit*. p. 42 (TDA).

(2) *Ibid*., t.I, p.88 (TDA).

Mohammad Abduh a appelé à instaurer l'égalité entre la femme et l'homme en matière d'enseignement. L'école d'*al-Manâr* a défendu l'obligation de l'enseignement féminin, Elle a soutenu aussi l'accès, mais qui demeure conditionnel, de la femme à certaines fonctions publiques. Toutefois, ces réformes audacieuses du statut de la femme sont demeurées limitées et sujettes à restriction car il s'agissait toujours de tenir compte de la vocation « naturelle » de la femme, la priorité étant toujours le foyer familial.

Ces restrictions dénotent d'une prudence fidèle à la doctrine du juste milieu et d'un conservatisme qui tend à se démarquer des occidentalistes de l'époque. Car Abduh ne peut pas, comme eux, défendre une émancipation de la femme identique à l'occidentale. Il restait ainsi dans une position à mi-chemin entre un modernisme prudent et un traditionalisme éclairé. Il était conscient que réformer les lois relatives au statut personnel ne suffisait pas à lui seul. Il incomberait également de réformer les tribunaux *shar'aiques* et de garantir l'autonomie des juges face au pouvoir exécutif. Aussi a-t-il prévu des réformes au sein du pouvoir juridique et la formation des juges, mesures qui devaient servir à une réforme politique.

4.3 Du politique

La conception globale du réformisme ne pouvait exclure le facteur politique de son discours, même si son action n'était pas axée fondamentalement sur le politique, surtout après l'exil d'al-Afghani ou son retrait de la scène politique et le désengagement de M. Abduh des affaires politiques. Pour Abduh la réforme politique passe par la réforme de l'enseignement islamique parce qu'il voit une relation de cause à effet entre la dégradation de la situation politique et la mauvaise éducation des gouverneurs

et des gouvernés. On peut tout de même retenir deux prises de positions majeures dans son discours réformiste. La première concerne le problème des rapports de l'islam et de l'Etat et la seconde la nature civile du pouvoir politique du souverain.

Le réformisme a cherché à revaloriser, dans un nouveau contexte, deux notions de l'éthique politique traditionnelle : la notion de bon conseil *(nasîha)* que le musulman a le droit de donner à l'autorité politique et celle de consultation *(shûra)* par le biais de laquelle les autorités politiques ont le devoir de consulter l'opinion publique ou ses représentants, docteurs de loi ou autres.

L'effort de M. Abduh en matière de réforme politique s'est surtout concentré sur l'explication des concepts politiques nouveaux et de leur diffusion. Il voulait instituer une position rationnelle auprès de l'opinion publique en matière de politique *shara'ique*. Il a ainsi introduit les notions de pouvoir religieux et de pouvoir civil, cela bien sûr en plus de ses efforts pour la réforme du pouvoir législatif. C'est aussi par la religion que M. Abduh justifiera sa prise de position en faveur du despote éclairé. Il est doublement justifié selon lui par le *char'a* et par la raison : « Le fait que l'application de la c*haria* revienne à une seule personne n'est interdit ni par le *char'a* ni par la raison. Mais la c*haria* à elle seule ne peut limiter le souverain, il faut donc qu'il y ait un conseil qui vérifie le respect de la *charia*, corrige les déviations du souverain et le contraignent à la respecter » (1) Il ne manque toutefois pas d'éloge pour ce despote éclairé qui selon lui « est capable de réaliser par sa justice en quinze ans ce que la raison à elle seule ne peut réaliser en quinze siècles.» (2)

---

(1) ABDUH Mohammed, *al-A'mâl*, t.I, *op. cit.* p.350 (TDA).

(2) *Ibid*., t. II, p. 718 (TDA).

Alors que M. Abduh continuait à défendre le despote éclairé, depuis le milieu du XIX° siècle, la notion de régime constitutionnel faisait son chemin dans les milieux intellectuels en Orient comme au Maghreb. (1)

On retrouve les penchants de Abduh vers l'autoritarisme du pouvoir politique dans l'exercice de sa fonction religieuse. Il a ainsi regretté, par exemple, que le pouvoir omeyyade ne soit pas intervenu, en vue de sauver la religion, pour imposer une seule perception de l'islam. (2)

Abduh a d'autre part insisté sur l'aspect civil du pouvoir politique. Ainsi dit- il : « L'*Imam* en islam [dans le sens de gouvernant] n'est pas différent du reste des gens en matière d'infaillibilité religieuse et en ce qui concerne son mérite dans l'interprétation de la religion. C'est la *umma* ou ses représentants qui l'investissent [à la tête de l'Etat] et c'est à la *umma* que revient le droit de le contrôler, c'est aussi elle qui le destitue quand elle juge que c'est dans son intérêt. Il est un gouverneur, souverain civil (*hakim madani)*, dans tous les cas de figure. » (3)

En insistant sur le fait que l'*Imam* est d'abord un souverain civil, non de

---

(1) L'homme d'Etat tunisien, le général Khair-Eddine Pacha fait l'éloge du régime constitutionnel en vigueur dans certains Etats d'Occident. Il observe que « les pays les plus avancés dans le domaine de la civilisation sont ceux où les institutions ont pour fondement la liberté et la constitution ». Voir son essai *Aqwam al-massâlik*, traduction française partielle dans *Réformes nécessaires aux Etats musulmans*, Paris, 1868, p.211.

(2) ABDUH Mohammed, *Rrissalt attawhid*, *op. cit.* p.11

(3)ABDUH Mohammed, *al-A'mal*, t.I, *op. cit*. p.287 (TDA).

droit divin, et en élargissant le groupe des *Uli al-amr* (*ahl al-hal wal- ,aqd)(1)* qui sont en quelque sorte le conseil suprême qui contrôlerait la droiture de l'Imam et sa conformité au c*har'a,* Abdu a introduit l'idée de collégialité dans l'exercice du pouvoir sans toutefois évoquer pleinement la volonté populaire. C'est la volonté religieuse, à travers le c*har'a,* qui demeure l'instance suprême : « L'islam n'a d'Imam que le Coran », comme le déclare Abduh. Donc le Coran fait office de « constitution ». Il a tout de même essayé de donner des significations et des fonctions modernes au concept de s*hûra* qui se rapproche de la collégialité du pouvoir sans entrer dans la sphère de la pratique démocratique.

On voit donc que malgré les tentatives audacieuses de Abduh pour aborder le rôle de l'*imâmat* suprême et de préconiser des limitations au libre arbitre du Calife aux temps où il était encore largement vu comme le représentant de Dieu sur terre, il est demeuré prisonnier des modèles traditionnels, pas seulement sur le plan terminologique (*imâm*, *umma, shûra*), mais aussi sur le plan du rôle attribué à la charia et à ceux qui la représentent.

Il a certes élargi le cercle des représentants de la *umma* pour inclure d'autres catégories que les hommes de religion, mais les *ulémas* restent à leur tête. Le souverain n'est pas intrinsèquement civique, il n'est au servir de la *umma* qu'au nom du c*har'a* et il ne peut être contrôlé que par le biais de la c*haria*. C'est elle seule qui détermine si le calife est apte à être obéi ou s'il est

---

(1)Mohammad Abduh, "Tafsîr" in *al-A'mal*, t.I, *op. cit*. p.181. (TDA). Il donne une nouvelle conception de Uli-al-amr : « ahl al-hall wal „aqd » .Ce groupe comporte selon lui, « les princes, les gouvernants, les ulémas, les chefs de l'Armée et tous les autres personnages ayant une notoriété ».

défaillant, donc voué à être destitué. Les référents politiques demeurent fidèles au modèle du passé, même si une actualisation au niveau du discours politique a été accomplie.

Il est à mentionner que Abduh a insisté sur « les devoirs du souverain (*hâkim*) et sur la fonction sociale de l'Etat et sa responsabilité dans l'édification des industries vitales, ainsi que sa responsabilité dans l'accomplissement de la justice entre les travailleurs et les patrons, et la réduction des écarts entre les classes et l'éradication de la pauvreté.» (1) Ces revendications restent cependant programmatiques et moralisantes et ne proposent pas d'outils de reforme à proprement parler. Abduh était surtout un réformateur social, un *muslih ijtimâ'i*. Cela s'est traduit par de faibles prises de positions politiques.

5. Les limites de la réforme

L'ensemble des recherches scientifiques sur le mouvement de la *Nahdha*, de type non apologétique, converge vers l'idée, que le projet de la *Nahdha* n'a pas abouti à une vraie renaissance du monde arabo-musulman. Nous nous pencherons sur l'argumentaire développé par un certain nombre de penseurs et de chercheurs qui ont étudié le réformisme islamique de façon sérieuse et équilibrée, tenant compte de la volonté de changement et des écueils, endogènes à cette pensée ou exogènes, relevant du contexte dans lequel s'est développée l'idée de réforme. Nous nous pencherons surtout sur l'impact de l'approche réformiste sur le renouvellement de la pensée islamique.

---

(1) ABDUH Mohammed, *al- A'mâl*, t. I, *op. cit.*, p.673 (TDA).

5.1 Critique de la raison théologique

La réforme religieuse chez Abduh demeure relative. Les ambitions de réforme théologique sont limitées. La priorité est donnée au réformisme social et moral plutôt que théologique. Cette réforme a formulé des critiques de l'orthodoxie musulmane sans pour autant renoncer à être dans sa continuité.

Mohamed Abduh soutient que « les sciences théologiques ont pour objet de fonder les dogmes de la religion sur des arguments rationnels tranchants, afin de convaincre ceux qui veulent savoir et réduire au silence ceux qui veulent nuire à la religion. » (1)

Mohamed Haddad se base sur cette définition des sciences théologiques chez Abduh pour conclure que « la théologie est loin d'être transformée en une réflexion sur la religion ou d'être une simple branche de connaissance, bien au contraire. Elle continue, comme à l'époque scolastique, à vouloir encadrer la connaissance en général. En outre, Abduh continue à lui attribuer la mission de défendre « rationnellement » le dogme. Or cette rationalité est purement formelle, elle n'est, en fait, qu'une recherche de cohérence dans la présentation. »(2)

5.1.1 Limite de l'*ijtihâd*

Dans sa tentative de libérer l'*ijtihâd*, Abduh s'est montré prudent vis-à-vis du recours à la *Sunna* afin de maintenir une certaine consistance à sa doctrine du recours aux deux sources (Coran et *Sunna*). Cet attachement à la

---

(1) ABDUH Mohammed, article paru dans *al-Ahrâm*, n° 36 (1877), reproduit dans *al-A'mâl*, t. III, *op. cit*. p. 15. (TDA)
(2) HADDAD Mohamed, *Essai de critique de la raison théologique, op. cit.* p185-186.

tradition a son explication, selon Ali Merad : « Pour cette école fidèle à la doctrine hanbalite –où la S*unna* jouit d'une ferveur à nulle autre égale- il était impensable d'entrer dans une logique pouvant aboutir à une remise en cause radicale de l'authenticité de la tradition du prophète ; car, dans une telle hypothèse, la valeur normative de celle-ci eut été vide de sens. » (1)

Henri Laoust , quant à lui, remarque bien que l'ouverture de l'*ijtihâd* a été fortement préconisée par le courant réformiste. Elle n'a pu aboutir à une nouvelle élaboration doctrinale qui ferait date. Elle a eu cependant des conséquences importantes, comme la possibilité de se référer à plus d'une école juridique ou encore les efforts de rapprochement entre différents courants à l'intérieur du sunnisme et entre sunnisme et chiisme, sans en arriver à une unification doctrinale.

Mohamed Haddad remarque à juste titre qu'en voulant déplacer les convictions religieuses du domaine du *taqlîd* à celui de l*'ijtihâd*, Abduh ne bouleverse pas le dogme mais bouleverse sa base d'autorité.(2)

Abduh ne semble pas avoir visé à déstabiliser l'orthodoxie. Car il partageait avec l'orthodoxie ses principes organisateurs. Cependant, il s'est attaqué à l'idéal de l'orthodoxie, il a critiqué son esprit sans pour autant toucher à son principe même, dans le sens où il a mis en question l'identification à *l'Ash'arisme,* considéré comme seul promu au salut. Abduh conteste l'idée que ce groupe serait promis, selon un hadith, au salut, se basant sur le fait que chaque groupe peut appuyer ses opinions sur des versets et des raisonnements et prétendre, par conséquent, qu'il professe le dogme vrai.

---

(1) MERAD Ali, *La Tradition musulmane*, PUF, Paris, 2001, p. 108

(2) Voir HADDAD Mohammed, *Essai de critique de la raison théologique, op. cit.*

5.1.2 Limite de l'influence mutazilite

Dans *Rissâlat at-tawhîd,* Abduh expose sa position doctrinale sur les problèmes de la théologie traditionnelle (nature du Coran , attributs de Dieu, prédestination et libre arbitre), surtout dans le chapitre consacré à ses réponses aux attaques de Hanotaux et Farah Antoun.

Quand on évoque les efforts de Abduh dans le domaine de la théologie, on fait souvent référence au mutazilisme.(1) Mais, est- ce que les efforts de Abduh pour raviver un certain rationalisme dans la pratique religieuse ont abouti à l'instauration réelle d'une nouvelle théologie musulmane rationnelle inspirée du mutazilisme ou du néo- mutazilisme ? (2) Abduh a soutenu la thèse mutazilite de la création du Coran dans *Rissâlat at-tawhîd* où il dit : « Celui qui dit que le Coran qu'on lit est incréé se trouve dans l'état le plus vil et professe une erreur plus grande que toutes les doctrines erronées que le Coran lui-même est venu combattre. » (3)

Généralement, on se base sur cette citation quand on classe Abduh comme un néo-mutazilite, Abduh reprend la thèse mutazilite du « Coran créé » sous une forme simplifiée, distinguant la « Parole », attribut de Dieu, et les manifestations de cet attribut dont les expressions qui composent le Coran, qui, elles, sont créées.

---

(1) La théologie rationaliste, illustrée par les mutazilites, à partir du III° siècle de l'Hégire /milieu du IX°, est caractérisée par ses positions doctrinales sur le libre arbitre humain et ses thèses audacieuses du « Coran créé ».

(2) Certains auteurs, comme Ali Merad et R. Caspar, considèrent Abduh comme un néo-mutazilite.

(3) ABDUH Mohammed, *Rissâlat at-tawhîd*, *op. cit.,*p. 28. Rappelons que ce passage a été supprimé par Rachid Ridha dans la deuxième édition.

Henri Laouste, pour sa part, relativise la parenté de Abduh avec le mutazilisme aussi bien que sa portée philosophique. Il trouve moyenne la position doctrinale de Abduh sur les problèmes de la théologie traditionnelle (nature du Coran, attributs de Dieu, prédestination et libre arbitre). Cette doctrine fait seulement *des concessions* au Mutazilisme. Il trouve d'ailleurs *Rissâlat attawhîd* « assez décevante » : « Elle est en retrait sur bien des œuvres classiques de la dogmatique musulmane. C'est essentiellement une œuvre apologétique tendant à montrer la religion musulmane comme favorable à la recherche scientifique, à l'esprit critique, à la raison, à la tolérance et à l'esprit de libéralisme et d'égalité ». (1)

Cette conception a orienté plusieurs autres opinions et a permis d'alléger le poids de la métaphysique de la tradition prophétique et du dogme de l'infaillibilité du prophète, tout en élargissant le domaine de l'*ijtihâd* et le principe de tolérance. Par ailleurs, elle a permis à Abduh de se détacher du cadre classique de la hiérarchie des quatre preuves (Coran, sunna, consensus et raisonnement par analogie) et de revenir à une idée simple qui consiste à dire que les deux sources de la doctrine sont la Raison et l'Ecriture.

Sur l'aspect théorique, tout en reconnaissant un succès intellectuel à Abduh, grâce à son esprit de conciliation, Bourhan Ghalioun critique son approche : « Sa conception de la raison inspiré du *kalam* et l'institution de ce concept sur la base de la spéculation a limité la possibilité d'instaurer une philosophie sociale et politique indépendante, libérée du joug du texte. Une philosophie qui serait élaborée rationnellement, qui pourrait se développer

---

(1)Voir LAOUSTE Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de taqi-eddîn Ahmad b. Taymiya,* Le Caire, Institut Français d'archéologie, 1939.

spontanément et assimiler le renouvellement continu dans la société et dans la pensée sans avoir à se justifier par le texte et à y puiser sa légitimité. » (1)

Il ajoute d'ailleurs que « ce n'est pas la cohabitation entre la religion et la science qui est en question mais c'est plutôt l'idée de la conciliation entre l'un se basant sur l'autre et l'accommodant c'est ce qui a affaibli la construction théorique du réformisme de la pensée et lui a fait perdre les possibilités de réussite et d'évolution(…) Par cette intégration entre les deux forces cognitives il y a eu confusion entre le système de référence religieux et celui scientifique (…)Ainsi se sont affaiblis les repères de recherches objectives aussi bien que la recherche méthodique , historique et scientifique . »(2)

L'attitude conciliatrice de Abduh a peut- être fourni à la culture arabe un centre d'équilibre qui l'aurait sauvé de la stagnation, comme pensent ses défenseurs. Mais par son attachement aux modèles anciens, il ne leur a pas permis de se mettre réellement à l'épreuve de la modernité. Il a automatiquement imposé des limites au renouvellement de la pensée. Car en voulant rester fidèle à l'orthodoxie, malgré quelques critiques, Abduh n'a pas engagé une réforme théologique qui toucherait réellement à la doctrine. En effet, il a critiqué timidement l'*Ash'arisme* sans contester sa doctrine, mais seulement son exclusivité pour le salut d'une part et en imitant très timidement les mutazilites, sans partager leur doctrine, mais en leur empruntant avec des limites le principe rationnel.

---

(1) GHALIOUN Bourhan, *« Muhammad Abduh wa massir al falssafa al-islahiya*" in *Al-w'ay al-thati,* édition al-mou'assassa al-arabiya li-addirassat wa al-nashr, 1992, pp.77-78. (TDA)

(2) *Ibid*. p.78 (TDA)

Le courant de Abduh et ses disciples a donc servi de pont entre deux modèles, le traditionnel et le moderne. Il s'agissait de s'ouvrir sur le modèle moderne sans rompre avec le modèle ancien. Ils n'ont pas rompu avec la lignée des traditionnistes attachés à l'école Hanbalite - tels Ahmed b. Taïmiyya (m.728/1328), son disciple Ibn Qayyim Al-Jawziyya (m. 751/1390) et leur continuateur, Muhamemd. Ibn ‚abd al-wahhab (m.1206-1792). Mais ces réformistes de la *salafiyya* ont aussi ouvert la voie à une réévaluation de la tradition du Prophète.

5.2 Limites du programme politique

La politique n'as pas été une constante dans la pensée de Abduh . Son action politique proprement dite n'était qu'une « aventure passagère dans sa vie, à laquelle il a été poussé par son ténor al-Afghâni et sous l'influence de la révolution de „Urabi» (1)

Abduh a favorisé la réforme religieuse comme cadre qui mènerait à la réforme de la politique. Ses visées n'en demeurent pas moins essentiellement politiques. Un certain nombre de penseurs ont revisité, dans un esprit critique, l'argumentaire de la *Nahdha*. Comme le remarque Bourhan Ghalioun : « La revivification de la religion n'est pas un but en soi mais un moyen, comme on le trouve chez al-Afghani et Abduh, qui est le point de départ de la doctrine d'instrumentalisation de la religion dans la pensée moderne (…) L'appui sur le texte de l'islam, réinterprété pour légitimer l'introduction de nouvelles

---

(1) GHALIOUN Bourhan, *Al-w'ay al-thati*, *op. Cit.*, p.54.

politiques ou tirer les masses d'une longue léthargie a été la meilleure arme des réformateurs et des modernisateurs, et aussi des Etats »(1) Pour B. Ghalioun, si Abduh n'a pas réussi à faire de ses idées la base d'une Renaissance civilisationnelle, cela n'a pas empêché ses idées de devenir une source de réformisme culturel et intellectuel dont les influences sont palpables jusqu'à nos jours.

En conséquence de ses prises de positions sur le caractère primordialement religieux de l'Etat, Abduh s'attaque à ceux qui appellent à substituer la ligue patriotique à celle de la religion. Les prises de position de Abduh sur ce point dans le *Tafsîr* sont plus radicales. Mohammed Haddad dans sa thèse sur Abduh trouve que cette radicalisation s'explique par le fait qu'elle constituait une réaction à l'avènement du mouvement nationaliste. (2) Abduh craignait que le mouvement national marginalise l'éthique et l'islam qui sont les instruments de la réforme sociale. C'est pour cette raison, ajoute M. Haddad, que l'on remarque dans ses écrits tardifs beaucoup d'insistance sur l'idée que l'islam est une « religion spirituelle et matérielle.» (3)

5.3 L'idéologisation de la religion

Dans le *Tafsîr,* Abduh confirme que « l'islam, s'il est une religion et non une nationalité (*ginsiya*), doit cependant avoir son Etat. Le rôle de l'Etat consiste à diffuser son Message, défendre ses dogmes et ses règles imposées, ses rites et ses lois, exécuter ses jugements(…) l'Etat repose sur la nation,

---

(1) *Ibid.,* p.54
(2)M. Haddad, *Essai de critique de la raison théologique*, op, cit., p. 445
(3) *Ibid*., p.446

(*umma)* ; la prière et l'aumône (az-*zakât*) sont ses deux piliers ; la prière est la base de la réforme de l'âme, l'aumône est la base de la réforme de la société. Si ces deux piliers s'effondrent, il ne reste plus rien d'islamique dans l'Etat.»(1*)*

On s'éloigne ici de la conception moderne de l'Etat. Pour Abduh, il s'agit d'ancrer le modèle politique totalement dans la religion pour garantir l'unité de la *umma* et sa renaissance.

Si les revendications du réformisme étaient d'abord sociales et les aspirations plutôt moralistes que politiques, son influence, elle, était indéniablement politique. Elle s'est faite sentir dans les mouvements de libération contre le colonialisme en Egypte et à travers le monde arabo-musulman.

Dans cette insistance sur l'islam en tant que religion spirituelle et matérielle, *(din wa char'a)* une religion et une loi, ou l'idée selon laquelle « *L'islam n'a d'imâm que le Coran* », on sent l'ascendance de la conception politique de Abduh sur les mouvements islamistes qui apparaîtront après lui, notamment les Frères Musulmans avec leur slogan « l'islam, religion et Etat », *dîn wa dawla* ou celui du « Coran, constitution de l'Etat islamique ».

Le fait que Abduh n'a pas cherché à déclencher une réforme théologique conforte la conviction que le but de sa réforme religieuse était de faire éviter à la religion une marginalisation totale et de s'en servir pour sa reforme sociale.

---

(1)Voir le développement de ABDUH Mohammed, "*Tafsir" in Al A'mal al-kamila*, ed, „Umara Muhammed, al-Mou'assassa al arabiyya li-addirassat wa an-nashr, 1976.

5.4 Orthodoxie et *salafiyya*

D'autre part, malgré ses élans prudents vers le changement, Abduh, qui, comme on l'a vu, s'identifie au modèle des prophètes et des saints, s'accrochait aux modèles du passé même s'il leur donne des expressions, voire même des structures nouvelles quelque peu modernes. C'est là le point le plus problématique de la réforme de Abduh, c'est sur la *salafiya* que se brise son réformisme.

On impute souvent à Rachid Ridha la responsabilité d'avoir donné une interprétation rigoriste des écrits de son maître. En effet, Rachid Ridha fut le premier à avoir répandu l'idée que la *Risâlat At-tawhîd* est un exposé de dogmes selon la méthode *salafiste*. Mais même s'il a profité d'une certaine ambiguïté dans le texte de Abduh, il ne l'aurait pas inventée. (1)

L'attachement de Abduh aux modèles *salafistes* et leur intégration dans sa philosophie réformiste, et non pas seulement au niveau de son discours, rend peu probable l'idée que l'emploi de l'expression *salafiyya* de Abduh soit due à l'origine à une faute de traduction comme le défend M. Haddad dans sa thèse, pour qui l'expression « premiers maîtres de l'islam » est une traduction infidèle du terme *salaf*.

Selon M. Haddad, lorsque Abduh parlait des *salafs* et des *khalafs*, il opposait deux générations de l'école *Ash'arite*, les traductions données au terme *salaf* par Abderraziq ,« premiers maîtres de l'islam », les « Maîtres du

---

(1) La tendance Ash'arite, animée par Ash'ari (m324/936), Al Guwayni (m. 478/1085), Al Baquillâni (m 403/1013) et Ghazâli (m 505/1111) représente la tendance orthodoxe. Elle incarne le « juste milieu » et évite l'excès du rationalisme (les mutazilites) et du traditionalisme (les hanbalites).

premier siècle », « les théologiens orthodoxes » et « les conservateurs » ne reflètent pas seulement des imprécisions de traduction mais aussi et surtout une confusion que la conscience islamique continue à entretenir. (1)

Cependant, nous pensons que Abduh précise lui-même, et sans ambiguïté, ses références : « Dans l'exposé des dogmes, j'ai suivi la voie des premiers maîtres de l'islam, mais sans attaquer les opinions de leurs successeurs.»(2) C'est dans ce cadre théorique, où se place Abduh, que vont puiser après lui Rachid Ridha et ses disciples pour ancrer les mouvements islamistes *salafistes*, et en particulier celui des Frères Musulmans, dans l'esprit réformiste de la *Nahdha*.

Doit- on rappeler que le sens du terme « islamiste » dans le contexte de la fin du XIX° siècle et chez Abduh n'a pas encore pris la connotation extrémiste ou révolutionnaire du XX° siècle. Mais s'il ne représentait pas un extrémisme, il représentait bien l'idéologie du réformisme de Abduh. On prend ici idéologie dans le sens que lui donne Abdallah Laroui qui emploie le terme idéologie dans le sens d'une « construction théorique prise dans une autre société, qui n'est pas totalement inscrite dans le réel mais qui est en voie de le devenir, ou plus exactement qui est utilisée comme modèle précisément pour que l'action le réalise. » (3)

---

(1) HADDAD, M., *Essai de critique de la raison théologique*, op. cit., p. 185.

(2) ABDUH Mohammed, *Rissâlat at-tawhîd*, op. cit., p. 18 (TDA)

(3) LAROUI Abdallah, *L,,idéologie arabe contemporaine*, 2° édition, Paris, Maspero, 1982, p 8.

Abdallah Laroui prend la mesure de l'évolution de la pensée de Abduh vers l'idéologisation de ses principes : « Le réformisme serait donc une idéologie en ce sens qu'il correspondrait à une étape dépassée de la conscience occidentale et à une image qui ne correspond plus à la réalité de l'Occident. Toutefois, les penseurs de la *Nahdha* gardaient cette image et s'employaient à présenter l'islam selon leurs exigences. Dans un sens, ils ne faisaient que copier une idéologie sur une autre. La pensée réformiste est devenue une idéologie parce qu'elle a copié la conscience d'une autre société. (1) La conscience copiée est aussi une idéologie parce qu'elle reflète une lutte menée par la vieille aristocratie, définie en terme de culture, s'est lancée dans une lutte au nom des valeurs traditionnelles parce que ses intérêts divergeaient avec celles de l'Etat.»

Vus d'une perspective occidentale et moderne, les efforts du réformisme de la *Nahdha* peuvent sembler très limités et relèvent plutôt de la *salafiyya* que du modernisme. Henri Laouste se demande « si l'on ne fait pas parfois une manière de contresens sur l'interprétation de la doctrine de Muhammad Abduh. En insistant avec une complaisance peut-être excessive sur le rationalisme, le modernisme ou le libéralisme du cheikh compris dans le contexte d'une langue et d'une pensée occidentales, on risque de se méprendre sur un autre aspect non moins fondamental de sa doctrine qui reste toujours celui d'un théologien traditionnel, formé essentiellement à l'école du *fiqh* et du *kalâm* - disciplines qu'il entend réunir dans son commentaire pour les associer dans une perspective d'apologétique » (2)

---

(1) *Ibid*., p. 143-144.

(2) LAOUST Henri, *Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine*, Orient 10, (1957/III), p.89.

Les critiques de Laouste ne sont pas du tout isolées, le réformisme arabo-musulman s'est heurté tout au long de son histoire à des oppositions nombreuses, parfois même contradictoires. Sa position est souvent jugée, de nos jours, comme trop conservatrice par des esprits plus modernistes et plus laïcisants.

Au-delà de ces critiques largement diffusées qui démontrent les limites du réformisme de l'école d'al-*Manâr*, il existe de nouvelles critiques qui se sont développées plus récemment et qui touchent à l'approche méthodologique et au cadre théorique et conceptuel de la pensée réformiste. Les analyses récentes, qui se sont penchées sur le réformisme de la *Nahdha,* ont évalué l'effort de renouvellement à la base de nouvelles données et ont recelé des faiblesses peu évoquées auparavant.

C'est le cas de Abdou Filali -Ansary pour qui « les « modernistes » de la *Nahdha* n'ont été le plus souvent que des *salafis* au langage châtié, défenseurs d'un autoritarisme de la raison théologique et ennemis jurés de toute rupture avec le mode de pensée traditionnel. »(1) Ansari pose ici le problème de la nature de « la raison », ou du« rationalisme » de Abduh. Pour lui, il s'agit d'une raison théologique qui s'inscrit dans la pensée traditionnelle. Elle n'est pas d'ordre critique – ce qui est le propre de la pensée moderne. Il n'y a donc pas de rupture, dans le réformisme de Abduh, avec la pensée traditionnelle.

L'ouverture de l'*ijtihâd* qui est généralement considérée comme un gage d'ouverture, de renouvellement, ne peut être en soi un signe de libéralisme pour Ansary, puisque aussi bien les Wahhabites que les Ayatollahs iraniens reconnaissent ce droit, mais sous contrôle. (2)

---

(1)Abdu Filali Ansary, Tozy Mohamed, *Penseurs Maghrébins contemporains*, édition EDDIF, Casablanca, 1997, p. 9 (ouvrage collectif)
(1)Ibid.

Ali Merad trouve, quant à lui, que, « en fondant leur prédication sur la primauté de l'Ecriture, sans pour autant perdre de vue les réalités sociales et culturelles, en travaillant au renouveau spirituel de l'islam mais aussi à l'émancipation sociale et intellectuelle de leurs nations, par un inlassable effort visant à l'assimilation du savoir et des sciences techniques modernes, ce faisant les réformistes musulmans de la fin du XIX° siècle contribuèrent à orienter la pensée islamique dans des voies de recherche et de réflexion aboutissant logiquement aux idéologies laïques et sécularistes qui trouveront de nombreux partisans parmi les écoles modernistes du XX° siècle. » (1) Ali Mrad rejoint ainsi l'attitude de Bourhan Ghalioun. Ils reconnaissent à ce mouvement une avancée vers de nouvelles voies ouvertes dans la pensée islamique. Le mouvement de la *Nahdha* continue à inspirer les penseurs et les réformateurs car le débat autour de la modernité s'est installé à partir du moment où le blocage a été défini et où de nouvelles perspectives se sont ouvertes à la pensée.

En conclusion, il y a lieu de signaler que le programme de la *Nahdha*, tel que résumé ci-dessus pour les besoins de notre argumentation, ouvre de nouvelles perspectives à la pensée islamique. Les avancées, toujours reconnues, d'ouverture de l'*ijtihâd*, de recours à la raison, de repositionnement de l'*ijtihâd* à partir du Coran, de l'appel à des réformes modernistes sociales, ne cachent pas cependant le maintien de schèmes de pensée traditionnels. Paradoxalement, ce mouvement aura un double prolongement au sein de la mouvance moderniste ultérieure, et au sein de la mouvante islamiste *salafiste*.

---

(1) MERAD Ali, *L'islam contemporain*, 7° édition, Paris, PUF, 2005 (que sais-je, 2195).

6. Les néo-modernistes et le réformisme de la Nahdha

Si le réformisme de la *Nahdha* a cherché à briser l'immobilité et la fossilisation de la pensée islamique, à travers la réfutation du *taqlîd* et l'ouverture d'un *ijtihâd* rationnel , et à sauver de la décadence la société à travers une sorte de synthèse entre des éléments endogènes, la religion et la tradition qui en découle, et des éléments exogènes imposés par la modernité occidentale, sa réussite se mesure alors à la capacité à générer, de ces deux composantes distinctes, mais interactives, une pensée renouvelée capable de déclencher une renaissance qui restaurerait la place de la *umma* dans le monde nouveau. Il existe cependant une différence entre l'intention programmatique et le résultat au niveau du fait historique. La prise en compte de l' « effort » de Mohammed Abduh et de son mouvement ne se fait pas sans analyse critique. Nous verrons ci-après comment les néo-modernistes, tout en concédant au mouvement de la *Nahdha* un apport vers l'ouverture de l'*ijtihâd*, l'effort de rationalisation du discours islamique et l'ouverture à la modernité, ils demeurent critiques quant aux fondements de la pensée même de la *Nahdha*.

6.1 Les ouvertures

Les néo-modernistes reconnaissent au mouvement de la *Nahdha* l'ouverture de champs nouveaux à la pensée islamique dans la mesure où il a repris les concepts du recours à la raison, de la réouverture de l'*ijtihâd* et de l'ouverture à la modernité.

Arkoun procède à une analyse critique qui désigne les lieux de l'échec, sans minimiser l'apport de la *Nahdha* . Il y décèle, à partir du XIX° siècle une

réactivation du champ intellectuel et une ouverture sur la créativité culturelle, le progrès matériel de la civilisation, la curiosité scientifique pour la période classique, et sur les méthodes de la philologie. Pour Arkoun, cet intérêt certain pour l'édition critique des textes anciens n'aboutit cependant pas sur un courant de révision critique des fondements méthodologiques et cognitifs de la pensée islamique.

Mohammed Arkoun reconnait à la *Nahdha* le recours aux « savoirs caractéristiques de la modernité de l'âge classique(…) alors que la conscience musulmane éclatée en mémoires traditionnelles locales, retournait aux archaïsmes des sociétés sans écriture, ou s'enlisait dans la reproduction scolastique de fragments de la science islamique. »(1) Ce constat est partagé par les autres néo-modernistes, même s'il ne s'exprime pas chez H. Abou Zeid et chez A. Charfi dans des termes analogues, chacun mettant l'accent sur un champ du savoir différent.

Pour H. Abou Zeid, les réformateurs étaient des « pionniers » qui avaient engagé un dialogue avec le patrimoine dans lequel l'avancée la plus pertinente fut « la désacralisation du discours religieux ». C'est sur cette base nouvelle que le legs historique est désormais appréhendé dans sa diversité, et dans son évolution, comme « un phénomène historique hétérogène. »(2)

H. Abou Zeid va plus loin. L'idée centrale qu'il considère comme une avancée dans le discours de Mohammed Abduh est celle de considérer « que « l'islam »

---

(1) ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, pp.27-28

(2)Voir le développement de Nasr Hamid Abou Zeid dans *Critique du discours religieux*, Editions Actes Sud, Collection Sindbad, Paris, 1999, p.59.

est une religion civile de liberté et de progrès » et que « l'opposition entre le progrès, représenté par l'Europe, et l'islam est due à l'ignorance qu'on a de l'islam et aux traditions rattachées à tort à l'islam.» (1) Nous verrons plus loin comment l'idée fondamentale que les valeurs de liberté et de progrès font partie du message prophétique sera reprise par Abdelmajid Charfi dans son argumentaire, sans pour autant la rattacher directement à la pensée de la *Nahdha*.

6.2. La dérive idéologique

Bien qu'ils aient considéré les avancées apportées par le mouvement de la *Nahdha*, les Néo-modernistes s'en démarquent. D'un point de vue épistémologique, il ne constitue point un référent pour eux. Ils mettent ainsi en lumière la permanence des dispositifs de la pensée orthodoxe, les points d'ancrage avec la Tradition, le recours à ce que Arkoun appelle « le bricolage » cognitif.

Faire prévaloir les « données mythologiques et idéologiques » en lieu et place de l'histoire « vraie », opposer à l'Occident la tradition arabe au nom de la défense de l'islam, voilà des tares que Mohamed Arkoun analyse longuement. (2) Arkoun pointe là la faillite des intellectuels dont la démarche a généré et accompagné ces mouvements de réforme. Pour lui, la *Nahdha* n'a pas pris en compte la dimension psychologique qui englobe « les structures

---

(1) *Ibid.* p. 62.

(2)Voir M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, p.27-28

mentales, les niveaux de perception et de compréhension » et s'est abstenue d'envisager la contribution de la « spéculation sur l'espace et le temps, comme sur la raison, l'imagination, la mémoire, le conscient, l'inconscient, l'irrationnel (…) De même, la dimension sociologique n'a pas été plus présente, sauf sous la forme littéraire et idéologique de la défense du peuple et de ses valeurs marginalisées par une élite trop engouée pour les modèles occidentaux. ».(1)

H. Abou Zeid se place sur le même plan critique. Il constate le maintien des polémiques idéologiques entre les réformateurs et les *salafistes* qui n'ont pas pu « parvenir à ouvrir de nouveaux horizons épistémologiques. » Il déplore qu'elles n'aient pas abouti à une rupture avec le passé *salafiste*. Le résultat est que « la pensée arabo-musulmane est restée prisonnière d'une conception anhistorique des textes religieux. »(2)

Abdelmajid Charfi critique, pour sa part, les *salfistes* et les modernistes de la *Nahdha* en même temps, sur leur position concernant le peu d'intérêt qu'ils accordent au rôle économique et social de l'Etat, mais surtout « l'allergie au thème d'occidentalisation qu'ont connue des sociétés arabes. Le courant *salafiste* tenait à la spécificité de la société islamique, d'où son attachement aux modèles du passé, alors que le courant moderniste a considéré le retour aux solutions du passé impossible et ne constituant pas une garantie contre l'occidentalisation. Pour cela, il fallait combattre l'adversaire avec sa propre arme. »(3) Charfi s'est attelé ainsi à repenser « les modèles du passé », à

---

(1) *Ibid*. pp. 28-29.

(2) ABOU ZEID Nasr, *Critique du discours religieux*, op.cit., p.59

(3) CHARFI Abdelmajid, *al-Islâm wal-hadâtha,* Tunis, Addâr at-tounoussiyya linnashr, 1990, pp. 222-223 (TDA)

réévaluer le *turâth*, legs historique multiforme, sédimentation de couches interprétatives, d'exégèses, de hadiths, de récits historiques, de témoignages, de lois qui concourent à asseoir un entendement unique générateur d'une fossilisation de la pensée islamique.

A. Charfi rappelle aussi que la divergence des points de vue en matière de pouvoir était fortement conditionnée par la situation historique : « De même que le modèle de pouvoir contribue à façonner la société qu'il veut instaurer, n'oublions pas que les infrastructures contribuent à leur tour à façonner le modèle politique qui leur convient. Ceci minimise la portée des positions des modernistes et des *salafistes* . Ces positions opposées sont en fin de compte la répercussion de la dislocation des structures sociales traditionnelles sans qu'elles soient remplacées par une structure moderne qui ressemblerait totalement ou partiellement à la structure des sociétés industrielles et post-industrielles. »(1)

Si les idées de Abduh ont pu servir aux conservateurs, elles auraient également inspiré les modernistes. A. Charfi, qui classe Mohammad Abduh dans le courant *salafiste*, trouve que « beaucoup de modernistes se basaient sur les idées de Abduh et les ont conduit vers leur aboutissement naturel.» (2)

A. Charfi considère des auteurs comme Ali Abderrâziq et Mohammad Khalafallah comme les héritiers modernistes qui vont développer les idées réformatrices de Abduh. A ce titre, ils peuvent être considérés comme un maillon dans la continuité entre les tendances modernistes de l'école réformatrice de M. Abduh et les néo-modernistes, objet de notre thèse.

---

(1) *Ibid*., pp. 55-56 (TDA).

(2) *Ibid.*, p. 211 (TDA).

Avec ses nouvelles approches sur les fondements du pouvoir en Islam, Ali Abderrâziq a fait tomber un des grands tabous les plus anciens, celui du calife représentant de Dieu sur terre. Il rappelle que ni le Coran ni la *Sunna* n'ont prescrit le califat. Il va jusqu'à déclarer : « Nous n'avons pas besoin du califat, ni pour notre vie ni pour notre religion, le califat a été une catastrophe pour l'islam et les musulmans et une source de malheurs et de débauches ». (1)

Khalalfallah, quant à lui, a touché à un autre tabou : approcher le Coran comme un texte littéraire et non seulement comme un texte sacré. (2) L'approche du réformisme arabo-musulman de la fin du XIX° siècle a été attaquée sur la base du manque d'approche scientifique, mais aussi sur la façon dont elle s'est acquittée de la fonction cognitive.

L'appel au rationalisme qui est l'une des principales composantes du renouveau et de la modernité a bien été présent dans la pensée de Abduh. Mais A. Charfi remarque que l'insistance sur l'obligation que tout musulman a de recourir à la raison ne veut cependant pas dire qu'il ait fait partie des penseurs rationalistes : « Car la raison chez Abduh a des limites qu'il ne devrait pas outrepasser (il est parmi les fervents gardiens de la religion). Sa fonction est de fournir les preuves sur ce qui est énoncé dans la révélation, et non, comme c'est le cas chez les philosophes, de puiser les argumentations dans la raison pure et de s'élancer au travers de la curiosité de la raison pour dévoiler l'inconnu (...)

---

(1) ABDERRAZAK Ali, al-Islâm wa usûl al-hokm, le Caire, 1925, p. 136

(2) Il faut préciser que la première ébauche d'une nouvelle approche du Coran remonte à une profession de foi du Dr Tawfiq Sidqi dans une tribune libre publiée à la revue *al-Manâr*: « l'Islam, c'est le Coran seul »* (* Revue *al-Manâr*, le Caire, vol. IX, Rajab 1324/août 1906, p.515-525 et 906-925). Cette déclaration a beaucoup imprégné Abduh et même Rashid Ridha pendant un certain temps.

Le cheikh Abduh ne mène pas le rationalisme à ses résultats ultimes, il a seulement senti le besoin d'être complaisant avec le rationalisme, sous la contrainte de la situation historique ». (1)

Pour sa part, Mohammed Arkoun pense qu'en tant qu'idéologie de combat, la *Nahdha* aussi bien que la *thawra* ont ignoré la fonction cognitive(2) Pour lui, il était nécessaire de relever les défis de la modernité , mais il n'a pas été possible pour la pensée arabe daborder la question des obstacles épistémologiques qui l'empêchent de dépasser, à la fois, les limites de l'intelligibilité islamique médiévale et celle de L'Occidental prisonnier de son humanisme formel. D'autre part, le discours islamiste actuel recourt à une « universalité fantasmatique » au contraire de la *Nahdha* et même de la pensée *salafiste* qui étaient plus chargées d'espérance et d'ouverture à la modernité. La Révolution arabe de Nasser, ayant choisi l'inféodation à un communisme sans marxiens critiques, et, plus tard, la Révolution islamique en Iran, trop dominée par des clercs plus proches de la religion *populiste* que d'une spiritualité intellectuellement exigeante, aggravent les blocages de la pensée et de la société.

---

(1) CHARFI A., Al islam Wa al Hadatha, *op. Cit.,* pp. 55-56 (TDA).

(2) NOTE : M. Arkoun développe , dans toute son œuvre, l'idée que *Nahdha* et *thawra* sont deux concepts qui renvoient à une idéologie de combat. Il montre que l'intention première dans ces deux mouvements est de combattre l'invasion occidentale, du temps de Abduh, et la colonisation du temps de Nasser.

6.3 Réfutation de l'attitude conciliatrice

La philosophie du réformisme (*al-falsafa al-islâhiyya*) partie pour combattre les traditionalistes a fini par leur servir, quelques années plus tard, de cadre théorique et de se retrouver faisant le lit de la mouvance islamiste actuelle. C'est sur ce point là que se concentrent les critiques les plus acerbes adressées au mouvement réformiste de Mohammed Abduh. Ce qui était au départ un exploit, l'équilibrisme entre ancien et nouveau, éléments internes et autres exogènes, tradition et modernité, s'est vite trouvé dans une impasse, incapable de générer un vrai modèle de renouveau.

L'attachement des réformateurs *salafistes* à la spécificité de la société islamique a engendré, comme le remarque Abdelmagid Charfi, leur attachement aux modèles du passé. (1) Les limites du rationalisme de Mohammed Abduh ont rejoint les limites de son renouvellement théologique. La tentative de conciliation à laquelle il s'est déployé, surtout dans R*issâlat at-tawhîd*, n'a été, selon Abdelmajid Charfi qu'« une présentation nouvelle d'un contenu ancien. Elle n'a jamais été une modernisation de la théologie musulmane (*kalâm*) ou une reconstruction sur des méthodes et des données cognitives modernes. Comment pouvait- il le faire alors qu'il était prisonnier d'un système cognitif traditionnel qui ne lui permettait pas de saisir la culture occidentale moderne de façon claire, précise et directe. » (2)

---

(1) CHARFI A., a*l -Islam wal-hadâtha, op. Cit.,* pp.222-223 (TDA).

(2) *Ibid,* p. 56.(TDA)

L'attitude d'esprit des mentors de la *Nahdha* ne se libérant pas des structures du savoir héritées de l'orthodoxie, elle contribue à l'élaboration d'une mystification où l'ancien et le moderne cohabitent, de façon idéologique, dans une synthèse fictive qui ne se révèle pas dans la réalité.

L'écueil fondamental qu'a affronté la *Nahdha* était la non-prise en compte de la question de la modernité dans sa dimension épistémologique et avec des outils de compréhension modernes. Seule la dimension matérielle semblait prendre le pas sur les autres considérations cognitives, philosophiques ou même théologiques. Il faudra attendre les années 1950 pour voir émerger une pensée arabe nouvelle qui s'inscrit dans la modernité et tente de prendre en charge, sur des bases cognitives nouvelles, la relation modernité-islam.

Bref, la critique développée par les néo-modernistes porte essentiellement sur l'adoption d'un cadre épistémologique médiéval qui est en porte à faut avec l'adoption des principes de la modernité. Même s'ils reconnaissent à la *Nahdha* des avancées (ouverture de l'*ijtihâd*, recours limité à la raison, ouverture sur les sciences profanes et la modernité sociale), ils se positionnent dans une rupture épistémologique par rapport à son cadre théorique. Car, en définitive, le mouvement de la *Nahdha* est classé dans la mouvance *salafiste* héritière de l'orthodoxie. Les néo-modernistes vont reprendre quelques axes de la pensée de la *Nahdha* : la centralité du Coran, le caractère civil du pouvoir et les principes de la modernité. Nous verrons plus loin comment ils vont se démarquer nettement dans l'élaboration du statut du Coran, de la question politique et de celle de la modernité.

CHAPITRE 2 : La question de la modernité

L'intellectuel musulman est encore une fois aujourd'hui interpellé par la modernité, coincé, d'une part, face à un discours islamique sclérosé qui perpétue des schémas de pensée archaïques et inadaptés et qui laisse la place à un islamisme, idéologique et simplificateur. D'autre part, il a à faire face à l'évolution des sociétés musulmanes qui s'inscrivent, malgré elles, dans les transformations sociales dictées par des structures économiques de plus en plus mondialisées et des politiques de développement dont les schémas sont largement empruntés à l'Occident qu'on se propose d'ailleurs de combattre sur un plan idéologique.

Devant cette situation proprement schizophrénique, les nouveaux penseurs de l'islam qui se proposent de « moderniser » ou de « libérer » la pensée islamique doivent faire face à ce double défi : quelle attitude avoir vis-à-vis de la pensée islamique actuelle telle que développée par les sphères officielles ou non officielles, et quelle vision avoir de l'Occident où a émergé la pensée moderne ?

Poser le problème de la modernité dans le cadre islamique c'est aussi développer nécessairement une conscience moderne des problèmes pour réexaminer beaucoup d'a priori , pour faire face aux défis vitaux que sont les problèmes de la décadence suite à la période coloniale et de l'échec des politiques du développement postcolonial.

Notons dés le départ que quand on parle d'interpellation de la modernité dans la phase actuelle, chez les néo-modernistes, on est loin de la découverte violente de la modernité dans un cadre colonial envahissant et agressif. On a de loin dépassé l'étonnement, l'admiration quelque peu naïve, et la simple curiosité comme ce fut le cas chez les premiers modernistes (Tahtawi, Jabarti et autres).

Le souci de modernisation ne se limite plus à vouloir introduire la science dans la société musulmane, comme ce fut le cas chez les réformistes du XIX° siècle, aspect que nous avons développé précédemment, ni à défendre une société islamique en décadence contre une modernité envahissante et menaçante. Nous avons vu comment ces nouveaux penseurs de l'islam étaient critiques vis-à-vis de l'attitude du réformisme arabo- islamique, notamment celui de Abduh, face à la modernité occidentale.

A. Charfi résume la problématique à laquelle doivent faire face tous ceux qui se proposent d' « insérer l'Islam dans la modernité » ou de « moderniser l'Islam », ou encore de chercher un « islam des Lumières » pour ne reprendre que quelques expressions qui toutes tournent autour de la problématique de la modernité dans le giron islamique: « L'islam a représenté un facteur de résistance à la modernité parce que tout changement dans la structure de la société est perçu comme un reniement de l'islam, car la religion déterminait tous les aspects de la vie et toutes les institutions dans un monde où prime la sacralité. Il était normal qu'il refuse la marginalisation (...) Mais comme la religion est fortement ancrée dans la société, toute opération de sauver cette société sera impossible, difficile, si elle n'utilise pas la religion à cette fin, soit en l'interprétant au profit des exigences de la nouvelle lutte politique et sociale soit en l'écartant. »(1)

Pour bien cerner cette problématique et aboutir à une présentation claire des enjeux, des positions et des propositions des uns et des autres, il est nécessaire de partir du diagnostic sur l'état des sociétés et de la pensée islamiques que font les Néo-modernistes qui leur permet de développer un

---

(1) *Ibid.*, p.30-31 (TDA).

argumentaire pour la modernisation de la pensée islamique. Il est tout aussi important de rappeler les contenus manipulés quand on parle de « modernité », ou de « modernisation » pour pouvoir situer les propositions dans l'évolution de la pensée et détecter les points de rupture, les adaptations et les problèmes rencontrés.

1. Les facteurs de la crise

Les trois penseurs partent d'un même diagnostic : ils envisagent non seulement de décortiquer la crise dans les sociétés musulmanes, mais d'envisager « la catastrophe qui s'abat sur (ces) sociétés », selon l'expression de H. Abou Zeid. Le diagnostic qu'ils élaborent s'oriente vers deux directions : signaler les blocages sociopolitiques au sein des sociétés musulmanes qui continuent à s'inscrire dans la globalisation ambiante, et pointer les blocages de la pensée fortement imprégnée de la raison religieuse archaïque. Il s'agit donc d'un bilan critique qui a pour objectif de faciliter l'élaboration d'un projet de « modernisation » dont le moteur serait le dépassement des blocages qui minent les sociétés musulmanes. Arkoun relève qu'à leur réveil, « au XIX° siècle, les arabo-musulmans furent victimes d'une double rupture : une première d'avec leur patrimoine arabo-islamique classique, à maints égards, riche et vigoureux, et une seconde avec « la modernité intellectuelle » élaborée dans l'espace européen entre le XVI° et le XX° siècle. Cette double rupture a engendré un immense *impensé* des problèmes jamais posés. Donc maintenus dans *l'impensable* pour la pensée islamique telle qu'elle s'exprime aujourd'hui. »(1)

---

(1) ARKOUN M., « Islam et modernité », in Péril islamiste, direction de, Alain Gresh, Paris, Complexe, 1994. pp. 204-205

1.1 Blocages sociopolitiques :

Il s'agit d'un diagnostic d'échec des sociétés arabo- islamiques. Ce n'est plus seulement l'autre qui interpelle, mais c'est le moi islamique, qui représente la conscience scientifique moderne au sein même de la société arabo- islamique, qui, à la fois, interpelle et est interpellé par l'Autre dans la même société. Le débat sur le renouvellement de la pensée islamique prend sa source dans celui sur le développement. C'est dans et à partir de l'aire géographique arabe, dans sa période postcoloniale contemporaine, que les intellectuels musulmans néo-modernistes s'interrogent sur la place de la religion dans des sociétés en plein changement. Leur diagnostic sur le « retard » du monde islamique est quasi le même. Pour A. Charfi comme pour M. Arkoun, « le débat part de la notion de développement ». (1) C'est le regard sociologique porté sur le développement des sociétés arabes qui va déterminer l'échec ou la réussite de l'insertion dans la modernité. H. Abou Zeid partage globalement la même analyse, sans pour autant prendre le temps de fournir une critique argumentée et exhaustive du phénomène. Son intérêt le porte principalement vers l'analyse du discours islamique.

Pour A. Charfi l'échec des modèles de développement a favorisé l'émergence de comportements et de cultures rétrogrades issus eux-mêmes des modèles culturels dominants. Arkoun et Charfi pointent du doigt la faillite des discours des élites dans leurs composantes traditionaliste et moderniste à élaborer un projet libérateur. Ils considèrent que l'adoption du « modèle de

---

(1)Voir ARKOUN M., *Essais sur la pensée islamique*, 3 éd, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, pp.297-304.

développement » basé sur la modernisation de la société, c'est-à-dire le recours rapide au confort de la vie matérielle, dont les composantes sont principalement importées, à l'adoption de modèle de société basé sur la consommation s'est accompagné, dans une entreprise de légitimation, de l'adoption de critères, de thèmes et de « valeurs » puisés dans la tradition pour conforter l' « authenticité » de leur démarche. S'est produit ainsi un discours idéologique officiel qui fait de la modernité une idéologie. Tout en jouissant des bienfaits de la modernité matérielle importée, les traditionalistes forgent une idéologie arabo-islamique, un discours tout aussi idéologique qui veut « démontrer que l'Islam est non seulement compatible avec le socialisme », mais que « rien dans le Coran ne s'oppose à la croissance économique dans la justice » et que « l'Islam ne saurait se laisser envahir par les errements matérialistes de l'Occident. » (1)

D'autre part, tous trois se placent dans la corrélation Islam/Occident. Pour Charfi, «les sociétés arabes sont en train de vive une étape de transformation accélérée. Elles sont aussi en transformation progressive mais sûre, et surtout en profondeur : passage de sociétés qui se basent sur la religion dans l'organisation de leurs affaires, vers des sociétés sécularisées où la religion ne joue plus le même rôle - cela ne veut pas dire que la fonction de la religion a disparu pour autant- et qui puisent la légitimité de leurs institutions dans des sources autres que le référent religieux. Ceci impose l'adaptation aux situations caractérisées par la pluralité idéologique et l'accommodation à de nouveaux modes de religiosité qui ne prétendent pas la Vérité absolue, qu'on pousse les gens à y croire en apparence et à se conformer aux ordres des hommes de

---

(1)*Ibid*., p.299

religion sans considération primordiale à la responsabilité personnelle et au libre choix de ce qui réconforte la conscience. » (1)

Le constat sociologique objectif des transformations sociales qui induisent le recul du fait religieux, et donc la sécularisation progressive des sociétés musulmanes, s'accompagne chez M. Arkoun d'une analyse critique qui incrimine, à la fois, la colonisation, l'impérialisme et les Etats postcoloniaux. Pour lui, l'Occident ethnocentrique a causé le retard des sociétés colonisées : « Les réussites indéniables de la civilisation technologique ont imposé la corrélation développé/sous-développé, évolué/attardé, riche/pauvre, Occident/Tiers-monde (…) C'est à l'intérieur de ce schéma que les anciennes colonies, devenues des partenaires « privilégiés », prennent conscience de la nécessité de promouvoir une politique économique dont les modèles seront nécessairement empruntés soit aux démocraties populaires, soit aux démocraties libérales. » (2) Arkoun démontre que, pour unifier les masses autour d'un projet de société, les Etats- nations nouvellement constitués vont élaborer une culture éclectique qui va aggraver les problèmes puisqu'elle va priver la société d'éléments moteurs issus de sa propre culture. Ils intégreront au patrimoine national, des idées, des systèmes, des conceptions, des pratiques, puisés dans « la clôture occidentale. »

Charfi, pour sa part, cherche à expliquer les blocages des sociétés musulmanes par les transformations sociales introduites par la propagation de la modernité au sein même de ces sociétés, restées largement traditionnelles, dont les structures d'organisation archaïques n'ont pas pu résister au « mode civilisationnel qui caractérise les sociétés occidentales » dont « l'utilisation de

---

(1) CHARFI A., *al-islâm wal hadâtha, op.cit.*, pp.263-264 (TDA)
(2) ARKOUN M. *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit*. p.297

l'argent comme moyen de transaction et l'extension du pouvoir de l'Etat à des secteurs qui ne faisaient pas partie de ses prérogatives dans les sociétés traditionnelles. » Le système d'échange monétarisé a remplacé le troc. De même, l'Etat garant de l'ordre public et collecteur d'impôts du XIX° siècle a cédé la place à un Etat centralisateur qui « prend en charge toutes les activités dans tous les domaines et encadre les individus dans toutes leurs activités » (1), et cela au détriment de l'influence religieuse sur l'organisation de la société. Arkoun critique de son côté le style de « développement » : « Pour de multiples raisons, celui-ci demeure très lent, sectoriel et surtout dépendant de la stratégie politique et économique des « grands ». » (2)

L'inadaptation des sociétés arabes à la nouvelle situation sociologique et l'apparition de nouvelles formes de religiosité, l'adoption d'un Etat fort et d'un système monétaire moderne amènent A. Charfi à se demander « pourquoi l'Etat dans les sociétés arabes ne s'est pas développé vers un système démocratique moderne qui modère la logique de l'argent et du pouvoir qui sont l'exploitation et l'hégémonie à travers les lois. » Il se demande aussi pourquoi les sociétés n'ont pas forgé un système de réponse à cette hégémonie de l'Etat nouveau. Charfi reprend, à ce propos, l'analyse de Samir Amin. (3)

Trois raisons semblent être invoquées ici : l'inféodation des économies périphériques arabes au centre capitaliste qui les maintient dans un système

---

*(1)*CHARFI Abdelmajid, *Labinât,* Tunis, Dar al janoub linnashr, 1994, p. 23 (TDA).

(2) ARKOUN, Mohammed*, Essais sur la pensée islamique*, 3 éd, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p.299)

(3) Voir AMIN Samir, *Le développement inégal : essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

non-productif, peu rationalisé, à la merci de l'instabilité et des crises ; une bureaucratie encline à maintenir les « traditions de l'ancien modèle de l'Etat » ; l'échec de « l'intégration sociale due à la disparité entre les degrés de prise de conscience et l'écart dans le niveau social ». (1) L'existence de lois positives modernes -même quand elles sont inspirées de la charia- représentent un changement qualitatif. « On passe de la dialectique *halâl / harâm* (licite/tabou) sur laquelle se base le *fiqh,* à la dialectique permis/ interdit par la loi. »(2)

Pour Charfi, l'enseignement moderne joue un rôle décisif dans la propagation et l'implantation de cette laïcisation par la simple distinction du modèle ancien d'enseignement religieux. Arkoun , quant à lui, même s'il considère ce paramètre important dans son analyse, se distingue de Charfi et va même jusqu'à mettre en cause les mass media et le système éducatif dans les pays arabes. Il soutient en effet que « dans le contexte économique et politique des pays islamiques contemporains, la priorité accordée à ces deux secteurs de développement n'est pas nécessairement bénéfique. Il est facile de montrer, en effet, que les mass media mais davantage encore dans les sociétés investies par la modernité, sont des instruments de mythologisation et d'idéologisation plus que de libération. » (3)

Dans ce contexte, le discours islamiste devient plus farouche contre la modernité et plus résistant aux changements. Car, de part la sécularisation des sociétés, il perd du terrain face à la modernité. Il se barricade donc derrière les modèles anciens et brandit la sacralité du patrimoine comme fondement de l'appartenance religieuse. Pour Arkoun, la responsabilité des Etats dans cette

---

(1)CHARFI A., *Labinât*, *op.cit*. p.29. (TDA).

(2) *Ibid.*, p.32 (TDA).

*(3)*ARKOUN M., *Essais sur la pensée islamique, op. cit., p.300.*

situation est engagée. Il met dos à dos les Etats islamiques et les Etats occidentaux qu'il considère coupables d'avoir laissé germer un antagonisme dévastateur qu'on aurait pu circonscrire : « Dans la deuxième moitié du XX° siècle, les Partis-Etats postcoloniaux ont partout contribué à éloigner l'avènement d'une attitude et d'une culture humanistes dans leurs pays respectifs (…) Les belles résolutions de la Charte universelle des droits de l'homme, adoptée par les Nations Unies après 1945, ont été de plus en plus contournées, ignorées, violemment déniées. A la course folle aux armes nucléaires de dissuasion ont succédé les guerres inégales, pires à tous égards, que celles des conquêtes coloniales au XIX° siècle (…) La déréliction généralisée des peuples a fini par conforter des argumentaires en faveur du terrorisme présenté comme recours obligé pour défendre les droits élémentaires. Les attentats du 11 septembre 2001 et les ripostes qui ont suivi représentent à cet égard un moment tragique de la défaite de toutes les formes de pensée et de légitimité pouvant se prévaloir de valeurs humanistes. » (1)

1.2 Blocages de la pensée :

Au-delà des blocages sociaux constatés au niveau des sociétés musulmanes, la critique se porte sur la pensée qui les travaille en profondeur. Il est clair que ce qui intéresse les néo-modernistes, ce n'est pas de faire seulement une analyse sociologique du phénomène de décadence, ou des blocages de la société face à la modernité. Il est important surtout de démasquer les blocages au niveau de la pensée islamique, de débusquer les insuffisances, les

---

(1) ARKOUN Mohammed, *Humanisme et Islam. Combat et propositions*, Paris, Vrin, (La Librairie philosophique) 2005, p. 9.

permanences des archaïsmes, des fixations de la pensée dogmatique sur la primauté du sacré dans la vie. Ainsi pour Arkoun, « la pensée islamique continue de reposer, pour une large part, sur une épistémè médiévale : confusion du mythique et de l'historique ; catégorisation dogmatique des valeurs éthiques et religieuses ; affirmation théologique de la supériorité du croyant sur le non-croyant, du musulman sur le non-musulman ; sacralisation du langage ; intangibilité et univocité du sens communiqué par Dieu , explicité, sauvegardé, transmis par les docteurs ; raison éternelle, transhistorique parce qu'enracinée dans la parole de Dieu, pourvue d'un fondement ontologique qui transcende toute historicité »(1) Ce constat sans équivoque est renforcé par la conviction que cette tendance se retrouve dans « l'idéologie de combat », que stigmatise Arkoun, qui a structuré dans les années 1950 l'ère de libération nationale du joug de la colonisation. Alors qu'elles auraient dû être une entreprise de libération de l'homme et de la société, « C'est dans l'imaginaire de la métaphysique classique où se sont moulées les théologies monothéistes médiévales que s'engouffrent les idéologies nationalistes de libération dans les années 1950. » (2) L'enquête qu'envisage Arkoun pour démasquer les blocages de la pensée le mène à « la déconstruction de l'idéologie arabe de combat anticolonial pour montrer sa structure composite mêlant indistinctement les grands principes des Lumières, les slogans de la lutte finale du prolétariat mondial et la rhétorique apologétique sur le patrimoine universel de la civilisation arabo-islamique. » (3) Il concède cependant à ce « bricolage débridé » d'avoir« effectivement soulevé un puissant imaginaire de libération

---

(1) ARKOUN M. *Pour un critique de la raison islamique*, *op. cit.,* pp.50-51

(2) M. Arkoun, *Humanisme et Islam : combats et propositions*, Ed. J. Vrin, Librairie philosophique, 2005-2006, p.10

(3) *Ibid*. p.10

et réactivé les espérances combinées de l'eschatologie religieuse, de l'utopie socialiste, de la révolution prolétarienne et aujourd'hui, des recettes d'une démocratie pour tous ». »(1)

Arkoun met en évidence l'incapacité des sociétés musulmanes nouvellement indépendantes à produire une pensée libératrice endogène, conforme au projet de libération nationale. Pour lui, « la pensée et la culture d'expression arabe s'épuisent à reproduire ou à commenter maladroitement des modèles, des idées, des œuvres qui viennent d'Occident. On mobilise non pas une pensée islamique créatrice, libératrice, mais un islam politique d'essence idéologique pour « islamiser » la modernité. Ce faisant, on confond régulièrement les attributs intellectuels et scientifiques de la modernité et les conforts divers de la modernisation de la vie matérielle. Ce phénomène est massif et touche toutes les sociétés qui n'ont jamais participé aux combats intellectuels conduits par les philosophes des XVII° et XVIII° siècles en Europe pour rendre possible le passage des cadres de pensée de la théologie politique à ceux de la philosophie politique. » (2)

Arkoun dévoile ainsi les fondements de la pensée arabo-islamique qui continuent à être opérationnels et à maintenir vivante la dichotomie Islam/ Occident qui est à l'œuvre dans le discours islamique. Cette dichotomie renforce l'imaginaire guerrier et mène directement au conflit des civilisations. Il préconise l'adoption d'une « histoire solidaire des peuples » pour « amener la pensée islamique et les musulmans à affronter, pour la première fois de leur histoire, les défis les plus qualifiants de la modernité et à bénéficier des apports

---

(1) *Ibid.* p.10)

(2) Ibid. p.20)

universalistes de la pensée scientifique et de l'interrogation philosophique.»(1)

H. Abou Zeid, quant à lui, semble aller vers la thèse radicale qui soutient que le discours islamiste tourne le dos à l'islam et qu'il développe des thématiques qui ne s'inscrivent guère dans les principes de liberté sur lesquels se base le message de Mohammed : « Cette évolution sémantique due au texte coranique, ajoutée à l'égalité des humains, constamment affirmée, fondée uniquement sur la croyance et les bonnes œuvres, nous autorise à dire que l'islam est aux antipodes de la position de ceux qui voudraient réhabiliter de nos jours la servitude comme système social. Vu les conditions historiques et socioéconomiques de l'époque où le texte coranique s'est élaboré, il n'est pas excessif d'affirmer que les positions qu'il défendait étaient éminemment progressistes ». (2) Et il ajoute dans la page suivante : « Peut-on faire autrement aujourd'hui qu'œuvrer pour la radicalisation de cette tendance originaire et orienter nos efforts impératifs dans ce sens ? Cela est, nous semble-t-il, le véritable critère de légitimité de tout *ijtihâd* et le garant de sa justesse. »(3)

Pour Arkoun, "le décor a changé complètement quand les Etats postcoloniaux ont pris le pouvoir. On a assisté à une étatisation de la religion, dans laquelle le ministre des affaires religieuses prenait les décisions sous le contrôle du parti unique. On ne peut plus parler de réformisme. Les oulémas sont la voix de leur maître, qui les paie. Après 1945, le discours nationaliste va monopoliser tous les pouvoirs. Il n'y a plus d'alternative à l'expression idéologisée et à la

---

(1) ARKOUN Mohammed, *Le Monde diplomatique*, Avril 2003.

(2) ABOU ZEID Nasr, C*ritique du discours religieux*, Paris, Actes Sud Sindbad, 1999, p. 81

(3) *Ibid.,* p.82.

transcription fondamentaliste de la religion (…) C'est pourquoi il est urgent de créer cette alternative, seule réponse possible (…) à la violence fondamentaliste. Ce ne sont pas les bombes et les bateaux qui vont résoudre toute cette histoire. » (1)

Alors que M. Arkoun incrimine la mouvance islamiste - et rejoint la position de H. Abou Zaid – et montre l'adéquation de sa stratégie avec celle des Etats, il développe un discours engagé, politique, que l'on peut aussi considérer comme un discours de combat : « le discours officiel et le discours de l'opposition se retrouvent dans l'utilisation d'un discours « islamiste » sans que la majorité des consommateurs de ce discours se rendent compte que la connivence « islamiste » entre la classe au pouvoir et les masses populaires cache un conflit politique et un détachement total de la religion en tant qu'argument pour défendre le vrai et le juste, « *munâza'atou al-haq bi al-haq* ». Ici réside l'énorme obstacle épistémologique à la conscience islamique contemporaine. Cet obstacle qui fait que les masses populaires, mais aussi un grand nombre d'intellectuels, ignorent ou refusent les modes scientifiques pour sauver les mentalités du mal des idéologies qui manipulent les esprits.» (2) Abdelmajid Charfi ne semble pas emprunter la même démarche combative. Même si son diagnostic sur le caractère éclectique et passéiste de la pensée arabe rejoint celui d'Arkoun, il reste tout de même, dans un souci d'objectivité scientifique, sur un niveau d'analyse plus descriptif. : « Ce que nous voyons donc de prolifération de mouvements intégristes est une réaction normale à un certain sentiment de perdition et de doute qui apparaît au moment des grandes

---

(1) ARKOUN Mohammed, *Le Monde*, le 6 Octobre 2001.

(2) M. Arkoun, *al-Fikr al-Arabi*, traduction de *La pensée arabe*, édition Beyrouth, Alger, 1982, p. 14, cité par A. Charfi in *al-Islam wal hadâtha*, *op. cit*. p. 271 (TDA).

transformations historiques. Il est aussi l'expression d'une nostalgie du passé. L'apparition de mouvements intégristes est en même temps la preuve de la grande difficulté que rencontre la religiosité traditionnelle dans l'adaptation aux nouvelles conditions où on ne peut plus imposer le sens par la force hégémonique. » (1)

Charfi pose, d'autre part, le problème de la conscience du musulman. La modernité est aussi un phénomène de vécu, donc de ressenti au niveau de la personnalité. Pour lui, « dans les sociétés arabo- musulmanes on est en train de vivre le temps de la modernité. Je n'exagère pas quand j'affirme que presque tout a changé, notre présent par rapport au passé est aussi en train de changer. »(2) L'accentuation de la dualité tradition /modernité au sein d'un même sujet cède la place à une dualité de type schizophrénique dans la personnalité arabo-islamique que A. Charfi décrit ainsi : « c'est l'hésitation entre l'espace personnel privé et l'espace public commun et le maintien d'un idéal imaginaire inspiré du passé tout en étant prêt à accepter n'importe quelle violation sur le plan pratique de cet idéal. Autrement dit, ceci est la peur de revisiter, d'évaluer le legs et la permanence dans la dualité entre la conviction et le comportement. Quand ceux-ci se rapportent à la religion, ils sont ultraconservateurs –au moins dans l'apparence- et quand ils se rapportent à autre chose que la religion, dans le domaine du savoir et de la vie, ils deviennent libéraux, réceptifs au meilleur, plus efficaces et plus logiques, qui répondent plus aux exigences de la raison moderne. » (3)

Charfi précise que l'homme n'est pas infaillible, qu'il a un droit à l'erreur, et les conséquences de cette prise de conscience sur la vie privée et

---

(1) CHARFI Abdelmajid, *al-Islâm wal hadâtha, op. cit.*, p.23 (TDA)
(2) CHARFI Abdelmajid, *Labinât*, *op. cit*., p.27 (TDA)
(3) *Ibid.,* p 13 (TDA)

publique sont l'acquis le plus dur imposé par la modernité, mais aussi le plus contesté. Les temps modernes sont arrivés à cette prise de conscience grâce à la pensée. Cette pensée moderne va, en réalité, empêcher le retour répétitif vers le passé en tant que modèle à suivre.

Quant à H. Abou Zeid, il oppose au discours des islamistes le recours à la raison : « Il importe de retourner au point de départ, c'est-à-dire à l'autorité de la raison, qui sert de fondement à la révélation elle-même. Raison envisagée non pas comme un mécanisme mental et dialectique formel, mais comme une *praxis* sociale et historique en mouvement. Autorité faillible certes, mais en mesure de réparer ses erreurs.» (1) C'est donc par le recours à la raison qu'il entend insérer la pensée islamique dans la compréhension du monde actuel, donc dans sa modernité.

L'ultime critique, Arkoun la réserve aux intellectuels qui, à son avis, constituent un obstacle supplémentaire dans cette entreprise de renouvellement : « L'obstacle le plus difficile me semble tenir au conservatisme intellectuel dans les études arabes et islamiques. Beaucoup répugnent à mener de front la lecture des sources arabes anciennes et l'exploitation de la production scientifique liée le plus souvent au domaine occidental. Une idée répandue dans les milieux cultivés arabes est que les efforts d'arabisation s'imposent surtout dans le domaine des sciences exactes et de la technologie, instruments indispensables au développement économique, dans les sciences de l'homme et de la société, l'arabe doit, au contraire, puiser dans son riche patrimoine. On n'a pas mesuré- pour des raisons idéologiques- à quel point l'acte de connaissance est un. »(2)

---

(1) ABOU ZEID Nasr, *Critique du discours religieux, op. cit.* p.189

(2) ARKOUN Mohammed, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1994 *p. XXXII*

2. Quelle modernité ?

Avant d'aller plus loin, il est important de préciser le concept de modernité dans son cheminement historique et de préciser les acceptions, retenues par les néo-modernistes, qui structurent leurs positionnements et le cadre théorique de leur démarche.

2.1 Définition de la modernité :

Pour définir le concept de modernité, nous nous baserons – comme c'est le cas chez Arkoun et surtout chez Charfi - sur l'argumentaire développé par J. Habermas. Dans la continuité de la définition donnée par Hegel de la modernité, nous pouvons dire qu'elle repose sur la conscience historique exprimée dans le concept de « temps modernes » ou de « temps nouveaux » où le présent est considéré comme un moment de passage, de transition vers le futur. Ces temps modernes se situent, en Europe, dans les temps de la Réforme, des Lumières et de la Révolution française. (1)

La modernité repose sur les concepts de révolution, de progrès, d'émancipation, d'évolution, ou sur des notions comme la crise ou l'esprit du temps. Elle prétend accomplir une rupture radicale avec la tradition, avec une

---

(1)Rappelons que le poète Charles Baudelaire fut le premier à forger le concept de « modernité » dans un article sur l'art : « La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. Il y a eu une modernité pour chaque peintre ancien ; la plupart des beaux portraits qui nous restent des temps antérieurs sont revêtus des costumes de leur époque. Ils sont parfaitement harmonieux, parce que le costume, la coiffure et même le geste, le regard et le sourire (chaque époque a son port, son regard et son sourire) forment un tout d'une complète vitalité. », in BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, éditions du Seuil, Paris 1968, pp.553-554.)

intelligibilité médiévale dogmatique. En s'appuyant sur des modèles de pensée historiques et critiques, les modernes récusent l'imitation des modèles antiques, les normes de l'absolu et développent ceux d'une temporalité relative, évolutive, ouverte et tendue vers l'avenir.

La modernité repose enfin sur le principe de liberté individuelle. Pour Hegel, « le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité (...) Ce qui fait la grandeur de notre temps, c'est que l'on a reconnu la liberté, la propriété de l'esprit, le fait qu'il est en soi auprès de soi. » (1) Chez Hegel, le concept de subjectivité comporte les connotations d'individualisme, de droit à la critique, d'autonomie de l'action et de philosophie idéaliste. Ce principe répond à celui de « souveraineté du sujet » développé par Luther en réponse à l'autorité de la prédication et de la tradition. Il est aussi consubstantiel au concept de « libre arbitre » introduit par la proclamation des droits de l'homme et confirmé par le Code Napoléon.

Ceci dit, tout en reconnaissant ce cadre théorique de la modernité, les penseurs de l'Islam ne s'embarrassent pas trop de théorie à ce sujet. Ils se placent d'emblée dans la conception de la modernité telle que définie par J. Habermas : « Ce qui caractérise l'époque moderne, c'est avant tout la liberté subjective. Celle-ci prend effet dans la société, à travers la marge de manœuvre que garantit le droit privé, qui permet ainsi que soient poursuivis des intérêts propres : dans l'Etat, à travers une participation égalitaire à la formation de la volonté politique ; dans la sphère privée, à travers l'autonomie morale et la réalisation de soi ; et, enfin, dans l'espace public, qui fait pendent à cette sphère privée, à travers le processus de formation qui consiste à s'approprier une culture devenue réflexive. Dans la perspective de l'individu, les figures de

---

(1) Hegel, HEGEL G.W.F., *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1949, p.283

l'esprit absolu et de l'esprit objectif ont désormais, elles aussi, une structure dans laquelle l'esprit subjectif peut s'émanciper du caractère naturel et irrationnel des formes de vie traditionnelles. » (1)

D'autre part, les néo-modernistes intègrent dans leur esprit et leurs démarches les critiques faites à la conception hégélienne de la modernité, à la critique faite à la philosophie des Lumières, à la primauté de la raison, notamment chez Kant, vécue comme puissance unificatrice équivalente à la religion. Malgré ces critiques, ils se placent résolument dans une perspective moderniste et développent une conscience historique et scientifique qu'ils voudraient utiliser pour refonder la pensée islamique sur des bases nouvelles.

Pour Charfi, par exemple, la modernité n'est pas seulement un concept philosophique, c'est aussi un modèle civilisationnel qui caractérise les pays les plus avancés dans le domaine du développement technologique, économique, scientifique, social et politique tel qu'il a été réalisé depuis le dix-septième siècle en Europe puis aux Etats-Unis et au Japon.

A.Charfi commence par nous donner la définition du temps de la modernité : « C'est un temps abstrait, mesurable et mesurant, qui ne suit plus un mouvement circulaire selon la rotation des saisons et des années et selon la succession des rois. Il ne comporte plus de période fondatrice, un age d'or, qui éclairerait par ses lumières les ténèbres qui l'ont précédée. Ce mouvement circulaire a été remplacé par un mouvement linéaire qui évolue selon un tracé : passé, présent et futur. Si l'esprit traditionnel est concentré sur le passé et surtout sur la ressuscitation de la période fondatrice, la modernité au contraire se concentre sur le futur, proche et lointain, et cherche à l'assumer avec

---

(1) HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences,* trad, Bouchindhomme Christian ; Rochlitz Rainer, Paris, Gallimard, 1988, p.102

responsabilité. (…) Le temps de la modernité se caractérise aussi par l'aspect historique. Ce qui veut dire abandonner le temps mythique et considérer que le devenir de la société s'inscrit dans le cadre des conditions historiques qui ne résistent pas à l'analyse et à la compréhension des causes et des conséquences sans recourir à des explications métaphysiques . »(1)

Charfi se place dans une attitude résolument tournée vers l'avenir. Il veut « briser les frontières du savoir » et placer sa réflexion dans un cadre scientifique : « Dans les temps anciens, l'aspiration ultime de l'homme était de pouvoir assimiler les sciences des anciens, de pouvoir les réciter, les expliquer. Dans le cadre de la modernité il n'existe plus de zones interdites que l'homme doit admettre sans étude ni analyse. Qu'il s'agisse de sciences humaines ou sociales, il existe une recherche continue de la vérité au-delà des phénomènes. Ainsi l'effort de comprendre ne s'est pas arrêté au niveau de la nature, mais, en plus de la composition physionomique et psychologique de l'être humain, il couvre désormais les institutions religieuses et politiques. Si on parvient à savoir comment tout cela fonctionne et comment il évolue, on peut donc intervenir et changer. Ainsi la volonté de savoir consolide et soutient la volonté de changer, et c'est là la marque caractéristique de la modernité.»(2)

C'est cette volonté de changement que nous relevons aussi chez Arkoun, Abou Zeid et qui semble les guider vers une prise de position contre une pensée figée qui maintient l'Islam dans un carcan dogmatique inadapté aux temps nouveaux.

---

(1) CHARFI A., *Labinat*, *op. cit.,* pp.21-22 (TDA)

(2) *Ibid., p 19* (TDA)

2.2 Positionnements

Dans l'évolution du concept même de modernité, avec la marche du temps, les différentes approches critiques qui ont examiné ce concept, la mise en échec de la rationalité des Lumières, il était nécessaire d'aborder le rapport modernité/Islam sans faire l'impasse sur les débats qui agitent encore les penseurs occidentaux à propos de la modernité.

Mais, le point de départ de la réflexion des néo-modernistes se situe au sein même de la pensée occidentale. Ils accompagnent le débat sur la modernité pour en déplacer la problématique au sein du champ islamique. Le souci majeur pour eux n'est pas tant de participer au débat théorique sur la modernité que d'apporter une réponse, *de l'intérieur même de la culture et de la pensée islamiques*, aux problèmes que rencontre l'Islam aujourd'hui face à la modernité rampante. Il est donc intéressant de voir comment ils se positionnent par rapport à cette question, quels concepts ils invoquent et quelles réponses ils proposent à la question de la corrélation islam/modernité.

Trois idées centrales structurent leurs démarches et déterminent leur positionnement dans la problématique de la modernité en islam. La première idée est celle développée par Braudel selon laquelle l'Islam serait étranger à la production de la modernité , qu'il aurait atteint la limite de son évolution et qu'il serait donc incompatible avec la modernité.(1) Arkoun et Charfi ont développé, à ce sujet, une argumentation, en réponse à cette thèse qui domine chez une large frange des penseurs occidentaux.

---

(1) Voir BRAUDEL Ferdinand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.

La deuxième idée à laquelle réagissent les Néo-modernistes est développée par les adeptes de la postmodernité, reprise d'ailleurs par le discours islamiste et qui soutient que la modernité serait dépassée, que nous serions entrés dans l'ère de la postmodernité. Les islamistes, qui récusent la modernité au nom de l'Islam, se rallient d'ailleurs à cette idée pour développer l'idée que « l'Islam est la solution » à tous les problèmes posés au monde musulman.

La troisième idée, qui découle de la deuxième, est celle qui met l'accent sur la modernité matérielle, dans un processus de modernisation du monde dans un cadre globalisé sans tenir compte de la modernité culturelle ou intellectuelle productrice de nouvelles valeurs.

2.2.1 Genèses gréco-sémitiques de la modernité

La première thèse autour de laquelle se positionnent les Néo-modernistes est celle qui soutient l'étrangeté de l'Islam à la modernité. Partant de l'idée que la philosophie de la modernité est fille de la philosophie des Lumières et de la révolution industrielle, nombre de penseurs occidentaux tendent à exclure les sociétés islamiques de la modernité et assènent l'idée que l'islam serait incompatible avec elle. Abdelmajid Charfi et Mohammed Arkoun se sont confrontés aux thèses de F. Braudel, éminent spécialiste de l'espace euro-méditerranéen.

F. Braudel soutient l'idée que la modernité s'est développée dans « les cadres exclusifs de la civilisation occidentale (…) Une explication matérialiste est évidente. L'essor économique sans précédent du XVIII° siècle a soulevé le monde entier et l'Europe en est devenue le cœur impérieux. Vies matérielle et technique multiplient leurs demandes, leurs contraintes. Peu à peu une réponse, une collaboration se précise. L'industrialisation(…) serait ainsi l'élément décisif, le moteur. Ce qui revient à expliquer une évidente spécificité occidentale – la science- par une non moins évidente spécificité occidentale,

l'industrialisation. Ces deux originalités se feraient écho, en tout cas, elles s'accompagnent. » (1)

Cette idée développée par F. Braudel, qui continue à influencer les penseurs européens, a été critiquée par A. Charfi et M. Arkoun dans un souci de rétablir l'histoire dans son déroulement véritable loin des manipulations et des idéologisations qui sont à l'œuvre dans la pensée européocentriste.

Si le monde arabo-islamique n'a pas connu les facteurs qui ont marqué en Europe l'avènement de la modernité, tels que la formation du grand capital aux mains d'une bourgeoisie conquérante, l'industrialisation, l' urbanisation, les guerres impérialistes, autant de facteurs qui montreraient que la modernité s'est forgée en dehors du monde arabo- islamique et en partie à ses dépends, le lien intrinsèque entre modernité et industrialisation tel qu' expliqué par la définition de Braudel ne saurait être, selon A. Charfi, la seule explication satisfaisante et applicable au monde arabo- islamique et qui l' exclurait de la modernité. Abdelmajid Charfi demeure critique de cette thèse même s'il lui concède que le monde arabo-musulman n'a pas généré en son sein, et d'une façon autonome la modernité .Dans son livre *Labinat*, A. Charfi souligne que la modernisation dans les pays arabo- musulmans ne s'est pas imposée à l'esprit, à la société et aux institutions au bout d'une évolution propre, comme celle qui a donné la modernité en Occident. Les Arabes ont connu la modernité comme un choc, face à des modes nouveaux dominants, ceux de l'ère coloniale et de ses ramifications impérialistes. Comme nous l'avons souligné précédemment, Charfi signale la sécularisation avancée des sociétés arabo-musulmanes qui montre bien qu'elles sont sur une pente de modernisation qui va en

---

(1) BRAUDEL Ferdinand, *Le monde actuel, histoire des civilisations,* Paris, Belin, 1963, p. 383.

s'accentuant. Même si ces sociétés n'ont pas généré la modernité de part leur évolution interne, il n'en demeure pas moins qu'elles ont accès aux différentes composantes de la modernité d'aujourd'hui et qu'elles s'inscrivent toutes dans le mouvement de la globalisation auquel participent les autres sociétés dans le monde. Charfi critique aussi la thèse de Braudel qui soutient l'idée que les civilisations d'extrême Orient apparaissent comme des groupes qui ont atteint, dans une période précoce, une maturité apparente mais dans un cadre qui se caractérise par le fait d'avoir rendu un certain nombre de leurs structures fondamentales quasi fixes. Il affirme notamment que ces civilisations ont tiré de ce fait une unité et une harmonie mais aussi une difficulté à s'auto-changer.(1) Pour Charfi, la stagnation qui vient après la maturité précoce et qui empêche le changement et l'évolution n'existe que dans l'esprit qui se laisse influencer par le côté apparent des choses. Les sociétés arabes anciennes changeaient mais suivant leur propre rythme et leur logique interne et ce jusqu'à la moitié du dix-neuvième siècle. (2) Charfi oppose ainsi à la thèse de Braudel l'idée que le monde arabo-musulman vit déjà le « temps de la modernité » et que les sociétés sont largement sécularisées, malgré cette thèse qui tendrait à les exclure du processus mondial de modernisation.

M. Arkoun procède, quant à lui, d'une manière différente. Il va jusqu'à récuser l'idée même que le monde islamique n'a pas participé à la modernité. Commentant l'argument avancé par Braudel, il trouve « ce raccourci explicatif satisfaisant si l'on s'en tient à la constatation d'événements

---

(1) Voir BRAUDEL Ferdinand, *Grammaires des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.

(2) CHARFI A., *Labinât, op.cit.*, p27 (TDA)

chronologiquement et géographiquement localisables. » (1) Tout en annonçant son refus de la distinction entre un Orient rêveur, mystique, archaïque, superstitieux, auquel est rattaché l'islam, et un Occident réaliste, rationaliste, émancipé, auquel est rattaché le christianisme, il soutient que ni le christianisme ni l'islam ne peuvent être définis sans référence aux religions proche orientales, à la pensée grecque et au monothéisme sémitique. (2) L'explication matérialiste de la modernité lierait son avènement exclusivement à l'Occident et exclurait automatiquement le monde arabo-islamique puisqu'il n'aurait pas généré de révolution industrielle ni de bourgeoisie industrielle, alors qu'une approche anthropologique accueille mieux la contribution universelle à la modernité, notamment celle du monde arabe. Partant de cette démarche, M. Arkoun envisage une enquête sur la genèse de la modernité. Il change la perspective de la recherche. Il reconstruit le contexte géo-historique et philosophique de l'émergence de la modernité pour proposer une modernité aux dimensions méditerranéennes communes au judaïsme, au christianisme et à l'Europe sécularisée. Arkoun dénonce l'historiographie sélective européenne qui élimine le rôle innovateur de la pensée scientifique et philosophique arabo-islamique, notamment aux X°, XI° et XII° siècles. Dans une perspective anthropologique de la modernité, il se propose d'examiner ces périodes selon une nouvelle problématique qu'il articule autour d'un espace commun qu'il appelle « *aire gréco- sémitique* » au lieu de l'espace restrictif, « aire gréco-romaine ». (3)

---

(1) ARKOUN Mohammed, La pensée arabe, 6 éd, Paris, PUF, 2003 (« que sais-je », 915), p. 96.

(2) Voir le développement que fait M. Arkoun dans *L'islam, hier, demain*, Paris, Buchet / Chastel, 1978, pp.120-130.

(3) *Ibid.*, pp.121.

Arkoun rappelle que, du VIII° au X° siècle, la pensée arabe acquiert les principaux caractères et explore les grands problèmes communs à l'aire culturelle gréco- sémitique. Il est donc faux, selon lui, de rejeter cette pensée dans un « Orient » totalement distinct de « l'Occident », comme le laisse croire une histoire tronquée « des progrès de la conscience occidentale ».

Pour lui, « Après une période de vive compétition entre « sciences religieuses » et « sciences rationnelles », la pensée arabe donne naissance à deux tendances nettement différenciées : une tendance rationaliste brillamment illustrée par Ibn Rushd, recueillie et continuée par l'Occident, une tendance plus ouverte aux puissances créatrices de l'imaginaire qui s'épanouit surtout en Iran. »(1)

Arkoun conteste l'exclusivité occidentale accordée à la modernité et rappelle que l'histoire des sciences n'a pas encore défini les liens réels entre cette première modernité *européenne* et les avancées rationalistes de la pensée arabe classique. Beaucoup sont moins sceptiques quant à ce lien et n'attendent pas la certification de l'histoire des sciences pour affirmer la contribution indéniable de la civilisation arabe à la civilisation mondiale. Ouvrant une perspective comparatiste ambitionnant l'*intégration* et la *solidarité* des cultures, Arkoun procède à une mise en corrélation entre les deux notions *Islam* et *modernité*. Il s'interroge sur la possibilité d'envisager l'examen du phénomène de la « modernité », sans faire l'éloge de l'Occident. Pour lui, « il est indispensable de redresser au préalable la perspective historique sur la

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, *op. cit.*, p 124

genèse de la modernité dans l'aire gréco- sémitique. Et ensuite soumettre la modernité actuelle à une analyse critique à la lumière de ce que G. Balandier appelle : « anthropologie de la contestation ». (1)

L'approche anthropologique va lui permettre d'écarter l'opposition binaire entre tradition et modernité, Islam et Occident. Arkoun opte plutôt pour une démarche humaniste qui met en avant la diversité culturelle dans son évolution historique. Il récuse la tentation idéologique de l'exclusion mutuelle. L'alternative qu'il propose est de restaurer les perspectives historiques dans leur cours originel occulté et d'élargir l'enquête à l'échelle de la méditerranée pour réhabiliter l'apport de toutes les cultures monothéistes de la région.

A. Charfi, et dans une moindre mesure H. Abou Zeid, rejoignent l'analyse de M. Arkoun. En plaçant leurs recherches dans le cadre du monothéisme, la perspective historique, dont ils se réclament, englobe les trois religions et s'inscrit donc dans cette aire « gréco-sémitique ».

Il est un fait que , des deux côtés de la corrélation Islam/Modernité, deux conceptions se font face : celle des occidentaux orientalistes qui revendiquent l'idée que l'Islam est incompatible avec la modernité, avançant une série d'arguments qui tendent à maintenir le monde islamique dans son « retard » et sa « décadence » qui lui seraient intrinsèques ; et celle du discours islamique contemporain qui , au nom de l'authenticité, renvoie l'Occident moderne dans un « ailleurs », irréconciliablement différent et moralement condamnable. Toutes deux se renvoient, comme dans un effet de miroir, la même attitude d'exclusion de l'Autre. (2)

---

(1) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit.,* pp.120-121.

(2) Dans un entretien avec Mustapha Cherif, Jacques Derrida aborde cette problématique en

Pour échapper à la dichotomie islam / modernité, M. Arkoun donne des exemples d'intégrations, de mixités culturelles, de contagions cognitives qu'il a relevés dans sa recherche. A titre d'exemple, il relève la mutation pragmatique qui s'est opérée, au sein même de la pensée islamique, au voisinage de la pensée grecque : « La pieuse concentration des esprits sur les deux sources modèles (Coran et Sunna) a donné naissance, pendant des siècles d'élaboration, à une pratique cognitive proprement arabo-islamique (histoire, grammaire, philologie, critique du hadith, fiqh, usul, herméneutique, langage mystique). Cette pratique d'abord attentive à l'action, au geste, à la parole, au témoignage, s'est vite laissé gagner par les procédés de la pensée grecque surtout dans sa forme hellénistique : privilège de l'écrit, du conceptualisme, de la définition, des catégories du raisonnement déductif. » (1)

Dans cette démarche, M. Arkoun aboutit inéluctablement à la critique de la rationalité européenne. Du point de vue épistémologique, il signale que la rationalité « positive » et « historiciste » de la modernité européenne, issue des

---

ces termes: « Je suis d'accord (…) sur la nécessité d'engager une déconstruction de la construction européenne au sujet de l'islam. L'opposition si conventionnelle reçue entre le Grec, le Juif et l'Arabe doit être suspectée. On sait très bien que les pensées arabe et grecque se sont mêlées, à un moment donnée, de façon intime et que l'un des premiers devoirs pour notre mémoire intellectuelle et philosophique est de retrouver cette greffe et cette fécondation réciproque, philosophiquement, du Grec, de l'Arabe et du Juif. Je pense à l'Espagne (…) Et je crois qu'une des responsabilités intellectuelles majeures qui sont les nôtres, aujourd'hui, c'est de retrouver ces sources et ces moments où ces courants, loin de s'opposer, se sont fécondé réciproquement. » in CHERIF Mustapha, *L'islam et l'Occident*, rencontre avec Jacques Derrida, Paris, Odile Jacob, 2006. p65

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, *op. cit.*, pp. 123-124

Lumières, conféra des pouvoirs et certitudes « absolus à la raison ». (1) *C*e que Arkoun appelle une « rationalité classique » ira s'amplifiant jusqu'à l'inflation, non sans s'allier avec une « volonté hégémonique » de puissance. La « raison » moderne européenne, commit des dérives, aux conséquences tragiquement mondiales.

Arkoun , Charfi et Abou Zeid s'attacheront , dans cette perspective, à non seulement briser les carcans cognitifs et idéologiques qui concourent à l'exclusion de la pensée islamique de la genèse de la modernité, mais surtout à réhabiliter la pensée rationaliste arabo-islamique, marginalisée et exclue des fondements mêmes de la pensée islamique telle qu'elle a été forgée par l'orthodoxie musulmane, tout cela dans une entreprise de libération de la pensée islamique et de restauration des perspectives historiques d'insertion dans la modernité. Nous analyserons en détail cette tentative dans le chapitre portant sur la refondation historique.

2.2.2 Refus de la postmodernité

La deuxième idée que les Néo-modernistes récusent, c'est la mise en cause de la modernité au nom de la postmodernité. Pour les postmodernes, l'histoire des idées est close et on est entré dans la « posthistoire ». Alors que la modernisation sociale et matérielle continue, ils revendiquent l'idée que, suite à l'échec de la rationalité issue des Lumières, la modernité culturelle est désormais vide de sens suite à l'échec de la rationalité. Au sein de l'Islam, les islamistes et les nationalistes célèbrent la postmodernité comme critique de la

---

(1) ARKOUN Mohammed, *« la nature des idées »,* in, Sciences Humaines, hors série, n°21, juin/juillet, 1998, La vie des idées, p. 9.

modernité qu'ils veulent combattre, soit dans une logique de conflit des civilisations, soit dans une perspective de libération nationale. Cependant, pour A. Charfi, « la modernité pose les mêmes problèmes aux différentes religions et à toutes les traditions nationalistes qui se solidarisent pour la combattre. (…) En ce qui nous concerne, nous pensons que, comme les lois de la nature exigent de nous une adaptation aux pressions historiques douloureuses que nous traversons, nous ne devons donc pas attendre la « postmodernité » qui pourrait peut-être nous fournir une issue, une solution, car la postmodernité n'est que « ultra modernité »(1)

M Arkoun exerce son droit de critique et refuse ainsi d'adhérer aux concepts tels que « postmodernité » ou « sur-modernité ». Il estime que ces derniers concepts « enferment dans un parcours chronologique de la raison européenne trop lié au déploiement de la raison européenne, avec son existence américaine ». (2)

L'analyse qui guide A. Charfi vers le refus de la postmodernité rejoint celle de M. Arkoun qui partage la nécessité d'élaborer une riposte intellectuelle aux trois phénomènes derrière ce concept : le discours islamiste, l'idéologie nationaliste et les thèses postmodernes de la philosophie occidentale. Ainsi pour Arkoun, « la force de soulèvement de l'Islam politique actuel nous oblige à refaire les parcours critiques, généalogiques déjà effectués par la pensée

---

(1) Terme employé par Octavio Paz, dans une conférence donnée sur la poésie et la modernité au collège de France, dont des extraits on été traduits et publiés par le journal Le Monde du 16/6/1988.

(2) ARKOUN Mohammed, *« Raison émergente et modernité dans le contexte arabo-islamique »* in *Le monde arabe dans la recherche scientifique*, Paris, IMA, 1993 p.105

européenne face aux pressions, aux résistances, aux rejets, aux positions de pouvoir de l'Eglise catholique, rejointe ultérieurement par les fondamentalistes protestants. »(1) Pour lui, comme pour H. Abou Zeid d'ailleurs, l'urgence est d'apporter une réponse au phénomène islamiste sans faire l'économie d'une remise à plat de la pensée islamique. Le parallèle établi avec le parcours européen de la pensée, durant les trois derniers siècles, qui a abouti à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, est intéressant à relever d'autant plus que les sociétés musulmanes n'ont pas connu le même développement que les sociétés européennes.

2.2.3 Modernité intellectuelle contre modernité matérielle

La troisième idée récusée est celle qui prétend mettre en place un système de modernisation qui gagne de plus en plus toutes les sociétés humaines, sans se soucier de l'adéquation originelle entre modernité intellectuelle et modernité matérielle.

Sans vouloir trop s'engager dans des discussions théoriques parfois délicates, M. Arkoun se montre critique à l'égard de la modernité matérielle. Il rappelle que « l'industrialisation s'est, en fait, accompagnée d'une culture dite moderne qui sépare « sciences exactes » et sciences de l'homme, théorie et praxis au point de légitimer des manipulations économiques et politiques par un discours humaniste abstrait. Cette ambivalence du concept de modernité a été

---

(1) ARKOUN Mohammed, *Humanisme et Islam*, *op. cit.,* p.19.

dévoilée par les critiques convergentes de Marx, Nietzsche, Freud et leurs nombreux disciples. » (1) A travers ces dérives, M. Arkoun dénonce une modernité européenne qui s'est avérée « instrumentalisée », « opportuniste », « capitaliste ». A la modernité de l'âge classique (1680/1940), a succédé un autre moment qu'il situe depuis les années 1950, dénommé tour à tour, « postmodernité », « sur modernité » ou « anthropologie de la modernité »(2)

Partant de ce constat, comment se présente le parcours à faire ? Faut-il engager les sociétés musulmanes dans un processus de développement interne susceptible de les faire évoluer dans le même sens que les sociétés occidentales ? S'agit-t-il, au contraire, de plaquer des recettes toutes faites importées sur ce sociétés ?

Pour Arkoun, la question essentielle à poser se résume dans sa proposition simple : « Il n'y a pas de discours innocent ». Se plaçant dans la démarche des sémiologues et des sémioticiens adeptes de la « genèse destructrice du sens » selon l'expression de Julia Kristeva, il définit sa position en ces termes : « Pour qui a fréquenté pendant de longues années les grands textes de la pensée islamique, puis l'exploitation qu'en a faite l'islamologie occidentale, d'une part, la Renaissance (Nahda) islamique, d'autre part, il apparait que la *question essentielle* pour l'islam face au développement – ou si l'on veut pour réinsérer l'Islam dans l'effort de libération humaine en cours – peut se formuler ainsi : « Comment assurer à l'esprit humain les conditions et les moyens d'une reconquête permanente de sa liberté par un dépassement continu des formes, des cadres, des thèmes, des significations, des procédures,

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, *op.cit.*, p96.

(2) ARKOUN, Mohammed, *« Islam et modernité »* in *Péril islamiste*, sous la direction d'Alain Gresh, Complexe, 1994, p 208.

des styles qui tendent à constituer une tradition, c'est-à-dire un lieu de répétition, de conservation, d'enfermement ? » (1)

Arkoun se positionne dans une perspective de libération de la pensée islamique dont les conditions seraient de « briser la corrélation Orient-Occident, connaître scientifiquement les niveaux de tradition islamique, reconnaître pour la contrôler la dialectique entre développement économique et développement culturel ».(2) Pour lui, l'action de libération de la pensée est indissociable d'une « stratégie de développement » qui lierait la primauté de « la recherche scientifique » à « une politique de l'information ». (3)

A.Charfi part lui aussi du fait que « la civilisation arabe n'était, ni dans le passé ni dans le présent, isolée des grandes civilisations historiques. Mais elle est interactive avec ces civilisations, dans ses périodes de force et durant ses périodes de faiblesse également. » (4) Il rejoint Arkoun dans sa volonté de réhabiliter le passé rationnel islamique et de construire un nouvel entendement susceptible d'accorder l'islam à la modernité.

M. Arkoun et A. Charfi analysent ainsi la situation sociale et économique en corrélation avec l'état de la pensée. M. Arkoun propose ainsi de renforcer la recherche scientifique au détriment de la politique de généralisation de l'enseignement qui dispense une idéologie qui rejoint de fait l'idéologie islamique classique. Sa proposition est de fonder une recherche scientifique dans les sciences de l'homme qui aura pour tache d'émanciper la pensée et la recherche dans les domaines de l'histoire, de la géographie, de l'anthropologie, de la sociologie, de la dialectologie, des langues islamiques et étrangères,

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit*., p. 305
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p.314
(4) CHARFI A., *Labinât*, *op. Cit.* p17 (TDA)

de constituer une philosophie islamique, à l'instar de celle du Moyen Age islamique, et de constituer un savoir libérateur nouveau à dispenser dans les écoles pour émanciper les esprits. « De même que les inventions de l'ingénieur sont diffusées dans les foyers les plus humbles sous la forme d'objets utilitaires, de même les notions libératrices dévoilées par la recherche doivent être mises à la disposition de tous les cerveaux. » (1)

Il appelle à « la mise en place d'une politique commune de la recherche en sciences de l'homme et de la société. Elle suppose la diffusion large des résultats de cette recherche tant par les médias que par un tronc commun du système éducatif pour l'enseignement de disciplines-clefs capables d'apporter des réponses fiables, scientifiquement élaborées, aux problèmes qui ont divisé depuis des siècles des consciences dites civiques, nationales ou religieuses également conditionnées par des historiographies partisanes, mytho-idéologiques et mobilisables à tout moment contre l'ennemi construit de longue date. Car c'est bien cela qui continue de se passer et que l'on continue de travestir par des dialogues interreligieux, interculturels où l'on ressasse depuis Vatican II et la prétendue décolonisation, des appels moralisants à la tolérance, des déclarations de respect pour les valeurs de l'autre... » (2)

Charfi propose, quant à lui, l'ouverture d'un Institut d'études religieuses qui prendrait en charge les recherches et les études multidisciplinaires qui devraient contribuer à l'élaboration d'une pensée islamique renouvelée. (3)

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.*, p. 316

(2) ARKOUN M., *Le Monde Diplomatique*, avril 2003

(3) Voir, en annexe, l'interview de Abdelmajid Charfi .

Arkoun ajoute à la définition socio-historique de la modernité une perspective philosophique. La « modernité intellectuelle » ouvre la voie à un « postulat actif de la modernité gréco- monothéiste (espace méditerranéen formé par le monothéisme) ». Grâce à l'approche anthropologique, Arkoun réussit aussi à établir une *interpénétration* des trois Ages : « *mythique, classique et préfiguration* » aussi bien chez les sociétés traditionnelles que modernes. Il critique à la fois « l'intelligibilité médiévale » qui opère par vision dichotomique et la « raison absolutiste » (celle des Lumières et ses prolongements). Son œuvre critique se veut « scientifiquement universelle, rejette les concepts de « postmodernité » ou « sur-modernité » et favorise le concept de « raison émergente » à la fois substitut et garde-fou des volontés hégémoniques. Ce programme mène naturellement à poser le problème des valeurs et des normes selon lesquelles on devrait construire et diffuser la modernité.

3. La question de la normativité

La problématique de la normativité, pose la question de la corrélation entre deux types de normativités, la première issue de la modernité, la seconde, celle de l'islam, dont la charia demeure le fondement premier et ultime de la production de normes. Comment faire avec cette dichotomie ? Quels rapports nouveaux imaginer ? S'agit-il de combattre la charia, de la placer à côté, comme ce fut le cas, dans le cadre de la laïcité, de structurer la société en-dehors du fait religieux ? S'agit-il, au contraire, de suive le mouvement historique de sécularisation des sociétés ?

Se pose ainsi le problème de la « normativité » de la modernité, considérée d'un point de vue islamique. Nous savons que ce problème épineux

s'est déjà posé à la philosophie européenne et a abouti à l'échec de la raison et à la mise en cause de la modernité, la raison ne pouvant se substituer à la force sociale unificatrice de la religion. Nous n'avons pas l'intention de refaire le débat sur l'échec de la raison des Lumières, cet aspect n'étant pas l'objet de notre thèse. Mais nous rappelons que, dans une perspective islamique, la problématique de la modernité ne peut pas éluder la question des normes de la modernité qui permettraient de souder la société, déjà fortement imprégnée de culture religieuse.

A. Charfi part d'un constat pour aboutir à une recommandation: « La modernité n'est pas une mode passagère même si elle se manifeste parfois sous forme de modes successives, parce qu'elle est la recherche de l'original, du nouveau, la découverte de l'inconnu et l'aventure de l'innovation et de la créativité continue. Elle produit des réalisations matérielles comme elle produit des valeurs, des courants de pensée et des institutions sociétales (…) Si cela a eu une influence sur le plan religieux dans les sociétés occidentales modernes, il est sûr - avec l'évolution rapide des moyens de communication- que rien ne peut empêcher le mouvement des idée dans ce domaine également, et que l'Islam ne peut demeurer isolé des courants intellectuels et philosophiques modernes. De même, les préoccupations pratiques qui ont caractérisé la pensée arabo- islamique moderne doivent atteindre la maturité au plan théorique et devenir une opération de synthèse vivante et renouvelée entre les valeurs religieuses et les innovations de l'époque. »(1) L'évolution des sociétés serait donc inéluctable. Mais comment parvenir à cette « opération de synthèse vivante » ? Par quels moyens ? Comment peut-on concilier les valeurs religieuses – par définition immuables – et « les innovations de l'époque », la permanence et le mouvement ?

---

(1) CHARFI A. *al-Islâm wal-hadâtha*, *op. cit*. p265(TDA)

Pour Charfi se pose ainsi le problème de la codification de cette opération, la question des normes qui devraient guider l'opération de modernisation : « Pour cela nous pensons que la modernité est toujours ouverte sur le futur et cherche sans cesse le nouveau et ne peut tirer ses principes que d'elle-même. (1) On peut déduire d'une observation hâtive du monde arabo-musulman que ce dernier est loin de la modernité ainsi présentée, surtout depuis la prolifération des mouvements islamistes intégristes, mais nous prétendons que la religiosité, selon le modèle traditionnel hérité, a perdu tous ses fondements symboliques dans les domaines sociaux et culturels où on assiste à un retentissement du pouvoir des institutions et des référents religieux. En d'autres termes, la laïcité n'a cessé de gagner du terrain en profondeur et de façon irréversible dans les sociétés arabes sur le long terme. » (2) Pour A. Charfi, la quête du nouveau et l'ouverture vers le futur se basent nécessairement sur les normes constitutives de la modernité. Il explique les facteurs principaux qui ont conduit à la modernisation en Occident : « L'effondrement des modèles de vie traditionnels s'est produit en Occident sous le poids de deux facteurs décisifs qui se complètent : l'argent et le pouvoir (…) La modernité a réussi à créer un équilibre vivant et instable qui arrive jusqu' à la ressemblance totale entre deux pôles : le pôle du pouvoir et de la production et le pôle du bonheur et de la libération. Elle maintient cet équilibre à travers la détermination des normes sociales, leur renouvellement et leur justification à travers le dialogue et la lutte non violente en général dans le cadre des structures et des institutions qui représentent les différents intérêts » (3)

---

(1) On retrouve ici l'idée soutenue par Jürgen Habermas dans sa définition de la modernité : « La modernité ne peut ni ne veut emprunter à une autre époque les critères en fonction desquels elle s'oriente ; elle est obligée de puiser sa normativité en elle-même. » in *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p.8)
(2) CHARFI A. *al-Islam wal-hadâtha, op. cit*. p265 (TDA).
(3) CHARFI A., *Labinât*, *op. cit.* p. 22 (TDA).

Le contenu normatif de la modernité peut être résumé en trois facteurs : la prise de conscience de la possibilité de l'erreur, l'universalité des valeurs, la liberté individuelle.

La première norme suppose *l'acceptation de la critique*, de l'opposition et la recherche solidaire de la vérité y compris au sein de la tradition religieuse pour conserver sa force de persuasion et sa crédibilité. La seconde norme, *l'universalité*, est la caractéristique qui prime sur les valeurs créées par la modernité, le monde étant entré dans un processus de globalisation. Quant à la troisième norme, « *la liberté individuelle,* elle « s'est ainsi ancrée dans la vie privée par l'autonomie morale et l'auto-fondation, dans la société à travers l'espace garanti par le droit privé qui permet la réalisation de l'intérêt personnel ; dans l'Etat à travers la participation à l'élaboration de la volonté politique, et dans l'espace public à travers l'adoption d'une culture pensée et intériorisée. »(1) Charfi reprend ici la conceptualisation de J. Habermas. Selon lui, ces trois normes restent, cependant, encore étrangères à de larges catégories sociales, donc inaccessibles.

Arkoun explique cet état de fait par la permanence, au sein de la société, de modèles de pensée et de comportement inspirés de la tradition religieuse. En définitive, même si la quête d'une synthèse entre les valeurs religieuses et celles de la modernité doit se faire, il n'est pas dit qu'elle se ferait de la même manière conciliatrice effectuée par les penseurs de la *Nahdha* . Fonder la normativité sur les valeurs religieuses ne peut se faire qu'après avoir expurgé la raison islamique de ce qui la sclérose. Car, pour Arkoun, l'analyse porte sur le présent et tient compte des expériences passées : « On prétend appliquer les normes de la loi divine (Shari'a) alors que l'analyse même rapide révèle qu'il s'agit surtout

---

(1) *Ibid*., p.24

de signes extérieurs (barbe, moustache, voile, maintien, interdictions alimentaires, prière en commun, pèlerinage…) d'appartenance à une « identité » et une forme de solidarité sociale. Les clercs réformistes du XIX°-XX° siècles, jusqu'en 1950, laissaient encore croire que la restauration des enseignements et des formes premières de la croyance était nécessaire et possible ; aujourd'hui, on se limite aux consultations juridiques de muftis coupés de la pensée théologique classique et obligés de donner des avis isolés, ponctuels à des « croyants » livrés aux bricolages de la culture populiste. » (1)

Pour A. Charfi l'échec des modèles de développement a favorisé l'émergence de comportements et de cultures rétrogrades issus eux-mêmes des modèles culturels dominants. Arkoun fait le lien entre l'émergence d'une normativité issue du discours religieux et l'idéologisation à l'œuvre dans ce même discours qui détourne la religion à des fins politiques : « Des mouvements qualifiés d'islamistes revendiquent partout l'application du slogan qui lie indissociablement Islam- Etat- monde séculier = *dîn- dawla-dounya*. »(2)

3.1 Raison et éthique universelle

Dans un souci de dépassement des clivages et des blocages devant une pensée libre et libérée des dogmes, après avoir inséré son investigation dans l'aire gréco-sémitique du monothéisme, Mohammed Arkoun propose « des évaluations critiques des deux théories concurrentes, qui n'ont cessé depuis le Moyen âge, entre un humanisme centré sur Dieu ou théocentrique avec ses trois

---

(1) ARKOUN M., *Humanisme et Islam*, *op. cit.,* p.20

(2) ARKOUN M., *Lectures du Coran*, *op. cit.,* p. XXXIII

versions juive, chrétienne et islamique et un humanisme philosophique *centré sur l'homme raisonnable* dans la perspective platonicienne des intelligibilités et le cadre conceptuel logocentrique de l'aristotélisme. »(1)

Ainsi, le passage à une « rationalité nouvelle» marque la fin des certitudes de la « rationalité classique » dominée par le poids de Newton. Elle ouvre une nouvelle ère de pensée scientifique marquée par le « relativisme » et la « critique ». Au nom d'un principe fondateur de cette *modernité nouvelle* à la fois *dynamique*, *mobile* et *ouverte*, il s'inscrit plutôt dans une perspective d' « anthropologie de la modernité ». Il préfère parler d'une « raison émergente » par opposition à la « modernité classique ».

Cette attitude ne relève pas d'un « principe de précaution » qui permettrait d'éviter la polémique ou la riposte islamiste. Mais elle relève d'une attitude scientifique qui voudrait assurer la « reproduction culturelle », selon l'expression de J. Habermas qui, dans la théorie de *l'agir communicationnel*, permet le passage de la théorie à la praxis, d'une part, et garantit, d'autre part, « la continuité de la tradition et une cohérence du savoir suffisante pour les besoins en inter-compréhension que fait valoir la pratique quotidienne ». (2)

Que faire alors ? , dirions-nous. Quelle démarche adopter ? Pour M. Arkoun, comme pour A. Charfi, il ne s'agit pas aujourd'hui de refaire le parcours historique de la modernité. La sécularisation des sociétés musulmanes les place de plein pied dans le temps de la modernité, dans « l'ère de la raison émergente ». La question de la modernité ne se pose plus dans les termes de

---

(1) ARKOUN M., *Humanisme et Islam op cit*. p. 19

(2) Hbermas J., *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit*., p.401

reproduction d'une pensée héritée. Il faut trouver le système qui permette le dépassement des rationalités héritées du monde islamique et du monde occidental, et favorise l'adéquation entre les valeurs religieuses et les valeurs de la modernité. Conscient du problème de la limite du rationalisme et de la problématique de la force unificatrice de la religion, Arkoun se hasarde à lancer l'idée d' « idéologie officielle » qui prendrait le relai de la religion pour unifier la société sur de nouvelles bases. Cependant, il n'élabore pas de contenu à cette idéologie. (1)

Pour H. Abou Zeid, afin de sortir du cercle vicieux du discours idéologique, « il importe de retourner au point de départ, c'est-à-dire à l'autorité de la raison, qui sert de fondement à la Révélation elle-même. Raison envisagée non pas comme un mécanisme mental de dialectique formelle, mais comme une *praxis* sociale et historique en mouvement. Autorité faillible certes, mais en mesure de réparer ses erreurs. Ce qui importe est qu'elle constitue notre seul moyen de compréhension du monde, de la réalité, de nous- mêmes et des textes.» (2)

Quant à la deuxième valeur, l'universalité des valeurs de la modernité, on remarque que la position dans les sociétés arabes est ambiguë. Elle est adoptée dans de larges secteurs modernisés. Les groupes conservateurs se trouvent obligés de l'adopter, souvent de façon inconsciente, tout en essayant de lui donner une expression d'authenticité. Mais en réalité, Cela ne peut cacher sa nature moderne. A titre d'exemple, on présente la démocratie comme étant la *shûra*, ou la *Zakât*, l'aumône légale, comme étant la justice sociale. Tout cela

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée*, *op. cit.*, p.301

(2) ABOU ZEID Nasr, *Critique du discours religieux, op. cit.*, p.189

montre que les valeurs de la modernité jouissent d'une grande attraction dans les sociétés arabes qui ne disposent pas de structures capables de réaliser ces valeurs dans la pratique et de permettre leur intériorisation.

Pour A. Charfi l'universalité est un cadre qui permet de dépasser l'opposition tradition / modernité, authenticité / Occident, suprématie d'une culture ou d'une religion sur une autre, l'espace commun à tous étant un humanisme universel lié au savoir. Ainsi Arkoun dépasse la dichotomie Occident-Orient dans l'aire gréco- sémitique du monothéisme et Charfi dans l'universalité commune à tous les humains.

L'évolution des sciences a rendu l'universalité inéluctable. Dans le cadre de l'équation science - universalité, Charfi note que « les sociétés arabes et islamiques ne sont plus renfermées sur elles- mêmes comme ce fut le cas dans le passé. Elles se sont ouvertes malgré elles, et sont entrées en relation avec d'autres sociétés à travers la radio, les satellites et les publications, les échanges commerciaux et les intérêts communs. Elles se retrouvent ainsi confrontées de plein fouet à des valeurs, des courants d'idées, des croyances et des modes de comportement qui lui sont étrangers, qui changent continuellement sans laisser place à la stagnation, et qui plus est, sont très complexes par rapport à ce qu'elles ont toujours connu et à un héritage simple, clair et tranquille.» (1)

On comprend qu'au- delà de la *spécificité* de la culture islamique invoquée par les tenants de la tradition, s'inscrire dans l'universalité n'est plus un choix. Dans la mondialisation rampante, le renouvellement de la pensée impose l'adoption d'une « rationalité nouvelle », selon l'expression d'Arkoun, qui se démarquerait de la rationalité occidentale, mais qui s'inscrirait malgré tout dans un processus de rationalisation de la société. Même s'il s'agit

---

(1) CHARFI M. *Labinât*, *op. cit.*, p.11 (TDA).

d'abandonner les critères du rationalisme occidental, critiqués d'ailleurs par les néo-modernistes comme nous l'avons vu, il est fondamental d'élaborer les énoncés normatifs de la raison universelle dans une perspective de responsabilité qui garantisse à la fois la cohésion sociale, par la continuité de la tradition, et l'ouverture à l'avenir, par la garantie de la liberté individuelle.

Nous reviendrons dans la deuxième partie de cette thèse, de façon exhaustive, sur le projet que propose Abdelmajid Charfi pour l'élaboration d'une éthique universelle. Nous en ferons une analyse critique pour en dégager les fondements et les enjeux pour le renouvellement de la pensée islamique.

3.2 Légitimité de la modernisation

Dans cette optique, la pensée de Mohamed Arkoun, qui s'est articulée autour de ce qu'il avait appelé « l'islamologie appliquée », s'est basée surtout sur une approche philosophique privilégiant la réflexion sur la coupure épistémologique avec le passé islamique. Quant à Nasr Hamid Abou Zeid, son analyse, basée essentiellement sur une approche linguistique et sémiologique, a privilégié la critique du discours islamique pour en dégager les défaillances et les perversions.

Abou Zeid est adepte d'une lecture linguistique moderne du discours religieux et des Textes fondateurs. Arkoun se propose de « libérer » la pensée de ses archaïsmes, de son dogmatisme et de ses fixations. Adepte d'une lecture historique et philosophique dont la coupure épistémologique structure la démarche cognitive, il veut ouvrir la pensée à la fois sur le monde moderne et sur l'impensé islamique. Charfi, quant à lui, a appelé dès le début de son « aventure » de recherche à se démarquer de la thèse qui consiste à « islamiser la modernité » et de celle qui essaie de concilier l'islam hérité et la modernité. Ces deux tendances ont donné lieu à des adaptations abusives qu'on retrouve dans les courants modernistes et islamistes. Charfi pousse, au contraire,

l'entreprise de « modernisation » de la pensée islamique vers la modernisation de la religiosité. Ce concept, qui implique un processus de transformation, de déplacement vers un ailleurs cognitif et herméneutique est-t-il une « revivification » de la pensée, ou bien une approche « réformiste », un ultime *« islâh »* qui viendrait s'ajouter à une liste déjà consistante ? Moderniser la pensée n'implique-t-il pas une ingérence dans la foi et le mode de religiosité ? Cet acte de modernisation est-il à lire comme une rupture, une recomposition, une refondation de la pensée ? Quels enjeux se posent à cette opération aux niveaux de la Référence, de la hiérarchie des valeurs et du cadre politique ?

Une question est incontournable dans ce contexte : quelle légitimité peut avoir une telle entreprise ? Est-il du droit d'un chercheur, d'un historien, d'entreprendre une « modernisation de la pensée islamique » alors que jusqu'ici le renouvellement de la pensée était réservé presqu'exclusivement aux seuls *oulémas* et *fouqahâ* de l'islam ? A cette question capitale Charfi apporte des éléments de réponse qu'il est utile de relever. Lui-même procède par des questionnements : « Le musulman a- t- il le droit de passer outre les dogmes et les interprétations produits par les générations précédentes dans un contexte historique et culturel qui n'a plus grand rapport avec le contexte actuel ? Ou, au contraire, doit-il traverser les couches successives des interprétations historiques afin d'appréhender la signification originelle du message prophétique, avant qu'il ne soit perverti par les considérations conjoncturelles et les péripéties de l'histoire faites de conflits et d'intérêts purement humains mais qui se parent de la couverture religieuse pour mieux asseoir leur prétention à l'hégémonie ? »(1)

Si la pensée islamique est inadaptée aux « temps modernes », ne faudrait-il pas poser la question, selon Charfi, de la nécessité et de la légitimité de la

---

(1) CHARFI Abdelmajid, *La pensée islamique, rupture et fidélité,* Paris, Albin Michel, 2008, p. 58.

moderniser ? Ainsi posée, cette question va s'élaborer au niveau de trois considérations.

La première considération est d'ordre épistémologique. Elle serait liée au statut du chercheur musulman moderne qui cherche à relire le passé, à réévaluer

le legs historique islamique à l'aune des avancées de la connaissance moderne. D'abord, Charfi revendique le droit d'exercer une lecture critique de la pensée islamique tout en demeurant à l'intérieur de l'intelligibilité islamique et en faisant émerger une pensée nouvelle de l'islam. Sans récuser le legs historique de façon dogmatique, il se propose de lui appliquer une « raison critique », de fond en comble, pour y déceler les points de condensation dogmatique, les points de rupture avec le Message prophétique, les déviations et les travestissements de ce message. D'autre part, il appelle à la réhabilitation des idées formulées par les Anciens qui n'ont pas été considérées comme conformes à la pensée et aux positions admises et qui, de ce fait, ont été marginalisées dans l'histoire de la pensée islamique.

En second lieu, Charfi avance des considérations d'ordre éthique. Il s'agit de réaffirmer qu'en islam il n'y a point d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, qu'il n'y a point d'Eglise. L'éthique, science du comportement juste en société, fonde la liberté de l'individu. Pour Charfi, les règlements apportés par les fuqaha et les oulémas ne sont pas universels alors que le message prophétique l'était. Il s'agit donc pour lui d'affirmer, non la primauté de la communauté, la *umma*, mais celle de l'individu libre et responsable qui se prend en charge et trouve des solutions aux problèmes que lui pose la société moderne. Ainsi, il conclut : « Il suffit de se rappeler que l'islam n'a pas instauré d'intermédiaires, contrairement à d'autres religions. Cela suffit à justifier la légitimité de reconsidérer ce legs parce que les intermédiaires sont ceux qui

ont, en fin de compte, donné à la pensée islamique une certaine orientation qui sert leurs intérêts en tant que classe privilégiée. Cette classe a en tout cas fait son *ijtihâd* selon les exigences de ses conditions historiques mais elle n'est pas habilitée à répondre aux questions inhérentes à nos conditions d'aujourd'hui. »(1)

La pensée islamique devrait se référer d'abord à des valeurs qui concernent l'individu et qui ne fonctionnent plus dans la nécessité de sauver la communauté. Il s'agit d'œuvrer donc pour l'individu et ses exigences pour une religion et une foi modernes plus que pour le bien d'une communauté homogène où ne compte que la continuité de la religion quitte à la mythifier et à l'idéaliser. Pour Charfi, l'autonomie de l'individu devrait déboucher sur un *ijtihâd* de type nouveau consacrant la liberté et la responsabilité du musulman. Bref, il s'agit bel et bien de démocratiser l'*ijtihâd* dans des sociétés sécularisées formées de citoyens instruits pouvant lire le Coran sans nécessairement passer par des intermédiaires coincés dans des dogmes et des méthodes surannées.

La troisième considération est d'ordre institutionnel. Charfi soutient enfin l'idée que le renouveau de la pensée va de pair avec la remise en question de l'institution religieuse : « La modernisation de l'institution religieuse elle-même implique qu'elle cherche une nouvelle raison d'être et qu'elle modernise ses méthodes et instruments dans l'encadrement des croyants autre que pour les contraindre ou les forcer, encore moins leur faire peur et les exclure par l'anathème. » (2) Ceci étant dit, Charfi ne se propose nullement d'entreprendre de moderniser les institutions religieuses ; il ne se met pas à la place du théologien et ne prétend pas faire œuvre théologique dans ce domaine.

---

(1)CHARFI Abdelmajid, *Tahdîth al-fikr al-islâmi,* Casablanca, Le Fenec, 1998*, p. 23*

(2) Ibid., p.65

Pour lui, la connaissance islamique a abouti, de part les conditions historiques dans lesquelles elle s'était constituée, à instaurer la certitude que ce qui existe est ce qui a existé, et que ce qui a existé dans le passé devrait exister dans le futur : « Il est difficile de sortir de cette doctrine solide et fermée, car elle est contraignante. C'est pourtant la prise de conscience de ses composantes qui légitime sa remise en question. Car on sait aujourd'hui que c'est une doctrine historique, humaine, c'est-à-dire qu'on peut se débarrasser de l'aliénation qui a empêché les anciens de voir le rôle des humains dans la production de ce genre spécifique de savoir qui les a empêchés aussi d'y voir l'influence des conditions historiques .» (1)

En conclusion, les paramètres qui s'ajoutent dans la formation de la plateforme de modernisation concernent, ici, la redéfinition du concept de modernisation sur des bases universelles. En effet, les néo-modernistes dépassent la modernité classique qu'ils jugent sévèrement pour ses dérapages violents et l'échec de son recours à la raison. Ils optent, en revanche, pour une modernité ouverte sur l'universalité des droits humains. Dans le cadre islamique, ils recherchent les principes et les valeurs « conformes » à la modernité pour construire des rapports harmonieux qui permettraient aux musulmans de vivre leur temps sans problème.

---

(1) *Ibid.*, p.21

CHAPITRE III. Le cadre théorique

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le renouvellement de la pensée islamique, proposé par A. Charfi, M. Arkoun et H. Abou Zeid, repose sur l'adoption de l'esprit de la modernité dans une démarche de rationalisation des sociétés et de la pensée islamiques. La « modernisation de la pensée », selon l'expression de Charfi, ou la « libération de la pensée », selon celle d'Arkoun, ont les mêmes fondements épistémologiques et s'insèrent dans l'adoption sans équivoque des principes de critique et d'ouverture.

Le point de départ repose sur un constat se rapportant à la place qu'occupe aujourd'hui la religion dans la société. La conception « orthodoxe » qui prévaut toujours affirme la transcendance de la révélation accordée par Dieu aux hommes par l'intermédiaire des prophètes. Elle détermine la suprématie du fait religieux qui se place au-dessus de la société. Or, toutes les sciences modernes tendent à imposer l'idée que la religion toute entière est dans la société, qu'elle est un fait social. La « pratique scientifique moderne » à laquelle se réfère Arkoun relève du statut donné par le regard scientifique moderne porté sur le fait religieux. En effet, la prise en compte du fait religieux dans la société a changé depuis l'irruption des idées des Lumières dans l'histoire des idées. A. Charfi considère que depuis le XVIII° siècle, une coupure cognitive s'est instaurée dans le rapport qu'entretient la pensée avec le fait religieux. Aujourd'hui, Jürgen Habermas souligne, dans son analyse critique de la philosophie de la modernité, et partant du phénomène religieux chez Hegel, qu' « on a considéré le droit et la moralité comme fondés sur le terrain présent de la volonté de l'homme, alors qu'autrefois ce n'était écrit que comme commandement de Dieu, imposé du dehors dans l'Ancien et le Nouveau

Testament, ou ne se trouvait que sous forme de droit particulier dans de vieux parchemins comme privilèges, ou dans des traités » (1)

Ce renversement des valeurs écarte la transcendance de l'espace social et fonde un nouveau rapport éthique. L'irruption de la modernité dans les rapports entre les nations et la mise en avant de la philosophie des droits de l'homme et de la philosophie des Lumières imposent aux penseurs de l'Islam une relecture de la place du fait religieux en société qui consiste à « montrer comment la religion fonctionne soit comme une force de contestation de l'ordre établi, des choix et des conduites imposées par le groupe déterminant(…), soit au contraire, comme une instance de légitimation manipulée par les privilégiés du pouvoir, de l'avoir et du savoir. » (2)

Dans cette perspective, la démarche des néo-modernistes suit deux lignes directrices : une qui cherche, à travers la refondation de l'histoire de la pensée arabo-islamique, à retrouver les maillons qui la rattachent à sa propre tradition rationaliste dynamique et plurielle - qui sont aujourd'hui les caractéristiques de la pensée « moderne »- et une ligne qui, à travers une refondation épistémologique et cognitive, ouvre cette pensée aux sciences humaines et sociales modernes et lui fournit des outils qui lui permettent de reconstruire une conscience scientifique qui garantirait la rupture avec les modèles anciens « archaïques » et la production d'une pensée plus ouverte aux exigences de la modernité et aux attentes des musulmans d'aujourd'hui. Il s'agit, enfin, comme le souligne Arkoun de « restaurer notre compréhension du phénomène religieux comme un phénomène universel. » L'appréhension du fait religieux, sa

---

(1)HABERMAS J., *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit*. p. 20

(2)ARKOUN Mohammed, *L'islam, Hier, demain*, *op. cit.,* pp.146-147

compréhension, sa prise en compte dans la vie de la société permettent « d'entrer dans la religion par la culture et non pas nécessairement par le catéchisme. Les croyants ont bien sûr le droit d'entrer dans la religion par le catéchisme. Mais, en militant pour cette approche des religions par leurs dimensions culturelles, j'ai le sentiment de contribuer à la construction d'un espace civique moderne - pas seulement pour une religion mais pour des religions. » (1) L'aboutissement de cette démarche s'inscrit dans une prise de conscience collective des dangers de l'instrumentalisation de la religion et des dérives qui la guettent dans un monde globalisé, comme c'est le cas pour les tenants de la théorie du clash des civilisations. D'autre part, l'approche critique de Charfi , Arkoun et Abou Zeid s'inscrit dans un esprit laïque qui devrait préserver la liberté individuelle et garantir la diversité : « Il faut prendre en charge de façon critique la prétention des religions d'aujourd'hui à dire le droit dans les sociétés. À commencer par l'islam politique. Il importe de combler les décalages historiques et de parler autrement qu'on ne le fait des cultures, de façon à ne pas déclencher des irritations et des revendications identitaires. »(2)

Dans cette démarche de libération et de modernisation de la pensée islamique qui est voulue comme une opération nécessaire pour insérer harmonieusement les sociétés arabo-musulmanes dans la modernité d'aujourd'hui, les penseurs néo-modernistes ont été amenés à recourir à un cadre théorique nouveau pour la pensée islamique. Ils se sont largement inspirés des théories, des sciences, des disciplines de la recherche moderne qui fleurissent en Occident. Même si les emprunts sont patents, la démarche n'en

---

(1) ARKOUN Mohammed, *L'Humanité*, le 13 novembre 2001.

(2) *Ibid.*

est pas moins originale. Car, de toute évidence, une « adaptation » des concepts opératoires dans le recours aux disciplines des sciences de l'homme et de la société s'est avérée nécessaire. Comme nous le verrons plus loin, le recours à certaines disciplines est clairement revendiqué chez Abou Zeid, par exemple. Cependant, chez Charfi, l'attitude est plus synthétique, les concepts utilisés disparaissent souvent, ne reste que la démarche scientifique. Il faudrait noter ici l'extraordinaire fécondité de Mohammed Arkoun qui inlassablement a voulu produire des concepts nouveaux, qui lui étaient propres, pour appréhender de façon nouvelle le champ de la pensée islamique. Nous avons déjà vu son concept de « raison émergente » qu'il voudrait être le cadre d'une nouvelle démarche qui dépasserait les insuffisances du rationalisme constatées en Occident et la clôture dogmatique de la raison médiévale qui travaille le *turâth*. Arkoun a pu ainsi produire des analyses, des concepts, des méthodes qui ont constitué pour Abdelmajid Charfi et pour Nasr Hamid Abou Zeid , une source d'inspiration certaine.

1. Pour une conscience scientifique

Entreprendre cette tache suppose inéluctablement « l'élaboration d'une conscience scientifique du patrimoine dont nous devons analyser les fondements et l'évolution. » (1) Cette « conscience scientifique du patrimoine » transforme la culture et l'individu citoyen. Il passe de l'adoption d'une conscience religieuse métaphysique, mythique à une « conscience scientifique des phénomènes naturels, sociaux et humains. »(2)

---

(1)ABOU ZEID Nasr, *Critique du discours religieux*, op. cit., p. 22

(2) ABOU ZEID Nasr, *Al Nass, al-soulta, al-haqîqa*, 2° éd. , al-Marqaz al-Thaqâfi al-'Arabi, Beyrouth, 1997, p. 41 (TDA)

Les néo- modernistes ont tous en commun le rôle primordial accordé aux sciences modernes dans l'instauration d'une nouvelle conscience du patrimoine, une conscience scientifique sans laquelle il serait difficile de sortir des schémas traditionnels qui ont mené à des sociétés arabo-islamiques en crise. Cette reconstruction d'une nouvelle conscience scientifique du *turâth,* certes inspirée, exigée par la modernité du monde actuel, vise aussi à répondre à la « dégradation » de la pensée arabo-islamique telle que représentée par le discours islamique contemporain, celui des traditionalistes et des *salafistes*. La conscience scientifique du legs a pour objectif la reconstruction de la raison religieuse.

1.1 Une démarche critique

Comme M. Arkoun, A.Charfi se soucie de « promouvoir autant que possible une réflexion critique, libre et non dogmatique à propos d'un ensemble de sujets théoriques et pratiques qui sont au centre de la pensée islamique *vivante,* dans son ambition à une double fidélité, à la fois au message prophétique et aux valeurs de la modernité. »(1) Le vrai défi à relever est cette « double fidélité ». Ici, chez A. Charfi, l'essentiel est de recentrer l'appréhension de l'Islam au « message prophétique », donc nécessairement au Coran dont la centralité dans cette démarche se vérifie aussi chez M. Arkoun et chez H. Abou Zeid. Le second élément de la fidélité, « les valeurs de la modernité », met l'accent sur l'aspect culturel, intellectuel de la démarche, la « modernisation matérielle » des sociétés progressant déjà dans les sociétés arabo-islamiques sous l'emprise de la mondialisation.

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique*, op. cit. pp.13-14

Sur quoi repose cette attitude critique ? « L'attitude critique signifie d'abord l'adoption et l'adaptation au cas de l'Islam, de tous les moyens d'investigation scientifique que l'Occident est en train de mettre en œuvre pour surmonter ses propres crises. Cela suppose la possibilité pour la pensée islamique actuelle, de distinguer les impératifs de la lutte idéologique et la nécessité d'intégrer l'apport scientifique de l'Occident. »(1) Il ne s'agit pas ici de plaquer des techniques, ni de reprendre des formules toutes faites, mais d'entreprendre, à l'intérieur même de la pensée islamique et de la pensée occidentale, une approche critique dont les caractéristiques s'éloignent de l'idéologisation et de l'ethnocentrisme. Pour les deux camps en présence, l'opposition doit se faire désormais entre la formation classique, restée dogmatique, et la formation moderne qui intègre les disciplines modernes comme les sciences sociales, et en premier lieu l'histoire, mais aussi les sciences dites exactes. Il y a lieu ensuite de les mettre en perspective de la « philosophie du soupçon » (Marx, Nietzsche, Freud), et des « dimensions de la conscience historique » et la science sémiologique et sémiotique en cours d'élaboration.

C'est dans ce cadre théorique général que s'inscrit l'attitude critique de la refondation scientifique de la pensée islamique. A cela s'ajoutent les éléments cognitifs issus de la tradition islamique, les éléments vivants de la tradition et ceux de sa pensée rationnelle élaborée pendant des siècles. Car une empathie avec le sujet s'avère nécessaire dans la mesure où le point de départ de cette démarche est culturel. « La tendance la plus courante consiste, actuellement, à opposer avec une rigidité manichéenne, soit un Age d'or de la tradition au

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée*, *op. cit.*, p.10.

modernisme matérialiste de l'Occident, soit une tradition sclérosée, archaïque, superstitieuse à une modernité technocratique. »(1)

Trois éléments théoriques fondamentaux se dégagent donc : une démarche critique s'inspirant de l'actualisation de la raison des Lumières à travers les études sociologiques, philosophiques, et psychanalytiques ; une démarche historique s'inscrivant dans ce que Raymond Aron appelle « la dimension de la conscience historique » et mettant en parallèle l'Islam et les religions monothéistes et, enfin, une approche moderne des textes de référence de l'Islam se basant sur l'approche linguistique et sémiologique des textes. (2)

Même si cette démarche critique s'opère dans le champ théorique de la pensée, elle se propose, pour éviter de sombrer dans les égarements de la pensée métaphysique, de s'adjoindre un volet pratique « Au lieu d'une science divisée en une théorie plus ou moins dominée par des présupposés

---

(1) ARKOUN M. *Essais sur la pensée*, *op. cit.,* p.10.

(2) Pour Raymond Aron, « la conscience historique au sens étroit et fort de l'expression, comporte (…) trois éléments spécifiques : la conscience d'une dialectique entre tradition et liberté, l'effort pour saisir la réalité ou la vérité du passé, le sentiment que la suite des organisations sociales et des créations humaines à travers le temps n'est pas quelconque ou indifférente, qu'elle concerne l'homme en ce qu'il a d'essentiel. Le premier élément est ce que les philosophes appellent volontiers historicité de l'homme. Il est proche de ce que d'autres ont appelé le caractère prométhéen de la réalité historique: les hommes ne se soumettent pas passivement au destin, ils ne se contentent pas de recevoir les traditions que l'éducation a déposées en eux, ils sont capables de les comprendre, donc de les accepter ou de les rejeter. Cette compréhension ne se confond pas avec connaissance historique à prétention scientifique, elle ne l'implique même pas logiquement. » (Voir Raymond Aron, *Dimension de la conscience historique).*

métaphysiques et/ou les paradigmes d'une révélation, et en une pratique laissée à l'ingénieur et au manœuvre, on s'oriente vers une science de l'Action, c'est-à-dire la maîtrise du jeu dialectique entre connaissance et praxis. »(1)

Le second défi à relever dans cette démarche serait donc d'élaborer une pensée critique qui s'inscrive dans une démarche pragmatique, qui suppose, à la fois, une distanciation par rapport à l'objet de la recherche, donc une approche théorique et une possibilité d'inscrire la pensée dans une praxis. (2)

Pour ancrer cette démarche dans la pensée islamique, Arkoun se distingue par une proposition hardie : aller au-delà de la simple démarche cognitive qui agirait sur les mouvements de pensées, les structures de la connaissance ou le dispositif conceptuel et ses démarches méthodologiques. Il propose d'inclure la prise en compte d'une tradition longtemps refoulée, exclue du champ de la connaissance dans le monde islamique : « L'apport des traditions populaires arabe, turque, iranienne, berbère, etc. ne permettrait pas seulement une meilleure connaissance historique, sociologique, linguistique, ethnologique du domaine islamique ; il obligerait à reconsidérer le problème des rapports entre Etat-religion officielle-culture officielle d'une part, groupes socio- culturels non intégrés ou insuffisamment intégrés, d'autre part. »(3)

---

(1) *Ibid.,* p.306

(2) A souligner la remarque de Paul Ricœur à propos du risque d'une telle démarche : « Le moment critique au sein de la praxis est sans aucun doute un moment théorique : l'aptitude à prendre de la distance relève toujours d'une approche théorique. », in Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'Utopie*, Ed. du Seuil, Paris 1997, p.308.

(3) ARKOUN M., *Essais sur la pensée*, *op. cit.,* p.11

1.2 Le recours aux sciences modernes

L'aspect fondamental de l'approche critique est de promouvoir une analyse du fait religieux islamique en prenant en compte l'aspect culturel qui suppose le recours à des techniques et à un dispositif conceptuel qui s'insèrent dans un cadre théorique moderne.

Charfi annonce que, dans sa recherche, il se base sur plusieurs disciplines. Il en emprunte ce qui va l'aider à comprendre le phénomène de civilisation en général : « Ainsi on ne peut se passer de connaître la base géographique de la civilisation qui détermine nombre de manifestations de cette civilisation, ni de l'économie qui constitue la base matérielle sur laquelle sont édifiés la production et l'échange, ni de l'histoire pour suivre les étapes de l'évolution de cette civilisation et connaître ses réalisations. On ne peut non plus se passer de la linguistique vu l'importance de la langue qui est le facteur principal de communication dans une société, ni de connaître l'art et la littérature vu qu'ils reflètent le plus l'esprit, l'essence d'une culture. Et bien évidemment on ne peut se passer de connaître les religions et les croyances qui véhiculent le sens dans le cadre de la civilisation, sans oublier les autres sciences humaines et sociales comme la sociologie, la psychologie et les sciences juridiques et politiques. »(1)

Quant à Mohammed Arkoun, il précise pour commencer l'horizon des disciplines dont il se réclame : « Il n'y a surtout que des disciplines comme la linguistique, la sociologie, la psychologie, l'ethnologie, l'anthropologie qui ont modifié le regard de l'historien et élargi ses curiosités. »(2)

---

(1) CHARFI A. *Labinât*, *op. cit*., pp.17-18 (TDA).
(2) ARKOUN M., *La pensée Arabe, op. cit*., pp. 120-121.

En plus, dans sa recherche appliquée à l'Islam, il se base sur « l'archéologie du savoir, l'histoire des systèmes de pensée, l'analyse linguistique du discours, la déconstruction de la métaphysique classique, la nouvelle critique littéraire des années 1960-1970 ». (1)

Enfin, H. Abou Zeid concentre ses recherches sur l'analyse des textes fondateurs de l'Islam. Il a recours à la sémiologie selon la méthode de Ferdinand de Saussure, à la linguistique d'Emile Benveniste et à l'analyse de discours selon Martinet. (2) Il a néanmoins recours à la méthode historique pour replacer les textes dans leur historicité, sans renier le recours à d'autres concepts relevant de la psychologie ou de la sociologie.

Arkoun justifie le recours aux sciences modernes par la nécessité de mettre en relation l'homme avec le langage, la société et l'histoire. Pour lui, la relation entre l'homme, le langage, la société et l'histoire est indissociable. (3)

Par le biais de cette corrélation, l'étude de la religion revient dans la société et se détache de l'optique transcendantale dans laquelle elle était figée. Dans une réflexion critique sur l'apport de M. Arkoun dans ce domaine, H. Abou Zeid confirme l'efficacité du recours aux méthodes de la linguistique et de la sémiotique en tant que sciences qui « posent le problème crucial de la

---

(1) Voir M. Arkoun, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Paris,Ed. J. Vrin, 2005.

(2) Saussure définit ainsi sa méthode : « On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale ; nous la nommerons sémiologie. Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera ; mais elle a droit à l'existence, sa place est déterminée d'avance. La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale. » (*Cours de linguistique générale,* F. de Saussure, 1972 [1916], p. 33)

(3) Voir le développement d'ARKOUN M. dans *L'islam, hier, demain, op. cit.,* p 150

construction et de la déconstruction du sens et qui postulent que notre historicité est précisément un tissu de signes et de symboles dans lesquels nous investissons nos désirs, nos obsessions, nos utopies, nos conceptions, nos réussites et nos échecs, enfin toute notre lutte contre la mort. Bref, ces sciences appréhendent le culturel dans son historicité, c'est-à-dire l'homme en tant que producteur et consommateur du sens qui règle sa vie. »(1)

Ainsi, pour étudier la culture arabo- islamique, les néo- modernistes ne comptent pas se contenter de l'accumulation des informations sur les institutions, mais plutôt penser la culture comme un tout et tirer un sens de ce que M. Dufrenne appelle « une galaxie d'informations sur les pratiques, les croyances, les coutumes, tous les traits culturels d'une société donnée.»(2)

Mais cela pose problème pour ces penseurs, et ils en sont bien conscients. Car non seulement on est loin, dans le contexte arabo - musulman, de cette « galaxie d'informations», de l'inventaire des faits, de l'investigation dans l'archéologie du savoir islamique. Mais, la récupération de pans entiers de la réalité culturelle, même selon la méthode classique, devra accaparer longtemps encore l'effort des chercheurs pour permettre justement de penser la culture comme un tout. Ce grand handicap n'empêchera pas, toutefois, de déclencher une nouvelle approche. « Dans la recherche que nous nous préconisons, nous ne perdons pas de vue que l'exigence d'une connaissance positive du réel tend, aujourd'hui, à reprendre sa revanche, en allant jusqu'à discréditer la science « idéaliste », « mystificatrice » des anciens ; l'historien et le philosophe des

---

(1) ABOU Zeid N., *Critique du discours religieux*, *op. cit*., .p.207.

(2) DUFRENNE Mikel*, La personnalité de base,* PUF, Paris, 1966, p.128, cité par M. Arkoun dans *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit*. p.243.

religions appellent à une appréciation du mythe et de la raison hors de toute décision cognitive *a priori* ; c'est grâce à cette volonté de compréhension totale, objective que le mythe et la raison peuvent, peut-être, passer du stade de la rivalité, de l'exclusion mutuelle à celui de la confrontation mutuelle en vue d'un remembrement du sens. » (1)

Ainsi cette démarche théorique replace-t-elle l'analyse critique, dont nous avons parlé précédemment, au centre de l'investigation dont la finalité ultime serait « le remembrement du sens ». H. Abou Zeid et A. Charfi s'inscrivent eux aussi dans cette « aventure du sens » qui devrait mener leurs travaux vers une nouvelle intelligibilité du fait islamique. Car le retour sur le patrimoine ne peut se faire sans une entreprise de déconstruction qui devrait désidéologiser le patrimoine en vue de le remembrer sur des bases scientifiques. Les Néo-modernistes ont choisi, dans cette perspective, le recours aux sciences modernes pour y puiser les théories, les concepts et les techniques d'approche.

L'analyse du fait religieux impose enfin le recours à l'anthropologie qui prend en compte la notion de mythe intrinsèquement liée à toute pensée religieuse. En plus, les nouvelles découvertes des sciences sociales vont permettre le retour sur le mythe contre l'excès de logicisation de la raison. C'est un retour plutôt valorisant du mythe, vu son importance dans le décodage de la « tradition vivante ».

Dans le domaine de l'anthropologie, A. Charfi comme M. Arkoun font référence à Mircea Eliade. Celui-ci, nous dit Arkoun, a réussi à réhabiliter le mythe et à en montrer la puissance structurante. Dans un petit ouvrage adressé au grand public, *Aspect du mythe, (2)* Mircea Eliade développe l'idée que le mythe valorisé ne doit être confondu ni avec le récit fabuleux, ni avec les

---

(1)ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit*. p.148
(2)ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1966.

fictions de la mentalité animiste, telles que développées par les productions littéraires. Aujourd'hui, l'anthropologie tente de réintroduire le mythe et l'imaginaire comme une dimension incontournable concurrentielle du rationnel.(1)

La place du mythe dans la recherche moderne ouverture de nouvelles pistes dans la prise en charge de la question du sens dans l'étude de l'histoire. Elle donne aussi de nouveaux éclairages sur la question religieuse de l'eschatologie, prise non comme une « vérité » absolue, mais comme une construction imaginaire symbolique. Elle pourrait contribuer à de nouvelles lectures du Coran.

L'analyse scientifique tiendra compte de la compréhension des textes en corrélation avec les hommes en société. Qu'on parle du passé ou du présent de la conscience islamique, il s'agit de repérer « les vecteurs de la mentalité islamique » pour reconstituer la tradition vivante : « Nous ferons une plongée dans les soubassements psychologiques sur lesquels sont déployés les essais historiques des groupes sociaux les plus divers. (2) Nous revivrons réellement

---

(1) Sur cet aspect, voir DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, P.U.F 2°édition, 1963, p.245.

(2) Le recours à la psychohistoire, discipline nouvelle, est rendu nécessaire par la volonté de comprendre le sens dans toutes ses dimensions individuelles et collectives. Ainsi, « Les psychohistoriens étudient comment les groupes ou les communautés sont affectées par des expériences traumatiques telles que les révolutions, les guerres, les épidémies, les expériences bouleversantes qui sont la cause de réactions hystériques de masse. Le but des études de groupe est d'essayer de comprendre et d'expliquer les motivations collectives pour des actions et des réactions communes et comment elles sont façonnées par les circonstances historiques (...) L'étude des groupes et leur psychologie comprend les interactions entre celui qui guide et ceux qui sont guidés, les actes collectifs, les institutions, les événements et les nations. » (SZALUTA Jacques, *La Psychohistoire*, Que sais-je ? PUF, Paris, 1987, p. 115-116)

de *l'intérieur* non plus des expériences individuelles isolées et surévalués ou des fragments d'histoire plus séduisants que d'autres, mais une tension collective permanente(…), en même temps nous concevrons vis-à-vis de cet être collectif une distance épistémologique sans laquelle les enquêtes scientifiques particulières ne peuvent contribuer à faire reculer les bornes de notre connaissance(…) Tel est donc notre projet de longue haleine. »(1)

Le programme tracé par Arkoun consiste à questionner les connaissances acquises, héritées du legs historique laissé par les Anciens : « Ce qui nous séparera d'eux, ce sera une intention explicative, une volonté d'élaborer une connaissance qui avance *simultanément sur tous les plans possibles* : historique, sociologique, psychologique, philosophique et peut-être même linguistique. C'est là l'ambition de l'anthropologie sociale et culturelle : étudier les productions et le système de représentation d'un groupe humain bien défini dans le temps et dans l'espace en s'efforçant d'atteindre une formulation *objective.* »(2) Il faut signaler cependant ici que le recours aux sciences de l'homme et de la société pose problème. Il faut noter d'abord la principale critique de Nietzsche aux sciences humaines qui considère qu'elles obéissent à un idéal erroné d'objectivité, alors qu'il est impossible à atteindre, critique reprise par Jürgen Habermas : « Dans la mesure où les sciences humaines recourent à une méthode obéissant à un idéal d'objectivité faux, parce que inaccessible, elles neutralisent les critères dont la vie a besoin et répandent ainsi un relativisme paralysant. » (3) Cette même remarque s'applique aux autres « sciences » qui font de l'objectivité un crédo. D'ailleurs Arkoun lui-même

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée, op. cit*., p.247.

(2) *Ibid*., p.248.

(3) HABERMAS J. *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit*., p. 104.

se hasarde à invoquer une « volonté de compréhension totale, objective » dans sa prise en compte du mythe dans la compréhension du fait religieux.

En plus de la critique du souci d'objectivité, les sciences sociales posent un problème transversal, celui des méthodes, des techniques employées et des concepts. A ce jour, l'état de la critique ne signale nullement une homogénéité des techniques et méthodes. Chaque discipline produit un appareil conceptuel et théorique qui lui est propre, utilise une phraséologie singulière qui ne trouve pas toujours un répondant ou un équivalent dans d'autres disciplines.

Il ne s'agit pas pour nous d'aller plus en détail dans cette critique. Il convient cependant de ne pas éluder la question et de pointer le danger de l'éclectisme qui pourrait guetter une démarche multidisciplinaire qui ne se recentrerait pas sur des fondamentaux théoriques clairs et vérifiables.

Il est cependant à remarquer qu'Abou Zeid, Arkoun et Charfi sont conscients de ce danger. C'est pourquoi chacun cherche à faire sienne une démarche qui lui est propre, d'autant que chacun d'entre eux fonctionne comme un électron libre. C'est ainsi que Abou Zeid a choisi d'appréhender le fait islamique à travers son analyse des textes dans leur histoire. Ce qui, logiquement, l'a guidé vers les techniques linguistiques et sémiologiques de l'analyse du discours dans la perspective générale de la conscience historique.

1.3 La science générale des religions :

A. Charfi, quant à lui, semble vouloir dépasser l'approche multidisciplinaire. Il prend ses distances par rapport aux théories de Feuerbach, de Marx, d'Auguste Compte, de Frazer, de Durkheim et de leurs disciples. Ce sont, pour lui, des théories dépassées par l'histoire. Elles n'ont plus qu'un intérêt historique, précise t il. L'approche de A. Charfi s'inscrit dans l'école de

la science générale des religions qui s'est libérée progressivement des autres sciences humaines et sociales et qui s'est donné ses propres champs de recherche et méthodes comparatives. Cette science considère la religion comme un phénomène spécifique. Elle a capitalisé sur les recherches sociologiques, humanistes, linguistiques, historiques, comme elle a bénéficié de la phénoménologie, de la sémiologie, de la psychanalyse, de l'étude du mythe et de l'imaginaire. C'est une école que Charfie situe au début du XX° siècle, développée par des chercheurs comme : Pettazone, Eliade, Dumézil et le Bras. C'est grâce à cette approche que Charfi prend ses distances par rapport aux courants scientistes, et empêche le rationalisme pur d'occuper tout les champs de vision.

Le recours à la science générale des religions est à lire comme une tentative d'échapper à l'éclectisme inhérent à la question de la multidisciplinarité des sciences sociales. Cependant, il y a lieu de signaler que cette nouvelle science des religions est, elle-même, en construction. Elle se recentre certes sur un seul domaine, le religieux, pour lequel elle revendique les concepts et théories « pertinents » pour l'analyse du fait religieux. Mais, elle doit surfer sur les autres disciplines sans, pour autant, qu'elles lui confèrent une autonomie. Elle demeure, de ce fait, susceptible de tomber, elle aussi, dans un certain éclectisme.

Contrairement aux penseurs qui cherchaient à appliquer des théories toutes faites ou à élaborer des théories nouvelles et de nouveaux courants, A. Charfi pense que le « chercheur libre ne doit pas se limiter à ce qui limiterait les horizons de sa conception du monde et des objets. »(2)

---

(2) CHARFI A., *Labinât* , *op. cit*., p. 10 (TDA)

Ceci ne l'empêche pas de reconnaître la pertinence de ces théories et de ces courants de pensée, de se représenter bon nombre d'entre eux et de tirer profit des éclairages qu'ils apportent. Cependant, sans renier leur apport théorique, A. Charfi opte plutôt pour les études appliquées approfondies qui révèlent la méthode adéquate, qui préserve de l'attitude conciliatrice factice, et du renfermement à l'intérieur d'une seule théorie. Ici réside, selon lui toue la différence entre le *Alim* traditionnel (savant dans le cadre théologique) et le chercheur moderne : « Pendant des siècles, le rôle du *tâlib al-,ilm* (c'est l'appellation classique du chercheur) était de considérer le savoir en tant qu'une masse de connaissances qu'il doit assimiler et communiquer honnêtement. Mais le chercheur moderne est parfaitement conscient qu'il existe d'abord une dialectique entre la société et ses valeurs d'une part, et le niveau de savoir spécifique qu'elle a atteint d'autre part. Deuxièmement, en lisant, le lecteur n'arrête pas d'interpréter et de produire le sens selon ce qui conviendrait à ses conditions générales et personnelles. Troisièmement, le savoir humain n'est pas une donnée impassible, figée, mais il est une création continue qui suit le courant de la vie ainsi que le rythme et la cadence de l'histoire. » (1)

L'ouverture sur les techniques de la science moderne, élaborées en Occident, leur application au patrimoine islamique et leur utilisation dans une entreprise de renouvellement de la pensée sont autant de jalons qui déterminent une nouvelle attitude face au savoir acquis et l'adoption d'une démarche épistémologique nouvelle.

---

(1) *Ibid.*

1.4 L'islamologie appliquée

M. Arkoun, lui, a opté pour une démarche anthropologique appliquée, qu'il appelle *islamologie appliquée*, qui s'inspire des travaux de Roger Bastide lequel pense qu' il y a plus de rationalité dans les cultures primitives qui valorisent la transe extatique, la magie et le ritualisme que dans la culture occidentale qui s'est coupée de l'affectivité de sorte que la raison est soit conduite par les règles mathématiques ou, accessoirement, par les fantasmes. (1)

Il est à noter que ce sont les islamologues « orientalistes » qui ont introduit les sciences humaines et sociales modernes dans l'étude de l'islam, et que c'est bien dans le cadre de l'islamologie occidentale qu'a commencé l'appropriation des sciences sociales dans l'étude de l'islam qui a consacré la légitimité du point de vue selon lequel ces sciences supposent un regard extérieur, indépendant et autonome.

Au départ, « l'islamologie est un savoir occidental sur l'islam. A l'heure actuelle, on peut dire que cette discipline aux frontières mal définies est à mi-chemin entre la vision que les chercheurs musulmans développent sur leur propre religion et les révisions radicales que les sciences de l'homme imposent depuis les années 50. L'islamologie s'ouvre timidement aux riches apports de la linguistique, de l'histoire comparée, de l'anthropologie, de l'archéologie du savoir, etc.; mais la pratique « scientifique » des musulmans est encore en-deçà de l'islamologie qui est pourtant, un des domaines où les postulats épistémologiques et méthodologiques de la science occidentale classique ont encore cours. (2) Ceci dit, l'islamologie appliquée se distingue de l'islamologie

---

(1)Voir la thèse développée par Roger Bastide sur ce sujet dans *Anthropologie appliquée*, (nouvelle édition) Paris, Stock, 1988.

(2) ARKOUN M., *Pour une critique, op. cit.,* pp. 129-130.

classique en tant qu'elle est une activité scientifique interne de la pensée islamique. Elle entend substituer à la longue tradition apologétique et polémique une attitude comparatiste. Il y a là un travail de libération de la pensée islamique qui consiste à détruire les connaissances mal faites pour progresser.

Le recours à des techniques occidentales, appliquées à la Bible, a fait l'objet de critiques quant à sa crédibilité dans l'analyse du fait religieux islamique qui obéit depuis des siècles à une « tradition scientifique » spécifique qu'on nomme sciences religieuses, sciences coraniques, etc. Comment fonder une cohérence positive pour faire de cette démarche une activité scientifique incontestable ?

En tant qu'activité scientifique solidaire de toute la pensée contemporaine, l'islamologie appliquée étudie l'exemple de l'islam en vue d'une contribution à l'anthropologie religieuse. « C'est avec cette double exigence que j'ai entrepris une relecture du Coran. Il ne s'agit nullement d'ajouter une lecture à toutes celles qu'a déjà inspirées le livre révélé. On veut faire surgir à l'*intérieur* de la pensée islamique des interrogations depuis longtemps familières à la pensée chrétienne. On soumettra ainsi le Coran à l'épreuve de la critique historique, du comparatisme, de l'analyse linguistique dé-constructive, de la réflexion philosophique sur la production, les amplifications, les métamorphoses et les destructions du sens. »(1) Même si l'intention d'Arkoun n'est pas d'ajouter une nouvelle lecture, la critique historique et les nouveaux outils appliqués à la pensée islamique déterminent nécessairement une ouverture du sens, donc une lecture alternative.

Deux figures retiennent l'attention, celle de l'islamologue orientaliste équipé des méthodes modernes, d'une part, et, de l'autre, la figure du théologien

---

(1) *Ibid.*, p 52.

idéologue ou *Dâ'ya* qui retient l'attention du musulman qui, tous deux, se proposent de faire connaître « le contenu objectif du message coranique ». Cependant, Arkoun signale la nécessité d ?éviter les discours idéologiques et d'apporter des réponses aux « questions concrètes posées par les musulmans dans leur vie quotidienne.» (1) C'est dans ce sens que l'adjectif « appliquée » doit être pris.

Si Arkoun considère que l'islamologie classique, et surtout l'école française, est tournée vers l'étude du passé, l'islamologie appliquée veut corriger cette situation. Compte tenu de la vitalité qu'a retrouvée l'islam dans les sociétés musulmanes, l'islamologie appliquée doit prendre en charge le présent du fait religieux en société.

2. Pour une épistémologie critique

Ces exigences ne sont pas dictées par le seul souci de satisfaire à celles de la pensée contemporaine, « elles se trouvent répondre très exactement aux besoins pratiques actuels de la pensée islamique. Celle-ci souffre d'une coupure de fait vis-à-vis de son âge classique, elle est en même temps submergée par des idéologies modernes forgées en dehors d'elle et qu'elle est de plus en plus tentée, cependant, d'utiliser pour mener un combat libérateur. »(2) Pour M. Arkoun, le temps est venu de développer une réflexion épistémologique critique sur les deux systèmes culturels en présence : le système arabo-musulman classique et le système occidental. La rupture inévitable entre le réformisme arabo-musulman du XIX° siècle et la pensée formulée aujourd'hui par les néo-modernistes, sur la base d'une nouvelle méthodologie et d'une

---

(1) *Ibid*., pp.49-50
(2) *Ibid*., p.55

nouvelle approche de l'histoire, préfigure une certaine continuité entre les deux phases dans la mesure où ce qui est repris du dispositif cognitif de la *Nahdha*, principalement le recours à la raison et l'ouverture à la modernité, est transformé dans et par une épistémè moderne. En définitive, les néo-modernistes se placent dans le cadre cognitif suggéré par Arkoun.Il s'agit de réviser les systèmes cognitifs légués par tous les types de raison en respectant les règles de l'épistémologie historique critique.

2.1 Dépasser les obstacles épistémologiques :

En direction des philosophies européennes, la nouvelle pensée se doit de dénoncer son antihumanisme, de dépasser son cadre ethnocentrique et de s'ouvrir à des cultures et à des aires géopolitiques, restées impensées dans la relation entre l'Orient et l'Occident : « La page coloniale écrite par les colonisateurs européens depuis le XIX° siècle est largement entachée d'antihumanisme. Le nazisme et le stalinisme, produits spécifiquement européens, ont prouvé combien les plus belles œuvres de culture et de civilisation au cœur de l'Europe des Lumières et des révolutions scientifiques peuvent être dénaturées, reniées, abolies par l'inversion radicale de leur message humaniste. » (2)

---

(2) ARKOUN Mohammed, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Ed. J. Vrin, Paris, 2005, p.9.

Ces philosophies européennes tendent à « privilégier les seules réalités concrètes de l'action pragmatique autorisant un profit et un surplus de puissance ; la quête systématique de la puissance a rendu de plus en plus dérisoires les exigences intellectuelles de la quête du sens. Privée du soutien de la responsabilité intellectuelle, l'exigence éthique est refoulée dans les sermons religieux et les spéculations de la philosophie politique. » (1) En direction de la tradition islamique, le nouvel enjeu de la modernisation de la pensée islamique est la rupture épistémologique d'avec une façon de considérer et d'étudier l'islam dans la société, celle traditionnelle conforme à l'orthodoxie qui favorise une religion qui transcende la société et l'histoire. Il s'agit désormais d'opter pour une approche de la religion dans l'histoire et dans la société et de dépasser « les cadres socioculturels archaïques de la connaissance ». Pour Arkoun, « les théologies traditionnelles ont créé, par leur refus de tout ce qui est étranger à la communauté, des obstacles épistémologiques que seule une pensée arabe critique peut libérer. » (2)

Forte d'un siècle d'ancrage des principes et des méthodes de la modernité, une nouvelle pensée serait appelée à prendre de nouveau en charge le renouvellement de la pensée islamique en mettant le cap sur les méthodes modernes. Ces nouvelles méthodes vont se charger de lever les obstacles épistémologiques devant une nouvelle connaissance religieuse qui ne peut plus se permettre de se dérober au questionnement des dogmes, à la critique du passé et de ses méthodes et à une relecture des textes. « Il convient, dans chaque cas, de montrer les limites, les défaillances d'une pensée qui prétend désigner

---

(1) *Ibid.*, p.13.

(2) ARKOUN M., *La Pensée Arabe*, op. cit., p.121.

le véritable Islam. Et cela en étendant l'analyse aux bases épistémologiques, en démontant la méthodologie, en soumettant l'appareil conceptuel à une critique historique et philosophique (…) On ne prêchera plus alors un retour illusoire à l'Islam « pur » des origines ; on retravaillera avec un « nouvel esprit scientifique » tous les « lieux » (topoi) du sens ouverts par le Coran. » (1)

Le nouveau cadre théorique a deux dimensions : renouer, d'un côté, avec le passé rationnel médiéval où la pensée islamique se laissait imprégner par la philosophie grecque et produisait des sciences, et, d'un autre côté, opérer une reconstruction scientifique au sein de la pensée islamique afin d'introduire dans le legs islamique une distanciation épistémologique que les anciens docteurs ne pouvaient concevoir dans un espace mental dominé par la perspective mythique et l'esprit dogmatique : « dépasser les visions fixistes, l'écriture historiciste linéaire et les descriptions fragmentées des sociétés dites musulmanes et de l'Islam lui-même en tant que religion et tradition de pensée. »(2)

2.2 Pour une Epistémè moderne :

Quelle est cette nouvelle épistémè dont la pensée islamique doit se doter pour quitter le cadre archaïque où l'a figée l'orthodoxie ? « Epistémè » désigne

---

(1) ARKOUN M. *Essais sur la pensée*, *op. cit*., p. 11. Nous rejoignons là la réflexion de J. Habermas quand, parlant de George Bataille, il dit que « Bataille défend le droit de ce sacré régénéré par les moyens de l'analyse scientifique » (J. Habermas, Le Discours philosophique de la modernité, *op. cit.,* p. 123).

(2) ARKOUN, *Humanisme et Islam*, *op. cit*., p.91.

le cadre de pensée dans une époque donnée. Arkoun se réfère au sens que lui donne Wahl. (1) Ce concept a été aussi formulé par le philosophe Michel Foucault (1926-1984) en ces termes : « Par *épistémè*, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation(…) L'épistémè (…) c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives(...) Elle ouvre un champ inépuisable et ne peut jamais être close ; elle n'a pas pour fin de reconstituer le système de postulats auquel obéissent toutes les connaissances d'une époque, mais de parcourir un champ indéfini de relations. » (2)

Ce cadre théorique réunit les démarches d'Arkoun, de Charfi et d'Abou Zeid, même si ce dernier ne se réfère pas explicitement à Foucault ni à Wahl. Cela donne l'occasion de s'inscrire dans une démarche claire, d'éviter la querelle sur la multiplicité des méthodes et des disciplines et d'avoir l'occasion de « créer » un dispositif cognitif applicable à la pensée islamique, puisqu'en fin de compte, il s'agira de « parcourir un champ indéfini de relations » dans les champs d'investigation au sein de la pensée islamique. A partir de ces relations, la relecture du patrimoine et la refondation des principes opératoires de cette pensée deviennent possibles.

---

(1) Voir ARKOUN M. *Pour une critique de la pensée*, op. cit., p. 304.

(2) FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1969, p.250.

Partant de ce constat, c'est Arkoun qui fournit une configuration globale d'une épistémè moderne applicable dans cette nouvelle étude de l'islam. Elle se réfère à l'acception donnée par Michel Foucault au concept d'épistémè et part d'un certain nombre de pratiques analytiques et de modes opératoires cognitifs. Arkoun favorise l'étude de l'individu « lieu de contraintes biochimiques, linguistiques, sociologique, écologique, cosmique », grâce à une logique dialectique, à un regard critique, fondé sur l'expérimentation, qu'il porte sur l'homme, le monde, l'histoire, la langue . Il part de la distinction entre mythe et histoire, pensée et action, univers mathématique, univers sémiotique, condition langagière de l'homme.

Cette panoplie de pratiques doit s'appliquer sur ce que Michel Foucault appelle « l'archive » qui est le champ d'investigation de la méthode archéologique. Il s'agira de revoir les énoncés normatifs, les pratiques discursives dans le corpus de la tradition islamique pour en définir les structures épistémologiques à l'œuvre.

Il va sans dire que toutes ces pratiques ne sont pas reprises telles quelles par nos trois chercheurs, mais elles constituent un cadre général que nous retrouvons dans les trois démarches. Arkoun revendique ainsi un renouvellement du cadre théorique à appliquer au champ religieux et en même temps de nouvelles méthodes, avec comme préalable, une pensée critique. Il est à noter qu'il ne s'aventure pas toujours dans l'application de ces techniques au patrimoine religieux. Son souci est surtout théorique. Il concerne la refondation du dispositif critique islamique susceptible de mener vers un renouvellement de la pensée. Outre le fait qu'il signale, à juste titre, les insuffisances, les ruptures, les obstacles, les oublis, il ne montre pas comment s'opèrent ces outils de réflexion et d'analyse à la pensée islamique. C'est peut-être là un des points les moins solides de sa démarche. C'est certainement parce qu'il a conscience de cette difficulté qu'il précise ainsi sa démarche : « Il est urgent de compléter la

méthode descriptive par la méthode déconstructive ou archéologique dans l'étude de la pensée arabe : seule la seconde permet de situer épistémiquement la pensée classique par rapport à la pensée moderne pour mettre fin aux manipulations apologétiques qui projettent sur la première les acquisitions de la seconde, comme si l'une et l'autre appartenaient à un espace mental homogène. En outre, la méthode archéologique fait surgir un problème fécond jusqu'ici voilé par l'histoire idéaliste, à finalité édifiante (édification religieuse, éthique, nationaliste..) : il s'agit du problème de l'*impensé* dans toute tradition de pensée. » (1)

Il est certain que la tache est gigantesque et qu'elle ne peut être réalisée par une seule personne. C'est pourquoi, la démarche reste au niveau critique, sans s'aventurer dans la formulation de positivités nouvelles. Ce qui compte, pour ne pas créer de nouvelles condensations du sens susceptibles de générer de nouvelles *idéologies* modernistes, c'est de s'attaquer à « l'histoire archéologique » de l'islam pour mettre à nu « les pratiques discursives dans la mesure où elles donnent lieu à un savoir, et où ce savoir prend le statut et le rôle de science. » (2) Moderniser c'est essentiellement déplacer la pensée arabo-islamique vers une épistémè moderne, pour qu'elle puisse accomplir sa fonction cognitive et se détacher de la fonction idéologique. C'est aussi l'approche qui refuse les modèles et les théories toutes faites appliqués à la réalité arabo- islamique qu'ils soient empruntés du passé arabo- islamique ou de l'ère moderne, « des idéologies qui ont été forgées en-dehors de son espace ».

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique*, *op. cit.,* pp. 306-307.

(2) FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, *op. cit*., p.249.

Toute la difficulté est le passage à la formalisation de méthodes, d'outils d'analyse et de concepts qui s'adapteraient à la pensée islamique. Car le danger est de plaquer des concepts élaborés en dehors de l'espace-temps islamique sur une pensée religieuse médiévale.

En étudiant, en décomposant le legs historique, on essaie de recomposer une approche propre qui se base sur une dynamisation interne de la pensée islamique, en la dotant des outils de la modernité et de référents puisés dans sa propre tradition savante rationnelle revivifiée. En la débarrassant des amalgames dus à la lecture non scientifique et non rationnelle de son patrimoine, la pensée islamique perdrait de ce fait les éléments qui l'opposaient aux valeurs morales et intellectuelles de la modernité. En tant que reflet de l'unité des « pratiques discursives » et des « figures épistémologiques » d'une époque, l'épistémè moderne s'appuie nécessairement sur les sciences modernes de l'homme et de la société. C'est dans ce choix théorique et méthodologique que s'inscrit la démarche des néo-modernistes.

Mohammed Arkoun dépasse cependant les catégories classiques qui classent séparément la pensée européenne et la pensée islamique. Il s'essaie à des comparaisons parfois hardies qui rapprochent l'Islam de l'entendement européen et occidental pour en saisir les fondements réels qui opèrent à l'intérieur même du dispositif intellectuel à l'œuvre dans la pensée islamique : « En réalité, l'islam est théologiquement protestant, puisque le musulman est libre dans son rapport à Dieu, et politiquement catholique, dans la mesure où, depuis les Umayyades, l'État - c'est-à-dire le pouvoir politique - a confisqué cette liberté propre à l'islam de se constituer en sphère autonome du spirituel. »(1) C'est pourquoi Arkoun considère le renouvellement comme une libération de la pensée. On pourrait dire qu'après la hantise de la libération de la

---

(1) ARKOUN Mohammed, *L'Humanité*, le 13 novembre 2001.

terre et de la communauté des peuples qui a caractérisé la période coloniale , c'est au tour de la libération de la pensée, de l'individu, des carcans traditionnels pour retrouver une nouvelle forme de liberté qui va l'aider à se libérer de « l'infernale conspiration Etat- religion ». Il y a lieu donc de dépasser l'horizon herméneutique religieux et de garantir l'autonomie de la pratique scientifique et de la raison théorique.

Les penseurs initiés aux méthodes modernes et épris de renouvellement ne peuvent se suffire des représentations anciennes et s'imposent une relecture des textes anciens pour en dégager des significations refoulées ou exclues du champ normatif, ou réviser des interprétations trop liées à un contexte moral, voire à des contingences historiques sujettes à caution.

3. Pour une « nouvelle revivification »

Nous avons montré dans les pages précédentes que le diagnostic de départ pour le renouvellement de la pensée islamique se base sur une double rupture avec, d'une part, la raison islamique traditionnelle dont l'intelligibilité est restée médiévale et, d'autre part, avec la pensée moderniste occidentale antihumaniste. Cette double rupture nécessaire induit un mouvement rétrospectif critique qui a pour objet de « revivifier » la pensée islamique de l'intérieur et d'aboutir à mettre en place les mécanismes d'une nouvelle pensée endogène reconfigurée.

Quand on parle de revivification on fait généralement référence à l'œuvre d'al-Ghazali, mais il s'agit là d'une nouvelle perspective qui place la revivification dans le cadre des visées théoriques des recherches modernes, contrairement à celle entreprise par al-Ghazali qui a conforté la tendance de la

pensée islamique orthodoxe à répéter des positions dogmatiques mises en place au Moyen Age. Ce serait une « nouvelle revivification » selon de nouvelles visées théoriques. Arkoun en précise les termes et indique comment elle doit se distinguer des positions dogmatiques mises en place au moyen âge : « Nous avons vu comment la vérité de l'Islam est réaffirmée globalement, dogmatiquement, sans qu'il soit jamais question d'une de ces distinctions courantes dans la recherche théorique actuelle, telle que vérité fonctionnelle et donnée positive, nécessité idéologique et nécessité ontologique, idéologie « scientifique » et connaissance objective, stratégie du savoir à finalité communautaire et à finalité cognitive, esprit dogmatique et genèse critique du sens (…)Toutes ces distinctions sont autant de conditions *sine qua non* d'une « seconde revivification des sciences religieuses», c'est-à-dire, cette fois, d'une insertion rigoureuse de la pensée islamique dans la connaissances des *positivités* (le monde, l'histoire, l'homme, l'avoir, le valoir, le pouvoir, le langage, le travail). » (1) Pour lui, il s'agit de s'ouvrir sur un large débat sur la philosophie du fait islamique comme cela a déjà été fait pour la religion chrétienne.

Les premiers orientalistes ont certes relevé dans le patrimoine islamique des contributions rationnelles importantes maintenues dans l'oubli ou l'exclusion. Mais ils n'ont pas pu développer des mécanismes internes à l'évolution de cette pensée, vu que ce n'était manifestement pas leur objet. Renouveler *de l'intérieur même* de la pensée islamique revient naturellement aux penseurs de l'islam qui se situent à l'intérieur de cette pensée, au-delà de la question de l'empathie avec le sujet, et qui l'adoptent pour la renouveler. Dans cette démarche, les néo-modernistes considèrent qu'il est primordial de réhabiliter la dimension scientifique qui s'est exprimée durant la période médiévale dont s'est privée la pensée islamique. Cet effort de réconciliation de

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison, op. cit.* p. 121.

la pensée islamique rationnelle, avec ses propres valeurs désigne une dynamique interne à cette pensée prise dans son évolution historique.

Du point de vue d'Abdelmajid Charfi, l'actualisation de la pensée islamique se fera en conformité avec les valeurs de la modernité et prendra la forme d'une « modernisation ». On verra dans la deuxième partie comment se déploie cette thèse. Donc on est devant une approche qui prend un double chemin : une revivification et une modernisation où la revivification est un préalable à la modernisation : « On ne peut espérer un renouveau de cette pensée, son ouverture aux recherches en cours sur les religions comparées et l'anthropologie religieuse que si, dans une première phase, elle parvient à se libérer des formulations dogmatiques, « orthodoxes », sectaires, accumulées par les divers groupes socioculturels au cours de treize siècles d'histoire. »(1)

Les néo-modernistes se sont, en effet, penchés d'abord sur les penseurs rationalistes de l'islam dans les premiers pas de leur aventure intellectuelle. H. Abou Zeid, qui se considère comme un néo- mutazilite, a entrepris une recherche sur l'esprit rationnel chez les Mutazilites pour réhabiliter la tendance rationaliste dans l'interprétation du discours coranique. (2) Arkoun , quant à lui, s'est penché sur la question de l'humanisme arabe chez Miskawaiyh, (3) alors que Abdelmajid Charfi est parti de la confrontation entre la pensée islamique et la pensée chrétienne pour élaborer une analyse critique du legs islamique qu'il déclinera plus tard en différentes recherches. (4)

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée*, *op. cit.*, p.11.
(2) ABOU ZEID Nasr Hamid, *Al Ittijâh al „aḍi fit-tafsîr, al-Marquiz al-thaqâfi al-‚arabi*, Beyrouth ,2003.
(3) ARKOUN Mohammed, *L'humanisme arabe au IV/X siècle ; Miskawayh philosophe et historien*, 2 éd, Paris, Vrin, 1982, , (Etudes musulmanes, XII).

(4) CHARFI Abdelmajid, *Al-Fiqr al-islâmî fi arraddi „ala an-nassârâ,* Beyrouth, Dâr al-madâr al-islâmî, *2007*

Mohammed Arkoun nous prévient des résultats qui peuvent être erronés d'une analyse épistémologique critique appliquée de façon hâtive et qui pourrait à tort discréditer l'intelligence islamique médiévale. Il présente les principes pour l'étude de la religion, de la pensée et des sciences tels qu'ils se sont développés au moyen âge musulman : « Le rationalisme, l'observation, l'expérimentation dont témoigne l'histoire de la pensée et de la science arabo-islamique ne doivent jamais être détachés du contexte mental où ils se sont manifestés et dont dépendaient leur fonction et leur portée. Les assimilations hâtives avec les faits modernes ne peuvent donner lieu qu'à des appréciations arbitraires sur « l'échec », les « limites », « l'inconséquence », etc. de l'intelligence médiévale. » (1)

3.1 Réhabilitation de la pensée rationnelle islamique

D'abord, la réhabilitation commence par la prise en charge d'une pensée oubliée, ou refoulée, ou mise à l'écart par la pensée dominante islamique. Il s'agit donc de réintroduire à leur juste place les auteurs, les disciplines ou les « sectes » discréditées ou éliminées par une histoire partisane, de réévaluer, au contraire, l'importance excessive reconnue aux défenseurs de la « vraie » foi. Cette démarche participe à l'élaboration de tout un travail critique de la raison islamique, à la recherche d'une recomposition de la conscience.

La recherche critique historique part, à la fois, pour rechercher le fonctionnement de cette histoire et aussi pour restaurer une dynamique propre refoulée qui lui donnerait les moyens de se libérer du dogmatisme dans lequel elle a été figée, cloisonnée par l'orthodoxie.

---

(1) ARKOUN M., *Essais sur la pensée*, op. cit., p. 14.

D'autre part, l'étude du *turath* ne s'arrête pas à l'examen du legs écrit de la pensée islamique. Elle s'étend aussi à *l'impensé*, à *l'oublié* dans la pensée islamique, par souci de véracité historique et pour déjouer les manipulations et contourner l'idéologisation dont elle fait l'objet : « L'importance de l'oublié est renforcée par le travail de travestissement littéraire, ou idéologique, qui permet à une tradition culturelle de justifier ses choix, donc ses limitations. *»(1)*

Retrouver dans le patrimoine les signes, les traces, les résidus de pensée, explorer les espaces occultés de la pensée islamique, n'empêche pas le chercheur de se mettre en quête de tout ce qui n'a pas figuré dans la pensée héritée. Car il s'agit encore d'ouvrir cette même pensée à de nouveaux espaces, à de nouvelles possibilités intellectuelles, à libérer cette pensée des schémas forgés par la Tradition, et par là-même reconstruire une nouvelle conscience islamique et l'ouvrir sur les nouvelles appropriations épistémologiques.

H. Abou Zeid fait référence à Suyuti qui disait justement que les sciences, bien que nombreuses et fort répandues, sont en réalité un océan dont on ne peut sonder le fond. C'est pour cela qu'il restera toujours, génération après génération, de nouvelles portes à ouvrir. Le legs historique islamique est formaté dans une rationalité religieuse dogmatique canonisée par l'institution religieuse sur des bases scolastiques obéissant à une intelligibilité médiévale dont l'appareil analytique et interprétatif a mené à la sclérose et à la fermeture dogmatique.

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison*, *op. cit.,* p. 59.

S'il y a un retour vers le passé dans la démarche des néo-modernistes, il n'a aucune parenté avec la culture de l'âge d'or des Pieux Anciens. Il y a lieu de réhabiliter un certain nombre d'auteurs, partant des mutazilites vers des auteurs plus récents, qui ont institué au sein de la pensée islamique le recours à la raison comme fondement de l'*ijtihâd* et de l'élaboration de l'histoire.

Pour H.Abou Zeid , « le *turâth* islamique rationnel qui est apte à dialoguer avec la philosophie des lumières est essentiellement le *Turâth* rushdite ; mutazilite au niveau de la philosophie et de la théologie ; et le *turâth* scientifique expérimental que constituent les découvertes de ar-Razi, Ibn al-Haytham, et Ibn al-Nafîs, etc. c'est ce *Turâth* qui est passé à travers l'Andalousie en Europe pendant la Renaissance et dont l'Europe a profité pour définir l'équation de sa Renaissance. Mais ce même patrimoine -dans le cadre de la civilisation islamique- était un *Turâth* marginalisé, il a été assiégé et marginalisé au sein d'un cercle restreint d'élite, au profit d'un autre patrimoine qui est un mélange de théories Hanbalite, *Ash'arite* et sufi. Et c'est ce dernier qui a été porté en triomphe et c'est lui qui a été renforcé par l'hégémonie turque sur les destins du monde islamique. »(1)

Pour A. Charfi, la tradition savante islamique, à travers des penseurs comme Ibn Rushd, Avicenne ou Ibn Khaldoun, pour ne citer que ceux-là, s'est construite à travers un long processus d'appropriation d'autres traditions, la grecque notamment ou la persane ou bien d'autres traditions locales. Ce qui change dans l'approche actuelle, c'est le nouveau statut du référent ultime dans cette opération d'appropriation qui n'est plus le référent islamique comme ce fut le cas dans les opérations d'appropriation passées, mais c'est ce que la raison peut admettre et non ce qui est transmis par la tradition comme étant la Vérité.

---

(1) ABOU ZEID Nasr Hamid, *Al Nass, al-soulta, al-haqîqa*, 2éd, al-Marqaz al-Thaqâfi al-'Arabi, Beyrouth, 1997, p. 31

Pour Arkoun, «Sans doute, est-il souhaitable que les *gestes* intellectuels critiques des principaux penseurs et lettrés médiévaux (…) soient étudiés et réactualisés ; la tension éducative entre théologie, droit et philosophie chez Ibn Rushd (1198) ou la confrontation éthique et histoire chez Miskawayh, ou la critique du métier d'historien chez Ibn Khaldoun, ou l'exégèse coranique fécondée par toutes les connaissances de son temps chez Fakhr-el-Dîn al-Râzi, contribueraient sûrement à libérer la pensée islamique actuelle de sa mytho-idéologie et de son ritualisme militant. » (1) A titre d'exemple, il relève l'attitude humaniste de Abou Hayan Al Tawhidi qui met en évidence « la quête constante du sens non pas tant dans ses articulations rhétoriques abstraites (…), mais dans ses incarnations psychologiques et historiques concrètes. »(2) De même considère-t-il le philosophe arabe Al Hamiri comme l'un des précurseurs du rationalisme. Ce dernier « a pensé le religieux exactement comme Kant a défini la religion dans les limites de la raison. Il a appliqué la démarche logocentriste du logos aristotélicien pour définir la religion et la vérité religieuse. Son travail est d'une grande audace intellectuelle, et il se différencie de la manière dont les théologiens et les juristes ont abordé la religion, le Coran, et la charia (loi religieuse musulmane). Aujourd'hui, le discours de Ben Laden, des islamistes et des politologues est construit sans référence philosophique aucune ; il consiste à dire : voilà ce qu'est l'islam et comment l'islam pense. »(3) Cet aspect rationnel du legs historique a été oublié sinon marginalisé alors qu'il aurait pu constituer une base pour la rationalisation de l'histoire des idées islamiques. Ainsi l'orthodoxie *ash'arite* a tenu à l'écart les

---

(1) ARKOUN M., *Humanisme et Islam*, *op. cit*., p.34.

(2) *Ibid*., p.8.

(3) ARKOUN M., L*'Humanité*, le 13 novembre 2001.

thèses qui ne cadraient pas avec sa doctrine. Tous les théologiens qui ont essayé de redonner souffle aux thèses mutazilites ont été repoussés sur la marge, comme an- Nazzâm par exemple. (1)

Arkoun déplore que des penseurs de la trempe de Tawhidi et Ibn Rushd soient restés longtemps oubliés. « Il s'agit de réintroduire à leur juste place les auteurs, les disciplines ou les « sectes » discréditées ou éliminées, par une histoire partisane, de réévaluer au contraire l'importance excessive reconnue aux défenseurs de la « vraie » foi. Les préjugés les éloges, accrédités pendant des siècles (…) serviront surtout à confirmer cette vérité qu'au moyen âge toute activité intellectuelle est liée aux vicissitudes de la cité terrestre dans la mesure où celle-ci engage la cité céleste. »(2)

Arkoun ne veut pas d'une pensée exogène, étrangère à l'islam, mais préconise la réhabilitation des tendances rationalistes dans la tradition. Pour « contrebalancer les effets ravageurs des idéologies officielles »il a besoin de reconsidérer l'apport des exclus, des penseurs marginalisés, non-orthodoxes, écartés de la pensée du consensus durant toute une période que Abdallah Laroui qualifie de période de « léthargie ». (3)

---

(1) Un Mutazilite (m 846), brillant connaisseur d'Aristote qui fait partie du groupe des rationalistes de Bassora.

(2) ARKOUN M., *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.,* p.14.

(3) LAROUI Abdallah, *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*, Flammarion, Paris, 1999, p. 103. La léthargie désigne cette longue période de décadence, depuis le XII° jusqu'au XIX° siècle, qui a vu l'histoire de l'islam se recentrer sur l'orthodoxie, se fermer à l'innovation, exclure la philosophie du champ de la pensée religieuse.

La relecture de l'histoire et la recomposition des « dimensions perdues » dans la pensée islamique et dans l'histoire sacrifiées par la dogmatique de l'orthodoxie doit partir des avancées de la critique scientifique et des méthodes nouvelles des sciences de l'homme et de la société. Il faudrait étendre à la pensée islamique « l'attention qu'on commence à accorder à la psychologie historique et, en particulier, aux confrontations entre la conscience mythique et la conscience historique », (1) pour accorder cette conscience au vécu et mettre en place une vision scientifique du passé susceptible de jeter des ponts entre la rationalité islamique marginalisée dans le *turâth* et la rationalité qui se manifeste dans la conscience moderne actuelle. En défendant la pertinence de l'historicité en tant que principe qui s'applique au texte et à la culture islamique, H. Abou Zeid a pris des exemples de textes issus de la culture islamique ancienne. C'est ainsi qu'il fait appel aux écrits d'al-Jâhiz (un autre mutazilite) et de Tabari, quand il se moque de ceux qui croient que le nom de Dieu est Dieu lui-même, sans distinction aucune entre le nom et le dénommé. H. Abou Zeid ne fait pas que répondre aux ennemis féroces de « l'historicité », il noue, lui aussi, avec une vieille tradition rationnelle dans la pensée islamique occultée par les oulémas et encore plus par les tenants du discours religieux contemporain. Il fait appel aux penseurs musulmans anciens comme Abdel-Qâhir al-Jurjâni pour démontrer la pertinence de leur thèse en matière linguistique, contrairement au discours religieux traditionaliste contemporain. H. Abou Zeid rappelle à cette fin que « Al Jurjâni, qui est le fondateur de la rhétorique et de la sémantique arabe, affirmait, au XI° siècle déjà que les mots ne signifiaient pas par eux-mêmes, mais par convention sociale » (2) H. Abou Zeid pense même que cette démarche de relecture du patrimoine devrait aboutir à la formulation d'outils d'analyses et de concepts techniques, certes inspirés des sciences modernes,

---

(1) ARKOUN M., L'Islam, hier, aujourd'hui, *op. cit.,* p.145.
(2) *ibid,* p. 46.

mais qui devraient être, non calqués sur la culture arabe, mais « adaptés » à sa pensée et évalués en fonction de leur efficacité pour éviter leur aliénation en tenant compte du dispositif cognitif et conceptuel de la pensée rationnelle islamique et du « respect de l'authenticité des textes ». (1)

Il est important de signaler ici que la réhabilitation de la pensée rationnelle islamique, à travers les auteurs déjà cités, pose un problème dans la formulation de l'actualisation de la pensée. Il est, en effet, difficile de se réapproprier une pensée datée qui relève d'une épistémè qui ne coïncide pas avec l'épistémè moderne même si elle est rationnelle. Le défi qui se pose aux néo-modernistes est de définir les lignes de continuités, les permanences théoriques, les concepts réactualisés qui pourraient etre repris dans une nouvelle démarche.

Cependant, il faut signaler que les néo-modernistes ne se proposent pas de calquer cette épistémè ancienne car elle est, aujourd'hui, dépassée par l'état du développement des sciences modernes. Ce qu'ils préconisent, c'est d'écarter la vision dogmatique et scolastique et de prendre en exemple la démarche de la quête du sens entreprise par les auteurs rationalistes pour élaborer, à travers un cadre théorique moderne, une lecture nouvelle de l'intérieur même de l'islam.

3.2 Réappropriation de la tradition vivante :

La deuxième opération à l'œuvre dans la revivification c'est celle qui consiste à revendiquer la part de « tradition vivante » dans l'islam. Il est important de rappeler que la notion de tradition vivante ne prend pas chez les

---

(1) Voir le dèveloppement de ABOU ZEID Nasr Hamid in *Al Nass, al-soulta, al-haqîqa*, 2°éd. al-Marqaz al-Thaqâfi al-'Arabi, Beyrouth, 1997.

néo- modernistes le même sens qu'elle prend chez les théologies dogmatiques qui en font un usage très exclusif, puisqu'il est réservé au dire et aux faits du prophète et de ses compagnons. C'est plutôt du point de vue de l'anthropologie culturelle et de la sociologie que la tradition vivante est envisagée chez les néo-modernistes, dans la mesure où « tout peuple, avec ou sans écriture, se réclame d'une tradition « vivante », c'est-à-dire d'un système de valeurs essentielles remontant sans discontinuité à une origine mythique ou transcendante et devant être perpétué par la mémoire et l'action collective ». (1) Il s'agit dans cette entreprise de chercher dans la tradition oubliée ou exclue le moyen d'éviter la confrontation entre modernité et tradition. Par le biais de la tradition, on dégagerait des éléments anciens qui militeraient pour la prise en compte d'une partie de cette tradition dans l'élaboration de valeurs conformes à la modernité : « Dégager l'importante notion de *tradition vivante* en réinterrogeant, avec sérénité, l'immense travail d'élaboration accompli par la pensée islamique classique, permettrait, à coup sûr, d'éviter les faux affrontements entre tradition et modernité. » (2)

Pour A. Charfi l'étude de l'islam est certes incomplète si elle se limite à l'étude du produit religieux sans accorder aux aspects sociaux de la religiosité l'importance qu'elle mérite. On ne peut écarter les domaines explorés par la sociologie des religions qui met en valeur l'islam vivant et vécu dans la réalité sociale non exclusivement l'islam des livres, des ulémas et des théoriciens. L'islam comme il est, et non l'islam idéal. Charfi donne des exemples qui montrent combien l'islam vécu peut être différent de l'islam des livres : la

---

(1) Voir le développement fait par Arkoun dans *Pour une critique de la raison islamique*, *op. cit.*, p. 112.

(2) ARKOUN M. *Essais sur la pensée*, *op. cit.,* p.10.

circoncision, qui n'est même pas mentionnée dans le Coran, est considérée par la société et dans la conscience musulmane comme un signe obligatoire de l'islam. L'autre exemple concerne le droit de la femme à l'héritage accordé par le Coran et peu respecté dans la tradition sociale, ce qui donne un exemple pertinent sur l'écart entre la théorie et son application. Les aspects qui ont aussi une importance dans l'étude de l'islam vivant mentionné par Charfi sont les aspects de la religiosité, comme la façon selon laquelle on pratique le culte et les célébrations religieuses et autres manifestations largement diffusées comme les rituels des funérailles et des naissances, les marabouts. Charfi déplore le manque d'ouvrages dans la bibliothèque arabe sur cet « islam vivant » ce qui limite les horizons du chercheur arabo-islamique. (1)

Le recours à la psychologie, à l'anthropologie, à la sociopsychologie ou à la psychohistoire en tant que techniques de recherche a une importance particulière dans le mouvement de reconstruction de la tradition vivante dont l'importance est primordiale dans l'opération de recomposition de la culture , du patrimoine, de l'histoire et dans ce que Arkoun appelle « le remembrement de la conscience islamique ». En excluant ce pan du patrimoine islamique, l'orthodoxie a privé les chercheurs de toute tradition orale. Ne reste que la tradition écrite, arrêtée dans un corpus clos, non vivant. Le recours à la pensée rationnelle islamique, sa revivification sur des bases épistémologiques modernes et sa prise en compte dans la reconstruction de la conscience islamique devraient aboutir à l'insertion de l'islam dans la modernité. Telle est la thèse fondamentale élaborée par les Néo-modernistes. Il y a lieu, toutefois, avant d'aborder le contenu de cette démarche, de préciser son cadre méthodologique et le dispositif conceptuel à utiliser.

---

(1) Voir le développement que fait A. Charfi dans *al-Isâam wal hadâtha*, *op. cit*. pp.20-24.

4. Les approches méthodologiques

Trois grandes approches découlent du cadre théorique de référence des Néo-modernistes : l'approche linguistique et sémiologique des textes, l'anthropologie retraduite en islamologie appliquée et l'analyse comparée des religions dans le cadre monothéiste.

4.1 La pratique moderne des textes

Le recours à la linguistique et à la sémiologie, mais aussi aux techniques de l'étude littéraire, s'impose, dans une démarche moderne, dans l'analyse du texte. Considérant la centralité du Coran dans l'entreprise de renouvellement de la pensée, adoptée par Charfi, Arkoun et Abou Zeid, il est naturel de les voir utiliser les techniques modernes initiées par Benveniste, Saussure ou Martinet, même si ces techniques se retrouvent de façon inégales chez eux.

Celui qui illustre le mieux cette pratique des textes, c'est Nasr Hamid Abou Zeid qui réduit son dispositif conceptuel presqu'exclusivement à celui de la linguistique et de la sémiologie. Abou Zeid utilise la méthode sémiologique telle que définie par Saussure. Il établit une distinction entre langue et parole, ce qui, d'une part, va aider à clarifier la différence entre la structure proprement linguistique des textes et l'univers culturel qui préside à leur production, et, d'autre part, va permettre de considère les textes dans leur historicité. C'est cette double appréhension des textes fondateurs par l'histoire et par la langue qui caractérise la méthodologie d'Abou Zeid. Il part de la place du texte et

s'attaque à la méthode classique, y compris celle des réformateurs du XIX° siècle: « On n'a jamais cherché à savoir si le concept de texte existe en tant que tel dans la culture classique ni cherché à l'élaborer au cas où il n'aurait pas existé (…) Partir à la recherche du concept de texte revient au fond à s'interroger sur la nature du Coran en tant que texte linguistique.» (1)

Pour Arkoun, le dépassement des blocages épistémologiques s'inscrit dans l'abandon de « la pieuse répétition des « vérités » révélées en Arabie au VII° siècle et présentées, depuis, comme, à la fois, définissables, utilisables et transcendantes. » La reconstruction d'une nouvelle intelligibilité reste tributaire de la reconfiguration des formations discursives fondatrices du sens. Pour parvenir à sortir du cloisonnement du sens, il est primordial d'aborder le fait coranique autrement. « Le Coran est le point de départ obligé de toute reprise critique du passé arabo-islamique. Ce recours se justifie certes, d'un point de vue musulman ; mais il s'impose davantage d'un point de vue de l'historien qui cherche à comprendre la formation de l'univers islamique et du philosophe qui réintroduit l'éternelle *question du sens* à la lumière des conditions nouvelles de l'existence humaine. » (2)

Quant à Abdelmajid Charfi, tout en précisant qu'il n'est ni un théoricien en matière de religion comparée ni un linguiste, il a recours à ces techniques modernes pour leur « fécondité dans l'étude des textes religieux ».Il fait bien la distinction entre le statut du croyant lecteur et celui du chercheur analyste : « Il faut dès le départ distinguer entre le niveau de la croyance, de la foi et le niveau de l'analyse, c'est-à-dire entre la connaissance à caractère totalisant et la

---

(1) Abou Zeid Nasr, *Critique du discours religieux*, *op. cit*., pp. 14-15.

(2) ARKOUN M., *Pour une critique*, *op. cit*., p.119.

connaissance qui se base sur la décomposition et la recomposition sur d'autres bases. Pour mener à bien cette tache, il faut des outils techniques spécifiques qui ne sont pas communs à tous. » (1) Nous développerons plus loin cet aspect quand nous analyserons le statut du Coran.

Arkoun plante le décor originel : « le phénomène islam est, dès sa naissance, lié à une parole devenue texte : Cela veut dire que l'islamologue se doit d'être un linguiste à part entière et non pas seulement un parasite d'*une* linguistique. » (2) De même, l'islam n'est pas pris dans son acception essentialiste comme une entité autonome immuable, une pensée close « douée d'une vie propre ». Il est considéré dans sa complexité de « parole devenue texte ». Sa réalité textuelle nécessite une compréhension globale qui tienne compte de son champ sémantique polysémique et de son ouverture à des lectures diverses. « Comme toute religion, l'Islam est indissociablement une instance psychique (psychanalyse), psychologique (Psychologie individuelle et sociale), historique (évolution des sociétés musulmanes) sociologique (place de l'islam dans « le système d'action historique » de chaque société et incidence sur l'islam, comme religion, du devenir des sociétés), culturelle (art, littérature, pensée). » (3)

Arkoun est adepte de l'ouverture aux méthodes nouvelles, aux domaines non étudiés, oubliés ou refoulés. Il est aussi adepte de l'ouverture du texte à tous les sens possibles : « Le Coran est un texte ouvert qu'aucune interprétation ne peut clore de façon définitive et "orthodoxe". Au contraire, les écoles dites musulmanes sont des mouvements idéologiques qui soutiennent et

---

(1) CHARFI A., *Labinât*, *op. cit*., p. 102.

(2) ARKOUN M., *Pour une critique*, *op. cit.,* p.54.

(3) *Ibid*.

légitiment les volontés de puissance de groupes sociaux en compétition pour l'hégémonie. » (1) La tache de la pensée islamique est donc de renoncer au discours apologétique, à l'anesthésie des esprits pour assumer sa juste part dans le combat en cours pour le remembrement du sens, pour une meilleure maîtrise du destin des hommes dans chaque société et dans le mouvement général de l'histoire. Les processus d'épistémologisation modernes qui opèrent dans la pensée contemporaine « ne rendent pas nécessairement désuets tous les contenus des cultures traditionnelles ; ils obligent seulement à repenser radicalement les conditions d'émergence, de circulation et d'efficacité du sens dans les sociétés. » (2)

4.2 L'aventure déconstructive

Comme nous l'avons vu pour le recours à la linguistique et à la sémiologie dans l'approche des textes, les Néo-modernistes se placent dans la démarche déconstructive telle qu'initiée par Jacques Derrida. (3)

---

(1) *Ibid*., p.132.

(2) ARKOUN M., *Lectures du Coran*, *op. cit.,* p XXXI.

(3) Jacques Derrida présente ainsi sa « définition » du mot déconstruction : « Déconstruire, c'était aussi un geste structuraliste, en tout cas un geste qui assumait une certaine nécessité de la problématique structuraliste. Mais c'était aussi un geste anti-structuraliste – et sa fortune tient pour une part à cette équivoque. Il s'agissait de défaire, décomposer, désédimenter des structures (toutes sortes de structures, linguistiques, « logocentriques », « phonocentriques » - le structuralisme étant surtout dominé alors par des modèles linguistiques , de la linguistique dite structurale qu'on disait aussi saussurienne - , socio-institutionnelles, politiques, culturelles et surtout, et d'abord, philosophiques) (…) Mais défaire, décomposer,

Même s'il s'appuie sur la linguistique structurale de Saussure, Abou Zeid entreprend une aventure linguistique –déconstructive, dans sa quête du sens, lorsqu'il étudie « l'archive » de l'islam. Charfi s'inspire librement de cette démarche pour décomposer les structures cognitives du *fiqh* afin de recomposer une nouvelle intelligibilité susceptible de moderniser la pensée islamique. Nous verrons dans la deuxième partie l'ampleur de la démarche reconstructive du *fiqh* chez Charfi.

Enfin, Arkoun nous présente une méthode inspirée de la déconstruction qu'il nomme « progressive- régressive ». Appliquée aux productions sur les « visions éthiques » et « politiques» en islam, cette méthode présente l'avantage d'une prise en compte globale du fait islamique. « La méthode *progressive régressive,* dont j'esquisse ici les lignes, incite à remonter vers le passé en tenant compte de toutes les manipulations dont il est l'objet à chaque conjoncture historique nouvelle ; en redescendant vers notre temps, en marquant les disparitions irréversibles et les apports positifs injustement oubliés ou susceptibles d'être réactivés en contexte moderne. On aura alors accompli simultanément un acte total de connaissance scientifique et de pensée sur cette connaissance.» (1)

Arkoun s'adjoint aussi des concepts nouveaux qu'il forge à partir de sa vision anthropologique de la religion et qui lui servent à décomposer, à

---

désédimenter des structures, mouvement plus historique, en un certain sens, que le mouvement « structuraliste » qui se trouvait par là remis en question, ce n'était pas une opération négative. Plutôt que de détruire, il fallait aussi comprendre comment un « ensemble » s'était construit, le reconstruire pour cela. » in Jacques DERRIDA, *Lettre à un ami japonais*, Le Promeneur, XLII, mi-octobre 1985.

(1) Arkoun Mohammed, *L'islam, morale et politique* , Paris, Desclée de Brower/UNESCO, 1986, pp.21-22.

démembrer et à séparer : religion- forme, religion- force, fait coranique et fait islamique, ou encore moment prophétique et moment impérial. Dans l'opération de recomposition, Arkoun introduit de nouveaux concepts, Islam de base et personnalité islamique de base (PIB) ou la conceptualisation de G. Dufrenne : Personnalité individuelle (PI) et société globale (SG), qui lui permettent d'appréhender le fait religieux dans sa totalité. (1)

La nouvelle conceptualisation sert à mieux reposer la question de l'islam face à la modernité, ainsi le travail conceptuel devient particulièrement instructif quand se produit la confrontation avec la modernité. Elle cherche surtout, non pas à opposer un islam idéal, figé, invariant à une modernité diabolisée, mais à chercher, pour les deux composantes, les points de rencontres et les niveaux de rupture, les abandons et les annexions, les altérations et les métamorphoses. Elle détermine enfin le rôle des individus, surtout les responsables politiques, et des groupes dans ces relations. Arkoun tire de cette méthode une triade conceptuelle, dont la référence à Jacques Derrida est patente, qu'il applique dans sa démarche anthropologique : « transgresser », « déplacer », « dépasser ». On pourrait résumer ainsi cette triade opératoire.

---

(1) « Elle nous permettra de dépasser les oppositions si tenaces entre individu et société, psychologie et sociologie, sociologie et histoire en substituant à la rigidité formelle et linéaire de la pensée causale, la dialectique souple du donné et du vécu. Car la personnalité de base « est au cœur de cette double action, située à mi-chemin entre les institutions primaires et secondaires, elle constitue une totalité parce qu'elle se réfère à ce commun dénominateur qu'est la personnalité de base et se comprennent par rapport à elle qui les subit ou les promeut. Il y a donc là un appareil conceptuel qui permet à la fois au psychologue d'étudier l'influence de la culture sur la formation de la personnalité et la réaction de la personnalité sur la culture, et au sociologue d'interpréter la culture comme un tout. *»in* (M. Dufenne, *La personnalité de base*, P U F, 1966)

« Transgresser » les terminologies, les concepts et les postures intellectuelles issues de visions théologiques qui ont « mythologisé » les textes fondateurs en les figeant dans une tradition aux cadres dogmatiques immuables, par le biais des outils cognitifs des sciences humaines et sociales.

« Déplacer » les structures de cette tradition théologique figée vers d'autres territoires d'approches et d'analyses pour dévoiler ce qui a été masqué, perverti, refoulé.

« Dépasser » le discours dogmatique et « mythologiste » qui s'exprime dans les cadres intellectuels de la pensée traditionnelle, dans le but de dégager le caractère dynamique et évolutif inhérent à l'épistémè moderne qui requiert une attitude interrogative et une remise en question permanente.

4.3 L'approche comparée des religions

Tout en proclamant clairement sa position en faveur des sciences de l'homme et de la société, Abdelmajid Charfi, annonce dès le départ qu'il va essayer d'appliquer à l'islam les résultats et les méthodes de la recherche moderne, tout en reconnaissant à l'islam certaines particularités. Il indique qu'il propose une lecture éloignée d'une vision essentialiste de l'islam. La nouveauté de son approche part du fait qu'il n'y a pas un islam unique. L'islam s'est accommodé à des situations diverses et contradictoires, *pourquoi pas à la modernité d'aujourd'hui*. Il croit à un rôle positif de l'islam dans la vie de l'individu d'aujourd'hui quand il assure une harmonie entre sa conscience et son vécu. En d'autres termes, Charfi essaie de dire qu'à chaque époque son interprétation de l'islam, selon la culture de l'époque, les instruments du savoir de l'époque et de la génération qui le vit.

Dans le premier chapitre de son livre *L'islam entre le message et l'histoire*, Abdelmajid Charfi annonce ses instruments pour arriver à une lecture nouvelle qui donnerait lieu à une interprétation différente : l'histoire des religions ; c'est-à-dire revenir à la biographie du prophète, la *Sîra*, et tout en revoyant ce que les théologiens ont dit, il essaiera de reconstruire sa propre lecture de la *sîra*. Il revient donc à la période du *message*, revisite les écrits des anciens, les met de côté, puis, à l'aide des sciences modernes, l'histoire des religions, il fait sa propre lecture des phénomènes et interroge le texte coranique. Suivant le cadre théorique dans lequel il se place, Charfi adopte l'approche comparée des religions. Il se place d'un point de vue phénoménologique vis-à-vis des textes sacrés, ce qui lui permet de les embrasser tous pour mieux les comprendre et les analyser, sans distinction entre texte transcendant et texte humain. Il opte plutôt pour le terme « produit religieux » qui désigne, entre autre, les textes sacrés.

La théorie des religions comparées permet de déterminer les points communs entre les différentes religions et les formes qui démontrent comment une religion peut influencer une autre ou être elle-même influencée et comment le produit religieux a influencé la conscience. Cette opération requiert des outils que le croyant ne peut avoir. « Contrairement au croyant, le chercheur analyste fait la différence entre la lecture, du point de vue de la foi, des textes religieux et la possibilité de comparer entre ces textes. C'est l'analyste qui peut trouver des points de ressemblances entre des catégories de croyants dans des religions différentes parce qu'il n'est pas tenu théoriquement d'avoir des préférences entre les religions, contrairement au croyant dont l'engagement spirituel l'empêche de voir la vérité subjective. » (1)

---

(1) CHARFI A., *Labinât*, *op. cit*. p.102.

Il est de la nature même de la croyance religieuse de s'attacher à un livre sacré, considéré comme source de la vérité absolue. A.Charfi note le point de vue du croyant dans les sociétés traditionnelles qui considèrent qu'un livre sacré est mieux qu'un autre. Il explique cela par trois facteurs essentiels : la méconnaissance des autres livres sacrés ; le poids de la pression sociale qui rend difficile de sortir des modes de pensée dominants ; et l'impossibilité à une autre religion de rivaliser avec la religion officielle de l'Etat qui prédomine dans tous les aspects de la vie. Dans les sociétés modernes, grâce à liberté de croyance effective, cette situation est dépassée. Le chercheur est désormais libre de dégager des significations cachées ou refoulées, de déterminer les sens non en fonction d'une doctrine fixée à l'avance, mais en fonction des référents communs à plusieurs religions. Il peut mettre en perspective des actes, des préceptes dans leur avènement historique au sein du monothéisme.

La prise en compte du monothéisme avec ses trois traditions conduit à détecter les évolutions, les points de rupture, les permanences, les invariants et les adaptations socio-historiques à travers les âges. Cela mène directement Charfi à s'appuyer sur les découvertes de l'archéologie qui mettent en perspective les religions monothéistes, malgré le manque flagrant de données épigraphiques et archéologiques dans la région du *Hijâz* ou en Arabie centrale. Grâce au résultat des fouilles qui ont révélé des découvertes sur les manifestations du sacré et des formes de religiosité, Charfi nous donne une description de l'évolution des croyances religieuses, la métamorphose de certains éléments du polythéisme au monothéisme, passant par la ressemblance cosmique des croyances religieuses. C'est dans cette perspective que Charfi remonte à l'évolution de la prophétie. (1)

---

(1) Voir à ce sujet CHARFI A. *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit*., p. 26.

Charfi a voulu échapper à l'éclectisme en ayant recours à la science générale des religions. Cependant, celle-ci repose largement sur un outillage encore éclectique. C'est une science en construction qui a besoin de formalisation épistémologique, d'autonomie d'investigation, etc.

Le troisième axe de la plateforme s'avère donc le développement du même cadre théorique de l'investigation qui repose sur l'adoption d'une conscience scientifique du patrimoine et des textes fondateurs. Il s'agit de les appréhender avec une raison critique qui tire ses concepts des sciences de l'homme et de la société. C'est par l'analyse déconstructive que la coupure épistémologique prend corps. Les néo-modernistes espèrent, par ce biais, désidéologiser la pensée, reconstruire le sens du Texte grâce à une nouvelle intelligibilité.

CHAPITRE IV. Pour une recomposition historique

C'est dans le cadre d'une approche globale et multidisciplinaire de la religion que l'importance de l'étude de l'histoire de l'islam trouve sa justification et prend toute son importance. Pour A. Charfi, M. Arkoun et H. Abou Zeid, aucune démarche moderne ne peut faire l'économie d'une relecture de l'histoire. Car, en effet, la sclérose de la pensée islamique qu'ils dénoncent est inscrite dans le legs historique formaté par l'orthodoxie.

Il est naturel qu'ils cherchent, selon l'expression de Mohammed Arkoun à « contribuer à déverrouiller la pensée islamique à cet égard, en l'amenant à corriger son transcendantalisme par une exploration méthodique du social-historique. »(1) Porter l'analyse au-delà des idéologies officielles, au niveau de l'interaction société - histoire, c'est là que se révèle toute l'importance de la critique historique dans l'entreprise de renouvellement de la pensée islamique.

Le travail sur l'histoire est le point de départ de la démarche déconstructive qui consiste à rechercher et restaurer une dynamique propre à une histoire cloisonnée, manipulée, falsifiée souvent, qui la libérerait du dogmatisme dans lequel elle a été figée par l'orthodoxie. Il faut ajouter ici que la démarche de ces penseurs s'inscrit dans une double logique : procéder, d'une part, à une analyse critique de l'historiographie islamique pour en déceler les failles, les distorsions, les travestissements et les oublis, et répondre, d'autre part, aux thèses développées par « l'islamologie classique » des orientalistes.

---

(1) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit.,* p.220.

C'est peut-être Abou Zeid qui résume le mieux cette tendance quand il dit : « Face à l'alliance entre l'ennemi extérieur et les forces réactionnaires locales, on ne peut plus se cramponner au patrimoine tel qu'il nous a été légué par les ulémas ». (1)

L'aboutissement de cette démarche serait, enfin, l'élaboration d'un projet de recomposition historique qui s'inscrirait dans « le remembrement de la conscience islamique ». Face au défi lancé par la question de la modernité, le penseur du patrimoine se meut nécessairement en historien et l'historien ne peut s'empêcher de vêtir les habits du penseur. Ainsi L'émergence de la figure de l'historien moderne est consubstantielle à l'entreprise de renouvellement.

1. L'historien moderne à l'œuvre

La pensée islamique fut longtemps, pendant des siècles, prisonnière du carcan scolastique, de préceptes dogmatiques figés par l'exégèse classique et par le *fiqh*, confinée dans un cadre traditionnel rigide et immuable qui glorifie le passé islamique, celui des *Pieux Anciens*, désormais érigé en modèle à suivre. Des siècles durant, l'orthodoxie a maintenu la pensée en hibernation. Aujourd'hui, à la suite de l'effort de modernisation, initié au XIX° siècle, les néo-modernistes s'efforcent de jeter de nouvelles bases pour comprendre et reconstruire l'histoire de l'islam. Dans cette perspective, M. Arkoun, A. Charfi et H. Abou Zeid développent, chacun selon ses lectures et son domaine d'investigation, les arguments qui militent pour une relecture de cette histoire.

Dans sa critique du rôle joué par le *fiqh* dans l'écriture de l'histoire,

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux*, *op. cit.*, p.17.

Abdelmajid Charfi donne sa conception du rôle de l'historien moderne et nous éclaire sur sa méthodologie : « l'historien ne prétend plus posséder la vérité absolue ! C'est que les événements et les faits n'ont pas une exigence objective unique, mais ils acquièrent leurs significations grâce au regard que nous leur portons, chacun de nous selon son point de vue, ses facultés et le contexte où il se trouve. L'historien produit le passé autant qu'il l'expose. » (1) Le « regard » et le « point de vue » instaurent, dans la démarche de l'historien, le passage nécessaire par la médiation d'une subjectivation des faits historiques. L'historien serait donc appelé à dire une vérité, non « la vérité absolue », mais celle qu'il juge conforme à l'histoire telle qu'elle s'est produite et non pas telle qu'elle a été racontée et ensuite sacralisée. Dans cette démarche, l'historien est un producteur de sens ; c'est dans ce sens qu'il faudrait lire l'expression « l'historien produit le passé ». Il ne s'agit pas de produire une autre histoire, de fabriquer, à nouveau, un autre récit faux du passé. Mais de restaurer le sens perdu. Et en le restaurant, l'historien « produit » un passé ; il l'expose, mais, en même temps, il le laisse ouvert. Car semble nous dire Charfi, il y aurait autant d'histoires que d'historiens. (2)

Abou Zeid , quant à lui, appelle à faire le tri dans le patrimoine pour ne garder que les éléments valides, vérifiables et vrais : « Il ne s'agit pas de partir à la recherche de la vérité absolue mais tout simplement de voir ce qui est vrai

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.156.

(2) Il ya lieu de rappeler ici la conception de Abdallah Laroui, dont les travaux sont cités notamment par Arkoun et Charfi, de l'objectivité dans l'histoire : *« L'histoire est le champ de la liberté, cette citation a deux sens, l'un didactique (ta'limi) l'autre cognitif (Ma'rifi). Didactique parce que l'histoire est l'école de la liberté(...) Le sens cognitif est que la liberté n'existe pas dans l'histoire elle-même mais dans l'esprit du vrai historien, celui qui est conscient de l'opération qu'il entreprend, il est libre parce qu'il est objectif et objectif parce qu'il est libre. » in (LAROUI Abdallah, Mafhoum at-târîkh, tome 1, Beyrout-Casablanca, Al Markiz al-thaqâfi al-arabi, 1997, p.47)*

dans notre culture ». (1)

A la posture sélective de H. Abou Zeid correspond l'attitude critique d'Arkoun qui pose le problème de la « validation » du fait historique dans une perspective méthodologique, non pas dans une perspective d'inventaire des faits historiques, mais dans une démarche « critique – au sens des conditions de validité- de toutes les connaissances produites par la raison dans ce cadre à la fois métaphysique, institutionnel, politique . » (2)

Cette investigation critique invoquée par Arkoun vise essentiellement à démanteler le dispositif cognitif fixé par la tradition orthodoxe en vue d'instaurer un autre mode d'appréhension de l'histoire susceptible d'être pris en charge par les historiens et le système éducatif : « L'idée principale ici est que l'historien moderne doit abattre les cloisons entre les disciplines, restituer les modes de pensée et de catégorisation répandus dans les passés étudiés tout en fournissant les conceptualisations nécessaires pour les déplacer vers notre espace d'intelligibilité et ainsi dépasser leur outillage mental obsolète ou artificiellement prorogé dans les discours religieux, la mythoidéologie nationaliste et les simplifications de la transmission scolaire. » (3)

Pour M. Arkoun, l'historien prend aussi une posture de sociologue car il considère que toute étude de l'histoire d'une religion ne peut être séparée de la société dans laquelle elle s'est développée. Le fait religieux n'est pas saisi dans

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux*, op. cit., p.23.

(2) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison*, op. cit., p.9

(3) ARKOUN M., *Humanisme et Islam*, *op. cit*., p.87.

sa dimension transcendantale, mais dans sa relation vivante à une société : « la religion est dans la société et l'histoire, non *au-dessus* d'elles ; elle contribue à orienter le destin de la société. Mais elle subit aussi les effets de l'évolution historique de la société globale. Celle-ci s'organise dans l'histoire et constitue l'espace social-historique où s'inscrivent toutes les activités des hommes, tous leurs efforts pour insérer leur liberté dans l'immense réseau de contraintes biologiques, cosmologiques, physico-chimiques, sociologiques, sémiotiques. »(1)

C'est dans ce cadre théorique qu'Arkoun essaie de désenclaver la pensée islamique du cadre orthodoxe dans lequel elle a été maintenue. Pour lui, il s'agit de trouver une autre normativité. Il cherche à constituer une pensée immanente à la société, qui se situe dans le sujet agissant. Ainsi il pourra contrecarrer ce qu'il appelle « le transcendantalisme » de la pensée islamique.

Ramener la problématique au sein de la société, c'est contester le rôle prédominant, transcendant du discours religieux. L'approche sociologique impose ainsi une nouvelle conception : le fait religieux n'est plus pris dans sa dimension transcendantale, mais comme un élément, certes important, parmi d'autres qui déterminent l'organisation sociale et son devenir historique. Le fait religieux est ainsi relativisé. Il est détourné de l'absolu dans lequel il tend à s'imposer à la société en l'orientant, la structurant et la cloisonnant. L'historien et le sociologue sont donc les deux figures qui ont pour tache d'élaborer une stratégie et un appareil conceptuel adapté au sujet et au terrain étudiés. Ce n'est plus seulement la théologie dogmatique qui prend en charge la question de « la tradition vivante ».

---

(1) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit.,* p. 219.

D'autre part, malgré l'influence du religieux sur les hommes, l'évolution de la société reste largement tributaire de son évolution dans l'histoire. Arkoun semble minimiser par là le déterminisme religieux au profit d'autres influences relatives à la nature, au cosmos, à la langue et aux relations sociales, chose qui ouvre devant les chercheurs un large champ d'investigation. Dans l'introduction de son livre *Pour une critique de la raison islamique*, Arkoun parle d'une histoire de la pensée islamique ouverte et appliquée : « ouverte tout autant aux méthodes et aux interrogations des sciences de l'homme et de la société telles qu'elles se pratiquent depuis une trentaine d'années ; appliquée dans le même mouvement de la recherche aux besoins, aux attentes, aux retards de la pensée islamique telle qu'elle s'exerce depuis sa confrontation avec la modernité matérielle et intellectuelle .» (1)

Ainsi se profile le mode de validation de l'histoire qui reposerait sur une analyse critique ouverte aux différents apports des « sciences de l'homme et de la société » qui apporteraient chacune un éclairage sur l'histoire susceptible, non de fixer le sens, mais au contraire de l'ouvrir sur ses propres possibilités, sur son historicité. Pour M. Arkoun, l'entreprise historique qui se penche sur l'islam ne peut se concevoir en dehors de la pensée. La figure de l'historien penseur est centrale. Elle répond à celle de l'historiographe théologien qui fonctionne par l'intermédiaire des dogmes. Non dogmatique, ouverte à toutes les disciplines de la recherche, la démarche de l'historien est d'abord « interrogative ». Elle a pour objet d'interroger le legs, de procéder à une activité critique qui a pour objectif d'évaluer les faits rapportés, non seulement du point de vue de la tradition, mais aussi du point de vue des autres disciplines scientifiques modernes.

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison, op. cit*., p.7.

Le dispositif critique des Néo-modernistes organisé autour des sciences de l'homme et de la société donne l'occasion de se démarquer des techniques, des méthodes et des outils qui ont sclérosé la pensée. On se trouve ainsi devant la perspective d'une histoire redéfinie sur la base de l'affranchissement. S'affranchir de l'appareil conceptuel traditionnel, se démarquer des champs classiques de l'appréhension du religieux par l'intermédiaire du *fiqh,* de l'exégèse, du *hadîth*, de la *Sîra*, etc. , voilà la première démarche à faire. Relever les points de rupture qui libèrent ce que M. Arkoun appelle « le fait coranique » des faits historiques qui lui sont postérieurs pour distinguer ce qui relève du sacré et ce qui relève du profane.

Arkoun repose aussi le problème des relations entre les sciences religieuses et les sciences rationnelles. Il rappelle que l'approche rationnelle a cessé d'exister dans la pensée islamique depuis Ibn Rushd et la bataille entre fondamentalistes et philosophes (les *falâssifa)*. C'est dans une perspective de mise à jour de cette confrontation (perdue par les *falâssifa* au X° siècle) que M. Arkoun inscrit la démarche de l'historien.

De nouvelles perspectives s'ouvrent ainsi devant l'historien qui aura, en définitive, à s'affranchir du legs historique et à élaborer une nouvelle histoire de l'islam. Entreprise ambitieuse et hautement compliquée. Il est vrai que les néo-modernistes demeurent conscients de l'ampleur du défi et se proposent de formuler un vaste programme de recomposition historique seul capable, selon eux, de rétablir la « vérité historique » de l'islam et de l'insérer dans la modernité. Mais l'entreprise n'est pas sans risque. Elle a aussi ses limites, propres au type de démarche qui n'emprunte pas les voies de l'idéologie ni celles du travail politique. Pour M. Arkoun, « L'entreprise est malaisée car le discours critique est forcément anticipateur, donc non fonctionnel, tant que prédominent les cadres socioculturels archaïques de la connaissance. La pensée idéologique jouit ici d'un avantage considérable sur la pensée critique ; mais il y

a là une raison supplémentaire de montrer que si l'idéologie de combat remplit une fonction psychosociale indispensable, elle ignore -quand elle ne défigure pas- la fonction cognitive. »(*1)*

Voix marginale, la voix de l'historien ne peut avoir une prise directe sur les individus, elle est une voix qui vaut pour les intellectuels qui ont accès à la « fonction cognitive ». Par opposition, le discours idéologique de combat, celui adopté notamment par les islamistes et les adeptes du discours identitaire, reste opératoire auprès des masses incultes.

Comment un historien moderne s'attaque-t-il à la tradition, comment opère-t- il son œuvre critique ? Chacun y va avec ses mots, avec ses concepts, selon le champ d'investigation qu'il s'est choisi. Mais tous convergent vers les mêmes disciplines modernes qui structurent leur champ théorique.

Pour Abdelmajid Charfi, si l'historien « est conscient des limites de son savoir. Il lui faut non seulement se méfier des informations qui lui parviennent, mais exercer toute sa vigilance à l'égard des nombreux facteurs qui par nature orientent les différentes interprétations possibles des faits qu'il analyse, que ces facteurs soient d'ordre matériel ou intellectuel. Sans tomber dans un relativisme stérile, la saine méthode lui dicte de rechercher de toutes ses forces la cohérence interne entre les éléments qui sont à sa disposition. Il ne projette pas sur eux ses propres préoccupations ou celles de ses contemporains, et il n'attribue pas à telle circonstance historique donnée ce qui s'applique à une circonstance différente. »(2) Il rejoint Arkoun, presque dans les mêmes termes, dans sa définition de la démarche historique qu'il adopte : « Il incombe donc à

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, *op. cit*., p.118.

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.* p.156.

l'historien de fuir l'approximation, le relativisme, et l'anachronisme, mais aussi de faire preuve d'esprit critique dans sa validation des faits. »(1)

Face à la relecture du *turâth*, M. Arkoun suggère une attitude interrogative qui consiste à revisiter le legs historique dans une démarche scientifique, par le biais de l'exploitation des méthodes historiques, qui rendent possible le retour à la réalité du *turâth*. L'attitude critique interrogative n'est cependant pas partagée par tous les intellectuels musulmans. Car, nombreux sont ceux qui revendiquent le retour au *turâth* par le biais du discours idéologique, non cognitif, anhistorique. (2)

H. Abou Zeid rejoint A. Charfi et M. rkoun dans l'approche scientifique moderne du legs historique : « Le défi qu'il nous faut relever de nos jours, c'est l'élaboration d'une conscience scientifique du patrimoine dont nous devons analyser les fondements et l'évolution. »(3) C'est cette conscience scientifique en œuvre dans une relecture du *turâth* qui pourrait déjouer l'idéologisation du patrimoine et faire barrage aux lectures idéologiques, professées notamment par les intégristes. C'est ainsi qu'il déclare : « Le renouveau, si pertinent soit il, ne peut, aussi longtemps qu'il ne sera pas fondé sur une approche scientifique, que consacrer les éléments les plus rétrogrades de notre héritage culturel et apporter de l'eau au moulin des forces les plus réactionnaires dans nos sociétés. »(4) Opter pour la méthode historique contre la méthode anhistorique, voilà l'enjeu.

---

(1) ARKOUN Mohammed, « al-turath wa-l-mawqif al-naqdi al-tassauli », entretien réalisé par Adonis, A. Tarbiyah et H. Salih, in, Mawaqif, n° 40 pp.40-41.

(2) *Ibid.*

(3) ABOU ZEID, *Critique du discours religieux*, *op. cit*., p.22.

(4) *Ibid. p.21.*

Il s'agit de restaurer la dimension historique dans la pensée islamique qui a souffert de l'amalgame entre pensée, histoire et religion instauré par l'orthodoxie : « L'amalgame entre texte (entité appartenant au passé) et compréhension du texte (activité actuelle) ne peut se constituer qu'en sacrifiant la dimension historique. »(1) C'est ce qui a permis les manipulations, les positions sélectives et opportunistes des *salafistes* vis-à-vis du patrimoine, dénoncées par H. Abou Zeid.

Selon M. Arkoun, l'approche de l'historien moderne s'articule autour de la triade méthodologique que nous avions évoquée dans le chapitre précédent : « *transgresser, déplacer et dépasser* ». C'est à partir de cette triade qu'il effectue sa lecture critique des textes de la tradition religieuse. Transgresser ne veut pas dire rejeter. C'est pourquoi, sa démarche prend en compte tout le legs historique sans exclusive, non pour le confirmer dans sa clôture, mais pour y déceler les incohérences, les fissures, les travestissements. Pour dévoiler et comprendre ce qui a été étouffé, marginalisé et masqué. Cette opération est nécessairement désacralisante d'un discours religieux sacralisé par la tradition. Il faut ensuite *déplacer* les structures de cette tradition figée vers d'autres territoires d'approche et d'analyse que la théologie. C'est pourquoi l'historien moderne doit invoquer les sciences sociales pour développer ce que H. Abou Zeid appelle « la conscience scientifique du patrimoine ». Le *dépassement* aboutit à la production d'une nouvelle narration historique, opérée après un long et complexe processus critique qui aura délimité les frontières entre le vrai et le faux, l'exact et l'inexact, l'authentique et l'inauthentique, le sacré et le profane, pour, en définitive, faire coïncider la narration historique avec le message originel ouvert.

---

(1) *Ibid.*, p. 140.

Le rôle de l'historien moderne serait donc de soumettre constamment la religion à « la raison interrogative » et de dépasser la « conscience archaïque » qui a présidé à la formation de la pensée islamique classique.

Enfin, pour M. Arkoun – ce qui reste valable aussi pour A. Charfi et H. Abou Zaid « Le nouvel historien se propose d'ouvrir un immense champ de recherche sur la sémiotique des textes tuteurs (Bible, Evangile, Coran) et d'innombrables textes seconds produits par des auteurs dont l'autorité doit être définie non plus d'après le critère d'une conformité stricte à l'orthodoxie, mais par une enquête ardue sur la situation de chaque sujet. Cette enquête doit commencer par une sémiotique des textes. » (1)

Ces nouveaux penseurs sont innovateurs dans la mesure où ils placent leurs recherches dans une démarche novatrice de mise en perspective dans le cadre du monothéisme, prenant en compte, non seulement le fait historique lié à l'islam dans ses dimensions sociales, psychologiques, anthropologiques et politiques, mais aussi dans une démarche comparative qui invoque le recours aux traditions juive et chrétienne.

Ils sont aussi novateurs dans la mesure où ils recentrent leur démarche sur l'analyse moderne des Textes fondateurs de l'islam. Par le recours à la sémiotique, ils confirment l'ouverture des textes sur leurs possibilités de sens. Par les sciences sociales, ils se proposent de refonder la pensée islamique en disqualifiant le discours religieux construit après la révélation qui est entaché de manipulations, de réductions du sens, d'oubli et de mésinterprétations.

---

(1) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit.,* p. 150.

2. Approche critique du *turâth*

L'étude de l'histoire de l'islam et la perception même de cette histoire par les néo-modernistes se démarquent de sa perception classique. Ils ont face au legs historique, au *turâth*, une attitude opposée à celle des traditionalistes et des modernistes *salafistes*. *C*ontrairement à ces derniers, ils refusent l'attitude apologétique idéaliste.

Tout d'abord, il faut signaler que la définition même du mot *turâth* ne trouve pas une traduction adéquate en français, ni dans les autres langues d'ailleurs. Délimitons- en le sens pour plus de clarté. (1) Reportons-nous à l'acception définie ici par les néo-modernistes objets de cette recherche. Nous estimons la définition donnée par Abdelmajid Charfi susceptible de recouvrir les champs d'investigation de ce processus de révision. Charfi commence d'abord par délimiter ce qu'il n'est pas : « Le *turâth* ne comprend pas les rites, les coutumes, les traditions et les croyances populaires.» (2) Il estime ensuite qu' « il se limite aux traces écrites qui se rapportent aux sujets

---

(1) Le *turâth*, c'est le patrimoine, héritage culturel, ou encore la tradition. Hichem Djaït lui donne un sens ouvert : « C'est un concept assez large. Il connote la notion de passé en son ensemble par opposition à présent (Voir « Culture et politique dans le monde arabe » , in Islam et politique au proche orient aujourd'hui, coll. « Le débat », édition Gallimard, 1991,p 72) M. Abed Al Jabiri estime que la traduction du terme *turâth* par « patrimoine ou héritage » (toutes langues européennes confondues) ne traduit pas pleinement les contenus que lui procure le discours arabe contemporain. En ce sens que ce dernier lui confère essentiellement une charge affective et un contenu idéologique. (Voir,AL-JABIRI, Mohamed Abed, *al-Turâth wa al-hadâtha*, Beyrouth,al Markiz al-thaqafi al-,arabi, 1991,p. 23.)

(2) CHARFI A., *Labinât*, *op.cit*., pp.113-114.

religieux. Que ce soit dans le domaine de l'interprétation (du Coran) ou dans le domaine des *Hadiths* ou la philologie, la théologie musulmane, le *kalam* ou le *fiqh*. La caractéristique de ce *turâth,* c'est qu'il se constitue autour du texte coranique qui est aussi son point de départ. »(1)

M. Arkoun apporte à cette conception un bémol. Il revendique l'application de son investigation à toutes les productions de la pensée islamique « par-delà les frontières imposées par la littérature hérésiographique et théologique », y compris à la culture orale qu'il range dans ce qu'il appelle l'aspect « oublié, refoulé, impensé » du *turâth*. Mais cette remarque reste dans l'ordre programmatique puisqu'il n'a pas formulé de recherches dans ce domaine.

En plus de la délimitation du corpus du *turâth*, Charfi en définit la teneur en ces termes : « Quand on étudie le patrimoine religieux, on s'intéresse à des textes qui traitent du Texte sacré ,donc à une production humaine qui cherche à lui être fidèle mais qui en même temps l'interprète, l'utilise et l'oriente selon les exigences des conditions historiques et l'intérêt des groupes qui se disputent l'interprétation, et selon ce qui est permis par les horizons mentaux et les cadres culturels et cognitifs dans ces conditions. » (2) Pour lui, le *turâth* est une œuvre humaine qui ne peut, à aucun moment se prévaloir d'un caractère sacré. Il s'inscrit ainsi dans la relativité de ce qui est humain et reste déterminé par les conditions historiques, sociologiques et herméneutiques de sa production.

Pour H. Abou Zeid « l'œuvre de compilation du *Turâth* durant les 7 siècles passés partait d'une conception religieuse inspirée par les tendances

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

réactionnaires de la pensé arabo-islamique, qui isolait le « texte » de son contexte historique, ce qui le dénaturait complètement en tant que texte linguistique et en faisait une chose, certes sacrée, mais une chose quand même (…) Ce changement de statut du « texte », et partant de sa fonction, était le résultat de l'ensemble des orientations que prenait la culture dominante, celle des classes qui appuyaient les militaires aventuriers. Privilégier une fonction particulière d'un texte donné à l'exclusion des autres fonctions procède forcément de l'idéologie dominante. » (1)

2.1 Déconstruction de la logosphère islamique classique

C'est dans une « enquête-déconstruction » du patrimoine, selon l'expression de M. Arkoun, enquête sur cette histoire « vraie », longtemps défendue par les défenseurs de l'islam et de la tradition arabe que les néo-modernistes s'engagent pour montrer justement que la pensée islamique classique est plutôt basée sur des donnés *mythologiques* et *idéologiques*. On sent dans l'attitude des néo-modernistes une certaine exaspération de l'image de l'histoire vraie, d'où le souci de vouloir désengager l'histoire de ce qui est idéologique et apologétique et de la sortir de sa posture figée par le dogmatisme. « Il est aujourd'hui question de déconstruire toutes les cultures traditionnelles pour dévoiler leurs mécanismes de travestissement, de masque du réel *vrai (...)* Dans la mesure où les religions ont joué un rôle prépondérant dans le développement et le contrôle épistémologique des cultures, il est inévitable qu'elles soient particulièrement visées par l'enquête- déconstructive. » (2)

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux*, *op. cit*. p.17.

(2) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit*., p.136.

Une mise au point s'impose cependant. Rappelons dés le départ que la déconstruction du patrimoine ne signifie pas nécessairement sa disqualification encore moins sa destruction. Comme le précise Arkoun, « le turâth existe, il est riche au double plan culturel et de la vie intellectuelle ». Mais cela n'empêche pas une attitude scientifique interrogative pour le comprendre par le moyen des « méthodes de la recherche historique moderne » et soulever « des problèmes d'ordre philosophique ayant pour objet l'évaluation du turâth même et de l'étendu de son importance ».(1) Même si les motivations des uns et des autres peuvent diverger, il n'en demeure pas moins qu'ils œuvrent tous dans le même domaine avec la même finalité. Les premiers moments de l'islam ont une importance particulière, mais cela ne veut pas dire que leurs recherches s'arrêtent là ; l'histoire classique puis moderne est aussi examinée. On remarque un retour sur la période de la *Nahdha* chez Charfi ou Abou Zeid pour mettre en perspective leurs démarches modernistes. M. Arkoun a consacré beaucoup d'écrits à l'ère classique musulmane, (Miskawayh, Al Ghazali, Ibn Rushd). Mais il s'est intéressé aussi à l'ère moderne. Pour lui, la tendance idéologique s'est propagée dans le discours jusqu'au XX° siècle avec « l'immense littérature hérésiographique, ou plus récemment la littérature apologétique alimentée dans les années 30 par des Taha Hussein, les „Aqqad, les Haykals, etc, ou encore la littérature de combat qui fleurit dans le climat de la « Révolution arabe ». »(2)

L'importance de l'histoire découle d'une préoccupation continue et constante des facteurs *espace* / *temps* en tant qu'éléments fondamentaux de la représentation et de la conviction collective .Car ils permettent « de situer

---

(1) ARKOUN M., *al-turath wal-mawqif al-naqdi al-tassauli*, *op. cit.,* pp.40-41

(2) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison islamique*, *op. cit.*, p. 59.

toutes les productions de la pensée, de définir, par conséquent, les structures mentales, les niveaux de perception et de compréhension propres à chaque culture et à chaque phase de son évolution. » (1)

Les néo-modernistes critiquent la vision musulmane traditionnelle qui est caractérisée par une « idéalisation de la génération- témoin de la Révélation qui élimine pratiquement la perspective historique. Toute la Vérité connaissable, tous les enseignements « orthodoxes » de l' « islam », tous les prototypes de la conduite religieuse, de l'action humaine, de l'organisation politico-sociale sont concentrés et parfaitement définis dans *l'âge fondateur,* dans les textes Sources -Modèles (Coran, Tradition prophétique, nommée *hadith* ou *sunna),* idéalement compris, interprétés par la génération des *Compagnons (salaf)* puis recueillis et transmis scrupuleusement par la génération des *Suivants (khalaf)* et les générations successives de pieux Docteurs. » (2) C'est effectivement là que s'est forgée l'idéologie de base de tout le dispositif orthodoxe qui commande l'organisation du *turâth*. Le discours islamique produit alors le concept d' « âge d'or de l'islam », celui des *Pieux Anciens (al salaf al sâleh)*, pour fonder un idéal, une structure mentale dont le but est, à la fois, d'opérer une historicisation de cette période fondatrice et d'uniformiser l'intelligibilité islamique. Or cette période présentée comme l'âge d'or de l'islam est le signe d'une culture idéologique instituée par le politique pour asseoir son pouvoir et garantir sa pérennité en se servant de la religion. (3)

---

(1) *Ibid.*, p 28.

(2) ARKOUN M., *La pensé arabe*, op. cit., p. 26.

(3) Voir à ce propos l'étude monumentale de DJAITHichem, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines,* Paris,Gallimard, 1989.

M. Arkoun pointe du doigt l'aboutissement de l'opération de mythologisation du passé : la création de ce que Derrida appelle « la logosphère » qui commande les leviers de la pensée réifiée, fixée, canonisée : « La critique de la connaissance déclenchée par la psychanalyse et la philosophie du langage, notamment, a montré comment la pensée transpose le réel dans ce qu'on pourrait appeler une logosphère. Celle-ci est le lieu de projection, d'élaboration, de transmission des représentations mythiques, des imageries scientifiques, des systèmes conceptuels qui travestissent, à des degrés divers, le donné positif. C'est ainsi que se sont constitués tous les discours mythologiques que la pensée positive s'attache, aujourd'hui, à dé-construire pour accéder au donné demeuré impensé. C'est ce que nous faisons pour la pensée arabo-islamique. » (1)

Cette logosphère est le lieu de pratiques discursives qui déterminent des modes de comportement, des mentalités et un ordre social. Le discours islamique tend encore aujourd'hui à perpétuer cet ordre social au profit de l'instance qui produit ce discours. Ce dernier se résume dans 4 points constants et importants :

- La glorification du passé,

- L'apologie inconditionnelle des Anciens, le *salaf.* On a vu dans le premier chapitre que cet invariant de la pensée *salafiste* se retrouvait même pris en compte par le réformisme de la *Nahdha*.,

- La présentation de l'histoire de l'islam comme étant une entité homogène et ininterrompue,

- La confusion entre l'histoire de l'islam et celle des musulmans.

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison islamique*, *op. cit*., p. 308.

L'approche critique de l'histoire et le recours aux techniques modernes permettent de déconstruire cette vision traditionnelle dominée par l'*a priori* théologique : « la reconstitution historique des faits n'y est admise que dans la mesure où elle ne porte pas atteinte aux vérités des fois, c'est-à-dire aux principes de cohésion de chaque « secte ». Or, la critique historique n'accepte aucune limitation à la nécessité de contrôler l'authenticité des faits et des événements tels qu'ils ont effectivement opéré dans chaque conjoncture. » (1) L'essentiel dans la démarche critique n'est pas tant de dévoiler les failles, les manques, les mésinterprétations que de pointer le fonctionnement du système et de dévoiler ses modes de travestissement et d'idéologisation : « L'attitude traditionnelle consiste à affirmer la priorité méthodologique et la primauté épistémologique de la tradition sur la raison. »(2)

La rationalisation de l'histoire, donc du patrimoine, passe par le renversement de la corrélation classique Tradition/Raison. L'écrit patrimonial, fruit des pratiques discursives du *fiqh* et de l'exégèse, porte la trace dominante d'une parole transcendante et en tire sa sacralité.

Si « la tradition est l'ensemble des énoncés et des conduites pratiques par lesquels le Prophète et les pieux Anciens (essentiellement les Compagnons pour les sunnites, les imams pour les chi'ites) ont explicité le donné révélé coranique »(3), elle se substitue de fait à la parole originelle dans la conscience des musulmans puisque la tradition vivante (parole, rite, institutions) continue de structurer les conduites morales et les rapports sociaux en fonction d'une « sacralité » qui lui serait intrinsèque. Il est donc clair que ce qui fait problème

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe,* op. cit., p.29.

(2) *Ibid*., p.66.

(3) *Ibid*.

c'est la primauté de la théologie sur la pratique historique. Seuls les philosophes et les Mutazilites échappèrent à cette conception car ils proclamèrent la primauté épistémologique de la raison.

Alors que les modernistes de la *Nahdha* cherchaient à mettre en avant l'importance de la raison dans la pensée islamique – sans remettre en cause totalement les fondements du *fiqh* - et de montrer qu'elle se renouvelle par l'ouverture à la science, les néo-modernistes se penchent plutôt sur la critique de la raison islamique et c'est dans le champ de l'histoire qu'il vont chercher matière à cette critique pour démanteler les mécanismes de cette pensée afin de la libérer de ses tares, de la mettre à jour en la soumettant aux examens des sciences et des méthodes modernes. Si c'est l'histoire de l'islam en général et dans toutes ses étapes qui est au cœur de l'approche des néo-modernistes, ce sont précisément les premiers siècles qui semblent attirer l'intérêt et la curiosité de ces auteurs. C'est la période qui a vu s'édifier toute la tradition savante et c'est elle-même qui a arrêté, clos, le corpus islamique.

La fonction première de la logosphère islamique n'avait pas pour objet de produire une narration des sociétés islamiques mais de « contrôler l'histoire par la révélation », dans un projet politico-théologique : connivence des théologiens historiens avec le pouvoir du calife, manipulations évidentes, clôture de l'histoire par la révélation.

M. Arkoun déconstruit ainsi le rôle joué par le pouvoir politique dans le travestissement de l'histoire et la transformation de faits historiques en mythologisation du passé :« L'histoire, même lorsqu'elle devient critique à partir du X° siècle chez les auteurs touchés par le courant rationaliste, reste dominée par deux objectifs : -légitimer, comme on l'a vu, le pouvoir du guide de la Communauté ; dégager « la leçon » des événements passés pour avertir les hommes comme dit le Coran, sur les actes qu'il faut reproduire et ceux qui

doivent être évités. » (1) Dans sa relation de connivence avec le pouvoir politique, l'historiographie va produire, grâce à la mythologisation du passé, dans les deux traditions sunnite et chiite, une série de Figures fondatrices (Prophète et Compagnons / Prophète et Imams) qui vont structurer l'imaginaire collectif des musulmans et permettre de sacraliser les énoncés normatifs produits par les oulémas.

Nous réserverons toute la partie critique du *fiqh* à la deuxième partie. Nous privilégions dans notre démonstration l'analyse critique faite par A. Charfi car elle est à même d'élucider les manipulations et les travestissements qui travaillent le corps du *fiqh*. Nous verrons comment A. Charfi procède pour déconstruire le dispositif jurisprudentiel islamique et montrer comment le texte du *fiqh* a dévié du message originel.

2.2 Critique des stratégies hégémoniques

Au-delà des conditions matérielles de l'évolution des textes, du passage de l'oral à l'écrit qui a nécessairement affecté l'état des Textes, leurs formes et le mode de leur transmission, le problème que soulève H. Abou Zeid est éminemment politique. Il donne de son côté une indication sur les origines de la manipulation qui a lié le destin du religieux et du politique : « Le premier groupe à avoir posé le principe de souveraineté en instrumentalisant les textes religieux, ce sont les Omeyyades, et non les kharijites, contrairement à ce que prétend le discours religieux contemporain. Mu'âwiya, futur calife et fondateur de la dynastie, suivant le conseil d'Ibn al-,,Ass à la bataille de Siffîne, qui

---

(1) Ibid., p 68.

l'opposait à Ali ibn-abi-Tâlib, ordonna à ses hommes de brandir un exemplaire du Coran sur la pointe de leurs épées réclamant l'arbitrage du texte divin (…) Ceci marque déjà le début de la manipulation de la conscience des croyants par un groupe politique à la recherche de légitimité. L'orientation omeyyade demeura la voie dominante dans tous les genres de discours religieux soutenant les régimes dans l'histoire des sociétés islamiques. Le pouvoir omeyyade avait besoin d'asseoir sa légitimité sur des bases religieuses s'harmonisant avec le principe de souveraineté. D'où le recours au principe de *jabr* (fatalité) qui impute l'action humaine et tout ce qui arrive dans le monde à la puissance de Dieu et à Sa volonté agissante.» (1)

A. Charfi explique la connivence entre le religieux et le politique par deux raisons fondamentales. La première met en avant le fait que, contrairement aux autres messages monothéistes, l'islam est né dans une société sans Etat, au sein de structures tribales dispersées et antagonistes. Le prophète Mohammed n'a pas touché à la structure tribale de sa société, il a même repris certaines habitudes et régulations tribales qui préexistaient au Message (mariage, châtiments, compensations, loi du talion, etc.). L'Etat arabe est né après la mort du Prophète, même si ses embryons ont été établis à Médine du temps de la prédication. L'avènement d'Abou Bakr comme calife fut, pour Charfi, un acte hautement politique où le religieux n'a joué aucun rôle. Il explique l'accession naturelle d'Abou Bakr au rang de chef par son statut prépondérant au sein de la communauté et par la *Bey'a,* cet acte d'allégeance traditionnel au sein de la tribu Quraich. La deuxième raison qu'il invoque est le « partage des rôles »

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux, op. cit.,* p.147.

imposé par le politique aux oulémas. De ce fait, les théologiens jouèrent un rôle de légitimation du politique, en contrepartie, ils eurent la main haute sur la société pour encadrer, homogénéiser les comportements et contrôler les actes au détriment de la liberté des musulmans et de la droiture des consciences. (1)

Dans ce schéma de légitimation du pouvoir, la théologie se mettra spontanément au service du pouvoir élaborant non seulement des textes religieux (interprétations, *fiqh,* etc..) confirmant la mainmise du pouvoir sur la société, mais validant par là une sacralisation des pratiques discursives du *fiqh*

H. Abou Zeid rejoint A. Charfi dans son analyse et confirme ce jeu de rôles, ou ce partage des pouvoirs au sein de la société islamique. Son origine serait l'imposition du dogme ash'arîte du caractère incréé du Coran, « qui place le monde, la nature et l'homme sur le même plan et les compare directement à Dieu » où la comparaison « tourne au désavantage du relatif, du particulier et du contingent pour magnifier l'absolu, l'universel et l'intemporel (…) Cette conception n'était en réalité que l'idéalisation, *la justification religieuse,* d'une situation sociale où le gouvernant totalitaire et les classes qu'il représentait jouaient le rôle de l'absolu et de l'intemporel, tandis que les gouvernés n'étaient que des négligeables, reléguées dans des rôles subalternes »(2)

Les conquêtes islamiques accentuèrent cette tendance. Abou Zeid accuse la domination des militaires d'avoir entravé la revivification du « texte » et favorisé la sclérose intellectuelle : « La domination des militaires, qui s'appuyait exclusivement sur la force armée, ne pouvait que bloquer l'interaction vivifiante des textes – notamment le texte coranique- et de la réalité. Et s'il est vrai que ces militaires ont pu protéger les frontières face à

---

(1) Voir le développement que fait A. Charfi dans *Labinât 3*, Tunis, Dar al janoub linnashr, 2011. pp.190-199)

(2) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux*, *op. cit*., p.62.

l'invasion des Tatares et des Croisés, il n'en est pas moins vrai que cela se fit au prix d'une répression sociale et d'une régression culturelle. (…) Le refus du dialogue et la discipline militaire, étendue à tous les domaines de la pensée, ne pouvaient que favoriser la sclérose intellectuelle. » (1)

3. Critique de la démarche des orientalistes

Si la première critique s'adresse au *turâth* islamique, la seconde salve s'adresse à la littérature historiographique chez les occidentaux. Arkoun prend l'exemple de deux ouvrages : *History of Muslim historiography* de F. Rosenthal, (2° édition, Brill 1968) et *l'introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VII- XV s.)* de Cl. Cahen (Paris, 1982)). Il trouve que « ni l'un ni l'autre ouvrage ne répondent pleinement aux besoins de sa recherche et bien que les deux ouvrages aient souligné les projections d'historiens Omeyyades et Abbassides sur l'âge fondateur de l'islam, les manipulations des faits et des figures exemplaires pour soutenir des idéologies de combat propres aux factions, groupes, « sectes » en compétition pour le pouvoir et l'Orthodoxie, mais il reste à définir l'épistémè commune à toute l'écriture historiographique commandée par la vision islamique. » (2)

Dans son livre, *L'islam, hier, demain*, Arkoun dénonce un retard affligeant de la discipline pratiquée sous le nom d'islamologie, « une islamologie sommaire a pu, grâce à ce laxisme, populariser l'idée, qu'en islam, le temporel et le spirituel ne sont jamais séparés et qu'il est donc possible, et

---

(1) Ibid.

(2) ARKOUN M., *Pour une critique de la pensée islamique*, op. cit., pp.22-23.

juste , de décrire, sous le nom d'islam , toutes les réalités des pays où cette religion est majoritaire. C'est ainsi que l'islam politique de l'Empire ottoman, les islams sociologiques des divers pays conquis au XIX° siècle, ont pesé sur l'élaboration d'une image de l'islam conforme aux objectifs de l'impérialisme occidental et du christianisme missionnaire associés. » (1) Il s'agit là d'une image, d'une construction idéologique produite par la pensée occidentale et imposée comme « vérité ». Cependant, M. Arkoun distingue entre l'orientalisme de la période colonialiste et celui de la fin de la période colonialiste où la science occidentale commence à considérer les problèmes de la religion et de l'histoire des civilisations avec un « nouvel esprit scientifique ». Il constate, en effet, que les orientalistes contemporains se sont ouverts à des disciplines comme l'anthropologie ou l'économie, et qu'ils prennent en compte dans leurs recherches les dimensions politiques et culturelles tout en essayant d'analyser les niveaux de signification des différentes traditions religieuses. (2)

Cependant M. Arkoun précise que l'égocentrisme et la théologie exclusive ont été également cultivés en Islam dont les arguments et les paradigmes remontent jusqu'au Coran comme en témoigne la littérature polémique. Il critique une certaine connivence entre l'orientalisme et les méthodes de l'âge classique de la raison islamique surtout en ce qui concerne la distinction et la séparation entre l'aspect idéologique et l'aspect cognitif : « Il est significatif que l'érudition orientalise qui s'enorgueillit- à juste titre - d'avoir contribué à une meilleure connaissance scientifique du domaine islamique, n'ait guère réagi contre les classifications, les spécialisations, donc les frontières plus idéologiques que cognitives, léguées par l'âge classique de la raison

---

(1) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain, op. cit.,* p.138.

(2) *Ibid*., pp.138-139.

« islamique ». Il se trouve que ces classifications et ces spécialisations coïncident – notamment pour la philosophie et la théologie- avec celles adoptées en Occident. » (1)

Il est intéressant d'abord de relever ce qu'est le concept d'islamologie. Arkoun le définit comme « un discours qui vise la rationalité sur l'islam ». C'est une création occidentale. Arkoun distingue entre l'islamologie classique qu'il critique et l'islamologie appliquée qu'il cherche à instaurer pour pallier les insuffisances et les malformations dont souffre l'islamologie classique. Il relativise la portée du souci d'objectivité et d'authenticité affiché derrière l'étude de l'islam à travers les écrits des docteurs revendiqués comme tels par les croyants. Il reproche à l'islamologie classique de négliger l'expression orale de l'islam, le vécu non-écrit, les expressions écrites de l'islam jugées non « représentatives » et d'avoir ainsi réduit son champ d'investigation à la pensée logocentrique (théologie, philosophie, droit), elle-même étudiée dans la perspective idéaliste de l'histoire des idées.

Mais les critiques de l'islamologie classique n'empêchent pas Arkoun de reconnaître que l'orientalisme a largement contribué à une réactivation de la pensée arabo- islamique. Et il semble déplorer que l'apport des « maîtres » comme I. Goldziher,Th. Noldeke, L. Massignon, et d'autres, qui ont tiré d'un long oubli des textes de première importance, ait été longtemps soit ignorés soit perçus négativement. Et il appelle à rompre avec la critique purement idéologique dirigée contre l'érudition « orientaliste ».

La méthode historique critique employée à partir du IX° siècle par les orientalistes est une représentation plus « mythique » qu'historique du passé arabe. M. Arkoun y voit une méthode rigide, par trop positive, attentive

---

(1) ARKOUN M., Pour une critique de la raison islamique, *op. cit*., p. 10.

uniquement aux faits attestés « authentiquement »par les documents historiques. Il dénonce l'historiographie (sélective) européenne occidentale qui élimine le rôle innovateur de la pensée scientifico- philosophique arabo-islamique notamment aux X°, XI°, XII° siècles. Sans toutefois céder à l'effet inverse, il se propose, comme nous l'avons vu précédemment, d'examiner ces périodes selon une nouvelle problématique, qu'il articule autour d'un espace commun qu'il appelle « aire gréco- sémitique » au lieu du restrictif « gréco-romaine » dans une perspective anthropologique de la modernité.

4. Reconstruire l'histoire

L'analyse critique du *turâth* n'a de sens que si elle met en perspective les différents arguments critiques qui concourent au dévoilement du sens. La démarche déconstructive a pour fonction, dans cette entreprise, de mettre à nu les structures épistémologiques à l'œuvre dans le *turâth.* Dans une seconde phase, une fois les concepts fondateurs mis en évidence (ici, la nature de la logosphère islamique, la connivence entre le politique et le religieux, la falsification de l'histoire dans une entreprise totalitaire), il conviendrait de passer à une recomposition de l'histoire islamique pour distinguer ce qui relève du religieux et ce qui relève du politique.

4.1 Une nouvelle périodisation

Dans le cadre de ce projet critique qui vise une réévaluation globale de « l'héritage » arabo-islamique, M. Arkoun et A. Charfi envisagent de

déconstruire le bloc monolithique de l'histoire de l'islam, présenté comme un tout depuis la période des *Pieux Anciens*, et qui constitue, dans le discours religieux ancien et actuel, la *Référence* ultime pour toute compréhension de l'islam. Déconstruire le parcours historique passe par la recomposition de sa périodisation. M. Arkoun y procède, suivi presque dans les mêmes termes par A. Charfi. Cinq périodes majeures sont dégagées.

4.1.1 La première période coranique (1-150 H/ 622/767 J-C)

C'est celle qui a vu une première élaboration de la pensée islamique. C'est la naissance de la tradition culturelle islamique pendant laquelle elle était en train de chercher des assises solides et un cadre référentiel précis.

4.1.2 La période de l'âge classique (150-500 H/ 767-1258 J-C)

C'est « l'ère de la stabilité et du début du renfermement. C'est la période au cours de laquelle ont été écrites les œuvres principales de l'interprétation du Coran et du hadith et le reste des sciences islamiques. » (1)

4.1.3 La période scolastique (début 500 h/1258- début du XIX s)

C'est l'ère de la stagnation : reproductive, et répétitive, dite « décadente », elle s'est caractérisée par le conservatisme et la propagation de l'imitation *(taqlîd*) sur une large échelle. (2)

---

(1) CHARFI A., *Labinât, op. cit.,* p.115.

(2) *Ibid.*

4.1.4 L'époque de la renaissance (XIX° siècle jusqu'aux années 50).

C'est celle qui a vu l'émergence du mouvement de la *Nahdha* avec ses différentes composantes et sa ramification vers les mouvements de libération nationale.

4.1.5 La période de la révolution nationale arabe

Associée au règne de Abd al-Nasser (1950-1970), relayée par la révolution islamique (1979) cette période a constitué le prolongement des idéaux de combat contre la colonisation et l'impérialisme de l'Occident. (1) A partir des années 1970, Arkoun décèle l'avènement d'une ère nouvelle, celle de la prise en compte des éléments fondateurs d'une épistémologie moderne. Au niveau des recherches, la pensée islamique commence à changer de nature. Les méthodes des sciences de l'homme et de la société prennent de plus e plus de place dans les recherches sur le *turâth*, sur l'histoire et même, finalement, sur la pensée islamique. De nouvelles perspectives s'ouvrent enfin devant la rationalisation de l'histoire islamique.

La critique historique consiste d'abord à faire le tri entre différentes étapes, différents domaines, entre l'idéologique et le spirituel pour arriver à distinguer le profane du sacré. Il s'agit ensuite de déconstruire la masse opaque, homogène de l'histoire telle que représentée par l'approche islamique classique, et même actuelle, imprégnée des méthodes héritées de la théologie qui avait tendance à tout mélanger.

Dans leur analyse critique, les néo-modernistes aboutissent également à

---

(1) Voir ARKOUN Mohammed, *Qadhâya fi naqd al-dîn : kayfa nafhamou al-islâm al-yawm* , entretien avec H. Salih, Edition Dar at-talî'a , 1999, pp 283-297.

démonter la dualité idéologique de représentation de l'histoire qui confond sacré et profane. La grande distinction qu'ils font dans ce bloc monolithique est, du point de vue historique, donc du processus temporel, ce qui relève du religieux dans le temps et ce qui relève du politique, donc du temporel. Ils constatent tous que les manipulations, les dérives, les idéologisations ont pris place avec l'avènement de l'empire, de la constitution de l'Etat « islamique ». Pour la commodité de l'exposé, nous adopterons la classification de M. Arkoun car nous pensons qu'elle expose bien la différence historique entre la période prophétique durant la vie du prophète et celle qui a suivi. M. Arkoun distingue dans l'histoire islamique deux moments qu'il appelle le *moment prophétique* et le *moment impérial* de l'islam. (1) C'est à travers ces deux nouveaux concepts, *moment prophétique* et *moment impérial,* que M. Arkoun décompose et recompose, dans un mouvement dialectique, ce que l'historiographie nous a présenté en un seul bloc, appelé histoire de l'islam.

4.2 Le moment prophétique :

Arkoun appelle *moment prophétique* le temps de la Révélation qui coïncide avec la première période de la segmentation ci-dessus. Ce moment est la conjonction d'une dialectique historique , au niveau de l'Arabie, entre des entre des hommes appelés à l'exercice d'une liberté, qui fait d'eux les acteurs du destin, et un Dieu qui se donne à intérioriser comme un vis-à-vis vivant transcendant, comme un juge exigeant, compatissant et protecteur.

---

(1) voir M. Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, *op cit*., pp. 221-233.

Arkoun distingue trois vecteurs qui instituent le moment prophétique et le distinguent de tous ceux qui vont en dépendre à des degrés divers : « Historicité des valeurs inventées et vécues, activité axiologique de la pensée qui les fonde autant qu'elle est fondée par elle, organisation métaphorique d'une expression ouverte à toutes les éventualités de la signification. Parce que ces trois vecteurs se croisent dans chaque énoncé coranique, c'est fausser le fonctionnement du sens que de vouloir les séparer en traitant le texte exclusivement comme document historique, ou linguistique, ou juridique, ou éthique etc. C'est pourtant ce qui a été fait tant par les musulmans que par les islamologues. »(1)

Ce distinguo se retrouve, comme on l'a vu chez Charfi, mais aussi chez Abou Zeid qui sépare nettement la période de la Révélation (énonciation de tous les versets qui constituent l'ensemble du message jusqu'à la mort du prophète) du temps de la post-révélation, après la mort du prophète.

Cette distinction est fondamentale dans l'approche. Elle sert à introduire la notion de *fait coranique* qu'Arkoun situe historiquement dans le moment prophétique et qui permet de circonscrire les champs d'investigation et de production du sens. Pour Arkoun, « Le fait coranique est un événement linguistique, culturel et religieux qui partage le domaine arabe en deux versants : le versant de « la pensée sauvage » au sens défini par Cl. Lévi-Strauss et celui de la pensée savante. (2) Ce partage est aussi décrit par les historiens d'un point de vue chronologique linéaire : avant le Coran, on parle de gentilité (*jâhiliya*), c'est-à- dire une société polysegmentaire caractérisée linguistiquement par la diversité des dialectes, religieusement par le

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison islamique*, *op. cit*., p.223.

(2) Voir LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, Press Pocket, 1976.

paganisme (= « les ténèbres de l'ignorance » selon une vision théologique fondée sur une fausse interprétation du concept coranique de *jâhiliya*). Après le Coran on décrit la montée irrésistible de l'Etat islamique fondé à Médine, en 622, par Muhammed et l'épanouissement corrélatif d'une langue et d'une culture savante (= « la lumière de l'islam » selon le schéma théologique) ». (1)

La description linéaire est controversée car, en réalité, il y a toujours eu interférence entre sauvage et savant. La « pensée sauvage » nous est beaucoup moins connue que la pensée savante parce que celle-ci a toujours dénigré, discrédité, ignoré celle-là. Dans sa démarche historique, A. Charfi tient compte de la période d'avant la Révélation car il pense que les fondements culturels, historiques, mythiques, linguistiques et sociologiques y trouvent leurs origines. Pour lui, l'histoire de l'Islam commence naturellement avant l'avènement de la Révélation puisque celle-ci est venue comme une sorte de réponse, de transgression de l'ordre antéislamique.

Ce moment prophétique pose au chercheur la question de *l'impensé* et de l'*impensable* dont parlent Arkoun et Charfi. Il y a en effet un pan de l'histoire resté dans l'oubli de l'analyse critique, de l'investigation. Cela pose les problèmes relatifs à la Révélation, au discours coranique, à sa segmentation puis à sa mémorisation, enfin à sa fixation par écrit. Le chercheur posera aussi les questions qui se rapportent à la collecte des versets, à la collation-compilation et au devenir du message qui se transformera, suivant un processus historique complexe, en *mus'haf*. Ces questions éludées par la tradition deviennent le champ privilégié du chercheur car elles permettent de déconstruire la

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, *op. cit*., p.11.

logosphère islamique, de dé-mythologiser et de désidéologiser le discours historique.

Pour M. Arkoun, « En islam, l'exégèse traditionnelle et la pratique éthico- juridico - politique ont très vite réduit le Coran et l'expérience du prophète à un ensemble de définitions, de norme dogmatiques, de conduites contraignantes. Cette notion de passage des forces aux formes –manifeste dans toutes les religions- n'a guère retenu l'attention des penseurs musulmans contemporains. » (1)

Il introduit ainsi une deuxième notion *le fait islamique*, corollaire du *fait coranique* comme une façon de distinguer entre les faits et aspects relatifs au Coran lui-même et au message de Mohammed, et les événements relatifs à l'histoire positive de l'Islam et leur relation avec la constitution de l'empire temporel. Le *fait coranique* sera considéré par les néo-modernistes comme le socle fondateur d'une démarche de déconstruction du *fait islamique* qui s'oriente vers la répudiation des manipulations idéologiques et politiques, des ajouts mystificateurs effectués après l'achèvement du Coran. Le Coran devient ainsi la figure centrale de l'investigation et le moment qui définit ce que M. Arkoun délimite comme *le moment impérial* dans l'histoire islamique.

4.3 Le moment impérial :

Arkoun appelle *moment impérial* la période de formation et d'expansion rapide de l'Etat califal qui, institutionnellement, dure de 661 à 1258. L'Etat califal se caractérise par la construction et le maintien d'une légitimité politico-

---

(2) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit.,* p.140.

religieuse acceptée par les sunnites, rejetée par les *Kharigîtes* et les diverses branches *shi'îtes*. Le moment impérial déploie la politique d'un empire sous l'étendard de la nouvelle religion. Les historiographes raconteront une histoire liée aux successions dynastiques et aux péripéties répétitives des événements contingents. Mais l'exploitation « religieuse » du fait coranique et du fait islamique revient bientôt aux tenants des sciences religieuses dans la ligne chronologique des Annales et des classes d'âge ou générations tout en maintenant un lien avec les vérités transcendantes. L'érudition orientaliste depuis le XIX° siècle a retenu les faits accomplis politiques et doctrinaux tels que rapportés par l'historiographie musulmane, sans s'embarrasser des problèmes posés par le passage du moment prophétique au moment impérial et de la construction mythique de celui-là par celui-ci. Elle n'a rien vu dans les enjeux de sens et les volontés de puissance engagées dans les débats théologiques et politiques.

Le *moment impérial* est ce temps où se construit *le fait islamique*, où le curseur de l'histoire se déplace du temps de la Révélation, du message, à la réalisation d'une société où opère le message et qui voit des transformations à tous les niveaux de la société. « Le qualificatif impérial souligne la rapide croissance politique et économique de l'Etat califal à partir des omeyyades : cette situation historique entraîne une modification des rapports entre religion et société, création symbolique et contrôle étatique des individus et des groupes. D'espace d'émergence de nouvelles perspectives sur la condition humaine, la religion se mue en un ensemble de normes régulatrices, de rôles sociaux, définis par les juristes, en un cadre rituel contraignant pour tous. Les normes et les pratiques rituelles reconnues et protégées par le pouvoir dominant deviennent la religion « vraie» ou « orthodoxe » ; corrélativement, les groupes qui résistent à l'adoption de cette expression officielle de la religion sont marginalisés,

discrédités comme particularistes, hérétiques, sauvages, ignorants, insoumis. »(1)

La division « moment prophétique » / « moment impérial » relève d'une démarche laïque où le religieux est « séparé » du politique. Le moment prophétique est celui du « fait coranique » selon Arkoun ou de la « Révélation » selon Abou Zeid, ou encore du « message prophétique » selon Charfi. Tous se réfèrent là au même temps de la Révélation et au même corpus inclus dans le Coran. Le moment impérial est celui de « l'islam historique » selon Charfi et Abou Zeid. C'est celui de la constitution de l'Empire sur le plan politique, mais aussi de la « pratique historique de l'islam », du passage de la théorie religieuse à la pratique islamique. C'est aussi le moment qui voit la constitution de l'orthodoxie qui fixe les référents, les règles et les lois qui régiront le devenir de l'islam pour les siècles à venir. C'est le temps politique par excellence, le temps de l'humain, où le rôle prépondérant revient au Calife, au pouvoir politico-religieux, qui décide à la fois du temporel et du spirituel. C'est aussi le temps des manipulations, du travestissement du politique en religieux, des déviations opérées par l'exégèse et le *fiqh* pour élaborer une pensée unique au service du pouvoir établi. Dans ce temps historique, la constitution du corpus des textes seconds et l'institutionnalisation de l'islam ont obéi à l'allégeance au souverain.

Déconstruite l'histoire de l'islam aboutit donc à relativiser les différentes périodes de la constitution du fait islamique. Par l'analyse déconstructive ce moment perd la sacralité dont l'ont affublé les ulémas et devient, dans une perspective critique, objet d'étude où il s'agit de relever les manifestations du profane, c'est-à-dire des faits et gestes humains, dans l'histoire de l'islam.

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique de la raison islamique*, *op. cit*., pp.225- 226.

4.4 Pour une nouvelle histoire : vers le message originel.

Devant l'ampleur de la manipulation de l'Islam à des fins politiques et idéologiques, il apparaît nécessaire, pour les Néo-modernistes, d'entreprendre une recomposition de l'histoire, tenant compte de la rationalisation des faits historiques dans une perspective critique. Aujourd'hui, les sociétés dépendent des représentations fausses et des croyances illusoires véhiculées par l'islam étatisé, ritualisé, manipulé dans les contextes nouveaux d'effervescences populistes, de désintégration des codes culturels populaires aussi bien qu'urbains.

Comment se faire une nouvelle idée de l,,histoire, comment procéder à une nouvelle lecture en laissant de côté la tradition savante, en se détachant de la scolastique musulmane et en essayant de dépasser les lectures conventionnelles qui ont perpétué la « vérité » historique islamique ? L'historien penseur déconstruit, il produit un sens nouveau par la simple opération de déconstruction, maintient la place du sacré au moment prophétique et désigne la mythologisation opérée dans le moment impérial.

On voit donc que, partant de la critique de l'islamologie occidentale et de l'historiographie musulmane, on veut établir la nécessité de construire une nouvelle histoire. On estime en effet que l'histoire de l'islam n'a pas fait l'objet, de la part des historiens musulmans et des historiens occidentaux, d'une recherche qui appliquerait les méthodes et les lectures positives. La finalité de la critique de l'histoire c'est d'arriver à une histoire nouvelle, ou plutôt à une nouvelle lecture de l'histoire en prenant en considération des données qui n'ont pas été retenues par l'orthodoxie ou ce qu'on appelle l'histoire officielle de l'islam.

Les néo-modernistes appellent à dépasser la simple investigation dans le champ du patrimoine et à ne pas s'arrêter sur les compilations idéalisées du patrimoine. Ils déploient des méthodes scientifiques pour partir à la recherche de « *la dimension perdue* » selon l'expression de H. Abou Zeid. Ce que M. Arkoun cherche dans la « tradition vivante », A. Charfi le trouverait dans « le message originel ». En fait, l'enquête-déconstructive a pour but majeur de dépoussiérer le *turâth*, de dégager des multiples strates explicatives, interprétatives accumulées, les significations perdues. Toute l'enquête s'inscrit dans ce que Arkoun appelle « l'aventure du sens » où il ne s'agit pas de retrouver un sens, de le recomposer comme vérité, mais d'ouvrir le champ religieux à de nouvelles interprétations, de libérer la pensée afin qu'elle produise de nouvelles possibilités sémantiques.

L'aventure du sens passe inéluctablement par la désacralisation de l'histoire de l'islam. Distinguer le fait coranique du fait islamique désigne le lieu de la production du sacré par les hommes. Une fois identifié comme production humaine dans le champ historique, le sacré est délimité, séparé du fait historique. Il est donc éliminé comme production humaine. C'est ainsi que nous apparaît le projet critique de l'histoire chez les néo-modernistes.

L'aventure continue dans le moment prophétique où là il s'agit de déconstruire le fait coranique pour recentrer l'intérêt sur le Coran. Il est en effet dans la logique déconstructive d'analyser l' « archive » première, l'original, à partir d'une conscience scientifique et historique. La quête vers le message originel chez Charfi, par exemple, ne peut avoir un sens que dans cette perspective historique. Cela devrait aboutir à élaborer scientifiquement et historiquement un nouveau statut du Coran.

En conclusion, nous pouvons signaler que le quatrième axe de la plateforme concerne l'analyse déconstructive du patrimoine. Celle-ci repose sur une démarche laïque de « séparation » de ce qui relève du religieux et ce qui a trait au politique dans la construction de l'histoire islamique. C'est à travers la schématisation théorique opérée par Arkoun que les néo-modernistes décomposent le bloc monolithique islamique en deux moments historiques et théologiques : le moment prophétique et le moment impérial.

CHAPITRE V. Le statut du Coran

La réflexion sur le statut du Coran entre dans le cadre de l'analyse déconstructive de la pensée islamique classique. Après avoir montré les points de mythologisation et révélé par là le rôle de la logosphère dans la constitution et le maintien d'un socle idéologique unificateur qui projette une image de l'islam favorable aux pouvoirs établis politiques et religieux, les néo-modernistes posent le problème de la Référence, al marja'yia, en islam. Une fois le *turâth* déconstruit pour le montrer dans son caractère humain, il était du même coup désacralisé.

Dans la conscience du musulman, cependant, le foyer premier de la sacralité réside dans le Coran. Or la conception orthodoxe du Coran, telle qu'elle a été élaborée depuis des siècles, élude des questions fondamentales se rapportant à l'historicité du texte. Les néo-modernistes ne peuvent, dans ce cas, se suffire de ce que la tradition enseigne et véhicule de génération en génération. Ils vont donc entreprendre une déconstruction du concept même de Coran, l'analysant en fonction des méthodes modernes dans le souci d'entrer dans cette zone impensée, devenue impensable, par la tradition : le statut du texte coranique

Jusqu'ici, dans les sciences coraniques, selon les disciplines connues, telles que l'exégèse, le *fiqh*, *asbab an-nuzûl, ussûl al-fiqh*, le Coran est d'essence sacrée *: le Coran est la Parole divine.* Ce concept est devenu un dogme intériorisé par la conscience religieuse du musulman. Pour, les néo-modernistes, le Coran fait l'objet d'interrogations scientifiques, d'investigations neuves sur son statut linguistique, historique, anthropologique, théologique, philosophique pour en dégager la genèse, les fonctions, les significations.

Cette nouvelle entreprise part d'un constat exprimé par M. Arkoun qui est l'existence d'une « disproportion croissante entre la consommation idéologique du Coran au jour le jour et la prise en considération, par une pensée *libre* et *critique* de tous les problèmes qu'il pose, *aujourd'hui*, non seulement aux musulmans, mais à tous les esprits soucieux de renouveler notre connaissance du phénomène religieux. » (1) L'objectif tendrait donc à sortir le Coran des lectures idéologiques vers une lecture critique et libre, à ne pas le figer dans une lecture contrôlée, mais l'ouvrir à des lectures plurielles, et à appliquer les méthodes des sciences sociales pour une lecture moderne du Coran.

Pour éclairer le fondement de l'idée de centralité du Coran, il est important de revenir rapidement sur la genèse de cette idée dans l'histoire des idées islamiques. Un raccourci historique permet d'évaluer le traitement de ce concept chez les néo-modernistes à travers son évolution dans l'histoire.

1. Les coranistes

Arkoun, Abou zaid et Charfi s'inscrivent, en cela, dans la tendance moderniste de la pensée islamique qui tend à rétablir le Coran comme seule autorité qui détermine l'islam, insistant sur un Coran recentré sur sa propre dynamique et son historicité, et ce en réponse à l'orthodoxie qui, depuis l'imam Chafi'i, en a une conception essentialiste et a renforcé la *Sunna* en l'élevant au rôle du Coran pour contrôler tous les domaines de la pensée islamique.

---

(1) ARKOUN M., *Lectures du Coran*, *op. cit.,* p.VI.

La centralité du Coran en islam a déjà été évoquée comme point fondamental dans le renouvellement de la pensée islamique chez les premiers modernistes durant le mouvement de la *Nahdha,* et bien avant chez les modernistes Hindous et Pakistanais, notamment l'école de Wali-Allah et de S. A. Khan.

Par Coranistes, terme que nous empruntons à Ali Mrad, (1) on entend des auteurs (théologiens, exégètes, penseurs, essayistes…) qui ont contribué à légitimer une reconstruction de la pensée religieuse de l'islam sur la seule base du Coran. Avec des expressions diverses, cette thèse constitue l'idée centrale d'un nombre important de penseurs issus du courant moderniste qui ont marqué le réformisme musulman du dix-neuvième siècle.

Cette tendance met en avant, d'un côté, l'idée d'infaillibilité du Coran et, de l'autre, les doutes et questions posées à propos de l'état de la *Sunna* (*hadîths* et *Sîra*). Elle confirme le Coran comme seule source de normativité pour les musulmans et s'écarte des lectures et interprétations basées sur la *Sunna*.

C'est Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) qui fut le premier des modernistes à proclamer que le Coran constitue la seule source infaillible, et à s'interroger sur la validité du corpus classique des traditions.

Deux autres figures du réformisme musulman non arabe, issues de l'islam asiatique, ont aussi contribué au renforcement des thèses Coranistes : Ameer Ali Syed (1889-1928) dénonce la marée de livres « lego- religieux » dont le contenu (« canons inventés, traditions découvertes, théories, gloses ») lui paraît sans fondements dans le Coran, et sans rapport avec l'esprit du Prophète .»(2)

---

(1) MERAD Ali, *La Tradition musulmane*, Paris, PUF, 2001 (que sais-je).

(2) AMEER Ali Syed, The spirit of islam. Or the Life and Teaching of Mohammed, Calcutta, S.K.Lahiri and C, 1902, p.185)

Et Mohammed Iqbal (1875-1938), dont l'œuvre la plus célèbre, *The reconstruction of religious thought in islam*(1934), apporte un appui décisif à la thèse moderniste.

Jamal al-Dîn al Afghani (1889-1928), qui part d'une entreprise politique de réveil des peuples musulmans en vue de les remettre sur la scène de l'histoire, à condition qu'ils prennent en charge la revivification des valeurs coraniques, apporte un appui aux thèses des Coranistes et à leur diffusion sur la scène arabo-musulmane, quand il affirme que le Coran est « leur Livre révélé et leur guide véritable» (1)

On peut dire que le mouvement de la *Nahdha* a imposé les thèses Coranistes dans la sphère arabo-islamique, à travers les propos tenus par Dr Muhammad Tawfiq Sidqi, dans une tribune libre publiée au journal *Al-Manar*. En préambule, l'auteur rappelle l'idée, partagée par l'ensemble des musulmans, que personne ne met en doute l'intégrité du Livre, en vertu de l'annonce coranique garantissant la sauvegarde de la révélation (C. 15, 9). Au contraire, on ne peut pas soutenir la même certitude quant à la tradition du prophète, dont la fixation par écrit n'est intervenue que longtemps après sa mort, et dans des conditions qui n'en garantissent absolument ni l'authenticité, ni l'intégrité textuelle. (2)

Après avoir démontré que les éléments constitutifs de la foi et du culte musulman procèdent du Coran, et qu'en toutes ces matières le rôle du prophète a été seulement de transmettre les données révélées et de les mettre en pratique, Sidki conclut en ces termes : « Le mot de la fin, sur ce sujet, c'est de s'en tenir au Livre en faisant appel à la raison (…) Quant à la *sunna*, si elle présente des

---

(1) Journal *al-Ourwa al-Wouthqâ*, Paris, numéro du 3 avril 1884.

(2) Revue *al-Manâr*, vol. IX, 1906, *op. cit*. p. 529.

éléments normatifs en plus du contenu coranique, nous sommes libres d'en tenir compte ou pas. En revanche, c'est de bon cœur que nous accueillons ce qu'elle peut comporter de préceptes de sagesse. »(1)

Dans le sillage du réformisme arabo- islamique de la *Nahdha,* Muhammad A. Khalafallah réactualise bien plus tard les thèses Coranistes et proclame lui aussi le principe que « le Coran seul est source authentique ». (2)

Dans la centralité absolue qu'ils donnent au Texte, le Coran, on serait bien tenté de situer les néo-modernistes dans la sphère des coranistes. Mais contrairement aux coranistes du XIX° siècle, leur intérêt à la centralité du Coran dépasse la fonction normative et vise la dimension historique et culturelle du texte.

2. La centralité du Coran

Les néo-modernistes sont unanimes sur la centralité et l'importance du Texte, le Coran, dans la culture musulmane mais aussi dans toute étude de la pensée islamique et toute recherche qui vise à opérer un renouvellement et une modernisation de la pensée islamique. Plusieurs passages dans les écrits des néo-modernistes en témoignent. Ainsi H. Abou Zeid commence par préciser que « Le Coran est un texte qu'ont peut qualifier de fondamental dans l'histoire de la culture arabe. Et l'on peut dire sans être simpliste que la civilisation arabe

---

(1) Revue a*l-Manâr*, vol. IX, 1906, p. 529.

(2) KHALAFALLAH Muhammad Ahmad, *al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mou'assira*, le Caire, Anglo- Misriyya, 1967, p. 8.

est la civilisation du « texte », en ce sens que « le texte » est la pierre angulaire de l'édifice de ses sciences et de sa culture. Cela ne signifie pas pour autant que le « texte » a été la source unique de cette civilisation. »(1

M. Arkoun relève la centralité du Coran dans la pensée politique et les attitudes sociales durant les différentes étapes vécues par les sociétés arabo-musulmane où le Coran a été utilisé comme facteur de mobilisation, de légitimation de conduites personnelles, de croyances identitaires, d'actions collectives. Il relève d'autre part l'utilisation du Coran durant la domination coloniale pou « développer des idéologies de combat pour se libérer après la deuxième guerre mondiale ». Le Coran a été mêlé à des domaines qui ne relèvent pas de sa spécificité religieuse à tel point qu'il a été le point nodal de la conscience collective des musulmans, « recours de plus en plus pressant à la religion comme *levier* idéologique pour les dirigeants, *repaire* politique pour les opposants, *refuge* moral pour les dominés, instrument de promotion pour les nouveaux cadres de la société. *»(2)*

Cette importance du Coran pour des franges larges de la société confirme sa centralité dans la conscience islamique. Cette centralité du texte se manifeste sur deux niveaux : un niveau cognitif, historique, nécessaire pour étudier l'islam aujourd'hui et un niveau social, comme celui exprimé ci-dessus par Arkoun, qui structure les relations sociales. Ce qui nécessairement pose le problème de la normativité du texte.

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux, op. cit., p.13*. Pour Abou Zeid , la civilisation égyptienne pharaonique a été celle de « l'au-delà de la mort », la civilisation grecque a été celle de la « raison » et la civilisation arabo- musulmane a été celle du « texte ».

(2) Voir ARKOUN M., *Lectures du Coran*, introduction, *op, cit.*

A la différence des coranistes, il y a dans l'approche des néo-modernistes une relativisation de la normativité du Coran. Deux arguments émergent. D'abord, ils se basent sur le fait que les versets, *Ayat,* qui parlent de normativité sont en nombre très limité par rapport à l'ensemble du Coran et qu'elles sont loin d'embrasser tous les domaines qui nécessitent une source normative ou des lois. A. Charfi aborde la question de la valeur normative du texte sans vouloir s'engager dans les problèmes théologiques que soulèvent la notion de texte et le concept de Révélation. Il affirme que « les « lois », a*hkâm*, édictées par le texte « peuvent être analysées dans l'optique de la société dans laquelle elles ont été produites, acceptées, transmises et diffusées. Ainsi le texte apparaît, à la fois, dans la continuité de la société où il est apparu, d'une part, et il représente d'autre part, une rupture avec les valeurs dominantes. » (1)

Le second argument est donc historique. Le texte coranique est à considérer, à la fois, comme un texte fondateur d'une culture et transgresseur d'une autre. Dans les deux cas de figure, il est central dans le devenir de la société. Les *ahkâm* qu'il contient doivent être rapportés au contexte de leur révélation et ne valent, en dernière analyse, que pour la population destinataire de ces *ahkâm*.

D'autre part, le texte utilise une langue compréhensible au sein de cette société, et profite de ses structures mentales au service d'un discours nouveau qui apparaît comme un appel à rompre avec leurs habitudes et à une remise en cause fondamentale des structures mentales et sociales dominantes tout en inspirant de nouveaux modèles. (2) Cette dimension historique du Texte, qui reste vraie pour toutes les religions,

---

(1) CHARFI A., *Labinât*, *op. cit*., p.103. (TDA)

(2) *Ibid*., p. 10. (TDA)

implique l'aspect *transformateur* du texte. Le rôle social des livres sacrés ne s'arrête pas à la période où ils sont apparus, mais ils ont aussi impacté des sociétés humaines successives qui se sont senties concernées directement par eux. Un nouveau statut pour le Coran ne peut donc être envisagé sans poser la question de son historicité comme base de nouvelles lectures.

3. L'historicité du Coran

L'historicité du Coran est un concept clé et problématique parce qu'il met fin à une représentation du Coran incréé, attribut de Dieu, longtemps assimilée dans la culture islamique, à tel point que cette idée est devenue une sorte de dogme. Les néo-modernistes veulent briser une idée, devenue partie intégrante du dogme, qui consiste à dire que le Coran révélé au Prophète Mohammed, et incréé, fait partie de l'essence divine. Et puisque l'essence divine est éternelle, ses attributs et ses actions doivent l'être aussi. Etant Parole de Dieu, le Coran est considéré comme un attribut du divin et par conséquent, il doit être, comme Dieu, intemporel. Définir le texte à partir de son historicité comme le préconisent les néo-modernistes revient à le considérer comme un « produit religieux » inscrit dans un espace/temps défini, donc dans une société qu'il veut changer et avec laquelle il établit une relation dialectique.

3.1 Historicité et thèses mutazilites

Le principe de l'historicité du Coran touche à une polémique ancienne au sein de la pensée islamique qui s'est déroulée autour de la nature du Coran créé ou incréé. Les Mutazilites soutenaient que le Coran est créé parce qu'il ne fait

pas partie des attributs intemporels de l'essence divine. D'autres soutiennent que la Parole de Dieu est un attribut de l'essence et que, par conséquent, le Coran est incréé.

La conception Mutazilite a été confirmée par les Abbassides au pouvoir, puis infirmée par Al Maymoun . Et c'est la conception *ash'arîte* sur la nature du Coran qui va être imposée par la force, dans les circonstances historiques connues. Elle consiste à dire que le Coran avait deux aspects : l'un, incréé, qui réside dans la Parole divine en soi, et l'autre créé, c'est le Coran que nous récitons et qui est une imitation de la première parole. Cette conception constituera ainsi un des principes fondamentaux intangibles de la foi musulmane. L'ancrage de cette conception *ash'arîte* dans la conscience islamique, qui était au départ la croyance d'un groupe d'*oulémas,* a fini par se transformer en dogme et revêtir un caractère sacré pour faire de l'intemporalité un article de foi. A l'intemporalité du Coran présentée en tant que vérité absolue s'oppose une vision historique du Coran qui le place dans son contexte spatio-temporel arabique et dans le cycle de l'histoire du monothéisme.

H. Abou Zeid évoque une autre idée qui touche au sujet de l'historicité du Coran et qui a aussi été au cœur de la pensée islamique dans le passé, c'est la relation entre les actes de Dieu et Son pouvoir. L'idée de départ selon H. Abou Zeid, est que les actes divins dépendent du monde possible, même si leur source et l'origine de leur efficience participent du pouvoir absolu. De part leur dépendance envers ce qui est possible historiquement, ils demeurent immanents à l'histoire elle-même. « Le premier acte divin est la création du monde. Cet acte est l'inauguration de l'histoire, car ce n'est qu'à partir de là que l'on peut parler de « temps ». La création du monde est donc en elle-même un événement historique. » (1)

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours*, op. cit., p.39.

En suivant le cheminement de l'historicité dans la pensée islamique, H. Abou Zeid cherche à démontrer que « Que le monde soit créé *ex nihilo* ou à partir d'une *prime matière*, cela importe peu. L'historicité signifie ici la survenance dans le temps, même si ce temps n'était qu'à son début, qu'à sa propre ouverture. C'est l'instant de la rupture, de la frontière qui sépare l'existence absolue, transcendante - l'existence divine- et l'existence temporelle. Si l'acte divin premier par lequel le monde est né- est l'acte de l'ouverture du temps, tous les actes qui ont succédé à cet acte inaugural sont des actes *historiques*, du fait qu'ils se sont accomplis dans le temps et dans l'histoire » (1)

Le recours au concept d'historicité détermine une posture philosophique et théologique nouvelle qui inscrit une ouverture dans la prise en compte du phénomène religieux. H. Abou Zeid introduit deux concepts philosophico-théologiques, celui de *l'infini* et celui de *l'éternité* auxquels il oppose les concepts de *finitude* et de *temporalité.* Sa conception historique du Coran détermine l'idée que « le pouvoir divin est infini dans la mesure où il représente tous les actes en puissance ». Pour Abou Zeid, « les actes eux-mêmes sont nécessairement finis » puisqu'ils s'inscrivent dans l'histoire, la première manifestation du pouvoir divin étant la création du monde, donc son insertion dans le temps. C'est ce qui permet l'introduction du second concept de temporalité qu'il oppose à l'éternité divine qui « est un attribut immanent à l'être intemporel incréé. » Il en résulte, pour Abou Zeid, que le pouvoir divin est éternel, mais que ses actes sont nécessairement un phénomène temporel. Donc

---

(1) *Ibid*., p.40.

tout acte divin, y compris sa Parole transmise à ses prophètes, s'inscrit dans le temps humain et donc dans l'histoire. (1)

En essayant de répondre à ceux qui s'opposent à l'idée d'historicité du Coran ,H. Abou Zeid fournit toute une argumentation de l'intérieur même de la pensée islamique, avec ses propres matériaux et sa logique interne pour démontrer l'applicabilité de l'historicité au texte sans révoquer son origine divine. Et il démontre par la même la pertinence de cette approche historique du Coran et l'infondé théologique des thèses des ulémas qui ont intégré le Coran – Parole divine- aux attributs divins d'une manière générale et à celui du *savoir* plus particulièrement. Ayant décidé que ces attributs sont éternels, il leur a été facile de déclarer que le Coran l'était aussi.

En se basant sur les thèses des Mutazilites, Abou Zeid énumère trois arguments majeurs dans sa démonstration. Le premier, d'ordre philosophico-théologique, s'inscrivant dans la filiation aux Mutazilites, historicise la « parole divine ». « Si la parole divine est un acte, elle doit être un phénomène historique, étant donné que tous les actes divins s'inscrivent dans le monde créé, autrement dit dans l'Histoire. Le Coran en tant que manifestation de cette Parole, est donc un phénomène historique, même s'il est l'occurrence la plus achevée parce que la dernière en date. »(2) Cette idée, par ailleurs combattue par les tenants de l'orthodoxie, ouvre une brèche dans l'explication du phénomène religieux.

Le deuxième argument avancé est d'ordre politique. Il dénonce l'instrumentalisation de la religion au profit des classes dirigeantes. « Le dogme du Coran incréé attribut intemporel de Dieu conduit à la négation de l'homme et

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid*., p. 44.

à son aliénation non pas au profit du divin et de l'absolu mais au profit des classes sociales dominantes qui se présentent comme le substitut sur terre de l'absolu et du divin. » Il s'inscrit ainsi dans l'argumentation développée par M. Arkoun et A. Charfi sur la manipulation de la religion à des fins politiques, partant de l'idée que « la domination d'un courant de pensée n'est en dernière analyse, que le résultat de la lutte que se livrent les forces sociopolitiques sur le terrain de la réalité historique. » (1)

H. Abou Zeid avance un troisième argument relevant des caractéristiques de la pensée classique développée qui lui permet de stigmatiser son caractère idéologique : « Ne pas considérer les circonstances historiques objectives, croire en une origine métaphysique du Coran en islam et consacrer le surnaturel comme seule source d'explication sont des produits de la réalité de leur temps et ne font que refléter les positions idéologiques dominantes au moment de leur élaboration. » (2)

On retient de ce développement que la doctrine du Coran incréé, et son corollaire l'intemporalité de la Révélation, qui conduit à figer le texte religieux en le soustrayant à toute réflexion, a été imposée par la force du pouvoir en place, *oulémas* et califes ligués, au détriment de la thèse Mutazilite du Coran créé qui inscrit le texte coranique dans l'histoire et l'ouvre aux préoccupations des hommes dans leur mouvement historique.

Le Coran qui était le domaine réservé du théologien ou de l'exégète, devient ainsi le domaine de l'historien philosophe. Pour Arkoun, « le Coran est le point de départ obligé de toute reprise critique du passé arabo-islamique. Ce recours se justifie certes, d'un point de vue de l'historien qui cherche à

---

(1) Ibid., p.67.

(2) ABOU ZEID N., *Al Nass, al-soulta, al-haqiqa* , *op. cit.,* p.76 (TDA)

comprendre la formation de l'univers islamique et du philosophe qui réintroduit l'éternelle *question du sens* à la lumière des conditions nouvelles de l'existence humaine. » (1)

L'historien d'aujourd'hui ne peut plus s'arrêter aux conceptions classiques élaborées en Arabie au VII° siècle, instaurant des « vérités » éternelles qu'il s'agit de répéter. Appréhender l'intelligibilité de l'univers islamique suppose le recours aux outils modernes pour décrypter l'histoire constituée, remettre en question les acquis, les formations discursives closes et remettre le Coran dans son histoire pour comprendre « l'interaction depuis 622 entre Révélation, Vérité et histoire. » (2)

3.2. Pour une conscience historique du texte

Se baser sur la dimension historique du texte constitue une avancée majeure chez les néo-modernistes dans la problématique du renouvellement de la pensée islamique. La conscience historique libère de l'approche classique anhistorique qui fige le texte dans sa dimension transcendantale et métaphysique. La dimension historique ouvre le texte à de nouvelles significations.

Dans la méthode des sciences coraniques classiques, la dimension historique se limitait à la prise en compte des circonstances de la révélation (*Asbab al nouzoul*), ou de la question de l'abrogeant et de l'abrogé (*al-nâssikh*

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, *op. cit.,* pp.119-120.

(2) *Ibid*.

wal mansûkh). En insistant sur l'importance de la conscience scientifique et historique des textes, les néo-modernistes, à l'instar de H. Abou Zeid, veulent dépasser les conceptions rigides de la pensée religieuse islamique, aussi bien celle de l'époque classique que celle des contemporains, et ce grâce à l'introduction de nouvelles méthodes modernes. H. Abou Zeid critique la dogmatique classique dans sa tendance à partir de sa conception doctrinaire de l'Essence divine pour la plaquer sur les textes. Elle impose ainsi, de l'extérieur, une vision humaine et historique sur le texte religieux pour la présenter comme une « vérité » métaphysique. Face à ce qu'il considère comme « un tour de passe-passe », H. Abou Zeid préconise d'adopter une méthode qui s'inscrit dans les sciences modernes : « Notre méthode s'appuie sur les réalisations des sciences du langage, notamment dans le domaine de l'étude des textes. Contrairement à la pensée religieuse qui focalise toute son attention sur l'énonciateur du texte -Dieu en l'occurrence- et en fait le point de départ de ses spéculations, nous plaçons quant à nous, le *récepteur*, c'est-à-dire l'homme dans ses conditions historiques et sociales, au centre de notre intérêt et nous en faisons le point de départ et le point d'arrivée. » (1)

Que veulent-ils dire par conscience historique du texte et en quoi cela consiste-t-il ? Pour M. Arkoun, cela consiste à déterminer les paradigmes existentiaux introduits par le Coran, comment ils se situent historiquement par rapport à ceux de la Bible, des Evangiles, de la philosophie grecque et des autres religions. Ensuite, Arkoun suggère une étude comparative qui tient compte des démarches de l'anthropologie de la psychologie, de l' histoire , du langage et de la philosophie.

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours*, *op. cit*., p.60.

Ces démarches auront à expliquer l'écart entre l'existence vécue et l'existence rêvée et à déterminer les paradigmes coraniques de l'existence : la parole prophétique ; l'Economie du salut ; la relation entre les hommes et celle entre l'homme et Dieu.

L'approche moderne multiforme de l'historicité du Coran engage la prise en charge de domaines variés de l'expérience humaine, du savoir et de la relation entre les hommes en société. Elle englobe les concepts de langue, de culture, d'éthique, d'histoire, de politique et de pensée.

Par opposition, le Coran dans la conception traditionnelle est pris comme un tout uniforme, un seul temps anhistorique. Là, la nouvelle approche cherche à « décomposer » et à « remembrer », à distinguer entre différentes dimensions du Coran. La nouvelle démarche établit les différentes périodes du Coran dans son interactivité avec la culture et l'histoire.

On retrouve chez H. Abou Zeid une distinction entre deux temps relatifs au texte, deux phases. Une première période celle de la construction et de l'achèvement du Coran et une deuxième période celle qui vient après l'achèvement du Coran. Cette distinction rejoint celle d'Arkoun entre le fait coranique et le fait islamique. Dans la première période, le texte s'alimentait de la culture et s'en faisait l'écho. Dans la deuxième période, le texte est devenu producteur de culture ; c'est lui qui alimente la culture pour la modifier. Cela ne signifie pas chez H. Abou Zeid que ces deux périodes s'opposent et se contredisent, mais «en exprimant la culture, le texte était loin d'être un véhicule neutre. Car, de par sa nature même de texte, en objectivant la réalité et la culture, il ne pouvait qu'agir sur elles. Cette objectivation n'est donc pas un reflet ni une copie mécanique, mais une restructuration complète des données. De même, dans la deuxième période, dire que le texte produit de la culture ne signifie pas que la culture n'est plus qu'un écho du texte. En effet, la culture,

fonctionnant d'après ses propres mécanismes, en arrive, pour ainsi dire, à interpeller le texte. C'est ce qui explique que l'on a régulièrement recours à de nouvelles lectures et de nouvelles interprétations. » (1) En effet, envisager le Coran dans son interactivité avec la langue et donc avec la culture pour l'ancrer dans une réalité humaine coupe court à toute la conception classique et sa méthode anhistorique qui part du principe que la science divine englobe tout, que toute la Révélation est parole incréée de Dieu, qu'elle est conservée bien avant la création de l'homme et de l'univers, donc avant toute réalité.

H. Abou Zeid procède par une approche culturelle, et non culturaliste, dans la mesure où elle part d'une évidence, le texte est un produit culturel : « Lorsque Dieu révéla le Coran, il le fit dans l'idiome de son premier récepteur, à savoir le Prophète. Et le système linguistique choisi, quoi qu'en dise le discours religieux contemporain, ne pouvait être un contenant sans contenu puisque la langue est le système de représentation le plus important dont dispose la communauté pour accéder à une compréhension du monde. » (2) Il existe une relation entre la langue et la culture entre le contenant et le contenu, entre le signe coranique et son référent culturel, dans la mesure où « il n'est pas possible de concevoir une langue qui puisse être étrangère à la culture et à la réalité. Il en est de même pour le texte. En effet, de part sa nature même de texte, il est nécessairement inclus dans le système linguistique de sa culture». (3)

Donc on ne s'arrête plus à une définition métaphysique du texte et on cherche à l'expliquer à partir d'une étude scientifique, de partir de la culture et

---

(1) *Ibid*., p.29.

(2) *Ibid*., p.28.

(3) *Ibid.*

de la réalité du groupe humain auquel le message est destiné, à commencer par le Prophète lui-même.

Pour H. Abou Zeid, une relation dialectique s'établit entre le texte coranique et les structures symboliques de la culture où il naît. Cette interaction, étudiée du point de vue sémiotique et anthropologique, les deux éléments de base de la révélation étant le *message* et le destinataire-prophète, s'avère productive d'une nouvelle culture, donc susceptible d'être placée en perspective historique : « D'un côté les textes sont solidaires du système linguistique commun de la culture à laquelle ils appartiennent, mais d'un autre côté ils créent leur propre code pour restructurer les éléments du système sémiotique dont ils sont issus (…) On peut donc dire que les textes sont liés à la réalité linguistique et culturelle , de telle sorte qu'ils se structurent par rapport à elle tout en créant leur propre code, qui contribue, à son tour, à la restructuration de la langue et de la culture.» (1)

Cette théorie appliquée aux textes en général s'applique bien aux textes religieux. H. Abou Zeid certifie qu'il est possible de l'appliquer à la parole divine. Or, la vision moderne impose une égale considération aux deux phénomènes. Le texte « parle » aux hommes et influe sur leur état, sur leur vécu. D'où, selon H. Abou Zeid, il s'agit de deux aspects du même fonctionnement du Texte.

Cette attitude historique peut «aider à comprendre quand, pourquoi, et comment on a commencé à isoler le texte de la réalité et du mouvement culturel, ainsi qu'à dégager l'origine des idées et des concepts les plus culturel,

---

(1) Ibid., p64.

répandus dans le discours religieux contemporain et mettre à nu les mécanismes de la pensée religieuse contemporaine. » (1)

Le deuxième objectif que se fixe H. Abou Zeid, rejoignant encore M. Arkoun et A. Charfi sur ce point, c'est de trouver une définition objective de l'islam qui dépasserait les approches idéologiques des uns et des autres. Pour H. Abou Zeid , « la question *qu'est ce que l'islam* ? est légitime » car il s'agit de clarifier la corrélation entre l'islam et le musulman, entre le discours islamique et la communauté des croyants, et d'éviter la confusion alimentée par le discours islamiste de nos jours. « Essayer de définir l'islam à partir du concept de texte revient à se poser la question de notre identité historique. » Pour H. Abou Zeid « le seul critère de classification des nations et des peuples est de nature culturelle et linguistique. De ce point de vue l'islam ne peut être qu'arabe. Bien plus, il est la composante essentielle de l'arabité ».(2) Pour répondre à la question *Qu'est-ce que l'Islam ?*, il faut d'abord poser la question *Qu'est ce que le texte ?* S'agit-il d'une entité métaphysique ou d'une réalité culturelle ? L'approche quitte le cadre transcendantal et métaphysique, qui lui est réservée dans l'approche traditionnelle. Abou Zeid précise sa pensée : « Dans le cadre théorique qui est le nôtre, le texte ne peut être qu'un produit historique et culturel. En effet tout au long des années de la Révélation, le texte coranique s'inscrivait dans un processus social et une dynamique culturelle bien déterminés. »(3)

---

(1) Ibid., p.31.

(2) *ibid*., p.26.

(3) Ibid., p.27.

Elaborer le concept de texte vise donc à découvrir la nature du texte qui est au centre de la culture islamique et les corrélations complexes qui relient texte et culture.

4. Le texte coranique

La raison moderne suppose qu'on décortique les concepts, qu'on délimite les objets d'étude, qu'on rétablisse les sens et qu'on distingue entre les différentes réalités qui sont objet d'étude. C'est pourquoi, il y a là un impératif scientifique de questionner la notion de Coran. Peut-on déterminer les différents champs sémantiques à l'œuvre et distinguer entre ce qui relève du sacré et ce qui relève du profane ? Telles sont des questions que se posent les néo-modernistes. La raison profonde en est qu'ils veulent échapper à la mythologisation du concept de Coran-Parole de Dieu. La démarche scientifique qui a présidé à la déconstruction du legs historique impose une relecture de la notion de Coran. Car, une fois délimité historiquement ce qui relève de l'avènement du sacré (le moment prophétique) et ce qui relève du profane (le moment impérial), la réflexion s'oriente vers la notion de Coran d'autant plus que les notions Quels rapports y a-t-il entre les notions de *Coran*, *Livre*, *Mus'haf*, *Révélation*, *Message*, *Parole divine* et *Texte* tendent à être employées indifféremment pour désigner la même réalité religieuse, et contribuent ainsi à maintenir les ambiguïtés et les confusions dans la conscience du musulman. Il y a lieu donc de distinguer les notions et de les analyser en fonction de la stratégie argumentative des néo-modernistes dans leur volonté de libérer la pensée et de la replacer dans un cadre épistémologique moderne.

4.1 Le concept de « texte »

Les néo-modernistes procèdent à une déconstruction du concept de Coran en reprenant la conception classique pour la décomposer. Les anciens entendaient par « texte », *nass,* un fragment de la Révélation qui n'admettait aucune ambiguïté du point de vue linguistique, mais pas le Coran entier ou le *hadith*. Ils utilisaient les termes comme Coran, Livre, Révélation, souvent pour désigner la même réalité. Selon l'imam Shaf'ii, *le texte (al-nass) c'est là où la Révélation dispense de l'interprétation*.

Par l'utilisation du mot *texte,* les néo-modernistes signifient la totalité du Coran. Ils adoptent l'acception scientifique moderne induite par la linguistique et la sémiotique. H. Abou Zeid part du constat qu'on n'a jamais cherché à savoir si le concept de texte existe en tant que tel dans la culture classique, ni cherché à l'élaborer au cas où il n'aurait pas existé. Pour lui, élaborer ce concept ne consiste pas seulement en une investigation intellectuelle dans le champ du patrimoine, il s'agit plutôt de partir à la recherche de « *la dimension perdue »*, terme employé dans le même sens par A. Charfi. Pour H. Abou Zeid, « Si nous revenons maintenant au Coran – la Parole divine- force est de constater que l'on a affaire à un vrai texte, un texte qui a une voix, *une parole*. Il s'agit là d'un usage *discursif* de la langue, en ce sens qu'on est en présence d'un discours, d'une énonciation particulière que l'on pourrait difficilement réduire au fonctionnement ordinaire du système de la langue.»(1)

H. Abou Zeid estime que la rupture entre les études coraniques et les études littéraires a privé les modernes et les contemporains des méthodes

---

(1) *Ibid.*, p. 50.

scientifiques susceptibles de constituer une conscience historique du texte. L'importance de rétablir ce lien avec l'étude littéraire est due au fait que « l'étude du texte en tant que texte linguistique, c'est-à-dire en tant qu'agencement de marqueurs, en tant que structures signifiantes ayant des relations avec les autres textes dans une culture particulière, ne peut relever que du domaine des lettres. Et il est tout à fait normal que les sciences du langage, aussi bien la phonétique et la morphosyntaxe que la lexicologie et la sémantique, s'emparent du texte coranique pour en faire un objet d'étude. »(1)

Pour sa part, M. Arkoun repère trois niveaux de fonctionnement littéraire du discours coranique : un niveau métaphorique, un niveau narratif, un niveau stylistique. Ces types d'expression se déploient dans deux cadres généraux qui constituent l'*unité* du discours coranique : la structure des relations de personnes et le cadre spatiotemporel de la représentation. Le fait que le Coran est considéré comme un texte divin n'empêche pas, selon H. Abou Zeid, de le considérer comme « une production langagière appartenant à une culture particulière. C'est pourquoi le texte coranique peut donc être étudié par les différentes disciplines, chacune l'appréhendant dans son propre point de vue sans que cela les empêche de garder leurs spécificités respectives. *»(2)*

L'élaboration du concept de texte dans la pensée islamique sert une finalité capitale chez les néo-modernistes : démontrer la manipulation du texte ou des fragments du texte dans le discours religieux islamiste contemporain. H. Abou Zeid n'y va pas par quatre chemins : « L'option *salafiste,* en voulant appliquer un texte abstrait à une réalité abstraite, tourne le dos, à son insu, aux intentions de la révélation et aux objectifs de la *charia* (…) L'élaboration du

---

(1) *Ibid.,* p.24.
(2) *Ibid.*

concept de texte pourrait contribuer à déjouer cette stratégie d'aveuglement et à dévoiler la nature rétrograde de cette pensée et son enracinement dans la tradition réactionnaire de la culture des classes dominantes ». (1)

A. Charfi présente le livre sacré en tant que *produit religieux. «* De nombreuses sociétés sont organisées sur la base de l'événement qu'a constitué le texte fondateur , que ce soit la Torah pour les juifs ou les Testaments, nouveau et ancien, et surtout les Evangiles pour les chrétiens , ou le Coran pour les musulmans, ou la « pahagavajita » chez les hindous ou autres livres sacrés. »(2) En tant que « produit religieux », le texte coranique s'insère dans une société et entretient avec elle des relations. Il est aussi une *production langagière* qui se prête à l'analyse linguistique et sémiotique. Soumis à différentes approches, il est soustrait à la clôture dans laquelle il a été installé par la pensée classique.

M. Arkoun explique comment on est amené à considérer le Coran comme un *corpus*. La notion de corpus pour désigner le texte coranique est une utilisation moderne. Elle appartient au langage scientifique propre aux sciences sociales: « Linguistiquement, Le Coran est un corpus *fini* et *ouvert* d'*énoncés* en langue arabe auxquels nous ne pouvons avoir accès qu'à travers le *texte* graphiquement fixé après le IV/X° siècle. La totalité du texte ainsi fixé a fonctionné simultanément comme une *œuvre* écrite et comme une *parole* liturgique » (3)

M. Arkoun précise que le Coran est un corpus homogène et non un échantillon, prélevé arbitrairement avec des règles d'enquête préétablies. Tous

---

(1) *Ibid*., p.18.

(2) CHARFI Abdelmajid, *Labinât*, *op. cit*., p.102

(3) ARKOUN M., La pensée arabe, op. cit., p.14-15

les énoncés qu'il contient ont été produits dans une même *situation de discours*.(1)

L'homogénéité du texte produit dans une même situation de discours se vérifie dans la forme qu'Arkoun décompose en trois fonctions primordiales que sa nature religieuse impose : le culte, la loi et la pensée.

« La forme transmise est présentée non comme un texte relevant de la seule approche philologique, mais comme un texte *renvoyant à un langage religieux*. Or celui-ci s'épanouit sur trois plans solidaires : Le culte (gestes, rites, récitations comme moyen d'expression de l'âme religieuse) la loi (institutions, droits des hommes, droit de Dieu), la pensée (théologie, éthique, mystique, exégèse, sciences auxiliaires). Il y a eu une impressionnante expansion du texte coranique sur tous ces plans, l'âme religieuse vit de façon indivise l'acte de prière, de pèlerinage, l'acte d'obéissance à la loi (*charia*) et l'acte de réflexion sur les significations de parole révélée. ». (2)

---

(1) Arkoun se base sur la définition de O. Ducrot : « on appelle situation de discours l'ensemble des circonstances au milieu desquelles se déroule un acte d'énonciation (qu'il soit écrit ou oral).Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où cet acte prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs , l'identité de ceux-ci, l'idée que chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de ce que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'acte d'énonciation (notamment les relations qu'ont eues auparavant les interlocuteurs , et surtout les échanges de paroles où s'insère l'énonciation en question » in O. Ducrot, T. Todorov , Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, seuil 1972 p 417 . Cité par Arkoun dans *Lectures du Coran*, op. cit., p. 43

(2) ARKOUN M., *La pensée arabe*, op. cit pp. 14-15

La dimension *cultuelle* établit l'interactivité basée sur un acte de foi entre le Texte et le fidèle. Il est la manifestation pratique d'une allégeance à la manifestation religieuse dans le corpus. Cette dimension est intériorisée dans la conscience de sorte qu'elle devient un obstacle pour tous ceux qui veulent introduire une réflexion scientifique dans ce domaine de subjectivation du message.

La portée *légale* ou législative du Texte est mise en avant par la pensée classique pour considérer le Coran comme LE texte de référence de la législation islamique qui régit le licite et l'illicite et l'organisation des rapports sociaux dans la Cité. Elle est aussi le lieu d'investissement des instances de légitimation des actes et des pouvoirs par une cohorte d'*oulémas*.

Le Texte renvoie enfin à une *pensée* qui se déploie dans le champ individuel de la spiritualité et dans le champ de la connaissance à travers les recherches, les études et les écrits dans différentes disciplines (théologie, philosophie, exégèse, etc.) qui ont cumulé ce que nous appelons *turâth*.

Chaque niveau de signification implique un champ d'investigation nouveau ouvert sur *l'impensé*. Cela étant, nos trois penseurs ne mettent pas en doute l*'origine divine* du Coran. Même s'ils considèrent qu'il est la trace fixée par un acte humain de la parole divine, ils ne s'empêchent pas d'obéir à une analyse critique des significations à l'œuvre dans le concept de texte coranique.

4.2 Le statut classique du Coran

Les notions de *Coran*, de *Livre* et de *Mus'haf* associées à celle de *Parole de Dieu* continuent de poser problème et d'entretenir une confusion puisqu'elles désignent la même réalité pour le musulman ordinaire et restent du domaine de

l'impensé. Les néo-modernistes vont entreprendre de reconstituer le sens de chaque notion pour, d'une part, les distinguer, et, d'autre part, relever les problématiques que posent leur confusion et leur distinction.

Suivant le cadre théorique des religions comparées, dans lequel il se place, et un point de vue phénoménologique porté sur les textes sacrés, A. Charfi peut les embrasser tous, pour mieux les comprendre et les analyser, sans distinction entre texte transcendant et texte humain. Il analyse d'abord la notion de *livre*.

Le Livre serait pour lui un produit religieux considéré en tant que tel dans ses conditions de production et dans sa dimension religieuse. La notion de Livre communément utilisée dans la pensée islamique comme synonyme de Coran ou de Révélation est soumise à une analyse et une redéfinition. A. Charfi indique qu'il existe beaucoup d'équivoques dans la signification du mot Livre. Bien des gens s'imaginent qu'il désigne le texte écrit sur le papier ou tout autre support, « mais le Coran ne fait nullement allusion à cette signification quand il parle du livre (…) le terme livre ne désigne rien de matériel qu'on puisse toucher .C'est bien le contenu que Dieu a voulu charger les prophètes de transmettre à l'humanité les incitant à la bienfaisance dans tous ses aspects et les guidant vers ce qui assurera leur bonheur dans cette vie et l'au-delà. »(1) D'où l'expression « les gens du Livre », *ahl-al-kitab*. A. Charfi justifie son interprétation par le fait que la Révélation utilise le terme *Livre* alors que le prophète n'a pas encore reçu le Coran en entier : « Il serait exagéré de prétendre que le Coran seul est le livre de Dieu. Dans la logique de la révélation il est une « copie » qui prend en compte les conditions des gens au temps de Muhammad en fonction de leurs schèmes mentaux à cette époque. » (2)

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit., p. 5*.
(2) Ibid.

M. Arkoun emploie, dans ce sens, non la notion de « copie »(1), mais celle de « version partielle » du « Livre archétypal », le Livre céleste dont une partie est « révélée dans le Coran. » (2) Ce concept dépasse le cadre coranique, et donc islamique, puisqu'il englobe les deux autres religions révélées. Il historicise de fait le Coran comme une parole destinée à des destinataires qu'on peut situer dans le temps et dans l'espace, donc dans l'histoire.

L'autre entreprise de taille dans cette enquête-déconstruction focalise sur la distinction entre l'oral et l'écrit dans la nature du Coran. Les musulmans sont unanimes à considérer, au moins depuis le IV/X° siècle que les énoncés recueillis dans la vulgate officielle constituée dès le califat d'Othman (644- 665) représentent la totalité de la révélation. Mais dans le cadre d'une histoire critique du Coran, les Néo- modernistes se posent la question de la reconstitution du corpus authentique de tous les énoncés communiqués par Mohammed sous le nom de « Révélation » (*tanzîl, wahy*). On parle de reconstitution dans le sens de collecte de bribes de textes consignées par écrit sur des supports divers, gardées par des Compagnons du Prophète.

Abdelmajid Charfi affirme, pour sa part, que toute la Révélation n'a pas été toute consignée par écrit. Une partie aurait été à jamais perdue. (3) Mais faire l'histoire critique du « fait Coranique » pose un nombre de problèmes qui, selon M. Arkoun, découlent, entre autres, de la destruction des corpus individuels, des matériaux sur lesquels avaient été consignés certains versets, et de la réduction arbitraire des lecteurs à cinq. D'autre part, M. Arkoun pose des questions auxquelles l'histoire de l'islam n'a pas donné de réponses. Il se demande dans quelle mesure la décision du gouverneur d'Irak, Al Hajjaj, de fixer l'orthographe a entraîné de nouveaux

---

(1) Jacqueline Chabbi utilise un autre concept : « Le texte oralisé du Qur'ân est forcément second. » Voir Le Seigneur des tribus, Paris, CNRS Editions, 2010,p.70.
(2) ARKOUN M., *Pour une critique*, *op. cit.,* p.164
(3) Voir interview de A. Charfi en annexe.

choix morphologiques dont le Coran aujourd'hui porterait la trace. Cette décision avait une portée politique puisqu'elle écartait les partisans du recours libre à l'interprétation et l'opposition chiite. Cette opération de collecte ou de collation du Coran, réalisée dans les conditions qu'on vient d'évoquer ne peut « aboutir à des solutions indiscutables ».

M. Arkoun précise qu'en posant le Coran comme un ensemble d'énoncés, l'attention est ramenée sur le fait qu'il a été et qu'il demeure une *parole* avant d'être un *texte écrit*. Cependant, la parole émise par le Prophète n'a pas le même statut linguistique que celle du croyant qui la répète dans une forme phonétique et graphique strictement fixée.

Enfin, il relève que le texte écrit, *al mus'haf* a été élevé au rang de corpus clos. Les théologiens *hanbalites* et *ash'arîtes* ont identifié le *mus'haf* à la parole transcendante de Dieu ignorant le processus successif de transmission orale et la transformation de cette dernière en texte écrit. Dans le *mus'haf,* il y a déjà la trace du politique. Là commence le fait islamique car il y a bien eu décision politique de collecte et de destruction de copies. Ce débat sur la collecte et la destruction des supports n'a été que très timidement abordé. S'ouvre ainsi un autre champ d'investigation malgré l'impossibilité, face à la disparition des supports, d'aboutir à des certitudes.

La transformation du Coran, parole orale, en Coran-*mus'haf*, corpus écrit, obéit à un processus de compilation multiforme. Pour A. Charfi, la compilation a été faite après la mort du Prophète qui ne l'avait ni entreprise ni ordonnée. Il précise que par une décision politique, sous le calife Othman, on unifia le texte reçu en un recueil unique. Les recueils non officiels furent brûlés. A. Charfi s'attarde sur les divergences que cette compilation a suscitées entre les compagnons qui auraient même conduit, selon lui, à l'assassinat du Calife.

La collecte et la fixation du *mus'haf* ont toujours été présentées dans la pensée islamique classique comme une opération exécutée avec soin et intégrité et ce pour préserver le Message de toute perdition et toute contestation. Cependant, l'historien moderne fait face au manque de sources, parfois à l'absence de traces, d'archives.

Pour parler de la collecte du Coran, M. Arkoun se réfère au livre de Suyûti, l'Itqân, (1) Il s'agit d'une opération collective qui a mobilisé les oulémas, (*fuqahâ*, traditionnistes, théologiens exégètes, historiographes, philologues, rhétoriciens) après les Compagnons et les Suivants, en relation avec l'Etat califal. S'y retrouve inéluctablement la trace de la sensibilité religieuse traditionnelle imbue de mythes et de récits imaginaires.

A.Charfi indique que les caractéristiques de la « fraîcheur » originaire de la Révélation dont les données sont propres à chaque verset sont perdues à jamais. Les Compagnons qui ont vécu les « circonstances de la révélation » ne les ont pas commémorées. Ces événements n'ont été codifiés, et en partie seulement, que dans une étape tardive, au bout de deux ou trois générations. Il est donc naturel qu'on y trouve beaucoup d'invention et de confusion.

Comme M. Arkoun, A.Charfi souligne la différence entre l'oral et l'écrit. Il remarque que l'intonation propre au discours oral a été aussi perdue, autant de nuances que les mots seuls ne peuvent exprimer. Ce qui accompagne l'énoncé des paroles, l'expression du visage, la voix, tout ce qu'on utilise pour traduire un sentiment, tout cela a une importance capitale pour comprendre le discours dans son contexte réel. Pour Charfi, le discours mis par écrit n'y

---

(1) Arkoun consacre dans son livre, *Lectures du Coran*, un chapitre (p.VI) à Suyûti : « Les sciences du Coran selon Suyuti ».

parvient pas. Comme tous les textes écrits, les textes sacrés fondateurs sont susceptibles de donner lieu à des interprétations variées, parfois contradictoires, dues à la différence de visions, à la multiplicité des intérêts, à l'influence des caractères et des mentalités. Finalement, des orthodoxies s'instaurent pour monopoliser l'interprétation authentique.

La confusion entre *Coran, livre* et *Mus'haf* renforce l'origine *divine* du texte. Le Coran, texte inaugurateur, fondateur d'une culture et donc d'une conscience religieuse unificatrice s'adresse à un peuple vivant, une culture dominée par une structure mythique et magique qui déterminera sa perception du message en tant que Parole de Dieu. Pour M. *Arkoun,* « Le Coran utilise la conscience linguistique arabe pour instaurer une nouvelle conscience religieuse. Voilà pourquoi la théologie utilisera plus tard toutes les ressources de la critique littéraire pour imposer le fameux dogme du caractère inimitable du Coran (*i'jâz*). En faisant appel aujourd'hui au nouvel apport de la linguistique pour définir la notion de Parole de Dieu, on ne fait qu'appliquer une attitude constante de la pensée arabo-islamique. »(1) Cependant cette méthodologie linguistique actuelle exclut toute intervention théologique ou philosophique qui dénaturerait le sens de sa démarche.

Du point de vue de la dogmatique islamique, l'inimitabilité du Coran est présentée en tant que preuve que le Coran est *Parole de Dieu*. A. Charfi se démarque de cette conception de l'*i'jâz* du Coran. Il développe une interprétation qui avance l'idée que le Coran n'est pas inimitable parce que son éloquence serait inimitable, mais plutôt parce que sa source divine n'est pas à la portée du commun des mortels et que seuls les prophètes et les envoyés y ont accès. Alors que l'ensemble des savants musulmans affirment que le

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe*, op. cit., p.16

caractère inimitable du Coran réside dans sa forme, dans son style et dans sa composition, Charfi explique cela par leur désir de démontrer que le Prophète est sincère et que le Coran est authentique. Les musulmans admettent communément que l'authenticité du texte coranique est garantie par les règles strictes qui régissent sa mémorisation et les précautions qui ont entouré sa collecte et sa codification.

Charfi rappelle que les théologiens musulmans n'ont pas accordé beaucoup d'intérêt aux modes de la Révélation reçue par les prophètes et par Mohammed en particulier. Ils ont plutôt cherché à établir la possibilité des miracles, conformément à la conception mythique de leur culture, alors que le Coran dénie à Mohammed l'accomplissement d'un quelconque miracle et insiste sur son caractère purement humain qui ne lui permet pas de prévoir l'avenir. « En cela ils étaient certainement mus par le désir de voir le prophète de l'islam à la hauteur des prophètes bibliques antérieurs dont le Coran rapporte les miracles. Ils ne pouvaient le concevoir que d'une façon identique, eux qui baignaient à l'instar de toute l'humanité ancienne, dans une forte conscience mythique. » (1)

M. Arkoun dégage de cette problématique le souci actuel des tendances qui se réclament de l'islam d'asseoir une conception du Coran comme Parole de Dieu dans un but d'instrumentalisation politique. Cette Parole est réduite à un instrument de pouvoir séculier, de contrôle social et d'orientation idéologique. C'est l'intrusion du sacré dans la cité des hommes. Le Coran est présenté comme « l'incarnation de la Parole de Dieu dans l'histoire » par un discours islamique de mobilisation sociale dont la contamination se remarque jusque

---

(1) CHARFI A. *La pensée islamique rupture et fidélité, op. cit.,* p.34

dans les pratiques quotidiennes et les diverses expressions religieuses dans la société. La sacralité incarnée dans la cité devient l'outil incontournable du contrôle social.

A. Charfi conclut que ce qui est garanti, en fin de compte, c'est l'appel, *da'wa* avec tout ce qu'il comporte : annonce, avertissement, orientations et guidances ; et non pas les mots et les expressions, dans lesquels a été coulé cet appel, qui ont été rassemblés dans un contexte déterminé qui appartient à un peuple déterminé. La conséquence logique qui s'impose, car elle repose sur une réalité historique incontestable, suite à la transformation de la parole en texte, c'est que l'appel *–da'wa-* prend le statut de « rappel », *dhikr*, dont Dieu a permis la conservation. Le *dhikr* concerne le contenu et non la forme même du texte.

4.3 Une nouvelle conception de la Révélation

Les néo-modernistes déplacent la problématique de la notion de Parole de Dieu vers la question de la *Révélation*. Car du point de vue du moderne qui s'attèle à l'analyse critique du fait religieux, il est important de considérer les conditions de production de la Révélation pour pouvoir clarifier les éléments qui y entrent en jeu et traquer les *traces* de la manifestation de cette Parole.

Ils commencent d'abord par distinguer trois niveaux du Coran : la Parole de Dieu, inaccessible et éternelle (*allawh al mahfoudh*), le discours coranique qui est la transmission orale de cette Parole de Dieu et enfin le texte écrit (al *mus'haf)*qui a été élevé au rang de corpus.

L'inaccessibilité divine, dogme religieux admis et célébré, s'étend à la Parole de Dieu qui est inscrite dans ce que le Coran nomme *« al-lawh al-*

mahfoudh », Parole divine éternelle, inaccessible et donc ineffable. Au contraire, la transmission orale (Qur'ân) et sa fixation relèvent de l'humain puisque nous en avons des *traces*. C'est cette thèse qui est analysée et mise en avant par les néo-modernistes.

Pour des considérations de clarté méthodologique, nous avons choisi de présenter la démarche d'A. Charfi qui résume, d'une façon nette, le point de vue moderne sur la Révélation. Charfi s'intéresse d'abord à la perception de la notion de *Parole de Dieu* dans la pensée islamique classique. Il lie cette notion à la signification et au processus de révélation ainsi qu'au statut du Prophète, premier « destinataire » de cette révélation. A. Charfi remarque que, la plupart du temps, les théologiens ne s'attardent pas à examiner les modalités de l'inspiration *(inspiration, révélation, prophétie, message)* insistant sur la notion *d'obligation imposée, taklîf*. La conception pour laquelle le musulman n'imagine pas en général d'alternative repose sur le principe que ce qui était révélé à l'Envoyé c'était à la fois le mot et la signification.

Une théorie de la révélation s'est dégagée progressivement dans le cadre des « sciences du Coran », destinée à confirmer l'interprétation et l'exégèse autorisée du Texte révélé, surtout après que la doctrine du Coran incréé est devenue la doctrine officielle des différents courants théologiques. Il s'en suivit une assimilation entre la Parole divine et l'Ecriture, concrétisée dans le corpus officiel (*mus'haf*) dans lequel fut consigné le message prophétique. Parole de Dieu, Livre, Coran et *mus'haf*, sont donc devenus, dans l'usage courant, synonymes, alors qu'ils renvoient à des réalités tout à fait différentes.

L'utilisation excessive de la notion de *Parole de Dieu* découle aussi d'une approche insuffisante de la prophétie. A. Charfi s'intéresse d'abord à la conception de la Révélation chez les philosophes musulmans. Il fait référence aux écrits en la matière d'ar- Razi *(m. en 925)* et surtout à ceux d'al- Farabi (m

en 950) et d'Ibn-Sina (Avicenne, m. en 1037). Il y trouve des essais de rationalisation du phénomène de la Révélation. Pour eux, elle s'exerce en vertu de la faculté imaginative dont sont pourvus les prophètes qui va dans le sens d'une supériorité particulière, plutôt que dans celui d'une élection divine des personnages qui sont chargés de transmettre un message. Se basant sur les écrits d'al-Kindi et d'al-Farabi en la matière, il déduit qu'ils avaient essayé de rationaliser ce phénomène, même de façon insuffisante, pour dépasser la vision simplement *fidéiste*. A. Charfi conclut que les musulmans d'autrefois n'étaient pas tous satisfaits ni convaincus de la façon commune de comprendre la prophétie et la révélation mais ils n'étaient pas non plus prêts à assumer les conséquences de la reconnaissance d'un rôle effectif du Prophète dans la transmission du message. Ils préféraient l'imaginer comme un rôle négatif, passif. Nous aborderons dans la deuxième partie, dans le détail, la conception que se fait A. Charfi du statut du Prophète dans la transmission du Message.

A.Charfi dresse ensuite la genèse de la conception de la révélation dans la littérature islamique classique et moderne. A travers ce qu'il considère comme une appellation « abusive » de Parole de Dieu, l'orthodoxie a confiné le Prophète dans un rôle purement négatif dans la transmission du message coranique. Selon cette conception, *Dieu parle en Arabe à Gabriel, l'ange de la révélation, celui- ci fait parvenir cette parole à Mohammed, qui à son tour, la transmet aux hommes sans intervenir en aucune façon dans ce qu'il est chargé de transmettre.* Charfi souligne le caractère mythique de cette conception décrite avec force jusqu'à aujourd'hui par les auteurs musulmans. C'est cette conception qui a été sélectionnée, canonisée et fixée par l'orthodoxie comme le dogme de la Révélation.

A.Charfi signale cependant que cette conception n'était pas la seule envisagée. Le débat, même circoncis, a existé. Il en existe des traces écrites qui ont été refoulées par l'orthodoxie vers l'espace de l'impensable. Il relève deux

autres conceptions, conservées dans deux sources différentes écrites aux VIII/XIV et IX/XV siècles, par al-Zarkashi dans le *Burhan* et al-Suyûti dans le *Itqân*.

La première, celle avancée par al-Zarkashi, préserve le principe de transcendance et ne fait donc pas parler Dieu en arabe, évitant par là le risque de l'anthropomorphisme. « C'est l'ange Gabriel, selon cette conception, qui traduit la Parole divine ineffable en langage humain à l'intention du Prophète dont le rôle reste entièrement passif. » (1)

Par contre, la seconde conception, celle d'al-Suyûti paraît plus hardie. Partant du même dispositif (Dieu parle, Gabriel est l'intermédiaire, Mohammed transmet aux hommes le message), Al-*Suyûtì* affirme : « Gabriel a apporté les significations et Muhammad les a comprises et les a exprimées dans la langue des Arabes.»(2) C'est pour A. Charfi la position la plus proche de la rationalité moderne.

Cette conception, qui considère que Mohammed « traduit » ce qui lui a été révélé, s'est basée sur le Texte, référence incontournable pour légitimer n'importe quelle lecture. Al-Syûti se réfère aux deux versets (C. 26, 192- 195 et 2, 79) qui « parlent d'une « descente sur le cœur » du Prophète ». Charfi en conclut qu' « évidemment le rôle de Muhammad, de passif qu'il était, devient actif, puisqu'il intervient dans la formulation du message. » (3) Ce point de vue, nous dit il, « conserve au Coran sa dimension divine et transcendante, sans tomber dans l'anthropomorphisme, ainsi que sa dimension humaine et naturelle,

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, *op. cit*., p.55.

(2) al-Itqan, chap.16, cité par A. Charfi in *L'islam entre le message et l'histoire* p.42

(3) CHARFI, A. *La pensée islamique rupture et fidélité*, op. cit., p.55

par son caractère historique, sa relativité. » (1) Charfi critique ainsi la conception sunnite qui prive le Prophète de sa volonté et de ses facultés et le réduit à un simple intermédiaire passif et il confirme le rôle actif de « formulation du message ». Il précise cependant que « La conscience islamique ne pouvait affronter les conséquences logiques qui en découlaient, et en particulier la dimension proprement humaine, à coté de la dimension divine, du texte coranique. Or, qui dit humanité dit historicité et relativité, et les musulmans n'étaient pas prêts à l'admettre dans un contexte où la religion était l'instance suprême de légitimation et de justification de toutes les institutions sociales.» (2)

A.Charfi se penche ensuite sur la conception de la révélation dans les temps modernes, qui réserve une place au caractère humain du Coran. Il s'arrête sur trois figures du renouveau de la pensée islamique dans ce domaine : M Abduh, M.A. Khalafallah et Fazlur-Rahman. Mohammed Abduh est le premier à se démarquer de l'enseignement dominant. Il définit la révélation comme une connaissance que le Prophète ressent lui-même avec la certitude qu'elle provient de Dieu. Charfi remarque que Abduh n'en tire pas toutes les conséquences et se borne à affirmer que le Coran n'est pas un livre d'histoire et que les nombreux récits qu'il contient sont destinés uniquement à la guidance. La deuxième figure c'est Muhammed A. Khalafallah qui creuse cette idée de Abduh et soutient la thèse – combattue par al-Azhar – que les récits coraniques sont conjoncturels et que, en rapportant les mêmes histoires des prophètes antérieurs, ils varient suivant les états d'âme et les diff érents événements dans la vie du Prophète. (3)

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.43.
(2) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité, op. cit.,* p.56.

(3) Voir KHALAFALLAH M. Ahmad, *Al-Fann al-qaçaçî fi al- Qur'ân al-karîm*, Le caire, Sînâ li annashr, 4 éd. , 1999.

Le troisième exemple cité par A. Charfi est celui du Pakistanais Fazlur-Rahman qui écrivit en 1966 que le Coran est entièrement Parole de Dieu et aussi entièrement parole de Mohammed. (1)

C'est la problématique de la formulation humaine du message qui permet aux néo-modernistes d'invoquer le droit et la légitimité de « repenser » le fait islamique. Puisque la trace humaine se retrouve même dans le Coran, il n'est plus interdit , de nos jours, d'entreprendre une nouvelle investigation du texte coranique sur une base épistémologique moderne qui ouvrirait la recherche sur les domaines de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, de la linguistique, de la psychanalyse appliquées au texte.

Cela mène naturellement à distinguer le Coran de la Révélation. Tenter une nouvelle explication, une nouvelle compréhension de la Révélation est une façon de déterminer, d'une part, les limites de la notion de *Parole de Dieu* et en même temps de délimiter le rôle du Prophète pour mettre en évidence l'idée qu'il n'était pas aussi passif qu'on voulait le montrer.

Cela ouvre deux champs d'investigation à la pensée islamique : analyser la question de *l'inspiration, al wahy,* en adoptant une démarche historique critique et en faisant intervenir les autres disciplines modernes, telles que la psychologie, l'anthropologie et la sociologie. Ensuite ouvrir un champ

---

(1) Charfi cite Fazlur- Rahman : *« The Qur'an is entirely the Word of God and, in an ordinary sense, also entirely the word of Muhammad. The Quran obviously holds both,* for if it insists that it has come to the « *heart » of the prophet, how can it be external to him? " (islam, p. 31), ou encore, " the Qur'an is thus pure Divine Word, but of course, it is equally intimately related to the inmost personality of the prophet Muhammad whose relationship to it cannot be mechanically conceived like that of a record" (ibid, p. 33),* cité par Charfi dans *La pensée islamique rupture et fidélité*, op. cit., p. 57.

d'investigation sur « le caractère humain du Coran », et les questions qui s'y rapportent : la langue, la culture, le mythe, l'imaginaire, l'éthique, etc.

Dans ce cadre, le recours à des sciences comme la psychologie notamment donne une explication de l'état mental et psychique du Prophète et de son comportement face à la Révélation. Pour Charfi , « la Révélation est donc source de connaissance pour le Prophète ; elle est cet état exceptionnel dans lequel la conscience s'évanouit, les facultés acquises cessant d'opérer afin de laisser émerger ce qui est enfoui dans les profondeurs de l'inconscient, avec une force telle que le prophète est incapable de la réfréner et que sa volonté ne s'exerce plus. Alors peut se manifester de façon distincte la représentation particulière de ce que la volonté divine lui dicte, ou bien la découverte incomparable de l'absolu, de l'infini et de l'au-delà ; autant de choses que l'homme ordinaire n'y peut parvenir avec ses moyens intellectuels limités. »(1)

Mais ne pouvant répondre à la complexité des questions posées sur le rapport entre le divin et l'humain, sur le mode de transmission, sur la validité du discours par de simples arguments scientifiques, A. Charfi insiste qu'il ne faut exclure ni le point de vue de la foi ni celui de la science. La différence entre les deux réside dans l'origine attribuée à cette force non dans sa réalité : la première, la conception fidéiste, la rapporte à Dieu tandis que la seconde, scientifique, s'en tient à une explication phénoménologique. La religion demeure un domaine où les sciences sociales sont incapables de fournir toutes les réponses et les explications.

Est-ce-que cela s'arrête au phénomène de la prophétie ou se vérifie-t-il dans d'autres domaines ? En insistant sur le fait de ne pas exclure le point de

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit*., p. 47

vue de la foi, et en affirmant plus loin que le point de vue fidéiste et celui des sciences modernes se rejoignent sur la sincérité de Mohammed et sa certitude de ne pas exprimer ses propres idées, n'a-t-il pas fait comme certains théologiens et philosophes musulmans qui, comme il l'a laissé entendre, évitent de trop se heurter à l'explication plutôt fidéiste diffuse ?

Partant de l'exposé de la problématique fait par A. Charfi, abordons brièvement les positions exprimées par M. Arkoun et H. Abou Zeid. Arkoun part de la notion de « discours coranique » qui matérialise le concept de « Parole ». Il se réfère à la conception d'Emile Benveniste qui entend par discours toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et, chez le premier, l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. En appliquant cette définition et donc des règles de la linguistique moderne au texte du Coran et en lisant des versets à la lumière de cette définition, Arkoun constate que « la totalité du discours Coranique fait apparaître trois protagonistes : un locuteur (*qa'il*), un allocuté - énonciateur (Muhammad), un destinataire collectif (les hommes). » Il en déduit que « l'allocuté n'est pas le transmetteur passif des énoncés qui lui sont communiqués ». Il a acquis, dans la situation extraordinaire où il reçoit les significations, le statut « d'un *je* conscient de sa propre unité psychique articulée à celle du locuteur ». Dans cette situation, le Prophète se comporte en locuteur qui s'adresse en arabe utilisant les mots, le style et les codes linguistiques et culturels de son époque, il opère ainsi « une prise en charge du discours » qui lui permet de se faire comprendre. Arkoun conclut : « En outre, les énoncés coraniques obéissent à une syntaxe telle que tout énonciateur -comme Mohammad – se trouve linguistiquement dans la même situation de locuteur lié par ce qu'il dit. »(1) Cette analyse du discours

---

(1) ARKOUN M., *La pensée arabe, op. cit.,* p.18.

Coranique, à la lumière de la linguistique, permet donc de reconsidérer le rôle du Prophète Mohamed dans la transmission de la Révélation.

Pour M Arkoun la révélation ne doit pas être prise comme un discours normatif qui descend du ciel et qui oblige l'homme à reproduire à l'infini les mêmes rituels d'obéissance et d'actions. Elle doit être interprétée dans le cadre d'une alliance librement consentie entre l'homme et Dieu. Elle est d'abord proposition de signification pour l'existence et elle peut être modifiée. La preuve selon M. Arkoun c'est que l'on trouve dans le Coran des versets abrogeants et abrogés au fil de la descente du message.

Abordons à présent la position de H. Abou Zeid. Précisons d'abord que même si le sujet est le même, les mots utilisés sont différents. Alors qu'Arkoun part de la notion de « discours coranique », Abou Zeid parle de « texte sacré ». Il se place d'emblée dans la perspective des « sciences coraniques » et conforte la sacralité du texte pour mieux établir l'espace de l'humain. En ce sens, il nous semble qu'il se distingue des deux premières conceptions exposées ci-dessus. Abou Zeid précise dans ce sens que « le texte sacré à *l'état naturel* est une entité métaphysique dont nous ne connaissons rien hormis ce qu'il est dit dans le texte lui-même. » (1) Son regard est porté sur la manifestation de la Révélation dans sa récitation. « Depuis le premier instant de sa révélation - c'est-à-dire sa récitation par le prophète- le Coran est transformé de texte divin en *interprétation* humaine. La compréhension du texte par le prophète est le premier stade de sa dynamique dans son interaction avec la raison humaine. »(2)

Dans cette conception, on assiste à l'émergence du sujet interprétant qui

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux, op. cit., p. 186.*

(2) *Ibid.*

fonde le sens même du Coran. Le divin et l'humain ne sont manifestement pas dans le texte comme les deux faces d'une même réalité langagière. On distingue ainsi deux niveaux du terme, le Coran comme parole divine et le sens en tant qu'interprétation humaine, puisque le sens ne se manifeste que par le rôle agissant de l'allocutaire dans le processus d'interprétation.

Ainis, Abou Zeid se démarque-t-il d'Arkoun et de Charfi qui, eux, décèlent la trace de l'humain dans la manifestation même de la révélation. Il est clair que ces déductions impliquent des considérations philosophiques et anthropologiques différentes qui ont une implication sur les champs d'investigation. Abou Zeid a porté son intérêt sur le discours religieux, qui est naturellement le champ des interprétations du *turâth* alors qu'Arkoun et Charfi ont, à l'opposé, étendu leur recherche à tout le corpus islamique. Mais ces différences n'ont qu'une incidence mineure sur la libération et la modernisation de la pensée islamique puisque le discours religieux fait partie intégrante de la pensée islamique.

4.4 Le Coran et le message

L'aboutissement normal de l'analyse déconstructive du Coran mène les néo-modernistes vers le dépassement de la notion de Coran/Parole de Dieu. En retrouvant les traces de l'humain dans le processus de révélation, ils partent à la recherche du Message, cette « dimension perdue » occultée par la codification. Pour eux, le Coran contient du conjoncturel et du temporel. Mais le Message est intemporel, donc universel. Le message est à chercher dans toutes les strates de signification. Il s'agit bien d'une aventure du sens à chercher dans la globalité du Coran, non dans un « texte », nass, fragment isolé, décontextualisé.

Pour A. Charfi le terme Coran ne peut véritablement s'appliquer qu'au message oral que le Messager a adressé à ses Compagnons. A. Charfi distingue entre révélation et message. La Révélation que reçoit Mohammed est semblable à celle des autres prophètes. Mohammed le dit lui-même, il utilise les mêmes expressions en ce qui concerne tous les prophètes sans exception. Mais il note que le devenir du message de Mohammed est différent du devenir de ceux de Moise et Jésus : « le message de Muhammad, lui, a été codifié peu de temps après sa mort, et on y a bien distingué ce qu'il a transmis et ce qui se rapporte à sa vie. Aussi le Coran offre- t- il pour l'historien des garanties d'authenticité qui n'existent pas dans ce qui a été mis par écrit des deux messages précédents. » Charfi ajoute toutefois, que les garanties d'authenticité ne signifient pas qu'il y ait une différence essentielle dans la spécificité des trois messages ni dans les problèmes que soulève leur approche surtout à partir du moment où ils sont passés du stade oral au stade écrit. (1) Charfi part du fait que toute religion est différente de la forme sous laquelle elle se manifeste dans l'histoire. Il distingue entre religion ouverte et religion fermée, ou entre appel originel et formes de religiosité où prédomine le ritualisme. Revenir au message de Mohammed donne l'occasion de lever l'équivoque et d'utiliser les termes selon leur signification originelle et non celle qu'ils ont acquise par la suite du fait d'influences diverses.

Charfi conclut : « Dieu s'adresse à l'homme dans le langage que celui-ci comprend sinon son inspiration serait inutile. Cela veut dire aussi que le Prophète est forcé d'utiliser ce qui est à sa disposition, ce qui est commun et connu dans son milieu. » (2) Charfi renvoie en note à H. Abou Zeid qui dit : « Le Coran se décrit lui-même comme étant un message. Or le message suppose

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message te l'histoire, op, cit*., p.49.

(2) *Ibid*., p.45.

un lien entre celui qui envoie et celui qui reçoit, par l'intermédiaire d'un code ou d'un système linguistique. Dans le cas du Coran, celui qui envoie ne pouvant être objet d'étude scientifique, il est naturel qu'on accède à l'étude du texte coranique à partir du réel et de la culture… » (1)

S'opère ainsi un déplacement dans la réflexion, de la centralité du Coran-Texte vers le Coran-Message. D'où la préoccupation primordiale portée au Message qui acquiert une centralité dans la problématique de renouvellement. Le Coran-Texte est un corpus clos, fini, irrémédiablement défini. Son sens est clos dans les limites de l'acception littérale décidée par les canons de l'exégèse classique. Alors que le Coran-Message, qui s'enracine dans le même corpus, reste ouvert aux destinataires de ce message, au référent de l'énonciation, donc à la culture et au contexte du moment. Ce qui engendre nécessairement l'élaboration d'un dispositif de lecture pour le révéler. On passe donc nécessairement de la notion de Vérité (Texte figé, sens absolu) enracinée par la pensée classique à la notion moderne de Signe (signifiant-signifié, signifiance, polysémie).

5. Relecture du Coran

L'analyse des néo-modernistes détermine une nouvelle herméneutique, une nouvelle attitude face au texte coranique. La nécessité d'une relecture du Coran, à la lumière des conséquences tirées de l'analyse, s'impose pour pouvoir appréhender le sens du Message.

La nécessité d'une nouvelle lecture du Coran aujourd'hui vise à clarifier

---

(1) ABOU ZEID Nasr Hamid, *Mafhûm annass : dirassa fi 'ouluom al-Qurân,* Beirut, Casablanca, al-Marqaz al-Thaqâfi al-Arabi, 1994. p.45.

une situation culturelle dominée par les idéologies militantes et à éviter les reproductions mécaniques de compilations anciennes. L'objectif de M. Arkoun est clair « On visera simultanément un intérêt théorique en contribuant à une typologie du discours religieux et un intérêt pratique en forgeant pour la pensée islamique contemporaine, des outils plus efficaces que ceux qu'elle croit devoir rechercher encore dans sa tradition classique. » (1)

Cette relecture ne se démarque pas d'une attitude critique que nous avons développée plus haut : dénoncer la connivence entre lecture littéraliste et manipulation idéologique. Une des finalités d'une relecture du Coran c'est d'éviter la lecture littéraliste qui conduit à une religion fermée. Pour Abdelmajid Charfi, prendre le texte à la lettre, c'est un problème central qui est le résultat de l'époque de la codification qui a entraîné la prédominance d'un verset sur un autre, parfois des déviations et toujours des interprétations singulières. La clôture dogmatique s'est basée sur la notion de texte pour relayer un sens canonisé et sacralisé par la confusion entre Coran et Parole de Dieu. Les éléments critiques dégagés plus haut montrent qu'on est face à une nouvelle approche qui ouvre une nouvelle phase herméneutique.

5.1 Les nouvelles bases de relecture

La lecture, ou l'interprétation du Coran, était toujours au centre des sciences coraniques et islamiques, de l'exégèse et des branches qui lui sont reliées. La prise de conscience scientifique du texte coranique, sur la base des sciences humaines et sociales, apporte une nouvelle problématique qui repose

---

(1) ARKOUN M., *Lectures du Coran, op. cit.,* p. 70.

sur trois facteurs exprimés par Arkoun : la langue, l'histoire et la religion. Arkoun se place dans la perspective d'une « philosophie arabe moderne » où toute réflexion philosophique doit nécessairement être précédée par une investigation historique. C'est autour du problème du sens qu'une nouvelle approche de la lecture du Coran est envisagée partant d'un certain nombre de questions telles que la philosophie du langage, le recours à la linguistique actuelle, la question de la transmission du sens et ses transformations. Ainsi une nouvelle lecture du Coran part nécessairement d'une critique de la conception classique de la lecture.

Dans son livre *Critique du discours religieux,* H.Abou Zeid résume la méthode sur laquelle se basaient les exégètes, qui consistait à diviser le Coran selon la clarté sémantique, en quatre catégories :

- Les passages clairs, qui n'admettent qu'un seul sens et qui constituent le *texte*, *al-nass*.

-Les passages qui admettent deux sens, dont l'un est prépondérant (*„aqwa*) et l'autre probable (*muhtamal*) et qui représente le sens littéral (*zâhir*).

- Les passages admettant deux sens de probabilité équivalents.

- Les passages admettant deux sens de probabilité inégale.(1)

Quand les anciens affirment qu'il n'y a pas de place pour l'interprétation dans les questions tranchées par le texte, ils visent seulement les passages clairs, qui n'admettent qu'un seul sens et qui constituent le *texte*. H. Abou-Zaid déplore que le discours religieux contemporain (islamiste) fasse une autre

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux*, op. cit., pp.184-185.

interprétation du principe de texte qui visait chez les anciens seulement les passages clairs, quand il interdit l'interprétation dans la totalité du Coran considéré comme étant le texte. « Confondant l'acception moderne du terme et son acception ancienne, le discours religieux tend à geler son sens en lui déniant toute possibilité d'interprétation, cela pour éliminer le pluralisme et construire la réalité en fonction de ses propres idées et interprétations. » (1)

M. Arkoun reproche à l'activité exégétique d'être restée enfermée, durant sa phase la plus productive (II°- V°/VIII°-XII° siècles), dans l'espace épistémique médiéval. Même dans la période contemporaine, l'exégèse musulmane demeure sous la dépendance stricte de *l'a priori* théologique du Coran Parole incréée de Dieu.

En replaçant l'approche dans le cadre de la linguistique, Arkoun espère ouvrir la voie à une lecture plurielle du texte. Il remarque que le Coran a été traité comme une œuvre. « Cela veut dire qu'il n'a cessé d'être relu et qu'il continue d'exiger une relecture sans que ses significations virtuelles aient été et puissent être totalement et adéquatement manifestées. Il s'agit donc d'une création littéraire douée d'une créativité qu'on peut dire – dans l'état actuel de nos possibilités de lecture- infinie. » (2)

L'essentiel d'une relecture moderne du Coran consisterait à démystifier les constructions de sens traditionnelles, à ouvrir le texte coranique à de nouvelles interprétations, tenant compte de l'histoire, de la culture et de l'impensé islamique. Arkoun parle de lecture plurielle et aussi de relecture moderne. Le Coran reste *ouvert* aux contextes les plus divers qu'implique toute lecture. Autrement dit, le texte coranique dit quelque chose, assure une

---

(1) *Ibid*., p.185.

(2) ARKOUN M., *Lectures du Coran*, *op. cit*., p.45.

communication, *donne à penser*, quelle que soit la situation de discours dans laquelle se trouve le lecteur. « Bien que théologiquement, le corpus soit irrévocablement clos, on peut admettre, historiquement qu'il demeure ouvert aux améliorations textuelles que pourrait apporter la critique philologique. »(1)

La méthodologie empruntée par les néo- modernistes inscrit le texte dans le réel, dans toutes ses dimensions économiques, politiques, sociales et culturelles, mais prend aussi en compte le premier récepteur, le Prophète, et ses destinataires. Partant de vérités historiquement attestées, elle permet d'étudier toutes les vérités concrètes disponibles.

En adoptant une méthode historique, les néo-modernistes font face à une difficulté : est-ce-que l'origine divine du texte permet ce genre d'approche ? Autrement dit est-ce -qu'on a le droit d'appliquer ces techniques scientifiques au texte divin ? La réponse est sans équivoque. Pour eux, rien ne s'oppose, y compris l'origine divine du texte, à l'utilisation de la méthode d'analyse des textes linguistiques et littéraires, le Coran se présentant lui-même comme un message. Si Dieu a décidé de s'adresser aux humains dans leur propre langue, la trace divine de ce discours est donc l'unique objet susceptible d'être étudié.

Charfi soutient qu'Ibn Rushd a déjà répondu à cette objection en précisant que quelque soit le moyen utilisé, l'essentiel c'est le travail en lui-mem. « L'outil méthodologique est d'abord un outil humain. Meme ceux qui s'accrochent aux thèses traditionnalites, ont recours en rèalité, consciemment ou inconsciemment, à des thèses et des outils empruntés à la philosophie grecque ancienne. »

---

(1) *Ibid*., p. 44.

(2) CHARFI A., Interview en annexe.

Les lectures du texte coranique ont toujours été faites dans une perspective de légitimation. Ouvrir ces lectures à de nouvelles possibilités de sens pose cette même question. Pour M. Arkoun, « la question la plus radicale peut être - tout au moins du point de vue de la tradition musulmane- celle qui consistera à déterminer si, dans quelle mesure et comment le Coran peut, dans le contexte de la modernité, continuer à remplir sa fonction de haute instance de légitimation. » (1)

La nouvelle conception de la lecture du Coran sort du cadre classique et traditionnel d'une lecture autorisée et canalisée par l'orthodoxie, vers des lectures plurielles, vers la recherche, dans la pluralité, d'une forme d'ouverture du texte. Pour Arkoun, la linguistique ainsi appliquée dans la lecture du texte coranique donne une nouvelle appréciation du cadre spatio-temporel de la représentation mentale par référence à un espace et à un temps déterminé. « Le discours coranique instaure, donc, un regard de la conscience sur le monde extérieur, mais ne propose pas une connaissance de ce monde, comme tout un courant apologétique le soutient. » (2)

Pour lire le Coran, les néo-modernistes optent surtout pour la méthode linguistique parce qu'elle considère que les textes sont liés à la réalité linguistique et culturelle, de telle sorte qu'ils se structurent par rapport à elle tout en créant leur propre code qui contribue, à son tour, à la restructuration de la langue et de la culture.

La théorie de Saussure a transformé radicalement la vision traditionnelle des rapports entre la pensée et le langage, et l'idée que l'on se faisait de la

---

(1) ARKOUN M., *L'islam, hier, demain*, *op. cit*., p. 143.

(2) ARKOUN M., *La pensée arabe, op. cit.,* p.19.

langue comme système de signe dans ses rapports avec la sémiologie générale. « Si l'on admet que les signes linguistiques ne réfèrent pas directement au monde empirique, mais aux concepts existants dans la conscience de la communauté linguistique.- ainsi que dans son inconscient collectif-, cela veut dire que la langue nous met au cœur de la culture. (…) si la culture est la conception du monde d'un groupe humain déterminé (…) et si la langue est le système qui en offre la meilleure expression, la langue doit nécessairement, d'une manière ou d'une autre, référencer ces variantes.» (1)

En appliquant cette théorie aux textes en général, H. Abou-Zaid constate que quel que soit leur genre, ils tirent leur fonction référentielle de la langue et de ses propriétés. Et puisque la langue joue le rôle du « signifiant » dans le dispositif culturel cela veut dire que les textes ne font sens que dans le cadre de la culture où ils sont produits.

5.2 Lecture et idéologisation

Le choix de la méthode de l'analyse linguistique et sémiologique dans l'approche culturelle de l'étude du texte se justifie selon H. Abou Zeid dans la relation dialectique entre le texte et la culture. Aborder le sujet du point de vue linguistique sert à démontrer la corrélation entre ces deux champs. C'est autour de cette approche culturelle du texte ainsi démontrée que la rupture est faite avec la méthode traditionnelle de l'approche du texte dans le discours religieux. Celle-ci, fidèle à sa conception transcendantale du texte, commence toujours par parler de Dieu (l'émetteur du texte), puis du Prophète (le premier récepteur), et enfin les conditions de réception du message. Cette méthode n'est pas efficace selon H.Abou Zeid « parce qu'elle procède d'une logique qui opère de haut en

---

(1) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux, op. cit*., p.49.

bas. Ses adeptes commencent par un mouvement transcendant, au concret et au particulier ; tandis que nous, nous faisons le mouvement inverse. Nous commençons d'abord par examiner les évidences et les connaissances conformes au réel et nous nous acheminons progressivement vers les vérités profondes pour essayer de comprendre le caché. » (1)

A titre d'exemple, Abou Zeid se base sur l'interprétation littérale donnée aux versets coraniques qui présentent Dieu comme un roi et parlent de « Siège », de « Trône », de « soldats ». « La figure du roi avec tout son réseau de motifs secondaires est une projection collective accompagnée d'une idéalisation du réel à une époque historique déterminée dans une culture donnée. S'attacher aux significations littérales de cette image surannée revient à nier toute évolution. » (2) Il opte , plutôt, pour une *lecture métaphorique* qui déconstruit les imageries mythologiques et fonde une compréhension rationnelle du monde.

C'est sur cette confrontation que H. Abou Zeid se base pour dire que les batailles des Mutazilites contre les littéralistes ne sont pas de simples querelles intellectuelles élitistes. Il croit que derrière ces batailles il y avait bien une dimension culturelle globale reliée à un enjeu politique et social. H. Abou Zeid en déduit que « dans ces conditions, il n'est donc pas surprenant de voir les *ash'arites* s'acharner à défendre l'image d'un monarque tyrannique et irresponsable conformément à leur lecture des textes sacrés, alors que les Mutazilites s'attachaient à nier l'injustice dans les attributs divins pour mieux défendre la justice dans le monde d'ici-bas ». (3)

---

(1) Ibid., p.31.
(2) *Ibid.,* p. 69.
(3) Ibid., p.70.

Cela revient à dire que l'interprétation littéraliste qui entretient les visions mythologiques dans le Coran a été délibérément maintenue et imposée pour refléter sur le pouvoir politique l'image coranique de Roi sur un trône et incruster cette image dans l'imaginaire collectif pour légitimer l'action politique et l' interprétation des textes .

H. Abou Zeid fait ici le lien entre l'interprétation littéraliste qui entretient les visions mythologiques et les manipulations idéologiques. C'est à travers le mythe et son importance d'une part dans toute culture et l'utilisation qui en a été faite qu'Arkoun remonte aux différentes manipulations qui ont mené vers l'idéologisation. « Le même mythe remplit une fonction conservatrice reproductrice, codificatrice et même mystificatrice, lorsqu'il est réinvesti par un groupe dominant dans un discours de pouvoir destiné à justifier et à maintenir une hiérarchie sociale instituée ; le mythe n'est plus alors une création collective où tout un groupe investit son identité mais l'exploitation d'image et de valeurs sélectionnées par des gestionnaires d'un ordre symbolique *hérité :* C'est exactement la position occupée par les Omeyyades et les Abbassides à l'égard du discours coranique transformé en *texte* fixé dans un corpus *fermé* et désormais exploité comme un ensemble d'énoncés normatifs tant pour organiser tout le pensable (ordre gnoséologique) que pour fixer les institutions et le droit ». (1)

H. Abou Zeid donne un exemple sur la pertinence de la lecture métaphorique contre la lecture littéraliste, qui peut donner des résultats erronés. Il évoque les versets relatifs aux termes *commerce, prêt, vente, achat.* Il souligne que leur fréquence dans le texte coranique est le reflet d'une réalité

---

(1) ARKOUN M., *Pour une critique, op. cit.,* pp.208-209.

culturelle, celle du Prophète et des gens auxquels est adressé son message. Ces termes n'ont pas, dans les versets, un sens propre, mais sont employés dans un sens métaphorique que les exégètes n'ont pas relevé.

La relecture pour Abou Zeid et Arkoun passe donc par l'analyse linguistique moderne et l'approche Saussurienne. Tout en reconnaissant l'importance de l'approche linguistique, A.Charfi y adjoint la relecture du Coran dans le cadre de l'approche comparative des religions, qui , dit- il, se distingue des autres approches, car elle permet d'étudier les textes de l'islam, non pas de façon distincte, mais en tant que phénomène humain cosmique commun à toutes les sociétés. Ce qui permet d'élargir l'horizon de la recherche et d'améliorer la conscience du sacré et du texte.

A.Charfi justifie le choix de cette approche par le fait que l'analyse comparative impose au chercheur analyste de ne pas avoir de préférences entre les interprétations qui ont prévalu historiquement et les interprétations qui ont été éliminées, souvent par la force. Sa position est plutôt de découvrir les fonctions du texte dans chaque cas, et de chercher les raisons qui portent à expliquer n'importe quel livre. Une explication qui prend en considération la liberté et la responsabilité de l'être humain, ou, au contraire, qui le considère comme n'ayant pas de choix, son destin étant prédéterminé. « Toutes ces explications sont en fait le fruit d'une opération dialectique entre le texte et ses lecteurs d'une part, et entre les structures sociales et psychologiques des lecteurs d'autre part. Ceci est vrai dans toutes les religions. Cela permet d'éviter les explications qui appellent à une lecture juste et unique des livres sacrés et qui considère les autres lectures comme étant non conformes à la ligne droite et à la foi juste. » (1)

---

(1) CHARFI A., *Labinât, op. cit*., p. 108.

Charfi rejoint ici Arkoun dans la revendication de lectures plurielles. Il précise cependant que la méthode de l'analyse comparée ne vise pas à montrer la justesse ou la fausseté de la lecture traditionnelle, mais à déterminer qui est fidèle intrinsèquement à la fonction du message originel et qui est en harmonie avec cette fonction. (1)

En empruntant cette approche A. Charfi distingue trois catégories principales de lecture du texte, et il montre à l'aide d'exemples, que cette catégorisation des différentes lectures du texte sacré est valable pour les trois religions monothéistes.

La première catégorie de lecture et qui est la plus répandue, c'est la lecture « spontanée » du croyant dans son exercice du culte, et qui est une lecture répétitive, approximative, qui ne suppose pas toujours une compréhension du texte. On peut qualifier cette lecture de lecture « négative », mais qui est « innocente » par rapport à la conscience du lecteur lui-même.

Le deuxième genre de lecture, est la lecture explicative. Contrairement à la première catégorie, il s'agit d'une lecture technique qui cherche, en ayant recours à des disciplines différentes, à trouver le sens originel du texte à une fin normative. Cette lecture elle-aussi commune à des religions différentes, est « une lecture archéologique ». Elle ne peut échapper au fait de donner aux textes des interprétations dictées par les préoccupations et les concepts d'une époque donnée, qui se disputent entre elles car chaque interprétation cherche à s'approprier la légitimité et la nier aux autres. Il est normal qu'une telle explication ne puisse satisfaire le chercheur analyste qui adopte l'analyse comparative. Cette activité n'est plus l'apanage de l'exégète, elle est ouverte.

La troisième catégorie de lecture est ce qu'A. Charfi appelle « les

---

(1) Ibid., p 111.

lectures herméneutiques ». Ce sont les lectures qui cherchent à trouver des significations qui se renouvellent dans le texte, qui suivent les conditions de vie, renouvelées elles aussi. Partant du fait que le livre s'est inscrit dans une continuité culturelle, il a aussi engendré une rupture avec la culture de l'époque dans laquelle il est apparu. Cette spécificité dynamique du texte appelle donc à des lectures nouvelles qui n'ont pas été évoquées par le texte dans le passé mais sans vouloir dire qu'il ne les autorise pas. « Ainsi le discours fondateur, qui est chronologiquement le premier, tend vers un autre discours en même temps attendu et non espéré parce qu'il n'a pas encore été découvert. A ce niveau, les termes peuvent prendre des significations nouvelles. Il est aussi possible de s'en tenir à l'esprit du texte ou à ses fins plus qu'à sa littéralité. Dans tous les cas, il s'agit d'une tentative de découvrir la finalité du texte à travers ses traces historiques, et à travers une lecture spécifique. » (1)

A.Charfi conclut que toutes les lectures, des trois textes religieux, n'arrivent pas à bout de tous les sens enfouis dans le fond du sens du texte et à l'intérieur même du lecteur. Charfi favorise l'interaction dialectique entre les quatre facteurs qui sont partie prenante dans la lecture, et qui sont : le texte, le lecteur, la société et le passif sémantique qui porte les traces de la rencontre entre l'authenticité du message du livre et tout ce qui constitue l'homme dans la société : ses aspirations religieuses , ses conditions sociales, et les différents pouvoirs ou forces, surtout celles qui ont été exercées pendant l'émergence des sociétés du livre ou pendant les périodes de dogmatisation idéologique. (2)

---

(1) *Ibid*., p.109.

(2) Voir *Labinât*. *op. cit*., pp.107-112.

En soumettant la lecture du Coran à cette nouvelle pratique, A.Charfi montre les limites de la lecture traditionnelle. « La lecture a ses propres limites qui résident dans le pouvoir du texte lui-même. Celui-ci résiste à ce qui ne correspond pas à sa nature. Cela consiste en ce que fait la communauté religieuse comme modification selon ses propres exigences. Cette communauté favorise une lecture à une autre et marginalise des explications et des interprétations jusqu' à les rendre perverses, s*hâdha,* marginales et sujettes à oubli. » (1)

Charfi montre aussi que les trois catégories de lecture qu'il a répertoriées représentent des fonctions sociales du texte. Elles sont interdépendantes à tel point que chaque tentative critique pour les décortiquer semble aux yeux de la société, comme une hérésie, *kufr*, parce qu'elle ne fait pas la distinction entre texte et lecture. La société craint que ce soit le texte qui est visé par cette décortication non simplement la lecture.

Par l'approche comparative, A.Charfi arrive à la même déduction qu'Arkoun et Abou Zeid, par le truchement de la linguistique, à savoir la manipulation que le texte a subie : « L'analyse comparée du produit religieux montre certains phénomènes qui sont constants dans les œuvres de lecture des textes sacrés. Parmi ces phénomènes l'instrumentalisation du produit religieux pour légitimer les institutions humaines. Elle montre aussi que la lecture peut conduire à l'aliénation, comme elle peut aussi être un facteur anti-aliénation, et que les lectures totalitaires qui prétendent être les seules justes ,vraies, limitent le sens dans le niveau idéologique et politique conjoncturel qui caractérise en général les périodes de crise au sein des société, la suprématie de ces lectures et

---

(1) *Ibid*., p.110

conduit à la calcification du corps sociétal alors que les lectures qui cherchent à dévoiler ce qui « n'a pas été encore dit » conduit, normalement , à la libération de la société de la répétition qui amplifie les disparités historiques. La meilleure situation c'est quand il y a un cadre interactif entre les deux lectures et la critique mutuelle. » (1)

H. Abou Zeid rejoint A. Charfi dans ce contexte. Il distingue trois niveaux de signification dans les textes religieux. Le premier niveau est celui des valeurs témoins qui ne peuvent être l'objet d'aucune interprétation. Le second est celui des valeurs métaphoriques. Le troisième est celui des valeurs qu'on obtient par extension à partir des finalités originelles. (2)

Il est donc évident de voir selon cette différenciation de niveau significatif du texte que certains textes sont aujourd'hui dépassés par l'histoire et ne peuvent plus servir de modèles, comme, à titre d'exemple, les textes sur l'esclavage, ou ceux sur la relation entre musulmans et non musulmans.

En conclusion, il est primordial de signaler que la conception que les néo-modernistes développent sur la notion de Coran complète la structuration de la plateforme épistémologique dans laquelle nous les insérons.

Lorsqu'ils abordent la question de la centralité du Coran, ils se placent tous dans la même épistémè moderne. C'est à partir des outils et des concepts des sciences de l'homme et de la société ainsi que de la science des religions qu'ils opèrent la distinction entre Coran et parole de Dieu. L'aboutissement de leur démarche déconstructive met en évidence le caractère humain de la

---

(1) *Ibid*., p. 111.

(2) ABOU ZEID N., *Critique du discours religieux, op. cit*., p.72.

formulation du Coran, comme analysé par A. Charfi. Se démarquant nettement de l'exégèse classique, ils optent pour une nouvelle herméneutique qui ouvrirait le sens à toutes ses potentialités et qui tient compte de l'historicité du texte et de son insertion dans une société et dans une culture. Ils tirent la conséquence que toutes les interprétations faites par les oulémas, contenues dans le patrimoine, ne sont que des activités humaines déterminées par les conjonctures de leur production et les exigences culturelles, sociales et politiques de l'époque. Cela légitime le recours à de nouvelles interprétations qui seraient conformes au contexte de la modernité.

Ainsi est complété le contenu de la plateforme. Récapitulons-en les axes fondamentaux.

La plateforme de modernisation de la pensée islamique, que nous proposons comme sous-bassement de la pensée de Abdelmajid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid, s'articule autour de l'émergence d'une raison critique, de l'intérieur même de la culture islamique, pour mettre en place un cadre théorique moderne dont la principale fonction est une coupure épistémologique avec le patrimoine islamique tek que formaté par le fiqh et les oulémas de l'islam depuis quatorze siècles.

Le premier socle en est la référence aux valeurs et principes de la modernité. Une modernité renouvelée, se détacahant de sa conception classique, une modernité universelle fondée sur la philosophie des droits humains tels que définis par la Déclaration Universelle des droits de l'homme et les textes internationaux s'y rapportant. Il s'agit de faire émerger une pensée de la modernité dans un cadre islamique, non en l'adaptant aux exigences de l'orthodoxie, mais en cherchant dans le legs historique islamique les valeurs universelles conformes à la modernité.

Le second axe est l'adoption d'un cadre théorique privilégiant une coupure épistémologique avec la pensée dogmatique, culturaliste et idéologique qui a clos l'ijtihâd et figé la religion en un nombre de dogmes sacralisés. Ce cadre théorique est la base d'une refondation de la pensée à partir des outils, concepts et théories des sciences de l'homme et de la société. Rien n'empêche, aujourd'hui, l'adoption d'une « conscience scientifique » du patrimoine et des « Textes fondateurs » de l'islam.

Le troisième élément fondateur de la plateforme est la reconstruction de l'histoire et du patrimoine. Une aventure déconstructive du patrimoine a pour objectif de séparer le spirituel du temporel, le sacré du profane dans les couches, les strates accumulées de la pensée islamique en vue de le désacraliser et de lui oter toute légitimité à parler au nom de Dieu.

Le dernier axe fondateur de la plateforme est la centralité du Coran. Il est primordial de remettre la Révélation dans le corpus du Coran, de la considérer dans son historicité, d'en identifier le caractère « humain », celui de sa formulation dans la langue arabe. Cela passe inéluctablement par la réévaluation du rôle du Prophète comme acteur de l'énonciation de la Révélation. Enfin, il y a lieu de déplacer la Référence vers le Message.

Ce cadre reste largement théorique. C'est pourquoi il nous a semblé opportun de donner un plus large espace à la manifestation « pratique » d'une ébauche d'application des idées et techniques issues de cette plateforme dans les recherches entreprises par Abdelmajid Charfi dont la deuxième partie lui est consacrée.

DEUXIEME PARTIE

DE LA MODERNISATION DE LA PENSEE A CELLE DE LA RELIGIOSITE

Nous avons considéré, dans notre démarche, qu'il était nécessaire de réserver cette deuxième partie à la pensée d'Abdelmajid Charfi. Car la problématique autour de la pensée de Mohamed Arkoun, de Nasr Hamid Abou Zeid et de Abdelmajid Charfi couple le cadre théorique que nous avons présenté dans la première partie à l'analyse pratique du fait religieux. Comme indiqué dans la première partie, tous trois forment une sorte de plateforme épistémologique qui les réunit au-delà de leurs différences d'approche. Ils se rejoignent, en effet, dans le recours à des outils relevant des mêmes normes scientifiques et dans leur volonté d'opérer une relecture de l'islam sur la base d'une « conscience scientifique critique » conforme aux principes de la modernité. Tous trois se placent dans le champ d'une épistémè moderne qui se démarque du dogmatisme et du discours idéologique et instaure une distance avec le legs historique et le discours islamique tel qu'il a été fondé à partir du II° siècle de l'Hégire.

Outre le fait qu'il partage avec Arkoun et Abou Zeid le même cadre théorique, Abdelmajid Charfi a la particularité d'adopter une approche pratique qui le mène, non seulement à décortiquer les dispositifs théoriques de la pensée islamique, mais à oser une critique des implications pratiques d'une telle pensée au niveau de l'organisation sociale, du statut de l'individu en islam, de son rapport avec le culte dans un monde en perpétuel changement. Pour lui, la réalité historique de l'islam vécu est primordiale dans son approche. C'est ce qui lui permet, d'abord, de questionner les mécanismes théoriques producteurs du « sens », des dogmes et des lois islamiques, ensuite, d'aborder le dogme en matière de culte en vue du dévoilement de la possibilité d'une religiosité moderne. Le développement qui suit met en lumière les détails de cette démarche qui débouche sur la formulation – même si souvent elle est à lire en filigrane dans les chemins négatifs de la critique – d'une nouvelle approche ouverte sur la modernité.

Dans son hypothèse de départ, Charfi prend à la fois le contrepied de la position des musulmans traditionalistes qui opposent un Orient idéalisé à un Occident immoral, et celle des orientalistes qui maintiennent le monde islamique dans une image figée d'entité rétrograde irréductible au progrès et à la modernité. Charfi soutient au contraire que l'islam n'est pas incompatible avec la modernité. C'est dans le cadre de cette assertion qu'il œuvre pour une « compréhension renouvelée de l'islam qui serait plus fidèle au Coran. » (1)

Et c'est en se basant sur une analyse critique endogène, qui se déploie à l'intérieur même de la culture islamique, qu'il soutient que le message prophétique est précurseur d'une avancée, d'une ouverture vers le progrès et vers le bien. Même s'il concède l'idée que l'islam est né dans une société pré-moderne, il affirme que les valeurs qui fondent le Message sont hautement subversives et universelles. Cette assertion se base sur une relecture du message coranique à partir des outils modernes des sciences sociales et humaines.

Enfin, pour légitimer sa démarche Charfi développe des considérations d'ordre politique. La question qui l'intéresse, c'est de déterminer quelle est la place qu'occupe le *fiqh* à notre époque, face à l'épreuve de la modernité. Est-ce qu'il aurait des chances de survie, alors que la loi positive est en train de le concurrencer de façon sérieuse? Pour lui, l'enjeu majeur est celui d'émanciper le musulman de l'emprise du *fiqh* et de celle des pouvoirs en place. La démarche semble complexe du fait qu'elle se base sur différents paramètres qui s'entremêlent, mais qui, dans l'esprit de Charfi, devraient concourir au même but : libérer l'homme. Il s'agit, en dernière analyse, de sortir l'individu de l'emprise de la communauté, de restaurer sa liberté et sa responsabilité pour l'élever du rang de *fidèle* à celui de *citoyen moderne.*

---

(1) CHARFI Abdelmajid, *Tahdîth al-fikr al-islâmi,* Casablanca, Le Fenec, 1998., p. 78

CHAPITRE 1 : Remise en cause de la construction juridique islamique

Le point de départ de l'aventure de recherche de Abdelmajid Charfi , c'est le regard critique qu'il pose sur ce qu'il considère être la source de tous les maux dont souffre la pensée islamique : l'élaboration du *fiqh*, système de jurisprudence, producteur des dispositifs de la *charia*, qui a mobilisé un nombre considérable de jurisconsultes dont l'œuvre monumentale reste à dépoussiérer des scories, des perversions, des approximations et des déviations qu'il s'agit de mettre en évidence dans une perspective critique de refondation de la pensée islamique.

Il déploie sa recherche dans le cadre de la critique historique, cherchant la trace, le poids des conditions historiques sur le travail des *fuqahâ*, pour montrer le caractère conjoncturel du *fiqh*. Il replace ainsi les textes et les mécanismes du *fiqh* dans leur contexte social pour montrer qu'ils ne peuvent être valides que pour la période où ils sont apparus. « Une telle approche est exigée par la méthode comparative de l'histoire des religions et nous impose de répudier la vision essentialiste qui a cours chez de nombreux chercheurs qui voient des spécificités là où on peut déceler des lois ou des règles universelles, pour peu qu'on se place d'un point de vue à la fois historique et comparatiste. »(1) Charfi part d'une histoire critique de l'accumulation de paroles, d'exégèses, d'explications, d'interprétations, de *ahkâm* et de jurisprudences, devenus sacralisés par une tradition qui tend à se substitue au texte fondateur, c'est-à-dire au message originel de la prophétie tel que manifesté dans le Coran.

---

(1) CHARFI A. *La pensée islamique, rupture et fidélité*, *op. cit.,* p62.

L'évaluation critique englobe aussi l'attitude et les pratiques des oulémas, des *fuqaha*, des clercs et des institutions et écoles de *fiqh*. La recherche critique de Abdelmajid Charfi porte ainsi sur ce qu'il considère comme les « œuvres de référence » de la pensée islamique. Il cite, à ce propos, *« la Sîra* d'Ibn Ishàq et Ibn Hichàm*, le Muwatta'* de Màlik, *la Risâla* d'al-Chafì'ì*, le Sahîh* d'al-Bukhari, *le Sahîh* de Muslim*, le Tafsîr d'al-Tabarì »* sans oublier « tous ces ouvrages mu'tazilites, sunnites et chiites sur le *fiqh*, le *tafsîr*, le *hadîth*, la science du *kalâm*, etc., de même que les productions soufies. » (1) Il se réfère aussi à d'autres œuvres comme al-itqân d'Al Suyûti.

Le processus de remise en cause des bases sur lesquelles s'est édifié le *fiqh* a pour but de dévoiler tous les mécanismes utilisés par les *fuqahâ* pour bâtir cet édifice compact et fermé et de montrer l'humanité de ces textes présentés comme sacrés. Il s'agit ainsi de restituer aux « textes seconds », produits par une longue tradition de *fiqh*, leur statut humain et historique. (2) La composition *fiqhique* , *al mandhouma al fiqhiya* , regroupe tout l'effort entrepris à travers l'histoire pour produire un islam qui est un tout compact, permanent, clos et idéalisé. Charfi s'attelle à montrer les mécanismes par lesquels le cloisonnement de la pensée islamique a été opéré et, en définitive, mettre en évidence *la dérive* de cette pensée par rapport au message prophétique.

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit*., p.144

(2) Charfi oppose « Textes fondateurs » à « textes seconds » pour mettre face à face le discours coranique et tous les textes explicatifs et interprétatifs du Coran (*tafsîr*, exégèse, *fiqh*, *kalâm*, etc.) En les séparant des Textes fondateurs, il leur ôte toute sacralité.

1. L'institutionnalisation

C'est par la question de l'institutionnalisation de l'islam que Charfi inaugure sa quête de la dérive par rapport au message prophétique. Pour Charfi, les oulémas, *fouqahâ* et autres hommes religieux, ont fait de la religion une institution et se sont, de ce fait, éloignés du message original de la prophétie de Mohammed. Il porte sur ce phénomène un regard distancié qui lui permet de mettre en perspective le devenir de la pensée islamique par rapport aux autres religions monothéistes. Ce qui lui permet de relever dans ce domaine des invariants *:* « En effet, cette institutionnalisation a affecté tous les messages religieux, particulièrement les messages monothéistes, et en a fait des systèmes clos et exclusifs qu'il s'agit de déconstruire afin d'espérer remonter aux messages originels et appréhender le noyau autour duquel se sont formées les nombreuses couches interprétatives. » (1)

La démarche qui consiste à remonter vers le message originel nécessite donc une opération de déconstruction. Ce concept derridien convient bien à la démarche libre de Charfi, spontanément libérée des carcans rigides des méthodologies établies. Comme nous l'avons vu dans la première partie (REF), Abdelmajid Charfi est ouvert aux différents apports des sciences sociales sans s'enfermer dans une seule méthode. Son positionnement théorique d'ouverture lui permet d'aborder les différentes méthodes dans un esprit de synthèse qui le mène à prendre dans les différents courants de pensée modernes ce qui lui semble valable pour approcher le fait religieux. Dans ce cas précis, il adopte la démarche déconstructive pour percer les différentes couches

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, *op. cit.,* p.62.

d'interprétations, de textes seconds qui charpentent la pensée islamique orthodoxe et remonter, par là, vers le message originel de l'islam.

Charfi commence par procéder à une analyse critique de la première activité qui a fondé le *fiqh,* à savoir l'exégèse. Suite à la disparition du Prophète, et à la dissémination de l'islam dans de nouvelles aires géographiques et culturelles, le besoin d'expliquer et d'interpréter le message coranique s'est fait sentir. Des exégètes sont apparus qui, progressivement, ont pris une importance considérable devenant, par la force des choses, de vrais intermédiaires entre le discours coranique et les fidèles.

1.1 De l'exégèse à l'institution

Abdelmajid Charfi indique que l'exégèse coranique obéit à deux besoins fondamentaux au départ : la définition de la manière d'accomplir les rites religieux et l'explicitation des histoires des prophètes et des peuples anciens que le Coran avait résumées. Elle s'étend ensuite à tous les domaines où les musulmans se posent des questions nouvelles, à mesure que la religion s'étend à des territoires nouveaux et que la volonté impériale s'affirme.

Le nombre croissant d'exégètes et d'écoles exégétiques débouche inéluctablement sur une diversité qui, aussitôt reconnue, fut écartée: « On sait que tout texte a d'abord plusieurs interprétations avant d'être fixé dans une seule, qui n'est qu'une interprétation parmi d'autres et qui va être élue par le pouvoir politique pour devenir l'interprétation officielle et la façon de penser qui règne dans la société . Ainsi cette interprétation l'emporte sur les autres. D'où naît le dogmatisme quand une tendance l'emporte et prétend qu'elle représente la majorité des musulmans. » ». (1)

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit.,* p.86.

Charfi pointe là l'accointance du religieux avec le politique et son instrumentalisation, non dans une perspective herméneutique ou théologique, mais dans une entreprise politique en vue d'asseoir le pouvoir impérial naissant. Cette tendance se confirme avec la montée en puissance de l'empire et son expansion et aboutit à la marginalisation et même à l'exclusion de toutes les activités exégétiques qui n'étaient pas conformes à l'interprétation officielle. Des couches successives d'exégèse, suivant les différentes dynasties qui ont gouverné le monde musulman, se sont superposées formant l'ossature du legs historique islamique.

Pour Charfi, cette œuvre exégétique était marquée historiquement par la culture du moment, par le contexte historique et politique qui y agissait profondément. Pour retrouver le message originel, il est primordial de revenir en-deçà de ces couches interprétatives, de déceler les interprétations historiques, « les couches épaisses qu'on doit transpercer pour arriver à la période antécédente à ces interprétations. C'est une œuvre extrêmement difficile mais indispensable parce que ces couches épaisses qui se sont entassées sur le texte sacré ont servi à s'aligner sur ce qui était l'exigence des circonstances historiques. » (1)

Au-delà de cette position, à la fois éthique et méthodologique, Charfi analyse de façon critique les mécanismes de l'exégèse coranique. Il critique l'idéalisme de la vision traditionnelle que l'on en a. L'objectif de l'exégèse coranique était de cloisonner la compréhension du texte, de l'enfermer dans les schèmes qui avaient la faveur de la secte théologique et de l'école juridique auxquelles appartenait l'exégète. On ferma ainsi la porte à une libre recherche

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*.,p.69

qui dépasse les divergences consacrées par l'histoire, au lieu de considérer l'exégèse comme une science ouverte dont personne ne peut prétendre avoir fait le tour.

D'autre part, tous les exégètes ont senti le besoin de suivre les sourates et les versets dans l'ordre du *mus'haf* et de façon linaire. Ils ne se sont jamais permis d'aller au-delà de la juxtaposition des diverses opinions ou de suivre une autre voie qui les amènerait par un effort intellectuel propre à découvrir les finalités et les idées maîtresses contenues dans le texte coranique. De ce fait, le but transcendant du message se perd. Dans les exégèses, le Coran n'est plus qu'un prétexte ou une occasion pour défendre des valeurs qui n'ont pas toujours un rapport établi avec lui. Charfi explique le besoin d'interprétations du message coranique par deux exigences fondamentales. La première relève d'un besoin social consécutif à l'entrée en islam de groupes, de populations et de pays à caractéristiques culturelles et ethniques différentes qui ne pouvaient pas accéder naturellement au sens du message exprimé en arabe. La seconde est directement liée à la volonté politique d'intégrer de nouvelles populations à un système unifié. S'est donc posé dès le départ le problème de « l'organisation de la cité en fonction des prescriptions coraniques ». Charfi remarque que le Coran ne fournit pas des solutions pratiques, traduisibles en lois, pour toutes les situations relatives aux conduites personnelles, aux rapports sociaux. « Il fournit certaines règles précises et explicites sur des aspects particuliers de la conduite individuelle et communautaire, mais ses instructions sont très générales sur d'autres aspects, tel que le système politique ou économique. » C'est ainsi qu'est né le besoin de légiférer à partir du Coran. « Il a donc fallu recourir à des normes jurisprudentielles communes pour dégager des règles de droit à partir de ces instructions générales. » (1)

---

(1) CHARFI A., *La pesée islamique rupture et fidélité*, op. cit., p.41.

A.Charfi remarque que, dans les premiers temps, l'exégèse est caractérisée par une bonne dose de pragmatisme. Le souci majeur des exégètes est la recherche des solutions aptes à recueillir le consensus le plus large possible. Progressivement, les exégètes ont pris en compte la légitimation de l'ordre établi dans leurs interprétations pour pouvoir faire circuler oralement leurs avis. Dès qu'on a eu recours à l'écriture, que des recueils ont été composés, un choix a été fait. De la diversité des interprétations, on passait à un choix exclusif consigné dans les recueils qui a figé la pensée « dans des cadres doctrinaux et même étroitement légalistes. » (1) Ce sont ces interprétations premières qui ont été sacralisées, alors qu'à leurs débuts, elles étaient des œuvres humaines.Tout un pan de l'édifice interprétatif oral est tombé progressivement dans le domaine de l'oubli.

Dans sa démarche qui consiste à revendiquer une modernisation de l'intérieur du système islamique, Charfi développe une pensée critique envers la tradition savante islamique tout en mettant en valeur les aspects positifs d'une certaine tradition qu'il cherche à dévoiler, à faire émerger de la masse exégétique héritée. Il trouve même des points positifs au travail de mixité culturelle, de dissémination d'autres cultures dans la culture musulmane naissante. « L'insertion du Coran dans la vie courante, tout comme dans les centres d'intérêt des intellectuels, a abouti à un mariage fructueux entre les pôles complémentaires : La culture proprement arabe et les cultures vivantes du monde civilisé de l'époque. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'une exégèse coranique telle que celle de Fakhr ad-Dìn al-Ràzì (m. en 606/1210), *Mafâtîh al-Ghayb* (Les clés du mystère) est un produit hautement significatif des chefs d'œuvre auxquels la lecture du Coran a donné lieu. » (2)

---

(1) *Ibid.*, p.42.

(2) Ibid., p.43 .

C'est à travers l'institutionnalisation qui est une composition post-message qu'a commencé la déviation du message originel. C'est là aussi où commence la construction d'une pensée islamique hégémonique. Ainsi le social formaté prend le dessus sur le spirituel, la religion institutionnalisée sur la religiosité. L'institutionnalisation selon Charfi n'est « rien d'autre que le passage de la théorie à l'application. Dans ce mouvement, il est inévitable que les principes perdent une part plus ou moins importante de leur énergie.» (1) Pour Charfi, l'institutionnalisation de l'islam s'est manifestée suivant trois processus : la distinction entre musulmans et non-musulmans, la formalisation du rituel et la dogmatisation de la croyance.

1.2 Les processus d'institutionnalisation

Le premier processus d'institutionnalisation qu'avance Charfi, *la confessionnalisation*, met en relief ce qui distingue les musulmans des autres communautés. Comme ils représentent au début une minorité parmi les habitants des pays conquis, les musulmans craignent de disparaître au sein de communautés confessionnelles et religieuses nouvelles constituées depuis longtemps. Les musulmans inventent ainsi une façon de se reconnaître facilement les uns les autres, par les vêtements, la nourriture, la morale, les modes de comportement, et de marquer la discrimination vestimentaire à l'égard des femmes, des esclaves et des non-musulmans, selon les règles établies du moment. (2)

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* p.131.

(2) CHARFI A ., La pensée islamique rupture et fidélité, *op. cit*., p.62.

Par une lecture socio-historique, Charfi renvoie à la structure sociale antéislamique où des discriminants vestimentaires marquaient un ordre qui fondait les disparités et les inégalités coutumières entre les membres de confessions différentes, les hommes et les femmes, les hommes libres et les esclaves. La confessionnalisation s'inscrit, en fait, naturellement dans cette contrainte antéislamique. Elle prend ses racines dans une structure sociale tribale et dans des traditions et des coutumes. Charfi en conclut : « L'islam en tant que message a-t-il voulu cette confessionnalisation ? Il n'est pas interdit d'en douter et de considérer qu'elle est plutôt due en premier lieu à des contraintes d'ordre sociologique .» (1)

Le second processus, *la ritualisation*, marque un pas supplémentaire dans L'institutionnalisation, par la transformation des différentes formes de pratiques en rites unifiés qui ne laissent aucune place à l'initiative personnelle ni à l'abandon de certains principes immuables. A.Charfi rappelle qu'en Islam, les rites concernaient la prière, le jeûne, le pèlerinage, *la zakât* (aumône légale). « La ritualisation a donc consisté à réglementer tous ces actes de piété et à les uniformiser, en leur ôtant la souplesse qui les accompagnait du vivant du Prophète. Ainsi le formalisme a pris le pas sur l'intention et l'élan spirituel spontané. » (2) Là aussi, Charfi relève une déviation par rapport à la pratique et à l'esprit du message du temps du Prophète. De plus en plus, l'initiative personnelle a pris la place des préceptes et des pratiques originelles. Avec le temps et les accumulations des jurisprudences, une nouvelle tendance prend place : « circonscrire les moindres gestes et paroles dans l'exécution de ces rites, considérés comme des actes voulus et imposés par Dieu, sans trop se

---

(1) *Ibid*., p.63.

(2) Ibid.

soucier de leur signification ultime. » Charfi considère qu'il s'agit là d'une « perversion du message prophétique ». (1)

Le troisième processus, *la dogmatisation*, achève la mainmise des *fuqahâ* sur la vie des fidèles. « Le message s'est transformé en une institution qui formule un ensemble de dogmes astreignants (…) On a vu apparaître en islam des dogmes qui se sont pétrifiés avec le temps. Plutôt que le contenu de la foi, ils concernent certaines des règles que doit observer une conduite censée correcte. »(2)

C'est au sein de l'institution religieuse que shiites et sunnites élaborent la doctrine qui veut que « le Coran contient des prescriptions à appliquer à la lettre, sans tenir compte des circonstances de temps et de lieu ». Cette tendance s'est hypertrophiée à tel point que, en l'absence de texte coranique pour légitimer une prescription, les *fuqah*â ont été obligés de recourir à la Sunna du Prophète et, de là, à l'analogie pour imposer leur règlementation des méthodes d'interprétation. Se sont constitués autour des premiers exégètes des groupes de transmetteurs de hadiths, d'informateurs, d'historiographes, de *fuqahâ*, d'imams qui, tous, se sont moulés dans ce système pour institutionnaliser la religion. Ces détenteurs du savoir religieux ont imposé les règles organisant la transmission et l'évaluation des *hadîths*, la glorification des premières générations de transmetteurs et de Compagnons du Prophète, devenus « les Pieux Anciens ». Ils ont considéré que ce qu'ils produisaient comme prescriptions, *ahkâm*, étaient « la vérité » de la religion. De ce fait, ils ont sacralisé le corpus des textes seconds, aidés en cela par « le halo de sainteté » qui entourait leurs noms.

---

(1) *Ibid.*

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* p. 136

Pour Charfi, les exigences de l'institutionnalisation de la religion musulmane ont imposé cette attitude spécifique face au texte coranique et à la tradition prophétique en même temps. « Quand cette institutionnalisation a été accomplie, de façon graduelle évidemment, les exigences de l'organisation sociale et la volonté d'unifier les modes de comportement l'ont emporté sur les exigences d'une conscience libre avec le concours des facteurs politiques qui, confondus avec les facteurs culturels et sociaux, ont instauré une entité fermée, largement homogène en son intérieur. » (1)

Charfi se réfère aux travaux d'Ibn khaldoun pour montrer que la théorisation est une opération forcée, imposée qui s'est faite au prix d'inexactitude inhérente à toute uniformisation après coup, en adoptant une certaine complaisance envers les *hadîths* et les *mouhaddithîne*, en idéalisant la tradition de l'*isnad* malgré sa faillibilité évidente. « C'est moins une question de confiance ou de défiance que de défaut qui s'infiltre dans les traditions, quelle que soit leur nature, et qui touche n'importe quel transmetteur : illusion, oubli, erreur ou confusion, combien même il cherche à s'assurer de l'authenticité de l'information et qu'il s'efforce de transmettre fidèlement ce qu'il a entendu. »(2) En historien moderne, A. Charfi se propose de mener la thèse d'Ibn khaldoun jusqu'au bout de son argumentation. Ibn Khaldoun a longuement et profondément critiqué les historiens qui ont commis des erreurs, qui se sont écartés de la vérité pour s'égarer dans le champ de l'erreur et de l'imagination.

Le processus ternaire confessionnalisation-ritualisation-dogmatisation sera le noyau autour duquel se formera l'institution. Et c'est à partir de ce triangle que se fera la théorisation de l'institution religieuse. Car les oulémas

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*.,p. 17.

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* p. 152.

dans les divers domaines de la pensée islamique se sont attelés à un travail de théorisation de l'institution. Puisque le message n'avait envisagé explicitement qu'un très petit nombre de problèmes et que les textes, aussi larges qu'en fut leur interprétation, étaient limités alors que les faits étaient sans limites, il était urgent de mettre sur pieds un ensemble cohérent de pratiques, étayé par la religion.

Dans une lecture socio-historique Charfi analyse les conditions historiques dans lesquelles s'est opérée cette institutionnalisation. Il dévoile l'interactivité de l'islam et des musulmans avec les croyances, les mœurs, les us et coutumes aussi bien que les modes d'organisation des peuples nouvellement convertis. Charfi évoque aussi les changements opérés par le passage d'une vie simple à une vie de « *commodité* » et de « *luxe* » selon la classification d'Ibn-Khaldoun. (1)

Pour Charfi, les *fuqahâ* « se représentèrent le message non pas en fonction de sa réalité, de sa logique et de ses intentions, mais en fonction de ce qu'il était devenu après une mise en œuvre de plus d'un siècle. » Leur lecture a obéi nécessairement à l'échelle des valeurs de leur temps, aux normes sociales, intellectuelles, culturelles et politiques du temps de l'exégèse. En ramenant leur lecture aux schémas de pensée de leur temps, Charfi ouvre une possibilité aux musulmans d'aujourd'hui de lire et de comprendre le message prophétique en fonction des schémas de pensée d'aujourd'hui.

---

(1) IBN KHALDOUN Abderrahman, *Discours sur l'Histoire universelle (al-Muqaddima)*, Beyrouth, 1967-68, Vol. I, p.83, cité par AC dans *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.141.

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* pp.141-142.

Pourquoi Charfi accorde-t-il une telle importance à l'islam premier ? N'est-ce pas parce que durant la période orale, la période de la Révélation, la pensée islamique était plus ouverte ? Cette période était plus propice à l'ouverture que la période de la codification, *at-tadwin*. D'où l'insistance sur le passage de l'oral à l'écrit et toute l'importance accordée à la tradition vivante. « La fermeture vient du fait que le pouvoir politique, religieux ou même social choisit une interprétation du texte qui va être privilégiée. » (1)

Ici Charfi rappelle la difficulté de son projet qui a pour but d'explorer cette période obscure qui va de la vie du Prophète au II° siècle de l'Hégire, « de démasquer les idées reçues sur ce système et de rechercher ce qui a été éliminé, embrouillé, occulté ou perverti. »(2) Il se propose de révéler les solutions, les lectures qui ont été éliminées, oubliées et privées d'accéder à une certaine légitimité, alors qu'elles étaient conformes au message prophétique.

Une question se pose ici d'emblée : est ce que Charfi est en définitive venu à bout de ce programme ? Conscient de la hardiesse de cette tache, il répond : « étudier en détail tout ce qui a trait à la période qui va de la mort du Prophète au milieu du II° siècle environ, et sur laquelle nous n'avons que des témoignages indirects, analyser tout ce qui révèle l'écart par rapport aux objectifs du message, (…) une telle étude exigerait de nombreuses monographies consacrées aux différents domaines de la pensée islamique avant qu'elle n'ai été fixée dans des traités et des recueils qui ont acquis la qualité d'œuvre de référence . » (3)

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*.,p.85.

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.142.

(3) *Ibid.*, p.143.

Bien que la tache s'avère, de prime abord, insurmontable, Charfi ne s'arrête pas à des considérations critiques, il entreprend , avec une équipe de chercheurs, d'étudiants, de doctorants des recherches multiples dans le domaine du patrimoine pour faire vivre la tradition rationnelle islamique occultée et entreprendre des travaux modernes dans le sens de la libération de la pensée. Il tente aussi, à titre individuel, une approche programmatique qui doit opérer ce travail d'évaluation tout en montrant la voie vers un renouvellement de la pensée. Malgré le manque patent de sources écrites, le flou de la tradition vivante insaisissable aujourd'hui, l'impossibilité de reproduire la tradition orale, Charfi s'engage dans une analyse sereine mais implacable contre le dogmatisme dont les effets de clôture sur la pensée islamique sont avérés.

Pour Charfi, l'essentiel est, d'un côté, de discréditer la main mise des *fuqahâ* sur la pensée et, de l'autre, d'ouvrir *l'ijtihâd* à la conscience libre, débouchant sur une religiosité renouvelée où le citoyen décide selon sa conscience libre et honnête et non en pratiquant l'hypocrisie religieuse. La foi individualisée se libère ainsi de l'uniformisation de la religiosité voulue pour la pérennité de la communauté, *l'umma.* Cette remise en cause du travail des *fuqahâ* passe inexorablement par la déconstruction du *fiqh*.

2. Déconstruction du *fiqh*

Abdelmajid Charfi choisit *ussûl al-fiqh*, les fondements de la loi canonique, comme terrain de recherche et comme corpus et ce parce que cette discipline n'a pas été étudiée ou revisitée sur les bases de la connaissance moderne. En fait, elle est au cœur de la jurisprudence islamique, ne fait que répéter les thèses et les dits des Anciens tout en omettant bon nombre d'avis et de points de vue qui étaient objets de discussions.

Le postulat de départ de Charfi est que le *fiqh* est constitué de textes humains et historiques, qu'il a souvent peu à voir avec la *Parole divine*. Il s'agit donc pour lui de désacraliser le *fiqh* et les textes seconds en les historicisant pour démontrer leur déviation par rapport au Message, libérer par là la pensée et ouvrir le texte à une nouvelle herméneutique.

Charfi opère sur deux plans parallèles, mais qui s'entremêlent souvent dans son argumentation : un plan théorique où il critique la constitution du *fiqh,* sa structure, ses procédures et ses finalités et un autre plan où il étudie des cas précis de jurisprudence, donnant lieu à des préceptes qui illustrent la déviation par rapport au message.

La réévaluation des *ussûl* est aujourd'hui devenue possible grâce aux multiples publications des sources anciennes du *fiqh*. Les *ussûl al-fiqh* sont généralement présentés d'une façon statique, figée, sans prendre en considération ce qu'ils ont subi comme évolution durant la période où les produits intellectuels, les œuvres prenaient en considération les mutations de la société, ce qui a entraîné une disjonction entre les divergences des *fuqahâ* et leur cadre historique.

Cette exclusion de la dimension historique a, selon Charfi, des conséquences graves , parce qu'elle aboutit généralement, de façon inconsciente, à une position qui unit de façon paradoxale entre les études orientalistes classiques qui considèrent qu'il y a un islam statique qui n'accepte pas le changement et celles des *ussûl al- fiqh*, qui sont des fondements statiques qui n'obéissent pas au facteur temps. Charfi remarque qu'il est difficile pour le musulman d'aujourd'hui, qui n'est pas au fait du sujet du *fiqh* et de ses *ahkâm* et *usuls*, de reconsidérer un des *ahkâm* quand on lui dit que c'est un *hukm* basé sur le Coran, la sunna et le consensus, *ijmaà*. C'est pourquoi, dans un souci presque pédagogique, Charfi va décortiquer les fondements théoriques du *fiqh*.

Son analyse se déploie suivant deux paradigmes : la notion de *Parole de Dieu* et la notion de *législation*. Son objectif est, d'une part, de démontrer que les textes produits par le *fiqh*, qui ont été institutionnalisés et sacralisés, ne relèvent nullement de la parole divine et donc ne méritent aucune sacralisation. D'autre part, le Coran, texte fondateur de l'islam, a été détourné de sa fonction éthique et spirituelle pour devenir une source de législation, un recueil de recettes toutes faites.

2.1 Les fondements de la jurisprudence, ussûl *al-fiqh :*

La modernisation de la pensée islamique ne peut se faire sans une remise en cause, une révision totale des fondements de la jurisprudence, *ussûl al-fiqh*, qui prennent leur contenu dans quatre sources fondamentales: le Coran, la Sunna, le consensus (*al-Ijma'*) et le raisonnement par analogie (*al-qiyâs*). L'objectif est de les évaluer de façon à vérifier « dans quelle mesure ils sont fidèles au message. » (1)

Charfi se pose en historien chercheur qui s'engage dans une aventure. Le voyage vers le message originel passe par la déconstruction des fondements du *fiqh*, des couches sédimentées de textes interprétatifs accumulés durant des siècles, et qui font du Texte fondateur un recueil législatif ,source des lois islamiques réunies dans ce qui est communément admis comme la charia. A la base de tout ce dispositif, il y a le Coran.

---

(1)Ibid., p. 171.

2.1.1 Le Coran et les textes seconds

Pour tous les musulmans, le Coran, texte sacré, considéré comme le réceptacle de la Parole divine, est le Référent suprême. Cette idée, née suite à la collecte du Coran et à sa codification, a perduré dans la conscience des musulmans jusqu'à notre époque. Or, Charfi constate que le *fiqh* a, dans toutes les variantes de sa littérature, déplacé le Référent islamique vers les *usuls*, vers ses fondements, en adjoignant au Texte d'autres sources comme la *Sunna* (*hadîths* et actions du Prophète) et même un *supplément* de textes issus du consensus et du raisonnement analogique. De ce fait, tout au long des différentes phases historiques de l'islam, s'est constitué un « Texte second », une sorte de méta-texte, issu des quatre bases du *fiqh* qui, dans la pratique, tend à remplacer le Coran comme système référentiel islamique.

Charfi remarque que la notion de Texte, telle que présentée par les *fuqaha*, est un concept vague et imprécis. Comme nous l'avons analysé dans le chapitre 5 de la première partie portant sur le statut du Coran, les livres de *ussûl al-fiqh* utilisent le concept de texte dans des directions différentes, opposées, parfois même contradictoires. Le même texte peut être interprété dans un sens et dans un sens opposé.

L'analyse déconstructive de Charfi vise à démontrer le caractère humain et conjoncturel de ces « Textes seconds » qui se sont constitués à travers l'histoire par les exégèses du Coran et les utilisations du texte faites par les *fuqahâ* . Ces textes seconds étant devenus la Référence en matière d'islam, ils tendent à se substituer au Coran, sinon à constituer un médium, un intermédiaire. On ne peut ainsi comprendre le texte sacré qu'à travers ces textes-là. Cela met en place une instance de *médiation* où siègent les producteurs du discours islamique (*oulémas*, *fuqahâ*, etc.). Ce qui revient à dire

que ce qui est pris comme référence est souvent la tradition exégétique et non le texte même du Coran. C'est en ce sens que Charfi dénonce « le culte du texte ».

L'analyse de Charfi vise ainsi à dissiper la confusion entre Texte fondateur et textes seconds, et ce en insistant sur leur caractère humain et historique. C'est dans ce cadre qu'il rappelle que les sciences coraniques qui constituent les fondements de l'exégèse reconnue du Texte sacré sont apparus après la période de la Révélation. Les fondements de la jurisprudence sont l'œuvre d'oulémas, « des hommes qui disent vrai mais qui se trompent aussi et qui sont conditionnés par le savoir qu'ils portent. Leur horizon intellectuel est également conditionné par les exigences de leur époque et de leur société aussi bien que de leurs enjeux personnels. » Ces Oulémas ont établi les règles de l'exégèse et ont décidé que la compréhension du texte doit passer par ces règles. Ils ont ainsi bâti une cloison et ont décidé que c'est seulement à l'intérieur de cette cloison que la divergence est permise, ce qui exclut toute différence d'approche ou toute divergence qui s'exprime en dehors de ces règles.

Charfi précise que ces oulémas ont agi de leur propre initiative alors que le texte ne suppose pas forcement ce cloisonnement effectué dans le cadre de la pensée islamique traditionnelle. L'analyse sociologique qu'il fait, relative à la relation entre les textes sacrés et la société dans laquelle ils s'inscrivent, l'amène à penser que les textes ne déterminent que très peu les relations sociales. Leur compréhension et leur interprétation évoluent selon le besoin du corps social dans des circonstances précises et à partir d'une lecture déterminée. C'est pour cela que les textes ont constitué généralement un outil de justification et de légitimation plutôt qu'ils ne furent fondateurs d'un certain mode de structures et d'institutions sociales. Cela mène à remettre en cause ce qui est dit sur les sociétés islamiques et sur le rôle du Coran, des textes du hadith ou des textes de *fiqh* et d'exégèse. Pour Charfi ce sont les structures économiques et sociales qui déterminent les sociétés beaucoup plus que les

textes. Ces derniers sont généralement instrumentalisés au profit d'intérêts utilitaires, ce qui fait que des textes ne sont pas mis en évidence alors que d'autres sont cités en référence pour justifier une réalité nouvelle, ce qui en définitive dévie le texte de sa finalité initiale et même force son interprétation dans un sens voulu, complaisant avec les attentes de la communauté réceptive de ce texte.

Ce que Charfi cherche à démontrer à travers la critique de l'utilisation des textes dans le *fiqh* c'est qu' « il existe un écart entre l'idéal et la réalité, l'idéal veut que le texte comporte une vérité abstraite que l'homme doit chercher à atteindre, et qu'il ne peut modifier. Alors que la réalité historique nous enseigne que le texte véhicule souvent des finalités et qu'il acquiert des sens, des significations à caractère historique évident. *»(1)*

Les sciences islamiques sont apparues au même moment que le mouvement de codification, *al tadwin*, au début du deuxième siècle de l'Hégire. Ce qui veut dire que la première période, la période de ce qu'on peut appeler l'islam premier ou originel, est celle de la gestation et des grandes mutations dans la société et dans la politique aussi bien que dans les formes de religiosité. « Ce n'est pas la période qui s'étend entre l'ère de la révélation et le milieu du deuxième siècle qui détermine la théorie mais ce sont plutôt les conditions vécues par les sociétés islamiques depuis la moitié du deuxième siècle qui ont orienté, conditionné ces sciences islamiques. » (2)

C'est durant cette période que le besoin de légiférer à partir d'une compréhension du Coran se fait sentir. Le Texte fondateur compilé a été considéré, non comme un texte religieux à caractère spirituel, mais comme une

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*.,p.20

(2) *Ibid*., p.21

source de législation. Au fur et à mesure que les musulmans sont confrontés à des situations nouvelles, à des questions d'ordre social, économique ou politique, ils ont eu recours au texte coranique pour y trouver une justification, une légitimation des lois sociales qu'ils s'imposaient dans l'organisation de la société et de l'empire.

L'essentiel ici c'est que l'autorité est détenue par les doctes au détriment de la « Parole de Dieu » qu'ils ne servent plus mais dont ils se servent pour d'autres finalités. En octroyant une sacralité au *fiqh*, ils détournent la Référence (*al marjayia*) vers leur production textuelle.

Devant cet état de fait, Charfi remet en question le fait de considérer le Coran comme un des *ussul du fiqh* . Cela ne veut nullement dire, précise t il, qu'il conteste la centralité du texte coranique et sa place chez le musulman. Il récuse plutôt l'utilisation du Coran comme source du *fiqh* dans le cadre interprétatif des *fouqahâ*, considéré comme restrictif et clos. Ce que Charfi vise par là c'est l'interprétation du Coran faite par les *fuqahâ* qui est une interprétation limitative dans la mesure où les maîtres des *ussûl* ont considéré que les préceptes tirés du Coran sont des recettes toutes faites qui comportent des lois dogmatiques. Toutefois, l'analyse montre, selon Charfi, que le sens ne peut être dogmatique, *qâti'i*, mais que les lois sont toujours relatives. Charfi cite à ce propos l'exemple de la loi sur l'héritage où les f*uqahâ* ont considéré que les *ahkâm* coraniques de l'héritage sont clairs et dogmatiques, *qât'iyt addalâla,* qu'on doit appliquer à la lettre. Or Charfi soutient que si la loi a une signification claire et irrécusable, dogmatique, cela veut dire qu'elle est applicable dans tous les cas de figure. On trouve cependant dans les textes du *fiqh* des versets qui ont été considérés comme clairs et nets mais qui ne peuvent être appliqués à la lettre. Ainsi en est-il de l'héritage. Charfi se réfère à plusieurs exemples de l'impossibilité de pratiquer la division de l'héritage selon les normes établies par le *fiqh*. A titre d'exemple, celui tiré des archives du fiqh,

d'une femme décédée qui laisse un héritage à partager, selon les normes fiqhiques, entre son mari (le ¼ ou 3/12), ses deux filles (2/3 ou 8/12), sa mère (1/6 ou 2/12). L'ensemble à partager donne 13/12. Ce qui est arithmétiquement impossible. Cet exemple montre bien que l'attitude qui se base sur des textes coraniques dits « clairs et nets » ou dogmatiques induit les *fuqahâ* en erreur. Charfi met ainsi en doute la lecture littéraliste du texte coranique. (1)

Ce qui pose problème ce n'est pas le fait de se baser sur le Coran comme source du *Fiqh* mais c'est le mode interprétatif qui a confisqué la lecture et l'interprétation du texte coranique : « Si l'on considère que le Coran contient des directives à caractère moral, perçues en tant que normes qui montrent la direction que devrait suivre le musulman en prenant en considération sa situation avant l'islam, et ce qu'elle pourrait être à la lumière des changements des situations, dans ce cas on pourrait garder le Coran parmi les fondements du *fiqh* » (2)

Mais si le Coran est pris comme prétexte pour faire passer des « lois » et des « jugements » affublés de sacralité, au nom même du Coran, cette perversion doit être démasquée. Pour A. Charfi, la condition qui ferait du texte coranique une référence, c'est qu'il soit considéré comme l'unique source et que l'on cherche dans le Texte fondateur les « directives morales » et la « direction » à suivre, le chemin qui devrait illuminer la conduite du musulman, c'est-à-dire le sens premier de charia. «Si on revient au texte du Coran on trouve

---

(1) *Ibid*., *p. 35.* Il ya lieu de préciser que Mohamed Shohrour avait présenté, dans son livre *Al Kitab Wal Quran* une nouvelle lecture basée sur les mathématiques modernes, spécialement le recours à la théorie des ensembles pour sortir de cette imperfection du *fiqh*. Voir al-Kitab Wal-Qur'an, *qira'a mu'açira*, Beyrouth, sharikat al-matbou'at li al-tawzi', 5° édition, 1996.

(2) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*., p.36.

que le texte s'adresse à nous directement. Il est pour nous ce qu'il a été pour les contemporains du Prophète. Sauf qu'il exige de nous que nous soumettions à la critique toutes les interprétations historiques parce qu'elles comportent ce qui pourrait encore servir mais aussi ce qui ne nous sert plus, ce dont nous pouvons nous passer. » (1)

En conclusion, pour Charfi, loin d'accorder au Coran sa place centrale dans l'appréhension de l'islam comme fait religieux, le *fiqh* s'est servi du Coran pour élaborer un corpus plus large souvent nettement démarqué de l'esprit du Coran et dont les fondamentaux se sont substitués au message premier. Suite aux changements intervenus dans leur existence, les musulmans ont été confrontés à la situation où le Coran ne suffisait pas par lui -même à fournir les solutions exigées par une religion institutionnelle. C'est pourquoi ils ont attribué au Prophète et aux Compagnons ce qui, pensaient-ils, devait combler cette lacune justifiant, à l'aide de *hadîths,* l'imitation des Compagnons.

2.1.2 La sunna comme base des *ussûl*

Le recours à la Sunna comme second fondement du *fiqh* est venu combler une lacune qui a constitué un obstacle devant l'élaboration de législations rendues nécessaires par l'évolution des sociétés, l'irruption de nouvelles conditions et le besoin politique d'organiser la société.

Sunna et *Hadîth* sont deux termes d'une même réalité. Ce sont les traces qui indiquent « les paroles, les actes et les approbations du Prophète, sous la

---

(1) *Ibid.,* p.69.

forme fixée dans les recueils de *hadîths* agréés par les sunnites et codifiés au III° siècle de l'Hégire. » (1)

Charfi rappelle que la *Sunna* n'a été élaborée en tant que deuxième base du *fiqh* qu'au milieu du deuxième siècle. Elle désignait au départ ce qui était de coutume à Médine ou chez la première communauté musulmane restreinte. Ce concept qui s'est cristallisé au milieu du deuxième siècle avait certes ses opposants. Il développe un argumentaire sur la légitimité de recourir à la *Sunna* et la validité des *ahkâm* qui s'appuient sur les *hadîths*. Il remarque que, par un tour de passe- passe, les *fuqahâ* surévaluent la *Sunna* et l'élèvent au rang du Coran en les intégrant tous les deux dans le concept de texte. En effet, pour les gens de la sunna, le Texte n'est pas seulement le Coran compilé dans le *mus'haf*, il comporte aussi le *hadîth* du Prophète, qui a la fonction d'expliciter et de clarifier le Coran, mais aussi comporte des lois, *ahkâm,* qui ne sont pas énoncées dans le texte coranique. Pour Charfi, cela aboutit à une annulation de la globalité existante dans le texte coranique. Profitant de cette dérive, les *fuqahâ* ont ajouté des restrictions, des interdits qui n'existaient pas dans le Coran. Cela équivaut à une limitation de la liberté du croyant face au texte coranique et donne à sa lecture une orientation voulue.

A. Charfi va plus loin dans la critique de la position des *fuqahâ* face au *hadîth* et à la *Sunna*. Il pose la question de la légitimité du *Hadîth* en tant que source du *fiqh*. Pour Charfi , le fait que le prophète avait interdit de consigner le *hadîth* en demandant de ne mettre par écrit que le Coran lui enlève toute légitimité. « Le prophète a voulu que le Coran seul soit le flambeau qui guide les musulmans durant sa vie et après sa mort, et que ses paroles n'aient aucune

---

(1) CHARFI A., l'islam entre le message et l'histoire, op. cit., p192

valeur normative et contraignante. Mais les musulmans ont voulu le contraire. »(1) On attribue la violation de ce principe, au début du II° siècle H, au calife Umar Ibn Abdelaziz. Sa vertu et sa piété légendaires ont fini par faire admettre le recours à la Sunna.

Charfi en déduit qu'il y avait ceux qui ne croyaient pas que ce que faisait le prophète était contraignant pour les musulmans. Il remarque que, pour tous les problèmes posés, seules les réponses des *gens de la sunna* ont prévalu et ont vu leurs thèses largement diffusées. Manque dans l'archive islamique l'argumentation de ces opposants telle qu'ils l'ont formulée eux-mêmes. Ces positions différentes ont été occultées. Mais malgré l'absence de source, A. Charfi trouve, dans certains écrits, pas assez diffusés d'al-Razi, d'Ibn Abi al-Hadid et d'al-Nazzam, des exemples d'opposition au recours à la Sunna comme fondement du fiqh. (2)

La lutte entre ces deux courants était instrumentalisée par les forces politiques de l'époque : « On ne peut aujourd'hui se baser sur la *Sunna* comme source et base du *fiqh* sans prendre en considération ces oppositions fondamentales ni fermer les yeux sur ces arguments. On ne peut les affirmer mais si l'on veut moderniser les *ussul* on doit mettre à l'épreuve toutes les argumentations, celles qui défendent la sunna et celles qui la contestent. » (3) Les grandes factions de l'islam maintenaient des divergences qui se retrouvent dans leurs écrits à propos des filières de transmetteurs. Pour Charfi, ces

---

(1) *Ibid.,* pp.92-93.

(2) Voir à ce sujet son développement dans *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*., pp. 37-38.

(3) *Ibid.*, p.40.

divergences n'ont rien à voir avec la religion. Elles sont plutôt d'ordre politique puisque ces experts du *hadith* étaient à la remorque des plus puissants.

Sur un autre plan, le Texte du Coran est en quelque sorte dépassé, parfois même marginalisé par les *fuqaha* puisqu'ils font dans leur jurisprudence plus recours à la *Sunna* qu'au Coran. Pire, ils sont allés même jusqu'à considérer le *ijmaà* comme « La source ultime de la religion » selon l'expression d'al-Ghazali ou l'attitude du *faqîh* Hanbalite Ibn-„Uqail (1).Selon Charfi, un autre *faqîh* hanbalite, Najmeddine-al-Toufi fait prévaloir l'utilité générale sur le Texte.

Charfi critique la position des *fuqahâ* pour avoir privilégié la *Sunna* face au texte coranique et lui avoir donné un aspect contraignant. Il critique aussi le fait que les *fuqahâ* aient bâti leurs positions sur des *hadîths* en grande partie relatés par des personnes qui ne remplissent pas le sens précis de « compagnon du prophète » parce qu'ils n'ont pas été dans la compagnie du Prophète ou n'ont pas vécu longtemps avec lui.

D'autre part, les *hadîths* sont souvent recueillis chez des personnes sur lesquelles n'existe presque pas d'information, même leurs noms ne font pas l'unanimité. A. Charfi pend l'exemple d'Abou Hourayra et d' Ibn Al-Abbas. L'histoire atteste que le premier n'a vécu que très peu de temps avec le Prophète et que le second était encore très jeune à la mort de Mohammad. (2)

Charfi pose le problème de la fiabilité et de la crédibilité des *hadiths* à partir du critère de l'*isnâd* retenu pour faire valider les hadiths par la caution

---

(1) IBN „UQAIL, *al-wadih fi ussul al-fiqh*, Beyrouth, 1992, t. 1, p. 60, cité par A. Charfi dans *Moustaqbal al-islâm fi al-gharb, avec Mourâd Hoffmann,*Damas, Dâr al-fiqr, 2008, p.62.

(2) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*., pp.16-17.

des transmetteurs. Il part de l'évaluation critique des hadiths faite par Ibn khaldoun qui a noté une énorme variation dans le nombre de traditions authentiques.(1) Cette prolifération des *hadîths* « authentiques » entre la première moitié du II° siècle et la première du siècle suivant - passant de 17 à trente ou quarante mille *hadîth* – confirme le développement anarchique et incontrôlé sur lequel les quatre Ecoles du *fiqh* divergent notoirement. (2)

Ces simples chiffres ne suffisent pas à faire planer le doute sur l'authenticité des faits et gestes attribués au Prophète quand tout cela est rapporté selon une seule filière. « Quand al-Shafii dépensa toute son énergie pour donner une base solide à la *Sunna*, il ne faisait que défendre une vision particulière à l'ordre social pour laquelle il avait besoin d'une justification religieuse que le Coran ne lui fournissait que dans des limites très étroites tandis que le hadith pouvait le faire grâce à la ferveur collective inconsciente qu'il suscitait. Quant à la minorité qui s'opposait à cette entreprise elle disparut bien vite, emportée par les flots contraires. » (3) Cette négation de l'autorité de la *Sunna* n'avait aucune chance de se développer car c'était une position foncièrement opposée à l'orientation générale qui s'enfermait dans les schèmes mentaux en vigueur à l'époque préislamique et qui hypertrophiait le rôle et la personne du Prophète aux dépens de son message.

Quand Charfi parle de méthodologie suivie par les *fuqahâ* en matière de *Sunna,* il vise la façon dont ils ont fait la distinction entre les différents niveaux de fiabilité des *hadîths* à savoir les *moutawâtir*, continus (donc fiables car ils

---

(1) Isnâd : C'est la chaîne de transmission des *hadîths*.

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoir*e, *op. cit*., p.174.

(3) *Ibid.*, p. 175

offrent la possibilité de faire des recoupements) et les â*hâd*, rapportés par une seule source (moins fiables ou faibles*)*. Mais dans la pratique, la *Sunna* est relatée à travers des *hadîths* â*hâd* qui n'ont pas une valeur contraignante aux yeux de la science coranique et qui n'ont pas échappé à des ajouts, voire des inventions de *hadîth* et ce malgré la vigilance des spécialistes de *hadîth* dans la fiabilité de la chaîne des transmetteurs.

Partant de cette logique Charfi avance une série de critiques : D'abord, il n'est pas certain que ce qu'on attribue au Prophète est rapporté mot à mot et non simplement selon le sens. D'autre part, tous les rapporteurs ne sont pas des arabes « purs », des gens maîtrisant la langue arabe. Beaucoup de non arabes et de non musulmans ont participé à cette entreprise. Ensuite, entre l'époque du prophète et celle de la codification plus d'un siècle s'est écoulé. De ce fait, le nombre des hadiths grossit de jour en jour et dans lesquels l'invention et la tromperie ne sont pas absentes. « L'ampleur prise par l'invention fut donc une raison suffisante pour ne pas tirer argument du hadith dans le domaine linguistique, de ce fait le hadith n'a pas été pris en compte par les linguistes pour codifier la langue arabe. » (1)

Sur un autre plan, Charfi évalue la fiabilité des *hadîths* reçus ou reconnus comme tels. Les critères d'authenticité ne se sont pas constitués à l'époque de la compilation pour que les collecteurs puissent les appliquer automatiquement. La réglementation se concentre d'abord sur la chaîne de transmetteurs et non sur le texte lui- même pour s'assurer de l'authenticité de cette masse énorme de *hadîths*. Au début, le but visé par la classification :(*sain*, *bon*, *faible* ou *isolé*) est de donner l'avantage aux traditions transmises par l'école à laquelle on appartient.

---

(1) *Ibid.*, pp.192- 194

Pour Charfi, l'authenticité du *hadîth* soulevait nombre de problèmes chez les anciens eux-mêmes. L'intérêt porté aux aspects formels dissimule les désaccords et les contradictions qui affectent le *hadîth*, les données irrationnelles et opposées aux enseignements coraniques, la pauvreté et le caractère bizarre de l'expression. Tout cela montre qu'il a été en proie à l'invention, qu'il n'est crédible qu'au prix d'une interprétation arbitraire.

A la fin de sa démonstration, Charfi se demande si tout cela veut dire que tout ce qui nous est parvenu avec l'estampille de hadith prophétique n'a absolument aucune valeur. Il considère que ce corpus constitue « un trésor » qu'il faut soumettre à l'épreuve de la critique et qu'il ne faut ni sacraliser ni interpréter de façon littérale.

A considérer toutes ces critiques envers la sunna et le hadith, il est légitime de se demander si Charfi serait pour l'abandon de la sunna comme base du *fiqh.* Sa réponse est claire la- dessus : « Aucun musulman ne peut nier que la Sunna du Prophète qui comporte ses dits, ses faits et ses approbations, mérite d'être suivie que ce soit dans le domaine de la législation ou dans un autre domaine. La divergence réside dans la façon, la modalité : comment on doit suivre cette Sunna, et si on doit se tenir à l'apparence de cette Sunna et de ses détails, ou bien essayer de discerner la sagesse du comportement du Prophète et méditer profondément sur ses significations (…) Là est la vraie base d'une conscience moderne de la nécessité de revoir les méthodes d'utilisation de la deuxième source du *fiqh*». (1)

N'est-ce pas là une esquive ? Sa démonstration devrait aboutir à l'abandon de la sunna comme source vu les tares d'invention, d'inauthenticité et

---

(1) CHARFI A., *Moustaqbal al-islâm fi al-gharb, op. Cit., p.60.*

de manipulation qu'il a relevées. Il ne va pas cependant jusqu'au bout de son raisonnement. D'autre part, et contrairement au point de départ de son argumentation qui dénonce la prise en compte des textes comme source des lois, Charfi ne récuse pas le recours à la *Sunna* dans le processus de législation. N'est-ce pas là une contradiction avec son attitude moderniste ? Car un des principes de la modernité est d'exclure le recours au religieux dans l'organisation de la cité. Charfi pose cependant la question de la méthode, qui, en réalité, est une question marginale. Il semble sur ce point en contradiction avec le principe moderniste de législation qui, en aucun cas, ne peut se concevoir, dans une perspective moderne, tirant sa référence, sinon sa légitimité, de la religion. Nous aurons à analyser de façon plus approfondie cet aspect dans le dernier chapitre pour expliciter la pensée de Abdelmajid Charfi.

2.1.3 Le consensus, *Ijmà'* :

L'autre preuve sur laquelle se base la pensée islamique traditionnelle, c'est le consensus, l'*ijmâ'*. Les fuqaha ont eu recours à ce principe pour édicter des lois religieuses en l'absence de référent ni dans le Coran ni dans la Sunna. C'est une pratique proprement séculière qui a été érigée en principe religieux.

Dans une perspective législative, c'est-à-dire d'organisation sociale sous la bannière de l'islam, il fallait légiférer en référence au Coran. Or, le Coran n'offrait que peu de matière au législateur. La recherche par les spécialistes des *ussûls* de textes faisant autorité ne donnait pas toujours des résultats positifs, l'absence de texte et la multiplication de situations sans précédents au temps du Prophète amena à recourir au consensus. Charfi montre que puisqu'il n'est ancré ni dans le Coran ni dans le *hadîth,* le consensus procède à une auto-

fondation puisqu'il est devenu le seul fondement véritable du consensus malgré son peu de légitimité.

Charfi ne condamne pas, en soi, le principe du consensus puisqu'il peut être considéré comme une avancée moderne : des musulmans cherchent des solutions aux problèmes de leur temps. Le problème c'est que ces solutions ont été closes et considérées comme la règle religieuse contraignante, à suivre dans tous les lieux et dans tous les temps. Une contrainte sacralisée et immuable. A partir de là, Charfi fait deux remarques au sujet du consensus.

La première remarque concerne cette distance étonnante qu'il y a entre le point de départ des spécialistes des *usul* et les conséquences qu'ils en tirent. Les *Fuqaha* se sont surtout basés sur les *hadiths* plus que sur le Coran pour justifier l'*ijmâ'*. Charfi insiste sur la déviation qu'a subi l'*ijmâ'*. Initialement supposé être le consensus de la *umma* musulmane, il est devenu le consensus des oulémas et des compagnons, ce qui a conduit à réduire le concept de *umma* à cette catégorie qui se relaie en héritage ces techniques d'interprétation du texte. « Cette déviation du sens donné au terme *ijmaà* - de consensus de la *umma,* on passe au consensus des *oulémas* - a évincé ceux qui ont été considérés comme étant des « innovateurs qui ne suivent que leurs préférences.»(1)

La deuxième remarque pointe le fait que le consensus pourrait en soi contenir une force rénovatrice et s'accorder aux situations nouvelles. Pour cela il aurait fallu qu'il repose sur des bases démocratiques et qu'il corresponde aux aspirations de la majorité dans le domaine de la vie quotidienne. Or, on a considéré le consensus d'une époque, celle des *fuqaha* des II° et III° siècles de

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*., p.19.

l'hégire, comme contraignant pour les époques postérieures. Les *fuqaha* se sont arrogé le droit d'édicter des lois et de devenir source de la légitimité. Pour pérenniser cette autorité acquise, ils n'ont décrété que le consensus établi à l'époque de la codification, du temps des *khulafa rachidoun,* s'applique à d'autres époques. Ce choix est en contradiction avec l'utilité du *fiqh* , à savoir l'adaptation à la diversité et aux exigences dictées par les changements et les mutations de la société islamique.

Charfi précise encore que « l'*ijmâ'* a été utilisé la plupart du temps pour exclure ceux qui pensent autrement plutôt qu'il n'a été utilisé pour trouver une adéquation entre la religion et la vie. » (1)

La multiplication des cas pour lesquels il n'était pas possible de trouver un texte ni d'obtenir un consensus conduit à faire du raisonnement par analogie, *al-qiyas,* le quatrième fondement de la législation.

2.1.4 l'analogie, *al quiyas*

Cette extension du domaine législatif grâce au raisonnement par analogie se basera davantage sur la Sunna que sur le Coran. A l'origine, il y a l'axiome d'al- Shafiì selon lequel « sur tout ce qui arrive à un musulman il y a un statut qui s'y applique ou bien il y a un indice permettant de suivre le chemin de la vérité ». (2)

Pour Charfi, cet axiome sur lequel se fonde le *quiyas* est étranger à l'esprit et à la lettre du Coran. Charfi conteste le recours au *quiyas* selon la

---

(1) Ibid., p.18.
(2) Cité par A. Charfi dans *L'islam entre le message et l'histoir*e, op. cit., p.182.

conception de Shafiì pour de nombreuses raisons. Outre le défaut majeur d'être basé sur des cas isolés, le *quiyas* prend la forme d'une casuistique qui s'inscrit dans une technique interprétative contraignante. Il ne donne cours à aucun espace qui viserait à concilier la liberté individuelle et l'intérêt supérieur de la collectivité, ni ne permet de prendre en compte les changements historiques qui interviennent d'une époque à une autre. D'autre part, les appréciations du point de vue religieux portent non sur le fond des choses mais sur les apparences. Le recours au *quiyas* a eu pour résultat de toujours porter l'attention sur le passé, non sur le présent encore moins sur l'avenir. « Le quiyas est loin d'être une opération neutre comme il est loin de s'être interrogé sur les finalités du message islamique. La lacune réside dans sa nature meme, du fait que les *fuqahâ* qui l'exercent, surtout les plus récents, ne reconnaissent pas son caractère de justification purement formelle, et parce qu'ils prétendent exprimer, par lui, la volonté divine. » (1)

En conclusion, Charfi dénonce le souci fondamental du *quiyass* d'assurer la continuité apparente entre le temps du Prophète et les époques suivantes. Ce qui a eu pour conséquence grave de s'écarter de la réalisation de « l'objectif ultime de tout système législatif, à savoir la justice qui implique la liberté et la responsabilité comme condition essentielle. » (2)

Pour Charfi, moderniser les *ussûl* du *fiqh* doit se faire sur la base des exigences du discours coranique. Ce dernier a été déformé, défiguré et dévié, par la construction du *fiqh* qui a travesti la portée fondamentale du message. Car le Coran s'adresse aux musulmans sans ségrégation. Il ne comporte aucune classification, comme c'est le cas chez les fondamentalistes et les *fuqahâ* qui

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.*, , p.183.

(2) *Ibid.*, p. 184

considèrent qu'il y a des disparités entre les croyants, et qui font la distinction entre les Oulémas et le reste de la société. Pour eux, l'échelle des valeurs de la société est organisée de façon pyramidale. Il y'a d'abord les oulémas puis il y a les *'âmma,* le reste des gens, ensuite il y a les femmes et à un degré moindre les enfants. Ceux-là constituent aux yeux des *oulémas* le peuple qui n'a aucune importance, aucun poids.

Pour Charfi, la remise en cause des fondements du *fiqh* va de pair avec la réflexion sur une nouvelle « philosophie de législation », pas seulement d'une technique. En effet, le *fiqh* tend à être « une reproduction du système juridictionnel qui a besoin d'être révisé de façon radicale car il perpétue un conservatisme social dont le statut de la femme est un exemple. »(1) A l'intention du musulman d'aujourd'hui, Charfi essaie de fournir des éléments d'analyse et de compréhension qui lui permettent de se « libérer » des bases rigides émises par les *fuqahâ* et de la compréhension unique et statique du Coran. Pour cela, il revient, pour les déconstruire, sur les postulats sur lesquels on a bâti *ussûl al- fiqh*.

3. Les postulats du *fiqh*

Charfi s'attelle à montrer les principes qui organisent, à la base, la production du *fiqh* et qui lui ont permis de s'imposer aux musulmans comme une parole immuable, transcendante et sacralisée.

Le premier postulat, celui de *légitimation de la vie par la religion*, considère que tous les faits et gestes de l'homme aussi bien que ses institutions

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*., p.42.

sociales ne trouvent leur légitimité que dans le sens que leur donne la religion. Selon Charfi, ce postulat n'est pas propre aux musulmans ou à la pensée islamique .Il existe dans toutes les sociétés anciennes, car la sacralité qu'on cherche à conférer à la vie est ce qui caractérise les religions antiques non monothéistes. Les religions monothéistes ont essayé de limiter cette sacralité dans un domaine précis. Mais l'influence de cette conscience qui prévalait avant le monothéisme a persisté. Les musulmans ont cherché à revêtir de sacralité leur vie. Par cette légitimation religieuse ils font en sorte de ne pas assumer la responsabilité entière.

Abdelmajid Charfi pense que ce postulat ne représente pas la situation qui prévalait durant le premier siècle de l'islam. Se référant au le livre de Tabari, *tarîkh al-umama wa-lmoulouk*, l'*histoire des nations et des rois*, il signale que « le comportement des premières générations de musulmans montre qu'ils ne s'embarrassaient pas d'adopter ce qui existait chez les Byzantins, les Sassanides et les Perses. Ils ne revendiquaient pas dès le début que les organisations aient un aspect islamique. » (1)

Le deuxième postulat porte sur *la permanence*, la continuité entre le comportement du prophète et celui des générations successives, partant des Compagnons, puis les Suivants et ainsi de suite. Se basant sur une comparaison avec les autres religions, Abdelmajid Charfi remarque que cette continuité imposée n'est qu'illusoire. A travers une comparaison avec le christianisme qui connaît le même phénomène dans la mesure où l'Eglise s'est référée à cette continuité depuis Jésus jusqu'aux papes pour asseoir la légitimité des idées qu'elle défend, Charfi note que la même chose s'est passée en islam malgré sa

---

(1) *Ibid.*, p. 30.

spécificité. Ce sont les cadis qui ont cherché à trouver une uniformité entre les préceptes, les *ahkâm,* pour asseoir davantage leur pouvoir en sacralisant leurs lois.

Le troisième postulat porte sur *l'idée d'absolu. C*'est celui qui base les préceptes sur le sens général des termes en ignorant les circonstances spécifiques. Ce qui aboutit à considérer une loi coranique comme loi absolue alors que cette loi relève au départ d'une situation précise et circonstancielle. Du cas particulier, souvent isolé et à caractère conjoncturel, les *fuqahâ* érigent une « vérité absolue », devenue *loi divine*. L'absolutisation de la production jurisprudentielle aboutit à la sacralisation du texte produit. Ainsi naît la clôture dogmatique dont l'autre versant est l'absolutisme du pouvoir qui se nourrit des productions du *fiqh.*

Le quatrième postulat porte sur la *véracité* et l'absence de crédibilité. Le *fiqh* se base souvent sur des *hadîths* relatés par une seule source, ce qui met en doute sa véracité, et aussi sur des hadiths autres que ceux du Prophète, comme ceux des Compagnons et des grands Imams, ce qui constitue un déplacement du sacré vers les détenteurs du pouvoir et, en conséquence, une déviation par rapport au message prophétique. Mais par le fait même de se présenter en tant qu'instance de légitimation, donc de sacralisation, le *fiqh* restitue de la véracité aux sources douteuses sur lesquelles il se base. Cette tautologie finit de clore les énoncés du *fiqh*.

Le cinquième postulat privilégie *la forme* au détriment du contenu. Le s*harâ'* se réfère dans ses lois aux aspects apparents. Ce qui revient à dire, selon Charfi, que l'essentiel chez les maîtres du *fiqh*, c'est ce qui garantit la cohésion sociale et ce à travers l'aspect apparent des croyances du culte et non son contenu. L'importance accordée à la dimension sociale est une constante. Charfi prend comme exemple le *hukm* de l'apostat dont les fondements ne sont

pas coraniques. Il montre comment cette loi, qui n'a aucun fondement religieux, a été édictée pour des motifs sociaux. (1) Les *fuqahâ* et les maîtres des *ussûl* étaient soucieux de préserver la cohésion sociale dans une période où toutes les institutions avaient besoin de légitimité religieuse. Aujourd'hui, on a besoin d'organiser notre vie sur la base du consensus, de l'intérêt commun et des lois, ce qui n'était pas le cas dans les temps anciens. Ce postulat, selon Charfi engendre un comportement hypocrite chez certaines classes de la société. Le comportement oscille entre la conviction personnelle et les exigences du comportement social, entre ce que l'on croit juste et ce qu'il faut faire pour des considérations communautaires qui n'ont rien à voir avec la justice.

Le sixième et dernier postulat porte sur *la sacralisation des lois*. Ce qui est arrêté comme préceptes, se basant sur ces *usul* n'est pas présenté comme des lois humaines mais comme des lois divines, *hukm Allah*. Le fiqh est devenu une interprétation humaine présentée comme une loi divine. Les docteurs de lois, *Usuliyoun,* se sont donné le droit de parler au nom de Dieu. Pendant la période de l'islam premier, les *fuqahâ* étaient plus réticents, mais cela n'a pas duré. Charfi se base sur ce fait pour justifier la légitimité de questionner ces lois pour savoir si elles sont applicables de nos jours, si elles sont acceptables pour une période donnée et donc ne le seraient pas pour les conditions d'aujourd'hui.

En conclusion, à travers cette déconstruction des postulats du fiqh, Charfi montre par quels mécanismes le système *fiqhique* s'est écarté du message prophétique. D'une construction humaine basée sur des enjeux conjoncturels, les *oulémas* en ont fait une parole sacralisée. L'analyse déconstructive qu'il applique au fiqh permet de distinguer ce qui relève du fait religieux et ce qui relève de l'ajout historique dans la formation de la jurisprudence islamique.

---

(1) *Ibid.,* p.32.

Charfi a montré comment s'est opéré le déplacement de la référence du Coran, unique trace disponible de la Révélation, vers les énoncés du *fiqh*. Abdelmajid Charfi, soutient l'idée que non seulement ce dispositif est désormais incompatible avec le cours des idées et des connaissances universelles, mais qu'il se met en porte à faux avec les sociétés islamiques actuelles. Il pose donc la question de la légitimité de revoir les fondements de la pensée islamique héritée, partant de l'idée que ceux qui écrivent dans le domaine de la pensée islamique considèrent en général que l'islam est un produit clos, définitivement constitué. Ou on accepte ce qui est communément admis dans cette pensée et on est ainsi considéré comme un musulman, ou on refuse une partie, même infime, de cette pensée, et on est considéré comme quelqu'un qui parle en dehors de l'islam. Cette attitude sectaire constitue un handicap face à tout renouvellement de la pensée. C'est ce qui fonde, à ses yeux, le recours à une nouvelle Référence en islam et la nécessaire reconstruction du message originel.

CHAPITRE 2. La réactualisation du Message

La thèse de Abdelmajid Charfi repose sur le concept de « dérive » dans la mesure où il considère que le corpus interprétatif accumulé par le *fiqh*, l'ensemble des exégèses, des lois dites islamiques contenues dans ce qui est communément admis comme la charia, procède d'une déviation par rapport au « message originel » de Muhammad. Il est temps de se pencher sur ce que recouvre cette notion de « message ». L'hypothèse de départ de Charfi est que le message a été perverti. Replaçant son analyse dans le cadre du monothéisme, il rappelle que tous les messages religieux ont été pervertis par l'institution religieuse, une fois qu'il s'est agi de répandre le message auprès de masses humaines de plus en plus grandes et de communautés et de cultures diverses. Il place l'islam dans ce cadre du monothéisme. Comme souligné dans le chapitre précédent, Charfi soutient l'idée que le *fiqh* est une œuvre humaine sacralisée par les *fuqahâ.* Il a montré les processus à l'œuvre dans l'entreprise jurisprudentielle qui tendaient à transformer la religion première en une institution. L'analyse déconstructive adoptée aboutissait à la disqualification du *fiqh*. Or, dans ce cas de figure, si la pensée islamique devait se détourner du *fiqh* tel qu'il est codifié, canonisé, quel serait son référent ? Jusqu'ici, le référent de tous les courants islamiques, des plus rigoristes aux plus éclairés, était la *charia*, expression commune résumant l'œuvre des *fuqahâ*. Charfi rappelle, à ce propos, que le mot *charia* est apparu dans le Coran (C.45,18) pour signifier *« voie »* ou la direction à suivre et non l'ensemble des lois comme l'a soutenu le *fiqh* et l'ont enraciné les oulémas dans la conscience des musulmans jusqu'à nos jours. (1)

---

(1) « Nous t'avons, ensuite, placé sur la voie de l'ordre. Suis-la ! » (Cor. 45,18), cité par Charfi dans *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit*., p.67.

Pour Charfi, il existe un vrai problème de « références ». Il met en évidence, dans ce contexte, une double dérive : la première fonde l'image contrastée et idéalisée d'un Prophète passif dans la transmission du message mais exceptionnel par ailleurs ; la seconde fait du message prophétique une *charia*, une législation dans la conception classique.

Il veut retrouver le message originel de l'islam premier à travers les couches interprétatives de l'archive islamique qui se sont entassées tout au long des siècles depuis la mort du Prophète. Nous avons analysé précédemment la démarche déconstructive qu'il adopte pour remonter vers le message. Pour lui, c'est à partir des fondements de ce message qu'une modernisation est possible car, il soutient l'idée que l'islam premier est compatible avec la modernité d'aujourd'hui. La réactualisation du message prophétique devient donc la condition *sine qua non* du processus de modernisation de la pensée islamique. Elle passe par une relecture du statut de Mohammad qui répond à la conception instaurée par l'orthodoxie sunnite et sur laquelle elle s'est basée pour formater la foi et la pratique de l'islam.

1. Un nouveau statut de Mohammed

Charfi revient vers trois sources pour élaborer une image de Mohammed qui serait conforme à sa vérité historique : les livres de la S*îra* du Prophète, le Coran et les écrits historiques. Il se penche sur le statut de Mohammed en ayant une vision moderne qui fait appel à des outils issus notamment de la psychanalyse, de l'histoire des religions et des religions comparées. Charfi donne un éclairage nouveau sur la personnalité du prophète puisé dans le Coran et dans une lecture historique et sociologique du comportement du prophète dans la société de l'époque.

Il n'hésite pas à reconsidérer l'image idéaliste, mythique qui fait de Mohammed une personne d'exception, un être supérieur. Il recompose une image conforme à celle développée par le discours coranique. Il conteste aussi la conception connue et diffuse du rôle du Prophète dans la révélation selon laquelle il aurait un rôle négatif où son action se limiterait à transmettre passivement le message. Cet aspect a déjà été élaboré dans le chapitre sur le statut du Coran. On a montré comment Charfi est adepte d'une vision différente. Il soutient en effet le rôle actif du Prophète dans « la formulation du discours coranique ». Ce rôle actif, où le Prophète participe à la production du discours, suppose des qualités à l'antipode de celles que lui prête l'orthodoxie.

Se basant sur les nombreuses occurrences où le Coran parle du Prophète, Charfi énumère ses qualités : probité, chasteté, beauté, compétence, force de persuasion, un talent pour gagner les cœurs, nombreuses qualités que Charfi retrouve relatées par le reste des historiens. Il se réfère aussi aux versets coraniques (« Tu es doué d'un caractère éminent.» (C.68,4)) et (« Si tu avais été rude et sévère, ils se seraient dispersés loin de toi.» (C. 3,159) qui témoignent d'un portrait de rassembleur doué d'une personnalité supérieure que lui reconnaît le Coran. (1) Mais il souligne cependant que le Coran ne cesse de répéter que Mohammed est un homme mortel dont la fonction est le Rappel, qu'il n'a pas à imposer aux hommes ce qu'ils doivent croire.

Charfi dresse l'image du Prophète telle qu'elle apparaît dans le Coran. « Le prophète est vraiment « un témoin, un annonceur et un avertisseur » ; par ses paroles et par ses actes, il est le « bel exemple ». Il a donné l'exemple en pratiquant la justice, l'amour, la miséricorde, et la piété, ainsi qu'en menant une

---

(1) Versets traduits par Hamza Boubaker, cités par Charfi dans *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit., p.*38.

vie droite bien adaptée aux situations qu'il a vécues, et non parce qu'il a réglé, de manière totale et définitive, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, en toute situation et quelles que soient les circonstances. »(1)

Il ajoute à ces qualités intrinsèques, celles que lui offre le milieu où il vit. Dans le portrait que Charfi dresse de Mohammed et la description de sa personnalité, il accorde une importance spéciale à son mariage avec *khadîja* qui lui procure « la stabilité psychologique et affective » et, lui « épargne la pauvreté et la gène. » (2) Contrairement à la conviction qui règne dans la conscience islamique qui dit que Mohammed ne s'adonnait pas au paganisme, *al-shirk* et qu'il était *hanîf*, pur à la manière d'Abraham, Charfi affirme qu'il aurait pratiqué la religion des siens dans son enfance et sa jeunesse, offrant des sacrifices aux divinités de *Quraich*. Il justifie cela d'abord par une simple déduction. Comme tous les enfants de sa génération « l'enfant, avant d'avoir atteint l'âge de discernement, se doit d'imiter ce qu'il voit faire aux autres, les suivant en tout, y compris dans leur religion. »(*) Il appuie ensuite sa déduction par une information fournie par, *Ibn-al- kalbi* : « Il nous a été rapporté que l'Envoyé de Dieu la mentionna un jour en ces termes : J'ai offert à *al-,,Uzza* une brebis grise quand je pratiquais la religion des miens.»(3)

Charfi insiste sur le fait du cumul du savoir et du cheminement vers la sagesse. Il partage avec Mohammad Abduh la définition de la Révélation en tant qu'elle est « la connaissance que l'homme trouve en lui-même avec la certitude que cette connaissance vient de Dieu ». Il ajoute cependant que cette

---

(1) *Ibid*., p.101.

(2) *Ibid*., p.38.

(3)*Ibid*., p.37.

connaissance affleure progressivement sous l'influence de nombreux facteurs psychologiques , culturels et sociaux qui environnent le Prophète. C'est ainsi que les informations que Mohammed recueillait autour de lui au cours de ses voyages et par l'intermédiaire des *ahnâfs* et des gens du Livre ainsi que ses longues méditations dans la grotte de *hirâ* contribuèrent à l'acheminer vers la certitude que Dieu l'avait choisi. (1) La prophétie est donc un apprentissage, une formation. C'est une prédisposition humaine associée à un choix divin.

Charfi prend en charge la dimension psychologique dans son analyse de la Révélation. Il montre l'hésitation de Mohammed, son doute devant l'inspiration qui fond sur lui, son découragement à l'interruption de la Révélation. Dans toutes ces situations, Mohammed n'agit pas comme un prophète idéalisé mais comme un homme faisant face à un événement extraordinaire. Le fait de saisir le sens de la Révélation est montré dans sa dimension humaine, contrairement au dogme de l'élection proclamé par l'orthodoxie qui place Mohammed sur un piédestal. Charfi rappelle que le Coran n'a cessé d'insister sur la portée humaine et historique de la personnalité de Mohammed. Il donne l'exemple des différents mariages qu'il a fait pour montrer qu'il a toujours suivi les us et coutumes de sa tribu, soit quand il a épousé Hafsa Bint Huyay après que Kinana Ibn al-Rabi'e eut tué son mari, soit quand il a réuni neuf épouses sous le même toit comme se le permettaient les

---

(1) H. Jaïet apporte une nouvelle lecture qui contredit la version consacrée sur le recueillement de Mohammed à Ghar hirâ. Il soutient que le Coran n'atteste pas de l'existence de cette grotte qui est considérée par le récit officiel comme le point de départ de la Révélation. Voir JAIET Hichem, *Fi al-Sîra al nabawiyya, 1, al-Wahy wa al-Qur'ân wa al-Noubouwa*, Beyrouth, Dar Attali'a, 1999.

leaders de son époque. (1) Contrairement à cette image humaine du Prophète, l'orthodoxie sunnite va hypertrophier cette image et l'idéaliser pour ensuite l'étendre à tous ceux qui ont accompagné le Prophète et rapporté ses hadiths et spécialement aux Compagnons qui sont devenus califes après sa mort. L'idéalisation et la sacralité conférées au Prophète sont à considérer comme une déviation par rapport au sens et à la lettre du message.

2. Le message originel

L'idée essentielle développée dans le Chap. 5 de la première partie est celle de la centralité du Coran dans l'appréhension du fait religieux islamique. Charfi se démarque de l'islam historique qu'il déconstruit et porte tout son intérêt à ce point axiologique, fondateur du fait islamique. La déviation par rapport au message qu'il a descellée dans le legs déconstruit lui impose la nécessité de rechercher dans la matérialité objective du Coran, transcrite dans le *mus'haf,* le référent sémantique et sémiologique du message originel, l'instance fondatrice de l'islam.

La réflexion d'Abdelmajid Charfi sur *le message originel* de l'islam s'est étalée sur plus de vingt ans et s'est déployée dans presque tous ses écrits. Il est vrai qu'il n'a pas consacré une étude spéciale pour délimiter ce concept, mais l'idée de message est fondamentale dans sa démarche. C'est par rapport au message qu'il détermine les déviations, c'est aussi pour lui le point de départ d'une analyse historique et sociologique critique de l'islam historique dont les fondements sont humains et ne relèvent que très peu d'une *volonté divine*.

---

(1) CHARFI A., *Labinât* 3, *op. cit.,* p.207.

Dans ses différents écrits, Charfi utilise le mot *message* qu'il associe à différents adjectifs. Il apparaît dans le texte parfois comme le « message coranique », parfois comme le « message prophétique », souvent comme le « message muhammadien ». Les différents adjectifs identifient le message par rapport à son lieu de déploiement, espace de sa matérialité (le Coran), à son caractère transcendant, espace/temps de la Révélation (prophétique), à son caractère « humain », lieu de sa production (muhammadien). Il y a là toujours le souci de marquer la double appartenance humaine et divine du message révélé par Dieu et dont Mohammed s'est chargé de la « formulation ». La formulation *message originel* s'inscrit dans un contexte monothéiste.

Les lignes qui suivent sont une tentative d'identifier le contenu de ce message tel qu'exprimé par Charfi, souvent de façon éparse, dans ses divers écrits. Nous tiendrons compte des différentes formulations (« originel, coranique, prophétique, muhammadien ») pour en restituer « le sens profond » recherché par Charfi lui-même. Notre quête du sens du message s'ajoute à « l'aventure de la recherche » d'Abdelmajid Charfi qui place au centre de sa quête la réflexion sur l'« aventure du sens ».

2.1. Déplacement de la Référence

La délégitimation de la *charia* et du *fiqh* opérée par Charfi pose la question de la Référence, *al-Marja'yia*. Comme analysé dans le chapitre précédent, le cadre théorique du *fiqh* repose sur un ensemble de postulats et de fondements immuables établis par les *fuqahâ* et canonisés dans la *science des ussûls*. Partant du principe que ces fondements théoriques relèvent d'une pensée médiévale archaïque qui se caractérise par son aspect mythique et idéologique, devenue obsolète de nos jours, la nécessité d'une coupure épistémologique

avec la Tradition, de fonder la démarche sur un autre cadre théorique, s'est avérée donc nécessaire. Cependant, Adopter de nouveaux outils de compréhension n'est pas suffisant tant que le contenu du discours religieux n'a pas été réactualisé. Car, en définitive, le problème ne réside pas tant dans les outils utilisés que dans le message produit. La tradition exégétique a produit « un sens » du Coran qu'elle a canonisé. Lequel sens est jugé par Charfi non conforme au message originel.

Toute la problématique de la pensée de Abdelmajid Charfi tourne autour d'une double volonté. D'abord, il s'agit de montrer que l'islam peut s'insérer dans la modernité, que le message prophétique – par opposition au *fiqh* et à la *charia* - peut constituer une référence alternative dont les principes fondateurs sont universels. D'autre part, et parallèlement à ce travail théorique, Charfi aborde la critique de l'islam historique en ayant à l'esprit le souci de « rechercher une solution radicale qui soit de nature à réconcilier le musulman contemporain avec sa religion ». (1) Le musulman aujourd'hui est tiraillé entre l'image négative véhiculée d'un islam rétrograde, conservateur et porteur de violence, tourné vers un passé mythique idéalisé et sa foi qu'il vit, avec une conscience malheureuse, dans un monde sécularisé et mondialisé. La pensée de Charfi est donc *alternative* même si elle n'opère pas par proposition ou contre-proposition aux critiques des déviations par rapport au message. Nous essaierons d'analyser ci-après le contenu et la fonction que donne Charfi au message originel.

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit*., p.67.

2.2 Les fondements du message

Charfi indique que les fondements du message sont à retrouver exclusivement dans la Révélation et non dans « les textes seconds », dans « l'énorme production juridique sur laquelle des générations de „ulamâ' ont consumé leurs forces » compilés durant des siècles dans les différentes disciplines des « sciences coraniques ». (1) C'est à partir des messages de la Mecque et ceux de Médine, pris dans leur totalité, qu'il essaie de retrouver les éléments constitutifs du Message. (2)

Pour A. Charfi, le message a une portée pédagogique et éthique : « Le message de Muhammad traite de ce qui est bien et de ce qui est mal au moment où la révélation est survenue, et les orientations que donne celle-ci servent de base aux normes de bonne conduite et de bonnes mœurs que le musulman doit avoir à cœur d'en déduire. » (3) L'avènement de la Révélation, un événement majeur de créativité, appelé à changer le monde, s'inscrit dans un parcours pédagogique où le Prophète transmet à ses destinataires des valeurs et une direction à suivre. Le message est donc une connaissance nouvelle, un apprentissage, un sens à donner à la vie et aux actions humaines. La Révélation est le lieu d'un double apprentissage, celui du Prophète qui reçoit le message et celui des destinataires, les fidèles qui l'intériorisent en vue d'une nouvelle pratique personnelle et sociale. Ainsi est marquée l'harmonie entre l'allocuté-

---

(1) *Ibid*., p. 69.

(2) Charfi prend ses distances par rapport à la lecture faite par Mahmoud Taha qui considère que seuls les messages de la période mecquoise renferment « le message » universel, alors que ceux transmis à Médine concernent uniquement la communauté des Immigrants et des *Ansars*.

(3) *Ibid.*

Mohammed et l'allocutaire-fidèle. Dans ce rapport, le message est une source de principes et de valeurs éthiques et morales, le destinataire est libre de le traduire en actes. Il en recherchera « l'esprit, le but qu'ils ont en vue ». Il n'est pas un agent passif, il manifeste une volonté et un engagement basé sur le recours à la raison.

Même s'il n'écarte pas la normativité de la Révélation, Charfi la réduit à l'aspect éthique, c'est-à-dire aux « normes de bonne conduite » en société, et aux principes d'une morale fondée sur la recherche du bien. Les normes introduites doivent servir de contenu à l'aspect pédagogique du message.

Charfi n'écarte évidemment pas le caractère pédagogique et éthique du message de son aspect transcendantal qu'envisageait la Révélation durant la période mecquoise, « à savoir le monothéisme, la résurrection, la rétribution et les missions prophétiques ». (1) Dans le même livre, Charfi s'étend davantage sur les principes fondateurs de la Révélation. Il énumère les termes coraniques qui reviennent, de façon récurrente, dans le texte. Ces termes qui indiquent des principes et des valeurs éthiques concernent les injonctions transmises d'abord dans la période mecquoise qui se caractérise exclusivement par son caractère spirituel : « Accomplir la prière, s'acquitter de l'aumône, accomplir les bonnes actions, s'encourager mutuellement à la vérité, à la patience et à la miséricorde, à la bienfaisance et à la droiture, être pieux et reconnaissant, être loyal et tenir ses promesses, être chaste, libérer les esclaves, nourrir l'orphelin, le pauvre et le prisonnier, donner leur dû aux proches et aux voyageurs : autant d'injonctions qu'adresse la révélation, durant la période mecquoise. »(2)

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* p. 68.

(2) *Ibid.*

Parallèlement à ces valeurs, la Révélation a introduit des obligations souvent exprimées en termes d'interdits. Elle « interdit le meurtre, l'injustice, l'attitude agressive, l'oppression et l'orgueil, l'indécence, la fornication, l'adultère, le mensonge, la calomnie, la prodigalité, l'avarice, l'amour des richesses, la lésinerie, la flatterie, les critiques acerbes, tout comme elle interdit d'éconduire le quémandeur, d'opprimer l'orphelin, etc. » (1) Ces interdits se résument aux principes de base qui organisent des relations sociales harmonieuses.

La période médinoise ajoutera un ensemble de prescriptions qui organisent le culte et le traitement des infractions sociales. « Toutes ces prescriptions sont comme des points de repère sur la route que doit suivre le musulman. Elles sont sur le même pied normatif que celles qui concernent le jeûne, le pèlerinage, l'orientation à prendre pour prier, le combat pour Dieu, le mariage, la répudiation, le vol et les autres directives qu'énonceront les versets de la période médinoise. » (2)

Ethique, morale, guidance, principes, valeurs : voilà le sens premier du message. La lecture que fait Charfi de ce corpus opère un déplacement du législatif vers l'éthique. Le domaine législatif a besoin d'une instance de légitimation que les *fuqahâ* ont placée dans la Parole de Dieu. Charfi place, au contraire, l'appréhension du religieux dans l'horizontalité des rapports sociaux. Le fait religieux est d'abord un fait social. Ces « points de repère sur la route que doit suivre le musulman » sont des normes éthiques intériorisées, prises en charge par le musulman pour constituer ses propres normes de conduite dans l'horizontalité des rapports sociaux. Même la prière, considérée communément

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

comme une relation verticale entre le croyant et Dieu, est ramenée à l'horizontalité de l'engagement libre dans la foi. Nous verrons plus loin comment cet aspect relatif à la transcendance du message sera abordé dans la perspective du scellement de la prophétie.

2.3 Un message subversif

En plus de son caractère pédagogique et éthique, le message s'inscrit nécessairement dans un espace/temps. C'est l'analyse historique du Texte historicisé qui permet de retrouver le message, adressé à un peuple donné, à une époque donnée.

Il est désormais admis dans les sciences de la religion que toutes les révélations sont une coupure dans l'histoire. Elles représentent l'intrusion d'une Parole appelant à un ordre nouveau qui s'installe et tend à se substituer à un autre, opérant une transformation des valeurs et des rapports sociaux. Cela est vrai pour la religion juive, la religion chrétienne et la religion musulmane. Le Coran lui-même relate les différents avènements des messages antérieurs à Moïse comme des événements transformateurs.

Le message de Mohammed, « comme tout message prophétique, dans une de ses dimensions**,** s'oppose à un code moral, à des valeurs et des pratiques répandues dans son milieu, ce qu'il dénonce peut perdre de son intensité pour une période plus ou moins longue, puis resurgit à la surface profitant de la nouvelle vague, endossant ses habits. » (1) A partir de ce constat, Charfi dresse l'image d'un message *subversif* qui introduit de nouvelles normes pour transformer la société antéislamique. Il montre comment, muni des préceptes

---

(1) CHARFI A., *Labinât 3*, *op. cit*., p.190.

qu'il prêche, « le Prophète s'est opposé aux intérêts des riches de la Mecque et a fustigé nombre des valeurs, des codes moraux et des croyances enracinées. »(1) Le message Muhammadien est porteur de valeurs que son milieu ne connaissait pas ; c'est pourquoi la dimension de contestation sociale qu'il porte tend à transformer son destinataire. Le message fait du membre de la société tribale de l'époque un croyant, un individu dont l'individualité est dissoute dans le clan ou dans la tribu. Charfi considère que cet aspect subversif du message instaure l'individu au centre du message, inaugure l'autonomie de l'individu dans le groupe. Le message s'adresse non à un groupe mais à des individus qui, unis par les nouvelles valeurs, vont établir une relation de type nouveau. « C'est en lui-même, dans son intelligence et sa raison, et également dans la nature, que chacun doit puiser les enseignements au moyen desquels il réalise sa condition humaine et se hausse au-dessus de son animalité. En cela [le message] est hautement subversif, et non uniquement parce qu'il ne cesse de vitupérer contre les injustices sociales et l'accumulation des richesses entre les mains d'une minorité. » (2)

Charfi analyse la portée du message muhammadien dans son déroulement et dans son enracinement progressif dans sa société pour en dégager les principes fondateurs. Il avance l'idée que, contrairement à la pratique de l'islam historique et aux péripéties qui ont instauré un islam califal conquérant et impérial qui a concentré les richesses et le pouvoir entre les mains d'une minorité, l'islam premier, celui du message appelait à l'*égalité* et à la *justice*, deux principes qui fondent la philosophie de la modernité dont la formulation se fera des siècles plus tard.

---

(1) *Ibid*.,pp.190-191

(2) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité* , *op. cit*., p.61.

Il dénonce l'interprétation qui a été faite par les oulémas du texte coranique concernant la fonction du pouvoir, donc la relation entre le peuple et ceux qui l'administrent : « La fonction du pouvoir a été réservée, dès le départ, à *ahl al-hal wal-,aqd* (ceux qui comptent), à l'exception du reste des musulmans, ce qui a conduit à l'élimination du principe d'égalité érigé par l'islam. » (1) C'est par le biais de l'analyse critique que l'idée d'égalité prend forme. Le message réitère l'idée que les croyants sont égaux, qu'ils sont des frères, mais le discours religieux orthodoxe a été manipulé par le pouvoir pour diffuser un autre sens qui consacre les rapports sociaux tribaux antéislamiques dont les Compagnons et les Suivants tiraient un profit direct. Cette manipulation de la norme politique est une déviation par rapport au sens profond du message qui recommandait la consultation du musulman, par la *choura*, dans les affaires qui le concernent. Le concept de *choura* qui suppose la participation des musulmans aux affaires de la cité, a été, en réalité, détourné de sa fonction puisque l'orthodoxie a décidé qu'il s'appliquait à la minorité des dirigeants, à un très petit nombre de personnes, « Ceux qui ont qualité de lier et de délier », *ahl al- hal wal-,aqd.*

Pour Charfi, les conquêtes islamiques du temps d'Omar et de Othman en particulier ont aggravé les inégalités favorisant les riches au détriment de l'ensemble des musulmans et créant des inégalités sociales criantes qui ont favorisé la mise en place d'un système inégalitaire dominé par les riches avec l'assentiment actif des oulémas. (2) L'inégalité sociale et économique s'ajoute ainsi à l'inégalité politique. « Nous assistons, depuis les premiers instants qui

---

(1) CHARFI A., *Labinât 3*, *op. cit*., p.193.

(2) *Ibid.*,p. 194.

ont suivi la mort du Prophète, à un abandon de l'esprit égalitaire entre les musulmans, au détriment des valeurs révolutionnaires que la nouvelle religion avait proclamées. » (1)

C'est ce même système inégalitaire qui transformera le sens du message universel puisque l'islam historique va « Opter pour l'ordre au détriment de la justice dans toutes les situations où il est difficile de concilier entre les deux (…), c'était, en vérité, la règle et non l'exception. Il est clair que cela est un déni flagrant des principes du message muhammadien. » (2) Bref, pour Charfi, avant son interprétation dans le sens de la fermeture, le message originel avait des visées subversives. Il professait l'ouverture vers un autre type de société. Il était porteur de valeurs morales et éthiques universelles qui devaient transformer l'homme et la société.

2.4 Une œuvre de libération

Le Message est perçu par Charfi comme une œuvre de libération. Il affirme qu « le message muhammadien s'insurge contre le maintien de l'homme dans un état de dépendance perpétuel vis-à-vis des sources extérieures de la connaissance et de l'action, y compris vis-à-vis de la prophétie elle-même. »(3) Charfi prend en exemple le cas de l'esclavage. Il se demande comment, après la Révélation les musulmans ont pu « réduire en esclavage, pendant de longs siècles, leurs frères et sœurs en humanité, en restant sourds

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit*., p. 117

(2) CHARFI A., *Labinât*, *op. cit*., pp.194-195

(3) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, *op. cit*., p.61

aux appels de la révélation. » Il rappelle que le Coran « multiplie les occasions d'affranchir les esclaves, ce qui revient en fait à condamner l'esclavage. » (1)

Dans la conception que met en relief Abdelmajid Charfi**,** la liberté va de pair avec la responsabilité. C'est par ce couple vertueux que le musulman arrive au sens profond de l'islam. Dans son approche moderne du fait religieux, Charfi ne cesse de s'interroger sur les significations profondes des préceptes de l'islam. : « A-t-il vraiment cherché à imposer ses ordres et ses directives de façon absolue ? Ou bien, au contraire, s'est-il efforcé d'ouvrir à l'homme de vastes horizons et de lui laisser la pleine responsabilité de fixer les modalités du culte et d'organiser toute son existence en pleine liberté sans autre contrôle que celui de sa conscience ? Il faut revenir ici à l'aspect du message que l'histoire a effacé, si bien que les musulmans n'ont pu ni l'étudier ni en pénétrer les secrets. Pour la plupart ils n'ont même pas eu conscience de son existence (…) parce qu'ils furent enclins à se contenter de suivre les modèles. » (2) Charfi développe sa critique sur la constitution de la doctrine orthodoxe et ses ramifications dans le discours islamique contemporain. S'il soulève les concepts de liberté et de responsabilité, c'est pour centrer la question sur l'émergence de l'individu dans l'histoire de l'islam. La responsabilité en islam ne doit plus être dévolue au cheikh qui fait *l'ijtihâd* à la place du musulman. Car, si la structure de la société de l'époque ne permettait peut-être pas la responsabilité individuelle puisque le système tribal était de vigueur et la dissolution de l'individu dans la tribu était la règle, la modernité a apporté de nouvelles valeurs qui insistent sur l'importance de l'autonomie de l'individu. Charfi précise qu'il y a, à ce niveau,

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit*., p.118.

(1) *Ibid*., p.96.

une parfaite conformité entre les exigences du discours coranique, et non pas islamique, et la modernité.

Ainsi, la modernité exige qu'on fasse la différence entre la responsabilité devant Dieu et celle devant la société. Dans le domaine de la foi, à l'échelle individuelle, chaque individu est responsable devant Dieu et devant sa conscience et non devant la société. Il n'est responsable devant la loi que dans le cadre de la vie en société, organisée par les lois positives qui réglementent la vie en société comme c'est le cas dans les sociétés modernes. En matière de responsabilité individuelle devant Dieu, on n'est pas obligé de suivre le point de vue des autres. Sur cette base une pensée modernisée, selon Charfi, met en avant une responsabilité à la fois individuelle et collective, elle ne repose pas seulement sur la solidarité au sein de la grande famille, la tribu et les institutions traditionnelles en général, mais aussi au sein des institutions de la société civile et politique moderne parce que la connaissance et donc l'autorité morale, qui était auparavant monopolisée par un groupe précis, est devenue, théoriquement, à la portée de tout le monde. (1)

2.5 Un message universel

Pour Charfi, la Révélation a produit un message universel pour toute l'humanité, *al-„âamîn,* mais les musulmans se sont détournés du sens profond de ce message qu'il se propose de retrouver. Comme Mohammed Iqbal, Charfi pense que le message de Mohammed est moderne. (2)

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fiqr al- islâmi, op. cit*., p.65.

(2) CHARFI A. L'islam entre le message et l'histoire, op. cit., p.95.

Cette conception permet de se libérer de la tradition interprétative classique, de disposer du Texte en conformité avec la modernité. A partir du moment où on accepte que le Texte est universel, qu'il s'adresse à l'humanité entière, on se range automatiquement à l'idée qu'il est évolutif comme il l'est dans la structure évolutive de ses préceptes. Le *naskh* (un verset abrogeant un autre) est à lire dans la perspective d'un message évolutif qui implique l'évolution des comportements et du cadre éthique nouveau. Si l'on continue à s'attacher à une lecture littérale, influencée par la tradition exégétique classique, on sera à même de voir de la contradiction là où il ya de l'évolution. Une lecture globale du texte qui nécessiterait la prise en compte de tous les éléments de sens à l'œuvre dans un précepte s'avère donc nécessaire. Dans cette perspective, Charfi soutient que l'islam « n'a été révélé que pour le bonheur des hommes. Expression de la miséricorde divine, il n'est pas dans sa logique de s'opposer au progrès de l'humanité. ». (1)

Partant de cette idée de progrès, et après avoir constaté l'évolution des sociétés islamiques et leur sécularisation avancée, Charfi met en parallèle la nécessité de la fidélité au sens du Message et les conditions objectives des musulmans d'aujourd'hui. « Nous concentrerons notre point de vue sur le degré de fidélité de la civilisation qu'a engendrée l'islam au message de son Prophète, d'un côté, et sur les exigences de la conscience islamique moderne imbue des principes des droits humains dans le domaine du pouvoir, d'un autre côté. »(2) L'universalité du message s'incarne dans cette double fidélité au sens du message et aux exigences de la modernité.

Ainsi est posée la compatibilité du message prophétique avec la modernité. Ce sont, en réalité, les interprétations du Texte faites par les *fuqahâ*

---

(1) CHARFI A., La pensée islamique, rupture et fidélité, *op. cit*., p.120.
(1) CHARFI A., *Labinât 3, , op. cit*., p.189.

qui apparaissent comme incompatibles. Le Coran s'adresse à l'individu libre et responsable ; il prône l'égalité, la justice, l'émancipation des esclaves, le droit à la vie, le droit à l'héritage donné aux femmes, le droit de participer aux affaires de la cité, alors que les *fuqahâ*, se considérant seuls législateurs, édictent des lois contraignantes, privatives de liberté, légitiment l'oppression, les inégalités politiques et sociales, et dictent la religiosité au nom de leur lecture restrictive du Coran.

Charfi en conclut que l'islam était, dans ses finalités profondes, en avance sur son époque. Il renfermait des potentialités et des perspectives dont seuls les plus proches du niveau mental général de cette époque furent accessibles aux destinataires du message.

2.6 Démocratisation de l'acte de foi

C'est par « un acte de foi libre » que Mohammed a invité ses partisans à répondre à son appel. Charfi fait une lecture renouvelée, se basant sur des versets que les musulmans oublient de citer. Selon sa compréhension du message, « c'est dans l'intérêt de l'homme que le culte a été institué ». Le message s'adressant à des personnes libres, c'est par un engagement libre qu'elles expriment leur foi : « il n'y a point de contrainte en matière de religion ». D'autre part, « la rétribution des actions bonnes ou mauvaises ne concerne pas le niveau sociologique, elle a lieu dans une perspective eschatologique. Ces actions n'affectent d'ailleurs en rien la divinité et Dieu n'a que faire des châtiments infligés aux hommes. » (1)

---

(1) CHARFI A., La pensée islamique, rupture et fidélité, *op. cit.*, p. 61.

Charfi opère par là un recentrage du culte sur l'homme et non plus sur Dieu. C'est en toute liberté qu'il va le pratiquer sans peur du châtiment. Le culte redevient un acte de foi et non une obligation sociale. Il est de ce fait démocratisé, dans le sens où il est mis à la disposition du plus grand nombre. La libération et la responsabilisation de l'individu sont une réponse à l'institutionnalisation de l'islam.

Compte tenu de ces conditions, Charfi appelle le musulman d'aujourd'hui à adopter une attitude herméneutique directe – sans passer par l'intermédiaire du *fiqh* et des *oulémas* - vis-à-vis du message. Le but est de « réactualiser le message coranique en fonction des exigences de la modernité et retrouver, par de-là les vicissitudes de l'histoire et des déformations du sentiment religieux qu'elle engendre, le sens profond de l'islam.» (1)

Ainsi, Charfi en conclut que, comme tous les textes sacrés, le livre fondateur de l'islam subit des interprétations multiples autour desquelles se forme en se fossilisant une tradition exégétique qui « tend, par sa logique interne comme par l'effet des conditions historiques de son émergence, à se clôturer sur elle-même. Elle aboutit à un système idéologique d'exclusion. »(2)

Pour éviter la dérive par rapport au message originel, Charfi ouvre la voie à une libération des interprétations doctrinales dominantes. Il y a toujours chez lui cet effort de revenir vers la diversité qui a existé au début de l'islam avant que la dogmatisation ne s'installe. Cette libération passe d'abord par la restitution au texte de sa fonction primordialement spirituelle et éthique. Il faut ensuite limiter à sa juste mesure la dimension législative et ce en déconstruisant

---

(1) *Ibid*., p120

(2) *Ibid*., p.42.

l'institutionnalisation qui a cloisonné la religion. « C'est ainsi que la dimension subversive du message a été occultée et qu'au contraire son aspect légaliste a été mis en exergue et généralisé jusqu'à dominer les autres aspects : spirituels, métaphysiques, éthiques, historiques, conjoncturels, voire politiques. » (1)

Cette conception du message originel, sur laquelle se base Charfi pour élaborer sa théorie de la « dérive», pose deux problèmes. Le premier se rapporte à la constitution d'une nouvelle référence ; le second pose le problème de l'origine.

Charfi semble indiquer que la recherche du message originel occulté par la Tradition exégétique et le *fiqh* a pour but de rétablir la référence originelle dont s'est écartée la Tradition. Le musulman devrait, dans sa compréhension de l'islam, se référer au message, et de façon spécifique au « sens de la lettre du message ». Le risque ici est que cette opération instaure une nouvelle clôture qui ouvrirait la porte à la constitution d'une nouvelle idéologie. La doctrine des droits de l'homme, sur laquelle Charfi base sa conception de l'accès à la modernité, est dans certains milieux contemporains objet d'idéologisation. Comment faire pour éviter cet écueil ? Charfi élude la question tout en mettant l'accent sur le caractère évolutif de l'interprétation du message qui devrait s'adapter aux nouvelles circonstances sociales et historiques.

La seconde question qui se pose est celle des origines. Charfi a basé son argumentation à propose du postulat de la dérive sur la constitution d'une matrice idéologique orthodoxe , se rapportant au temps *des Pieux Anciens*, temps idéalisé, mythifié, constitué en modèle dans un calendrier originaire et fixé dans une permanence temporelle. Or le « retour au message originel »

---

(1) *Ibid*., p. 73.

fonde une origine, un temps premier, une instance originaire qui rapporterait, dans le nouveau discours religieux, les faits et le droit à un sujet transcendantal. Il est vrai que Charfi prend la posture de l'historien chercheur. Ses positions sont élaborées sur un plan intellectuel, même si sa réflexion se veut « de l'intérieur de l'islam ». Cependant, il n'est pas sûr que ceux qui auront à prendre en charge le discours religieux et à l'élaborer en fonction du message originel puissent faire vivre la fraîcheur, l'ouverture et la diversité premières du message.

D'autre part, chercher l'origine n'est-ce pas faire le chemin inverse du processus de la pratique historique ? L'analyse archéologique ne devrait pas chercher une origine, mais « aller à la découverte des commencements contingents des formations discursives ». (1) Il faudrait se référer là à Michel Foucault pour signaler quel repère peut être considéré comme traditionnel ou original, ancien ou nouveau, inédit ou répété. Dans la problématique de l'origine, le message prophétique fait partie des formations discursives « qui apparaissent pour la première fois, qui n'ont pas d'antécédents semblables à elles, qui vont éventuellement servir de modèle aux autres, et qui dans cette mesure méritent de passer pour des créations. » (2) Or, du point de vue d' Abdelmajid Charfi, il faut considérer le message de Mohammed dans sa dimension monothéiste. Il dit bien que son message « est le même que celui de ses prédécesseurs : « incitant les gens à pratiquer la justice », il ne fait que rappeler et témoigner, annoncer et avertir ; il n'est ni un souverain ni un surveillant, et il ne lui appartient pas de forcer quiconque à croire : « Chacun est responsable de ce qu'il a acquis », et « aucun ne porte le fardeau d'un autre».(3)

---

(1) HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit*., p.295.

(2) FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.,* p.184.

(3) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.87.

La recherche archéologique devient ainsi une aventure vers le sens universel du message originel qui engloberait tous les messages monothéistes. Pris dans ce cadre général du monothéisme, la problématique de l'origine dépasse le cadre bipolaire de l'original et du répétitif, de l'ouverture et de la clôture et pose le problème des antécédences et des originalités. Pris dans le déroulement discursif et historique, le message devrait avoir un contenu qui découlerait de la hiérarchisation des trois originalités monothéistes et leur relativisation par l'histoire. Charfi n'aborde pas cet aspect des choses, mais il laisse ouverte la perspective de la recherche du message dans le cadre du monothéisme.

Cette définition de la portée réelle du message de Mohammed est tributaire d'une nouvelle compréhension, dans le champ islamique, du concept de *scellement de la prophétie*, une lecture qui reconsidère la conception orthodoxe dans une perspective d'ouverture du sens.

3.Le scellement de la prophétie :

C'est dans la nouvelle interprétation du scellement de la Prophétie que se manifestent les principes de responsabilité et de conscience libre, développés par A. Charfi, qui sont la base de l'émergence d'une pensée moderne. La nouvelle conception du scellement de la prophétie s'insère dans le cadre de l'approche monothéiste. Car c'est l'aboutissement final du message du monothéisme. Le message révélé à Mohammed n'est plus conçu, selon cette approche, comme étant le dernier qui abroge les messages de Moïse et de Jésus mais comme un complément, une sorte de version complète et actualisée destinée à libérer l'homme qui n'a plus besoin d'une manifestation divine mais devient autonome pour exercer sa foi.

Cette conception de scellement de la prophétie a été exprimée dès 1928 par le célèbre penseur indien Muhammad Iqbal (m. en 1938) dans ses célèbres *six lectures on the construction of religious thought in Islam.* Il dit en substance: « The prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam (…) is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perception that life cannot for ever be kept in leading strings; that in order to achieve full self- consciousness man must finally be thrown back on his own resources"(1)

Dans cette acception, la théorie du scellement de la prophétie développée par Charfi tend vers un dépassement du cadre traditionnel de la pensée. Charfi retient l'idée centrale d'Iqbal que « la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition ». Il confirme la signification que la notion de « clôture de la prophétie » est susceptible d'avoir, dans un sens qui est certainement plus fidèle à la mission du message muhammadien. « Car, si l'on trouve dans ce message des traces manifestes de l'appartenance à ce qu'Iqbal désigne comme l'ancien monde, les nombreuses exigences qui sont plutôt conformes à celles du monde moderne sont, elles aussi, bien présentes. »(2)

---

(1) IQBAL Muhammad, *six lectures on the construction of religious thought in Islam,* Lahore, 1968, p.126, cité par A. Charfi, *La pensée islamique*, *op. cit*., p.59.

(2) CHARFI A., La pensée islamique rupture et fidélité, op. cit., p.60.

Charfi demeure cependant critique, pour des raisons épistémologiques, vis-à-vis des limites de « l'intelligence inductive » telle qu'adoptée par Iqbal. Son analyse historique critique de l'évolution des idées philosophiques s'inscrit dans un dépassement des théories de Bergson et de Nietzsche en la matière : « Aujourd'hui, on serait moins optimiste sur les capacités de la raison à résoudre tous les problèmes. On tiendrait compte davantage d'autres facultés de l'homme, telles que l'imagination ou les pulsions affectives qui jouent un rôle au moins aussi important dans son comportement. » Mais comme Iqbal, Charfi pense que tout en exprimant un passé historique, et tout en s'inscrivant dans un temps donné, le message « appartient en même temps au monde moderne ». (1)

Quand Iqbal dit : « dans l'islam la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition(…) Afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit finalement être livré à ses propres ressources », il met en place deux concepts nouveaux « l'abolition de la prophétie » et du même coup la « libération » de l'homme de cette même prophétie. (2) Charfi se saisit de ces deux concepts et les développe dans une perspective nouvelle. L'affirmation selon laquelle il y aurait un « besoin d'abolir la prophétie » repose sur quel critère ? La réponse dépend de la façon de comprendre l'expression « scellement de la prophétie ».

Dans la pensée islamique traditionnelle, comme le décrit Charfi, l'interprétation de l'idée qui fait de Muhammad le « sceau des prophètes est envisagée en tant que clôture de la prophétie, une clôture qui se fait de l'intérieur. »(3)

---

(1) Ibid.

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.96 -97.

(3) « Muhammad n'est le père d'aucun des vôtres, mais il est l'envoyé de Dieu et le sceau des prophètes », (C. 33, 40).

Charfi introduit ici l'image de « la maison de la prophétie, celle de tous les prophètes » pour expliquer les deux lectures en présence. (1) Celui qui clôt reste prisonnier de ce qu'il ferme et ne peut y échapper. Cette signification qui a prévalu dans la pensée islamique comporte des implications au niveau du sens qu'on doit accorder à la prédication du Prophète, censée être l'expression définitive et immuable de la volonté divine. Selon cette première conception à laquelle s'est ralliée la masse des musulmans, « le scellement indique seulement un sens chronologique : Muhammad est le dernier en liste des prophètes, il est l'ultime maillon d'une longue chaîne prophétique qui commence avec Adam et finit avec Muhammad (…) La seule différence entre eux et lui, c'est qu'il n'est venu aucun prophète après lui. » (2) Pour la première lecture, « Celui qui scelle reste à l'intérieur du système auquel il appartient ». Il devient prisonnier de sa lecture qui fige sa pensée. Il ne peut que reprendre les concepts déjà adoptés. Sa pensée répétitive reposera sur la tradition, les coutumes établies, sur ce qui est familier. Elle refusera la nouveauté, l'originalité et la créativité. Pour Charfi cette façon de concevoir la prophétie est conforme aux coutumes et façons de voir de l'époque. Il fait allusion aux hommes de religion et à leur rôle dans la formation de ces « strates épaisses accumulées par une façon de comprendre et d'interpréter qui a détourné à long terme le message de ses finalités et ses objectifs ». Pour Charfi, « il y a une déviation évidente par rapport au but assigné par Dieu au scellement de la prophétie ». Cette attitude maintient « l'homme dans un état de subordination vis-à-vis des chefs. Elle lui inculque la crainte d'assumer la responsabilité dont le message de Muhammad l'a chargé et la peur à l'égard de l'égalité absolue des droits et des devoirs. » (3)

---

(1) *Ibid.,* p.100.

(2) *Ibid.*, pp.97-98.

(3) *Ibid*., p.104.

Charfi opte pour une autre interprétation envisageable de la clôture de la prophétie. Pour lui, c'est une clôture de l'extérieur : « Celui qui clôt ne reste donc pas enfermé, et surtout n'enferme pas les destinataires de son message dans le cadre auquel il met un terme. Au contraire, il inaugure un autre cycle, il ouvre de nouveaux horizons insoupçonnés. » (1)

Cette conception du scellement de la prophétie est la clef de la modernité du message dans la mesure où c'est la clôture de la révélation qui ouvre le champ de la conscience et de la responsabilité de l'homme. C'est lui qui va comprendre le message en tant qu'individu responsable sans recourir à des intermédiaires, ce qui est censé le libérer des constructions historiques faites autour du message : « Le fait de sceller pose une limite à la nécessité pour l'homme d'appuyer sa connaissance sur une source et sa conduite sur une norme extérieure. Il annonce à toute l'humanité l'inauguration d'une ère nouvelle, d'une nouvelle étape de l'histoire où l'homme, ayant atteint la maturité, n'aura plus besoin d'un guide ou d'un tuteur pour les moindres détails de son existence. Dans cette perspective, le rôle du prophète de l'islam serait de guider l'homme dans sa nouvelle responsabilité et de lui faire assumer les conséquences de ses choix. »(2)

Loin d'être un prêt-à-penser, le message prophétique est une ouverture vers la créativité. « Ainsi Muhammad b. ,,Abdallah aura- t- il scellé la prophétie, mettant un terme à la répétition et au rabâchage, et ouvrant la voie à un avenir que l'homme bâtira avec ses contemporains, sous l'égide de l'autonomie, de la liberté, de la responsabilité personnelle et de la solidarité créatrice. Il aura ainsi véritablement posé les bases solides d'une éthique universelle, et son rôle ne se sera pas limité à offrir au musulman des recettes

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, *op. cit*., p.59 .
(2) CHARFI A., L'islam entre le message et l'histoire, op. cit., p.100.

toutes faites que celui-ci n'aurait plus qu'à appliquer de façon automatique.» (1)

Le message est ainsi compris comme une libération qui engendre inéluctablement l'exercice de la liberté individuelle et de la responsabilité envers la Révélation et envers les autres. L'homme est désormais seul face au message. Dans le cadre de son autonomie, il exerce sa liberté en toute responsabilité selon ce message universel, *rissala lil a'alamin*, en ayant comme point de repère les valeurs et l'éthique universelle contrairement à la conception élaborée par la tradition savante qui «reflète une certaine Weltanschauung et dont la compréhension et l'interprétation déterminent dans une large mesure les comportements et les manières de penser aussi bien au niveau individuel que collectif. »(2Forgé en 1790 par Kant, le concept de *Weltanschauung* traduit l'idée de vision du monde dans une perspective métaphysique. (3) En citant Kant, Charfi reprend à son compte les sous-entendus de cette philosophie. Il veut désengager la pensée islamique de ses marques métaphysiques. En situant le message dans l'histoire, Charfi s'intéresse en particulier à la signification originelle de ces deux notions, la révélation et le scellement de la Prophétie, « perverties par les vicissitudes de l'histoire, non seulement oubliées mais bel et bien occultées par la conscience islamique en général et reléguées dans le domaine de l'impensé. » (4)

---

(1) *Ibid.,* p102.

(2) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, op. cit., p. 52.

(3) Voir à ce sujet le développement que fait E. KANT dans son livre *Critique de la faculté de juger.* La philosophie de Kant, qui sera à l'œuvre dans la philosophie des Lumières, se démarque du divin. Elle désengage la morale de la transcendance et la recentre sur l'homme et sur les valeurs universelles.

(4) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité, op. cit., p.52.*

Charfi pense que plus l'humanité avance plus elle est mieux munie d'outils d'intelligence pour en savoir plus et pour comprendre le vrai sens du message et la portée juste de la religion. Pour lui, il faut en finir avec l'intérêt matériel et moral qui pousse bon nombre de musulmans à laisser les choses en l'état, malgré la crise révélatrice que connaît la pratique religieuse traditionnelle dans les sociétés modernes.

Il se fait polémiste en posant des questions cruciales : « Finissons-en avec le poids que le passé et la tradition exercent sur les esprits ! Qui a donné à quiconque le droit de parler au nom du véritable islam ? Depuis quand les élaborations d'une classe de savants expriment-elles le fond du cœur de tous les musulmans ? Partagent-ils avec Dieu la connaissance des pensées intimes ? Qui leur dit que les musulmans n'auront pas, un jour, une connaissance plus profonde et supérieure à celle qui a prévalu pendant quatorze siècles ? » *(1)* Cette attitude qui se tourne vers « la symphonie de créations », vers « le chant silencieux ou brouillant de la création », « destinée à assurer leur bonheur » nous semble teintée de soufisme.

4. Une nouvelle herméneutique

La question essentielle qui se pose au niveau de la pensée islamique, c'est celle de la lecture que l'on fait du Coran. Comme analysé précédemment, la conception traditionnelle basée sur une lecture littérale du Texte conduit à la dogmatisation du fait religieux, d'une part, et à la transformation du Texte en un dispositif législatif imposant des normes de conduite et des interdits aux musulmans.

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* p.103.

Le message saisi dans sa fraîcheur des origines et dans sa flexibilité première tranche avec ce que l'orthodoxie en a fait, à cause d'une lecture littéraliste et dogmatique. Charfi appelle au retour au message premier pour moderniser la pensée islamique. Ce retour suppose une démarche méthodologique qu'il développe en faisant le point, à sa manière, sur les différentes tendances qui agissent dans le domaine de la production des idées dans le champ islamique.

Charfi est adepte d'une « philosophie nouvelle de législation islamique. » Loin d'être « une reproduction du système juridictionnel qui a besoin d'être révisé de façon radicale », cette philosophie tient compte de l'état d'avancement des idées et des sciences et de la place qu'occupe l'homme en général et le statut de la femme en particulier dans l'espace social islamique. (1) Cette philosophie part du corpus des textes seconds produits par le *fiqh* pour établir son diagnostic. Selon Charfi, les textes seconds produits sur la base de la littéralité du texte ont perdu leur caractère d'évidence à l'ère moderne. Il distingue quatre tendances actuelles dans la position face au Texte. (2)

Une première tendance s'exprime parmi les religieux de formation traditionnelle qui adoptent une position qui consiste à conserver théoriquement le système hérité, mais acceptent implicitement qu'il soit violé dans la pratique. Leur flexibilité est le fruit du renoncement aux principes fondateurs de la lecture littéraliste. Dans la pratique, ils se conforment à la loi positive et vivent une situation de duplicité, très proche d'une attitude sociale schizophrénique.

La deuxième regroupe les nouveaux « réformistes » de la *salafiyya* et

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi, op. cit., p.*42

(2) NOTECHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p. 63.

ceux conscients de la nécessité de dépasser la solution traditionnelle, comme Mohamed Abduh, Tahar Haddad et Ibn-Badis, et d'autres. Ils estiment tous que les préceptes et les dispositions légales que contient le Coran, dans le domaine des relations sociales, sont sujets à évolution. Cette position est critiquée par A. Charfi dans la mesure où elle ne s'appuierait pas sur des bases théoriques solides et ne serait pas apte à fournir au problème une solution radicale.

La troisième, celle des mouvements islamistes contemporains, considère qu'il faut changer la réalité au lieu d'y lier le texte, et revenir à l'époque des Pieux Anciens afin de retrouver l'harmonie perdue. Selon Charfi, leur position se caractérise par son angélisme et son manque de sens historique. Car ces mouvements ont toujours manqué de théoriciens compétents. Y prédominent les prédicateurs plutôt que les théologiens.

Cette typologie hâtive souffre manifestement de précision. Elle ne relève pas les nombreux clivages qui travaillent ces tendances ni les divergences de fond qu'on pourrait relever entre les mouvements dits islamistes et les mouvements dits traditionnels. De même que, à l'intérieur même de chaque mouvance, des différences d'approche se font jour.

Enfin, Charfi relève le cas singulier de Mahmoud Taha. Selon ce dernier, le Coran se compose de deux parties distinctes, l'une mecquoise et l'autre médinoise. Selon une lecture particulière qui tranche avec tout ce qui a précédé- et qui lui a valu la pendaison-, la période mecquoise était destinée à l'humanité entière. La période médinoise serait par contre restreinte aux contemporains du Prophète. Par conséquent Taha appelle à supprimer les prescriptions dans le message restreint aux contemporains du Prophète et revenir au message universel contenu dans la période mecquoise.

Il y a certes une convergence entre la conception de Charfi et celle de Taha concernant l'époque mecquoise de la révélation. Pour Taha comme pour Charfi l'essentiel du message a été prêché à la Mecque. « En effet, la période mecquoise a connu le développement de tous les thèmes auxquels les gens étaient appelés à adhérer : le monothéisme, l'eschatologie, les bases de la morale et les principes du culte(...) Ce n'est que pendant les dix dernières années de sa vie, dans la période médinoise, que le Prophète s'est intéressé à l'organisation de la communauté en édictant certaines règles de conduite et en arbitrant les inévitables conflits de la vie du groupe. » (1)

On voit bien ici que Charfi fait la distinction entre la période mecquoise et la période médinoise dont les versets, selon cette distinction, seraient moins universels, mais plus spécifiques à une période historique donnée et à une communauté précise, celle de Médine. Cependant, sans aller jusqu'à appeler à prendre en considération les uns au détriment des autres, dans le sens prôné par Mahmoud Taha, il adopte une démarche différente. Pour lui, le Coran est à lire dans sa globalité. Il ne faut ni séparer les versets mecquois des versets médinois, ni séparer les « versets prescriptifs » de ceux qui ne le sont pas. Il ne faut ni décontextualiser un verset à l'intérieur même du Coran, ni le soustraire à son contexte historique. On ne peut appréhender le sens du message qu'en tenant compte de tous les versets qui le manifestent. La lecture qui ne prend compte que la période mecquoise serait réductrice et donc elle est rejetée. Cette méthode globale prend aussi en compte le caractère évolutif du Coran.

En lieu et place de la segmentation appliquée par les *fuqahâ,* Charfi prône la finalité du texte et sa globalité, ce qui va le libérer de la fermeture du sens imposée par l'approche interprétative traditionnelle, basée sur la littéralité, et

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique ruptures et fidélités, op.cit.,*. p.123.

mettre en valeur sa flexibilité. Il devient de ce fait complètement compatible avec la modernité. On peut même aller jusqu'à dire qu'il est générateur de modernité, pas seulement pour la pensée islamique mais aussi pour la société islamique et le monothéisme.

Charfi revient d'abord aux caractéristiques du message de Muhammad pour retrouver une nouvelle base d'approche du texte et une meilleure lecture des préceptes catégoriques sur lesquels les *fuqahâ* ont basé leur approche dogmatique. Il commence d'abord par relativiser un certain nombre de notions sur lesquelles repose l'approche traditionnelle du texte chez les *fuqahâ* comme les notions de Livre, de parole de Dieu ou d'inimitabilité du Coran qui ont prévalu pour imposer la lecture littérale du texte comme seule et unique approche du Coran. Il le fera non pas en prenant les versets au pied de la lettre dans une sorte de culte du texte, mais « en recherchant l'esprit, le but qu'ils ont en vue, de façon à réserver le culte à Dieu seul, la conscience du musulman étant le premier et l'ultime arbitre en matière de réponse à l'orientation divine. »(1)

La conception de l'interprétation et de l'approche du texte coranique repose sur le concept de renouvellement dans un esprit de fidélité aux finalités du texte, sans le forcer ni lui imposer des visions qui lui sont étrangères. Une lecture du Coran qui repose sur une pensée dualiste est exclue. C'est la lecture qui se base sur une pensée dialectique qui peut être fidèle au message. Dépasser la dualité entre le réel et le métaphorique, entre l'abrogeant et l'abrogé dans la conception des anciens permet de refonder la lecture sur des bases dialectiques qui tiennent compte de la globalité du Coran. Charfi considère, en effet, que le Coran est un tout, les versets de prédétermination, *jabr*, et de

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, *op. cit.,* p.68.

choix, *ikhtiyar*, ont à ses yeux la même valeur, la même portée, et ce contrairement au dogme ash'arite ou mutazilite. Car il pense que , quand il est croyant, l'être humain est libre, *moukhayar* , et prédéterminé, *moussayar,* en même temps. (1)

Charfi décèle dans le texte coranique une dimension dialectique que la pensée traditionnelle a refusé de prendre en considération. C'est à ce titrequ'il récuse la pensée dualiste et l'interprétation que fait Mahmoud Taha. S'écarter de la littéralité du texte suppose aussi une prise en compte du caractère mythologique du discours. Le *fiqh* a transformé l'aspect mythologique du texte coranique en faits historiques alors que « celui-ci repose sur le symbole, la figure, la métaphore, l'allusion, les sentences, afin que l'homme en assimile totalement le message et qu'il s'empresse de lui donner son assentiment. » Cette transformation a favorisé une compréhension du texte éloignée du sens profond du message. « Il convient en particulier d'avoir toujours devant les yeux non pas les ordres et les interdits conjoncturels qui prennent en compte les exigences liées au milieu, au temps, au lieu et aux circonstances de l'Appel mais les buts et les intentions qui se cachent derrière eux. »(2)

L'approche globale du texte débouche sur la théorie des *maquassid*, des finalités. Nous avons analysé cet aspect dans la première partie, à travers l'approche du penseur arabe al- Shatibi, qui, lui, parlait non des finalités du message mais des finalités de la charia, *maqassid al Charia*. Il s'agissait pour al- Shatibi non de prendre le texte à la lettre au risque de s'écarter du sens profond du message, mais de voir dans le texte coranique l'intention au-delà des

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi, op. cit.,* pp.95-96

(2) CHARFI A., *L'islam entre l'histoire et le message*, *op. cit*., p.61.62.

mots, les perspectives d'application des préceptes coraniques au-delà du culte de la linguistique.

Charfi précise qu' « on doit certainement retenir la théorie des *maqassid* en tant que principe mais pas dans le sens développé par al-Shatibi, ni même selon l'interprétation de Allal al-Fassi et Tahar Ben Achour, mais en tant que possibilité de dépasser la compréhension littérale du texte, et de prendre en considération, de chercher les finalités qui résident dans le texte.»(1) Une lecture moderne se traduit par une réhabilitation du texte dans le sens où c'est une libération du texte des pratiques traditionnelles et des interprétations figées dont le but est de faire ressortir son caractère éthique et universel, sa flexibilité.

Pour Charfi, l'approche d'al-Shatibi reste en-deçà de ce qui est nécessaire parce qu'elle s'inscrit dans une épistémè médiévale, figée et dogmatique. Il penche plutôt pour la lecture vectorielle adoptée par le penseur Mohamed Talbi.(2)

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi, op. cit.,* p.74.

(2) Talbi écrit : « Une exégèse globale du Coran devrait commencer aujourd'hui par mettre en parallèle les trois grands textes monothéistes pour en déceler la ligne directrice à travers les différents messages. C'est ce que j'appelle *le vecteur orienté*. J'essaie, comme un mathématicien, de déterminer les points me permettant de traverser ce vecteur. Une bonne exégèse doit aller dans le sens de ce vecteur. Si on accepte ce principe d'une lecture dynamique des textes sacrés, on fera aller dans le sens voulu par Dieu. L'homme doit se situer dans cet élan créateur qui va du premier acide aminé à nos jours et qui fait de lui, selon la formule de Teilhard de Chardin, la flèche ascendante de la création. » Voir TALBI Mohamed, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Editions de l'Aube, Poche essai, Paris, 2004, p. 67.

Charfi se réfère à Talbi : « Pris globalement et suivant une lecture que M Talbi appelle « Vectorielle », le Coran ne sera plus un livre de recettes morales ou législative toutes prêtes qu'il s'agit d'appliquer à la lettre. Le style du Coran aidant où les métaphores, les paraboles et les allusions sont pratiquement la règle, le musulman moderne peut retrouver dans la vaste production exégétique un certain nombre d'interprétations qui n'ont pas été retenues par la tradition dominante » (1)

La lecture vectorielle permet à Abdelmajid Charfi de mettre en accusation la production du *fiqh* qui se base sur une lecture littérale du texte coranique, en particulier « ses enseignements relatifs à la condition de la femme, à la polygamie, à l'héritage et aux châtiments corporels qui révoltent à juste titre la conscience moderne. » (2) Il disqualifie la lecture littéraliste en affirmant que certaines peines n'ont aucun fondement coranique, notamment « le cas de la peine infligée à l'apostat lorsqu'il renie l'islam, alors que le Coran proclame sans équivoque qu'il n'y a point de contrainte en religion (C. 2, 256). » (3) Cette interprétation va à l'encontre de l'esprit et de la lettre du Coran.

L'objectif de cette démarche est de montrer que le message prophétique est compatible avec la modernité car il professe les principes et les valeurs qui coïncident avec ceux de la culture universelle des droits de l'homme. L'erreur à ne pas commettre est d'empêcher toute innovation, de reproduire le même modèle de pensée depuis 14 siècles.

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique, rupture et fidélité*, *op. cit.* p.66.

(2) *Ibid*.,p.67.

(3) *Ibid.*

CAPITRE 3 : La mise à jour des codes religieux

La déconstruction du *fiqh* a mis à nu les principes théoriques de l'islam historique et montré le caractère humain des préceptes édictés par les *fuqahâ*, leur dérive par rapport aux principes du message originel. Nous avons montré ensuite comment Charfi recompose le ce message en conformité avec les valeurs de la modernité, dans la mesure où ils se basent sur la liberté, l'égalité, la justice, l'autonomie de l'individu et sa responsabilité solidaire dans la société.

Cette nouvelle conception du message de l'islam implique, dans l'esprit d'Abdelmajid Charfi, une mise à jour de la religiosité. Cette problématique examine la question de la dérive des codes et prescriptions, imposés aux musulmans par le *fiqh* après la mort du Prophète, par rapport à l'esprit et souvent à la lettre du message coranique. Le but de cette démarche est de montrer que cette construction humaine de codes sacralisés est inadaptée aux temps modernes et qu'elle n'accède pas à l'universalité du message mohammadien. Grâce à un retour au texte coranique, confrontant son sens premier aux interprétations consacrées, Charfi ose une « autre » pratique cultuelle alternative. Son analyse critique s'applique à toutes les idées « admises » qui n'ont aucun fondement coranique.

La première des idées est celle qui touche au centre de gravité de la pensée classique. Pour Charfi la notion de « piliers de l'islam » que l'orthodoxie applique à la codification du culte (prière, aumône, jeûne, pèlerinage) n'a aucun fondement coranique. C'est un dogme du *fiqh*, donc une construction humaine, que les oulémas ont imposé comme une vérité divine.

Charfi insiste cependant sur l'idée qu'en mettant en cause la notion de « piliers de l'islam » il ne veut nullement s'attaquer au sentiment religieux. Ceux qui veulent observer ces piliers de la façon codifiée par les *fuqahâ* ont le

droit de le faire. « Il n'appartient ni à nous-même ni à personne de décrier la charge émotionnelle inhérente aux pratiques rituelles de chaque religion, et nous ne croyons pas que ces pratiques soient susceptibles d'être modifiés ou d'évoluer facilement, par la volonté d'une ou plusieurs personnes ; cela n'est peut-être même pas souhaitable. » (1) Même si cette attitude conciliatrice semble en contradiction avec sa réponse radicale aux déviations du *fiqh*, Charfi ne veut manifestement pas choquer les musulmans. Il se réserve cependant le droit d'indiquer une autre façon de concevoir le culte en accord avec la lettre du Coran et son esprit loin des restrictions supplémentaires introduites par la jurisprudence.

Les préceptes formulés par le *fiqh* concernant le culte sont reliés dans le terme *charia*. Dans le discours islamique, charia désigne les lois et règlements régissant l'existence des musulmans. Alors que Charfi soutient que le mot, dans son acception classique largement répandue jusqu'à aujourd'hui, n'a pas de référence coranique, il continue à fonder toutes les prises de position des musulmans et constitue, de fait, la Référence islamique (*al-marja'iya al-islamiya).* Si le mot charia « a pris dans l'usage courant le sens de « loi », c'est que les jurisconsultes se croyaient obligés de justifier leur casuistique par une autorité divine. Et c'est ainsi que toute la production du *fiqh*, en fait de la jurisprudence plus que du droit, et qui est une production purement humaine, même si elle se voulait tirée du Coran et de la Tradition du Prophète, a pris ce caractère sacré qui intimide les opposants à son application littérale, en particulier dans ses enseignements relatifs à la condition de la femme, à la polygamie, à l'héritage et aux châtiments corporels, qui révoltent à juste titre la conscience moderne. » (2)

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.74.

(2) CHARFI A., *La pensée islamique, rupture et fidélité*, *op. cit.,* p.67.

La charia regroupe le culte, *fiqh al ibâdât,* et les rapports sociaux, *fiqh al mu'âmalât.* Ses grands thèmes juridiques sont la pureté, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. Il s'agit là des principales *„bâdât (obligations envers Dieu).* Les autres thèmes juridiques, sont les *mu'âmalât* (obligations envers les personnes) qui comprennent le droit de la famille (mariage, répudiation, héritage, dispositions testamentaires, esclavage, etc.), le droit commercial, le droit de représentation, de la propriété terrienne, de la compensation de préjudice, du meurtre, de l'usurpation, des peines, de la procédure judiciaire etc.

Dans ce cadre du droit islamique, les comportements obéissent à un classement paradigmatique (*obligatoires, recommandés, licites, répréhensibles*) qui n'a, selon Charfi, aucun fondement dans le message coranique. Outre ces considérations de principe qui déstabilisent tout l'édifice théorique et doctrinal, la charia est concurrencée par le développement des sociétés d'aujourd'hui.

1. La c*haria* et le processus de sécularisation

L'analyse critique d'Abdelmajid Charfi prend en considération les deux aspects de la problématique : la loi et la société censée l'appliquer. L'observation des sociétés musulmanes actuelles montre un recul net de l'influence de la charia. Sous l'influence de la mondialisation, Les sociétés changent et adoptent de plus en plus des modes d'organisation qui ne sont plus régies par le religieux. Du point de vue de la loi, Charfi signale que malgré la ressemblance en apparence entre la fonction du *fiqh* et celle de la loi, il existe une différence fondamentale entre eux au niveau des fondements. Les fondements de la loi moderne remontent à la philosophie des Lumières et du contrat social. La loi moderne est l'ensemble des règles, qui résultent de ce

contrat social, entre les membres d'une communauté. La loi, à l'époque moderne, se réfère au concept de Montesquieu de séparation entre le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire, alors que dans le *fiqh* tous les faits de l'homme, d'un point de vue traditionnel, obéissent à des lois qui ont un caractère religieux. Pour les modernes, y compris dans l'ère arabo-musulmane, la loi est promulguée par des hommes au sein d'institutions séculières, ou par des instances humaines (monarchie, dictature). L'esprit de l'époque moderne exige que l'homme ait la responsabilité de promulguer les lois et de gérer ses affaires en général, alors qu'en même temps coexiste un autre système, la charia, qui a une normativité différente. Cela a plongé les sociétés musulmanes dans une dualité. Car il y a dans ces sociétés un domaine qui résiste à l'application de la loi positive, celui du statut personnel (le mariage, l'héritage, le divorce, l'adoption, la filialité) domaine où le *fiqh* est souvent de rigueur. « Cette dualité ne peut continuer. Freinée dans son propre développement, incapable de s'adapter aux transformations de la vie moderne, la charia est voué à se tarir, vu que son domaine s'est rétréci petit à petit. »(1)

Charfi constate que ce qui caractérise les sociétés modernes, y compris les sociétés arabo-musulmanes, c'est leur sécularisation avancée. Il faudra s'arrêter un moment sur le sens que donne Charfi à ce concept. Il s'appuie sur la définition de Peter Berger qui le présente comme « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux. » (2)

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi, op. cit.,* p.49.

(2) BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne,* Paris, 1971, p.174, cité par A. Charfi dans *La pensée islamique, rupture et fidélité*, op. cit., p.108.

Pour Charfi, de larges secteurs de la société échappent désormais à l'autorité religieuse. L'Etat, l'école, les sciences, la philosophie, la littérature l'art ont vu disparaitre, en leur sein, les motifs d'ordre religieux. La sécularisation « se traduit donc par la croissance du nombre d'individus et de groupes sociaux qui pensent le monde et leur propre vie sans référence aux interprétations et aux valeurs religieuses. D'où l'aspect subjectif très important de la sécularisation, celui qui affecte la conscience et non seulement les objets. » (1)

Il faudrait rappeler, à ce propos, ce qui est devenu une évidence, que depuis le milieu du XIX° siècle les sociétés arabo-musulmanes ont vu l'émergence progressive de systèmes pédagogiques séculiers, en Turquie puis dans les autres pays de l'Empire ottoman, d'abord destinés à une élite militaire, administrative et commerçante. Depuis La promulgation de la *Majalla* (2) en 1876 par les autorités ottomanes, d'autres pays s'engagèrent dans des opérations analogues de codification du droit traditionnel qui aboutit à l'élaboration de constitutions comme celle de la Tunisie en 1861. Cette tendance continue au XX° siècle. Avec l'avènement des Etats-nations postcoloniaux, la généralisation de l'enseignement calqué sur les pays occidentaux engendre des modifications profondes dans les structures sociales et dans les mentalités. Tous les Etats islamiques modernes ont acquis des systèmes juridiques adaptés, influencés certes par la *charia*, aux Etats nationaux contemporains. Mais c'est surtout dans le domaine du statut personnel et du droit de la famille que la codification contrôlée par la charia a eu lieu. Sur le plan politique, de nouvelles idéologies (révolutionnaire, socialiste, communiste, etc.) marquent surtout les

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique, rupture et fidélité*, *op. cit*., p.109.

(2) Codification partielle par le Sultan du droit hanafite à des fins pratiques.

oppositions politiques qui s'expriment du fait de l'adoption de systèmes politiques modernes. Dans ce contexte nouveau, le mot charia perd son contenu et sa fonction législative dominante. Il demeure cependant, dans beaucoup de pays l'élément déterminant signifiant l'unité et la fidélité à l'identité islamique des sociétés arabo-musulmanes.

Les transformations profondes qui structurent les sociétés arabo-musulmanes et la perte d'influence de la sharia, font que la sécularisation est souvent vécue comme une agression. Charfi apporte une série d'explications exogènes, relevant du rôle de la civilisation occidentale, et d'autres endogènes prises à l'intérieur même de la civilisation islamique.

L'interaction de l'Occident avec les sociétés arabo-musulmanes a eu pour conséquences trois phénomènes exogènes qui sont à l'origine de la sécularisation des sociétés arabo-musulmanes : « Le développement du secteur de production industrielle moderne », « l'invasion des modèles occidentaux, par le truchement des mass-media, des échanges commerciaux, du tourisme, des communications et des voyages » et « la défection chaque jour plus manifeste des supports symboliques des modes de vie traditionnels à caractère religieux ».(1) De l'intérieur même de l'islam, Charfi trouve une série de phénomènes endogènes qui expliquent la désaffection par rapport au religieux. Sur le plan social, la lente disparition de l'école coranique et de l'enseignement traditionnel dans les mosquées et la promotion du système d'enseignement moderne forgent « une prise de conscience des phénomènes historiques et humains : biologiques, politiques, économiques, psychologiques, sociologiques ». (2)

---

(1) *Ibid.*, p.117.

(2) *Ibid.*, pp.117-118

Sur le plan culturel et intellectuel, Charfi considère que le *fiqh* est en soi un processus de sécularisation dans la mesure où c'est une forme de « rationalité » qui formule des règles de conduite, à partir de la production de textes humains, même si leur réfèrent reste les textes sacrés. Les fuqaha ont bien validé et légitimé des pratiques profanes héritées de l'ère antéislamique et confirmé des coutumes, *„urf,* de l'organisation tribale. Cette rationalisation se retrouve dans « les préoccupations de philosophes et de penseurs de premier ordre tels que al-Jâhiz, Miskawayh, al-Tawhîdî ou al-Ma'arri. » (1) La production poétique arabe a développé des thématiques et une symbolique profanes héritées de l'ère antéislamique qui s'opposaient à l'enseignement de l'islam.

Sur le plan proprement religieux, Charfi explique que l'islam s'inscrit dans la tradition du monothéisme dont la pierre angulaire est la « transcendance du Dieu unique ». Partant de cette idée, il met en évidence l'universalité de Dieu en islam. Dans la conception du judaïsme, le « Dieu transcendant est avant tout le Dieu d'Israël, qui est son peuple adoptif » ; dans celle du christianisme, à l'idée du Dieu transcendant s'ajoute « l'idée de l'incarnation et son développement théorique dans la doctrine trinitaire ». A la différence de ces deux traditions monothéistes, « l'islam, en professant l'unicité d'un Dieu transcendant et universel, a éliminé la plupart des canaux de médiation avec le sacré. Religion dépouillée des accessoires les plus puissants du sacré que sont les mystères, les miracles et la magie, il a, pour la première fois dans l'histoire, renvoyé l'homme à lui-même et à sa responsabilité. » (2) Et c'est par L'interprétation du concept de scellement de la prophétie qu'introduit Charfi

---

(1) *Ibid*., p.114.

(2) *Ibid.*, p.112

que nous pouvons mesurer l'originalité de sa démarche : « La première conséquence de cette conception de la transcendance est que le monde est désenchanté. (1) Il est le lieu où se déploie librement l'activité humaine ou, si l'on préfère, le champ de l'histoire profane, même s'il est d'autre part le champ des actions divines, celles d'un Dieu qui se situe en dehors du monde. Ainsi, la transcendance absolue de Dieu en islam, loin d'être un handicap sur la voie de la sécularisation, est, au contraire, un facteur important qui la favorise. » (2) Nous avons vu comment Charfi interprète le scellement de la prophétie dans le sens de ce désenchantement. Pour lui, la transcendance est coupée du monde. L'homme n'en a conscience qu'à travers le Livre qui est sa trace humaine dans le *mus'haf.* Il conclut en soulignant que le processus de sécularisation se développe à un rythme rapide constituant par là un défi à l'islam traditionnel. Une désaffection par rapport aux pratiques religieuses se fait jour non pas qu'on les rejette en soi mais parce que les conditions de vie ont subi un changement par rapport au passé. Dans bien des cas, les préceptes de la charia paraissent anachroniques, comme c'est le cas du *hukm* de l'amputation.

Ces évolutions font qu'un courant, largement répandu selon Abdelmajid Charfi, se range à l'idée que le *fiqh* évolue en lois positives en ce qui concerne les *mu'âmalât* , les relations en société. Mais les *„ibâdât*, le culte, restent comme un tabou intouchable tant la sacralité a pris forme dans ses préceptes.

Ce qui légitime aussi la modernisation de la pensé islamique, selon Charfi, c'est l'évidence que, « grand nombre de *ahkâm* (prescriptions) qui étaient acceptables dans le passé, car ils ne suscitaient aucune objection morale

---

(1) Voir GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris Gallimard, 1985.

(2) CHARFI A., *La pensée islamique, rupture et fidélité, op. cit.*, pp.112-113.

ou pratique, comme les prescriptions qui concernent l'esclavage, le *qassâss,* la loi du talion, ont été dépassés dans la pratique, mais ne l'ont pas été sur le plan théorique comme source du *fiqh*. »(1) L'attachement aux sources traditionnelles entrave ainsi l'évolution vers une harmonie entre la théorie et la pratique. Pour Charfi, il faut d'abord résoudre le problème théorique. C'est pourquoi, il s'est attaché à déconstruire les fondements théoriques du *fiqh* avant d'entreprendre celle des prescriptions pratiques qui forment le dispositif de la charia.

2. Modernisation de la religiosité

Les *Ibâdât* sont considérés par la tradition islamique comme un dogme, celui des « cinq piliers de l'islam ». Mais Charfi n'hésite pas à dire qu'il n'y a rien qui indique cela dans le discours coranique et que c'est un dogme post-coranique imposé par les *fuqahâ* dans le cadre de l'uniformisation du culte par l'institution religieuse.

Généralement, on pense que le culte ne peut être sujet à *ijtihâd* ni à évolution de peur que cela ne mène à semer la zizanie dans les rangs des musulmans et même à anéantir les fondements de l'islam. Ici réside l'originalité de l'approche de Abdelmajid Charfi. Car il est rare de voir des penseurs franchir le pas pour contester la validité des dogmes, et spécialement celui des cultes, généralement considéré comme intouchable et immuable, puisque

---

(1) CHARFI Abdelmajid, *Moustaqbal al-islâm fi al-gharb,op. cit*., p.70.

relevant des injonctions divines. De ce fait, le culte n'a pas fait l'objet d'études critiques globales même si certaines lectures ont signalé dans le passé des aspects du culte relevant d'une lecture trop restrictive. Le souci de moderniser la pensée islamique débouche chez Charfi sur sa volonté de reconsidérer la religiosité dans cette perspective globale de modernisation.

Il est un fait que les écrits du *fiqh* ont insisté plus sur le caractère contraignant, *ilzâmi*, du culte et qu'ils ont favorisé le rôle social des *,ibâdât* au détriment de leur rôle spirituel. L'uniformisation du culte, résultat de l'institutionnalisation de la religion, a abouti à sa dogmatisation.

Charfi part du principe que la situation actuelle concernant la pratique du culte n'est pas saine et qu'elle doit être revisitée dans la perspective d'une « pratique responsable et consciente » ,si elle est développée sur la base de « la flexibilité qui a caractérisé le comportement, en la matière, de la première génération de musulmans, voulue par le Prophète pour développer leur sentiment religieux authentique » et sur la base d'une nouvelle approche du culte qui « reviendrait à son essence et favoriserait sa finalité plutôt que son rituel », son contenu plutôt que sa forme extérieure. (1)

Le culte n'est donc plus envisagé en tant que signe de piété observé de manière automatique et machinal, comme signe d'obéissance et de peur de Dieu. Il faudrait remarquer ici la place majeure accordée à la peur et à l'obéissance dans le discours islamiste contemporain et chez les prédicateurs, *dâ'iya,* en particulier.

Charfi ne se propose nullement de dénier aux musulmans leur volonté de suivre des prescriptions divines. Mais il se propose de déconstruire un système de codification basé sur une tradition interprétative humaine, répondant aux

---

(1) *Ibid.*

exigences mentales et sociales, aux besoins d'une époque révolue et qui a dévié du message prophétique. L'approche du *fiqh* a donc obéi à des considérations sociologiques et historiques pour construire une compréhension du culte s'écartant de la portée spirituelle du message, éloignée de la visée essentielle et originelle de la religiosité comprise dans ce message.

Ici Abdelmajid Charfi procède à une lecture qui essaie de délimiter ce que le message coranique dit à propos du culte et ce que les *fuqahâ* ont mis comme norme pour le canoniser. Il s'appuie aussi sur des interprétations alternatives occultées ou écartées comme celles d'al-Razi par exemple pour appuyer sa volonté de montrer les dérives du *fiqh* par rapport au message originel de l'islam et d'ouvrir le débat sur la question du culte.

L'historien Charfi rappelle que « certains rites cultuels étaient connus au temps de la révélation islamique et même avant : l'ablution, la prière faite debout, le prosternement ou l'inclinaison, toutes choses pratiquées par les juifs et les chrétiens orientaux sous des formes plus ou moins proches. Mais cela n'affecte en rien la valeur de la prescription divine et la nécessité pour le croyant de se recueillir, de méditer, de faire retour sur soi-même, de s'examiner de temps à autre en toute humilité en interrompant ses occupations habituelles. »(1)

Charfi procède à une analyse critiques des éléments constitutifs du culte tels que canonisés par le *fiqh*. Nous la reprenons ici dans le détail. Car elle est significative de la démarche qui relie l'aspect théorique à l'aspect pratique. Pour Charfi, une démarche positive doit lier la théorie à la praxis pour être crédible, d'autant plus que son souci majeur est d'aboutir à une proposition alternative

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit*., p.71.

qui tienne compte des principes de la modernité et tende à montrer que le respect du culte quand il s'appuie sur la conformité aux finalités du message prophétique peut s'adapter harmonieusement aux valeurs de la modernité ambiante.

2.1 la prière, *As-salât*:

Dans son analyse critique Abdelmajid Charfi part d'un certain nombre de considérations de départ tenant compte en premier lieu du discours coranique. Pour lui, le coran n'a pas prescrit le rituel, ni formulé une façon précise de s'acquitter de la prière, ni indiqué le nombre de prosternations : « Nous constatons qu'il évite délibérément de codifier le nombre et les modalités des prières, depuis l'intention, l'état de pureté, l'ablution, jusqu'à la station debout, l'invocation *Allahu Akbar*, la récitation de la Fatiha, d'une sourate, d'un ou plusieurs versets, l'inclination, le prosternement et le salut final, sans oublier le nombre d'inclinations, variable d'une prière à l'autre, la distinction entre les rôles respectifs de l'imam et du fidèle lors de la prière commune, etc. »(1) La canonisation faite par les *fuqahâ* s'est basée sur un *hadîth* â*hâd* , donc incertain. Charfi considère qu'il existe aussi d'autres *hadîths âhâd* qui ne vont pas dans le sens de la canonisation retenue et qui n'ont pas été considérés. De ce fait, la ritualisation a été décidée selon un choix humain dans l'absence de texte coranique précisant la modalité de la prière.

Charfi n'hésite pas à attaquer une des constantes de la mémoire collective, la version produite par la Tradition islamique relative aux

---

(1) Ibid., pp. 70-71.

circonstances qui ont vu l'imposition de la *salâ*t au musulman : « Il est clair que la tradition concernant le nombre de prières imposées lors du « voyage nocturne » et le célèbre marchandage entre Dieu et le Prophète au terme duquel, sur recommandation de Moïse, le nombre de prières quotidiennes fut ramené de cinquante à cinq, relève de la mentalité mythique et ne mérite aucun crédit . »(1) Le souci de Charfi, dans ses critiques, reste la conformité au message coranique.

Charfi apporte des éléments nouveaux qui lui permettent d'attaquer la canonisation dogmatique de la prière. Celle-ci aurait une autre représentation dans l'esprit de la première génération avant que les *fuqahâ* ne fassent le dogme connu, limité, codifié dans un rite précis, cinq fois par jour avec un mode précis de récitation et de prosternations. La position retenue du culte de la *salât* ne fut pas forcément unanime. Charfi fait ressortir les positions occultées qui n'ont pas fait l'unanimité et qui, bien que minoritaires, présentent la *salât* sous une autre modalité.

En faisant le point sur les positions relatives au culte de la *salât*, il se réfère à Chafi'i qui a cité dans ses écrits, bien que pour la contredire, la position de ceux qui considéraient que celui qui se contente de deux prosternations par jour se serait acquitté de son devoir concernant la *salât,* puisque le Coran n'a pas prescrit un nombre précis de prosternation et qu'il n'a pas mis de contrainte aux modalités de la prière. Cette position est minoritaire, isolée, puisque la position générale se réfère à un célèbre hadith : « *Prier comme vous m'avez vu prier »*. Charfi signale cependant le *hadîths âhâd*, attribué à Malek Ibnou Anass, un des plus célèbres compagnons du Prophète, qui certifie qu'il y a eu modification dans le rituel de la prière. (2)

---

(1) Ibid., p.70.

(1) Il a été rapporté que Malek Ibnou Anass a dit: «Je ne vois rien de ce qu'on

C'est un *hadîth* qui prouve, selon Charfi, qu'il y'a eu des changements dans le rituel de la *salât*, ou du moins qu'il a été canonisé selon une façon contraignante qui n'était pas de vigueur durant l'époque du Prophète. Charfi fait aussi référence à al- Razi dans son livre «al Mahsoul » qui remarque que les Compagnons du Prophète n'ont pas décrit clairement les modalités du culte de la *salât*.

Abdelmajid Charfi part des contradictions qui existent chez les *fuqahâ* sur les modalités de la *salât* pour déduire que les cultes, y compris la prière, ont besoin d'être étudiés pour pouvoir déterminer, à travers les témoignages fournis par l'histoire, comment ils ont évolué vers le mode canonisé plus tard selon les différentes écoles du fiqh, *mathâhib*.

L'important pour lui c'est que les musulmans sentaient le besoin d'accomplir la prière à la manière du Prophète. Cette pratique adoptée du temps de la Révélation ne lui semble pas contraignante. Il va même jusqu'à dire : « Toutefois, les musulmans ne sont pas pour autant obligés de s'y astreindre partout, toujours et en toute circonstance. » Et d'ajouter « si le temps de la prière fixé en fonction de l'heure solaire était une contrainte absolue, alors les habitants des régions polaires (…) ne seraient pas concernés par le message de Muhammad (…) De même seraient exclus de la révélation ceux qui vivent dans des sociétés industrielles, où la machine impose une organisation du temps et du travail qui est sans rapport avec celle des sociétés pastorales, agraires et commerçantes ; ou encore, tous ceux dont la complexité du style de vie est

---

faisait du temps du Prophète ». En réponse à la question de son interlocuteur, et la prière ?, il aurait répondu : « N'avez-vous pas fait de votre prière ce que vous savez ? »in *Sunan Atirmithi, kitab sifat al quiyama al-bab 17, cité par Charfi Tahdith al fiqr al-islami, op. cit.,* p.53.

éloignée de la simplicité des modes de vie traditionnels. »(1)

A.Charfi précise qu'en procédant à cette analyse critique, il ne réprouve pas les cinq prières. Il considère que ces prières « demeurent la formule idéale pour deux catégories : ceux qui la croient obligatoires sous la forme consacrée par la tradition et ceux qui ont la possibilité de le faire». Cependant, son souci se porte sur ceux qui se détournent de la prière et qui n'arrivent pas à concilier leurs aspirations et la réalité sociale dans laquelle ils vivent. Surtout, il pose le problème de la fidélité au message prophétique et se demande si elle se vérifie en respectant à la lettre la codification faite par le *fiqh* alors que ce qui caractérise le message c'est sa flexibilité expérimentée du temps de la Révélation. Pour lui, la formule traditionnelle s'écarte de l'universalité du message.

Charfi ramène la question au principe de liberté, incarné dans l'acte de foi libre, qui doit déterminer le comportement correct du musulman. Car, s'acquitter du culte dans ses signes extérieurs, dans sa forme et non dans le respect de son contenu, de sa finalité, renforce l'uniformisation au détriment de la vertu personnelle, de la liberté individuelle, de la droiture. « L'important à mon avis, c'est d'être fidèle à ce qu'on croit être juste et être son devoir. Les détails sont l'affaire de toute personne, de tout croyant. Ce n'est pas à moi de lui imposer une façon déterminée de s'acquitter de son culte. S'il pense que ce qu'il fait le satisfait et répond à son désir, peu importe s'il s'acquitte de la prière, du jeûne, ou de l'aumône à la manière de son père ou d'une façon différente tant qu'il a une conscience correcte. »(2)

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit*., p.70.

(2) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi , op. cit.,* p.102.

Charfi ne se positionne pas, à l'évidence, en tant que réformateur. Il ne donne pas de recettes, ne veut pas proposer une formule à la carte, comme semble le suggérer cette dernière remarque. Cependant, son positionnement pose le problème de son adaptabilité à la conscience islamique aujourd'hui. Qui est en mesure aujourd'hui d'accepter cette vision – malgré les preuves apportées ? Le musulman est-il prêt à faire le pas ? Est-il outillé pour suivre la flexibilité du message ou bien, cette flexibilité même finira-t-elle par triompher ?

2.2 L'aumône légale, *az- zakât*

Charfi ne s'étale pas trop sur la question de l'aumône légale, la *zakât*, comme il le fera surtout dans sa démonstration concernant le jeûne. Cependant la tendance est la même, elle obéit au même procédé : faire la distinction entre le message et l'histoire, la finalité du texte et l'interprétation des *fuqahâ*. Ce principe s'applique bien sûr à la fidélité au message et la dérive constatée dans la codification.

Sur la question de la *zakât*, la référence est toujours le Coran. Charfi est catégorique : « Le Coran n'en a pas fixé le taux ni n'a voulu préciser ce à quoi elle est destinée. Mais son principe, qui demeure absolument valable, est le devoir de solidarité entre les riches et les pauvres. Quant au fait de restreindre la *zakât* aux catégories de biens existant au temps du Prophète et à la manière de l'utiliser, cela dénote simplement un esprit à courte vue. »(1) Partant de ce principe, Charfi critique l'institution religieuse aujourd'hui dans sa tendance à confirmer la pratique de la *zakât* telle qu'elle a été codifiée ignorant les

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.*, p.72.

« formes modernes de solidarité qui représentent un progrès indéniable et qui sont peut-être plus proches de l'esprit du message». Il se réfère au Dr Mahmoud Sidqui, qui, écrit-il, a été le premier à soulever cette question à l'époque moderne dans son article « *al islam houwa al-Quran wahduhu »* (l'islam c'est le coran seulement). (1)

Charfi considère que l'évolution des sociétés a imposé des changements au niveau des revenus, de la manière de les percevoir et de les dépenser. La solidarité a changé de forme et d'esprit dans les temps modernes. Elle devrait être comprise en fonction de la notion moderne de services qui « ne faisaient pas partie des préoccupations des gens dans les civilisations anciennes, alors qu'ils font aujourd'hui partie des droits de l'homme : droit à l'enseignement, au travail, au logement, aux soins médicaux etc. »(2) Il ajoute que le fiqh n'a pas pensé à la création de la richesse vu que les anciens ne pensaient qu'à la distribution du butin après les razzias. Aujourd'hui, il s'agit de penser, à travers les structures de l'Etat moderne, à créer les richesses pour les distribuer. (3)

---

(1) Mohamed Talbi démontre que la zakât telle qu'appliquée par le fiqh est hautement inégalitaire. Si l'on considère les produits retenus par la charia sur lesquels est imposée la zakat, les riches d'aujourd'hui en sont exemptés. En dénonçant « le crime de la charia en matière de zakât envers Allah et les hommes », il montre le caractère inégalitaire de la zakat : « On dépensait des fortunes fabuleuses et exorbitantes, princes et aristocrates, pour acheter des musiciennes et de belles danseuses, mais on ne trouvait pas le moindre denier, pour soulager la misère des pauvres, et gravir *La Voie Ascendante* vers Allah, dans la caisse de l'Etat, pourtant alimentée en majeure partie par les contributions des pauvres, car les riches, pas plus hier qu'aujourd'hui, pratiquement ne payaient pas la *Zakât*. Dans le turban de la charia, il y a plus d'une astuce, *hiyal*, pour les en dispenser. » Voir TALBI, Mohamed, *L'islam n'est pas voile, il est culte,* Tunis, Editions carthaginoiseries, 2009, pp.148-149.

(2) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* p.72.

(3) Voir interview en Annexe.

Charfi soulève là un problème que la pensée traditionnelle actuelle n'aborde pas. Il lui est difficile, sinon impossible, de remettre en cause un dogme intériorisé par les musulmans durant toute son histoire. Cependant, l'histoire montre que l'esprit du Coran, dans l'établissement de la *zakât*, n'a pas été respecté par l'islam historique.

2.3 Le pèlerinage :

Après avoir rappelé que le pèlerinage faisait partie des rites que les Arabes pratiquaient avant l'islam, Charfi s'attaque au rite de la lapidation des démons et à l'offrande d'un sacrifice qui a particulièrement gardé des racines mythiques et une inclinaison vers la violence qui incommode le croyant moderne. Et il se demande s'il n'a pas le droit, dans ce cas, de préférer être sincère avec lui-même plutôt que de se conformer à un geste qu'il exécute sans pleine conviction.

La violence ici est prise dans son implication moderne alors que ce facteur constituait même une valeur dans la culture des anciens, devenu condamnable dans la culture moderne. Là aussi, Charfi se soucie d'éviter au croyant moderne la schizophrénie et le décalage entre sa foi et ses croyances civiles. Il a tendance à discuter les rites et à les contester non seulement dans leur relation avec l'islam et leur authenticité par rapport au message, mais surtout dans leur conformité aux exigences de la modernité et la condition du croyant moderne.

Il suggère d'organiser le pèlerinage tout au long de l'année, vu que ce n'est pas un tabou. Sa limitation à un mois précis de l'année crée des désagréments évidents. (1)

---

(1) Voir interview en Annexe.

2.4 Le jeûne, as-sawm. Analyse détaillée

C'est l'exemple phare de la démonstration la plus argumentée que Charfi réserve au culte. En faisant son travail de chercheur et d'historien, Abdelmajid Charfi note que « les anciens se sont aperçus que les versets déterminant le jeûne du Ramadan comportent des prescriptions contraires aux prescriptions établies par les *fuqahâ*. » (1)

En remontant vers les sources anciennes, Charfi découvre les mécanismes par lesquels le *fiqh* impose des interprétations que la charia sacralise. La démonstration qu'il fait pour montrer comment elle dévie du sens de la lettre du Coran sert de modèle qui illustre sa démarche. C'est pourquoi, nous avons choisi de nous attarder sur son argumentation.

Précisons d'abord le cadre général de l'argumentaire : il s'agit de déterminer en quoi et comment le *fiqh,* en matière d'obligation du jeûne, constitue une perversion du message coranique. Charfi rappelle que ce sont les versets 183 jusqu'à 187 de la sourate *al-baqara* qui se rapportent au jeûne de Ramadan. Ces versets recommandent fortement au musulman la pratique du jeûne, mais instaurent une flexibilité, un certain nombre d'exceptions où il a la possibilité de ne pas pratiquer le jeûne. La lecture que fait Charfi des versets s'oppose à celle qui est confirmée par la charia et qui continue, malgré le sens permissif clair et net du Coran, à être professée comme la vérité absolue du Texte.

Charfi déplore que « les musulmans contemporains s'interdisent tout rapport direct avec le texte coranique, et ils le lisent encore à travers

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi , op. cit.,* p.54.

l'élaboration des *fuqahâ* et des commentateurs du passé. » (1) Pour réfuter la thèse de l'orthodoxie musulmane, il trouve d'abord des arguments dans les écrits anciens, du *turath* occulté. Il se réfère à l'historien Tabari, à Ibn Hichem, à Ibn Hazm, à Ibn al-Arabi et à al-Râzi. Il concentre ses critiques sur quatre arguments développés par l'argumentaire orthodoxe : le moment de l'imposition du jeûne, l'argument de l'abrogation, la preuve par le hadith et celle par le consensus.

2.4.1. La preuve par l'histoire :

D'après les livres du *fiqh* et de la *Sîra*, le jeûne de Ramadan a été établi pendant la deuxième année de l'Hégire, durant le mois de *Cha'bân* plus précisément. (*2)* Certains faits relatés par ces mêmes sources amènent Charfi à remettre en cause cette date. Selon lui, l'histoire rapportée par Ibn Hichem et Tabari (3), montre que les compagnons du Prophète ne jeûnaient pas durant la bataille, la *ghazwa* de Badr, qui a eu lieu pendant le Ramadan de la deuxième année de l'Hégire. Ce qui prouve que l'obligation du jeune n'était pas en vigueur pendant la deuxième année de l'Hégire comme le veut la version officielle. Charfi en tire une première déduction que la pratique du jeûne était flexible du temps du Prophète et qu'elle n'était pas une obligation absolue. Il y avait le principe de choix, *takhyîr*, puisque les Compagnons ne jeûnaient pas alors que les versets du jeûne étaient déjà révélés. Le principe du choix repose sur la possibilité de jeûner ou de ne pas jeûner et de nourrir un ou des pauvres

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire, op. cit.,* pp. 72-73.

(2) Tabari, *« Tarikh al-roussul wal-moulouk*, 2° édition, le Caire 1967, T2 p. 417 , cité par Charfi dans *Labinât* p.172.

(3) « Sirat ibn Hicham », Le Caire, 1937, T2 p 288. Tarikh attabari, T2, p.461, cité dans *Labinât* p.173.

en contrepartie, ce qui montre que le jeûne n'était pas une obligation absolue comme l'ont décidé les *fuqahâ*.

La recherche généalogique dans les livres d'exégèse et des circonstances de la révélation permet à Charfi de situer la révélation des versets 184 et 187 de la sourate *al-Baqara*, qui portent sur le jeûne, après la conquête de la Mecque. Ce qui est confirmé par ibn Hazm dans son livre *al-Mouhalla* (1) En se référant toujours à la Sunna, Charfi s'étonne que les *Fuqahâ* aient accordé peu d'importance à un autre hadith au sujet des mêmes versets 184 et 185. Ce *hadîth*, rapporté par Mujahid at-Tabi'i, un compagnon de deuxième génération, montre que ces versets ont été révélés après la conquête de la Mecque, c'est-à-dire durant la huitième année de l'Hégire. Et c'est le seul *hadîth* qu'on peut situer historiquement. Charfi rapporte d'autre part qu' Ibn Hazm Al Andaloussi a lui aussi indiqué dans son *al-Mmouhalla* à propos du verset 185 « qu'il n'existait aucune preuve qui porterait à croire que ce verset serait révélé avant la conquête de la Mecque ».(2)

Charfi se réfère aussi à Abou-Baqr Ibn al-Arabi qui dit : « dans ces versets qui portent sur le jeûne il y a certes des lectures, des interprétations et des divergences. Il existe par exemple une divergence sur la lecture de *Miskin* ou *massakin* et de *youtiqounahou* et *la youtiqounahou*. » (3) Pour Charfi, les prescriptions de l'obligation du jeûne de Ramadan posent problème. Les anciens étaient conscients que le verset qui laisse au musulman le choix de

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi, op. cit.,* p.56.

(2) Ibn Hazm, Al-Mahalla, beyrout T. 6,p.256 , cité par A. Charfi dans Labinât p. 177.

(3) Ibn al-arabi, *Ahkam Al-Qura'n.* Beyouth, 1988, T1 p.79.

jeûner ou non (« à ceux qui supportent le jeûne (mais ne le font point) incombe un rachat, la nourriture d'un pauvre ») a été interprété en « *la youtiqunahou*, (à ceux qui NE le supportent pas…). Ce qui constitue une perversion de la lettre même du Texte. Le Coran dit clairement « ceux qui le supportent », les *Fuqahâ* continuent à comprendre « ceux qui ne le supportent pas ».

2.4.2. Invalidation de l'abrogation :

Le concept d'abrogation, *naskh*, chez les docteurs de loi et les *fuqahâ* se base sur le verset : « Ma nanssoukhou min ayatin awou nansaha na'ti bi-khayran minha… ». Il est utilisé pour valider une lecture au détriment d'une autre. Charfi pense qu'il est évident qu'on ne peut considérer que « faman shahida ashahra falyasoumhou » (Quiconque aura aperçu la nouvelle lune observera le jeûne) est à lui seul un verset qui pourrait abroger le verset qui le précède « wa'ala-alladhina la yatiqunahou fidyatou ta'am miskin » (Ceux qui peuvent observer le jeûne et le rompent doivent se racheter, moyennant la nourriture d'un pauvre), car les versets 184 et 185 comportent les mêmes *ahkam* concernant le malade et le voyageur. En plus le verset 185 n'a pas mentionné le rachat, la *fidya*, pour ceux qui supportent le jeûne. Mais il a ajouté un principe qui l'englobe et ce « *youridou allahu bikom al yussr wa la yuridou bikom al ussr »* (Dieu veut rendre non pas difficile mais facile pour vous [l'accomplissement des obligations]).

Là aussi Charfi remarque que l'abrogation appliquée ne correspond pas aux règles de l'abrogation établies par les oulémas spécialistes des sciences coraniques. La règle utilisée s'applique à l'abrogation d'un verset par un autre. Mais il n'existe pas dans le Coran un fragment de verset qui puisse abroger un fragment d'un autre verset. Cependant, les *fuqahâ* prétendent, dans ce cas de

figure, qu'un fragment de verset abroge un fragment d'un autre verset, et ce en contradiction avec les règles qu'ils avaient eux même établies.

Charfi fait appel à ar-Râzi qui s'est penché sur le sujet, et il le cite à titre de preuve irréfutable: « ceux qui disent que le verset 184 est abrogé ont convenu que le verset qui l'a abrogé est celui qui parle de la vue de la lune, qui est le verset 185. Ceci n'est pas possible, parce que Dieu le Tout puissant a dit à la fin de ce verset (Dieu veut rendre non pas difficile mais facile pour vous [l'accomplissement des obligations]) *« youridou bikum al-yussr wa la youridou bikum al-ussr ».* Si le verset était abrogeant du précédent , dire *youridou bikum al yussra wa la yuridou bikum al „ıssr* ne serait pas adéquat dans cet emplacement parce que cette interprétation imposerait le jeûne par restriction et annulerait son imposition de façon volontaire, ce qui a donné une annulation du principe de facilité, *yussr* ,et une imposition du principe de difficulté, *„µssr* »(1)

En plus du témoignage d'ar-Razi, Charfi a recours au témoignage d'un penseur de son temps, un moderne, Nasr Hamid Abou Zeid. En matière de principe d'abrogation appliqué aux versets coraniques, Abou_Zeid rappelle une règle fondamentaliste unanime : « ce qui importe quand on veut déterminer ce qui est abrogeant de ce qui est abrogé, c'est la classification des versets selon leur date de révélation et non selon leur ordre de classification dans le *Mus'haf*. Ce qui reviendrait à dire que déterminer ce qui est abrogeant de ce qui est abrogé des versets coraniques se base essentiellement sur une connaissance historique précise des circonstances de révélation (*Asbab an-nuzûl*) et de la classification des versets, ce qui n'est pas une mince affaire comme on pourrait l'imaginer. Quand Mohammed Ibn-Syrine a demandé à „Ikrima « Pourquoi les Compagnons n'ont-ils pas composé le Coran selon l'ordre de sa révélation,

---

(1) Ar-Razi Fakhreddine , *Mafatîh al-ghayb*, Téhéran, T. 5, p. 80, cité par Abdelmajid Charfi dans *Labinât*, op. cit., p. 175.

allant des premiers versets révélés vers les suivants ? », sa réponse fut: « Même si les êtres humains et les ginns s'étaient ligués pour le composer ainsi, ils n'auraient pas été capables de le faire. » (1) Se basant sur l'analyse d'Abou Zeid, Charfi conclut qu'on ne pourrait considérer que le verset 185 est abrogeant du verset 184 pour la simple raison qu'il se trouve placé juste après celui-ci dans la classification.

2.4.3. Invalidation des *hadiths* relatifs au jeûne

L'abrogation du verset 184 par les *fuqahâ* s'est basée sur un récit, *khabar*, rapporté par un Compagnon, Sulma ibnu-al-Akwa'. Dans sa démonstration, Charfi s'attaque à la fiabilité de ce *khabar* qui serait à la base de cette interprétation, d'abord parce que Sulma ne serait pas apte à certifier de par son âge (il n'avait que 8 ans durant la deuxième année de l'Hégire), et puis parce que sa version n'est pas précise. Il ne cite aucune date précise de la révélation des versets cités. Charfi met ainsi en question la fiabilité de cette source et le manque d'information détaillée sur sa vie. (2) Charfi rejette catégoriquement l'autre version admise, celle d'Ibn ‟Abbass, grand-père des califes abbassides, qui est une autre source sur laquelle s'est basée l'application du principe de l'abrogation du verset 184. Non seulement sa version ne comporte aucune précision, mais il ne peut témoigner de faits qui se sont passés alors qu'il n'avait que cinq ans. L'autre argument qui milite pour sa disqualification est « qu'on a souvent cité des témoignages contradictoires dont il serait la source, ce qui porte à croire que pendant la période de codification

---

(1) ABOU ZEID, N., *Mafhûm annass : dirassa fi 'ouluom al-Quran, op. cit.,* p.121.

(2) CHARFI A., *Labinât,op. cit.,* p.176.

qui se passait sous le règne de ses petits-fils, il favorisait une preuve, *hujja*, alors qu'existait le choix entre tant d'autres, sans qu'on ose le contredire ou démentir ce que le grand-père des califes raconte. Tabari parle bien de tout cela. » (1) Abdelmajid Charfi conclut que les cinq versets qui portent sur le jeûne du Ramadan constituent une unité sémantique qui se complète et ne se contredit pas, ce qui écarterait l'applicabilité du principe de l'abrogation même si les *fuqahâ* ont recouru au consensus, *ijmâ'*, pour le certifier.

2.4.4. Le consensus et l'obligation du jeûne:

Charfi remarque que le texte Coranique en lui-même en tant que base de législation ne comporte pas une annulation de la possibilité de choix entre jeûner ou ne pas jeûner et nourrir à la place un ou des pauvres. La sunna non plus ne comporte pas de texte clair qui certifie l'abrogation de la possibilité de ne pas jeûner et nourrir à la place un ou des pauvres**.** Les *fuqahâ* ont fait appel à la troisième source de législation, le consensus, *al-Ijmâ'*, pour imposer une interprétation donnée et ignorer les autres possibles. Charfi rappelle que le consensus est une œuvre humaine qui obéit aux circonstances historiques dans lesquelles il est né. Il n'exclut pas que les deux principaux facteurs qui ont conduit à imposer cette interprétation seraient : la suprématie de la compréhension juridique littéraliste du texte coranique, d'une part, et l'évolution de l'islam en une institution, d'autre part. Ces deux causes ne

---

(1) *Ibid*.

laissent aucune possibilité au choix basé sur la seule conscience personnelle.(1)

Charfi est conscient que s'attaquer à un dogme ne peut se faire sans apporter la preuve d'une légitimité, d'une nouvelle compréhension et d'une nouvelle interprétation, domaine réservé aux hommes de religion. Aussi donnera-t-il les raisons et les justifications de cette nouvelle approche. Le point de départ de cette légitimation c'est de rappeler que contredire les Anciens et apporter des lectures qui divergent avec leur point de vue ne doit, en aucun cas, être compris comme une négation du quatrième pilier de l'islam qui est le jeûne du Ramadhan car le Coran incite clairement au jeûne.

Si Abdelmajid Charfi dépasse les interprétations des anciens en matière de culte, c'est parce qu'il part du principe que les premiers f*uqahâ* et hommes de religion ont toujours été obsédés, tout au long de l'histoire, par le facteur de la cohésion sociale dans une époque où la légitimité religieuse était la base de la structure politique, économique et sociale. Pour cela, ils ont favorisé les signes extérieurs du culte, y compris le jeûne au détriment de l'honnêteté de conscience qu'elle requiert. C'est la modernité qui a bouleversé selon Charfi cet ordre des faits, car elle a imposé une situation qui rend difficile de se contenter de ce que les *fuqahâ* ont décidé dans des conditions tout à fait autres que celles de nos jours. Le résultat c'est que les appels se font de plus en plus pressants à l'époque moderne pour une réévaluation et une remise en cause du système jurisprudentiel fondamentaliste hérité et surtout une refondation du consensus sur de nouveaux principes et valeurs qui permettent la divergence avec les avis des anciens. Pour Charfi c'est le seul moyen de concevoir un islam valable en tous lieux et circonstances (« *sâlih likulli zamân wa makân* »). (2)

---

(1) *Ibid.*, p.179.
(2) Ibid., p.180.

Cette modernisation requiert selon Charfi un «retournement radical de la tendance dominante qui tend vers la restriction, la législation croissante, l'interprétation unique et la certitude absolue. Il faut revenir, au contraire, vers l'interprétation ouverte et vers l'accès direct au texte coranique.»(1) Charfi rappelle que cet esprit là a existé dans le passé de l'islam.

C'est sur la base d'une interprétation ouverte que Charfi livre une nouvelle compréhension du *hukm* se rapportant au jeûne. En prenant en considération les différentes données historiques déjà énoncés, en questionnant la méthodologie du *fiqh*, en relevant la dérive par rapport au message, en signalant sa perversion, il présente, en quatre points, une nouvelle façon d'aborder la prescription du jeûne.

D'abord, Charfi avance une lecture historique critique qui l'amène à considérer la prescription comme une forte recommandation émise par le Prophète (*Amr nabawi*). Son observation souple au départ s'est élargie petit à petit jusqu'à la conquête de la Mecque quand les versets relatifs au jeûne de Ramadan ont été révélés. Par l'analyse historique, il arrive à certifier que le choix entre jeûner ou ne pas jeûner et nourrir en contrepartie un pauvre, comme le préconise le verset 184, a été de vigueur pendant toute la période de la révélation. Ce qui confirme la souplesse et la flexibilité de la recommandation. L'histoire atteste également que l'abrogation n'a eu lieu que pendant la période de la collecte des versets dans le *mus'haf* de Othman.

Sur le plan méthodologique, Charfi précise que toute nouvelle lecture des cinq versets qui portent sur le jeûne du Ramadhan, ne doit pas disloquer ses segments et ses prescriptions, car ils se complètent entre eux et constituent une

---

(1) *Ibid.*

entité de sens. Le texte est à prendre dans sa globalité, laquelle globalité confirme la flexibilité.

Le troisième argument consiste à pointer la dérive par rapport au message et même sa falsification. C'est grâce à *l'ajout* de « lâ » à « yatiqounahou » (C.2, 184) « NE le supportent pas » au lieu de « le supportent ») au verset que les *fuqahâ* ont pu le considérer comme un verset abrogé. Ainsi l'interprétation des *fuqahâ* dévie des finalités du Coran, et même des énoncés clairs du texte coranique en ce qui concerne la possibilité pour le croyant de nourrir des pauvres quand il est capable de faire le jeûne mais ne l'observe pas. Charfi soutient que cette procédure n'est pas une exception dans le système du *fiqh*. Il y a d'autres déviations vers la restriction (*tadhyîq*), comme celle qui se rapporte au statut de la femme divorcée (sourate *at-talâq, 65*).

Abdelmajid Charfi signale enfin la perversion du message. Si les *fuqahâ* et les exégètes l'ont interprété selon les fondements du *fiqh*, qu'ils ont adoptés, il n'est pas question que leur production revête une sacralité imposée aux musulmans. L'historicité de cette production et son caractère humain sont la preuve de sa relativité. Pour Charfi, la liberté et la responsabilité du musulman lui imposent de ne pas se conformer au système du *fiqh* comme il le fait pour le texte sacré du Coran. (1)

Charfi appelle là à une véritable dissidence par rapport à la construction du *fiqh* qui a ajouté des restrictions là où le message fait preuve de flexibilité. Cela veut dire pour Charfi que le Coran n'impose pas au musulman le jeûne de Ramadan mais il l'incite au jeûne *(« wa an tassoumou khayroun lakum*, jeûner est un bien pour vous » « le jeune vous est prescrit, *kutiba ,alaykum assiyam* »).

---

(1) *Ibid*., p.182.

En précisant qu'il ne s'agit pas de remettre en cause le jeûne ou de discuter ce culte, il préconise l'abandon d'un consensus qui a perverti le message coranique par la volonté d'une oligarchie religieuse qui se pose en intermédiaire entre Dieu et les hommes. Le Coran s'adresse au musulman en tant qu'individu responsable en lui recommandant le jeûne car il a des bienfaits et il en sera récompensé. Mais s'il ne veut pas jeûner Ramadan alors qu'il en est capable, il faut, en contrepartie donner à manger à un pauvre. Mais les *fuqahâ* ont annulé cette option. Ils n'ont laissé au musulman qu'une seule alternative : obligation de jeûner ou se soumettre à une punition, *kaffâra*. Pour Charfi, « les *fuqahâ* avaient leurs propres justifications qui ne sont plus aujourd'hui les nôtres. Ce qu'ils présentent comme loi de Dieu n'est autre que la leur. Ils n'ont pas à présenter leurs interprétations et leurs divergences comme étant des prescriptions du texte coranique ». (1)

Ceci nous amène à poser la question de savoir si Abdelmajid Charfi se positionne en tant que réformiste en matière de religiosité. Car, dans sa démarche, nous distinguons un chevauchement entre le travail de l'historien, celui du sociologue, celui du philologue et enfin celui du théologien réformiste. Charfi dit bien dans son livre *Tahdîth al-fikr al-islâmi* : « Comme le *fiqh* n'est qu'une construction humaine, on peut donc changer ses ahkam, et annuler cette prétendue stabilité qui n'était que le fruit des conditions que les musulmans ont vécues. Il faut que la finalité , que ce soit en matière de fiqh ou de sources canoniques, ou dans le domaine de la pensée islamique en général, soit l'éducation de la conscience correcte, ce qui est beaucoup plus important que

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi, op. cit.,* p.59.

l'hypocrisie qu'on peut remarquer en matière de jeûne, par exemple, dans un grand nombre de pays islamiques. » (1) Il propose ainsi une transformation de la religiosité à la lumière de la fidélité au message prophétique. Il va même jusqu'à justifier cette transformation par la perte de légitimé du *fiqh* aujourd'hui. Pour lui, c'est un problème de crédibilité. Si l'on considère que l'islam est valable pour toutes les époques et pour tous les lieux, il doit donc porter une dimension universelle. D'autre part, la forme que prend la religiosité se confond toujours avec la religion. Si cette forme perd sa crédibilité, la religion elle-même s'en trouve affectée. « Il s'agit donc de préserver la crédibilité de la religion et de sacrifier toutes les constructions humaines qui s'avèrent être des formes de religiosité historiques. » (2)

En reprenant les divergences occultées au nom de l'intérêt général de la umma , Charfi ne fait que réactualiser des débats qui ont déjà existé au sein de la pensée islamique mais que l'orthodoxie a minimisés, voire occultés. C'est un peu ramener la pensée vers sa diversité ancienne et faire ressurgir une alternative : une religiosité modernisée, donc crédible, qui puise sa légitimité dans sa fidèle au message coranique et non dans les prescriptions de la charia.

En conclusion, nous pouvons dire que les arguments « religieux », puisés dans le *fiqh* et dans l'histoire, qui ont amené Charfi à disqualifier la lecture faite par les *fuqahâ* s'ajoutent à des raisons d'ordre politique. En effet, Charfi pense que le *fiqh* appartient désormais au passé, qu'il n'est plus adapté aux exigences de la modernité. « C'est, d'une part, une construction juridique qui correspondait au régime d'empire où elle était née, (…) mais qu'elle est complètement inadéquate dans le cadre d'un Etat national où les lois ont un caractère exclusivement territorial. » Et d'autre part, « le *fiqh* reflète un rapport

---

(1) Ibid., p.62.
(2) *Ibid*.

de force qui est partout en train de changer. Il était fait pour consacrer la supériorité de l'homme sur la femme et pour défendre les intérêts d'une certaine catégorie sociale en particulier et des citadins de manière générale. »(1)

Or, suffit-il d'opposer à la tradition savante une autre interprétation pour s'en débarrasser et amener les musulmans à s'en détourner ? Déconstruire le système opérationnel à l'œuvre dans la charia est-il suffisant pour imprimer une nouvelle conscience dans la communauté des musulmans ? Remettre sur la voie de la modernisation la pensée islamique est-ce un argument susceptible d'affaiblir l'orthodoxie et de prouver que la direction retenue par l'orthodoxie est aujourd'hui source de blocage ? Autant de questions qui restent en suspens, et qui requièrent d'autres recherches plus avancées pour évaluer à sa juste valeur cette option de mise à jour de la religiosité.

3. Modernisation des rapports sociaux

Après les pratiques cultuelles, *ibâdât,* Abdelmajid Charfi en vient aux rapports sociaux, *mou'âmalât*, présentés comme des recommandations, des injonctions et des interdictions du Coran par les écrits du *fiqh*. La modernisation de la religiosité ne peut se concevoir que dans une société moderne où les rapports sociaux obéissent à des règles dont le fondement est le respect des droits de l'homme. Charfi va donc examiner les *ahkâm* en matière de rapports sociaux pour vérifier leur adéquation au message universel de Mohammad. Partant du principe que le *fiqh* a constitué une déviation par rapport au message, il est utile de montrer dans quelle mesure se vérifie cette déviation et où elle réside exactement.

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique , rupture et fidélité, op. cit.,* p.67-68.

Là aussi Charfi soutient que les *ahkâm* sont prescrits à la conjoncture de l'époque et ne peuvent répondre aux exigences d'aujourd'hui. Car ils posent problème aux croyants modernes dans la mesure où ils induisent une inadaptation par rapport aux sociétés sécularisées et confirment la dualité schizophrénique de la conscience islamique, tiraillée entre la clôture dogmatique de pratiques surannées et l'ouverture créatrice d'une modernité conquérante. Pour résoudre ce problème, Charfi propose de prendre le Coran comme un tout, sans séparer certains versets du reste du texte. Critiquant les *fuqahâ,* ACharfi précise que « les injonctions basées explicitement sur le texte coranique ne représentent qu'une petite partie des préceptes édictés par les *fuqahâ,* qui s'imaginent les avoir tirés du Coran grâce à des méthodes irrécusables. » (1)

Le principe général qui commande la pensée de Charfi prend sa source dans la raison d'être des commandements et des interdits consignés dans le Coran, et dans les sages enseignements qu'il contient, plutôt que dans la forme particulière qu'ils ont prise à l'époque de la Révélation et après le scellement de la prophétie. Le discours islamique contemporain continue à ressasser les *ahkam* anachroniques sur l'apostat, la peine capitale, l'amputation de la main du voleur, le jihad, l'esclavage, l'infériorité du statut de la femme, sous le prétexte que ce sont *hudûd Allah,* des lois divines qui marquent la frontière infranchissable que le croyant ne doit pas dépasser, donc qu'il doit accepter sans discussion. Charfi récuse cette conception dogmatique en recourant, comme pour critiquer les dérives du *fiqh* en matière de culte, au même concept de dérive. Les différents préceptes sont évalués en fonction de leur fidélité au message coranique.

---

(1) CHARFI A., *L'islam entre le message et l'histoire*, op. cit., p.74.

3.1 L'apostasie :

Les écrits du *fiqh* appliquent à l'apostat le châtiment de la peine capitale. Charfi précise d'abord que « le Coran ne donne pas la moindre indication quant à la sanction à infliger à l'apostat ; il parle seulement d'un châtiment dans l'au-delà dont il n'appartient à personne d'assumer l'exécution. »(1)Si le Coran n'indique aucune sanction à l'apostat, d'où vient la promulgation du *hukm* ? Quelle en est la source ? En réalité, en se basant sur « un hadith, peu fiable au demeurant : « Quiconque change de religion, tuez -le !», et en s'appuyant sur l'exemple d' Abù Bakr, qui fit exécuter ceux qu'on appelait les « apostats », le fiqh n'a fait qu'appliquer un des fondements de sa doctrine : le recours à la Sunna de Mohammad, en l'absence de preuve dans le Coran.(2) Le geste d'Abù Bakr s'inscrit dans une démarche politique de dissuasion. Son but est de préserver la cohésion du groupe. L'application de la peine de mort à l'apostat est commandée par des raisons conjoncturelles dont le motif est la peur de voir les nouveaux convertis abandonner l'islam. Le discours islamique contemporain continue à consacrer les pratiques anciennes décidées par le *fiqh,* au détriment du « principe fondamental de liberté religieuse affirmé par le message de Muhammad et qui ne souffre aucune exception ni la moindre réserve. » (3)

Le principe de la liberté religieuse est universel, inscrit dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Charfi soutient la thèse que le message de Mohammad est conforme à ce principe de la modernité.

---

(1) *Ibid*., p. 76.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

3.2 La peine capitale :

Dans la démonstration que fait Abdelmajid Charfi pour disqualifier l'œuvre du *fiqh* en matière de législation, la question de la peine de mort lui pose un problème. Il reconnaît que cette peine existe dans tous les codes de lois, qu'ils soient d'inspiration civile ou religieuse. Il reconnaît également que « le texte coranique stipule bien que le meurtrier encourt la peine de mort ».(1) la seule critique qu'il formule est relative à l'automaticité de la peine appliquée par le *fiqh* alors que le texte coranique « a laissé la porte ouverte au pardon de la part des proches de la victime ».(2)

Le texte coranique étant clair, Abdelmajid Charfi s'essaie à une interprétation qui tient compte, à la fois, de la lecture vectorielle et des exigences de la modernité. Il met en évidence les avancées introduites par le Coran par rapport aux pratiques tribales de l'époque de la Révélation. La restriction du châtiment au seul auteur du meurtre tourne ainsi le dos au principe de la sanction collective de la vendetta largement répandu à l'époque antéislamique. Le pardon ouvre la voie à des peines alternatives. Ce qui montre que le Coran instaure le châtiment en fonction des « exigences de la vie ». D'autre part, « l'Etat moderne s'est réservé le monopole de la violence légale et de l'application des sanctions, quelles qu'elles soient, aux diverses catégories de criminels, alors qu'auparavant le proche de la victime avait en général le droit de recourir lui-même directement à cette violence, sous la protection du système tribal en l'absence d'organisation étatique. » Cela mène Charfi à décréter que les règlements qui relèvent de la vie moderne ne s'opposent nécessairement pas

---

(1) *Ibid*.
(2)*Ibid.*

à l'esprit du message : « Dans ce cas, la commutation de la peine de mort en peine de prison n'est pas incompatible avec le principe général énoncé par le Coran. » Se basant sur ces remarques, Charfi pense que « rien n'empêche de franchir un pas supplémentaire et d'abolir la peine de mort, surtout que, dans la vie complexe des grandes métropoles, les institutions n'assurent pas une garantie absolue contre les erreurs judiciaires. » (1)

En se proclamant abolitionniste, sans détours et sans conditions, Abdelmajid Charfi proclame son attachement à la modernité et montre que ses principes ne s'opposent pas au sens du message prophétique. Son attachement à la modernité a pour corollaire l'abandon des pratiques anciennes : « Nous ne pensons pas qu'un musulman puisse accepter, en conscience, qu'un seul innocent soit la victime d'un attachement obstiné à des formes de sanction qui avaient leur raison d'être dans les sociétés d'autrefois, mais qu'on ne peut plus justifier de nos jours. » (1)

3.3 L'amputation de la main du voleur :

L'amputation de la main du voleur est perçue dans la conscience islamique comme un ordre divin qui s'appuie sur un texte considéré comme catégorique (*qâti')*, le verset 38 de la sourate 5 du Coran : « Au voleur et à la voleuse, couper les mains en punition de ce qu'ils auront perpétré et à titre de sanction de Dieu. Dieu est puissant et sage.»

Charfi rappelle que les châtiments corporels étaient habituels dans les sociétés bédouines pastorales. Il note que ces pratiques étaient connues avant l'islam. « Les punitions corporelles comme la bastonnade, le fouet, l'amputation

---

(1) *Ibid*., p.77
(1) *Ibid*.

et même la mort étaient habituelles et on ne pensait pas pouvoir assurer, en les remplaçant, la stabilité de la société. » (1) Sur ce point, le Coran était en complet accord avec les exigences de l'époque. Charfi se réfère à la l'interprétation faite par Muhammed Iqbal qui fait la relation entre l'universalité du sens du châtiment applicable à l'humanité entière et sa traduction concrète sur un peuple donné, celui que le Prophète a devant les lieux. « La méthode que suivait le Prophète consistait à éduquer un peuple donné, et à s'en servir comme d'un noyau pour la construction d'une chari'a universelle. » (2)

*M*ais l'universalité de l'intention ne ferme pas la porte à d'autres formes de sanctions qui apparaissent en fonction de l'évolution des sociétés. Car couper la main du voleur ne peut être pris comme une fin en soi. Charfi cite à cet effet Iqbal : « Les valeurs de Chari'a résultant de cette application (par exemple les règles relatives aux pénalités pour crimes) sont, en un sens, spécifiques pour ce peuple ; et, étant donné que leur observation n'est pas une fin en soi, elles ne peuvent être strictement imposées aux générations futures. »(3)

D'ailleurs, Charfi fait remarquer que les premiers *fuqahâ* n'ont pas voulu appliquer cette peine. Ils ont même cherché des expédients juridiques pour éviter de l'appliquer. L'histoire de l'islam n'enregistre que des cas très rares d'application de la peine, surtout de la part des pouvoirs politiques faibles qui l'ont utilisée pour se rapprocher du peuple.

Dans les premiers temps de la codification et de l'établissement des œuvres du *fiqh*, les *fuqahâ* se sont rendu compte de la difficulté et de la

---

(1) *Ibid.*, p.78.
(2) IQBAL Mohammed, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. Eva Meyrovich, Paris, Maison neuve 1955, pp. 179 et 185.) cité par Charfi dans L*'islam entre le message et l'histoire*, op. cit., p.79.
(3) *Ibid.*

complexité du verset qui était admis comme clair et catégorique. Les modalités d'application de la peine ont toutes été établies par le *fiqh* , en l'absence d'indication dans le texte coranique. Or, dans la langue arabe, les mots *couper* et *main*, indiqués dans leur globalité dans le texte coranique, peuvent avoir des acceptions multiples. *Couper* ne veut pas dire *amputer*. La coupure peut être aussi une simple blessure de la main. De même la main peut signifier une partie ou la totalité du membre. « Ce sont les *Fuqahâ* qui ont décidé qu'il faut amputer la main, et il faut que ce soit la main droite, que l'amputation soit effectuée d'une manière déterminée et ainsi de suite. Mais le texte en soi qui fut considéré comme sans équivoque, a, en fait, besoin d'interprétation, et cette interprétation a été faite dans le cadre du f*iqh*.» (1) De même, il y a eu des divergences quant à l'interprétation de l'objet du vol qui nécessiterait l'amputation. On décréta même que cela devrait porter uniquement sur les biens protégés (donc sur les larcins) alors que les biens publics en étaient exclus, ce qui dédouanait les grands voleurs, ceux qui pouvaient s'emparer de grosses sommes d'argent, sous prétexte que le voleur ne peut pas être poursuivi car il possède une partie de ce bien public dont on ne peut délimiter sa part.

En conséquence, pour Charfi, il n'y aurait aucune difficulté à renoncer à cette peine en la remplaçant par d'autres sanctions plus appropriées aux situations que vivent les sociétés islamiques modernes. Si on prend en considération la finalité du texte et son caractère évolutif, on ne peut plus se baser sur le maintien de ce châtiment sous prétexte qu'il repose sur un texte catégorique. « Sur ce point, le texte coranique est en complet accord avec les exigences de l'époque, mais cela ne signifie pas qu'il ferme la porte à d'autres formes de sanction, une fois que l'évolution des sociétés met au premier plan

---

(1) CHARFI A., *Tahdîth al-fikr al-islâmi,op. cit.,* p.50.

des valeurs en harmonie avec cette évolution, faisant considérer les châtiments corporels et toute forme de torture comme contraires à la dignité humaine. »(1) Ainsi Charfi ramène-t-il cette question à la problématique de la modernité. Car il ne peut considérer l'amputation comme « un châtiment corporel contraire à la dignité humaine » que par rapport au dispositif moderne et universel des droits de l'homme. La problématique n'est pas tant prise sous le prisme de la dérive que de la conformité à l'universalité du message.

3.4 L'esclavage :

S'agissant de la question de l'esclavage, Charfi s'y réfère parce qu'il considère qu'elle constitue un exemple typique de la dérive par rapport au message. Il est important de souligner que l'avènement de la révélation dans une société esclavagiste allait causer une fracture sociale vu le discours coranique égalitaire qui ne professait aucune différence de valeurs entre les êtres humains. Partout dans le monde, l'esclavage était admis et obéissait à des intérêts bien protégés. Charfi pense que, dans ce contexte historique particulier, le message apparaissait comme abolitionniste. « Car le Coran, non seulement affirme que Dieu exalte les humains sans distinction, mais multiplie les occasions d'affranchir les esclaves, ce qui revient en fait à condamner l'esclavage. » (2) Charfi souligne qu'à aucun moment de la révélation, ni en temps de paix ni en temps de guerre, le Coran n'indiquait qu'on pouvait réduire quelqu'un en esclavage. Au contraire, la tendance humaniste du discours tranchait avec les pratiques consacrées. L'inégalité entre les êtres humains

---

(1) CHARFI A. *L'islam entre le message et l'histoire*, op. cit. pp.78-79.

(2) *Ibid*., p. 118.

faisait partie des choses admises et des codes de discrimination existaient pour marquer socialement la différence entre l'esclave et l'homme libre.

Le message libérateur de l'islam n'a pas eu écho ni parmi les musulmans ni parmi les juristes. Ces derniers se sont contentés de recommander de bien traiter les esclaves s'écartant par là du sens évolutif du message vers l'abolition. Dans sa volonté de « régler les comptes avec le passé » islamique, Charfi condamne fermement l'attitude des musulmans qui ont continué « à réduire en esclavage, pendant de longs siècles, leurs frères et sœurs en humanité, en restant sourds aux appels de la révélation. »(1) Les musulmans se sont comportés comme les non-musulmans, reconduisant les mêmes pratiques antéislamiques, s'approvisionnant de plus en plus en esclaves, abusant des filles et affectant les hommes aux travaux pénibles. La structure tribale esclavagiste a pris le pas sur l'injonction humaniste du message. « A ce niveau-là, les intérêts terrestres et matériels et l'avidité ont empêché de donner au message une interprétation harmonieuse, et les musulmans ont perdu l'occasion d'être les premiers apôtres des droits de l'homme au sens propre, les premiers à les appliquer à la face des peuples qui ne voyaient, en ce temps-là, aucun inconvénient à ce que tous ne soient pas libres. »(2)

Veut-il dire par-là que le message est précurseur des droits de l'homme dans son sens d'aujourd'hui ? L'idée est tentante. Mais, pris globalement, le raisonnement de Abdelmajid Charfi n'adhère pas totalement à l'idée que l'islam est précurseur des droits de l'homme. Cependant, il pense que les principes et les valeurs du message sont universels. Leur incarnation aujourd'hui, à partir des Lumières, dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et les Pactes internationaux s'y rapportant, est en complète harmonie avec le message

---

(1) Ibid.
(2) *Ibid*.

prophétique. C'est cette thèse que Charfi développe dans tous les thèmes qu'il traite pour renforcer l'idée que l'islam, dans son sens originel, peut s'insérer harmonieusement dans la modernité d'aujourd'hui.

3.5 Le statut de la femme :

Charfi montre que dans ce domaine non seulement les musulmans et les *fuqahâ* ont perpétué l'image de l'infériorité de la femme qui était enracinée dans les cultures anciennes. Bien que le Coran reste muet sur les mythes responsable de l'infériorité de la femme et rompe avec la tradition concernant la femme, les musulmans se sont précipité sur les légendes juives *israilîyât* où ils ont puisé de quoi renforcer leur *a priori* sur la femme. A partir de là, ils ont donné une interprétation arbitraire qui gomme les différences essentielles entre le message de Mohammed et ce qu'on trouve à ce sujet chez les juifs et les chrétiens. Pour Charfi, les musulmans ont conçu le message à l'image de leurs passions de leurs aspirations et de leurs intérêts, si bien que l'islam en est arrivé à être synonyme de l'oppression de la femme.

En conclusion, Charfi retient la pertinence de l'universalité en tant que cadre et système de valeurs commun au message prophétique et à la modernité. C'est que les vérités qui s'appliquent dans une ère universelle ne peuvent plus être spécifiques à un peuple. Autrement dit, si le message est universel, l'ensemble de ses valeurs déterminent l'insertion du monde arabo-musulman dans la modernité porteuse des mêmes valeurs. Pour Charfi, cette universalité est à lire, non dans les théories philosophiques contradictoires, mais dans le cadre précis établi par la Déclaration universelle des droits de l'homme et par les Protocoles s'y rapportant, établis par l'Organisation des Nations Unies. Ce

cadre universel dépasse l'opposition Orient/Occident érigé en dogme au nom de la spécificité, de l'authenticité et de l'identité.

Pour Charfi, si le *fiqh* et la charia ont dévié des valeurs et des intentions profondes du message prophétique, ils seraient caducs et obsolètes. Tel que formulés, ils ne peuventt plus répondre aux exigences de la vie moderne des musulmans régie par la culture universelle dont la philosophie des droits est la pierre angulaire. Il y a lieu donc d'entreprendre une lecture de l'islam basée sur les principes et les valeurs universels du message mohammadien.

CHAPITRE 4 : Islam et modernité, les enjeux politiques

Le rapport entre l'islam et la modernité a été le souci de penseurs, de chercheurs, d'hommes politiques, d'islamologues de tous bords qui, chacun selon leur optique, a livré un diagnostic et une « solution » pour résoudre le blocage des sociétés musulmanes face à la modernité. Cette question, analysée dans la première partie, est abordée ici en fonction de la pensée de Abdelmajid Charfi.

La thèse de Charfi sur la modernisation de la pensée islamique, dont les différents éléments ont été présentés dans cette recherche, débouche sur une problématique de transformation des sociétés musulmanes. Elle présente donc des enjeux politiques que nous allons détailler ci-après.

D'abord, Charfi part de la constatation que « Le problème des musulmans est, en fin de compte un problème de retard historique. Leur pensée, dans le domaine religieux comme dans les autres domaines, leur genre de vie, leur mode de production, leurs rapports sociaux et familiaux, leurs institutions, tous ces aspects sont en net déphasage par rapport aux exigences de notre époque. »(1) C'est à partir de ce déphasage entre la réalité des sociétés musulmanes et l'état du monde en marche qu'il pose les enjeux auxquels doivent faire face les musulmans. Charfi souligne que rattraper le retard historique, en adoptant « une pensée islamique ouverte dans le sens que Bergson donnait à la religion ouverte » n'est pourtant pas une condition suffisante pour sortir du sous-développement. Car, comme l'indique son analyse du *turath*, la pensée islamique a été, et est toujours, intimement liée au pouvoir politique et à l'Etat.

---

(1) CHARFI A. *La pensée islamique ruptures et fidélités*, *op. cit.,* p.153.

Moderniser la pensée islamique ne peut se réaliser sans la modernisation des autres domaines politiques, économiques et culturels dans une perspective de développement. Quand la modernisation englobe la pensée et la société, elle permet d'éviter le risque de repli dans l'enracinement de la modernité. D'autre part, elle évite la schizophrénie qui fait que la conscience du musulman d'aujourd'hui est partagée entre les exigences de la modernité et le maintien des attributs d'une pensée archaïque.

En pensant au musulman moderne, Charfi pose comme objectif dans ces enjeux de favoriser l'harmonie entre sa religiosité et sa modernité. Dans la vision de Charfi, à l'heure de la mondialisation et de la loi du marché, « le progrès et le développement restent les concepts opérationnels, voire des valeurs, sinon indépassables du moins valables pour les sociétés en général et en particulier pour celles qui ont accumulé un retard historique aussi bien au niveau intellectuel qu'au niveau économique et politique. » (1) La connivence entre pensée islamique et pouvoir politique est le critère qui détermine les enjeux à l'œuvre dans la modernisation de la pensée. Le pouvoir politique en islam a, en effet, toujours bénéficié d'une légitimation religieuse, de même l'institution religieuse a toujours exigé et obtenu la mainmise sur la société, de sorte que religion et Etat, pratiques religieuses et pratiques politiques, organisation politique et organisation religieuse vont de pair, s'influencent mutuellement, établissent un système de solidarité et de légitimation mutuel.

Charfi soutient l'idée que moderniser l'une sans toucher l'autre est une vaine entreprise. Tous ceux qui ont cherché à renouveler la pensée sans toucher au système politique n'ont pas réussi à vaincre le blocage de la société. De

---

(1) *Ibid.*, p.89.

même, les transformations sociales et économiques seules ne déterminent pas le changement inéluctable de la pensée islamique, restée dans l'aire arabo-musulmane largement archaïque.

Pour Charfi, la carence démocratique, la rapidité des mutations sociologiques et l'accumulation des frustrations sont, au moins autant qu'une pensée religieuse figée, responsables des amalgames et des interférences entre le religieux et le politique dans la conscience du musulman d'aujourd'hui. C'est pourquoi, il faut « séparer ce qui était confondu dans la conscience islamique parce que la légitimation du pouvoir s'est toujours basée sur la justification religieuse. Il ne faut pas non plus considérer le pouvoir qu'on appelle islamique comme étant une des exigences du message islamique. » (1)

Cette « séparation » qu'il préconise entre le religieux et le politique a l'apparence d'une démarche laïque. Cependant, nous le verrons plus loin dans ce raisonnement, elle ne se réfère pas tant au principe de « laïcité » tel que développé en Europe, et principalement en France, qu'à celui de « sécularisation » des institutions et de la société.

1. Le déficit démocratique

Charfi part d'un diagnostic clair : « Les musulmans d'aujourd'hui, peut-être plus que les adeptes de toute autre grande religion, vivent un déficit démocratique profond qui est la principale cause de l'assimilation abusive de l'Etat, synonyme partout et à des degrés divers de violence, et de la religion,

---

(1) CHARFI A., *Labinât 2*, op. cit., p. 193

synonyme en principe de paix et d'élévation spirituelle. »(1) Etat et religion sont donc liés dans cette problématique de déficit. Le Message qui est censé être libérateur de l'individu, porteur de progrès de l'humanité, devient dans ce système de l'islam historique, un instrument de légitimation du pouvoir. La dualité meurtrière dogmatisme religieux / autoritarisme politique fait que la conscience islamique reste prisonnière de schèmes de pensée archaïques incapables d'imprimer le changement nécessaire à l'adaptation de l'islam à la modernité.

La responsabilité du retard historique revient, selon Charfi, à ce qu'il appelle « le trio infernal »: le culturalisme, le dogmatisme et l'autoritarisme. Ils constituent une entrave essentielle au développement car ils sont préjudiciables à une perception des problèmes réels et des enjeux qui sont en cause.

1.1 Culturalisme interne et culturalisme externe

Charfi explique le blocage des sociétés musulmanes par les expressions idéologiques d'un « culturalisme interne », formulé comme une pensée identitaire endogène, et d'un « culturalisme externe », présent dans le discours de l'orientalisme classique et dans une pensée occidentale essentialiste qui fixe l'islam dans une image rétrograde mythifiée.

Charfi s'attaque d'abord, au culturalisme interne, manifeste dans le discours identitaire en vogue depuis les années 1970, qui « sous prétexte de défendre l'authenticité, revendique une religion anhistorique, souvent d'ailleurs faussement puritaine - l'islam -, une langue sacrée – l'arabe -, un patrimoine supérieur et une personnalité en danger. »(2)

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique, ruptures et fidélités, op. cit*., pp.152-153.
(2) *Ibid*., p.89.

Ce que Charfi reproche à cette vision et à ce discours c'est qu'il tombe dans une contradiction flagrante parce qu'il s'identifie avec le courant traditionaliste le plus conservateur, du moment qu'il représente l'islam comme étant une religion dont l'essence est invariable depuis son avènement au VII° siècle de l'ère courante. Toutes les formes et les manifestations qu'il a connues ne sont, d'après lui, que des perversions de la religion originelle qui ne saurait admettre qu'une seule et unique interprétation correcte et adéquate. Cette vision ne va donc pas promouvoir l'islam du message prophétique, l'islam originel, mais l'islam de l'empire, l'islam institutionnalisé, ritualisé et dogmatisé. (1)

Se basant sur l'histoire des courants nationaliste, islamiste, marxiste et moderniste, Charfi développe une critique de l'idéologie de la pureté culturelle à l'œuvre dans les concepts d'identité, d'authenticité et de spécificité qui sont toujours invoqués en association avec la notion de pureté religieuse et qui constituent une entrave au développement.

Charfi formule quatre idées fondamentales qu'il considère comme des freins qui opèrent dans le blocage constaté. En premier lieu, Charfi reproche aux culturalistes d'avoir une attitude exclusiviste, d'enfermer l'islam dans un moule qu'ils imposent, de n'admettre aucun libre arbitre. Ils ont fait de la Parole de Dieu une parole morte, enfermée dans le sens qu'ils lui donnent.

Deux autres points dans le discours culturaliste sont aussi objet de critique : la conception de la langue arabe et celle du patrimoine. Pour Charfi, la revendication de la langue arabe s'accompagne chez les culturalistes d'un rejet des langues étrangères, d'une part, et d'une sacralisation de la langue arabe, d'autre part. En réalité, ce n'est pas tant écarter les autres langues qu'accorder un statut supérieur à l'arabe, langue du Coran, qui fonde la critique. La sacralité

---

(1) Nous avons déjà vu comment Mohammed Arkoun met aussi dos à dos le nationalisme et l'orientalisme, dans sa critique du retard historique des pays arabo-musulmans.

de la langue est, dans la conscience islamique, le corollaire de la sacralité du discours religieux formulé, notamment, dans les œuvres du patrimoine islamique. Par conséquent, le discours culturaliste fait de la défense inconditionnelle du patrimoine, formulé dans la langue du Coran, l'arabe, un préalable. Car, en définitive, le patrimoine est absolutisé et pris au pied de la lettre.

Le dernier point soulevé, un autre thème récurrent dans le discours culturaliste, c'est l'idée d'une identité menacée par les dangers qui viendraient « des comportements, des modes, des théories des idéologies et des valeurs importés de l'Occident. » Cette vision détermine une image fixe, figée, éternelle d'une supposée identité islamique qui n'a souffert d'aucune influence, d'aucune contamination, restée toujours la même depuis l'origine de la révélation. Cette fausse idée de l'identité engendre inéluctablement une fausse conscience. Car, comme le dit Charfi, « l'identité est une construction historique et, comme telle, elle est par définition dynamique et sujette à des variations continuelles. » (1)

Pour Charfi la nécessité d'admettre que les valeurs portées par le patrimoine sont dépassées est une voie de sortie de « la conscience mythique ». Il est primordial de prendre conscience aujourd'hui que le « conservatisme social » qui se manifeste surtout dans la vision négative de la femme, s'ajoute aux « défaillances en matière d'organisation politique » et au « système juridique sacralisé » de plus en plus inadaptés aux exigences d'aujourd'hui. Ces constituants de la conscience mythique sont donc dépassés. Ils sont « des manifestations du passé qui étaient pertinentes à leur époque mais qui ne le sont plus pour tous ceux qui veulent échapper à la schizophrénie régnante. »(2)

---

(1) *Ibid.*, pp.94-95.

(2) *Ibid.*, p.94.

Le culturalisme interne se trouve, selon Charfi, relayé par un culturalisme externe venant surtout d'Occidentaux, « responsables politiques et experts du monde arabe confondus ». Le pseudo respect de la culture arabo-musulmane qu'il professe cache des enjeux d'ordre politique et économique qui n'ont aucun rapport avec la culture. C'est Surtout la volonté de maintenir les pays arabo-musulmans dans une situation de dépendance et de sous-développement qui sous-tend cette vision. Ces sont les intérêts stratégiques du Nord qui déterminent la vision mythique du monde islamique qu'ils projettent sur celui-ci le maintenant dans un état d'arriération favorable aux intérêts des puissances occidentales. Quoi de plus facile que de « flatter l'amour propre des Arabo-musulmans et de caresser la fibre religieuse qu'on sait très sensible, comme dans toute société pré- moderne ? Et tant pis si la rationalité est bousculée dans cette manipulation, tant pis si les droits humains sont considérés selon deux poids et deux mesures. » (1)

Charfi met à nu la contradiction du culturalisme externe appliqué aux Arabo- musulmans. Cette tendance relève d'une logique économique en l'absence de projet politique stratégique de la part de l'Occident. Car il conforte par là le culturalisme interne à l'œuvre dans les sociétés arabes qui est « le principal adversaire du changement et de l'acculturation, étant l'expression des laissés-pour-compte de la modernisation tronquée. »(2)

Paradoxalement, le culturalisme interne et le culturalisme externe ont des objectifs opposés mais se trouvent objectivement solidaires. Dans ses nombreuses variantes, le culturalisme interne se méfie « de la contamination des valeurs de la modernité qui bousculent ses certitudes et dans lesquelles il ne voit

---

(1) *Ibid*., p.96.

(2) *Ibid*., p. 97.

que les risques de déstabilisation et un surplus de dépendance ». Le culturalisme externe , produit de l'Occident, hésite « à fournir l'effort nécessaire qui amène les arabes à être des partenaires à part entière, préférant les contenir dans le rôle de consommateurs et de fournisseurs de matières premières à bas prix, en particulier de pétrole, dépourvus de capacités de concurrence».(1)

1.2 Le Dogmatisme.

Le culturalisme se trouve aggravé par un dogmatisme qui le rend difficile à dépasser. Le dogmatisme selon Charfi est encore plus tenace et difficile à surmonter. Le travail de dé-dogmatisation que fait Charfi de la pensée religieuse, en la ramenant à sa flexibilité de départ et son ouverture originelle à l'universel, prend toute son importance. Car, étant donné que la religion est une donnée majeure dans les sociétés arabo-musulmanes, elle façonne les mentalités et les comportements. Une pensée dogmatique, qui déborde largement le champ de la religion pour imprégner les manières de pensée et de croire, ne peut qu'entraver la modernité dans son développement au sein des sociétés.

Charfi explique que c'est par le dogmatisme « que l'homme justifie les différentes manifestations de la vie sociale et légitime les diverses institutions nécessaires à la vie en société. »(2) L'homme structure sa vie et son histoire à partir de « vérités » ou d'élaborations théoriques nécessaires au système de valeurs qu'il se choisit. C'est ce qui le rend si difficile à défaire. La culture islamique continue à évoluer, de façon dogmatique, en dehors de l'évolution des idées dans le monde, imperméable aux développements scientifiques,

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p.98.

intellectuels et culturels qui structurent la globalisation. Charfi compare l'évolution de l'Occident à ce qu'il imagine et souhaite pour le monde islamique. En Occident, les découvertes scientifiques, la révolution copernicienne, la méthode expérimentale, le développement des sciences humaines ont déstabilisé les certitudes et mis à mal les constructions mythiques à l'œuvre dans la pensée occidentale. « Il a fallu l'émergence de la modernité en Occident pour que le dogmatisme soit battu en brèche de façon certes progressive mais irrévocable. » Charfi souligne que « les Arabes n'ont pas participé à ce mouvement. » (1) De ce fait, dans le monde arabo- musulman, à part une infime minorité qui est vraiment consciente de la philosophie qui sous-tend la démarche scientifique, « La mentalité de la majorité de la population est restée tout à fait étrangère aux exigences de la raison et de la conscience modernes. »(2) Même ceux qui ont bénéficié de la vague de généralisation de l'enseignement n'ont pas échappé à la culture dogmatique véhiculée par les manuels scolaires et les théories et méthodes rigides classiques d'enseignement.

Charfi fustige « la dérive dogmatique » et la « dérive idéologique » qui travaillent en profondeur la pensée islamique actuelle. Il explique comment la religiosité classique dans ses dimensions spirituelles et morales a été supplantée par la production de slogans religieux par les mouvements se réclamant de l'islam , « l'objectif déclaré ou implicite étant la prise du pouvoir, censée garantir l'application stricte des normes divines et le retour à l'islam pur des « pieux anciens », censé aussi offrir un rempart sûr contre la dépravation des mœurs et la domination extérieure humiliante. » (3)

---

(1) *Ibid*.

(2) *Ibid.*, p.99.

(3) *Ibid.*, p.100.

Après avoir déconstruit la connivence entre traditionalistes et pouvoir politique dans l'instauration de l'orthodoxie dans le passé islamique, Charfi montre le prolongement de cette attitude dans la pensée islamique actuelle dont les enjeux du discours ne relèvent plus du spirituel mais de la volonté d'utiliser la religion comme idéologie mobilisatrice dans une perspective de conquête du pouvoir.

1.3 L'autoritarisme

Face à ce constat, Charfi tente d'analyser l'exception arabo- musulmane en matière politique et de présenter les causes qui selon lui ont conduit à la nature actuelle des Etats arabes. « Il y a tout d'abord le poids de l'histoire. Le pouvoir du prince n'a jamais été codifié. Il a toujours tiré sa légitimité de la force brutale, quitte à céder aux hommes de religion le terrain social où ils étaient les maîtres incontestables. Mais si les « clercs » ne détiennent plus le pouvoir qu'ils avaient, au lieu d'être remplacés par des institutions représentatives, c'est le pouvoir tentaculaire de l'Etat et du parti unique, en théorie ou en pratique, qui a profité, aux dépends de la société. L'Etat moderne, de droit, n'est alors qu'un slogan dépourvu de contenu. (1) Dans son analyse socio- politique du dénouement possible de cette crise vécue par les pays arabo-musulmans, Charfi se réfère à Habermas qui a insisté sur le fait que l'accumulation de l'argent tend naturellement vers l'abus de pouvoir. La société sécrète alors les antidotes de ces excès : syndicats, partis politiques, organisation de toute sorte et surtout lois.(2)

---

(1) *Ibid*., p.101.
(2) *Ibid*., p.102

Charfi essaie d'examiner la pertinence pour le monde arabe de ce processus qui a été suivi par l'Etat moderne en Europe. Il se pose d'abord la question : « L'exploitation et l'autoritarisme sont-ils en-deçà du seuil de tolérance au-delà duquel s'organisent, pas certes mécaniquement mais nécessairement, les contre-pouvoirs ? Ou bien les sociétés arabes sont- elles inaptes à avoir des Etats modernes au sens propre du terme ? » Sa réponse repose sur une lecture de la réalité où les « forces de changement » ne présentaient aucune alternative notoire. En 2001, son diagnostic publié dans *Mélanges pour Mohamed Charfi*, est conforme à la situation de blocage de la société : « Le fait est que la phase actuelle est manifestement propice à l'autoritarisme ». (1) Les enjeux apparaissent clairement : le changer de régime est une nécessité de la modernisation.

Charfi essaie de dégager les enjeux en tenant compte du passé et du présent des sociétés musulmanes. Dans le passé islamique, « le pouvoir religieux avait la haute main sur la société, où le sacré était omniprésent, et il avait besoin, pour assurer son monopole de la contrainte sociale, de déléguer au pouvoir politique l'exercice de la force brutale et lui accordait, par conséquent, une entière liberté d'action dans son champ propre, à condition qu'il n'empiète pas sur les mécanismes religieux de la cohérence sociale. » (2) Cette relation dialectique entre des intérêts différents mais convergents, religieux et politiques, permettait le maintien d'un système basé sur l'autorité d'un chef affublé d'un pouvoir sacré. Le religieux et le politique se sont partagés les rôles et ont exercé leur pouvoir de connivence, tout en gardant une certaine autonomie et une spécificité dans les domaines d'intervention.

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid*., p.136

Le diagnostic sur l'ère moderne tient compte des conséquences sur le fonctionnement de l'Etat, la pérennité et la nature du pouvoir, la relation établie entre le pouvoir et le peuple. « Là où règne la langue de bois, où l'unanimisme de façade occulte les problèmes sociaux, où la volonté populaire est bafouée par des manipulations éhontées des résultats des urnes, où les gouvernements ne quittent le pouvoir que contraints par la mort ou par un coup d'Etat, où le culte de la personnalité bat son plein, où s'installent la corruption et les méthodes mafieuses, où le pouvoir de la police est pratiquement illimité, où la justice est domestiquée, la presse muselée, la censure généralisée, les deux maux que nous avons dénoncés (culturalisme et dogmatisme) ne font que plus de ravage. Et c'est à ce titre que nous pensons être autorisés à parler d'une solidarité infernale entre le culturalisme, le dogmatisme et l'autoritarisme. »(1) Ce descriptif correspond parfaitement à la situation de la plupart des pays arabes jusqu'au déclenchement de la Révolution tunisienne du 14 janvier 2011. Les caractéristiques majeures de la gouvernance arabe contemporaine sont signalées dans cette perspective de « solidarité infernale ». Reste à savoir si les révolutions arabes en cours parviendront ou pas à briser cette solidarité et à récupérer une part du pouvoir partagé, et, d'autre part, si les évolutions arriveront à donner une légitimité à un pouvoir non-autocratique.

2. L'enjeu démocratique :

Le véritable enjeu qui nous semble sous-tendre la pensée de A. Charfi est démocratique. Il part d'une double rupture, d'une part, avec le legs historique

---

(1) *Ibid*., p. 101.

sacralisé et, d'autre part, avec le système de gouvernance autocratique. Cet enjeu est tributaire d'une double exigence éthique : l'enjeu religieux et politique est, d'un côté, de montrer que prendre la modernité comme référence normative ne se contredit pas avec la religion. D'un autre côté, l'évolution vers cette situation harmonieuse ne peut se réaliser que par une rupture radicale avec le système autocratique. Ce double enjeu, en réalité, doit déboucher sur la proposition de la démocratie comme système, et de l'universalité des droits humains comme référence ultime.

La modernisation de la pensée islamique va de pair donc avec la modernisation de la société. Or, les sociétés musulmanes sont bloquées dans leur développement par un système politique autoritaire où dominent les militaires ou les monarchies et par une conscience islamique archaïque qui s'exprime dans l'attachement identitaire à l'authenticité arabo-islamique et à un supposé « âge d'or » des pieux anciens, érigé en modèle à reproduire.

2.1 Une dynamique de changement démocratique

Le contrepoids naturel au culturalisme, au dogmatisme et à l'autoritarisme serait, dans cette optique, l'instauration d'un système basé sur la démocratie et la liberté. Or si ces deux facteurs majeurs de la modernisation ont été instaurés en Occident, ils font toujours défaut dans les sociétés arabo-musulmanes. « Les défauts du culturalisme comme du dogmatisme ont des chances réelles d'être revus et corrigés dans les sociétés démocratiques où la liberté d'expression est indiscutable, où les instances de régulation sont bien rôdées. Ils sont au contraire multipliés dans les sociétés du Sud où l'autoritarisme est la règle. » (1) L'idée maîtresse chez Charfi est donc le passage obligé par « l'instauration de l'Etat démocratique à caractère social

moderne (…) système au sein duquel on arrive à résoudre les conflits et trouver des solutions collégiales à travers le dialogue et la lutte pacifique dans le cadre des structures et des institutions qui représentent des intérêts conflictuels. » Pour lui, il y a une interaction, une dialectique entre la démocratie et la propagation des valeurs de la modernité.

Loin d'être seulement une panoplie d'institutions formelles, la démocratie « est éminemment une éthique du pouvoir et une valeur sociétale à enraciner dans les esprits et dans la pratique quotidienne. » (3) Elle suppose un ensemble de valeurs et de comportements orientés vers la rupture avec la conscience mythique et la sacralisation du discours islamique.

Dans sa réflexion sur l'avenir du Maghreb, Abdelmajid Charfi prône, en parallèle au projet démocratique qu'il porte, l'adoption de l'esprit scientifique, la mise en contribution de l'intelligence, la maîtrise de la technologie, bref, « la participation active au mouvement universel de production du savoir ». (4)

Charfi évoque, quoique rapidement, d'autres facteurs révélateurs de la modernisation avancée de certains secteurs de la société maghrébine : l'élévation générale du niveau de vie, le progrès de l'hygiène, l'augmentation de l'espérance de vie, le recul de l'analphabétisme, l'amélioration des infrastructures, une industrialisation naissante, quoique encore fragile, une

---

(1) *Ibid.*

(2) CHARFI A. , *Labinât, op. cit.,* p.32.

(3) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, *op. cit*., p.250.

(4) *Ibid.*, p.251.

bureaucratie moderne, l'amélioration du statut de la femme. Pour A. Charfi, ces facteurs de progrès ont indéniablement accru une sécularisation de fait qui « s'installe lentement, dans le droit, les mœurs et les institutions en général, comme vague de fond niée par le discours dominant et que l'aspect extérieur des choses ne révèle que partiellement. » (1)

Charfi semble trouver dans la rationalisation qu'impose la mondialisation les chances d'un dépassement du blocage politique qui entrave l'accès à la modernité. Mais, dans son optique, il table sur « une population jeune et dynamique qui ne manque pas d'avoir les ambitions de ses pairs dans les pays développés, et qui sera donc portée chaque jour davantage à les réaliser . » (2) Dans l'urgence du changement, exprimé comme une trajectoire inéluctable, se profile en filigrane la rupture avec le système autoritaire. Charfi adopte, ici, une attitude implicitement révolutionnaire. Car, sa posture reste toujours celle du chercheur, de l'intellectuel critique vis-à-vis du système, sans jamais développer une doctrine politique. Sa prise de position en faveur de la jeunesse relève d'une lecture lucide du devenir historique des pays arabes. Les révolutions de 2011 en cours semblent lui donner raison.

Les facteurs de progrès nécessitent un système de valeurs qui soit un moteur de développement et de rupture. « Nous osons (…) espérer que les pouvoirs publics prennent conscience de l'urgence de changements radicaux à même de favoriser l'éclosion dans certains cas, et la généralisation dans d'autres cas, de valeurs conformes, à l'intérêt supérieur de la « nation » et aux attentes justifiées de nouvelles générations. »(3)

---

(1) *Ibid*., p.103.

(2) *Ibid*., p.102.

(3) *Ibid*., pp.240-241.

S'agissant de la question des valeurs, qui sont appelées à structurer la démarche de changement, Charfi en délimite trois ressources. D'abord, la ressource religieuse, disqualifiée dans son optique, est jugée inopérante pour changer et transformer la pensée. En second lieu, la ressource du droit positif, en vigueur aujourd'hui, reste inadaptée au moment. Il faut donc la faire évoluer car elle est encore emprunte de valeurs archaïques. Enfin, la dernière ressource, celle des droits de l'homme n'est pas encore suffisamment ancrée dans les mentalités et les consciences. Il s'agit, pour Charfi, de la promouvoir par l'enseignement, l'éducation et l'information.

Ainsi, l'appropriation consciente des bases éthiques de la modernité s'incarne dans le concept universel des droits humains. En plaçant l'éthique universelle au centre de la référence de sa problématique, Charfi déplace l'intérêt vers la démocratisation des sociétés arabo-musulmanes, comme un passage obligé vers la modernisation de la pensée islamique qui ne peut se réaliser que par la modernisation de la société. Or, ce cadre moderne déplace nécessairement le processus de transformation de la *umma* vers l'individu.

2.2 L'avènement de l'individu

La transformation démocratique impose l'émergence de l'individu alors que tout le dispositif du *fiqh* a été élaboré dans des sociétés pré-modernes régies par le tribalisme ou la nécessité de favoriser l'intérêt de la communauté que requiert l'expansion de l'islam et son enracinement dans les nouvelles sociétés conquises. Dans ce contexte analysé, Charfi a montré la dérive de la doctrine qui a privilégié, par la ritualisation du culte, la communautarisation et la dogmatisation, l'intérêt de la communauté, contrairement au sens du message

qui, lui, centrait l'intérêt sur l'éthique individuelle. Il repositionne l'individu réhabilité par la modernité, à la fois, au centre du message prophétique et de la modernisation de la pensée islamique.

Charfi initie ici une réflexion originale où il s'essaie à délimiter le religieux et le politique dans la formation des membres d'une société. Quelle place aura la religion dans la conscience d'un individu moderne? Charfi invoque le concept de liberté individuelle consubstantiel à toute modernisation de la société. Ce concept s'impose suite à la sécularisation rampante et à l'évolution des valeurs produites par la société. Ce qui est privilégié par la doctrine classique, c'est la totalité sociale, l'expression d'une communauté, même fictive, au détriment d'une autonomie de plus en plus marquée de l'individu par le développement du champ économique, ce qui ne manque pas d'influer sur la conception traditionnelle du rapport entre le politique et le religieux.

Là aussi il pointe les insuffisances qui constituent un autre blocage. La liberté individuelle dans les sociétés arabes reste en deçà de la liberté individuelle que connaît l'individu occidental. Elle n'est pas non plus la dissolution dans la communauté et l'obéissance totale à ses normes comme dans le passé. Cette situation de passage de la cohésion sociale vers la liberté individuelle doit être au centre de la transformation de la conscience du musulman. Pour Charfi, le recul du collectivisme archaïque des sociétés traditionnelles et tribales, suite à la sécularisation des sociétés d'aujourd'hui, favorise l'avènement de l'individu, encouragé par l'idéologie libérale. Ce passage vers l'individualisme doit nécessairement être corrigé par le principe de la citoyenneté.

2.3 L'émergence de la citoyenneté

Le raisonnement de Charfi développe la nécessité du passage de l'intérêt accordé à la communauté vers celui centré sur l'individu. Il y a là un déplacement des valeurs et des principes qui guident le rôle de l'individu en société. Pour Charfi, le musulman est appelé à devenir, en conformité avec le message, un citoyen libre et responsable, acteur de la société moderne.

Dans sa réflexion sur le devenir du Maghreb, Charfi met l'accent sur la nécessité de l'adoption de la modernité comme source des valeurs de transformation sociale. « La valeur cardinale qu'il faudrait favoriser est la citoyenneté**,** avec tout ce qu'elle implique de droits et de devoirs**.** Cette valeur est toute récente pour les maghrébins qui étaient auparavant des sujets, et qui se comportent encore souvent comme si ce qui se passe dans leur pays ne les concerne pas directement et individuellement. Le bien commun est, dans maintes situations, traité comme le bien du beylik ou du Makhzen, donc quelque chose dont on profite autant qu'on peut parce que non digne de respect et de préservation. » (1)

Charfi insiste sur la relation étroite entre la citoyenneté en tant que valeur et l'option démocratique. « En effet la citoyenneté n'a aucune chance de s'épanouir en présence du trucage des élections, de la manipulation de la volonté populaire et de la pratique autoritaire du pouvoir, quels qu'en soient les camouflages et les justifications. Elle n'a de chance de devenir une valeur centrale que dans un climat de liberté et dans le cadre d'un Etat de droit. »(2) En liant le statut de l'accès à la citoyenneté à l'émergence de l'Etat de droit,

---

(1) *Ibid.*, p. 249.
(2) *Ibid.*, p. 250.

Charfi prend en charge les deux pôles de l'équation : le pouvoir politique et la conscience du musulman. Le concept d'Etat de droit ne se conçoit que dans un système sécularisé dont la référence est à puiser au sein de la société, dans le contrat social qui lie les citoyens entre eux. « C'est donc l'individu citoyen qui est le modèle vers lequel tendent les sociétés démocratiques modernes qui ménagent de la sorte l'autonomie de l'individu et préservent sa liberté tout en sauvegardant la recherche de l'intérêt public et des valeurs communes nécessaires à la vie en société (…) Il est impératif que les citoyens apprennent à devenir à leurs propres yeux les bénéficiaires de leurs actions et de l'effort de la communauté nationale dans son ensemble, responsables et comptables de ses réussites et de ses échecs. » (1)

Dans cette optique, le musulman devient « un individu citoyen ».(2) Ce changement qualitatif met en évidence l'autonomie de l'individu qui s'enracine dans sa libération par rapport au pouvoir politique et au pouvoir religieux. En même temps, ce nouveau statut lui impose une responsabilité vis-à-vis de la société dans la mesure où la citoyenneté est conçue comme un correctif de l'individualisme. « Le défi à relever dans ce domaine est de « forger » le citoyen qui jouit de droits inaliénables et se comporte en responsable de ses moindres actions, alors que le musulman n'avait que le statut de *mukallaf*, de chargé d'obligations au caractère plus moral que proprement juridique. La différence entre les deux statuts est évidemment qualitative et le passage de l'un à l'autre ne se fera pas, en toute probabilité, automatiquement ni sans l'action délibérée et suivie des responsables de l'avenir du Maghreb. » (3)

---

(1) Ibid.
(2) Yadh Ben Achour oppose le « croyant intégral » au « croyant du for intérieur » pour désigner ce meme passage. Voir La Deuxième Fâtiha, Tunis, Cérès Editions, 2011pp.57-58.
(3) CHARFI A., *La pensée islamique rupture et fidélité*, *op. cit*., p. 249.

Dans la démarche de Charfi, la modernisation change le statut de l'individu et celui de la société. Elle a une double dimension, politique et religieuse.

Sur le plan politique, la modernisation est une transformation des statuts de la société et de l'individu. Elle nécessite l'instauration d'un système démocratique moderne qui régit les libertés et les relations entre les membres qui composent la société. Dans ce système, l'individu est libre et responsable. Il accède ainsi au statut plein de citoyen.

Sur le plan religieux, la modernisation transforme la pensée qui, désormais, doit prendre en compte les principes et les valeurs du message prophétique de liberté, de justice, d'égalité et de responsabilité solidaire. Dans ce cadre, la religion n'est plus source d'aliénation. Car, d'une part, le citoyen, porteur d'une conscience scientifique ouverte, peut vivre sa religion dans un acte de foi libre, sans intermédiaires et sans avoir à accepter une pensée archaïque qui le maintient dans le « retard historique » qui a caractérisé jusqu'ici les sociétés islamiques. D'autre part, n'étant plus « chargé d'obligations », le passage au statut de citoyen instaure l'individu comme acteur libre, responsable de ses actions vis-à-vis de la société (donc des autres citoyens) et de sa foi (donc de Dieu).

Ainsi, le musulman devenu citoyen peut vivre sa foi, sur la base des valeurs universelles du message prophétique, en complète harmonie avec la modernité de sa condition de citoyen et de sa réalité politique, économique, sociale et culturelle. Charfi pense que ce passage vers le statut moderne est une responsabilité, qui ne relève pas du religieux, mais qui est hautement politique.

2.4 Les « forces sociales motrices »

L'instauration de « l'Etat démocratique à caractère social moderne » et l'accès à la citoyenneté que prône Abdelmajid Charfi posent la question des forces de changement qui doivent porter ce projet. Le diagnostic sur les forces en présence montre quelques catégories de personnels.

Charfi pose, en premier, l'idée que les clercs, le personnel religieux, sont incapables de prendre en charge la réalisation de ce projet moderniste. Car « l'égalité- qu'elle soit entre les sexes ou entre les croyants- est une valeur de la modernité que les hommes de religion rechignent toujours à admettre et à appliquer en toute circonstance. » (1) Cette disqualification des religieux porte le stigmate de l'analyse critique qu'il a entreprise du *fiqh* et des *fouqahâ*. Le personnel religieux se complait dans une attitude conservatrice réticente à tout changement d'autant plus qu'il a intériorisé la sacralité de ses propres lectures.

Charfi distingue ensuite deux catégories : « les forces sociales motrices » et les autres composantes de la société qui subissent les différentes contraintes et les changements plus qu'elles n'agissent. La première est cultivée, socialement privilégiée. La seconde constitue les éléments majoritaires de la population qui « ont des rapports entre religion et Etat une représentation plus archaïque et en même temps plus empreinte de bon sens. Peu importe pour eux que l'islam soit proclamé religion de l'Etat, l'essentiel est que le pouvoir politique doive être au service du religieux, que l'Etat soit celui de l'islam et non le contraire. »(2)

Charfi demeure cependant critique de ces « forces sociales motrices ». Car, elles « agissent plutôt par mimétisme d'un Occident mythifié. Elles n'ont

---

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid*., p.134.

pas suffisamment intériorisé les valeurs de la modernité. Elles se contentent d'un bricolage approximatif au lieu de fonder les rapports entre la religion et l'Etat sur de nouvelles bases plus conformes à l'esprit de l'une et de l'autre. »(1) Sécularisées, donc plus enclines à adopter un point de vue laïque, ces élites adoptent souvent une attitude attentiste et « hésitent à franchir le pas et à proclamer publiquement ce qu'elles pensent tout bas en privé. Leur drame est qu'elles ont l'impression de trahir l'islam en ne se conformant pas à sa pratique historique. » (2) Charfi ne considère pas qu'elles puissent prendre en charge le projet moderniste car elles font preuve d'hésitation, de contradiction et adoptent une « fausse conscience » qui ne les aide pas à se représenter le rapport entre la religion et l'Etat en tenant compte des exigences de l'une et de l'autre dans un rapport harmonieux.

Face à l'incapacité de ces forces en présence à s'engager dans un projet équilibré et harmonieux entre religion et Etat, Charfi considère qu'« il appartient , en tout cas, aux hommes politiques et aux intellectuels de faire mûrir les idées, et de promouvoir, par la recherche, par les programmes d'enseignement et par les différents supports modernes de l'information, ce que nous avons appelé une lecture renouvelée du message muhammadien qui le dépouille et l'épure des couches successives des interprétations historiques, afin qu'il assure sa fonction primordiale et essentielle : fournir un sens à l'existence et aider à l'épanouissement de l'être humain et de sa dimension divine en tant que vicaire. »(3) Le changement est ainsi vu comme un processus long pour « faire mûrir les idées ». C'est à travers l'accumulation des savoirs, des idées et

---

(1) *Ibid*., p.133.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid*., p.248.

leur intériorisation que Charfi entrevoit la réalisation du projet de modernisation de la pensée et des sociétés islamiques.

Le personnel qu'il identifie, les politiques, les chercheurs, les enseignants et les journalistes, se confond avec les forces agissantes de l'Etat et de la société. Cela pose, en fait, deux types de questions. D'abord, rien n'indique que le personnel présenté soit adepte du projet de modernisation. Les politiques, les chercheurs, les enseignants et les journalistes ne sont pas tous modernistes. Les organes qu'ils animent n'obéissent pas tous, ni toujours, à la même vision. Nombre d'entre eux sont conservateurs de l'ordre établi et obéissent à des impératifs politiques autres. D'autre part, dans un systèmes autocratique « qui se permet toutes les exactions au nom de la liberté, de la raison d'Etat et de l'intérêt national » où « la presse étant muselée et la liberté d'association réduite à sa plus simple expression, la masse des croyants est jetée dans les bras des « gardiens de l'islam » qui lui inculque une vision anhistorique et une représentation des conflits jalonnant le passé islamique qui n'a qu'un rapport très lâche et parfois inversé des réalités des faits. »(1)

L'idéal moderniste que propose Abdelmajid Charfi suppose donc, comme préalable, un système démocratique, un gouvernement moderniste, un personnel politique imbu des valeurs universelles et des chercheurs, journalistes et enseignants faisant partie du même bord et prenant tous en charge la réalisation du projet. Cette vision ne préjuge nullement de l'hétérogénéité de ce personnel ni des modalités d'application.

En ce qui concerne les mouvements islamistes modernes, Charfi précise que leur caractère totalitaire n'est point dans la continuité des finalités que s'est

---

(1) *Ibid*., p.134.

assignées le pouvoir religieux au cours de l'histoire. Selon lui, « tous les mouvements islamistes modernes appartiennent à un nouveau contexte dans lequel la religion s'est dégradée en idéologie de combat pour atteindre des objectifs nationaux et satisfaire des revendications sociales, économiques et identitaires. » C'est par ce phénomène que Charfi explique le « fait qu'une tranche importante de la population adhère à l'idéologie islamiste et que des jeunes, garçons et filles, s'y reconnaissent. Car, justement, les enjeux sont politiques, économiques, sociaux, et culturels autant que religieux, sinon davantage. » (1)

Selon Charfi, l'islamisme développe un argumentaire susceptible d'agir sur de larges catégories de la population. Les arguments qu'il utilise ont pour objectif de répondre aux attentes politiques (le respect de la volonté populaire) et économiques (sortir de la pauvreté, l'indigence, la misère matérielle). Ces tares, acceptées comme des fatalités, sont désormais rejetées et vécues comme des injustices. Ils sont aussi d'ordre social et culturel et promettent de lutter contre le déracinement, la domination culturelle par les puissances de l'argent. Ils ont enfin une portée religieuse dans la mesure où « les représentants traditionnels de l'institution islamique officielle sont dépassés par de nouveaux porte- parole de l'islam qui n'ont pas leur culture et leur connaissance des textes, et par des activistes dénués de leur profonde piété, de leur réserve ancestrale, et de leur intérêt général de la communauté. »(2) Les arguments avancés par les leaders de l'islam politique répondent aux attentes et aspirations hypertrophiées d'une population nombreuse au niveau intellectuel limité.

---

(1) *Ibid.*, p.137.

(2) *Ibid.*, p.139.

2.5 Place du religieux en société

La réflexion que mène Abdelmajid Charfi sur la relation entre Etat et religion pose la question de la place de la religion en société. Prendre en ligne de compte le paradigme de la modernité complexifie davantage le problème. Car, si la relation entre Etat et religion a une dimension historique, la modernisation des institutions engage le politique et le religieux dans une relation nouvelle.

Charfi part de l'observation du cours de l'histoire dans les pays musulmans. Il constate qu'entre le religieux et le politique, dans toutes les époques, s'est établi un certain équilibre entre les prérogatives de l'un et de l'autre. « L'irruption de la modernité est venue ébranler les fondements mêmes de cet édifice patiemment élaboré. » Le contact avec l'Occident et les valeurs des Lumières a eu une influence sur la structure même de l'Etat. Alors que « l'exercice du pouvoir politique, soumis désormais à de nouvelles normes universelles, trouvait sa justification ailleurs que dans la sauvegarde de la religion », naissait une réflexion sur la redéfinition de la relation entre l'islam et l'Etat. Cependant, la violence de l'action coloniale a brisé cet élan vers la modernité. « Les gens se sont réfugiés instinctivement dans un attachement aux vieilles structures, et la religion a été promue, ou plutôt s'est dégradée, en idéologie de combat contre l'occupation étrangère, impie de surcroît. »(1)

Les rapports entre pouvoir politique et pouvoir religieux ont connu des évolutions diverses suivant les conjonctures politiques. Mais, selon Charfi, une

---

(1) *Ibid.*, p.129.

tendance est apparue : « La seule constante qui est dégagée très tôt dans l'histoire de l'islam est que la religion doit être à la base de l'édifice social, que c'est elle qui est pourvoyeuse de signification dans tous les actes de la vie individuelle ou collective.» (1)

Dans la période qui a suivi la décolonisation, des changements interviennent. Le pouvoir national s'est constitué en dehors du pouvoir religieux. Les structures de l'Etat ont subi de profondes transformations. Le pouvoir traditionnel a perdu ses prérogatives au profit de nouvelles structures sécularisées. Les prérogatives du pouvoir religieux passaient, dans la plupart des domaines, à celles de la loi, sauf dans le domaine du statut personnel qui restait dominé par le référent religieux. La généralisation du droit positif, dans ce processus de sécularisation, semblait sans frein jusqu'à l'émergence des mouvements islamistes, dans les années 1970, qui allait changer la donne et poser le problème de la place de la religion dans la société.

Dans le débat sur la viabilité de l'option laïque, Charfi ne tranche pas. L'islam n'ayant pas d'Eglise, il ne prend pas en compte la question de la laïcité, du moins dans les termes connus en France : « La laïcité n'est ni conforme ni contraire aux principes de l'islam. » (2) Ce qui semble orienter sa réflexion, ce n'est pas la « séparation » du politique et du religieux, mais leur « corrélation ». Penser de l'intérieur même de l'islam la question de la modernisation suppose trouver des « solutions » harmonieuses de coexistence. Il réfléchit, dans une démarche constructive, sur la relation entre Religion/Etat/Société. « Aucune religion n'a de chances de survivre si elle est écartée de la chose publique, si elle est complètement désincarnée. En même temps, aucune société ne peut se

---

(1) Ibid., p.131.

(2) Ibid., p. 140.

passer de religion ou de sacré. » (1) Cette nécessaire corrélation détermine le type de choix à opérer dans la modernisation. Charfi tient compte en premier lieu du mouvement universel de sécularisation des sociétés et du développement des sciences qui transforment les valeurs absolutisées, héritées des systèmes religieux, en valeurs relativisées. Dans les sociétés traditionnelles, l'homme était aliéné par les valeurs religieuses transcendantes. Aujourd'hui, il vit dans l'horizontalité des valeurs humaines produites par la société. Ce changement de cap historique délimite le religieux dans un rôle social spécifique. « Le drame de l'islam et du système monothéiste historique en général est que, dans sa formation institutionnelle, dogmatique et exclusiviste, il est trop lié aux conditions propres des sociétés pré- modernes pour admettre qu'il n'est qu'un des aspects des contre-pouvoirs tolérés, voire exigés par l'organisation moderne de la société, et une expression parmi d'autres de la conscience collective. » (2) En définitive, Abdelmajid Charfi ne propose pas de solution toute faite. Il n'élabore pas de schéma susceptible de rendre une forme de relation viable ou non. Il se contente de mesurer, en historien, l'évolution des sociétés islamiques vers leur sécularisation inéluctable, malgré les résistances et l'émergence des mouvements islamistes. Sa préférence cependant, semble aller vers le modèle protestant. « Des trois religions monothéistes, le christianisme, et surtout sa composante protestante, est d'ailleurs celui qui a su – ou dû - s'adapter le mieux aux valeurs du monde moderne : autonomie du politique, pluralisme, démocratie, liberté, droits de l'homme, etc. »(3) A ce titre, nous pouvons nous hasarder à dire qu'il serait pour un « islam protestant » qui consacrerait la centralité du message, l'autonomie de l'individu et les principes des droits

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) *Ibid.*

humains dans un système démocratique moderne. (1) « S'il en est vraiment ainsi, nous ne sommes qu'au tout début d'un processus qui répudie à long terme, dans la religion, ses manifestations historiques pour revenir au message prophétique qui est à son origine et qui, débarrassé de tout littéralisme, est, lui, à notre sens, foncièrement libérateur. » (2)

3. De la révolution

L'irruption des « révolutions arabes » dans l'histoire, dans ces temps nouveaux de l'histoire islamique, a fait émerger des slogans qui tournent autour des valeurs de dignité, de liberté, d'égalité, de justice et de démocratie, autant de valeurs qui fondent le contenu du message prophétique selon Abdelmajid Charfi. Toutefois, ces révolutions se sont déclenchées, d'abord en Tunisie, puis en Egypte, en l'absence de slogans religieux mobilisateurs. Les islamistes comme les autres mouvements politiques ont été pris de court par la révolution. C'est à partir de l'insurrection libyenne que l'islam *jihâdiste* s'engage dans la bataille violente, aidé par les frappes de l'OTAN, pour abattre le régime de Mouammar Kadhafi.

---

(1) Dans *Islam et liberté*, Mohamed Charfi soutient l'idée que la laïcité n'est pas possible en islam, faute d'Eglise. Il propose, au sein de l'Etat, la séparation entre la fonction religieuse et les fonctions politiques. « Pour résoudre le problème, il faudrait créer, à l'instar du pouvoir judiciaire, une autorité religieuse, indépendante des autres et sans droit de regard sur les autres. Ce serait une autorité essentiellement morale, dépourvue de tout pouvoir de décision sauf pour la gestion des mosquées. Celles-ci doivent être des lieux de prière et de méditation qu'aucune querelle ou agitation idéologiques ne viendra troubler. Leur neutralité politique doit être clairement affirmée et scrupuleusement respectée. » Voir CHARFI Mohamed, *Islam et liberté, le malentendu historique*, Paris, Editions Albin Michel, 1998, p.195.

(2) CHARFI A., *La pensée islamique, rupture et fidélité, op. cit*. p.140.

Les révolutions arabes viennent s'insérer dans la problématique de modernisation de la pensée islamique que nous proposons. En effet, sur deux plans, l'un politique et l'autre cognitif, cette problématique se trouve mise au-devant de l'actualité.

Sur le plan politique, les révolutions arabes revendiquent, sans aucune équivoque, l'instauration de véritables démocraties, basées sur le recours aux urnes, l'expression de la souveraineté populaire et le respect des libertés individuelles et publiques. Or, ces transformations souhaitées et revendiquées par les masses en mouvement, sont au cœur des enjeux politiques de la thèse de Abdelmajid Charfi. Comme nous l'avons vu, sa revendication d'un « Etat démocratique à caractère social moderne » s'accompagne de la configuration de nouveaux rapports harmonieux entre le religieux et le politique.

Sur le plan cognitif, l'accès des mouvements islamistes au devant de la scène les met devant de nouvelles responsabilités. Comment va s'insérer l'islam politique, dont la doctrine archaïque repose encore sur une conception médiévale de l'exercice du pouvoir politique, dans le jeu démocratique en cours ? Peut-il, et doit-il, faire évoluer sa doctrine ? Quel modèle adopter? Quelle actualisation faire ? Obligé d'adapter son discours à cette réalité nouvelle, à cette conscience moderne qui a éclaté dans les couches les plus populaires, alors que jusque-là elle était l'expression de l'élite économique et intellectuelle, l'islamisme est appelé à dépasser la dualité de son discours (pour un islam traditionnel et pour la démocratie). Va-t-il continuer l'équilibrisme entre la satisfaction de son électorat radicalisé et celui des forces révolutionnaires qui s'expriment dans le sens de la liberté, de l'égalité et de la justice, valeurs hautement modernes ?

Ces mouvements qui se réclament de l'islam ne devraient-ils pas chercher dans la thèse de A. Charfi les éléments susceptibles de les aider à mettre à jour

leur doctrine, en fonction des enseignements du message originel universel, s'ils veulent s'insérer dans le nouveau système démocratique à venir ? (1)

En voulant répudier la charia de l'espace public sans sortir de l'islam, la thèse de Abdelmajid Charfi donnerait une solution harmonieuse à l'insertion de l'islam dans le jeu démocratique. La place que pourrait occuper l'expression d'un islam moderne dans la cité est tributaire de sa capacité à réactualiser sa doctrine en la fondant sur les principes et les valeurs de la révolution et du message prophétique tel que présenté par la thèse de Abdelmajid Charfi . Cela ne se fera pas sans résistances, sans soubresauts. Mais, le cours de l'histoire, qui fait émerger dans l'espace islamique le système démocratique tel que configuré en Occident, impose la nécessité d'une mise à jour de la doctrine islamique.

Sur un autre plan, la mise à jour de la doctrine islamique, dans le sens de sa modernisation, n'est pas une condition suffisante. Abdelmajid Charfi revendique d'abord l'instauration de l'Etat démocratique. Car les systèmes autocratiques ont toujours privilégié un système basé sur la satisfaction des besoins économiques et sociaux au détriment de la démocratie politique. Le

---

(1) L'idée d'une démocratie à venir a été développée par Jacques Derrida « Ce que vous appelez l'universalisme de la démocratie, concept très difficile à cerner, suppose qu'on pense la démocratie autrement que comme un modèle de régime politique fixé. Je crois que ce qui distingue l'idée de démocratie de toutes les idées de régimes politiques, monarchie, aristocratie, oligarchie, etc., c'est que la démocratie est le seul système politique, modèle sans modèle, qui accepte sa propre historicité, c'est-à-dire son propre devenir, qui accepte son autocritique, qui accepte sa perfectibilité. Vous avez raison, c'est votre droit démocratique de critiquer les insuffisances, les contradictions, les imperfections de nos systèmes. Etre en démocratie, c'est accepter de contester, d'être contesté, de contester un état de fait, dit démocratique, au nom d'une démocratie à venir. C'est pourquoi je parle toujours d'une démocratie à venir. La démocratie est toujours à venir. »Voir CHERIF Mustapha *L'islam et l'Occident, rencontre avec Jacques Derrida*, Paris, Editions Odile Jacob, 2006, pp.69-70.

risque, dans ce cas, est que les mouvements islamistes dont la doctrine politique souffre de symptômes archaïques, une fois au pouvoir, choisissent la même démarche et font l'économie d'une mise à jour.

4. Vers une pensée alternative

A partir de sa critique des positions des culturalistes, des laïcistes et des islamistes, Abdelmajid Charfi a développé une pensée alternative, qui apporte une solution de l'intérieur, qui tient compte, à la fois, de la revendication moderniste de la société et de son besoin de religiosité. C'est une solution harmonieuse qui va vers l'apaisement des tentions attisées par les idéologies de combat dont la violence est un paramètre constitutif de la doctrine, les expressions fanatiques qui se réfèrent à une pensée archaïque et se refusent à tout compromis avec la modernité, et les expressions laïcistes dont la revendication essentielle est de congédier le religieux des affaires publiques. Ces trois tendances qui occupent l'espace politique et religieux de nos jours exacerbent les blocages.

L'alternative qui se dégage de la pensée de Abdelmajid Charfi s'inscrit dans sa réflexion sur le retard historique qui accable les sociétés arabo-musulmanes, les systèmes de pensée religieuse qui continuent de conférer une légitimité aux pouvoirs autocratiques liberticides actuels. Sa critique du *turâth* et du système juridique islamique a mis en évidence la dérive du *fiqh*, en tant que base de la construction de la doctrine islamique orthodoxe, par rapport au message prophétique. Nous avons mis l'accent précédemment sur la portée universelle de ce message, dans la mesure où il s'adresse directement à chaque individu, l'affublant d'une responsabilité nouvelle de se prendre en charge. Il s'agit chez Charfi d'un canevas de plusieurs fils conducteurs qui

s'entremêlent : liberté, responsabilité, citoyenneté, égalité, justice, démocratie, message islamique épuré, religiosité peu normative et peu ritualisée, progrès, développement et créativité. Autant d'idées dont la finalité ultime est le bonheur de l'humanité. Ce sont ces valeurs universelles que l'islam devrait mettre en valeur dans sa relation avec le monde d'aujourd'hui.

Dans sa critique du binôme Etat-Religion, Charfi n'adopte pas une attitude sectaire. Il reste flexible et tend à mettre en œuvre une alternative au blocage des sociétés arabo-musulmanes. Ces blocages sont le fruit de trois conceptions qu'il écarte.

La première est celle des pouvoirs autoritaires dans l'ère arabo-musulmane qui consacrent un système inégalitaire d'oppression dont la plupart instrumentalisent la religion dans son expression archaïque pour se légitimer auprès de leurs peuples. Ces pouvoirs réduisent les musulmans au statut de sujets.

La deuxième conception, constituée autour de forces d'opposition, est celle qui s'exprime de façon culturaliste, dogmatique et idéologique et dont les référents sont soit le mythe islamique de l'âge d'or des *Pieux Anciens,* soit l'idée nationaliste d'authenticité de l'identité arabo-musulmane. Cette conception n'arrive pas, selon Charfi, à sortir le musulman de l'état de schizophrénie qui structure sa conscience tiraillée entre sa mentalité archaïque et les exigences d'une société de plus en plus sécularisée.

La troisième conception écartée par Charfi est celle d'une occidentalisation à outrance, d'une laïcité radicale qui propose de chasser le religieux de la cité et qui engendre une autre aliénation.

L'alternative qu'on entrevoit met en avant le recours au message originel islamique qui est universel, ouvert et libérateur. Ce message s'adapte aux valeurs universelles des droits de l'homme. Dans sa problématique, Charfi veut

éviter le blocage face à la modernité. Il constate que ni l'islamisme, ni le nationalisme, ni le laïcisme ni l'autoritarisme n'offrent des solutions. Car, soit ils perpétuent des modèles inadaptés, hérités du passé archaïque de l'islam historique, soit ils importent de la culture occidentale chrétienne des « solutions » radicales aliénantes.

Charfi pense qu'il y a lieu de fonder une relation harmonieuse entre la ressource des droits de l'homme, qui est le socle de la modernité universelle, et le message islamique renouvelé puisqu'ils ont en partage les mêmes valeurs universelles. « Nous estimons qu'il faut saisir la chance de l'absence en islam de magistère sous la forme d'une Eglise instituée, ce qui facilite en un sens l'adaptation des valeurs tirées de la religion en fonction des exigences dictées par le nouveau contexte civilisationnel que vivent les musulmans. »(1)

Il veut miser sur le message pour enraciner les valeurs de la modernité dans la société et moderniser la pensée islamique. Grâce à cette démarche, il pense qu'une opportunité s'ouvre devant les musulmans pour rattraper leur retard historique et servir leur progrès économique, scientifique, culturel et social. Cette œuvre a pour finalité la libération du musulman.

---

(1) CHARFI A., *La pensée islamique, ruptures et fidélités, op. cit.*, p.248.

CONCLUSION

L'idée centrale qui se dégage des travaux des néo-modernistes, Abdelmadjid Charfi , Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid , c'est que *la pensée islamique peut être modernisée*, si l'on adopte, à son égard, une conscience scientifique : opter pour une rationalisation du fait islamique ; chasser l'idéologie et le dogmatisme ; relativiser les vérités absolutisées ; lire les textes fondateurs dans leur historicité.

A partir de cette idée de base, nous avons montré comment s'articule, autour de la démarche de ces néo-modernistes, une nouvelle *plateforme* structurée autour de quatre axes fondamentaux : une épistémè moderne, une modernité repensée, une refondation de l'histoire et une déconstruction du système juridique du *fiqh*, source première de la charia.

La modernisation obéit, chez eux, à un double objectif. D'abord, il est question de récuser l'hypertrophie normative de la charia, de libérer la pensée des constructions dogmatiques, des doctrines anhistoriques et d'opter, enfin, pour une ouverture vers le message universel de l'islam, plus flexible et compatible avec les valeurs de la modernité universelle. Ensuite, il s'agit d'engager un combat contre le retard historique et le sous-développement qui maintiennent les musulmans hors de leur temps et dans l'incapacité de trouver des solutions aux blocages de leurs sociétés et de prendre part au devenir de l'humanité.

La stratégie de transformation à l'œuvre dans le concept de modernisation s'appuie sur deux éléments essentiels. Le premier relève de la coupure épistémologique nécessaire au dépassement du dogmatisme et de la clôture idéologique du discours et de la pensée islamiques. Le second fonde une modernité repensée.

1. La plateforme

En effet, les néo-modernistes s'appuient sur une épistémè moderne dans le sens que lui donne Michel Foucault. Ils placent leur démarche dans le cadre théorique des sciences de l'homme et de la société, privilégiant le recours à la linguistique moderne, à la sémiologie et à l'histoire, mais s'ouvrant sur l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, l'archéologie et toutes les autres disciplines des sciences de l'homme et de la société. C'est ce cadre théorique qui leur fournit les outils méthodologiques et les concepts opératoires de leur analyse critique. Car, pour pouvoir libérer la pensée, la moderniser sur de nouvelles bases, il leur a fallu revisiter le patrimoine, le déconstruire pour dévoiler la dérive de ses énoncés par rapport à la Révélation.

La déconstruction des textes seconds et une approche historique et scientifique du *turâth* en général ont révélé le caractère humain et historique des énoncés discursifs du *fiqh* et du legs islamique dans sa totalité. La désacralisation des textes seconds du patrimoine a abouti naturellement à leur ôter toute légitimité à parler au nom de Dieu et à les disqualifier en tant que pourvoyeurs de sens pour les sociétés musulmanes modernes. Il a été démontré que le sens immuable, unique, a été construit selon des strates d'interprétations perméables aux influences politiques, sociales et même doctrinales des différentes écoles du *fiqh*. Les néo-modernistes soutiennent que, comme il a été perméable, dans le passé, à l'histoire et à des pouvoirs politiques, l'islam peut aujourd'hui s'adapter à une autre situation politique et civilisationnelle d'autant qu'elle serait conforme aux principes et valeurs de son message universel. Cette démarche a montré qu'une nouvelle lecture est, non seulement possible, mais légitime et qu'elle permet de formuler une alternative cognitive et religieuse aux blocages de la pensée islamique.

Le second élément se base sur une modernité repensée. Les néo-modernistes partagent les mêmes critiques de la modernité classique, reprenant les arguments sur la faillite de la raison, l'atrocité des systèmes totalitaires et des guerres du XX° siècle. Ils refusent cependant la postmodernité, au contraire des culturalistes qui y voient une confirmation de leur hostilité à la modernité conquérante. Dans cet ordre d'idées, Mohammed Arkoun propose un dépassement par « la raison émergente » alors que Abdelmajid Charfi opte pour une modernité universelle renouvelée sur la base de la Déclaration universelle des droits de l'homme et des chartes et protocoles internationaux dans le domaine, et considérée comme une base de référence. Cela ne permet pas cependant d'éviter les critiques venant des culturalistes et des islamistes qui se basent sur le reniement de l'Occident des principes de l'universalité des valeurs au nom des intérêts et des raisons d'Etat.

Pour réussir, cette entreprise critique se devait, non pas plaquer des solutions exogènes à la pensée islamique, mais la renouveler de l'intérieur. Cette attitude a fait défaut aux premiers modernistes libéraux du début du XX° siècle, taxés d'occidentalisme, qui n'ont pas ramené la discussion et l'argumentation sur le terrain même du *turâth* et surtout de l'histoire du *fiqh*. Ce renouvellement sous forme de modernisation impose le recours aux méthodes et techniques modernes forgées principalement en Occident pour chercher de nouveaux arguments tirés du *turâh* afin de légitimer une nouvelle lecture possible de ce patrimoine islamique.

L'essentiel de l'aventure déconstructive du patrimoine est de réhabiliter la pensée rationnelle islamique réceptive des philosophies, des sciences et de la rationalité de l'époque, et qui a été occultée, marginalisée, oubliée. Cette rationalité produisait une lecture différente de la religion de celle de l'orthodoxie. Cependant, tout en reprenant les problématiques rationnelles anciennes, il ne s'agit pas de congédier toute la Tradition, mais de faire

référence à des textes, parfois même des hadiths, qui n'étaient pas retenus parce qu'ils n'avaient pas été pris en considération par le consensus alors qu'ils étaient conformes aux finalités du Texte. L'aboutissement de cette démarche s'inscrit dans le renouvellement du sens. « L'aventure du sens » s'incarne dans la quête des sens originaux pour écarter les perversions du sens nécessitées par l'institutionnalisation de la religion et chercher le sens perdu, oublié, occulté.

La modernisation n'est pas une revivification des sciences coraniques à la manière d'al-Ghazâli. C'est le renouvellement de l'appareil conceptuel et cognitif, des outils interprétatifs en vue d'une double libération : une libération de la pensée des dogmes et de la tentation idéologique, et une libération du croyant du poids de l'orthodoxie liberticide, des schémas de pensée archaïques et du pouvoir politique autoritaire.

Alors que la modernité est supposée chasser la religion de l'organisation de la cité, les néo-modernistes posent comme préalable de renouveler la pensée islamique de l'intérieur. Cette attitude pose deux questions : d'une part, le rapport de hiérarchie entre les valeurs issues de la religion et celles issues de la modernité, et, d'autre part, l'adéquation des valeurs religieuses et des valeurs de la modernité.

La déconstruction du patrimoine a montré, en définitive, qu'on peut chasser la charia sans sortir de l'islam. Car la charia est une construction humaine. Les néo-modernistes font une lecture philosophique qui leur permet de maintenir l'éthique religieuse dans le cadre de la modernité. Charfi, par exemple, se base sur une lecture renouvelée du concept de scellement de la prophétie qui reprend l'idée, développée avant lui par Muhammed Iqbal, de « l'abolition de la prophétie » pour considérer que l'homme est libre et responsable face au message. Il n'a plus besoin d'intermédiaire pour le comprendre. Il y a, dans cette optique, une coupure entre la transcendance et le

monde. L'homme adhère à la religion par un acte de foi libre et la religion, coupée de la transcendance, fait partie de la société. Le religieux, manifestation humaine de la transcendance, devient un fait social. C'est ce qui favorise une conception horizontale du rapport entre religion et modernité

L'idée qu'il y a, à l'origine, « un islam premier », celui du temps de la Révélation, de la « fraîcheur première » ou de « la dimension perdue », est largement partagée par les néo-modernistes. Ils considèrent aussi que cet islam a été perverti, transfiguré par une construction de lectures, d'interprétations autorisées et canonisées par une institutionnalisation de la religion du temps de l'empire islamique. C'est pourquoi la déconstruction devait aboutir à séparer le fait coranique, réceptacle du message prophétique, du fait islamique, producteur de l'islam historique. A partir de là, la problématique de la modernisation de la pensée islamique est repositionnée sur la centralité du Coran.

Les néo-modernistes ne contestent pas la divinité du Texte fondateur et ne cherchent pas à le démontrer. Pour eux, le message est divin. Mais cela ne l'empêche pas d'obéir aux règles de l'histoire et des sciences modernes. C'est à cette condition qu'ils s'approprient le texte coranique, le considèrent dans sa dimension textuelle et discursive. Ils l'appréhendent avec les outils modernes de la linguistique, de la sémiologie et de l'histoire pour en tirer des conséquences nouvelles.

Selon Nasr Hamid Abou Zeid, depuis le début de la Révélation, une fois énoncé, le discours coranique est immédiatement interprété par les musulmans. Le sens « vit » dans cette interprétation renouvelée à chaque lecture et à chaque époque nouvelle. Les interprétations du texte sont humaines, elles n'ont rien de sacré. Elles doivent être sujettes à examen. La lecture du texte obéit au contexte de la lecture et à l'historicité du texte lui-même. Elle est donc évolutive et ouverte.

Pour Mohammed Arkoun, le texte coranique est considéré comme un corpus clos qui a subi les altérations du passage de l'oral à l'écrit. Etant historicisé, il est ouvert à des lectures différentes. La libération du sens est la pierre angulaire de la libération de la pensée islamique.

Pour Abdelmajid Charfi, le changement du statut du Coran s'accompagne de celui du Prophète. Contrairement à la conception largement diffusée par l'orthodoxie, Charfi livre une analyse qui montre le Prophète comme un agent actif dans le processus de la Révélation. Il en déduit que la Révélation porte, à la fois, le caractère divin de l'inspiration, qui est à sa base, et le caractère humain de la formulation du discours coranique. C'est cette double dimension divine et humaine du Coran qui permet de relire le Texte à la lumière des avancées théoriques et scientifiques d'aujourd'hui. Et c'est cette manifestation humaine du discours qui légitime la modernisation de l'appareil conceptuel et interprétatif de la pensée islamique.

Nous avons vu comment les néo-modernistes se démarquent de l'idée de « Renaissance » de l'islam, initiée par le mouvement réformiste de la *Nahdha* au XIX° siècle dont la doctrine n'a pas abouti, du fait du maintien d'un dispositif cognitif archaïque qui clôt la pensée dans des schémas d'intelligibilité médiévale, coupés des développements des sciences modernes. Les mouvements culturalistes et islamistes ne trouvent guère de crédit à leurs yeux car, en adoptant une idéologie de combat contre l'expansion du modèle occidental, ils ont transformé la religion, la dégradant au rang d'une idéologie de mobilisation.

En désengageant la modernité de l'Occident dominateur et hégémonique, et en faisant participer l'islam à l'universalité, les néo-modernistes prétendent favoriser l'émergence d'une modernité dédramatisée et d'un islam décomplexé. Aidés par la sécularisation de fait des sociétés islamiques, ils dépassent les dualités meurtrières Orient/Occident,

Islam/modernité et se projettent dans une universalité qui fonde des rapports harmonieux entre les valeurs de la modernité et ceux du message prophétique réactualisé de Mohammed.

Le recul du *fiqh* et de la charia dans la réalité de tous les jours vient conforter leur thèse. Même si la charia reste un idéal pour beaucoup, elle est réduite, de fait, au rang de slogan. Dans la réalité législative des sociétés islamiques, les lois sont promulguées par des parlements ou des institutions non-religieuses sur des critères le plus souvent non-religieux. Partout, aujourd'hui, la référence au droit international est patente, sinon obligatoire, dans l'organisation de la cité. Pour Abdelmajid Charfi « il ne s'agit plus de légiférer au nom d'un nouveau *fiqh*, les lois dans notre temps ne peuvent etre promulguées que par la volonté populaire, à travers les parlements ; seules les institutions démocratiques peuvent le faire. La responsabilité personnelle de tout musulman et sa liberté de choisir la solution théorique ou pratique, qui lui semble adéquate, sont inaliénables. Tout effort collégial en matière de *fiqh* ne peut, en aucun cas, avoir un caractère contraignant. » (1)

La plateforme épistémologique qui relie les trois penseurs néo-modernistes est ouverte à tous ceux qui ont contribué et à ceux qui continuent à apporter leurs pierres à l'édifice de la coupure épistémologique avec la pensée archaïque. Parmi les penseurs que nous avons cités (2), on pourrait envisager des noms qui viendraient compléter le groupe des néo-modernistes. Cette plateforme reste aussi ouverte à toutes les contributions à venir pour enrichir le cadre théorique ou les études pratiques se rapportant à cette problématique de modernisation.

---

(1) Voir interview avec l'auteur en annexe.

(2) Voir ci-dessus p. 16.

Cependant, il y a lieu de signaler les problèmes théoriques relatifs à la question de la multidisciplinarité. Il est un fait que les sciences de l'homme et de la société dont se réclament les néo-modernistes souffrent de leur « homogénéité », de la complémentarité des outils d'analyse et des dispositifs conceptuels à l'œuvre dans chaque discipline. Chacun des penseurs que nous avons étudiés a adopté une attitude singulière, même s'ils s'approprient le legs des sciences modernes. Chacun a choisi une approche où il a mis l'accent sur une méthode. Abou Zeid a privilégié l'analyse linguistique et sémiologique, tout en reprenant l'analyse historique moderne. Arkoun a placé sa démarche dans le cadre de l'anthropologie appliquée qu'il a traduite en islamologie appliquée, faisant un travail de conceptualisation en vue de constituer un appareil critique autonome. Charfi se place dans le cadre de la science générale des religions. Mais, dans l'ensemble, ces démarches n'arrivent pas à éviter l'éclectisme. Même si l'interdisciplinarité pose encore un problème et que la cohésion des méthodes et des outils d'analyse restent à faire, l'effort de renouvellement entrepris, qui s'incarne dans cette plateforme épistémologique, ouvre de nouvelles possibilités sur une intelligibilité moderne, aide à retrouver les dimensions libératrices et subversives qui permettent à l'islam de vivre en phase avec son époque, comme il l'était dans le temps de la Révélation. Malgré ces difficultés, reconnues par les auteurs eux-mêmes, cette thèse aurait prouvé qu'il était possible, en adoptant une démarche scientifique critique, de trouver les outils qui aideraient à élaborer une pensée alternative au sein de l'islam.

2. **L'alternative**

L'alternative présentée par la pensée de Abdelmajid Charfi déplace la Référence vers le Message. C'est à partir de cet angle que s'organise sa

démarche. La lecture du patrimoine et du Texte fondateur tient compte de la fidélité aux sens et finalités du message prophétique. Le patrimoine est déconstruit pour mettre en évidence sa dérive par rapport à ce message. La lecture du Coran obéit à une approche « vectorielle » qui cherche les finalités, plutôt que littéraliste qui clôt le sens et fixe des dogmes qui, souvent, ne sont pas fidèles au sens du même message. La modernisation de la pensée islamique, telle que définie dans la plateforme épistémologique, pose des enjeux d'ordre politique. Car, elle ne peut se réaliser que par la transformation démocratique de la société. La revendication démocratique met les acteurs de la clôture que sont les producteurs du discours islamique et le pouvoir politique autoritaire devant leur responsabilité. Charfi appelle, sans détours, à l'instauration d'un Etat démocratique social moderne qui prend en charge la refondation de la pensée et de la société sur les bases de la liberté et de la responsabilité de l'individu. Pour Charfi, moderniser reviendrait à mettre l'individu, plutôt que la communauté, au centre des problématiques. Tout cela va engendrer un renouvellement de la pensée, mais aussi une modernisation de la religiosité et l'émergence de l'individu citoyen.

Centrer le message sur la communauté est une nécessité de l'institutionnalisation et de l'empire. Au contraire, recentrer le message sur l'individu, doté de liberté et de responsabilité, est une nécessité de la modernité. L'introduction de la problématique de la dérive par Abdelmajid Charfi a permis de revenir à la Révélation pour démontrer comment l'hypertrophie des énoncés normatifs par l'orthodoxie a dévié du sens du message prophétique.

La déconstruction fait passer le centre d'intérêt de l'islam historique, vers le discours coranique et, enfin, vers le message originel. Pour Abdelmajid Charfi, le message prophétique de Mohammed est conforme au message originel du monothéisme. Ainsi, il inscrit le message dans son universalité. En fondant le message sur les valeurs de liberté, d'égalité, de justice, de

responsabilité, de recherche du bien et du bonheur de l'humanité, Charfi soutient qu'il est « révolutionnaire », et conforme aux valeurs universelles de la modernité et des droits humains. Replacé dans son universalité, l'islam est, en amont, de par son message originel, moderne. Au cours de son histoire, les constructions juridiques, les couches interprétatives dogmatiques, l'idéologisation consécutive aux exigences et aux enjeux politiques des oulémas et de l'empire l'ont fait dévier de son sens originel. En aval, recentré sur son origine, le message s'adapte aux valeurs de la modernité d'aujourd'hui.

3. La religiosité

Dans la perspective qu'adopte Abdelmajid Charfi, on dépasse l'analyse critique vers une formulation de positivités. Charfi lie la théorie, la religion, à la pratique, la religiosité. A travers la modernisation de la pensée islamique, il ne s'agit pas, pour A. Charfi, de moderniser la religion qui suppose une foi et un culte. Se basant sur le Coran, Charfi renvoie vers ses préceptes qui instituent la foi comme un acte libre et personnel. La modernisation ne peut donc être considérée comme une mise à jour de la foi, analogue à l'aggiornamento de l'Eglise à partir du Nostra Aetate. Cependant, elle doit nécessairement déboucher sur la modernisation de la religiosité. Religiosité, et non foi, parce que la religiosité a été déterminée, canonisée – et même pervertie – par la doctrine du *fiqh*. Le culte tel que canonisé comporte des ajouts, des restrictions, des perversions du fait des interprétations des *fuqahâ* qui ont privilégié leur consensus au sens et aux finalités du message. Ce n'est pas l'intérêt direct de la foi individuelle qui est mis en cause, mais c'est plutôt l'impact de l'uniformisation du culte sur la perversion du message, dans une stratégie communautariste au profit du pouvoir politique et du pouvoir religieux.

Moderniser la religiosité, c'est retrouver la flexibilité avant l'institutionnalisation. Ce n'est pas le culte qui détermine la foi pour un individu libre et responsable. La religiosité classique qui continue à structurer le culte aujourd'hui, et qui obéit plutôt aux exigences de l'institution, entrave l'individu dans ses responsabilités, son rythme, son style de vie de citoyen moderne. La flexibilité première libère le musulman des exigences de l'orthodoxie, du dilemme qu'il vit souvent : choisir entre sa modernité de citoyen et sa religiosité. Charfi pense que la modernisation de la religiosité, tournée vers la liberté individuelle et la responsabilité personnelle, restaure la flexibilité originelle de l'islam qui aide le musulman à vivre sa religiosité de façon apaisée, dans une société moderne structurée selon les normes modernes d'organisation sociale.

4. Le fidèle et le citoyen

Pour Charfi, la démocratisation du système procède à une double libération : libérer, à la fois, le sens du message prophétique – qui a été clos dans une pensée islamique unique – et libérer le musulman, de sorte qu'il passe du statut de fidèle, de croyant, à celui de citoyen.

Dans ce cadre, la transformation libère le croyant moderne de sa schizophrénie. Car, il vit la modernité matérielle malgré lui, dans une société de plus en plus sécularisée, même si des poches de résistance se font jour dans les aspects extérieurs de la religiosité (voile, burqa, port de la barbe, nourriture halal, etc.), en même temps que sa conscience islamique reste archaïque formatée par l'orthodoxie, tournée vers le passé, glorifiant un âge d'or mythique de l'islam, aveugle au retard historique et au sous-développement. La modernisation réconcilie le croyant avec le sens de la lettre du Message et avec

la modernité puisque le Message est porteur des valeurs sur lesquelles a été basé le dispositif universel des droits de l'homme (liberté, égalité, justice, responsabilité, etc.). Il lui incombe de traduire, d'actualiser en termes modernes les valeurs du Message.

Sur le plan politique, la lecture de A. Charfi éclaire sur les implications du rôle de l'orthodoxie dans la limitation des libertés. L'orthodoxie a créé une situation où le fidèle est exclu du champ de l'interprétation du Texte fondateur, puisqu'il est appelé à passer par la médiation des *fouqahâ*. Il est exclu de la formulation d'avis sur la religion (*fatwa*), réservée à un personnel religieux attitré. Il est empêché d'exercer le pouvoir, vu que seuls *ûli al-amr* ont ce privilège. Il ne peut participer aux affaires de la cité, puisque la *shûra* est réservée à une minorité, *ahl al-hal wal-,aqd*. Il est exclu du développement économique, le *fiqh* mettant en place un système social et économique inégalitaire.

La modernisation devient donc une œuvre d'émancipation qui restitue, à chaque individu, les valeurs de liberté, de responsabilité, d'égalité, de justice, de participation, de créativité. Le musulman est élevé du rang de fidèle accablé d'obligations à celui de citoyen. Ce n'est plus un citoyen aliéné, qui regarde vers un ailleurs inaccessible, car révolu, qui lui fonde une identité et une culture mythiques. Il accède à une pleine citoyenneté sur la base de sa liberté et de sa responsabilité solidaire. Et, à ce titre, il peut vivre pleinement sa citoyenneté moderne et sa religiosité dans un rapport harmonieux.

5. Modernité et révolution

Les révolutions en cours ouvrent le débat sur des questions, restées longtemps refoulées, sur la place de la religion en société, le rôle de la religion

officielle d'Etat, sur l'émergence de l'islam politique, la nature de l'Etat, la place de l'individu, la question de la liberté de la femme, la question démocratique et celle des droits de l'homme et du développement, etc.

Il est clair que la problématique de cette thèse se trouve confortée par le déclenchement des révolutions arabes portant des slogans modernistes de dignité, de liberté, de justice et d'égalité et la revendication de l'instauration de systèmes démocratiques pour sortir des régimes autocratiques qui ont maintenu les musulmans dans un état de retard historique et de sous-développement. Cette revendication démocratique ne faisant pas partie des référents politiques de l'islam classique, cela ouvre de nouvelles perspectives et pose de nouvelles questions.

Les trois exemples de révolutions accomplies, à ce jour, sont celles de la Tunisie, de l'Egypte et de la Libye. Si la Tunisie a pu organiser des élections libres et transparentes, c'est un mouvement islamiste, Ennahdha, qui vient de gagner les élections et de devenir le premier parti du pays alors qu'il n'a pas participé à la révolution du 14 janvier 2011 et qu'il ne porte pas de doctrine révolutionnaire. C'est, sur le plan politique, plutôt un parti conservateur. L'Egypte s'apprête à vivre ses premières élections après la révolution. Les Frères musulmans égyptiens confirmeront-ils la tendance enregistrée en Tunisie ? La Libye s'est libérée du régime de Kadhafi par l'action conjointe des forces de l'OTAN et de groupes d'insurgés hétéroclites, allant des nationalistes arabes aux islamistes jihadistes passant par les islamistes conservateurs modérés. Le président du Conseil national de Transition vient de proclamer, en même temps, la libération du pays et le rétablissement de la charia et de la polygamie. Le Yemen et la Syrie connaissent des insurrections en cours où les islamistes prennent une part non négligeable. Le soulèvement du Bahrain a été étouffé avec l'aide de l'Arabie Saoudite, place forte et porte-étendard du wahhabisme.

La première question qui se présente concerne l'aboutissement de ces révolutions vues, dès leur déclenchement, comme des révolutions modernes mêlant des slogans civils et des techniques modernes combinant l'accès au numérique et les techniques classiques d'action politique. Comment se fait-il que ces révolutions mettent au pouvoir des mouvements islamistes ? Le jeu électoral démocratique transparent explique-t-il tout seul l'accès des mouvements islamistes aux commandes de l'Etat ? Y a-t-il un risque de contre-révolution, les islamistes annihilant, par le jeu politique, les acquis démocratiques des révolutions ? Les mouvements islamistes, qui ont souffert plus que d'autres de la répression, et qui se disent adeptes du jeu démocratique, peuvent-ils jouer à plein le jeu démocratique au risque de perdre leur identité ? Peut-on envisager une mue de ces mouvements vers des partis islamiques démocratiques faisant du respect des droits de l'homme le centre de leur politique ? Comment concilier leur référence à la charia et la référence à la modernité des droits de l'homme ? La thèse de Abdelmajid Charfi sur le recours au message originel de Mohammed pourrait-elle leur fournir une issue pour réactualiser la doctrine islamiste après qu'ils eurent adapté leur discours à la situation révolutionnaire ?

Ces questions ne manqueront pas d'animer les débats politiques, intellectuels et journalistiques des mois à venir. Il est un fait certain, c'est que les idées développées par les néo-modernistes trouvent dans l'avènement des premières démocraties en terre d'islam un lieu de prédilection pour s'y exercer. L'islam politique, devenu le garant d'une identité mise à mal, sera-t-il le dernier rempart devant la sécularisation rampante qui a eu déjà pour effet de réduire la part du religieux dans la société et de limiter au maximum le rôle et l'influence de l'islam officiel ?

Ces questions, et d'autres, montrent que cette thèse peut ouvrir des pistes vers d'autres recherches possibles et souhaitables dans le champ islamique, recherches critiques entreprises dans le même cadre, de l'intérieur de l'islam.

Sur le plan de l'histoire, un chantier s'est ouvert : réécrire l'histoire de l'islam, reconsidérer l'époque des Pieux Anciens, les conquêtes islamiques, rétablir les vérités historiques, la question de la violence et son rapport avec le concept de jihad. Bien qu'abordés par la problématique de cette recherche, ces thèmes ont besoin d'être approfondis, analysés dans une perspective scientifique.

Un travail théorique autour de l'islamologie reste à faire. Il est vrai que la plateforme pour la modernisation de la pensée islamique est une proposition qui a besoin d'être étoffée: quels concepts modernes, quelle formalisation épistémologique doit-on envisager? Peut-on en faire une science autonome au sein de la science des religions ?

La question de la modernisation de la religiosité est un défi pour l'islam officiel. L'idée qu'un intellectuel, un universitaire, fasse des propositions dans le domaine du culte peut intriguer de prime abord. Puisque l'intellectuel n'est pas là dans son rôle habituel. Une transformation de la religiosité est inenvisageable, dans l'état actuel des choses, sans l'implication des institutions religieuses (Al Azhar, la Zitouna, etc.). Comment faire en sorte que les institutions prennent en charge cette pensée ? Même si Charfi ne considère pas que les clercs puissent y jouer un rôle parce que la question des droits humains ne fait pas partie de leurs préoccupations, il est certain que l'institution religieuse a besoin d'un a*ggiornamento.*

En direction des théologiens et des islamologues, un vaste domaine s'ouvre : l'étude de la Sunna avec les outils d'une épistémè moderne. L'authentification des hadiths, travail interrompu par la clôture de l'*ijtihâd*, doit

associer les institutions religieuses productrices du discours religieux et le monde de la recherche universitaire.

Les révolutions arabes se sont déclenchées spontanément et ont formulé des slogans non-religieux : revendication de la liberté, de la dignité, de l'égalité, de la démocratie. Aucun slogan à caractère islamique n'a été brandi. Cependant, des forces politiques islamiques (frères musulmans en Tunisie, en Egypte, en Syrie, au Yémen, islam jihadiste en Libye, etc) apparaissent et s'impliquent dans les processus de changement en cours. Ces révolutions modernes peuvent courir un risque si elles sont récupérées par des courants islamistes obscurantistes. Quels rapports peut-on envisager entre une démocratie naissante et des mouvements islamistes conservateurs qui brandissent le recours à la charia ? Quels défis se posent aux détenteurs du discours islamique aujourd'hui, devant le silence fracassant de l'islam officiel qui continue à débiter à la radio et à la télévision un discours suranné, dans le pur jus de l'orthodoxie, complètement sourd au mouvement de l'histoire ? Quels ajustements apporter ? L'islam Turc est-il vraiment un modèle ? Comment des mouvements islamistes qui n'ont pas renouvelé leur pensée peuvent-ils se faire le porte-étendard de la modernité et de la démocratie ?

L'idéal de liberté exprimé dans la pensée des néo-modernistes exige la libération du musulman du pouvoir religieux archaïque et dogmatique et du pouvoir politique autocratique. Les révolutions semblent le libérer du politique. Aujourd'hui, dans les pays révolutionnés, le citoyen recouvre sa liberté de parole, exerce sa citoyenneté dans l'action politique partisane et dans la société civile. La seconde libération, du poids du dogmatisme religieux, reste à faire. Or, l'exemple du mouvement Ennahdha, en Tunisie, constitue un cas d'étude à lui tout seul. Voilà un parti qui proclamait jusqu'à il n'y a pas longtemps l'application de la charia. Sitôt engagé dans le processus électoral démocratique, il prône l'abandon de la charia, le respect des libertés et des droits des femmes

acquis depuis 1956. Une recherche, tenant compte des dimensions sociologique, politique et même démographique, permettrait d'expliquer ce revirement qui vient conforter l'idée, développée par Abdelmajid Charfi, de l'irréversibilité de la sécularisation en terre d'islam.

Voilà des pistes de recherche qui s'ouvrent aux chercheurs en islamologie et dans les domaines des sciences de l'homme et de la société. La plateforme épistémologique suggérée peut et doit être complétée, mise à jour, afin que la modernisation de la pensée islamique prenne corps, ait une chance de dynamiser les sociétés arabo-musulmanes, de quitter le champ du discours vers une réalité émancipée.

Bibliographie

ARKOUN Mohammed, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Paris, Vrin, 2010. - *La pensée arabe*, 6 éd, Paris, PUF, 2003 (« que sais-je », 915). - *ABC de l'Islam pour sortir des clôtures dogmatiques*, Paris, Grancher DL, 2007. - *L'humanisme arabe au IV/X siècle ; Miskawayh philosophe et historien*, 2 éd, Paris, Vrin, 1982 (Etudes musulmanes, XII). - *Lecture du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1994 (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 17). - *Essais sur la pensée islamique*, 3 éd, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984 (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 23). - *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984 (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 24). - *L'Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brower/Unesco, 1986. - *Penser l'Islam aujourd'hui*, Alger, Laphomic/Emal, 1993. - *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Londres, Saqi Books, 2002. - *Humanisme et Islam. Combat et propositions*, Paris, Vrin (La Librairie philosophique) 2005. - *L'islam, approche critique*, Paris, Jacques Grancher, 2002. - *Al-Islâm al-Akhlâq wa al-Siyyâssa*, UNESCO, Maqaz al-Inmâ' al qawmî, Paris, Beyrouth, 1990. - « L'islam moderne vu par le professeur GV. Von Grunebaum », *in Arabica 11 (2) p 113-126.* - « Quelques taches de l'intellectuel musulman aujourd'hui » in Cahier de la Méditerranée, 1988, 37, p1-35. - « La nature des idées » in Sciences Humaines, (hors-série, n°21, juin/juillet, 1998 (La vie des idées p 9). - *Qadhâyâ fi naqd al-dîn : kayfa nafhamou al-islâm al-yawm* ; entretien avec H. Salih, Beyrouth , Dâr attali'a , 1999.

Ouvrages collectifs

ARKOUN Mohammed, LOUIS Gardet. *L'islam, hier, demain*, Paris, Buchet / Chastel, 1978.

ARKOUN Mohammed, MAILA Joseph. *De Manhattan à Bagdad au-delà du bien et du mal*, Paris, Desclé de Brouwer, 2003.

ARKOUN Mohammed, BORMANS Maurice, *L'islam Religion et Société*, Paris, éditions du cerf, 1982.

ARKOUN Mohammed, « L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation » in Tradition intellectuelle en Islam, sous la direction de Farhad Daftary, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2009.

ARKOUN Mohammed, « Horizons et taches de la raison islamique », in La Raison et la question de limites, Casablanca, le Fennec, 1997.

ARKOUN, Mohammed, « Islam et modernité », in Péril islamiste, direction de Alain Gresh, Paris, Complexe, 1994.

Arkoun Mohammed, « Comment concilier islam et modernité ? » in Le Monde Diplomatique, avril, 2003.

ARKOUN Mohammed, « Raison émergente et modernité dans le contexte arabo-islamique » in le Monde arabe dans la recherche scientifique, Paris, IMA, 1993.

Etudes sur Arkoun :

El-AYADI Mohammed, « Mohamed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle » in *Penseurs Maghrébins contemporains*, 2 éd, Casablanca , EDDIF, 1997 , pp 43-71.

ABOU ZEID Nasr Hamid**,** *Al Ittijâh al Ŕ'aqlî fi al-tafssîr: dirâssa fi qadhiyat al-magâz fi al- Qur'ân ' inda al mu ' tazila,* 3ém éd, Al-Markaz Athaqafi Al-

Arabi casablanca, Beyrouth, 1996. - *Mafhûm annass : dirassa fi ‘ouluom al-Qurân,* Beirut, Casablanca, al-Marqaz al-Thaqâfi al-Arabi, 1994. - *Ishkâliyat al-qirâ’a wa ,aliyyât al-ta’wil*, Beyrouth, Casablanca, al-Marqaz al-Thaqâfi al-‘Arabi, 1996. - *Naqd al_khitâb al-dînî*, Sînâ li al-nashr, Le Caire, 1994. - *Al Nass, al-soulta, al-haqiqa*, 2éd, al-Marqaz al-Thaqâfi al-‘Arabi, Beyrouth, 1997. - *Dawa’ir al-khawf qirâ’a fi khitâb al-mar’a*, Casablanca, al-Marqaz al-Thaqafi al-arabi, 2000. - *Attafkîr fi zaman attakfîr*, Beyrouth, Casablanca, al-Marqaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1999. - *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht, 2004. - *Critique du discours religieux*, Paris, Acte sud, Sindbad, 1999.

CHARFI Abdelmajid**,** *La pensée islamique, rupture et fidélité,* Paris, Albin Michel, 2008. - *L’islam entre le message et l’histoire,* Paris, Albin Michel, 2004. - *aL-Islam, bayna al-rissâla wa al-târîkh,* Beyrouth, Dar al-Tali‘a, 2001. - *Tahdîth al-fikr al-islâmi,* Casablanca, Le Fenec, 1998. - *aL-Islâm wa al-hadâtha,* Tunis, Addâr attounoussiyya linnashr, 1990. - *Labinât,* Tunis, Dar al-janoub linnashr, 1994. - *Labinât 2,* Tunis, Dar al-janoub linnashr, 2011. - *Labinât 3,* Tunis, Dar al-janoub linnashr, 2011. - *al-Fiqr al-islâmî fi arradi ,ala annassârâ,* Beyrouth, Dâr al-madâr al-islâmî, *2007.*

Ouvrages collectifs

CHARFI Abdelmajid, KAMAL Omrane... *Fî qirâ’at annass addînî,* Tunis, Addâr attounoussiyya linnashr, 1989.

CHARFI Abdelmagid ,Mourâd Hoffmann *, Moustaqbal al-islâm fi al-gharb,* Damas, Dâr al-fiqr, 2008.

Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran, avec le GRIC, Paris, Centurion, 1987.

Foi et justice, avec le GRIC, Paris, Centurion, 1993.

Melanges offerts au Professeur Abdelmagid Charfi, Tunis, Université de Tunis, 2010.

Sous la direction de CHARFI Abdelmajid.

Dhawâhir hadhâriyya fi tounis al-qarn al-„ṡhrîn, Tunis, Faculté des lettres La mannouba, 1996.

Al-muslim fi al-târîkh, t, *1, Tunis, Faculté des lettres La Mannouba, 1998.*

Al- muslim fi al-târîkh, t, *2*, Casablanca, Mou'assassat al malik 'Abd al-„Aziz âl Sa 'oud liddirâssât al islâmiyya, 1999.

Fî al-sha'n ad-dînî, Chaire de l'UNESCO pour les religions comparés, Tunis, Faculté des lettres La mannouba, 1999-2002.

ABD el-MALEK Anouar, *La pensée Arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1970. - *Renaissance du monde Arabe,* Gembloux Paris, Duclot diffusion DIFFEDIT, 1972.

ABD el-RÂZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir, trad, Abdu Filali Ansary, Paris le Caire, La Découverte EDDIF, 1994.*

ABDUH Mohammed, *Exposé de la religion musulmane*, traduction de *Rissalat Attawhid* par Bernard Michel et Mustapha Abderrazeq, Paris, 1925.

AKALAY Omar, *Le Coran et les Droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010.

AL-AZMAH Aziz, Arabic *thought and Islamic societies*, Londres, Croom Helm, 1986. *Islams and Modernities*, Londres, Verso, 1993. - «Histoire et narration dans l'historiographie Arabe», in Annales. Histoire, Sciences sociales , Mars/Avril, 1986, Vol. 41, p 411-431.

Al-JABIRI Mohammed Abed, *Introduction à la critique de la raison Arabe*, Traduction et présentation de A. Mahfoufh, M. Geoffrey, Paris, Casablanca, La Découverte, Le Fennec, 1995.

AMEER Ali Syed, *The spirit of isla or the Life and Teaching of Mohammed*, Calcutta, S.K.Lahiri and C, 1902.

AMIN Samir, *Le développement inégal*, *essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

AMOR Abdelfattah, «Interrogation sur la liberté de religion ou de conviction » in Association Tunisienne de droit constitutionnel, *Droit, Pouvoir et Religion*, acte du colloque international des 5-7 mars 2009, p.217.

ARON Raymond, *Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique et la modernité*, Paris, Calman Levy, 1969. - *Dimensions de la conscience historique,* Paris, Union générale d'éditions, 1965.

BACHTA Abdelkader, *L'esprit scientifique et la Civilisation arabo-musulmane,* Paris Budapest Torino, L'Harmattan, 2004.

BAKOUCH Abdallah, *Refondation épistémologique du patrimoine arabo-islamique (al Turâṯh) selon deux penseurs modernes Muḥammad Arkoun & Muḥammad Âbid Al-Ǧābrī*, 630 p, thèse, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 2002.

BALANDIER Georges, *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.

BASTIDE Roger, *Anthropologie appliquée*, (nouvelle édition) Paris, Stock, 1988.

BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, éditions du Seuil, Paris 1968.

BAUBERAUD Jean , *Histoire du protestantisme,* 5e éd., Paris, PUF, 1998. (Que sais-je). - « Histoire du Réveil (1790-1849) » in Archives de sciences sociales des religions, Oct - Dec, 1980, Vol.25, p.354 -354.

BEN ACHOUR Yadh, *La deuxième Fâtiha*, Paris, PUF, Tunis, Cérés éditions, 2011. - *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Tunis, Cérés éditions, 2009. - *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérés Productions, 1992. - *Norme, foi et lois ; en particulier dans l'islam*, Tunis, Cérés Productions 1993. - « Droit du croyant et droit de l'homme. Un point de vue islamique » in Islamochristiana, 2008, n°34, p.111.

BEN CHEIKH Ghaleb, *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presse de la Renaissance, 2005.

BENVENISTE Emile, *Problèmes de Linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966.

BEN ZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs libres de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, (L'islam des lumières).

BERQUE Jacques, *Les Arabes d'hier à demain*, 2 éd, Paris, Seuil, 1969.

BIDAR Abedennour, *L'islam face à la mort de Dieu, actualité de Mohammed Iqbal,* Bourin, Paris, 2010. - *Un Islam pour notre temps*, Seuil, Paris, 2004.

BLACHERE Régis, *Le Coran*, Paris, G. P Maisonneuve et Larose, 1966.

BENSLAMA Fethi, La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam, Paris, Aubier, 2002 (La psychanalyse prise au mot).

BOUARMANE Chikh, *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris, Vrin, 1978.

BOUHDIBA Abdelwahâb, *L'homme en islam*, Tunis, Sud Editions, 2006.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980. - *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1994. - *Réponses pour une anthropologie réflexive*, 4ème éd, Paris, Minuit, 1980. - *Le Métier de sociologue*, *Préalables épistémologiques,* Paris, Seuil, 1992.

BRAUDEL Ferdinand, *Grammaires des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987. - *Ecrits sur l'histoire II,* Paris, Flammarion, 1994. - *Le monde actuel, histoire des civilisations,* Paris, Belin, 1963.

CARRE Olivier, *L'islam laïque ou le retour à la tradition*, Paris, Armand colin, 1993. - « Islams and Modernities » in Studia Islamica, 1995(81), p.208-209.

CARBONELL C. Olivier, *L'historiographie*, 8 éd, Paris, PUF, 2003.

CASPAR Robert, *Traité de théologie musulmane. Histoire de la pensée religieuse musulmane, t1,* Rome, PISAI, 1996. - « Le renouveau du mutazilisme » *in Mideo, Le Caire, 1957 pp141-201.*

CESARI Jocelyne, *L'islam à l'épreuve de l'Occiden*t, Paris, La Découverte, Paris, 2004.

CHABBI Jacqueline, *Le Coran décrypté*, Figure biblique en Arabie, Paris, Fayard, 2008. - *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noêsis, 1997.

CHANNU Pierre, Le temps des réformes, 2m éd, Paris, complexe, 1984.

CHARFI Mohamed, *Islam et libertés. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998

CHARNAY Jean Paul, *Regard sur l'islam, Freud, Marx, Ibn Khaldoun*, Paris, L'Herne, 2003. - *La Chariâ et l'Occident*, Paris, L'Herne, 2001. - *Islamic culture and socio-economic change*, 2 éd, Leiden, Brill, 1981. - *Sociologie religieuse de l'islam*, Sindbad, Paris, 1977.

CHEBEL Malek, *L'islam et la Raison, le combat des idées*, Paris, Perrin, 2005. - *Le Sujet en islam*, Paris, Edition du Seuil, 2002.

CHERIF Mustapha, *L'islam et l'Occident, rencontre avec Jacques Derrida*, Paris, Odile Jacob, 2006.

CHEVALIER Dominique, MIQUEL André, *Les Arabes, du message à l'histoire,* Paris, Fayard, 1995.

CHEVALIER Dominique, BOUHDIBA Abdelwahab, *Les Arabes, L'islam et l'Europe,* Paris, Flammarion, 1991.

CROCE Benedetto, *Théorie et histoire de l'historiographie,* Genève, Librairie Droz, 1968. - *L'histoire comme pensée et comme action*, Genève, Librairie Droz, 1968.

COOK Michael, *Commanding Rights and forbidding Wrong in Islamic Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

DAKHLIA Jocelyne, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005. - *Tunisie : le pays sans bruit, lorsque le peuple tunisien a haussé son étoile*, Arles Bouches-du-Rhône, Actes Sud 2011.

DAKHLI Leyla, *Une génération d'intellectuels arabes, Syrie et Liban (1908-1940),* Paris, éditions Karthala, 2009.

DERRIDA Jacques, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001. - *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967. - « Lettre à un ami Japonais » in Le Promeneur, XLII, oct. 1985.

DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de Linguistique générale,* Paris, Payot 1972.

DESROCHE Henri, SERGUY J., *Introduction aux sciences humaines des religions,* Paris, Cujas, 1970. - *Exégèse et herméneutique*, ouvrage collectif, Paris, Seuil 1971.

DJAÏT Hichem, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines,* Paris, Gallimard, 1989. - *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard, 2004. - *L'Europe et l'islam*, Paris, Seuil, 1978. - *La Personnalité et le devenir arabo-musulman*, Paris, Seuil, 1974.

DUFRENNE Mikel, *La personnalité de base*, Paris, PUF, 1966

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archéologie générale,* 2°éd, Paris PUF, 1963.

DUMEZIL Georges, *Mythes et dieux des indo-Européens,* Paris, Champs-Flammarion, 1992. - *Les dieux et les hommes*, Paris, G.P Maisonneuve, 1948.

DUMEZIL Georges, COUCHOUD Paul-Louis, *Mythes et religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1939.

ELIADE Mircea, *Traité d'histoire de religion*, Payot, Paris 1949. - *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963. - *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965. - *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1969. - *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t, I et II, Payot, Paris 1976. - *Histoire des croyances et des idées religieuses,* t, III Payot, Paris, 1983.

ENNAIFAR Hmida, *Les Commentaires coraniques contemporains*, Paris, PISAI, Rome 1998.

ESACK Ferid, *Coran, mode d'emploi*, trad. Bour, J-L, Paris, Albin Michel, 2004.

FAZLUR-RAHMAN Malik, *Islam and Modernity : Transformation of an intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982. - *Revival and Reform in Islam: a study of Islamic fundamentalism*, (Propos receuillis et présentés par Ebrahim Moosa) Oxford, Oneworld, 2000. - *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

FERJANI M. Chérif, *Islamisme, Laïcité et Droits de l'homme*, préf., A. Mérad, Paris, L'Harmattan, 1991. - *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

FEVBVRE Lucien , *Au cœur du religieux du XVI° siècle*, Paris, SEVPEN, 1968. - *Combat pour l'histoire*, Paris, A. Collin, 11992.

FEVBVRE Lucien, MOZE Charles, *Trois essais sur histoire et culture*, Paris, A. Collin, 1948.

FILALI -ANSARY Abdou, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains,* Paris, La Découverte, 2003. - *L'islam est-il hostile à la laïcité* ? Casablanca, Edition Le Fennec, 1997. - « La critique historique au service de la foi. A propos de Hussein Amin : le livre du musulman des emparés. Pour rentrer dans le troisième millénaire » in Prologues, n° 1, Casablanca, avr- juin 1993.

FILALI-ANSARY Abdou, TOZY Mohamed, *Penseurs Maghrébins contemporains*, Casablanca, EDDIF, 1997.

FINIANOS Ghassan, *Islamistes, Apologistes et libres Penseurs*, Pessac, Presse universitaires de Bordeaux, 2002.

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard cop, 1969. - *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaine,* Paris, Gallimard, 1990.

GHALIOUN Bourhan, *Islam et politique, la modernité trahie*, la Découverte, (islam et société) Paris, 1997. - *La malaise arabe*, *l'Etat contre la nation*, Paris, La Découverte, 1991.

GARDET Louis, *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1977.

GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris Gallimard, 1985.- *La Religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998. - *Un monde désenchanté ?* Paris, Éditions de l'Atelier, 2004. - *L'avènement de la démocratie*, t. 1, *La révolution moderne*, t. 2 *La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, Paris, 2007.

GEERTZ Clifford, L'islam observé, Paris, La découverte, 1992.

GIBB Hamilton A.R., *La structure de la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Larose, 1950. - *Les tendances modernes de l'islam*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1949.

GOLDZIHER Ignac, *Le dogme et la loi de l'islam, l'histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris, Geuthner, 1973.

GRAWITZ Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, 11° éd.**,** Paris, Dalloz, 2001.

GURVITCH Georges, *Déterminismes sociaux et liberté humaine,* 2e édition, PARIS, P.U.F ,1963.

HABERMAS Jürgen, *Logique des sciences sociales* et autres essais, trad., Rainer Rochlitz, Paris, PUF 1987 (philosophie d'aujourd'hui). -*Théorie de l'agir communicationnel, t. 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société,* trad., Ferry, Jean-Marc, Paris, Fayard, 1987. - *Théorie de l'agir communicationnel, t. 2*, trad., Jean Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987. - *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences***,** trad. Bouchindhomme Christian ; Rochlitz Rainer, Paris, Gallimard, 1988. - *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976. - « De la modernité, un projet inachevé », *trad., Gérard Raulet, in Critique, t. XXXVII, n 413, oct. 1981, « vingt ans de pensée allemande ».*

HADDAD Mohamed, *Essai de critique de la raison théologique : l'exemple de Muḥammad ʾAbduh*, 570 p, thèse, Paris, La Sorbonne Nouvelle, 1994.

HEGEL G.W.F., *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1949.

HOURANI Albert, *Arabic thought in the liberal age 1789-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

La pensée Arabe et l'Occident, trad., Sylvie Besse Ricod, Paris, Naufal, 1991.

IQBAL Muhammed,*Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam*, Lahore, 1968.

Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, trad. Eva de Laman Lrancis; Vitray, Meyrovich, éd. du Rocher, UNESCO, Monaco, Paris 1996.

JOMIER Jacques, *Le Commentaire Coranique du Manâr : tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*. Paris, G-B Maisonneuve, 1954. - *Introduction à l'islam actuel*, Paris, Editions du Cerf, 1964. - « Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte », in MIDEO, t.I, 1954, pp. 39-72

KEPEL Gilles, *Fitna : guerre au cœur de l'islam,* Paris, Gallimard, 2004. - *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

LABDAWI Abdallah, *Les nouveaux intellectuels arabes*, l'Harmattan, Paris, 1993.

LAKHDAR Latifa, *Les femmes au miroir de l'orthodoxie islamique*, Editions de l'Aube, Paris, 2007.

LAROUI Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, Paris, 1967.- *La crise des intellectuels arabes* : traditionalisme ou historicisme, Maspéro, Paris, 1974. - *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1986. - *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Centre Culturel Arabe, Casablanca, 1997. - *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*, Flammarion, Paris, 1999.

LAOUST Henri, *Pluralisme dans l'islam,* Paris, G. Geuthner, 1983. - « Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine » in Orient 10 (1959/II), pp. 81-170. - « Le Réformisme des Salafiya », in la revue des études islamiques, (1932), pp. 175-224. - *Essai sur les doctrines sociales et politiques de taqi-eddîn Ahmad b. Taymiya,* Le Caire, Institut Français d'archéologie, 1939.

LE BRAS Gabriel*, « Sociologie religieuse et science des religions » in Archives de sociologie des religions, 1959, N°, p.3.*

Le GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval*. Essais, Paris, Gallimard, 1985 (Bibliothèque des Histoires).

LEFEBVRE Henri, *Introduction à la modernité*, Paris, Minuit, 1962. - *La fin de l'histoire : épilégomènes*, Paris, Minuit, 1970.

LEQUIN Yves, *Histoire de la laïcité,* Besançon, CRDP de Franche-Comté, 1994.

LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, Presses Pocket, 1976. - *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.

LEWIS Bernard, *Les Arabes dans l'histoire*, Flammarion, Paris 1993. *Que s'est- il passée ? L'islam, l'Occident et la modernité*, trad, Carnaud Jacquelin, Gallimard, Paris 2002.- *L'islam en crise*, Gallimard Paris, 2003. - *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Gallimard, Paris 1990. - *L'islam d'hier à aujourd'hui*, Paris, Payot, 2003.

MEDDEB Abdelwahab, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, 2005. - *Contre-Prêches*, Paris, Seuil, 2006. - L'islam, la Part de l'universel, Paris, Apdf, 2006.

MENSCHING Gustave, *Histoire de la science des religions*, Paris, Seuil 1973.

MERAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940,* Paris, Monton et Cie, 1967. - « Islah » in Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition IV, Leiden, E.J Brill, Paris, G.P. Maisonneuve et La ROSE S.A, 1978. - *L'exégèse coranique*, Paris, PUF, 1998 (que sais-je3406). - *La Tradition musulmane*, Paris, PUF, 2001 (que sais-je). - *L'islam contemporain*, 7éd, Paris, PUF, 2005 (que sais-je, 2195).

MERNISSI Fatima, *La Peur- modernité : Conflit islam- démocratie*, Albin Michel, Paris, 1996.

MERVIN Sabrina, *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*, Flammarion, Paris, 2010.

MESLIN Michel, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973.

NOOR Farish, *New Voices in Islam*, Leyden, ISIM, 2002.

PRADE José A., *Persistance et métamorphose du sacré*, actualiser Durkheim et *répondre à la modernité*, Paris, PUF, 1987 (sociologue d'aujourd'hui).

PREMARE Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui,* Paris, Tétraèdre, 2004. - *Les Fondations de l'islam. Entre Ecriture et histoire*, Seuil, Paris, 2002.

RAYMOND Philippe, *Max Webber et le dilemme de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987. - *La sociologie de la religion chez Max Weber essai d'analyse et de critique de la méthode*, Paris, Louvain nouveautés, 1969.

REDISSI Hammadi, *L'exception Islamique*, Paris, Seuil, 2004. (La couleur des idées). - *Les Politiques en Islam : le Prophète, le Roi et le Savant,* Paris, L'Harmattan, 1998 (Histoire et perspectives méditerranéennes).

RICOEUR Paul, *Le Conflit des interprétations ; essais d'herméneutique*, Paris, Seuil 1969. - *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964. - *L'idéologie et l'Utopie,* France, Seuil, 1997. - « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », in Enjeux des droits de l'homme, Paris, Unesco, 1988, p. 236.

RIZQ Charles, *Entre l'islam et l'arabisme. Les arabes jusqu'à 1945*, Paris, Albin Michel, 1983.

ROSENTHAL Franz, *A history of the Muslim historiography*, Leiden, 1968

ROUSSILLON Alain, *La pensée islamique contemporaine, acteurs et enjeux*, Téraèdre, Paris, 2005.

ROY Olivier, *La laïcité face à l'islam ,* Paris, Hachette Littératures, 2006. - *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2004.

ROY Olivier, HAENNI Patrick, *Le post-islamisme*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

ROY Olivier, MONGIN Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, A. Fayard-Pluriel DL, 2011.

SAID Edward, *L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
SAINT –PROT Charles, *La tradition islamique de la Réforme*, Paris, CNRS édition, 2010. - *Islam : L'avenir de la tradition entre révolution et occidentalisation*, Paris, Le Rocher, 2008. - *Sociologie religieuse de l'islam*, Paris, Sindbad, 1978.

SEDDIQ Youssef, *Nous n'avons pas lu le Coran*, Paris, édition de l'Aube, 2004.

SEGUY Jean, « La Religion dans la conscience moderne » in Archives de sociologie des religions, Jan. - Jun., 1971, Vol.16, p.177 -177.

SHAQANQIRI Mohamed, « Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'islam », in Revue Internationale de Droit Comparé, 1981, p. 76.

SEIGNOBOS Charles, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Alcan, 1901.

SINTOMER Yves, *La démocratie impossible : Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999.

SOROUCH Abdul Karim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam,* Oxford University Press, Oxford, 2000.

SZALUTA Jacques, *La Psychohistoire*, Paris , PUF, 1987.

TAHA M. Mahmoud, *Un islam à vocation libératrice*, trad, El Baroudi-Haddaoui M, et Caroline Pailhe, Paris, l'Harmattan, 2002.

TALBI, Mohamed, *L'islam n'est pas voile, il est culture*, Cartaginnoiseries, Tunis 2009. - *Plaidoyer pour un islam moderne*, préf, Charfi, Abdelmagid, Paris, édition de l'aube, Paris 2004. - *Universalité du Coran*, Acte Sud, Paris, 2002. - « L'islam et le monde moderne » in comprendre, 1960.

TALBI, Mohamed, MAURICE Bucaille, *Réflexion sur le Coran*, Edition Seghers, Paris, 1989.
TALBI Mohamed, GWENDOLINE Jarczyk, *Penseur libre en Islam, Albin Michel, Paris, 2002.*

TROELTSH Ernest, *Protestantisme et Modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

TREVOR-ROPER H.R , *De la Réforme aux Lumières*, trad, Laurence Ralter, Paris, Gallimard, 1972.

TOURAINE Alain, C*ritique de la modernité*, Paris, fayard, 1992. - *La recherche de soi : Dialogue sur le Sujet*, Paris, Fayard 2000.

TURNER Bryan. S, *Weber and Islam, A critical study*, London and Boston, Roultlege and Kegan Paul, 1974.

URVOY Dominique, *Les Penseurs libres en islam classique*, Paris, Flammarion, 1996.

UTAKER Arild, *La philosophie du langage : Une archéologie Saussurienne*, Paris, PUF, 2002.

WADUD Amina, *Qur'an and woman, Re-reading the sacred text from a woman's perspective*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1999.

WESTERMARCK Ed, *Survivance païenne dans la religion Mahométane*, Paris, Payot, 1935.

WEBBER Max, *Sociologie des religions*, trad, Passeron, Jean-Claude, Grossein, Jean-Pierre, Paris, Gallimard 1996,Paris, Pocket 1995. - *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'autres essais,* Grossein, Jean-Pierre, Paris, Gallimard, 2004.

YOUSSEF Olfa, *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Paris, Albin Michel, 2007 (L'islam des lumières).

Sources arabes

ABDERRAZIQ Ali, ABDERRAZAK Ali, al-Islâm wa usûl al-hokm, le Caire, 1925.

ABDUH Mohammed, *al-A'mal al-kamila*, ed, „Umara Muhammed, al-Mou'assassa al arabiyya li-addirassat wa an-nashr, 1976.

ABDUH Mohammed, *al-Islâm dînou al-'ilm wa al-madaniyya*, edition al-Jouz 'Abderrehmân, Maktabat al-Hayat, Beyrouth, 1989.

Al-AFGHANI Jamal al-Dîn, *Rissalat ar-rad ‚ala addahiriyyîn : traduite en arabe par Afif Abou Tourab, ed „ Uhman Amin, le caire1955. 1er édit Beyrouth 1886, le Caire, 1895.*

Al-ASHMAWI M. Saïd, *al'Aql fi al-Islâm*, 2 éd, Beyrouth, Mou'assassat al-intishar al-ârabi, 2004.

Al-AZM Sadiq Jalal, *Naqd al- Fikr Addîni* , Beyrouth, Dar Attalî'a, 1969.

Al -AZMEH Aziz, *Al- Kitâba attârîkhiyya wa al-Ma ' rifa attârikhiyya*, Beyrouth, Markaz dirâssât Al-wihda al-'arabiyya, 1983. - *Al-'Ilmâniyya min mandhoûr moukhtalif*, Beyrouth, Markaz dirâssât al-wihda al-'arabiyya, 1992.

Al-BOUTI Said Ramadhan, *Al-jihad fi-l-islam kayfa nafhamouhou ? wa kayfa noumârissouhou* ? Damas 1993.

Al-HADDAD Tahir, *Imra'atunâ fi al-shari'a wa al-mujtama' ,1er éd, Tunis, 1930.*

Al-JABIRI M. Abed, Naqd al-*'Aql al-'Arabî. 1. Takwîn* al-*'Aql al-'Arabî, Beyrouth,* Dar al-Baydâ, al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991. - *Naqd al-'Aql al-'Arabî. 2. Bunyatou al-'Aql al-'Arabî*, *Beyrouth*, Dar al baydâ, al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1991. - *Naqd al-'Aql al-'Arabî. 3. -'Aql al-siyyâssi al-'Arabî, Beyrouth*, Casablanca, al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1991.- AL-JABIRI, Mohamed Abed, *al-Turâth wa al-hadâtha*, Beyrouth,al Markiz al-thaqafi al-‚arabi, 1991.

Al-KHULI Amin, *Manhaj al-Tajdid fi al-nahw wa al balâgha wa al-tafssîr wa al-adab*, Le Caire, Dar al Ma'ârif , 1961.

Al-SHARQAWI M.Abdallah, *Mouqâranatou al- adyân, bouhouth, wa dirâssât*, Dar al-jabal, Beyrouth, 1990
AMIN Ahmed, *Zou'ama Al Islâh fi al 'asr al hadith*, Le Caire, Maktabat al-nahdha al-missriyya, 1948.

Al-SHATIBI Abou Ishaq, *Al-Mouwafaqât fi Oussoul al-shari'a*, 2°éd, 4 tomes, Beyrouth , Dâr al-Ma'arifa, 1975.

BEN ACHOUR Yadh, « Maqâssid a-shari'a baïna ,azmat al-fiqh wa a-tashri' al-isalâmiyyan» in Islamochristiana, 2009, n°39

BEN NEBI Malek, *Al-Dhâhira al-Qur'âniyya*, Beyrouth, 4 éd, Damas , Dâr al-fiqr al-mou'âçir, Dâr al-fiqr, 1987.

BILQAZIZ Abd El-Ilah, *Mina al-nahdha ila al- hadâtha*, Beyrouth, Markaz dirâssât al-wihda al-'arabiyya, 2009. - *Al-Islâm wa al-hadâthâ wa al-ijtimâ' al-Siyâssî*, Beyrouth, Markaz dirâssât al-wihda al- 'arabiyya, 2004.

BOUSLAMA Ahmad, *Mafhûm al-insân fi al-qur'ân al karîm wa al-hadith al-sharîf,* Beyrouth, Halabi, 2007.

DJAÏT Hichem, *Fi al-Sîra al nabawiyya, 1, al-Wahy wa al-Qur'ân wa al-Noubouwa*, Beyrouth, Dar Attali'a, 1999. - *Fi al-Sîra al nabawiyya, 2, Tarîkhiyyat al-Da'wa al-Mouhammadiyya fi Makka*, Beyrouth, Dar Attali'a, 2007.

GHALIOUN Bourhan, Ightiyâl al- 'aql : miḥnat al-ṯaqâfa al- 'arabîyya bayn al-salafîyya wa-l-tabaîyya Le Caire, Maktabat Madbuli, 1990. - *Al-Wa'y al-thâtî,* Beyrouth, al-Mou'ssassa al-'arabiyya lildirâssâ wa al-nashr, 1992. -*Bayân min ajl al-dimouqrâṭiyya*, Casablanca, al-Uyûn, 1990. - *Naqd al-siyâssa : al-dawla wa al-dîn*, Ammân : Al-muassasa al- 'arabiyya li al-dirâsât wa al-nashr ,1993.

GRAMI Amel , *Qadhiyatu al ridda fi al asr al hadith* , Tunis, D*ar al janub*, 1997. - *Al hurriya al diniya fi al- islâm*, Casablanca, édition le fennec, 1998.

HANAFI Hassan, *Al-Turâth wa al-tajdîd (mawqifunâ mina al-turâth al-qadîm*, Beyrouth, 1981, Dâ attanwîr, 1981.

IBN ASHUR M. Al –Tahir, *Maqâçid al Shari'â al-islâmiyya*, Tunis, al-Sharika at-tounoussiya li at-tawzi ', 1978.

Ibn HUSSAÏN M al-Khidh, *Al Hurriya fi al-islam*, Tunis, Dâr al-Maghreb al-' Arabi, 1909.

JADAAN Fahmi, *Oussouss al-taqadoum ,inda moufakkirî al-Islâm fi al-,âlam al-ârabî al hadîth*, *Beyrouth, al Mou'assa al-,arabiyya* li al-dirâssât wa al-nashr, 1981.

KAMAL Abdellatif ,*al-Turâth wa al-nahdha, qirâ'a fi a'mâl Momamed 'abed al Jabirî*, in ,As'ilat al-nahdha al-'Arabiyya, Beyrouth, Markaz Dirâssât al-wahda al- 'Arabiyya, 2003.

KHALAFALLAH M. Ahmad, *Al-Qur'ân wa Mushkilât Hayatina al-Mu'assira*, Beyrouth, al-Mou'assassa al-'arabiyya li addirassa wa annashr, 1982. - *Mafahîm Qur'âniyya*, Koweit, Manshurât al-Majliss al Watanî li al-thaqâfa wa al-Adab, 1984. - *Al-Fann al-qaçaçî fi al- Qur'ân al-karîm*, 4 éd, Le caire, Sînâ li annashr, 1999.

LAKHDAR Latifa, *Imra'atou al-,,Jma',* Tunis, Cérès Editions, 2001

LAROUI Abdallah, *al-Sunna wa al-,,Islâh*, Casablanca, al-Markaz al-thaqâfî al-'arabî, 2008. - *Mafhoum at-târîkh, tome 1, Beyrout-Casablanca, Al Markiz al-thaqâfi al-,,arabi, 1997.*

MEZGHENNI Ali , LAGHMANI Slim, *Fi al-hadâthâ wa al-qânoûn*, Tunis, Sud Editions, 1994.

OSMAN Amin, *Ra'id al fikr al-misri al-imama Muhammed abduh*, le Caire, Maktabat al-Nahdha al-,,Asriyya, 1955.

SHOUHROUR Mohammed, A*l-kitab wa al-qur'an, qira'a mou'açira*, 5 éd, Beyrouth, sharikat al-matbou'at li al-tawzi', 1996. - *Nahwa oussoûl jadîda li*

al-fiqh al-islâmî, al-Ahalî li al-tibâ‘a wa al-tawzî‘ Damas, 2000. - *Al-Islâm wa-al -îmân : Mandhoûmat al-Qiyam*, Damas, al-Ahalî li al-tibâ‘a wa al-tawzî‘, 1996.

SIDQI Mahmoud, « Al- Islam houwa al-Qur’an wahduhu » in al –Manar, n° 9 1906, pp.515-525.

TAHA Abdu-Arrahman, *Rouh Al-hadatha , al-madkhal ila ta’sis al hadâtha al islamiyya,* Casablanca, al- *‘Aql al- ‘Arabî*, 2006.

TAHA M. Mahmoud, *Nahwa mashrou‘ moustaqbalî li al-islâm,* édition, M.M Taha ,Asma’, Annour,M.H, al markaz al-thaqâfî al-‘arabî, dar qurtâss, Beirut, Kuweit , 2002. - *al-Rissala al-thâniya mina al-islam, Khartoum,*1967.

TALBI Mohamed, *Li yatma’inna qalbî*, t 1, Qadhiyat al-îmân, cérès éditions, 2007.

TARABICHI Georges, *Mina annahdha ilâ aridda : tamazuqat al-thaqafâ al-ârabiyya fî ‘açir al- ‘awlama*, Londres, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2000. - *Naqd naqd al-aql al-arabî : nadhariyyat al-‘aql*, Londres, Bayrout, Dâr al-Sâqî, 1996.

UMARA Mohammad, *Al-Islam wa houqouq al-inssân*, al-Majliss al-watanî li al-thaqafa wa al-founôun wa al-âdâb, Koweït, 1985.

UTHMÂN M. Fathi, *Huqûq al-insân bayna al-shari ‘a wal fiqr al-qânoûni al-gharbi,* Beyrouth, Dâr a-shourouq, 1982.

Annexe 1

Glossaire des mots arabes

Ahâd	**:** Hadith rapporté par une seule source.
Ahkâm	**:** (sing. hukm) Préceptes, lois de Dieu.
Ahl al-kitâb	**:** Gens du Livre
Ahl al- hal wal-,aqd	**:** *«* Ceux qui ont qualité de lier et de délier », ceux qui comptent, qui sont en quelque sorte le conseil suprême qui contrôlerait la droiture de l'Imam et sa conformité au *shar'a.*
al-'Âlamîn	**:** Toute l'humanité.
al-Istislâh	**:** Le principe d'utilité, que cette utilité soit temporelle ou spirituelle, communautaire ou individuelle.
Allawh al- mahfouz	**:** Parole de Dieu inaccessible et éternelle. Prototype céleste bien gardé, « texte archétypal ».
al- Manâr	**:** Le phare, c'est aussi le nom que porte l'école des disciples d'Abduh aussi bien que le titre du journal, porte-parole du mouvement.
al- Marja'iyya	**:** Référence.
al-Shirk	**:** paganisme, polythéisme.
al-Urwa al-Wuthquâ	**:** Les liens indissolubles, « L'anse solide », titre du journal publié par M. Abduh et al-Afghâni à Paris.

al-,,Uzza : Dieu de Quraich.

,,Alim : Savant dans le cadre théologique.

'Amma : Les gens ordinaires. Contraire de *Khassa,* l'élite.

Amr nabawi : Recommandation émise par le Prophète.

Ansârs : Compagnons médinois de Mohammed.

,,Aql : Raison.

Assalât : La prière.

Assbâb annouzoul : Circonstances de la Révélation.

Ash'arisme : Doctrine développée par Abou al-Hassan al-Ash'ari(873-935), combinant le mutazilisme, dont il s'est inspiré et l'orthodoxie.

Ash'arites : Tenants du *Ash'arisme,* l'école théologique dominante chez les sunnites depuis le X° s.

Assalaf assâlih : Les pieux ancêtres.

Assaoum : Le jeûne du Ramadhan.

Âyât : Versets d'une sourate du Coran, aussi Signe indice.

Charia : Expression commune résumant l'œuvre des *fuqaha* et l'ensemble des loi émises à partir de l'exégèse Coranique.

Cha'bân : Mois du calendrier musulman.

Compagnons : Ceux qui ont connu le Prophète.

Dâ'iya : Prédicateur.

Dîn **:** Religion. Islam.

Dawla **:** Etat.

Dounya **:** Monde séculier.

Fidya **:** Rachat.

Fiqh **:** Jurisprudence, Loi islamique.

Fuqaha **:** Jurisconsultes spécialistes du droit musulman.

Falâssifa **:** Philosophes musulmans.

Fatwas **:** Consultations doctrinales.

Farang **:** Les francs, les occidentaux.

Ghazouat Badr **:** La bataille de Badr.

Ginsiya **:** Nationalité.

Hadîth **:** Tradition, ensemble des dits et actes du Prophète et de ses Compagnons.

Hudûd Allah : (sing. *Had*), lois divines qui marquent la frontière infranchissable que le croyant ne doit pas dépasser.

Had'y **:** Guidance, signifiant à la fois « guidance » et « bonne voie ».

Hâkim madani **:** Gouverneur, souverain civil.

Hanîf **:** Pur à la manière d'Abraham.

Hujja **:** Une preuve.

Huquq allah **:** droits de Dieu.

„Ibâdât **:** Obligations envers Dieu. Culte.

Ihyâ' **:** Revivification.

Ijmâ ' **:** Accord unanime, consensus.

Ijtihâd **:** Usage du raisonnement individuel, pratiqué par des individus ou dans le cadre des écoles du *fiqh*.

Ikhtiyar **:** Choix.

Ilzâmi **:** Caractère contraignant.

Imâm **:** Celui qui dirige la prière, le chef de la communauté islamique. Chez les Chi'ites, ce terme est réservé aux descendants directs du Prophète par Ali et Fatima.

Islâh **:** Réformisme, Réforme .

Isnâd **:** Chaîne de transmetteurs du *hadîth*.

Isrâ'iliyyât **:** Récits concernant les enfants d'Israël.

Jabr **:** Prédétermination.

Jâhiliyya **:** Gentilité. Période pré –islamique.

Kaffâra **:** Punition relative au non-respect du jeûne de Ramadhan.

Kalâm **:** Théologie musulmane.

Khalaf **:** Génération des Suivants, successeurs des Compagnons de Mohammed.

Khulafâ' Râchidoun **:** Les califes successeurs du Prophète Mohammed.

Kufr **:** Hérésie.

Lâ yatiqounahou **:** « Qui ne le supportent pas ».

Ma'rifî **:** Cognitif.

Maqâssid al Charia **:** (sing. Maqsad) finalités de la *charia.*

Mansoukh **:** Abrogé.

Mathâhib **:** Les différentes écoles du *fiqh* .

Moutawâtir **:** Un hadith rapporté par plusieurs sources.

Mou'âmalât **:** *(*sing,. *mou'âmala*) Les affaires humaines, les relations en société.

Miskîn **:** (pl, massakîn) Pauvre démuni.

Mujtahid **:** Chercheur indépendant.

Muqallid **:** Imitateur.

Mus'haf **:** Recueil de la révélation. Trace matérielle du Coran.

Muslih **:** Réformateur.

Nass **:** Texte.

Nahdha **:** Renaissance.

Nasîha **:** Le bon conseil.

Nâssikh **:** Abrogeant.

Nasskh **:** Principe d'abrogation dans le Coran, verset abrogeant un autre.

Qâ'il **:** Un locuteur.

Qâti' **:** Catégorique, irrévocable.

Qasâss : La loi du talion.

Quiyâss : Analogie.

Qur'ân : Transmission orale de la Révélation.

Quraich : Tribu de l'Arabie ; c'est la tribu de Mohammed.

Ridda : Apostasie.

Rissâla lil a'alamin : Message universel.

Salaf : Premiers maîtres de l'islam, Génération des Compagnons.

Salafisme : La doctrine invitant les musulmans à suivre l'exemple des pieux ancêtres, *assalaf assalih*, elle vise à rénover la religion musulmane par le retour aux sources de l'islam des origines.

Sahih : Valide, se dit aussi des recueils de Hadith.

Sahwa : Eveil islamique.

Shûra : Concept traditionnel islamique, pouvant être interprété comme un pouvoir collégial, mais sans en arriver à la démocratie de type européen.

Sîra : Récit de la vie du Prophète.

Sourate al-baqara : Sourate la Génisse.

Sunna : Ensemble des faits, gestes et paroles (hadiths) du Prophète rapportés par ses Compagnons ainsi que sa biographie.

Ta'lîmî : Didactique.

Ta'awîl : Interprétation.

Tadhyîq **:** Restriction.

Tafarnouj **:** Imitation des manières des Francs, francisation. Imitation aveugle de l'Occident, occidentalisation.

Tafsîr **:** Exégèse, explication, commentaire, Sciences du Coran.

Tajdîd **:** Renouvellement.

Takhyîr **:** Le principe de choix.

Taklîf **:** Obligation imposée.

Tâlib al-,ilm **:** Appellation classique du chercheur dans la tradition.

Tanzîmât **:** Une série de mesures d'ouverture et de rationalisation entreprises sous le règne de Abdul-Majid I (1839-1861), notamment celles du 3 novembre 1839 et du 1er février 1856.

Tanzîl **:** « descente », Transmission de la Révélation.

Taqlîd **:** Imitation répéter les mêmes thèses traditionnelles sans innovation.

Tawhîd **:** Monothéisme, unicité. Connaissance de l'Unité de Dieu.

Thawra **:** Révolution.

Turâth **:** Legs historique, patrimoine.

Ussul al fiqh **:** Fondement de la loi islamique.

,,Ussr **:** Difficulté.

Ussouliyoun **:** Les docteurs de lois.

Umma **:** Communauté musulmane, originellement la première communauté de Médine.

Wahy **:** Inspiration, Révélation.

yujaddid **:** Renouvelle .

Youtîqounahou **:** *«* Ceux qui le supportent ».

Yussr **:** Facilité.

Zakât **:** L'aumône légale.

Annexe 2

Interview avec Abdelmajid Charfi, conduite, à Tunis, au mois d'avril 2011.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عي خ ظ ز ف ي ح ط خ ذ خ ت ي ق ض عليها ح ث ر ف ي تونس و في ص ، و عفوية
ح ط ع ب ي ح ل ي ج ث ي ى أ ج ز ج من هذه ا إ ي ى ون صلا ل ا و ى ع س ح ل غ ص
ح ٦ ٩ ل أو ش غ ا غ ى ح ي ي ح ف ي و ن ز ش ح ط ٢ و ك ذ ح ا ش و ح ح ح ل ي ث و
ز غ ش غ ر ١ أ أ ي ش د و ع ل ي ث ى و ف ي ؤ ح ٦ ظ غ ا ح ا ظ ا غ ى ح ي ي
ع ا ش ظ ي غ. ٠٨ ى ح ٦ ظ غ ء عن عملية ظ ي ل ف ى ح ي ي خ ش و أ ح ٢
التقليدي ل ذي ٠ ه ح ظ ح ع ي ي و ح ا ش ح ش غ ل ل ه و ح ي ٠ ش ى ح ج غ ح ٦ ظ غ ي ى
و ظ ف أصناف ح ظ غ و ه و ر ه ح ٤ و ث ر ا ن ت ش ج و ش ا و غ.

ح ٤ ظ غ ي ح ي ش ف ي ط غ و ي في و ظ غ ط ه و ط ل ا ٩ ط ه ا ش غ ل ح ل ي ث و ح ٧ ٩ و
و ع ي ط ي غ ى ح ي ي ن ي و ٠ ف ض ح ط ف ح ث ي ٦ ش غ ش الحداثة و الإسلام أي هذه
ح غ ظ س ر ا ح ل ي ث ى ج ه و الإ ٩ ح ه ح ش ، ح غ د ج ه و ح ل ش ر ق من
ج ث غ ث ا ش.

ك. س: ح و ض ع ح ل ذي أ ك د ث ت ه ح ث و س في ط و و في ص ر أ غ ظ ق ح ـ غ ي أ غ
ك ش ح ظ غ ا و ح ظ ا ظ و ح ش ا ر ك ة و ه و غ ا ع د ح ل غ ص ح ٩٦ ا ش على ح ت و ا ج د ك ش ٠ ه
في ح ع ب ة ح ي ح ا ا ش. على ظ و ى ح و ط غ د ل و ش ح ه ٠ ش ف ي ط و ، والإ ه و ح ح ٣
في ص و غ ص ه غ ن ل غ ش ح و ز ش ح ط غ ن غ ل ي ث ي ة: ح ل ٠ ش ، ش ح ٤ ك ي ح ل ش و ص ل ل
في ط و ، ح ٦ ٠ غ ح ب م ث ش ح ٤ ا ح ف الأخرى. وفي ف ح ل و ض ط غ ا ح ح ٩ في
أ غ ص هذه ح ل و ش ط ل ي غ ع ي ف ى ح ي ي ، ح ي ض ظ ف ظ غ ف ح ح ظ و ش غ م ه ل
و ف ح ل ش ظ ح ع ح ل د ي ني ، و ه و غ ٠ ع غ ظ ء ي عن جديتهم في ط ز ك م ق ي ز ى ة
الحداثة و ج ق أ ه غ ح و ط غ د ر ح ل ي و ط ي ك ي ، لأه ح ف ح ظ و غ ل أو ث ر غ ك ي ل. ع
يدل هذ ؟

ع ب د ل م ج د ل ش ف : ٠ ص ع ذ ح ل ي غ عن ل ف و ك ي ل و ص ح ٦ ٩ ل ع و غ ،
و ل ظ ى في ص ذ ح ل و ش ف غ ه غ ن ن ز غ ص ف ظ ش. و ض ح أ ه غ ه ح ظ غ ص ي ج ه
ك ش ح ٦ ه و ح ح ٣ ف ي ص ، و ل ش ا ه د على ه ط غ ا ح ح ش د ح غ ح ش ح ا ض ي ة.
في تونس ز ي و ه ٩ ي ط ص ل ص ع ء ك و ش ح ه ش أ ه غ ن ط و ج ص ف ظ ش ف ي
ص ز غ. ا ح أ ه غ ك ك ت ي ح ٦ ه و ح ح ٣ و ك ش ح ه ٠ ش ر غ ظ غ ه ح ث ظ ا ل غ ص
ح ٦ ٩ و ش ى أ و ظ غ ح ل ظ ا ل ي ط غ و ز ه ح ع ى ٠ ٣ ه ح ر ح ٠ ى ر غ ٦ ٩ ح ف ي
أو ح ٦ ٩ ح ه ا د ي أو غ ٠ س م ى ر ل د ح ظ ل ٠ ح و ض ع معقد في ط غ ق هذه ح ل و ص
ح غ ا ش ح ت ي ت ع م ل ب ح ي ٠ ا ح أ ه غ هذه ح ل غ ص في ح ع ص ح ل ع ش ر ٠ ح ٤ ه ل ش ع
أ غ أو ٨ و غ ص م و ش ف ي ح ٤ غ ذ و ط ع ر ض ع ح إ غ ي ذ ا ظ غ ه ح ع ف و ح ت ع ذ
و ل ظ ى ح م ظ ، و ف ر ـ د ه ا ى الخارج ز ع ح ئ ه ل ى غ ص ي ر ه ح ـ.
ز ع ح ء هذه ح ل و ش و ح ء في ح ـ أو في ح ه س ع م و ح ى ذ ا ج ٤ ف ى غ ح ظ ي
و غ و ٠ و ج و غ و ح ظ ظ ـ و ح غ و ف ش د ح ل و ص ح ح ش ف ٠ ٩ ن ب غ ي أ غ ظ أ ه هذه
ح ٨ ظ غ ص ي ج ه ح ل و ش ط ه ي ظ ا ى ا ش ف م ٢ أو غ ش عن ح ه ظ ف ح ٤ ز ج ة ي ج ه هذه

حٌ لخَوص، وأخّ هي خطش أ خ عن حٌ صراع ر١ الأجيال في رعض ح٤ك١خ، و ىّ أ
طف فَي أك١خ أخرى ري رجة حظ١ عخ دحٌ دروس حظ - خ دحلتي خضظخ هذه حٌ لخَوص أو
كَوخص مشخرش في ري حْ أ هَى. أخ شوصاخ ٨ أكى على هذه حٌ لَوخص كى خّ زاخ طِخ،
أعتقد أ خ كَوخص ىّ، أي في ستوى ح٦ ئخ شف م٢ ولا ٠عني ٌه أ خ ظون لخظخ
و ٌه، ىّ أ ط ّق في حٌ ظخّص حٌ ع١ش والإ٩ ١ش، في طو ْ رخٌ وصوص،
رخٌ ضلش ر١ طاخص تشك حٌ ظخّ غ حظونسي م١ش، حظاخص حٌ ظرش وحظاخص حٌ قلظش
حٌ خ ي. فهذه حٌ لخَوص رخّ طوك وعخ حٌ ضلش، وى هذ ها وحُ حٌ موى حظي
ظون في حٌ ظخّ غ، أي اخ خ وخض هٌ ه حٌ لَوخص ح٦ ٩ وش ٠ طس اى حظخ غ
القوى حٌ وخش خرط مَش ى حّ م١ ش وسٍ ٣ ف ب ٌ ه ى ون في صخق حٌ ظخّ غ. حٌ لخَوص
ح٦ ٩ وش هي كَوخص عخ ضش، و حٌ ظخ ي في ظَي أ طو ْ أوثر ٌ في
حٌ كش حٌ ل١ش. ورخّ أ خ ى ه ش في "حٌ عبة حٌ ي حّ م١ ش" أو "حٌ عش ح ٌ١ ش"، فب خ
ظ ٠ طَ إلى حك ظَ حَ لواعد هذه حٌ عبة. أي أ حظ ووَف حٌ وجوى ح٦ ٩ ١١ أو ٨ زخٌ غ
فيه، وتخ أخ ٨ أرى وجه خ٦ ل صخ ء ح٦ ٩ ١١ رل ذحلوف هُ، وى ٠ مصون رل أفعالهم.
اخ خ وخ ٌ وكهم في حّ١ ي حْ ح٦ جتماعي وح ٌ١ اسي وخ ٌ لشخص حٌ تي ٠ فعو خ ح٢ ْ
فل١ حن ٠ زغي حظصدي لهم. ٠ زغي أ ي خ ظ ّ غ ع ف ه هٌ ح ٌ غ عن حٌ هج
حلذي ط١ فيه حٌ ظخّص حٌ ع١ ش حٌ لديثة، وهو حٌ ١ ل وحظ ي ٠ غ وحٌ ي ٌ مَ ١ ش، و ل و
اخ ء حٌ لخصف ى ٠ ش وحٌ جماعية حٌ ظي حول حٌ مي على حٌ لى. اخ خ أ و ١ ح٦ ٩ ١ و ْ
في هٌ ح هج و وخ ٌ ووهم ٍ ٌ خ غ لواعي فؤ ظ أ ه ٠ ىّ أ ى و ْ وجوى هف ي حٌ عش
ح ٌ١ خ ية عخ ٩ ١ خراخ.

ك. س: وخ ْ حٌ ي ٠ غ لز حٌ ثورس ٠ ي ور حول وفلش طصرف حٌ ظخ غ حٌ لخَوص
ح٦ ٩ ش، ه حٌ ل ح٤ ني وخ ْ هو ح٤ ذ ؟ هل قطعت حٌ ثورس حٌ طَ ك أخ هذه
حٌ خ خص؟

عبد لمجد لشف : حٌ ل ح٤ ي وخ ْ ه خ ح٤ ظش و ١ ْ ه خ حٌ ثقفا . أخ
شوصاخ ٌ أو حوف خ في أي ٠ وم ح٤ خ على هذ ح ٌ و١ خ. وض و خ أ حي أ ظز أنه ٨
يفضّ حٌ شوش، خصش و أ خ ١ ك ظه ك وش حٌ ه ش، رخ ظ ثخ ء رعض حٌ خ خص حٌ شخص، هو
طلي خ ي فى ي ك ٠ خ ي، و ٌ ٠ ى طلي خ أ خ فل وش حٌ ه ٠ ش ٌ طى كَوش ٍ ش.
عند خ طون هخ ن طلي خص أ ش ٠ زغي أ ى و حظصدي خ أ خ و ٌ ه، وهذ ١ زاعي. ى
حظصي ي ح٤ ي وكي ه وخ ْ ه خ ر عي، و٨ أ ظ أ ٠ ٌ و ف ي ح ٤ ر خص ح٦ ٩ ش
حلشخ ئعة ح١ و ر ح٨ ظخ صخ ١١ " وخ و ح ٠ ثو ح٤ غ ش ر ١ ح ٌ ثقفا ، ٨ حظونسا ١ ولا
حٌ صر ١٠. ولهذ أ ص أ أضع حٌ خ ١ عن حٌ لروف في هذه حٌ م ١٠ ش كي ٨ تهم رؤ ٌ
ى ح لخ في حٌ لم ش. أ و أ ه في أوج حٌ لش ضد ح٦ ٩ ١١ في طو ْ في أوخ
حظ ع ١ خص حلظف حٌ ك و ك ١ ذ ر عخ عي وعي ٍ - وش ح ٌ ثقفا أ ظ
ك وح غ حٌ ظخ و غ ح٦ ٩ و١٠ ر ي ا ظ وخص 1989. وعند خ ري أص حٌ لش على
ح٦ ٩ ١١، وخ ْ طل إ ه ا حن أ حظصي ي ٧ ٩ ١١ ٨ ٠ ىّ أ ى ون أ خ م٢. وأخ
شوصاخ و ض حوف خ على ٌ ه، وكنت ستعد حٌ كي ٠ ظ حٌ ل وح ر ١ حٌ ظخ وح٦ ٩ ١١
وعي ح ٌ ثقفا حٌ ٠ ٨ ٠ فحم و ْ عي أ ١ وك خص ح٦ ٩ ١١، ى عي خ عُ ض ض ف س

على ر ّ علي رفض ٍف خطخ خ وقي له هذه ٍم ١٠ش هي ل ٠لي أخ، ل ١٠ش ح ّ قف ١ ّ و ٨ ح ٌ خ ِط ١ ّ ولا أي ١ ّ ف آ ه ّ.

ك. س: ح ٌ ّ وضوع ح ٌ ا و ّ هو واف ظعخ ِ ح ٌ ّ ظ ّ غح ٌ ّ دني و ح ٌ ّ ظ ّ غ رفض غش ِغ هذه ح ٌ لخ ِص ح ٦ ّ ٩ ِل وطف شد ّ ٠ه في ح ٌ ولخ غ جي ٠ي؟ ظهور ح ٦ ّ ٩ ِ ١ ١ ّ ِ جي و طف خ ٌ شد ٢ وي ٌ في هخ ح ٌ وضع ح ٌ ر ّ ى ّ ح ٌ ر عد ح ٌ تو س ح لذي ٠ظ ُ رخ ٨ ط ٌ خن و ح ٌ توجس، طخوف ِ ح ٌ ِ وخ ح ٌ لم ا ش ٌ ِ ل ّ وخص ح ٦ ّ ٩ ِل خصة و أ ح ٌ وطخد ح لذي ٌ ّ معه ظ ّ ُ رخ ٌ ح ّ وش.

طاي ظ ُ ع ّ ح ك ظ ح ّ ل واعد ح ٌ عبة" ِ ّ ل ٌ ح ٦ ّ ٩ ِ ١ ١ ّ، ه ّ هخ ٠ع ِي و ضع ال خص ِ ع ِش ف ض ٌ ّ ه، هل هخ ٠عني وضع ل و ح ُ ١ ّ أو ِ ا ش ق وطني أو ل ِ ج بنود ِ ع ِش ف ي ح ي ظ ور ؟

ع ب د ل م ج ِ د ل ش ف ّ : ر ى ّ ط ؤ ولي، ١ ر ي ٌ لمشروع ح ٌ ّ ظ ّ عي ج ٌ ل ي ا ش ي ح ظ ٌ ونسي ر صفة غش أ ى ون و ح ضل خ ف ي ج ٣ غ ح ٤ ّ غ ْ، و أ ٠ ل ظ وي ع ِي ع ي ِ ح ٌ وطو ا ح ٌ ل ّ ح ء ح ظ ٌ ي ٠٨ ّ ى ّ ط خ و ز هخ ل ظ ى ٠٨ ط ي ا ى ح ٌ و ح ء، و ل ظ ى ٠٨ ُ شوه ه ح ٌ ح ٌ ّ شروع ح ٌ ّ ظ ّ عي و ح ّ شوه في عهد ر ّ علي ر خ ٌ وصوص، و ا ْ و خ ْ التشويل ي ي أ في أو ح ه ّ عهد رو ل ش. ح لمشد ّ و ع ح ٌ ّ ظ ّ عي التونسي ل ي ُ ِ ٌ ح ٌ م ّ ْ ح ظ ٌ خ ّ غ عشر. هخ ح لمشروع ٠ ل ظ وي على ح ٌ عديد ِ ح ٌ وطو ا ح ٌ ل ّ ح ء ح ظ ٌ ي ٠ ز غي ع ِي ح ٌ ـ ّ ا غ أ ْ ٠ ؤ خذو هخ ر ع ا ّ ح ٦ غ ظ ٌ خ و أ ٠ ل ظ ّ مو هخ، و هخ ط ظ ٣ ِ ح ٌ وصوصية ح ظ ٌ ؤ ا ش. خ ٠ ّ ا ِ ح ٦ ّ ٩ ِ ١ ١ ّ في ط و ُ ْ ع ّ ح ٦ ّ ٩ ِ ١ ١ ّ ف ي ح ر ّ ي ْ ح ٌ ع ر ر ل ش ح ٤ ه ّ ى هو أ ٌ هم ٠ع ّ ِ ر ف ي ُ ط خ ق ِ ظ ّ غ ُ ع ٌ ّ ف ي أ غ ز ل ش ّ ِ و و ه و ظ ى ١ ّ ه ح ٌ ّ ظ ّ غ و ّ ّ ل ا ح ّ ك ي ش ط ظ ع ك ه ص و ص خ ر خ ٌ ّ ل ّ و ر خ ٤ ّ ش، ١ ر ي ِ ح ٌ ّ ل ق ش ل ع ا خ و ِ ّ ص ا خ ظ خ. ك ّ ش ح ٌ ِ ه ٠ ش ط ط و ر ص و ط غ ّ ه ط خ خ ف ز ي ي خ ُ ض ط م ي ّ ِ ش ح ٤ ك و ح ي ح ل ش خ ص ي ة على أ ٌ خ ط ل ظ وي على خ ٠ و خ ٌ ف ح ٌ ي ٠ ّ، أ ص ز ق ح ٌ و ط خ د ح ٌ ث ي ف ا خ، ر ب ظ ث خ ء ر ع ض ح ٤ ص ع ص ي ج ه خ، ٠ ع ظ ّ ف ر ؤ ْ ِ ش ح ٤ ك و ا ل ح ل ش خ ص ي ة هي ث ّ ش ح ج ظ خ في ُ ط خ ق ح ل ف ق ه ح ٦ ّ ٩ ِ ي. و ل ه هخ ٨ ِ ج ش في ي خ ّ ذ ح ٌ ّ ش ل. أعتقد أ ْ هذه هي ح ٌ م ط ش ح ٌ ل خ ّ ش في ُ خ ش ح ٤ ِ ح ٌ ت ي ط ف ّ ح ٌ خوف ِ ح ٦ ّ ٩ ِ ١ ١ ّ. أ ج ح ٌ م خ خ ح ٤ ه ّ ى، ِ ث ل ّ ١ ٠ ش ح ٌ ّ ى ل و ١ ٠ ش ط ط ا ك ح ٌ ل ي و ف ب ُ خ ٌ ُ تعد ِ ط روحة، و هي أ ِ و ر ط ـ ا و ز هخ ح ٌ ِ ّ في ط و ْ و في ح ٌ ّ ظ ّ ح ص الأخرى. ر م ي أ ْ خ ٌ ُ ظ ط و ٍ في ه ط خ د ك و ّ ش ح ٌ ِ ه ٠ ش هو النزعة ح ٤ ه ا ل و ش. أعتقد أ ْ ه ّ ه النزعة ح ٤ ه ٩ قوية ظ ؤ ش ر خ ٌ ظ ّ و ف ح ظ ٌ ي عاشخ ح ٦ ّ ٩ ِ ا و ن و ظ ؤ ش ر ظ ى و ٠ ِ ه م و ر خ ق ظ ه ُ ح ظ ٌ ٠ ش.

ك. س: هخ هو ِ و ِ ح ٌ و ٩ ف. هخ ٌ ه ِ و ح ض ا غ أخرى هامة خ ٦ ل ظ ص خ، و ح ٌ ِ و ن ح ٦ ّ ٩ ِ ش و أ ح ظ ٌ ع ا ُ. ٠ ّ ى ّ أ ٠ ل ظ ّ ح ٦ ّ ٩ ِ ا و ن ح ٌ و ط و ا ح ٌ ل ّ ح ء ِ ث ح ّ ً و ط ُ و ى ّ ط ظ ّ ح ل ش ش في ح ل ج و ه ّ ش ش ح ٌ ع ق ل ي ة ح ظ ٌ ع ا ش ح ٌ ّ ض و ش ح ظ ٌ ط ّ ظ ِ غ ع ِي ح ظ ٌ ي ٠ ي و ح ظ ٌ غ ا ّ، ا ّ و خ ْ خ ى ّ ح ٌ ي ني ح ٌ ذي ط ط ى ِ عليه هذه ح ٌ لخ ِص ٌ ّ ٠ ظ ُ ط لي ث ف خ ٌ و ط و س ل خ ش على ح ا ظ ّ خ ء ح ل م ا م ي ٌ لمشروع ح ل ي ح ث ي و ا ك ظ ح ّ ِ ه.

أعود هخ إلى ل ش أ ذ ط خ في ظ خ ظ ه و هي ِ ش ش ح ي غ ّ ث ل ش و ح ث ق و ش و ح ٌ ِ ط و ية ح ظ ٌ ي ط ف ّ ض خ ح ٦ ي و ٌ و ج ا خ ح ظ ٌ م ا ي ش ّ ح ٌ أ خ ل ش و ح ي ٌ ِ ل ش ع ِي ِ ظ ّ خ ا خ. ٌ م ي ح ظ ع ّ ظ ُ غ خ ش

الـ ثالوث ـه ي "الذي ٠ ـ غرا هذه وصخ نص أي أطلخ ف هذه عو ح لخط ل يخفى.
حثورالتي ل رصددهخ مض وضخ يبشد ـخ اشط خ وزخخ اش في خ ى ح اخ ي
ح خ ، وح م ا الكونية أطلضوطف ضف سها عيء حخف وية. وبن على ظوى خ ى ٠ ظ
ح وط لخخخ ي ضح جعش لدى هذه لخ ص ي اش وأ ه الوشي.

عبد المجيد الشرفي: فعلا، والمشى أعك ه، لأنه طعك طور العقيص وتطور الذهخص. هخ شروط لاي أطلقوف في ح ظ خص ح لوش ح ٦ ٩ ني، الصدر ه أ ح ٦ ٩ لي لى ف ي ج ه ح ظ خص ورح لقع عي ح هوش في خ ح خ وح ٤ جزي ح ٨ظع اري، ووخ اعح على ح خوش، و ف ب ا ظ اجه رأعك خ في نفوس خ مشاعر هو ا ظ اج ع ك ورح ن. و هخ يصعب ح وم على ح أ ٠ ظ ح ى وطه وإلى ي ه ظن أخرى، رلا غ طصوق ي ٠ وظيفة غ١ والفش حخومة والصدي ٣ ه رصفة عامة ح زف ي ه ٠ عوى إلى أح ٤ ي خ ح حوش الثلاث رخ وصوص طهوص في ظخص وخ خي ٠ فـا ج هوح شرعن ى ح ئ خص ح ظ عش. وعند خ طف ي ح عصد ل ي ٠ غ ح ي شف عن لكلمش هذه ئ خص ح تمعية، وعن ك الظخ ح بشرية وح ا شف ب ه يقض عي ح ولفش حلـمإيش ي ٠ حظي طض ف ي ف و ح ٠ طعوى وح ع ا خ الشن لون. لاخ ح ٦ ٩ وح ٤ ي خ رصفة عامة بهذه ولفش ه ٩ ي ل ون ا وش غطى عي ح ولفش ح ٤ و ى ي حظي هي ولفش ولكش وأ ه الش أوثر خ هي ولفش حظخ عية خ اش، رخ معنى ح خ ى ش خ ش. ح جوع إلى خ أطلز ه أخ جوه ح حخش ح ل يش وكذ ه جوه ح خ ص طوك يش رصق عش، أي ح ح وكي وح ٤ ه الي، هو رصق عامة أ صعب. عندخ مخ را ح ظ خص ح الش وح اهوى ش نرى أ ه لطى هذه ح ظ خص طولص ج اعخ تصورهخ لهذه وف ش حظخ اش ي ٠ ، أي ولفش شرعي ح ئ خص ح ظ عش وطبريرهخ. اخ وخ خ ى ح الديني طظو في هذه ح ط خ ف ب ه ٨ ٠ عني أنه بقي جامح عصر ح ه ش إلى ح وم ف هخن ر ى وطا ي طو ظن ح خ ى ح ٦ ٩ ، إلى خي ، وإلى وطف ه، وهخن ع ش لخفش موجود في و ح ظ خص ح ع رلش ح ٦ ٩ اش ح لديثة ري خص طف اوتة، وهي طعي طملص طوذا ح وى ح اش في ح ع الخص ح ٨ خ اعش، رلا غ ٨ تمتزج العلاش ح ع وى ش ح تي طر ح ٦ خ ر خ. رالعلاش ح ٤ ف ملش حظي تنظم علاقة ح رخ ورغ ح .

هحظطور في ظي أ لخ صد وى ه غ ظ ه رخ ا ه ح ف خش، أورخ ٤ ك ى ظوع ذري و ي ه ري خي وحش. هو وجود في ح ولغ، ى في ستوى حظ ظا ٠ ع طظ ه ٤ ه حي عي ح خ ش حظخ ي ولش ي ٠ . وهخ حجغ، جش عو ح أ ه ى، إلى أخ ف ى حي ني ي خ ى ون ك ي ح على ذوي ح خفش حظي ٠ ش، ح ظواش عندخ في طو ، والأزه ش في صر، وفي ح ف رخ زش إلى الشيعة، وفي ح م و ٠ ١ رخ زش إلى ح ع خوش، إلى غ١ ه ف ه ح ئ خص حي لي حظمإيش طى طظو ٨١ ى ش، ٨١ طلص و لوش ح ظ و ف حظي ط ع خ ف ي و سطو ي ى ش عن رعض خ وخ ضطئ ره خ خ. خ ى ح ٦ لامي الذي ظ ى ظ خص ح ل يخش ولكموق ح ٦ خ رمي خ ٠ عى إلى أ

٠ ظوغوخح ظاخخطخ خ هوي ُفا فَي ُ ظَخر ؤ٠ ّي َح ّ ُ ً ّا َ ِط خوز ه ُه ُح ُتخئش وه ُه ح ُ ّخ ِش ر ا َح٦ َ٩ َ ِ َ جهة والحداثة ِ جش أخرى، ا ح ُل ي اثة رخ ُ معنى ح ُ ّادي فم٢ ر ً الحداثة رى ً ِخ أ خ، أي ر ح ّطظ ١٠ ه ِ عقلائش، و ِ ا ّ خ ْ رخ ُ ّططور ورخ ُ م ا ُ ح ُ تي أف َ ُطخ، و ه صوصخ ح ُ ل ش ح ُ ّطش، و ُ ي ح ّ ا ا ش ح ُ ّ ا ش، و ح ُ ّ ُ خ ش ر ا َ ح ُ -ِ ا َ. هذه أ ِو ً خ ّ ا ش ُ ُ ٠ظوغوخح ُ ّظ ّون إلى ح ُ ّئ خ ُص ح ُ ّ ٠ش ح ظا خ خ خ خ، و ُ ُ ف ب نهم ٠ لخ و ُ و ْ ح ُ ّ ُ ل ُ ِ خ. ولأ ْ ح ُ ّ ظ ّ غ جعِ خ رصش عامة ِط ّ لخ ِ ِط خ ِ له و ٠ َ غذ في طل م خ ب ُ ه ُ ٠٨ ظطعون ٠أ ف َ ح ر خ و ف ح ط خ خ، ووأنهم ٠ ّ خ ِ ون ُ و خ ِ ح ُ ّ خ ش ُ ظ َح إلى سرعة هخ ح ُ ّ غ ا َ ولجذ ِ ظه و خ ٦ هخ ش إلى عو ح ِ ً أ ه ر ى، وهي أ ْ هخ ُ ف ى َ ح ُ ّ ف ع يحظ ر ي ع ُ أ ظش ّ آ خ ش ف ي ح ُ ِ ـ ِ س العربية وفي ح ُ و ا ج ر صفة خ ش، ِ ّ ِ صِ ل ظ خ ط غ ذيته ٤ ُ ه هو ح ل ذي ٠٠ ف ي ُ و خ ِ ح ل ش ر عية ع ى أ ُ ظ ش ح ُ ل ى ُ ح ل ع ش خ ش ح ُ ّ ظ ش.

ك. س: و هخ ٠ز ذ مش ش. ُ و أ ه ُ خ ِ ش ي ط و ُ ْ ُ ٩ ك ع أ ح ل م ش د َ و ع ح ل ي ح ش ي ُ ي و ش ح ا ظم ٩ ي و ح ّ ً و َ خ ك م ك ُ و خ ِ ح ُ ّ ل ي ٠ غ ف ى َ ح ُ ّ ي ني ِ ت م ث ا ل ا في ِ ش ِ ح ٤ حوال ح ل ش و ص ل ش وأثر خ في العقلية ح ُ ّ ي ا ش ِ ل خ، و ى ّ وجود ف ى َ ح ف ي و ح ٦ ه و ح ُ ي والو خ ي، ه اصة و ُ ل ف ي ُ ِ ح ُ ّ ع و ش، ظ ف خ ع ل ف ي ح ُ ّ ظ ّ غ ح ُ ّ ظ ونسي عن ا ٠ ك ط ى َ ى الأشواص على ح ُ ّ خ ا ك ح ل ت ي يسو ف ا خ هخ ف ى َ أ و عن ا ٠ ك ِ و ا ج ف ى َ ح ُ س ل في و الو خ ي عز َ ل ِ ص ح ا ل ص ا ل ف ش خ ش وهو خ جعل أ ه ٨ ف ي أ ْ ظ ُ ح ُ ّ ل ي ع ِ ل خ ف ظ ف ا ع ا ت ح ُ و خ ِ ج ش ٨ ط ج ع ل ن ف ي ِ ؤ ِ ح ا ط ي ف ي هذا خ ُ ّ ل ي غ.

ع ب د ل م ج ِ د ل ش ف ً: ل ي ل ف ك ع ى هخ ح ُ ى ٩ َ ُ و أ ْ و ً ح ُ ّ ظ ّ ص ح ُ ع ر ر ش ح ُ ّ خ ص ر خ ُ ا ش ِ ّ هذه ح ُ ل خ ص ح ُ ّ ي ط ط ّ ق إلى ُ و ع جديد ج ُ ّ ظ ي ٠ ٠ م ط غ ِ غ ح ُ ّ ا ض ي و ٩ ث ُ ر ا ِ ظ خ ص ح ُ ي ٠ و ِ ظ خ ص ح ُ ل خ ح ُ ّ خ ص ف ظ ون س ا ُ ض ج ِ س ِ هذه ح ُ خ ا ش. ر خ ُ ؤ و ي، هخ ن ِ ظ ّ ص ظ ِ ش ع ى ِ ظ ّ ص أ ه ر ى ف ي هخ ح ُ ّ - خ ي، و ى ّ ح ُ ل خ ص ح ُ ّ ل ِ ش في ُ ط خ ق فهم ح ُ ي ِ ّ وجوس في و خ ِ ح ُ خ ح ُ ح ٦ ّ لامي والعربي ف هي ِ وجوس ف ي ح ُ و ا ج وفي ح ُ ا ّ وفي ط و ُ ْ وفي غير خ ِ ح ُ ّ ي ح ْ ح ُ و صوصية ح ُ ظ ونس ش هي أ ْ هذه ح ُ س ح ُ ّ ي ا فعة ُ ل و ح ُ ّ ٩ ء ش ر ا َ ح ُ ّ ي ٠ ّ و ح ُ ل خ ُ ّ ط ظ ص َ على رجال ح ُ ّ ي ٠ ّ و ح ّ هو ح ُ ش ؤ ف ي ا ٠ َ ح ْ، ك ا غ أ ْ أ غ ِ ذ ح ُ ّ ٠ ط صي ِ ع ِ هم ِ ل ف ى ِ ش هم ِ ّ ِ ص ِ ذ ح ُ ّ ئ ّ ش ح ُ ّ ي ا ش ح ل ش ا ش. خ ط و ت ص به ط و ُ ْ هو أ ْ هخ ح ُ ّ ّ ع ى ح ُ ّ ي ي ي ظ ؤ ص ِ ، ٤ ْ ظ خ ص ح ٦ ص ا ل ك ا ا ح ُ ّ ل و ُ أ ا ّ ِ ح ُ م ْ ح ُ ّ خ ّ غ عشرط ُ ا ف ي هخ ح ا ط خ ه، و ٤ ُ ل ي شخ ِ ن في هذه ح ُ ل ش ح ٦ ص ٩ ك ش ُ ظ و أ ون و غ ا َ ُ ظ و أ ا ّ ، ِ ً و ي ح ُ ث ش ح ُ ّ ى و ش. و هذه ط خ ى ط ون ه صوص ش ط ونس ش. خ ر عد ح ا ظم ٩ ي و ِ ُ إنشخ ء ح ُ خ ِ ش ح ُ ّ ونس ش ط ط ور وجوى ِ - ّ و ش ِ ّ ح ُ ر ك ث ا ّ في ف ى َ ح ٦ ّ ٩ مي في ص ِ ذ ح ُ خ ِ ش، وأخذ ُ ه ح ّ أوز َ. و ى ّ هخ ح ُ ّ ّ - هود و خ ْ ِ وجوح ِ ّ ل ز ف ا ح ّ ظ ع ك ر ف ى َ ح ٦ ّ لامي رصفة عامة. هخ ن أ ع ح ّ ي في هخ ح ُ ّ - خ ي ط ا ّ هخ ح ُ و ا خ ح ُ ّ ونسي ف ب ح ُ ّ ٩ ء ش ر ا َ ح ٦ ّ ٩ َ و ح ُ ل خ ر صفة عامة ل ي ّ ش ومتجنس. و ُ ُ ى ّ ح ُ ط خ ه ر ح ُ ل ي ح و ِ ّ ك و ُ ه ُ ح ّ ا ظ ط خ ع ر و ر ل ش أ ْ ٠ ُ ِ ش ح ٤ ك و ي ح ُ ش و ص ل ش. و ُ ُ ى ّ ر و ل ش وحده، ر ً و خ ض ك و له مجموط ق ٠ ي هخ ح ٨ ظ ا خ ِ عن ط ا خ ع و ُ ا ف م ٢ على ز ا ً ح ٨ ُ ن خ ا ح ُ ل ِ ي. هخ هو ح ُ خ َ في ُ ظ ري. ص ل ا ق أ ل ي ح ظ ّ ض ح ٦ ص ح ُ ئ ّ ا ش ِ غ ظ و ى ِ ّ ح ُ ط ط و ِ ح ٨ ج ت م ا ع ي، وهخ خ ِ ُ ٠ ت و ف َ ف ي ر ي ح ْ أ خ ر ى. و ُ و و خ ض ح ٦ ص

ح ُغ ١ اش ح إفيسَى ٠ش و ِ عزُش ُ ّح وخ ْ ُ ّ ِش ح ٤ك وحي ح لشخصية ح ُظُوَ ١ اش ح لشهلس كظوظ
ُ يطِ ِق و أطغظُ َ اليوم ِ ح ُ ّى خ ّذ ح ع ١ اش عِي ح ُظُونسا ١ ّ و ح ُظُونسخاص.
ك. س: أعتقد أ ُ ِخ ُ غض أ ُ خ ى ور ح ٤ ُ موذج و ح ُ خ لس رخ ُ زش ا ُ ى لخ ُ ون ح ٤ك وحي
ح لشخصية في ر ِدان ع ِ زش وا ّ ٩ ِش أ ه َى و خ ُ ّ غرب و ح ُ ِ ث َ...

عبد لمجِد لشَرَف ً : لهخ لِض ا خ ِ ُ خ جز ٠ س َ ِ ع ِ ُش. اني أعرف أ ح ُ ل َ و ض
خ ُل ي ثية ِ وجوس في عي ى ِ ح ُ ِ ي ح ْ، وأعرف شوصلخ ص ِ ّ رموزهخ، على غ َ ح ِ ح ُ ّ ك و َ
ُ صر لكخ ي أ و ُ ي في ِ صر، وأك ّ ي ح ُ خمليشي في ح ُ ّ غ َ د ح ٤ قصى، وعبد ح ُ ز خ ِ ح ُ ف َ ا عي
في ح ُ ع ر ح ق، و ح لشان ِ ل ّ ي ِ ّ تهد شبسظ َ ي وزعي ح ُ ى ٠ ُ ّ و ِ في ا ٠ ح ْ، و ِ ل ّ ي ع ِ ي
ح ُ -إ ١ ف َ ي أ ي و أ ُ خ، وار َ اها ُ موسى وف ٠ ي ا ّ لخ ق ف ي اف َ م خ ح ُ -ِ وبية، وغيرهم. وهم
ج ٣ خ جزء ِ ح ُ ول خ ح ٦ ّ ٩ ِ ي ح ُ ّ خ صر. و ُ ُ ه ٨ هوف ِ ن هذه ح ُ خ ك ش.
٨ ري أ ْ ظ ِ مي ح ٦ ي ح ح ُغ ١ اش ِ غ هذه ح ُ ي ح ٨ ظ ّ ا ش و ُ ف ى ش ح ي ٠ ي. في
ح ُ ّ ظ ّ خ ص العربية لكخ ص ُ ظ ُ غ ِ ظ ى ح ُظطور ح ُ ي ر ِ غ ظ ه ظ و ُ ْ، ُ ا ف م ّ ف ي خ ظ ع ك
ر خ لذه خ ص و ح نتشخ ِ ح ُظ ع ِ ا ُ ولكن أ ُ خ في ط ا ز ش ح ٤ س وفي أ ح ّ ا ح ٦ ظ ا ج و ح ُ ه خ و ً
ح ُغ ١ اش. ه خ ن ر ي ح ْ ٨ ط ع ر ف خ معنى ك ِ د ّ ا اسي، خ ِ ع ِ ي خ ر ش، خ معنى ج ّ خ ص
ح ُ ّ ظ ّ خ ح ُ ّ دني، في هذه ح ُ ي ح ْ ٨ ط ى و ْ ِ ف َ ى ُ ف ْ ح ُ م ا ش ح ُ ظ ي له في ح ُ ّ ظ ّ خ ح ُظ ُ ونسي وفي
ح ُ ّ ظ ّ خ ص ح ُ ل ي ش. و ه ُ ح هو جوه ّ ح ٠ ١ اش. ع ِ ي خ ى ون ح ٨ ظ ّ ء ا خ ح ُ ظ خ ي أو ح ُ ع ا ش ر ي
أو القبلي أو ح ٦ ث ِ ي هو ح ُ ّ ا ط َ عوض أ ْ ى ون ح ٨ ظ ّ ء إلى و ا ّ -ى ُ ش هو ح ُ ّ ا خ ِ ف ب ً
ح ّ ن ٨ ٠ ّ ى ّ أ ْ ؤ ِ ف ي ظ خ ر ش سريعة لهذه ح ُ ظ ظ خ ص ح ُ ت ي ظ خ ى ظ ى ون ر ي ه ية ر خ ُ ز ش ا ُ ى
ح ُظُونسا ١ ّ.

لتَحدُث وف خ ا.دلجت

ك. س: ُ ي أ ص ح ٦ ي و ُ وجاخ ح ُ ِ ف ن ش ح ُظ ي ن ش ح ُ خ ش ِ ف ى َ ح ُ ِ ه ظ ى ا ُ ى
ح ٦ ي و ُ وجاخ ح ٦ ّ ٩ ِ ن ش ر ٣ ا ى ط ا خ ِ ح ٦ ه و ح ْ ح ُ ّ ُ ِ ّ ١ ّ و ظ ِ ف َ ع ع ِ خ ِ ك َ و ض ا ّ ٩ ِ ن ش
ال ص خ ن ش و أ ص ا ي و ُ وجاخ ح ُ ث و س ح ُ ع ر ن ش ا ُ ى ح ُ ا خ ص ح ُ ع ر ور ن ش ح ُ و ك ي و ن ش و ا ِ خ ء ى و ش
ل و ن ش غ ١ ى ّ م َ ا ن ش ا ظ خ ي ش ، ح ٤ و ُ ى ط خ ي ي ح ُ ل ي ش و ط ع ط ا خ ِ ل ح س و ط ؤ و ٠ ٩ ١ ّ ٩ ا خ
ِ ف ا م ح ٠ ف َ غ خ ِ ِ ظ و ح ه و ح ُ خ ن ش ِ خ ِ ض ك ي ش ِ م و ش ُ ط ظ - ذ ُ ظ ط ِ خ ص ح ُ ّ و ح ١ ّ
ح ُ ع ر ي و ف ش ِ ض ف ي ط ل م ا ك ح ُظ ط و َ ِ و ح ُ ِ ّ و َ. و ه ح ّ ا ي و ُ وجا ظ ١ ّ ط خ و ُ ظ ّ و ه خ ر ُ ِ ه ف ي ظ خ ى ظ ُ
و ط ِ ا ظ ى ُ ُ م ي أ ي ظ ُ في ظ خ ى ظ ُ ل ف خ ُ ي خ ضد الإي ولوجياح ُ ص ح ا ش ا ٠ ي و ُ وجا ى ف خ ف
ف ي ف ى َ ح ُ ِ ه ش ح ُ ع ر ن ش و و ُ ح ٤ ٠ ي و ُ وجاخ ح ُ ص ح ا ش ف ي ف ى َ ح ُ ث و س ح ُ ع ر ن ش ح ذ ي ط ٩ ها
ف ي النصف ح ُ ث ُ ي ُ ِ م َ ح لعشر ٠ ّ. ُ ّ ح ً؟

عبد لمجِد لشَرَف ً : موقفي ِ ّ و ن ا َ ِ ح ُ ل خ ص، ّ و ء ح ٦ ط ك ١ اش أو ح ُ ي ن ش أو
ك ظ ى ح ُ أ خ ن ش ُ ّ ا ْ ل و ف خ ُ خ خ ِ ّ ع ج ء و ٨ ِ ط ح ّ ِ ه غ ه ُ ه ح ُ ل َ و ض وا ُ ح ّ ح ُ ز ذ هو

[illegible]

ك. س: [illegible] عشر ثم [illegible] وكذ [illegible]

[illegible]

عبد المجيد الشريف: [illegible]

[illegible]

ك. س: [illegible]

عبد المجيد الشريف: [illegible]

طزسه. أخفي كاجة ٌ تعوش هذه خطغص ئي أظ ا ذ ٌ يخرمطغح ٍ ظ َ ع َ ط َ ظهرطيخ. هيخن ُ وع ِ خطصل َ ح ُ تقيح ٌ ي ِ إخره ولخ آخ ِ فيح ٌ معوى ح ٌ ضلس٠ عيخ ٨ ُ عرف ططغص حلشوخدح ُ ل ا ا ُ ل. شعر َ ح ُ ئ َ ون أ ْ حلشوخ فخجوح ٌ - ٣ غرخ ٌ تورس ٤ ُ خفي ح ٌ ولاغ ٨ ُ عرفه. ه ً هيخن يخ َ ش ٌ ولاغ حلشباب؟ ٌ مي أجوض يخ َ ش ِ ٌ ا ش ٌ ولاغ حلشوخد وفا يخ رعض ح ٌ وح ُ ذح ُ ل ا ا ُ ل طف صق عخ ٠ ظ َ ف ي ُ ف و ح ٌ شوخ دح ُ ظو ُ ي، ئ ُ يخ ٌ ط ِ شد َ، ٌ ط ِ عض على ح ٌ ٧ و ٌ ط ِ اقش. وكذ ٌ ه حلشوْ رخ ٌ ز ش الى و ً وضوع ِ ح ٌ وحضاغ حلظصادية ئ ُ ئ ُ ئ ُ ش ٌ فوح ا ش وغيرهخ، ٌ ط ى َ هيخن ى ِ خص ع ِ ش و٨ ُ خ ِ ك و ٌ يخ. ك َ ش ح٦ صلاف وخض ُ وزوش، وهخ ٌ ا ا عي ٤ ْ حظعا ُ ٠ ى َ ظشرح، ووخ ْ ٨ ري ٌ ل وخص ح ٌ تورش ِ أ ْ طصد ً إلى ظخج، وهخ أ ٌ خ ا بيعي، وئ ى َ ئ ي ٠ ق هخ حظغا ا رؤل ً خ ٠ ى َ ِ حظش البشوش و ِ ح٤ ه طاء يجب عد َ حظعخ يح ٌ ل ِ وي قبل معرفة ح ٌ ولاغ ِ فشري لايقة وشخ ِ ش.

ك. س: و خ ِ ذا عن ئ ُ ش ح ٌ ي ين في هخ ح٦ ٠ ي و ٌ و خ ِ ص ؟

عبد المجيد الشريف: ح ٌ ي ٠ َ هو معطى ِ ح ٌ عطاص حخ َ ا ش في ح ٌ ظ َ غ. واف ٠ ى َ أ ْ ي ٍ ِ ظ َ خ ِ ح ٌ ظ َ صر ي ون أ ْ ي ٍ ِ ا ش طي ِ ه وطور ه ٌ ه ح ٌ ط ش. خ ِ ي ح ٌ ي ٠ َ رصق خش ٠ م و ٌ ون ا ح ٌ ظي ٠ َ وحي ٨ ظغا َ ٍ ٌ شؤ ا ى ح ٢ ْ و ا ظ ً و ح ٌ ه ا ى ٠ وم زعثو ْ. وهخ غا َ صلاق ٤ ُ ه اح وخ ح ٌ ي ٠ َ وحي خب ح ٌ ي َ ٠ ظ ِ ف و ظطور. وكا َ ظطوح ٌ ظي قب ُ ح هوظى ا ف رل ُ ذح ٌ عطاص حظخ ٍ وئ ش رخ ٌ عنى ح ٌ خ ى ِ ش طخ ٍ ن، ولهخ قبح ٌ ي ٍ أشكال حظي ٠ ح ٌ ل ي ٠ غب ُ خ ٨ ُ عر َ ف إلى أ ٠ َ ل َ ا هون في هخ ح ٌ يخي، و٨ ٠ ى َ أ ْ عرف ح ٌ ى خ ص هخ ظي ٠ َ على حظصخى وعلى ح ٌ أخ ش وعلى و ً ظاهر ح ٌ ل ش ح لأخرى. آ ْ خ أعا ه هو يخ ش ولاغ حظي َ ٠ ٨ ح ٌ ظ َ ص ح ي ئ ش ولاح ٌ وطخ دح لدينيف م٢، فخ ٌ ولاغ ح ي ٍ ي وح ظ ِ ي ف ي ح ٌ ٍ ون، ظ ِ ى أ ٌ خف ي ح ٌ وطخ د، وئ َ ٨ ُ ظصد َ ع ى ح ٌ وطخ د. يخ ش حلوغ ح ٌ ي ٍ ى ر ط ِ ا ه في لخجة إلى معرفة عمش و عا ش.

ك. س: ٠ عي خطعخ ضو ُ ه لدى هذه ح٦ ي و ٌ و خ ِ ص هوفق٢ ح ٌ ظصرف ح ٌ معرفي ط اه ح ٌ ولاغ!

عبد المجيد الشريف: و ِ ش أعارض ٌ أ ضح ى ِ ش ح ٌ خ ِ ز ش، ف عي خ أ ظ َ ا ى ح ٌ ل خ ِ ص ح ص ح٦ ي و ٌ و خ ح ي ئ ش أ ٨ ك ع أ خ ٠ ى َ أ ْ طوطيء ه طؤ شا خ اح خ ٌ طل ٍ ح ٌ ولاغ و اح ٌ ط ِ ك ِ ولاغ صد ٍ ذ و ِ عروف ر ح ٌ ى ف خ ٠ ش. ٨ أعخ ِ ضخ ف ؤخ أ ل و َ روظ ت ي ح ٌ م ش ح ٌ ط ا ا ش وأ ل خ ٍ خ رخ ٌ ل خ ص ح ٌ خ ا ش ح ٌ موجوس في ح ٌ ي ح ٌ ظ م ي ِ ش. ئ ً ك َ ش خ ا ش لي ش ِ - و ش ِ ح ٌ ف ى َ ٠ َ و ح ٌ ل ٍ ا َ في ح ظصخ خص ٍ ظش، ٌ خ think tank، ِ - و خ ص ط ع ٌ ٌ ٩١ ٌ خ ج وتدر ٌ وتقدح ٌ ز ي ح ث ً وتقد َ ح ٌ ل جج، را ِ ح ٌ أ ل َ ٌ ظ ي ف م٢ على ف يض ح ٌ و خ ا َ أ ي ح٨ ٌ ط ا خ ص و ح٤ ك خ ا ْ. وهخ غا َ و خ ف ف ٩ ري ٌ خ ِ ح ٌ ي ِ خ ص،

رمطخح ظ عن ظواهر، الي طون أكاخ غ طش عر خ، لوي طون موجهة، ولكن ٨ ري لي أدنى معرتقح ولح غ. ل ح٢ ظوفون ٤ جلعج غ١ ي وس ي جتفواش، في ونا ح لخ هص، ح٢ ه ون ٠ عفون عج أوثر ح عرفه ع أف ج. هح هو خ زهض الاه، دعا ي لوي أه ٨٠ ى أ ٠ ظ ح وضغ عى هح ل و ٤ ه ٠ رخ واخ هص حظي ٠ ى أ ى ون ٠ ط ٠ لأخذهج في لوض ح لأوخص. في وثا ح ل خ٨ص صل إلى فظ ق ١ ق ٠ لظ عاج ح٨ ظاخ، فعلى أي أ خ ٠ ى أ ظخ؟ ٨ ٠ زغي أ ى ون ح ظاخ خ اغلخ اخ. وأغلز ع وخ أ خ هو بني على فعوش ح ولح غطى ون له ك ظوظ خف أقوى رى ثا . هخ هو وقفي و ١ زي أح عخ ضة. رصفتي وح اخ أخ مدعو إلى أ آ ه موقفج ح ول ١٠ ش طثخ، ولكن بودي وطتوفر لي ح عوش، وأخ ح لمواطن فم٢ و ض ح ئوي ح لري أوح أخ ي أو غ١ ه، و أ ظوف ى ح ه مي س عى طوجا ه ح ٤ ك ج ع، ٤ ح ولح غ ي ش ح أصد ذ ح وطخد. ح وطخد لي ى ون غ خ، ولكنه اح خ اصطدم رخ ولح غ فإنه يفشد، وا ح نفب خ و الوقص ي أ ظل غ الخطى. والوقص ث٣ ح٢ رخ زش الإخ ٤ خ ظؤ ه ون و خ و خ.

ك. س: هخن ح ظاخ ص ح ا خ ش وغ ح ا خ ش ح ظي طظي أ ططو ظخ ح ط ش و ظخ ح ٦ ظاج رخ ٠ وس ا ئي إلى ططو ح ظخ ح ا اسي و ظ ع ي ل و الحداثة ورخ ظالي ٨ كاجة إلى ططو ٠ أوطلي ٠ غ غى ح ي ني ا أه ح هخ ح طك ظخو خ ل ي اثة رإغلوخ أ ح ي ٠ ٨ ظطو و ٨٠ ى ظ طل ديثا فخ ل ي ش ظف ض ف خ ري ون لخ ش إلى طلي ٠ غ غى ح ي ني وهم ح هخ ح طك ٠ م ون ح جي وى و العمل ح لذهني و ع ي وإغلس لح س ظ ح ع و لنصوص من طك طلي ثي .

عبد لم ج د لش ف : ٨ أظي أ هح ى ٠ أ ٠ ي أو ٨ أ أ إوي وأوضح ف خ ى ز أ ني ٨ طلي ع ظلي ٠ غ ي ٠ واح ع ظلي ٠ غ ظي ٠ ى أ خ أ ظلي ع ظلي ٠ غ غى ح ي ي أوح وطخد ي ني. ٨ لي ى عى أ طلي غ غى ح ي ي شيء ضروري ح ك صد ف ي ح ٤ ظش ح شا وغ روخ ض هذه ح ٤ ظش ل ي س وطي عو ا ى ح ٦ لى، و ي ظض في ح لى ح لسوظي 70 ش، ٨ س وجاس و ح هو ح لشؤ في أورو ح لشرقية، ى خ ك صد عي ح ظلخ ح ظ ف ظي؟ ي رص ح ٤ شوخي ح ظم ي ش ظي ع ي ح ظق ٤ ه ٨ ٠ ى ح م خء عاج، فهي ظظ ى روتة. ح ش و ح تي طعاني ج هذه ح ظ ش هو هخ ح ظ اعد را ح ل ش و ي ٠ . و ف غ ى ح ا ل ي ح ٤ ثوى و ي ح ش خصر ٠ عرف أ ش شواش رح ٠ عرفه غ ى ح ٦ ٩ مي. ي ا ى وضوع طلي غ غى ح ي ي في طو في ح ظ ش العربية ح ٦ ٩ ش. ه ٠ ى أ ظصور ا خ ش ح مطاش ر ا ح ي ٠ و ل ش غ رخ ء ح ي ٠ ك خ؟ هح غ١ ى ى ب خ أ ى و ح ي ٠ ك خ و أ ظ٩ ء غ ظ ٠ ص ح ل ش ح عصر ش غ ى ش و ح ش و أ خ ش و الظصخ ش، واخ أ ٠ صوق أ ح ظف خ. والإ ٩ ١ و ه. اف أشوخي ظي و أشكال ح ظ ه ي ٠ ٠ طى ى ي ظف اع غ ح ولح غ. ى ه

٠ ّى َ أ ٠ل يع هخ ر ُ هوّش ورسرعة ؟ رخ ّطوّغ ٨،٨ ري ِ َحلوض،٨ ري ِ َ أ ْط ٍ ٠ج
ح ّل ٍول، ولابد ِ َ توفح ّزيحث ً. وهخ ّزيحث ً يصعب طوفير هخ ِ َخك ١ِ ش ح ّ ظ ِ ش. أ ٠ِي أ ْ
أضيف في هذه حمطش أ ح َ أ َخ َخ لأنه ٠ف َ ُ خح ّ صعوص حظي ٠ ِ ماهخ ف ّ ى َ حلديني ح ّل ي غ
َ وحء عندخ ح َى طلي ثه أو عيخ ح َى ح ّ َفظش على هصخ صه حظي ١ ش. حلصعوبة طلذ ّ ذ ً
في أ ْ ح ٦ ً ً خ ْ أصوق يواجه ِ صدا ٠ ه رى ذ١ َ ِ َ ح ّ م ٍك وح ّ ل لس في ِ وحجهة حي ٠ ي ح ّ ظي
رسرعة، و هخ ِ َ آتخ ح ّ ل ٠ خح ح ّل ي ش، ول يع ُ وخ ِ َ ح ٨ ضد طخ ح ٍ ف ١ ِ ش لدى
شرخ ق واسعة ِ َح ّ َظ ّ غ.ح ٦ ً ً خ ح ّ ّ ي ٠ ِ ش في ح ّل ٠ خح ح ّ ل ي يثة هو ا ً خ ْ ل ٍك، وهو
ا ً خ ْ في لك ش ر ل غ ِ ظ ّ َ ، وأشكال ح ّظي َ حلي ٠ ش توف َ ُ وخ ِ َح ّ ط ّ وأ ِ شح ف ١ ِ ش ٠ لطاج
ا ١ ّ خح ٦ ً ً خ ح ْ ّ َخصر ف ب َ ّ ح ١٠ ش حص وجها ١ َ: ِ َ خ ّ ك لف أوّ ى، ٨ ٠ ّى َ ّ ي ٠ َ أ ْ زمى
لك ح ى ون أ ْ طغ ١ أشوخي حظي ٠ َ وط ّ طو ِ ّ ٩ ّ ء ش ظ ِ خاص ح ّ عصر، و ِ خ هخ ظ ّ ي ى وهخ
حظ ّ غ َ ح ّ ظ ّ ّ َ ، و ِ َخ ّ ك لف ح ّ ل ف ب ْ أشوخي ظي ٠ َ ح ّ َخص وس أح ّ زي ش ٨ توف َ ح ّ ط ّ وأ ِ ش
حظي ٠ زل غ ع ِ خ ا ً خ ْ عصر ح ّ سر ش وح ّ م ٍك ح ّ وجوي ي، ورف ِ ح ّ م وس وح ّ تخص ح ّ ٠ ّ ٠ ٣ ِ ح ْ
الأشكال حلموروثة. هذه صعوبش لك ١ لش و ١ ّ ض فظغش، ولا أ ظ َ أ ْ ِ وحجهلخ ِ َ ش و
ر أ ١ ِ ظ ِ ش، و ّ نها أ ِ َ ضروري.

ك. س: وهو خ ل ّظ ّ ر ه، اح حغ وّ َ خ أ ْ ّ غ ى َ ح ٦ َ ٩ ِ ي ظ ِ ً ّ زعض ح ّ َ ح ّ ج خص
وح ّ ٩ خص على ِ ظوى ل ُ ح ّ ّ غ ٩ ص في ح ّ فقه و ّ ى َ خ ظ ع ٍ ك رخ ّ خ ٍ ى ح ّ تي هي ح ٤ َ خ ّ
في أشكال ح ّظي ٠ َ ّ ظ ُ ح ظ ّ عرض ا ١ ّ خ على ا ٍ غ ّ ار هخ ط ّ َ ح ّ عقل ي وخ ظ ّ الي ٨ ٠ ّى َ طغ ١ ا َ ها
رأي شى ً ِ َ الأشكال ولا ٠ ّى َ ح ظ ّ ّ -إ على م ُ ي ح ّ ّ خ ٍ خص ح ّ ظعظ ِ ي رخ أوح ّ ط َ ش ح ّ تي
ح ّ وص ف ي طوء ِ خ، أي ٨ ٠ ّى َ أ ْ ظعرض ٤ شوخي حظي ٠ َ ِ َح ّ خ ّ خ ص رغ ١ َ ح ّ ظم ٍ ي الأع ّ ى
ّ ظ ٍ ح ٨ ظ ٍ خ أ ْ ً ّ ه ِ ط ز ٢ ل ف ٠ َخ رخ ّ نص ح ّ م َ أ ِ ي وى ٩ م الله.

عبد المج ٍ ل ش رف ً: ا ْ حلا ظ ّخ ِ ح ّ ّ خ ي هو أ ْ ح ّ ي ٠ َ وخ ٠ ى ث ّخ ح ّ وع ٍ ى ي ى ح ّ عصور
٠ ّ خ ٍ ّ ع ٍ ى هذه ح ّ ط م ش ِ ٍ ّ عصد َ خ ل ز َ ح ّ ظ ي و ٠ َ ، وح ّ لخ ي أ ْ ح ّ ظحول ح ّ ى ذ ١ َ ِ َ - ّ وش
صغ لس تعدر ضعة ٨ ١ ف وفي رقعة ح ّ غ ١ ِ ش ِ ل دوس إلى أ ِ ش ِ وجوس في ٍ طم ش شاسعة ظ ّ ظي
ِ َ ه ح ّ خ ْ إلى حخ ي ح ّ ز َ ً ْ ط و ٠ غ ّ لى ُ ِ َ و ٍ ي في ح ّ ي ّ ش أولا ثم ف ي دمشك، غ ِ ً
ي ذّ ف َ ي ح ّ ّ واضح ّ ي لك ي ظ ّ وجه ح ّ ّ ي ط و ّ ه ّ غ ى َ ح ٦ َ ٩ ِ ي ِ ٍ ّ عصر حظ ّ ي و ٠ ّ َ ف ِ ا ْ
٤ ح ْ ّ ّ خ ٍ ش َ ح ّ زي خ ش ل غ ١ َ ي و ش ف ه ي غ َ ِ وجوس، ر ا ٍ ح ّ ك صد ّ ح ظ ّ خ ي ِ َ وضغ ا ّ ى آ ه َ
ف ي و ً ح ّ ّ خ ص وح ّ ّ ظ خ ص. وهخ ِ وضوع ٠ طوي ح ّل ي ٠ غ ١ ه.
ّ ع ٍ ه٨ ك ظ ض أ ِ ي عيخ طخ و ّ ض هذه ح ّ ح ضا غ وغير هخ ّ ّ ُ أ ظ ّ ز ف سي داعية ر ً
وض ف ا ِ خ وخ ُ ض رخ ك خ، أي أ ِ ي رِ خ أ ُ عر ِ ي رعض ح ٤ ِ ور ح ظ ي هي ِ غ ١ ش ف ي ح ّ ثق ش
ح ٦ ٩ ِ ل وفي ح ّ ٠ ّ ٣ َ ح ٦ لامي ع ّ وخ، وأعتقد أ ْ هخ ِ َ ظ ِ خاص ح ظ ّ ظ ّ ى ١ َ ح ّ ي ٠ غ.
و ّ ٍ ي ٨ أدعي أ ِ ي أ ف ِ َ ّ م َ خ ّ ي ك ِ و ٨ َ ل ش ّ ه ّ ه ح ّ صعوبص ح ظي طعترض ح ظ ّ ك غ عيخ
٠ ٩ ك ع ف وس ر ا ِ ح ّ ٍ صوص وطوء ظ ِ خ، وعيخ ٠ ٩ ك ع طغ ١ ذ ر عض ح ّل ح ك ح ّظ ّ ك ٍ ول ش

٤زخد لكخوٌض أ ْ أك ٍ ٍخ وأ ْ أوضل خ. ٨ري ِ ْح ٌ ِ ظ َ ا ٌى ل ٌلس ح ٌ غ خ ص ول ٌلس ح ٌ ط مو ّ
وأشكال ح ٌ ط عبد روضوح ور ى ً ط ى َ، وهنخ أ ٌ وي ص عليه ِ ح ج عديس، ٌلط لوف ش ح ٌ ز ك غ
ا ٌ ض ولٌفش ِ ج ً ح ٌ ي َ ّ أوح ٌ ق ظي أوح ٌ خ ح ٌ ظ م ٍ ي ي. ولا ٠نبغي عا ٍ ه أ ْ ٠مو ي ٌ ٍ خ ّ خ ج
٠ف ع ٍ ون أو ٨ف ع ٍ و ْ. عي خ ط خ و ٌ ض ه ٌ ه ح ٌ م ٠خ ط ٦ ّ ي أ ٌ ه و ا ْ ح ظ ض ه ٌ ه ح ٌ ظ مو ّ أشوخ ٨
ِ ع ش ف خ ْ ً ٌ ه ج ج غ إلى ِ ظ خ ص ح ٌ ّ ؤ ْ ش ح ٌ ت ي ط ّ ض ط خ ٍ واخ و ح ٌ ظ ي أو خ ض ط وك ي
ح ٌ ط موس. وهنخ خ ٠سمى في ح ٌ ظ خ ص ح ٌ ي ا ش ح ٌ ل ي ي ث ة Ritualisation أي ع ي َ ح ٌ ً ّ ف
ر أشكال من ح ٌ ظ غ ي ٌ ه خ ٍ ش ى عن ً ّ ٢ ف َ ض ف س ه ط خ ٍ واخ.

م ه ال ع ال ح ل ل ق ل ِ د ي ال ى ل ب ا ح ث ال ح د ّ ث

ك. س: ٌ م ي وضل ظ ُ أ ى ُ ٨ط مو ِ ون ري و ِ ح ل داعية أو الفقيه أوح ٌ ّ صدِق وهنخ ٨ ِ ف ي أ ى ُ ط ظ م ون ِ ع ه ُ على أرضية الا ه ط ّ خ َ ر خ ظ ي ٠ ي ور خ ٌ غ ي ص. هخ ن ح ٌ ظ خ ء ا ٌ ْ ِ ْ ك ا غ ٌ ي و ٍ و ى ّ ِ ْ ك ا غ ى خ ص ح ٌ ز ل غ و ِ وضوع ح ٌ ظ ي ٠ ي. هخ ن ظ ي ج ه ل ي ى ون غ َ مقصود.

ع ب د ل م ج ِ د ل ش ر ف ً : في مثل هذه ح ٌ ّ واضيع ٠صعب أ ْ يدعي ح ٨ ٌ خ ْ أنه ِ ظ َ ى و ً ح ٌ ظ َ ى، و ِ وضوعي و ً ح ٌ ّ وضوعية. وأخ ٨ أخفي أني أ إ ْ ّ رزعض ح ٌ م ا ُ ح ٌ ل ي ش ش و ه صوصخ ر ل م وق ح ٦ ٌ خ ْ ح ٌ ى و ٌ ل ش، و أ ْ هذه ح ٌ م ا ُ هي ح ٌ ت ي ط قود ظ ى ا ري في ٌ ش ح ٤ ِ ْ. أ غ ل ز َ أ ْ ِ ّ خ ِ ش ح ٌ ي ٍ ٌ ِ ص وص ح ٌ ي ش ّ ّ وح ء ح ٌ ِ ص وص ح ٌ ي ٍ ل ش ح ٌ ؤ ّ ا ٌ ل ش أوح ٌ ٍ ص وص ح ٌ ث و ح ني وظيفة أ خ ل ش ٌ ِ ز خ ك غ. وهح ٌ ف ِ ه و َ ج ي ي، ٤ ْ ِ ف ه و م ح ٌ ع ٍ ُ وح ٌ خ ٍ ُ ل ي ط غ َ ف ي عصر خ.

ح ٌ خ ٍ ٌ ف ي ح ٌ خ ٍ ك وخ ْ هوح ٌ ّ ي ٠ ظ و ع ذ وح ٌ ّ ِ ح ٌ ّ ع ٍ و ي ص و ٠ ل خ و ي ط ٍ إ غ ه وح ّ هو، و ٨ ظ ي ه ً فيه. ر ا ٍ ح ّ ع َ ف ح ٢ ْ أ خ ٍ ل ظ ى عي خ ز ٍ ّ غ ِ ع ش ٍ خ ب ٍ خ ْ خ ه ٌ ف ي ا ظ خ ج ج ف ٍ ل ّ ٌ ف ّ ي خ ر ل ٌ ذ ِ ظ ٠ ا ص خ ث ق ظ خ و ع ص َ خ. ا ْ خ ف ص د ً ح ٌ ز ك غ ح ٌ ل ي غ ع ح ٌ خ ٍ ُ ح ٌ ظ م ٍ ي ي هو ِ ّ خ ك ل ش أو ى ح ٌ و ع ي ُ ر ه ٌ ه ح ٌ ٍ ز ل ش و ر ه ٌ ه ح ٌ ّ ش خ ٍ ش ف ي ا ظ خ ج ح ٌ ّ ع ش، ا ً ّ ر ل ي و ى ح ٌ ّ و ض و ع ل ش، و ِ ّ خ ك ل ش ث ل ش، ح ٌ خ ٍ ُ ح ٌ ظ م ٍ ي ي و خ ْ ٠ ظ ّ ي ر خ ٌ ٠ و س ح ٌ ى ِ ٌ ه ف م ه ي ِ ع ّ ، والى ِ ي ٍ ّ ش و ٩ ل ش أو ِ ي ٍ ّ ش ط ص و ف أو غ َ خ ف ي ك ا ّ أ ْ ح ٌ ز ك غ ح ٌ ّ خ ص ر ا ٌ ض ٌ ه هذه ح ٨ ظ ّ ح ص. هو ك ّ و ك َ ص ع ى ك ش ط ف ى ا ٌ ه. و ا ً خ ِ و خ ْ ح ٤ ِ ْ على هذه ح ٌ ل و ف ب ْ ظ ٌ ف ى ا ٌ ح ٌ ل َ ٨ ظ ل َ ج ِ ّ أ ْ ى و ظ ف ى ا ح ى ء خ ح ٌ ى ظ ج ج ط و ظ ٍ ف عن ح ٌ ظ ج ج ح ٌ ظ ي ظ و ص َ ً ح ا ٌ خ ح ٌ خ ٌ التقليدي ا ً ٌ خ ض ظ خ ئ ج ه ح ٌ ح ٌ ظ ى ا ٌ ح ٌ ل ط ظ ٩ ء َ و ل خ ق ح ظ ظ خ ٍ ح ٌ م خ ٍ ة ح ٌ ّ خ ص ر و ط ط ٍ خ ط ف ب ه ن ا ز د و و ك أ خ ٌ ز ك غ ٠ د ع و ح ٌ ى أ ِ ّ خ، إلى ق ا ُ ي ج ي ي، ومن هذه ح ٌ خ ك ش ل ي ى و ْ

[illegible]، ولكنه شبه شكلي[illegible]. [illegible] التقليدي هو [illegible] التقليدي [illegible] يعتقد أنه [illegible] المذهب [illegible].

ك. س: [illegible]؟

عبد [illegible]: حتى [illegible] هو [illegible] يمتلكه. [illegible] ثاني، [illegible] معاني [illegible]. [illegible] جتماعية [illegible] صفة عامة [illegible] معنوية [illegible]. [illegible] له عدم [illegible] هذه [illegible] التقليدي. [illegible] هو [illegible] اسي. [illegible] أضاف إلى هذه [illegible] معاصر [illegible] الوسط [illegible] التقليدي، [illegible] نهجية [illegible] ديثة هي مجموعة [illegible] التي هي [illegible] في [illegible] أو [illegible] أو [illegible] وغير [illegible] تجاهل هذه [illegible] إلى عصره وعصرهم. [illegible] أو [illegible] أو رأي [illegible] وضوع [illegible] عند [illegible].

[illegible] هذه [illegible] توفر [illegible] يوجد [illegible] اجتماع [illegible] مثل [illegible] (Gabriel le Bras) هو الذي [illegible] هذه [illegible] هي [illegible] متنوعة [illegible].

ك. س: [illegible] في [illegible] عليه في [illegible] الأخرى [illegible].

عبد [illegible]: [illegible] (La sociolinguistique) [illegible] في [illegible] الاجتماعي [illegible] ساني [illegible] جوانب أخرى [illegible]. وكذ [illegible] إلى [illegible]

و ّ ٠هظُرعٍ ُحجظحّ عحلشغ ً مثلا. هخٌ ه ٍوح٢را ّ و ً حٌ ّعخٍفحٌ لي ثش ىُ ٍخ وٍ ّحطعّض أصلٍض أوثر تشوخ، وعلمحجظحّ ح٤ىخ ْ هو ٍذ ً و ً حٌ ّعٍوحٌ لي ثة ٍ ّ هذا حٌ ـخ ُذ.

ك. س: حظُوصَصحٌ ّزخٌ غ ـي حظُ ىش أصوق ٍل ً حظُخحٌ ّ وظصٍا ّ ٤ ُهفُ ي حزُخك غ حٌ ُظ َسحلشد ّوُش ٌ ٍ ّوضوع حلذي زل غ فـا ه.

عبد لمجٍد لشَف ً: حظٌُ ا ف ر ا ّ ٍظ خاص هذه حٌ ّعخٍفحٌ لديثة فـا ه صعوبة كلمه لش ظ ـٍىزخٌ وصوصف ـي ٌخ ُفش. ٌ ي وخُصٌخ ُفشوف ـي وخ ٍ ً طخ٠ وخ ظٍخ غش ٍغطي َحٌ ّعوش حٌ ّعٍاش.حٌ ا و َ عي خطشوَضحٌ ّعوشحٌ ّعٍ لش طشوَخ أصوق ٍعه و ً خ ٌ ّ خجزح عٍى ظٍخ ش خ ٠ ٍشرف ـي طوصَصه هوف ٩٠ عن حظُوصَصحٌ ظّمخٍش فـب ْحظُ ا ٌ فحٌ ي وخُصطمو َ ره ٌخُفٍش في طٍخ غ ّخ ٍغحٌ ّعٍو َ أصوق٠ ثلا َ مشوش ا٠ زظا ّ و ّوجية.حٌ ل ً حلذي أصوقح٢ ْ ظو ٌ فـي و ً حٌ خ ٍغص حٌ ظّمٍش زخٌ ٍ ُش حٌ ى حٌ ّعخٍف ح٤ ه ى هو خ ٠ ُ ّى زظظف َ ح٨ ظصخصص، أي أ ْ ه زح ءفـي ٍ زظٍف حٌ ّ ّخ ٍ حظُوصصلش ٠ شظَوو ْفـي ا َق حٌ ّوضوع حٌ ّعٍ َوض ٌزل غ، وظُحٌ ٍخ ٍ كوٌه و ً ٍ ّ وجش ُ ظ َ ٍعوظه وطوصصه، وذ ٌه ٌ ٍوصول إلى كلول أو إلطف خ ّا َ أو إلى طلخ ّا ً طظ ا ذ ّ ّظ خاص حٌ ّعوش حٌ لي ش و٨ طه ّ ً ه ٌه حٌ ٍوكي حٌ ظّشوٍف ـي حٌ ّعوش.زخٌ ٍ ُش ا ى ا ي حْ ٍعٌ ُوي َح ٍ ا ش، ه ً ٠ ى ّ أ ْ ٠ظغني هخح٨ ظصخصص عن ع ٍ ُحٌ ٍ ف ْحٌ ي٠ غ ٍذ؟٩ ٠ صعب ً ٌه ٤ ٌ ٠ ا ش ظٍعش أ خ ر ٍف ـش البشر. ه ً ٠ ى ّ أ ْ ٠ه ّ ً ي ٍ ّ ش حٌ خ ُون را ٍ ّ ٠ وجٍف ـي حٌ ي ّ ج ُ قـمهي ظعٍك ر ظٍ ظا ُ حٌ لٍخ، أي ٠ مو َ ٍف ْحٌ وظش حظُي ٠ مو مر ٍخ حٌ خ ُون؟ ه ً ٠ ى ّ أ ْ يهمل حظُخٍ ٠ ن ف ـي كا ّ أ ْ و ً طي ّ ا ّ ح ظا ف رل ُ ذح ٌظ َ وف حظُخٍ ٠ ولش؟ ٨ ري ٍ ّ ح٦ ٌ ّ خ َ ر حظُخٍ ٠ ن، وهو ري وره ظٍشعب، هخ ٌه حظُخٍ ٠ ن ح ٌ ا اسي وحظُخٍ ٠ ن ح٨ لظصادي وحظُخٍ ٠ ن ح٨ جتماعي، إلى غ ا َ ً ٌه. عند خ ُي ٍ ّ ٍ ُش خ ٌ لظخ ج الى ط خف َ ح٨ ظصخصص، اح ٌ ظوف َ هخ حظُ خف َ را ّ ح٨ ظصخصص ـي جخ ٍ غظخ حٌ ا وهب ُخ ٌ ظظ ُ ٌ وغ ٍ ّ حٌ ظَحٌ وُ ـي حٌ ّعوش حٌ لديثة ٠ صوق معه هخ حظُ ا ٌ ف (La synthèse) ٍ ّ خ في لوض خ. وىُ ٍخ خ ُ ّخ ح٢ ْ، في ُ ظ َي ف ـي حٌ وطوات حلأولى ٍ ّ حظُ ا ه وحظُل ا ً لن ً أ ْ صد ً حٌ ى حظُ ا ٌ ف.

ك. س: ٌ مي لظُ ر ّ لخُش ٌ ٍوصوي إلى هخ حظُ خف َ را ّ ح٨ ظصخصص حٌ ّ وظش ووخ ُض ىُ ُط َرش ٌ في غ حزُل وثح حٌ لي ثة وحٌ ّ ٍ ّ خص في هخ حلط خه، وهي طَ رشف ٠ ي ٍ ّ ُ وغهف ـي حٌ ّ ي حْ ح٤ ىٍ ٠ مي.

عبد لمجٍد لشَف ً: هي فـ ع٩ ط ـ ش ٌ ٍ ّعٍ ٍ ش ٍ ي، وىُ ّ ٨ ري ٍ ّ ح٨ عظَحَف رؤ ُ ٍ ّ ط َوش ٍ لي وي جيَح، ٤ ّ حٌ ظَوف وح٨ ظلا خ ٍ حٌ أخ لش ٌ ُطى ّ ٍ وطلش ىُ ي طظ ـ ٌ ٍ وطعطي أو ٍ ّ وح ٠ زغي. ٌ ي طي ضُ صلش عي ٍ ّ ح ٌ ٍ ٩ ف ـي ري ش حظُ ُ ٍ خص ٍ ّ ح ٌ م ْحٌ ّ ضي ٌ ُطش الاشرحف] وزم حظُ ٍ ُحٌ عالي [ر ّ شروع زُ ٍ غ ٍ ّ و ٍ جامعي ٌ ي ٍ خ حٌ ي ش ولظُ ظه أ ٠ مو مر ٍه ٌ حزُل و ع حٌ خ ٍ ش ظٍ ظفس ح٨ ظصخصص، ولى و ْ له نشش لنشد ّ هذه

حزُلو ع لظلى ٨طوُمى ِلصوورفـي ظظِخصحٌ خ ِثوفـم٢، وٌ ِشرح١٤ َولخصحٌ خ ِظلَ وو ً حلأعمالحلبحثيةحٌ ظٌعش بهخحٌ١ ايحْ. وىُ ّ ِ سوءحُلع ُ ٠ىَحٌظ َفـح ُ١اسي ِثحّ، فـ ٍ ُ ٠ َ هخحٌ ّ َ وحٌ ِو ٍ.ٌمي لزضُ رزعـ غل ُ رل غ * عِى أ خ ّ أ ه ِ لكش أوَلَ، وجـ ّغ هحٌحٌم ُ أوثر ِ ّ ذ٩ذ١ّ أ ظخحً رخكثخ وخْ ِ ّرا ٍ هم ٌغف٩فش وحٌ ّئٍ هون وغ١ َهُ ِ ّ ح ظصخصص ظِويس و ِ ّ ئ ّ خص جخ ِظلَ ِوظش. ىُ ّ هحٌحٌم ُ ُ ٍغ ِ ّ حٌعـ ً ر زُ ذ طعاني ثٍ١اخ له. ولي غوَص ٌ ٍ ِ ٩ء عن ٍ غظيفـ ي حظٌوٍي عن ٍ ِصد ذ ثخشَ هحٌحٌم ُ والظوفـخء رخٌعـ ّ ضمن فـ٠ك ح٤ خطٌفـ١ه، وىُ ّ حٌ ّ ولفـحٌ ـ ّاعي ٌ ٍ ِ ٩ء وخْ حٌ َفـض ٤ ٌهم اح ًلزٍ وحظٌي ه َ فـ ي طعا ّ ثٍ١ ْحٌم ٌقبُ هُ ٠ ّ لون ٌ ٍ ُ ظٌحٌ أخ ظَلَ رخظٌي ه َ فـ ي شؤوُ هُ. هحٌ ُ لزُ ِ شد َوع ِ َ وحٌ ّ يحٍ خصحٌ ّ ي ٍلَ، ولظلى ُ ح٤ى خحٌ ّ مخ ٍش. ٌ ّ ٌ ه ِلض ا ٌخط ظَلَ ِلي ٍس ِغ ألاخ َ هحٌحٌ ّ َ و ِ وخْ ِ ّ ىخ ٍ خفـ ٌ ظٌخص ظِوفـسَ فـ ي طوُ ْ. وخْ ٠ ّ ىَ ٌ هٌ ّ ه ٌ ّ هوٍحص أطثّ َ و أطظ ـ ٌ ٍ و أطظفـ ي ِ ّ ىٌ ٍ فـ خ حص ٌ ّ وجوٍس فـ ي طوُ ْ و ه ارجطوُ ْ. أظلي أ هحٌحٌ ّ َ و ٠ ّ ىَ ّ أ ٠زعـ غ ي حٌ ّ ظٌ ٍ فـ ب ٌ ٠ ّ ىَ ّ حٌظَ فـ خ ّ زخ ٍ ٌ عشد َ ٠ ّ ِ ٍشف إنني أ ٍجو أ ٠ ىون ح٢ رعدحٌ ّ ثوٍس ٍ ِ خزخ، ٌ ّ خفـ ي ه ِ ّ ِصلحة ِ ّ حٌ ّ خ ٍكثلَ حٌ ّ عوفـلَ، و ازاعي رخٌ ٍ ثٍ١ ّ ىحٌ خ ِعي أ ٠ ىو ْ حٌ ّ غ َضحٌ ّ عوفـ ي هوَح٤ خ ّ ، وىُ ٠ ّ ىَ ّ أطىونفـ١ه أ خ ِصلٍ ٌ ٍ ّ ـ ّ وشحٌ و١ ٍلَ فـ ي ٍس ٦شخ عطوُ ْ فـ ي حٌ ّ وخ ٍج. ِ ّ شؤْ هخ العمل أ ٠ ّ ١اعدحٌ وطخدحلديني على ِواجهةحلمشخ وحٌ ّ لم١ ٍ ش حظٌي طوحجه حظٌي ٠ ّ حٌ ّ لي غ، ورعـ ٠ ٍخ ٨٠ عـ ً ك ٍه ٤ ْ هخ ٍن ططورح ُ ولزوي حٌي ّ مح ٍلَ. ٨٠ هم ا ْ ّ ٢ ٍخ هخ ُ وغ جيج ِ ّ حٌ ّ شورى، حٌ ّ هم أ ّ هخ ٍن ططوَ ٍ ح، و أ ّ أغ ٍ ذحٌ ّ ً ٍ ّ ١ ّ ٠ ظلي و أ ّ حٌي ّ مح ٍلَ ٨طظٍ ٍى ِغح٦ ّ ٩ َ. هٌ ٍل ٍلَ ّ هٍ ٍ حٌ ّ ل ً ُ زاخ، ىُ ّ هخ ٍن ل خخ أ ه َى عِى حٌ ٍ فـ ى حٌي ٍ ِ ي حٌ ّ خصد ّ أ ٠ وحجهخ رى ً جرسل ورى ً ك ٍلَ، رعـ ي ج ّ عـ لى ٍ غ ٍ ء حٌ ّ لم١ ٍ ش وعـ ّ ظٍ حٌ ٍ ف١ ّ وٌ ٍ ظف أك.

التحدٌث ِ ٍلمؤسسات الكٌ ٍيت والمؤسسات الاسٍ ٍاسٍت

ك. س: خ ً وطّوه في ٍصوص ِ ّ وحٌ ّ يحٍ خصحٌ ّ ي ٍاش يعيدخ إلى حٌي و ٍ حٌ ّ وهرى وح٤ خ ّ ي ٍ ٍ ُ ٍظٌحٌ أخ ٍلَ واىحظٌج ه ً را ّ حٌ أخ ّ ي وحٌ ّ عـ ٍ ّ ي وحٌي ٍ ي، وإلى حٌي ورحلذي ٠ ٍعبه حٌ ٍ مح ٍ حٌ ّ ١اسي حٌ ّ ظٍخغ ُ ٍغ ٍ وحٌ ّ عصر و ٍظ ٠ ٍخطه، ك ُ ذ غخ ٍطٍ ُ، في حٌ ّ غ ٍيط خ ٍه حظٌلي ٍ غ.

عبدالمجٍد لشَف ً: و ه ً ٠ ّ ىَ ّ أ ٠ ىون ح٤ ٍر على ه٩ف ً ٌه ؟

ك. س: و ُى َ ِح ُي ىئذ َ؟ ِحلذي طئول ا ُيح ُى ِش ُغ ُصد ً؟ هل٠ ّى َ أ ُؤ ِ ً في أ ْطظ خف َ ِ جدي جهودح ُأ١اسي وح ُغ ُح ُزخك غ ح٤غى ّي، مذ ِح وخ ُل خ يف ي فظ َح ُ َوى وح ُ ّصدِلا ف ؤ ِ ً أ ْطظ ُ وطظ ك ه ُه ح ُ سّ ح ُ ِه ش ح ُ ّئجش؟

عبد لمج ِد لش َف ً: أخظفِش ً، وأعرف أ ْ هخ ن ح ٢ف ٠خ ِح ُ ِ ٩ء ح ُ ٠ ٠ َيون الكاخء ه ُه ُغ ى س ِ جي، وررَ ّح طِم ى لذو ٨ ك ُخ ُي ى ح ُ ّ ئ و ُ ١ ّح ُ أخ ١١ ف ي ح٤ شهر ح ُغ ش، ٤ ْ ه ُه ح ُ طظ غ ص ِ وجوس ف ي ح ُ خ ِش، وى ور ِ و ِح ُي ج غ ص وح ُ ل و ع ف ي ه ح ُ ّي ح ْ هوَط ـ ّ٣غ ه ُه ح ُ ل و ع وح ُظ ي َ رخ ُي ج غ ص ح ُظ ي ٠ موم ر ج و ً شخص ع ِى ح ُف ح ي، وهو ١١خ ِ ٠ ّى ّ ِ ّ طخ ِ ع ح ٢ ج ء. أ ْ ى ون ُى ً وحك ي ِ ّح ُ ذ ك ١ ّ وجش ُ ظ َ وزح وش ُ ظ َ ِ ف ش هوَح ُ ّي ٠ وي ُ ف ي ُ غ ش ح ٤ ِ خ ٠ ش ه ح ُ ل م ش أوح ُ ل م ش ح ُ ّ ول ظ ش، ع ِى ح ل ً ح ُ ل م ش ح ُظ ي ط و ْ ِ ف وش ُي ى خ ٠ ّ ى رخ ُ ّ ـ ّ و ش ح ُ ع ِ ل ش، أي أ ُ ه ُ ط ص ً ا ُ ج رصش ا غ ز خ ا ش، وؤ ُ ه ُ ّ ف ل ِ ّ ص رؤ ِ خ، و ُى ّ خ وصض ا ُ ا ه وخ ْ ر ظ و ه ي ِ ه ج ف ي ح ُ ظ ل ِ ا ً ح ُ ِ م ي و ِ ه ج ع ِ م ي ف ظ ق ع ِ ي ه ح ُ ع ِ ّ خ ء بصفة عامة في عص َ خ.

ك. س: ِ هود ِ ئ ْ ش ج ِ ظ ش أو ع ِ ل ش ول ي ه ١ ى ف ي، ِ ّح ل ذي ١ ف ر ض ر ط ل ي غ ُ غ ى َ ح ُي ِ ي؟ ه ً هوَ ى و ر ح ُي و ش وح ُ ّى ّ ئ ُ غ ص ح ُ أ خ ش ر ص ش غ ش أوح ُ ّى ّ ئ ُ غ ص ح ُي ِ ل ش؟ ه ً ٠ ّى َ أ ْ ظ ص و َ ِ ع و ى ى و ر ئ ّ ش ى ِ ل ش ِ ّ و ع ج ي؟ و ١ ف ظ ى و ن؟ و ه ل ه ذ ج ش ي ء ِ غ و ب ظ ا ه؟

عبد لمج ِد لش َف ً: ُ و ُ ظ َ غ ف ا ح ُ ظ ذ و خ ف ى ف ا ه ح ُ خ ّ ر خ ُ ِ ش ا ُ ى ح ُ ش ئ و ْ ح ُي ِ ل ش ُ ٩ ك ظ خ أ ُ ه ى خ ى ى و ن ِ ظ ص ر ح ع ِ ى خ ظ ِ خ ه ح ُ ّ و ح ١ ّح ُظ و ُ ُ ي ل ي ح ُ ّ ي ِ ش ح ا ظ ي ش ل ش ث ف ي ح ُ ّ ع ي ح ُ ث ُ و ي، ه ُ ه ه ي َ ى و غ ص ح ُ ّ ع و ش ح ُي ِ ل ش، ه ح ُ ِ ّ غ ك ل ش. ِ ّ غ ك ل ش ث ل ش، ع ِى ح ُ ّ ظ و ى ح ُ خ ِ ع ي ُ و و غ ض ُ خ ج خ ِ غ ص ط ى ي ى و ر ه خ ح ُ ظ ا ع ي ُ غ ض ه ي َ ح ُ خ ى س ع ِى ط ف ١ َ ح ُ ج ى ُ ه ُ ه ح ُ ّ ع و ش ح ُظ ي ظ ِ خ ه خ ح ُظ ٩ ا ُ ف ي ِ ظ و ى ح ا ظ ي ش ي وح ُ ث ُ و ي، ٤ ْ ح ٤ ظ خ ً ٨ ر ي ل ه ِ ّ ِ ح ج غ. ا ح ً خ ط ف َ ص ح ُ ّ ع و ش ح ُ ل ي ش ح ُظ ي ط ظ ِ ـ خ ح ُ خ ِ ش - ِ غ ح ُ ع ِ ُ أ ُ ه ٨ و ج و ى ع ّ ا خ ُ ّ ئ ْ ش ل ي ش ط ِ ت ج ح ُ ّ ع و ش غ ُ َ ح ُ خ ِ ش ف ب ُ خ ِ ظ ح ك ُ ح ُ ّ ع و ش ظ م ١ ي ش، و س ظ ى و ن ِ و ج و س إلى ج ز خ ا ح ً ُ ط ع و ض خ ط ح ّ خ. ه ُ ه ح ُ ّ ع ط ظ ص ح ُي ٠ ي ه ي ف ي ح ٤ غ ِ ذ غ َ ِ ت و ف ر س.

ف ا ح ّ ظ ع ِ ك ر خ ُ ّ ئ ْ ش ح ُي ِ ل ش ف ه ي غ َ ِ ج ي ح ُظ ع ِ ا ُ أ و ح ُ ٠ ّ ٠ ي ّ و ْ خ ه ح ُ ظ ر ل ش ح ٦ ّ ِ ٩ ش ف ي ح ُ ّ ع ا ه د. ه ُ ه ح ُ ّ ئ ْ ش ه ي ح ُظ ي ط و ّ ْ ح ش ش ح ُ و ط ر خ ء و ح ُ ق ظ ا ّ ح ُ ٠ ّ ظ ي ِ ّ و ن ر خ ّ ُ ح ُي ٠ ّ ر ص ش ع ا م ة و ٠ ظ ز و ن ُ ف س ه م ِ ئ و ُ ١ ّ ع ّ ش و ُ ه. ه ئ ٨ ء ٨ ر ي ِ ّ أ ْ ُ ٩ ك ع أ ى و ر ه ُ ل ي ه ُ ّ ش ِ ء ُ ح ٦ ظ م ٩ ي، ٤ ْ ح ُي و ش ل ي ن ز ض ِ ه م ِ م و خ ص ح ُ ُ ظ ي ح ُظ ي و خ ُ و ح ٠ ّ خ ِ و ُ خ، و ه ي ِ م و خ ص ى ٠ ش خ ُ ب ع ة ِ ّ ح ٤ ك ز خ ّ ح ُ ّ ت ي و خ ُ و ح ٠ ظ ا ي و ْ ِ ه خ و ح ُ ّ ت ي و خ ض

تغذي ح ِوخ وح ُي ِو ّح ُي ا ش والأنشطة ح ُتي طموم رخ ح ّ ئ خ َص ح ُظ ِ ٠ ش. ٨ ٠ زغي أ ْ
ِ ظ َ ا ُى ح ّ ئ ّ ش ح ُي ِ ئ ّ ش ر ا غ ُ ز خ ِ هخ ظ ِ وش ِ ّ ج ِ غ ح ُ ظ ِ وش ُ ف م ٢. ع ِ ف غ م ي ص ح ّ و ح ِي
ح ّ ح ُ ئ ّ ش وح ّ ح ُ ش ح ُ خ ش ح ُ ظ ي وخ ُص ط ظ ّ غ رخ ط هم ش دور هخ ح ٨ ج ظ ّ ح ي رظ ه ٣ ش دور هخ
ح ٨ ا ظ ِ ص ا د ي. و ُ ى ّ ا ْ ُ ه ح ّ ح ُ ز ذ ف م ٢، ر ً ٤ ّ ح ٨ ظ ا خ ِ ص ح ُظ ي ا ظ خ هخ ح ّ ش ر و ع
ح ُ ل ٠ ا ر ي ح ُظ ح د ي ث ي وخ ُض ت ؤ د ي إ ل ى هخ ح ُظ ه م ي ش. و س و ح ء ر ب ع ِ ى ر و ر ا ش أ و ر غ ١ ّ إ ر ا د ت ه و خ ْ
٨ ر ي ّ أ ْ ى ي ه ح ّ ح ّ ش ر و ع ح ُظ ا ي ث ي ا ُى ط ه ٣ ش ح ّ ئ ّ ش ح ُظ ي وخ ُض ط م و م ر خ ُظ ؤ ١١ ّ
ا ت ق ا ل ي د ي. ع ي خ ظ ط و ِ ح ّ ّ ظ ّ غ، ّ و ح ء ر ب ع ِ ى ّ أ خ ا ش و ح ض ا ش أ و ر ف ع ً ط ط و ر و ت ّ ً
ح ا ط ص خ ي و ف ع ً ح ُ ع و ُ ش ف ب ّ ح ُظ ؤ ١١ ّ ح ُ ي ظ ُ ف ي ص ز ه ظ غ ّ ف ظ إ ش ؤ ا ك خ ش ا ُى ه ا خ و ً و ر ى
ح ظ ّ ح ش ط م و ّ ر ع ّ ا ش ح ُظ ؤ ١١ ّ، و خ ٤ ك ح د ح ُ أ خ ا ش و ح ُ ـ ّ ع ا ص و ح ُ خ ص أ و ح ُظ خ و أ ص
و ِ ظ خ ّ ص ح ّ ّ ظ ّ غ ح ّ ّ د ي ع ّ و خ ر خ ٦ ه ش إ ل ى ح ُ ا ر و ق ر ا ش ح ُ ل ي ش. ك ١ ّ م خ ْ ه خ
ح ُ و ض غ ح ُ ي ي ر ح و خ ْ ِ و ج و ي ف ي ح ّ ّ ظ ّ غ ح ُظ و ُ ي ف ب ُ خ ُ ٩ ك ع أ ح ُ ً ِ ظ ح ّ و ش ُ ى ّ
ّ خ ُ ف و ذ ف ع ل ي ف ي ح ُ ل ا ش ح ١ و ا ش ُ ً ّ ح ١ ّ. ِ ّ و خ ْ ٠ م و م ر ع ّ ا ش ح ُظ ؤ ١١ ّ ا ْ ُ ى ّ أ ص ل خ د
ه ذ ه ح ُ ئ ّ ش ح ُي ا ش؟

ُ ٩ ك ع أ ه خ أ ح ُ ٠ ّ أ ص ز ل و ح ٠ ّ خ ِ ّ و ْ ح ُظ ؤ ١١ ف ي أ و خ ١ ح ٦ ّ ٩ ح ُ ش ق و ي ا ُ ح
ظ ِ ع و ى ٠ ّ ع ل ى ِ ّ خ ِ ش ح ُ ِ ص و ص و ع ل ى ط ِ ١ ذ ه ذ ه ح ُ ِ ص و ص، و ح ّ و خ ْ ش ؤ ْ أ خ ِ ء ح ُ ر ط ش
ح ُ ر و ر ج و ح ُ ش. ه خ ِ ن ف ق ر ا ّ ِ ّ ف ظ ق ع ي ن ي ف ي و س ٢ ٠ ي ف ي ه خ ي ِ ّ خ ف ى ح ُي ِ ي ذ ش
و ظ ِ و ش، و ِ ّ ح ِ خ ه خ ص ِ و ظ ش، و ِ ّ ف ظ ق ع ا ِ ه ف ٩ ٠ ي ١ ا ّ ُ ص و ص خ أ ُ ض ظ ض ع ا ِ خ
١١ ا ل ش ّ ُ ط ى ّ ّ ه خ ف ي ف ظ ر ط خ ِ و ش خ ش. ه خ ِ ن ا ّ ع ا ش ر خ ُ ِ ص و ص ج د ي د، و ه ذ ه ح ُ ع ا ش
ر خ ُ ِ ص و ص ُ ا ض ِ ل ش ِ ط ل ا ِ ٩ و ت ا خ ِ غ ُ أ ُ خ ط ا ي ف ي و ث ١ ّ ِ ّ ح ٤ ك ا خ ْ ح ٨ ظ ا خ ِ ص ح ُظ ي
ت ض ف ي ع ا ِ خ ح ١ ٦ ا ل ش. خ ٦ ه ش ا ُى ه ح ُ ف ب ْ ح ٦ ّ ٩ ح ُ أ خ ّ ي ل ي ُ ع ذ ى و ح ّ ز ا خ و ز ا ح
ف ي ط ل ٠ ُ ح ُ ِ ظ ف ي ع ي ِ ّ ح ُ ظ ذ، ّ و ح ء و خ ُض ل ي ش أ و ك ي ش، ر ي ع و ى أ ُ خ ط ا ظ و ي ع ِ ى
ر ي ع و ظ ب ه ا أ ص ل خ د ح ٤ ه و ح ء، و غ ١ ّ ً ُ ه ِ ّ ح ُظ ه ُ.

ك. س: ه خ ح ُظ ص و ِ ٠ ص ز ق ِ ّ خ ع ي خ ظ ط غ ّ ١ ّ ش ط ع ا ِ ُ ح ي ٠ ّ ط ع ّ ض خ ظ ُ م ص ا ١ ّ
ح ُ ّ ئ ّ ش ح ُي ا ش ف ي ط ط و ٠ ّ أ خ ا ر خ، و ُ ى ّ ح ُ ّ ئ ّ ش ح ُظ ع ا ِ ا ش ح ا و م ٨ ط ح ي ه ي ّ أ ه خ ط ي ّ
ّ ط خ ف ي ه ح ّ ط م ا ِ خ ُ ي ّ، و ط ع ل ح ُظ ٩ ا ح ُ و ط ِ ز ش و ح ُ ِ خ ّ ر ص ف ة ع ا م ة ي ع ت ق د و ن أ ه ف ي
ك خ ج ة ا ل ى ِ ّ ش د و ف ي ك خ ج ة ا ل ى و ح ط ش ُ ف ه م ح ُي ّ ف ه ّ خ ص ل ا ل خ.

ع ب د ا ل م ج ِ د ا ل ش ر ف ً: ر خ ُ ز ش ا ل ى ح ٨ ّ ٩ ّ و ط و ن س ر ص ف ة خ ص ة، ٨ ش ك أ ْ ُ ظ ِ ع ا ُ
ى و ر ح أ ّ خ ّ ا خ. ا ح ّ خ و خ ْ ح ُظ ع ا ُ، ٨ ف ي ١ ي ح ْ ح ُ ظ ا ش ح ُي ا ش ف م ٢ ر ف ّ ي و ح ّ ّ ى، ط ع ا ح ّ
٠ ِ ّ ي ح ُ ل ْ ح ُ ِ ي ي و ٠ ِ ّ ي ح ظ م ٩ ا ل ش ح ُ ش و ص ل ر ف ب ُ ه ٠ ُ ّ ق ر خ ٨ ظ غ خ ء ع ّ ح ُ ّ ئ ّ ش ح ُي ا ش ا ُى
ك ي ر ع ي. أ خ ا ح ّ خ و خ ْ ى ّ ّ ح ُظ ؤ ا ش ُ ح ّ ض ي و ُ ِ ع ِ ح ّ ء ح ُظ م ا ِ ي ١ ّ، و و ض ح ُ ل ْ ح ُ ِ ي ي ع ي
ح ا ش و خ ْ و ُ خ ظ ا ص ف ب ْ ً ه ى و ْ ط ى ٠ خ ُ ِ ي غ ح ّ ش. و ا ْ و خ ْ و ُ ف ه و ر ط ا ش ح ُ ل خ ي ف ظ ك ِ غ

ح ّ ئ ش ي ل ح ّ ق خ ش. و م غ ا ً ح ن ف ي ي ح ش س غ ش ٨ ٠ ى ح و و ج غ ٨١ ظ غ ١ ر ح م ج ط ع ا و ظ غ ١ أهدافه ع و خ.

هل ي أ ز ي ح و ح ١ الواعي ر ل م و ق ه ح ظ ي ر ف س ه ح ل ذي ا ٠ ز ح على ط خ ع ا ذ ج جاهش أ ٠ ي أ ٠ نبني ف ي ج أ ف ح ى الرعية ح ظ ي ط ط غ وتتبع ولا ط ي ع ؟ ألوي هخ ٤ ح ش ا ض ظ ع ش ر ي ف م ٢ ر ً ظ ع ش ر ل خ ش و ر ل ٠ خ ش ر صفة عامة. ٨ ٠ ى أ ف ص ح ظ ف ى ا ح ل ن ح لاعتبي ر خ ف ٠ و تتق أي ف ى في أ ه خ ى ٍ على ح ز ل غ ر ف ه و ري ون وسخ ٢. ه ً ٠ ى أ ف ص ً ه ع ح ا ظ ى خ ص ح ع ٍ ش و ظ ى و و ج ش ح ظ ي ط ظ ١٠ خ ح ل ٠ خ ش ح ح ص ر ة؟ أعتقد أ هخ غ ى ، ح ء في ا ي ح ح ي ٠ أوفي ا ي ح ٠ ح ظ ى و و ج خ.

ح ٢ ٠ ل ظ ور ى ونسطه ه ح ظ ى و و ج خ، و ظ ز أ خ ط وصل اليه ح ع ُ في ف ا خ ء وفي ح خ ص، إلى غ ا ً ه هي ك خ ك ش ف ز خ ووفى، و ى ك ا ي ٍ ط خ ٍ ن هذه ح ف ش ح ا ض ية و ف ا خ ش و ى ا ش ح ش وغير ه ف ب خ ٩ ك ع أ خ ه ك وا ظ اج وإبداع ظ . وكذ ه ح ل ش و ر خ ز ش ا ى ح ف ش ح ي ا ش ف ب خ ا ض ٍ ع ط ى جاهز وا خ ط و ث ص ر ظ و ف ل خ ش ه ف ى ه و ط ل ً .

ح خ ً ف ى ح ً ٍ و ن ر ه ه ح ط ٠ م ش، و ح خ ً ظ ص ور ون أ هم ٍ ٠ ط و ن إ ل ط خ ع خ ج ء في ٍ خ ا غ ح ٤ ك ى ٠ غ ح ن بوية و خ ٠ ط ك عليه ح ئ ش ؟ ل ه خ ح ٍ ٢ ٍ ظ ف ى ا أ ز د ط خ ٍ و ش، و ٠ ى ح ٤ ٍ و ه ٍ ر ي ش ح ٨ ٩ ح ض ش ح ح خ ش س ل و ك ح ب ي ر خ ح ع ى ح ل ف ي ف ظ ع ط ى ٍ و ج و ي ف ي ر ي ش ح ٦ ٩ ، ر ط ى ض ر ز ذ ع و ٍ ً ت ش، و ر ز ذ ع و ٍ ً خ ا ش أ خ و ل ظ ص ا د ية و ج ظ ح ع ية ف ب ح ً خ و خ ح ل ش خ د أو ف ظ ى و ا ع خ ب ه ذ ه ح ل ر ه خ ص ح ت ي ط ى ً و ر ح ع ط ٍ ه ح ٨ ظ ا خ ص ر ف ب ر ي ا ه ل خ ط ص ز ق ل ً ظ ف ب ه و ا ً د ع و ى ي ظ ش ف ر ف س ه خ ٠ ز غ ي أن ى ون عليه س ر و ه أو ح ظ ا ر ف ي أي مجال ح ح ً خ ص.

اني أعتقد ج خ ح ٨ ظ ى أ ح ٦ ٩ ٨ ٠ ق ر ً ف م ٢، ر ً هخ هو جوهر ح ي ح ٨ ٩ مي و خ ظ ١ ٍ به عن ح ي ح ص ح ظ خ ٍ ١ ش ح ٤ ه ى. ومن هذه ح خ ك ش ف م ي ظ ز ض و ق ض ا ٠ هنا ك ف خ ل ا أ خ يعس ط جاوزه ٤ ه فوق ح ظ خ ٍ ن، و ٨ ٠ ى ط خ و ز ه لأنه ٨ ط خ ٍ و ي ويسط ا ذ ح ح هو أصا ً في ح ف ح ٠ بشرية، ر ا ٍ ح ح ل ذي ٠ ظ ر ح ه ٍ ت و ح ح ئ ش ح ي ا ش هو أ ف ك ط خ ٍ و ي ٍ ل ي و ى ر خ ل ي و د ح ط ه ش و خ ل ي و ى ح ٠ معرفش و ر خ ل ي و د ح ظ خ ٍ ا ش ر صفة خ ش. خ ن ف ر ق ش خ غ ر ا ه ٠ ح ف ك ا ، وهح هو ح ي ح ظ ش ظ ه، أو ر خ ٤ ك ى خ فرض ف ه ع ٍ ي أوثر ٍ أ ي أدعو إليه. وهي ح ظ ا ش ح ت ي تفرض ف خ على ٍ ى ون له ف ح ل تمشي ح ٍ ه ج ي ح ي ٠ ظ و ر خ ظ خ ٍ خ و ٠ عرف ما في هذه ح ٍ ص و ص ٍ د واع ٨ صلة خ ر خ ل ا ش ح ٍ ط ش.

ك. س: ل ظ ُ في ظ خ ظ ُ ا ح ح ئ ش ح ي ا ش غ ا ل خ س على ط ط و ٠ ف خ و غ ل خ س على ط ي غ ف ى ح ي ٍ ي أو ط ي غ ح ظ ي ك ذ ح ف خ ح ظ ي ط ٠ ٍ ونها. ح ح ي ظ و ى ع ٍ ل ح ظ ي غ ا ح و خ ح ل داعية غ ا ظ ل في ح ع ٍ و م ح ي ا ش و ٍ ع ر ف ته ر خ ظ ح ع ل د و س ؟ ح ي ٠ ح ث ي شغوي وشعبوي، ح ي ٠ ح خ ى ٠ ح ى ظ ذ و ح ف خ ص ٠ ط و ٍ خ ه ه

ك ذ ظطخص ح عصر. حي٠ ح أخ ي اي و وجي ل ف..... أخ ا ذح زل غ و خ ه ـه ح ل ي يثة ف ص إ ش ظعمقة وظشوش زبل عي ح ي ط ـع ح ئ ـ أو ح ـ ظ رخ ل ش ح ي ا ش ل ظخ ج. أ ٠ ـ ي ح ي ٠ ح ل م ي؟

عبد لمجيد لشرف : ـ يه في ضحث ح ئ إ . أخ ل ظخجا ف ي ح عصر ح ل ي غ إلى ئ ش ى بل ـ هاش على ح ٢ ح ي٠ . ٨ أظ ي ه غ أي أعرف أ ح ى ت ـ ح ٩ء ٠ مو و ٠ ظه وخص خ ل ـ ئ ش مثل ح ى إ ش ـ ظ ون ح ٤ ور واضحة ! أي أعتقد رخ ى ٠ أ ه ـ ك ـ ك ح ـ ١ ـ أ ه ا ض عي هم و إ ش. أو ٨، ٤ ح ى إ ش رصق خش وخص ي خ ظ و ـ ظ غ ا ـ وو ظطور، ووخص ي خ ح ٨ ظ ـ ظ خص ح معرق ح ل ديث ف ي شؤو ح ي٠ ـ ٨١ ـ ى ش. م ي خ ض ح ى إ ش ح ى خ ش ا ش ف ظ ظ ا و ش، را ـ ـ غ ظ ى خ ح ٤ وي و ـ غ ظ ى خ ح ثاني، أي ـ 1870 إلى 1965، ظ ظ ز أ الحداثة وف ، و أ ح ي ح ا ش وف ، و أ ح ل ش ح ي بل غ ا ـ ـ ز ش ف خ ومت ر ى خ ظ ظ ا غ هذه م ا ح ل ديثة. ثم ظ ا ـ خ أ هذه م ا ومة غ ـ ي ٠ ش ف ض ح ٩ ف. ه ل ـ ل ظخجو ف ي ظ خ ق ح ٨ ـ ٩ ـ الى ه ؟ نقول إنه ـ ك ح ل ع أ ح ا ٠ بينه و ا ـ الله و ح ظ ، و رجال ح ي٠ ـ أ ح ٠ مو و ٠ ري و ـ هذه و خ ا ش. و خ أ خ ٠ ى ـ ح مو ي ـ و ء خ ظ ى إلى ح ظ خ ن أو خ م خ ش غ خ ٠ و ي ف ي ح ى خ ح ٤ ه ى ا ه ٠ ى ـ ح ٨ ظ خ ء عن ه ه و خ ل ٤ ح ظ ع ا ل ي ح ظ ش و ٤ ح معرق أ ض ل ض شائعة. ر ح و خ ٠ ه خ ن في ح ي٠ خ ٠ ز ـ و خ ا ش ـ خ ي ح ي٠ ـ، ع ي خ و خ و ح ٠ ظ ؤ ث ـ ون بهذه ح ـ ى ـ ح ـ ش أ ض ح ا و ظ خ ك ش ف خ ش ح ـ ـ ا ـ ف ح الحاجة ا ى ـ ل ي ى خ خ ٠ نبغي أ ف عله و خ ٠ ز غي أ ٨ ف عله في ظ خ ق ى خ ؟ ٨ أظ أ خ في ح ـ ظ غ ح حديث في ك خ ش الى ذ ه.

ل ي ٠ ظ ض ظ ض و ٠ مو ي ا ٠ ه ٨ء ا و ح ظ ، وا ح ٠ وضل و ٠ خ ش ح خ ـ خ ٠ ف علونه في ظ خ ق ى ينهم، ى ـ س أخرى ه خ خ ز ه خ ح ظ م ا ر ا ـ ح و خصة والعامة، وهو طم ا ل ي وخص له ز ح ص ف ي ح ي٠ ؟ ح ٢ ٠ ٨ أظ ي أ ٠ له ز ح ص، و ه ف خ ٠ ل ـ ٠ ش ح ظ ي ظ ظ غ ر خ ح ـ ـ ر ل ى ح خ ش ح ل ـ ي ش ك ذ خ أعتقد ظ ا ش ـ ظ ٠ ا ض عصر خ، و ط ح ٨ ل ا خ ع خ ي ح ي٠ . ا ـ ط ى ـ ل ـ ٠ ش ت و ف ر ف ي ح ـ ا ض ي ف ٥ ٠ ل د و ش ح ـ ش ر ف ي ف ش ش ه ي ح ظ ي وخص ظ ظ ٠ ي أ ٠ ى و ـ ـ ى ـ ش ح ي بل ى و ـ فاعل، ى ـ في ح ـ ظ ح ص ح ل ي ش، غ ظ ظ و ح ظ ع ا و غ ظ ظ و ر ح ـ ح معرق ل ح ل ي ش ف ب ٠ و ـ ـ ـ ـ ز ي خ ل ا در ع ى أ ٠ ظ و ل ص لنفسه ح لمعتقد و ح ـ و ك ح ل ذي ٠ ح ه ـ ـ ـ ح غ ح م ـ آ.

ك. س: ر خ ش ا ى ح ى إ ش، ع و ا ي أ خ وخص معادية ظ ظ و ر ح ـ ظ غ الغربي و ى ـ ـ ـ ـ غ ظ ى خ ح ثاني و خ خ ى و ر أ خ ي في ط م ي ح ظ ى ا ح ي ي المسيحي وأصوق الإعلان ح ص خ ى عن ه ح ح ـ ـ غ ح ل ذي ٠ ش كل أعلى ـ ط ش ف ي ح ى ش ح ى خ ش ا ش ـ ع ر جا

هخ خ. هل تعتقد أ ه رخ ُزش ا ى ُغ ى َ ح ُي ِ ي ح٨ ٩ ِي ٠ ّى ٓ أ ْ ظصور أ ْ لي و ع "أجو ِخ ِظو")Aggiornamento(ع ِى ح ٌ ط َش ح ُ ُ ا ل ا ش ى ون ى ف خ ظ ُل ي غ ح ظ ُل ي َ ؟

ع ب د ال م ج ِ د ل ش َ ف ً : ه ً و خ ْ ى و ر ح ُى إ ش ر ى ف غ ط ى خ ْ ح ُ ث ُ ي ى و ر ى ف خ ظ ُ ل ا ف ِ غ الحداثة ؟ ك ا ٓ ُ ظ َ ف ي ِ ل ف ح ُى خ ث و ا ى ا ٓ و ِ ل ف ح ُى إ ش ِ ح ٦ ج ه ا ض ف ب ُ خ ُ ٩ ك ع أ ْ ح ُى إ ش خ ِ ح ُ ض ط ى ف خ غ ك ت ى ح ا و م ع ٓ ِ ل ف ٨ ظ خ و ب ِ ع ف خ ج ّ ه و ر ح ّ ى ُ ئ ِ إ ٓ و ح ّ ى ُ ئ ِ ف ص ح ُى خ ث و ل ي ك . ف ه ذ ه ح ُى إ ش ِ غ ُ ط ط و ر ح ّ و ل ف ح ظ ُ ل ي غ َ ع ِ ف خ ِ - ّ غ ُ ف غ ط ى خ ْ ح ُ ث ُ ي ر ه ض ح ّ ص ض غ ش خ ف ل ظ ش . ا ي ٨ أ غ ظ َ ، ر ا ٓ ل و ٓ ا ٓ ، أ ْ ص و غ ح ّ ل ف ح ظ ُ ل ي ك ي ح ّ ط خ ش ي ء ٓ ز ي ف ي ح ّ ٓ ظ ّ غ ف ب ُ خ ض ر و ش ِ ل ت و ا ز ن ه ، ِ ث ِ خ ِ ث ً و ً أ و ح ح ظ ُ ط َ ف و ح ّ ٓ ل ف ح ا ه ا م ش ي ة . ح ّ ٓ ش ك ل في أ ن ح ُى ِ ا ش ر ا ض غ ٓ ِ ظ ِ خ غ ش ٨ ِ غ ِ ط خ ُ ذ ح ّ ٓ ظ ّ غ ح ٤ ٓ ا س ي ة و ل ا ِ غ ح ّ م ا ح ُ ل ي ي ث ة .

ك . س : ع ن د خ ِ ط ل ي ث خ ِ ع ن ح ُ غ ح ص ل أ ِى ص ا ل إ ش خ ِ ا ل ى خ ِ ح ص ل ف ي ف غ ط ى خ ْ ح ُ ث ُ ي ر خ ُ ز ش ا ى ح ُى إ ش ح ُى ا ث و ل ي ك ي ة ، ه ل ح ا ل م ط ل و ب ح ا و م أ ج و ر خ ِ ظ و ّ ٨ ٓ ٩ َ ؟ ِ غ ح ُ ع ِ ُ أ ْ غ ف خ ِ أ ج و ِ ُ ا م ن ت و ِ ظ ُ و ل ك ش ِ ح ظ ُ ل ي ح ٦ ٓ ٩ م ي أ ي ح ظ ُ ي ي ف ي ح ُ ي ٓ .

ع ب د ل م ج ِ د ل ش َ ف ً : ه ح ُ ح ٤ ج و ر خ ِ ظ و ٨ ٠ ِ ط ُ ك ع ل ى ح ُ ل ُ ث ش ح ٦ ٓ ِ ٩ ش ر ص ف ة ع ا م ة ، ل أ ن ه ٨ ف ه ُ ٨١ ع ِى ض و ء ط ش ب ث ح ُى إ ش ر ّ ع ي ح ا ل ح ا ث ة ِ ي ا و ش ف ه ي ل خ ِ ض ب ه خ ح ٤ ج و ر خ ِ ظ و ك ي ط ي ي ٓ ا غ ظ خ ِ غ ح ُ و ل ي غ ل ض ح ٌ ٠ غ ٢ . ر خ ُ ز ش إ ل ى ح ُ و ل ي غ ح ٦ ٓ ٩ م ي ، ِ ر ّ ح أ ج ف ا ه ِ خ ٨ ُ ِ ل ش أ و ف ر ف ي ح ٌ ّ خ ي ح ٨ ٓ ٩ ِي ه خ ن ع ّ ِ ل ش ج ّ ا ع ل ف ي ح ُ ل ُ ِ غ ه ذ ه ح ّ ظ خ ص ح ُ ي ِ ي ح ف ّ ى َ و ْ و ح ُ ك ث و ْ و ح ُ ع ِ ّ ء ُ ه ُ ر خ ُ ط ُ غ ى و ف ِ ي ً ه ، ُ ى ٓ ه خ ن ر ل غ ج ّ ا ع ي ظ ُ و ر ش ل خ ف ش ل خ ي ح ّ ٩ ء ِ ش ِ غ ح ُ ح ا ث ة ل ي ٠ ِ ق ل و ي ٠ ظ ى ْ ، ل ي م ف ِ أ ْ خ و ي ع ر ف ا ف ح ص ، ُ ى ن ه ر ل غ ي ش خ ِ ن ف ا ه ح ٌ - ُ ح ٨ ظ ّ ا ع ي ح ٦ ٓ ل ا م ي ر ؤ و ّ ل ه . ا ح و خ ْ ح غ خ ِ ي أ ْ ى و ْ ل ه ى خ ْ ط ض ح ل ش ّ ، و ح ّ ٠ خ ي ، ع ل ى ه ذ ه ح ّ س ِ ا ل أ ر ض ي ة ف إ ن ه ِ ٠ ط ٌ م ا خ َ ب ع م ل ي ة ح ّ ٩ ء ش . ِ ئ و ل ش ح ّ ق ف ا ٓ ه ي ِ ل خ و ش ح ا ل إ ع ش ع ِى أ ا ط ى و ْ ط ف ش ه ُ ه ح ُ ع ّ ِ ل ش ر ا ه ظ ش ، و ّ خ ك ص ط خ ِ ، و ا خ ح ظ ُ غ ا ح ص ه ذ ه ا ط ل ص ص ً ا ر ع ن ا ء و ر ص و و ش .

ى و ر ح ّ ق ف ا ٓ ه و ِ ل خ و ش ح ظ م ا ً ِ ٓ ه خ ح ث م ن ح ل ذ ي ت د ف ع ه ح ٤ ُ و ح ُ ش ع و ب ف ي أ ْ ط ع ل ِ و ر و ث خ و ث ق ظ خ ح ُ ي ا ش ظ ِ ث ّ ش ِ غ ح ُ م ا ُ ح ُ ل د ي ث ة ، و م ع و ً ظ ر و ف ع ص ر ه خ ، ح ا ل ظ ص ا د ي ة و ح ُ ي ّ ح غ ن ش و ح ت ى ح ُ خ ّ ه ا ش و غ ي ر ه خ . ح ّ ق ق و ن ا ٠ م و ِ ن ر ه خ ح ُ ي و ر ِ ٓ ه ٩ ي ح ُ و ع ع و ا ل إ ر ش ى ر ً ِ ٓ ه ٩ ي ح ظ ُ ل إ ً ح ُ ع ّ ا ك و ح ُ م ي ح ّ ظ ّ ، ٓ و ح ء ُ ح ّ ٠ ص د ر ع ٓ ح ُ ث ش أ و ُ ح ّ ٠ ص ي ٍ ع ن ح ّ ٓ ظ ّ ح ص ُ ف ُ خ ، ٤ ْ ح ّ ٓ ظ ّ ح ص ط ظ و ي ع ِى ل و ى ِ ل ح ظ ى ط و ز ً ه ح ُ ح ّ ُ ع ي ُ ل و ح ُ ل ي ث ش . و ه ح ُ أ ص ع ذ ٤ ْ ِ و ح ث ش ح ُ أ ي ح ُ خ ف ي ر ع ض ح ٤ ك ا خ ْ أ ص ع ذ ٓ ِ و ح ث ش ى ا ل ق و ى ح ُ ٓ ا ش و ح ُ ب و ل ي ل ش و ا ل ق م ع ي ة ط ٓ ٠ أ ح ُ ّ ئ و ل ش ج س ا ش ، و و ً ح ل ص ع و ب ة ه ي ف ي ط ع ش ح ُ و ل ي غ ب ه خ ح ُ م ي ، ُ ى ر ي و ن خ ف ح ُ ح ل م ش ا ع ر . ُ ا ْ ٓ ك ك ح ُ م ث ق ف أ ْ ظ ف ِ

مشاعر حُ ِخ ّ اح وخ ُوح ٠ وُغف و ُه ح ُ َأي، ُى ّ واجبه أ ْ ٠زهه ُ إلى خ ظ َطذ ِ ّ ظ ّج عِى ِوظ ِف ح ُ ّ وطِف.

ك. س: أشرت ا ُى ّ ٤جو ِخ ِخ ظُو" ٤ ْ ِ ـ ّغ ُغ ُخ ُى خ ْ ك ُف رعض الأدعئ في ح ُ صيوص مثلا و أ ُغى رعض ح ُ صيوص ح ظُي ُ ُ تعدط ّ اشى ِغ ُغ ى َ ط ُي ٠ غ وغ ّ َ موقف ح ُى إ ْش ِ ّ ح ُي ح ُص الأخرى. ورأيت أ ْ في لحطى ُ وطل إ ِي ُ خ ٠ شبه ً ُه ا ْ ُ أو ّ ِوطح ُص.

عبد لمجِد لشَرَف ً : ا ف ِمي لِض إنه ٨طوجي ِ ّ ك ّ ح ُ ل ع في ح ٦ ّ ٩ َ ظِش وِئ ُس ف خ ٤جورخ ِخ ظُو ى و ْ رخ ُ ل ٠ ش ح لجماعية، ٨ عِى ح ُ ِ ّ ٢ ح ُى خ ثو ُ ى ي. رِح ّ ُ ل ّ أ ل َد ا ُى ح ُ ِ ّ ٢ ح ُ ز َ ط ظ ُ ي، و ح ُ ز َ ط ظ ُ ئ ُ ف ا ح ط ا خ ص ِ ّ ح ُ ا ّ ا ّ ح ُ ظ ط َف، ِ ّ ّ ٠ ُ ّ و ْ ح ٦ ُ ١١ ِ ا ّ)Evangélistes(، و هم أل وخء جح في ح ُ و ُ ح ص ُ ّ ظ ل ي ٤ ِ ٠ ى ا ش. ُ ى ف ي ول ض ِ ّ ح لأ ُ خ ص، و ه صوصخ ا ش ح ُ م ْ ح ظ ُ خ ّ غ عشر وبداية ح ُ م ْ ح لعشر ٠ ّ، و خ ُ ض ح ُ نز ش ح ظ ُ ل َ ٠ ش في ح ُى خ ث ْ ح ُ ز َ ط خ ظ ُ ا ش أقوى. ه خ ر ك َ ٠ ش تشبك َ ٠ ش ِ ل خ ص ح ُ ُ اعة في ح ٤ ِ و ِ ح ُ تي ط ظ ع ِك ر خ ظ ُ ى ا ّ و ح ُ م ا ُ و ح ُ ّ ظ ّ غ رصفة غ ش. و ِ عروف أ ْ ح ُ ر َ و ط ظ ُ ا ش تحتوي على أوثر ِ خ ث ش و إ ْش، و هي ُ أ ض ِظ ف م ش ا ٨ على شيء واحد وهو أ ْ عيسى ِ د)Seigneur(- ٨ اله -. أ خ ح ُى خ ث ُ ا ا ش ف ط ظ ِف ِ ّ ك ا غ أ ُ ظ ل ي ى خ ٠ نبغي ح ٦ ّ خ ْ ر ه وتطبيقه و خ ٨ ٠ نبغي ح ٦ ّ خ ْ ر ه و ط ظ ُ ا ق ه. ح ٦ ّ ٩ َ ح ُ ني، ا ّ ٩ َ ح ٤ غ ِش ح ُ ّ ط ِش، ٨طوجي ف ا ه ِذ ً ه ُ ه ح ُى إ ْش، و ُ ُ ف ب ْ ح ُ ّ ه وى ح ُ ـ ّ اعي ى و ْ ك وي ح ُ ِ ح ُ ص ِش ح ظ ُي ط ّ ِ ح ٦ ّ ٩ َ ع ّ خ ث َ ح ى خ ْ ظ ف ك و ُ خ و ح ُ ّ ُ ِ ّ ا ّ، ر صرف ح ُ ِظ َ ع ّ ف ّ ق ر ا ِ ه ُ عِى أ ص ي أ ه َى ٨ ط ّ ّ ح ُ ع ق ي ح ٤ خ ش ر ً ط ع ِك ر خ ظ ُ و ٠ ص ح ظ ُ خ ِ و ش. وأعتقد أ ْ هذا ح ُ ّ جهود ح ُ ـ ّ اعي ع ا ّ ِش ط ا ّ َ فعلا و ا ُ ض ل ف ُ و ش، ِ غ ُ ح ُ ص ع ر ض ورغم ح ظ ُ ع ت ح ص الظاهرية. ُ ى ّ في ح ُ ع ّ ك، ه خ ح ل ذي ّ كرته هو و ل ِ غ ِعيش في ِ ظ ِف ح ز ُ ٩ ى ح ٦ ّ ٩ ِش، ِ ح ّ ٠ ٨ ي ر خ ظ ّ ح ِ ح ظ ُ و ا ح ّ ّ ك ُ ع ِه، ُ ى ّ أ ِى أ ْ ح ُ ـ ُ ح ٨ ظ ّ اعي ح ٦ ّ ٩ ِي غ ّ َ ِ م ص ّ َ ط م ص ا ح خ ِ ٩ ف ي الاخ ظ ى و ز ُ ل غ عن ح ُ ل ِ و ي ح ُ ّ ِ ح ش ٤ و ض ا ع ه ح ُ ي ٠ ي ش.

ك. س: ِ ّ ه صوص ح ص ح ُ و ض ع في ِ صر، وجوى ِ ئ ْ ش ى ا ش ٨ ط ِح ي ف ا ِ ش ف ي ح ُ خ ش ح ٨ ظ ّ اعش و ح ُ أ خ ش ظ ِ ّ ش ف ي ح ٤ ُ هر، ِ ّ خ ك ش أ ه َى ط وجي ك َ ش ح ٦ ه و ح ْ ح ُ ّ ِ ا ّ ح ُ ت ي هي مهد ح ُ ل خ ص ح ٦ ِ ا ش ح ُ ّ و جوس في ر ش ح ز ُ ي ح ْ ح لعربية. وا ف ط َ و ْ وجود ه ُ ٠ ح ُ خ ِ إ ّ و ط أ ث ير خ ّ ف ي ِ ظ ُ ح ُ ث ورة ر ّ ص َ ؟

عبد لمجِد لشَرَف ً : ه ُ ح ْ العاملان موجود ح ْ، ولكن ه خ ن إلى ج ز ُ ه ح ّ خ ِ ً ى ِ ي آ ه َ وهو وجوى و إ ُ ش ن ط ا ش ج ٤ ل ن خ ا ٠ ّ ث و ْ ِ ّ 10 إلى 15 خ ُ ي ّ خ ث ش، و ح ُى ِ ا ش ح ُ ز ط ُ ش ِ ه ِ ش ط ح ُ ا خ، وهي ِ ّ ح ُ ج وية ح ظ ُي ط ع إ خ في ه خ ح ُ غ رض أوثر ف ا ع ِ ش ِ ّ الأزه َ، ٤ ْ الأزه ط خ ر غ ُ ي ُ ش ِ ُ عهد عبد ح ُ خ ص ر. أ خ ح ُى إ ْش ح ُ ز ط ُ ف ه ي ِ ل ق ط ُ ش عِى ح ظ م ٩ ُ ط خ، خ ُ إ ْش ا ز خ، وأ ُ خ على شوص ط خ و ح ظ ا خ ط خ ح ط ُ ش. و ه خ ح ُ ع خ ً ٠ خ ف إلى وجوى

ح ّ ئ ْش ح ّ ّ ا ش و ح ّ ّ ع خ ٍ ض ة ح ُي ا ش. ل ّ خ ي المشهد ح ل د ي ن ي ٠ ز غ ي أ ْ ظ ُّ و َ ر و ْ ه خ ن
ك خ ٍ ص ٦ ٩ ِ ا ش ٠ ّ ى َ ْ ظ خ ر ظ ُ م ا ش ر ح ّ ا ْ ض ِ ظ ّ ش ر ل - ُ ح ٦ ه و ح ْ ح ّ ّ ٍ ّ ا َ و ى ُ خ
ِ و ج و س. ح ُ ل َ ش ُ ف ى ش ح ظ ي ٠ ظ ِ ع ّ خ أ ك ّ ي ص و ل ي ِ ِ ص و ٍ أ و ح ظ ي ٠ ظ ِ ع ّ خ ج ح ّ ي ح ُ خ
م ث ا ل – و ر غ م ط خ ل ٠ خ أ ك ا خ ُ خ - ك َ ظ خ ْ ِ ع خ ٍ ض ظ خ ْ ظ ُ و َ ج ّ ه ك َ ش ح ٦ ه و ح ْ ح ّ ّ ٍ ّ ا َ ، ِ غ ُ أ ْ
أ خ ج ح ّ ي ح ُ خ ه و ك ً ّ ى َ ْ ك َ ش ح ٦ ه و ح ْ ف ا ل م ش ه د ح ُ ي ن ي ّ ا ْ أ ك ى خ ف ي ِ ص ر ، ه و
م ت ن و ع. و ٨ أ ظ ّ ع ى و ً ك خ ي أ ح ظ ُ غ ا ف ي ح ّ و ل ف ح ُ ي ا ل ا ؤ ظ ي ِ ح ّ ئ ّ ش ح ُ ي ا ل.
ف ه خ ّ ّ ُ ٠ ل ص ل ف ي أ ي و ل ض ِ ح ل أ و خ ص و ّ ا ْ ِ ِ ه خ ح ّ ئ ْش ح ّ ّ ا ش. ٨ ٠ ى ّ أ ْ ط ى و ْ
ه ي ح ظ ُ ي ط غ ّ َ ، ٤ ُ خ ر ط ا ظ خ ِ ل ح ش. ه ً ٠ ّ ى َ أ ْ ؤ ظ ي ح ظ ُ غ ا َ ِ ح ٦ ّ ٩ َ ح ٨ ا ظ خ ج ي
و ح ّ ه و ح ُ ش ؤ ْ ُ ي ى ح ٦ ه و ح ْ ح ّ ّ ٍ ّ ا ؟ ٠ ّ ى َ ْ ظ خ ٤ ْ ه ُ ه ح ُ ل و خ ص ح ٦ ّ ٩ ِ ل ش ط ش ه ف ي
ي ج ه ِ خ و ِ ٍ ع ى ّ ِ ص ط خ ُ خ ص ر ا ّ ط ا خ ص ع ي ي ص و ص ر ا خ ص ِ ف ظ ش، ه خ ُ ه ِ ٠ ظ ز َ أ ْ
ح ل َ و ش ف ش ض ّ ا خ ّ ا خ و ّ ا ْ ُ خ ِ ظ ف ً ّ ا س ي و ٠ ز غ ي أ ْ ط ر م ى ك َ و ش د ع و ش، و ه خ ن ِ ّ
٠ ظ ز َ أ ن ه ٠ ز غ ي أ ْ ط ى و ن ف ا ع ش ّ ا خ ّ ا خ. ه خ ن أ ْ خ ح ه ظ ٩ ف ح و ل ا ز ا ع ة د و ر ه خ ح ّ ا ْ س ي،
٤ ْ ِ ّ ي ه ً ح ّ أ خ ش ي ه ً ح ُ ِ ز ل ش ٨ ح ١ ٦ ا ل ش. ف ي ه خ ا ل م ش ه د ح ُ ي ن ي ح ّ ّ ت ع د د ٨ ٠ ّ ى َ أ ْ
ط ى و خ ٦ ٠ ي و ُ و ج ا خ ح ُ ي ا ل ك خ ض س ر ف ش ٨١ ف ي ف ظ ص ح ٤ ُ خ ص و ف ي ظ ً ك ى ُ ظ ز ي ا د ي، أ خ
ا ً خ خ ٍ ص ح ٤ ِ و ر ُ ل و ح ٨ ف َ ا ج ح ا ظ ظ خ ى خ و ح ظ ّ ا ع خ و س ا خ ّ ا خ ف ب ْ ح ٠ ي و ُ و ج ا خ ح ِ ا ش
ط ظ م ا ص ر ط ز ع خ، ٤ ْ ح ُ خ ّ ٠ ٠ ي و ن أ ْ ل م م و ح أ غ ح ض خ ر ح ظ ّ ش ِ ع ِ و ش و م ا د ي ة ظ ُ ع ٍ ش.
ف ل ه خ ح ُ د ه ر ت ح ُ ل خ ص ح ٨ ا ظ ا ج ي ح ِ ا ش ع ي خ ض ح ٢ ف خ ق ِ ي و س أ و ش ب ه م س د و س.
ع ن د خ ظ ق ه ذ خ ٢ ف خ ق ر ص ف ة ع ا م ة ب ظ ف م ي ِ ز ح ص و ج و د ه خ ر ص ظ خ ك خ ص ا خ ش.
٠ ّ ى َ أ ْ ط ر م ى ك خ ص ِ ا ش ى ع و ش، ّ ى َ ر ح ّ ه ي ك َ و ش خ ّ ا ش ف ب ظ ف ي ِ ز ح ص و ج و د ه خ
أ و ظ م ا ص ه ذ ه ح ّ ّ ز ح ص ع ل ى ح ٤ ل ً. و ه خ خ ِ ُ ٩ ح ظ ه ف ي ط و ّ ْ أ ْ خ، ك ا غ ن ر ى أ ْ ك َ ش
ح ُ ِ ه ش أ ص ز ل ض ط ي ص ع و ش ف ي ح ظ م ظ خ د ح ُ خ ّ ٤ ُ خ ِ ٠ ط َ ٤ ْ ط م و ي ُ ه ُ و ا ف ظ ط و ّ ٍ
ح ٨ ا ظ ظ خ ى، و ا ف ظ ط و ٍ ح ُ ّ ظ ّ غ ا ل ت و ن س ي، و ُ ا ف م ٢ و ا ف ّ ا ف ع ع ل ى ا ل ه و ي ة ح ُ ع ر ل ش
ح ٦ ّ ِ ٩ ا ش.

ك. س ف ي ا خ ِ ي و ش ى ّ م َ ا ل ش و ا ف ط ُ ى ح ِ ح ُ ش خ ث َ ح ُ ي ا ل ش و و ا ف ُ ي ى ع ا ل ش
ح ُ ي و ش ر ح ُ ي ٠ ؟ ه ً ٠ ّ ى َ أ ْ ى و ن ح ظ ص و ر ح ل ذ ي و خ ل ي ا ل ظ ك ه ِ ل ّ ي ح ُ ش ر ف ي ف ي و ظ ه
ا ل ح ٦ ّ ٩ َ و ح ُ ل خ ص " ك ٩ ِ ّ خ؟ ع ِ ح ّ و أ ْ ح ٤ ظ خ ً ح ُ ك ً ِ ل ّ ي ح ل ش ر ف ي و خ ل ي ح ل ظ ف
ط ص و ر ح ي ق ض ي ب ب ع ث ه ا ش ى ا ل ِ ظ ِ ش ا ْ ض ُ خ ِ ط ش ح ُ م َ ح ٍ ى و ْ ى و ر ه خ ط ِ ظ ا ُ ح ل ش ع ث َ
و ِ ض ّ ّ ص و ك ا ظ خ ا ج ِ س ح ُ م س ا ج د.

ع ب د ل م ج ِ د ل ش ف ً: ل و ي ُ ه ر ص ر ح ل ش ا ْ ِ ي ٨ أ ِ ه ك ٩ ُ ه ُ ه ح ّ ّ ؤ ش. ح ُ ّ ك و َ ِ ل ّ ي
ح ُ ش ر ف ي و خ ْ ِ ج ٩ خ ُ ح ّ ف ي ح ل م و ق، و ى ُ ِ ه و خ ْ أ ْ خ ِ ج ل ا ّ ا خ ّ ا خ. أ خ ُ ا ْ ض ل ي ه ذ ه
ح ل خ ُ ل ش ح ُ أ خ ل ش و ر ح ّ أ ْ خ ح ُ ع ّ ا ل ش، و ٨ أ ِ ه ك ِ و ٨ ج خ ه ش. و ُ ى َ خ ح ا ظ ر ح ه ِ ل ّ ي
ح ُ ش ر ف ي ل ي ى و ن أ ك ي ح ل أ ش ك ا ل ح ُ ت ي ظ خ و ز ر خ ح ُ ّ ؤ ُ ق ح ُ ل ا ل ي و ح ل ذ ي ظ ه ر ر ى ً و ض و ح ر ي

ح ثوس. ـ ـحلذي ىون مؤهلا ٦ خشح ٌٌٌٌ ٍ ٓ فـيح صلواتح و ـ ْ و ءصوصا٠و َ الجمعة؟ رخ ٌزش إلىح صدٍ ٍصح و ـ ْ اح وخ ْ هخن شخص ظطوع أو ٠مظكهح ـصدٍون ٦ خظهُ فـ يؤمهم.ح٤ ـ َ٠ وظٍف رخ ٌزش اىى٠و َ الجمعة، ه ً٠نبغي أ ْ ٌ ٠غ و اخفـي صد ٍذ و ً ـ ٍي جخ ٍغ؟ هل ٠مظفـح ـصدٍون لخشش فيح ـ ٌؤهٍ ا ـ ٍ ٍاخ َ بهخحٍي ور وطوظخٍ ـ ٍهُح ٌ ٍظى شوصا؟ ٍرح ىو ْ ً ٌه. اح خ وخ ْ هحٍح ٌشخصح ـ ىٌهً ٌ ٧ خش ٍظوزخلي ٠ٌلي ع ٌ فـي ٌفـو ـ رعضح ٍخ ـ اشوخ٨. أعتقد أ ْ ٌه ٨ ظ إقض ٍغحظط ا ـ ح ٌ ـ ـمي. ٠ـ ى ـ أ ْ ىو ْ ٍظوزخ و ٍعاخ لي فـ ْ ح ٌ ولض. و ٌ ى ـ رصفة خش ح ٌ ٍير وقرا اش الدوليخ ٌ لي شش طل ظ ٌ ـ ـ طى َ ْ ـ ـ هو ٍظو ذ، هي طَي أ ْ ىون ٌ خ ىورفـي هخحظط ا ـ ح ٌ ـ ي فظك عإه. ٠ـ ى ـ ٌش هخش ٍظوش أ ْ طوٌى لى حٍ ح ـ ـ خحي ـ ـ كا غح ٌ ٍظش وطف ا ـ ح ٌ ـ ـ حك ح ٌ لا وش فـا ه وخظٍو ٠ ـ وح ٌ ـ ء وغا ه ـ ـ حظخخص ح ـ صدٍ ا ـ ٍ ٍ ٠ اش ط ٍ لصد ـ أ خخ في ىٌهلات ـ ـ ٠ىٌ ح ٌ خ ـ ٠و ـ ح ٌ ـ ـ ش، ٨ ظو ٌ فـم ٢ اخش ح ٌ صدش و ا ٌ ـ ٠ ٍمي ح ٌ وطش و ٠لي ٍ ٍظواهخ.

و ـ ٠ ـ ـ وي ح ٌ ـ ـ خحي؟ ه ـ ح ٌ ـ صدٍون ٌ ٌ ٌ هم ع ـ ا ٠ك ح ٌ ظو ـ ـ ع أ ح ٌ ي ٌ وش هي ح ٌ ظي طمو ٍ رخ ٌ ظ ـ و ٠ ً؟ اى حٍ ح ـ ساجد ر ا طش ٨ طظاج الى طى و ٠ ـ ع ٓ ك، وكذ ٌه ح ٌ هر على خ ٌ ظش ح ٌ ـ ـ ي. و ٍهـ ح خ ْ ح ٌ ل ً ح لذي ٠ ل ظى ر القبول فـ ب ْ ى و ٍ ح ٌ ـ ـ ي ٠ ـ ذ أ ْ ىون طوف م خفـي ح ٌ ـ ظ ـ غ، ولا ٠ زغي فرضه رخ ٌ هوس.

ك. س: لى حٍ ح ـ ـ خحي أ ٍ ـ ك خ ـ ، ٍ أ خفـي ح ٌ ى ٌ ا ـ ٍ ـ ح ٤ ك ا خ ْ طل وي ح ٌ ل ٍ خص ح ٌ ي ا ش فيح ـ ساجد الى ك خص خ ـ ا ش، وح ٌ و طذ إلى ٍ خر ـ ا خ ٌ ش، وح ٌ ي ٍ وس إلى ى ٌ ا ً ح ٌ ظ طَف.

عبد لمجٍد لشَف ً: هل ظومى الحاجة إلى ح ٌ ظ خء إلى ح ٌ ـ خحي ٌ ٍاخ َ رخ ٌ دعاية ح ٌ أخ ٌ ش اح خ وخض ح ٌ لخ ح ٌ أخ ٌ ش ط ـ ق رل ٌ ش ح ٌ ظ غوا ـ ع ـ ح ٌ ـ و لى ف أح وخض؟ ٨ أظي أ ْ ح ٌ لخ خش اىى ٌ ٌ ه ظومى فـ ه ح ٌ ظصرَف وخ ْ ٍ ق ـ ع ً عٍى وضغ ٍ ـ ، و ٌ ى ـ هوحٍي و ٍ التقليدي ٌ ٍ ـ ٍ ـ يف ـ ي ر ٩ خ أوفـي غير هخ. و ٌ ٌ ه ٨ أعتقد أ ٌه ٠ زغي أ ْ ٌ م ١ ْ على هخح ٌ وضع ح ٨ ظ خش ي ح لذي عشخه بعد ح ٌ ثوس. هي ك خ هص شخ ٌ ظ ا ـ ش ح ٨ ٌ ٍ ى ح لذي وخ ْ موجود خفـي آفـخ ق ح ٌ ظ غو ا ـ ح ٌ ٌ ا اسي. لوفـي أ ْ ٌ صد ـ فـ ح ٌ ٍ ظ ـ عن ح ٨ غ ظ خ خص ح ٌ ظ ـ ش و ح ٌ أخ ٌ ش. ا ٌه ٌ ٌ ـ ح ٌ ٌ ظ ـ ل ـ أ ْ ظ ٍ ه ح ٌ وطش ر ط ـ ح ٨ غ ظ خ ٍ ح ٌ ٌ أي ح ٌ خ ـ خ ٌ ـ ث ي فيح ـ ـ ظ ـ غ وٍى ى ج ـ هو ٍ ح ٌ ـ صدٍ ا ـ ، وا ا ف أ ل صد ـ خ هو ك خ صد ـ ح ٢ ف ـ ع ٩، وهو أ ْ ٍ ٍ ح ٍ ز ا ح ـ ح ٌ ـ صدٍ ا ـ ٍ ف و ْ ـ ح ٌ ـ خحي ح ٌ ظي طعو ح و أ ْ ى ٍ و ف ـ ا خ صد ش ح ٌ ـ ـ ش ٤ ْ ٍ ه طش ح ٨ خ ـ غ ـ ٍ ٍ وش ٌ ي ٍ ه ٌ ، اخ ٤ ٍ خ ٠ ي و ٌ وجية أو ح ص ٍ غش أ ـ طو ٠ ش ل ي ٠ ش ط ظ إفى و ح ٌ ـ ـ عوش ح ٌ ي ٍ ثة ح ٌ ـ توفوس لدى ح ٌ ـ صدٍ ا ـ . ا ح ٌ خ ٌ ض أ ٩ ه ل وية فهخ ٨ ٠ ٠ ـ ، ٤ ْ ح ٌ ـ ظ ـ غ التونسي رصفة عامة هو ـ ظ ـ غ ٍ ظ خ ٍ ق، و ٌ ٌ ه ٨ ٍ ٍ ٍ أ ٠ ٍ ع ح ٦ خ ٍ خ ٤ ٩ ه ق ح ٌ خ ٌ ق ل ظش.

هلطوجد طغش ِ ثِي؟ ٨ أعتقد ً ٌه، ولكن هخِنطوح ُخ ٩ِي أ ْ يوجدر ١ ِظ ٠اخص
حٌ َ ٠ش حٌي بِٓ و ِ ئٛ ٌّٓ حٌَٛش فـي ٍِحِٓ ح ٌ ّ خٌٟ وح ٌ ـح ِغٛ ُ ٌٍفـي ِ ظ ّ غ سني ا ٩ ِي
و ٌ ٗخ في ِ ظ ّ غ شاعي فـي ح ٌ ّ ظ ّ غ ح ٌ شاعي ِ خٌٟ ح ٌٟ ِ ٙٝ و ْ ، و٠ ّ ى أ ْ ٠ ٌ ٍٗ ح
ح ٌ ّ خٌٟ ، أغِٟـي ح ٌ ّ ظ ّ غ ح ٌ ٌِٟف َ خٌٟح ٌٟ ٌ ٠ ح ِ ٙٝ ا ٍٗ وح هوح ٌ شذؤفـي ١٠ ح ْ ٌِٟي
حلشيعة أو لدى ح ٌ خ ثو ١ه أو ح ٌ ز وتنطخ ْ . ولفٍش حٌَٛش هي ظٍف ا ح ٌ ظ َوفـح ٌ ٌفـش ٌ ٌ خ ٍِش
ح ٌ خٌٟص رصفة طبيعية. و ٌ م ٍأ ف١ ٌ أظٍِي هي ِ ٙٓ ر خ ٌ خ م ح ٌ أ خ ِي و ح٨ظ ّ اعي ح ٌ خ َ.
وٌ ٙ ٌ ٌ ْ هخِن ٨ ك ً ِ خٌ ي و ٨ ك ً ٙخٌٟي. وٌظٍى ح ٌ ٌ و يحٌظٍي ١ ا م ّ ٙخ ِ خٌٟ ح ٌ أخ ٍش ٨
طخٍي و أ ٍطى ون ظ َفـٍٓ ٤ ٌخ محكومة ر خ ٌ ٌ ٍف العامة حٌظٍي طسود ح ٌ ّ ظ ّ غ وحٌظٍي طغ ِ ذ ع ٍِى
ح ٌ خ فـي ح ٌ ش خ ِ ع اٍفـي ح ٌ ٌ ٍ ِ فـم٢ .
ح ٌ ٌ ي ٌ ٌ ِ عزو٨ عٓ ٠ٍي ع ٍي ح ٌ ش خ ِ ع، وعٓ ظُ خ نفـي ح ٌ صلف و٠خٌٟي ع ٍِى
شا ٌ ش خص حٌظٍف ٍ ون و غ ٍ ر ٌ خ ِ ح ٌ ٌ خ َ. وو ِ ٓ وخ ٌ طوٌٍفـي ه ٌ ه ح ٌ ٌ خ ٍ خص ٨ ا وو خ ٌ طوٍ
فيىو ِ ح ٌ خٌٟص ووظ ٍفـٙخ .
ك. س: و٠ ٌ ى ُ هخِطعون ٍطف ً ا َ جديدح ٌ ٌ ٍٛش "ح ٦ ٩ َى٠ ود ٠ٔخ "، ٚ ِ غخ ٠ َح ٌ ٌ هو
ِ وجود فيح ٤ ِ ٍ خص ح ٦ ي و ٌ و جٕٓ ح ٦ ٩ ِ ٕٓ و ٌ ٌ ي ٠ ظ ٍع ٌ َ ِ ظ ه ح ٌ ّ ٍٛش أ خ خ ٌ ٍ ظٍِ َ
ح ٦ ٩ َى٠ وى ٍٛش حٌظٍي طشرع ر خ ح ٌ ٌ ٍِخص ح ٦ ٩ ِٕٓ ح ٌ ٌى ٌ رخٌِٟي٠ أوح ٌ ـ ّ غ ر ١ ح ٌ أخ ٍش
و ٌ ٌي ٠ ؟

عبد ال م ج ِ د ٌ ش ٍَف ً: حٌِٟي٠ وح ٌِٟي أخ ٨ ٠ ٌ ى أ ْ فـصلا ر مَ ِ خ في ٍفـا ٍش ح ٌ ٌ ى ِ.
ح ٌ ٌ ى ِ ٌ ز ل غٍفـي ح ٌِٟي٠ عن ِ ع ٍِى ٌ ٌ زديه و ِ صدا َه عن ِ ع ٍِى ٌ ٌ ٍخ رصفة ٌخٍش و ٌ لموت،
ولكن هنح ٌ معنى ٌ ١ ٌ ْ ِ فـصلا عن أوجه ح ٌ ٌخ ح ٤ ه َى.ح ٦ ٩ َ بهخ ٌ ٌ فـهو َ هوى٠ ٌ وى أخ،
ٌ ى َ ح ٌ ٌ ع ٍِى حٌظٍم ٍِي ح ٌ أخ ٌ ي، أي ح ٨ ٩ ٌ ى٠ ٌ وى ٍٛش، هو ِ ٍٛش ٌى ٍِٝش و ٌ ٌ ضطخ ٍ ون ِ ذ ً
ى٠ ود ٠ٔخ.
واف٠ ٌ ى ٌ أ ْ ٠ ٓعاش حٌظٍي٠ ١ ٌ ٩ ِ ه وهو ٌ ٌ ُ ٠ صل إلى ح ٢ ٌٍ ر ٍِي ولا٠ ِ حي في هذه
حٌَٓ ٌ خ؟ ا ٌ ٠ صورق ٍ ي ٍ ٙخ أ ْ نقول ا ٌِٟي٠ له علاش ر خٌٟ أخ. ه ً ٍِي٠ عاش ر خ ٨ ٍفـم٢؟
هخ ٌ ٌ موجوح ٨ في حٌظٍخ ٌ ١ ٌ ح ٌ م َ آٌٍ ولا في أي ى٠ ح ٤ ى٠ خ ْ . و ٌ ى ٌ ٌ ه ٨ ٠ ٠ ع ِ ي أ ٌ ه
ر ٍ أ ِ حٌِٟي٠ ظ ٍع ِ ك ر خٌٟ أخ فإنه ا ٍموم ر فـ ْ ح ٌ ٌٍفـش المزدوجة حٌظٍي أى ا ٙخ في ح ٌ م ٍي٠ ُ ، وهي
ط ِ ظ ا ٍ ُ ح ٌ ٌخ ِ ِ ج ٍٙى، و اوُ خد هذه ح ٌ ٌخ معنى ٠ ٌ خ ٍ به ح ٨ ٌ ٌ خ ْ ِ نزلته ح ٌ ٌ ا ش
وحٌظ ٍا ش. هوى٠ ٌ وى أخ ُ ع ُ ، و ٌ ى ٌ ٌ ٌ ر ٌ ع ٍِى أنه ِ ئ ٌوي عن ط ِ ظ ا ٍ ُ و ً ِ خ ي ِ ٌ ـ خ ٨ ص
ح ٌ ٌخ ح ٌ ٌ ١ ش والاظ ٌ اعية ح ٨ ٌ ـٍٛش وح ٌ ٌ ٍِٓ وغ ا ٍ ٙخ. ٌ ى ٌ ا ً خ وخ ْ يوفر شا ٍ خ ٨
توفره ح ٌ موح ً ا ٌ ح ٌ وضعية وح ٌ ٌ ح ٌ ـٍ ص ح ٨ ظ ٌ اعٍ فانه ى٠ ون موفرح ٌ ٌ ع ٍِى اضافي إلى ِ ع ٍِى
ح ٌ ٌ صدا َ و ِ ع ٍِى ح ٌ ٌ ٍص.

ك. س: و٨٠صوق حيٌ ٠فـي هـ ٌه ح ٌلـ تثن هوح ٌ ّ َجعلـ فـيح ٌ ظ ّغح ٌلي غ، ووخ لي ل ٍخ اح ٌل يحثة هي قام كونية تقلص ح٦ تخ ى ح ٌى حيٌ ٠ ّ ٌظ ٍظا ُح ٌلـ ح٦ ظ ّ اعش؟

عبد لمجٍد لشَف ً : و ٌى ّ ل ٍخ أ خ ا ْ هـ ٌه ح ٌما ُ ٍ ّ ك ّ ك ع ح ٌ ّ ٍ ّ ١ ّ أ ٍخ لا ُ ٍوجوس فـي ح ٌ ّ ٍ ح ٌ ّ ل يّش. و ٌ ٌ ه ٨ ك َ جف ي طوٍ ٍخ. هي ّ ٍظ خ ص ى ٍخ ح ع ّ ١ ش، ف ٌوء وخ ض ٍغ ّ وس، ٍ ٍ ش، ٍغ ش فـي ح ٌ ي ُ، أو وخ ح ٌخ ّ ى ٍ ٍو ٍ ر خ و ٍ ٍ ع و ا ٌ خ فـ هـ ح ٨٠غ ّ ّ ٍ ا ظ خ شاخ. أشى الها تختلف و ٌى ّ جوهر هاحوك ي.

ك. س: ٌى ّ ٌو أه ٌخ لا ّش ولم ّش ح ٌل ٠ش مثلا، ح ٌ ٠ش في ح ٌ ّ َجعلـ ح ٌلي ح ش هي ٍطش و ٌى ّ ٍي أ ْ في ح ٌ ّ َجعيٍ ٍ ٍ ا ش ح ٌل ٠ش م ا ي ش رخ ٌ وح خ ص ط خ ه ح ٨ له، ورخ ٌل ٩ي وح ٌل ح و العقخدف هي طصوق ٍلدوس، أ ا س في هذاط ٠ خ ٍد ٍغ ٍعٍى ح ٌ ل ش ح ٌلي غ ؟

عبد لمجٍد لشَف ً : ٨ أرى في هخط ٠خرخ، ٤ ْ ح ٌ ل ش في ح ٌ ّ عنى ح ٌلي غ ٨ طلي ّ هخ ا ٨ ك ش ح ٢ ه ف م ٢. رخ ٌ ٍ ش ا ٌى ح ٌي ّ ، أ ض ط ظ ٨ ذ ٌ ٥ وح ٍ ح ٦ ٌ ش أو ٨ ط ظ ٨ ذ. هخ ٨ علاش له رخ ٢ ه ، أ ض ك ّ ٍ ط ٍخ. ح ٌي ٠ ّ ٠ مول ٌ ه هخ خ ٠ ظ ظ ن ّ ٍ جزخء ّ وخء ح ظ ٍض أو ٌ ٌ ط ظ ٌ ث ً ، ولا يفرض عليك ي ج ٌ ٍ ل ش ٤ ٌ ه ٌ ٌ ط ظ ٌ ث ً . هخ هو ح لذي ٨ ظ ٍ ا قض ٍغ ح ٌ ٠ش ح ٌلي يثة. ٨ أ ٍى وجهخ ٌ ٌ ظ ٍ ع خ ٍ ض ر ا ّ ح ٤ ٍ ٠ ّ ، ٤ ْ ح ٌ ل ش ف ه ٩ ٍ ط ٍ ش وح ٌ ل ش ح ٌي ا ش ح ٦ ّ ٩ ٍ ش ٨ ط ط ع ا ض ٨ ٍ خ ٌ ّ ف هو م ح ٌلي ٠ غ ٌ ٍ ل ٠ ش، ولا ٍ غ ح ٌ ّ ى و ٌ ش ح ٌ ّ ي ٌ ٩ ٌ ٌ خ ْ ط خ ه خ لقه ط خ ه ف سه ط خ ه ح ٌ ّ ظ ّ غ. ٨ أ ٍى وجهخ ٌ ه ح ٌ ظ ٍ خ ق ض ٤ ٌ ي أ ط ٍ ك ّ ٍ أ ْ ك ي و ى ح ٌ ٠ ش ح ٌلي يثة هي ك ي و د ح ٢ ه ٠ ّ ، وح ٌ ل ش ح ٌي ٍ ٍ ش ٨ ط ظ ي ه ف ي ح ٢ ه ٠ . ٌ ٍ ٍ ظ ٍ إلى ح ٌ ظ ٍ خ ٍ ن ح ٦ ّ ٩ مي: ٌ ا ْ هخ ن ى ٠ ّ ظ خ ر يخي غ ّ ح ٦ ّ ٩ ّ ٌ ٠ ٌ غ ٌ غ ا ح ٌ ّ ى ٍ ٍ ا ّ ر ه على ح ٌي ه و ي ف ا ه، على غ ح ٍ ٍ خ ف ٍ ض ح ّ ٌ ا ل ا ش ر خ ٌ وصوص. ه ً وخ ح ٌ ّ ٍ ٍ و ٠ ف ض ون على غ ح ٌ ّ ٍ ٍ ّ ا ّ أ ْ ي ه ٍ ح في ى ٍ ه ٌ ؟ ٌ ٠ ف ض ح ٌ ّ ٍ ٍ و ْ ع ٍ ى ح ٌ ّ ا ل ا ّ أو اليهود أو ح ٌ ّ و ّ أو ح ٌ ش أو غيرهـ ٌ أ ْ ي ه ٍ ح في ح ٦ ّ ٩ ّ . وخ ٌ خ م خ ء ٠ ي و ْ أعذح ٌ ه ٨ غ م و ٌ ون ا ْ لهم ش ش ظ خ د لظى ٨ ٠ ط م ح ع ٍ ه م ح ٌ ا ح ٌ ظ ي ّ ٍ و ه خ ر خ ّ ح ٦ ّ ٩ ّ . و ٌ خ أ ٍ ش عديس على ً ٌ ه، ٠ ّ ى ّ أ ْ ٌ ٌ ه ٍ خ ٍ ي علاش ح ٌ ص ي ش ح ٌ ظ ي وخ ض ر ا ّ ح ٌ خ ٌ ح ٌ ش ا ع ي ح ٌ ش ر ٠ ف ح ٌ ض ي ّ و ا ك ي أعلام ح ٌ ص خ ش أبي هلال ح ٌ ص خ بي. و ٌ خ و ش ك ط ا ّ ّ أ ٌ ه ٍ غ ٌ ح ظ ٩ ف ح ٌ ي ٠ ف ى خ ر ا ٍ ه ح ك ظ ح ّ ظ ٍ ي، و ٍ ّ ً ٌ ه ٌ خ ّ ج عديس. وعٍى و ً ك خي، ٌ ٌ ٠ ٌ ّ ً ح ٌ ظ ٍ خ ٍ ن ع ٍ ى ح ٌ ّ ٍ ٍ ّ ا ّ أ ٌ ه ٌ ا ظ ٍ ح ح ٌ خ ّ ا ٌ ف ض ح ع ٍ ا ه ٌ ح ٦ ّ ٩ ّ ، و ح ٌ ف ع ض ح ٌ ى ٍ أ ش في ا ّ خ أ خ وفي ٍ خ ا ك أ ه ى. ٌ ٌ ه ٨ ٠ ز غ ي أ ْ ٌ و خ ف أو ٌ ظ ٍ ّ أ خ ٍ ك ا ّ ي ع و ا ى ح ٌ ل ش ح ٌ ي ٍ ٍ ر ف ب ٌ خ ّ م ٠ ي ع ٍ ى ح ٦ ّ ٩ ّ أو أ ٌ خ ّ م غ في ر ح ش ن ٍ ف ا ه ا ٌ خ ل ٠ ش ٌ ٧ ّ ٩ ّ . أ خ أقول إنه ٨ ه و ف ٨ ّ ّ هخ ولا ّ ّ ح ش. ٌ ٌ ظ ط ا غ أ ْ ٌ ف ه م ح ٌ ل ش ف ه ح ّ ٌ ؤ ه ٌ ر ط ا ّ ح ٨ ظ ٍ خ ٍ ح ٌ ح د و د ح ٌ ظ ي وخ ْ و ض ع خ ٌ خ م خ ء ف ي ح ٌ ّ ا ض ي ر ّ ل خ ّ ٍ خ و م س خ ٍ خ، ى و ن أ ْ ٌ ظ ا ي ر ظ ٍ ه ح ٌ ح د و د. ٌ خ م خ ء ك ي ى و ح ٌ ل ٠ ش في ٍ خ ر ً ح ٌ ر و ى ش، و ح ّ أ ٌ ه م – ح ٌ ظ ٍ ّ ا ّ منهم على ح ٤ خ ص - ا ه ظ ّ و ح ر خ ٌ ل ٠ ش ر ف ا ح ّ ٠ خ ص العلاش ر ا ّ ح ٦ ٌ خ ْ والله، ك ش ح ٦ ٌ خ ْ في ه ٍ ك أ ف خ له، أ ّ أ ٌ ه ٍ ز ّ ع ٍ ى ه ٌ ه ح ف خ ي. وخ ض ه ٌ ه هي ّ

ح ّف ا ا ُ ح ع ا ش ل ِ ٠ ش. ل ُ ٠ ش ي ح ِ ا ش ر ّ عنى ِ ّ خ ِ ّ ش ى ٠ ّ ِ ح ٤ ى خ و ْ خ ُ ض ر صفة غ ش خ ا ر ا ش في ظ خ ِ ن ح ٦ ّ ٩ َ. في ح ّ عصر ل ُ ي ٠ غ ّ ّ تعد ر عض هذه الا ط ّ خ ص ِ وجوس ر ل ى ُ ح ّ و ل ا غ.

ك. س: طعم ا خ على ِ ي ح ّ م اضي الشا عي وصحل ته ِ غ ح ّ صوات وهذه ّ ي ر جة ِ ّ ح ظ م ز ح ّ ظ ى ي ح ّ ي هو َ أ ّ ى ِ ّ ح ّ ظ خ ِ ق ك ي ث ج ً "غ ّ وهي" بصفته ح ّ ّ ل ى ع ِ ى هم ش ي ى ُ ظ ّ ص ف ي ش ف ي ا خ ِ ك و ح ِ ع ى خ ْ ر ي أ ك ي ح ع ح ّ ى ي عشر ِ ّ ظ ّ ز َ، ّ خ ً ف ِ ض ح ل م ش خ ِ ش في هذ ح ّ ِ ي ى ؟ ف ؤ ج خ د أنه َ ف ض ح ّ ل و س ِ غ ح ّ ّ أ ل ي و ح ا ه و د ي. و ع ي خ ج ً ع ّ ز ذ ِ ف ض ه أ ج خ د أ ه ا ح ل ز ً ر ه ف ه و ّ ٠ ل ظ َ ّ و س ّ ف ش ب ّ ه في ط م ي ٠ َ ه ٠ ع ِ ي ّ ف ش أ و ط خ و ز ا ٠ ش "غ ا ح ّ ّ غ ض و ب ع ل ي ه م و ل ا ح ّ خ ا ّ". هذ ف ه م خ ث ي ظ ع ا ر ض و ا ح ِ غ ح ّ ز و ي ح ّ ظ ى ل و ح ّ ل ش ح ّ ي ا ش أ و ح ّ ل ش ح ّ ت ي ا ط ع ا ر ض ِ غ ح ّ ي ٠ ّ.

ع ب د ل م ج ِ د ل ش ر ف ً: أعتقد هذ ا ح ّ خ ّ" و خ ْ على ك ّ ّ ل ش. هو ف م ٢ ظ ِ ؤ ث ر ر ظ ؤ ٠ ً ِ ع ا ّ ّ ِ ف ِ ذ ح ِ م ّ ا ل ش، ُ ظ ح َ ا ى أ ْ ّ ش و ز ل س َ ِ ح ّ ف ّ ٠ ّ ا غ ظ ز ص أ ح ّ م ص و ى ر ا ح ّ ّ غ ٠ و د ع ا ِ ه ُ" هم اليهود، و ر ا ح ّ خ ا ّ" ه ُ ح ُ ِ ص ا ر ى. هذ ط ؤ ٠ ً ّ ِ ص ح ّ م ّ آ ني، ولكن ح ّ ن ص ح ّ م ّ آ ني ّ ّ ٠ م ً ّ ه. ّ و س ّ ف ش ّ ط ع ا ّ ه ى ٨ ء ح ّ ّ غ ٠ و ب ع ِ ي ه م و ح ّ خ ا ّ. ا ّ ّ ه ح ّ ح ّ ج ً ّ ّ ظ ع و ى ع ِ ى أ ْ ٠ م َ أ ح ّ م َ آ ز خ ش س، ه و ٠ م َ أ ه ع ز َ ح ّ ِ ص و ص ح ّ ث و ح ّ ي ح ظ ي أ ظ ِ خ ح ظ خ ِ ن ف ي ظ َ و ف ِ ش. و ه ح ّ ٠ ه ي خ ا ى ض ر و س ط ى و ٠ ّ ح ّ ع ق ل ل ح ٨ ّ ٩ ل ل ح ّ ّ ظ ي ّ ر ِ ف ُ خ، ح ّ ت ي ط ع ت ق د أ ح ّ م َ آ ٠ و خ ا ز خ ز ا ش س ٨ ع ز َ ط ؤ و ٠ ً ح ر ّ ط ا ا ش أو تأويل ح ّ ط ب ري أو ط ؤ ٠ ً أي ع خ ّ من ع ِ ّ خ ّ ي ٠ ّ ف ي ح ّ ي ٠ ُ.

ا ح ً و خ ض ط ظ ز ّ ف ُ خ مؤ ِ ش ّ ّ ه ف ِ ُ ٠ ي ه خ ن مش ً، أ خ ا ح ً و خ ض ِ ٠ ط َ إلى ح ّ ّ و ر غ و َ ح ّ ِ ص و ص ح ظ خ ِ و ل ش ف ٩ ِ خ ص ِ ّ أ ط م غ ل ي ُ ف ّ ف ن ح ل ذي ل ِ غ فيه هذ ح ّ خ ّ.

ك.س. ل ُ ٠ ش في ِ ع ا ه خ ل ُ ي ٠ غ ف َ ى خ ُ ش ِ و ٠ ش ِ ف ّ َ ى. و ِ ّ أهم ح ّ ل خ ص ح ّ ف َ ى ٠ ش، ح ظ ي ط ِ ص ع ا ِ خ ح ّ ّ و ح ت ا ك ح ّ ي و ل ل و ح ّ ي خ ط ا َ ح ّ ي ّ م َ ا ل ل، ك َ ٠ ش ح ّ ّ ظ ي. هذه ل ُ ٠ ش ا ط ِ ح ي ِ ل ً إشكال في ّ ف ى َ ح ٦ ّ ا ل ا م ي ُ خ ّ ث ي ح ل ذي ٠ ظ ز َ أ ْ ح ّ ّ خ ش ح ّ ّ ي ٠ ّ ش ط ظ خ و ز و ح ّ خ ا ص ح ّ ّ خ و ي ت ر ل ا غ ٠ ص ز ق و ً خ ع د ا ه و ف ح ج ٤ ى ا ص ح ٦ ّ ١٩ ش ا ط ل ظ َ في أ غ ِ ذ ح ل أ و خ ص ك ش ح ّ ّ ع ت ق د في ك ا ّ أ ى ُ ر ا ظ ُ في و خ ط ى ُ أ ح ّ م َ آ ٠ ن ص على ك ش ح ٦ ٠ ّ خ ْ. و ا ف ٠ ّ ى ّ أ ْ ظ خ و ز ه ذ ح ّ ِ ز ْ في ِ ظ ّ ع خ ج ّ ل ي غ ح ل ذي ظ ُ غ ّ ّ ِ ّ ُ و غ َ ح ّ ّ ّ ِ ُ ؟

ع ب د ا ل م ج ِ د ا ل ش ر ف ً: ح ٢ ص ح ّ ت ط ى ء و ي على ك ش ح ّ ّ ع ت ق د و ث ل س و ِ ع ف و ش: "٨ ا و ح ه في ح ّ ي ٠ ّ"؛ " ِ ّ ش خ ف ِ ا ئ ِ ّ و ِ ّ ش خ ف ِ ل ف ّ" ف ا ل أ ُ ض ط ى ه ح ّ خ ّ ح ت ى ى و ُ و ح ئ ِ ا ّ"، ح ّ ن. ولكن ّ ف م خ ء ض ا م و ح ِ ي ّ و ّ خ ح ّ خ َ إلى أقصى ح ّ ل ي و ى، ُ ظ ح َ إلى أ ْ ه خ ج ْ ح ٨ ُ ّ خ َ

ح٨ظ ّاعي وخفُـي ١إثى شوخ ِهم و ِيّخ عِى صيقح٦ ّخ٠ وح ّ ُ ّون ِدعوّونح ُوم إلىل ِذ هذهح ّ ّعُش طوِمي٠ ُح ّصدق وعدمح ّفُخق علىح ّظ ّخ خصح٨ظماعية، وذ ّه ّزُ ذ ر٢١، وهو أ ّ ِوتخ ِحُ ّلِش را ّأفعَىح ّظ ّخ ّلي غ ّطُعي ِوتخ ِى ِبلِش، ر ً أضلض ح ّوط ِش هيح ّخ ِغ ّ ِئ ِ١ّ وغ١ح ّ ِئ ِ١ّ أو ّ ِئ ِ١ّ روى خ وفِ ّفخص ّفخش ّح عليه ح ّغ ِش. ّ ّكك ح ّئ ّرعقيى خ أ٠ظز ّخ عداهخوفح أو ّخ أو ضلاش، وخ أشبه ّه، وّئ ِه ٨ظ٣ّ ِعِى خث ّ ِوح١إهرلك٠ ّئ ِه ّ فرض عمايطه هو، وح ّ٠٨لك ّش ِ ّوش، و ّو وخض رزش 99،99خفي ّخثش، أ ّلف ّض علىج٤لِش خح طِضته هي ّف ّخ. هح ّزيأ ل ّآي و زيأ ّ زخي ةكموقح٦ ّخ ّ٠٨لظ ّ أيّح ّظثخء،٠زغي أ٠ ّرّى عِإه ح ّإشئة و أ ّطلميهح ّموح ّا ّ وطخ لذ ّ ّيعو إلى ه٩فه،رصد ّفح ّ ِظ ّعح٠مولهخمخء أو ما كان عِإه الأ ّ ّفيح ّ ّظ ّخصح ّم٠ ّش.

ك.س. هخ ّه فيخى ّح٦ ّ٩ ِيخثي ه ِ٢ر١ّح٦٠ ّخ٠ وحظي٠ ّ وثا ّح خ ظط ذ عظيف١ّ ّ ّ ّ "غ١ّح ّ ّوكي" ك ّذ غخ ِح٤ظخ ّ ِلّيح ّطخ ّبي، أو ح ّئ ّحلذي ٨ ٠ ِظ ّرط٠مش حظي٠ّحلشخئعة وح ّعفوش على أ ّخ ّط٠مش الوحيىح ّئ ّش وخ عداهخوف ّ أو شذوذ ٠ظلك العقخد. وا٠ف٠ّى ّ، في هذهح ّلخش، أ ّ٠ ّ، في ِظ ّغكيحثي لخث ّ على حكظح ّحُل خصف ّى٠ش، كك ح ّ ّلي وح ّ٩ أى ِي وح ّ ّ ّ ّغ١ّح ّ ّووي؟ هل ّخ ّونىورفي ّه ؟

عبد لمج ِالش رف ً: ٠ّى ّضد ّخ ّ ّه ّلك رخ٨ظخى إلىف ّح ّزيا حلذي ّ وخه، وهو أ ّك ّش ّحفى ٠٨زغي أطلي ّهخ ّوى ك ّش ح٢ ّه، ّخ ّعِ ّ أح٦ّلخى -ر ّعنىفي الألوهش - ظاهرس جديى في ح ّ ّظ ّخصح٦ ّ٩ ّلِش. ولي را ّ ّو ّاخ ّلف ّ (Lucien Fèbvre) في ىح ّش٩ّا١ى١ش عنى٠ّ رابلي (Rabelais) ومسؤش عدم الاظخى في ح ّم ّ ح ّخى ّ عشر أ ّه ّ ّى ّ ظِصوّ ح ّ ىح ّظصوّ فِي أو ّورخلذ ّ ّ ّه ّم ّ. كش الاظخى هي عِى و ّ كخي ّح ّش ع ّ ّفي ّظ ّعخ، و٨ أظ ّ أ ّ هخن ّفى ّ ّجيّخفي ططزاك أكى خ ّخمخء ح ّ وخصش رخ ّش. أ ّخ ّؤش أصوا ضرفي ر ى ّخفي لكى ح ّ ّاضي، ّغ ّ أ ّخ خ ّصلخ ّشفي رعض ح ّزي ح ّظي ّ ّظ ّوغ ى ّخ ّططوّ ح ّ ّظ ّخ ّظو ّ ّي، ا ّري أ ّظ ّعخفي ا ّخء أ ّ ح ّ ّوط ِش ّنذ عهدح ٤ ّخ ّ ّش 1857.

أخ ح ّو ِ٢ر١ّح ّي٠ ّح ّوظي٠ّ أو را ّح٦ّح ّ في ح ّظصو ّحي ّ وح٦٠ ّخ ّ ك ّذ ّظ خصح ّمعرش ح ّلديثقظ خوزه موكول ا ّى ح ّ. هو وحح ّى ّف١ّرغ ّرش ح ّ ّولف ح ّ ّ-ّش ّغ ّظخصح ّلخح ّلكا ّشفي عصرخ، وط ّه ّح ّتي طى تفيفم٢رخجظ ّح ّخ وخ ّ ّخثيج و ّوروخ، و ا ّح ّظض ّضغش ع ّوية وقشرل١مش ّ الحداثة. ٠٨نبغي في نظري أ ّ نوليح ّ ّولف ح ّى وصلش اظح ّخرخ ّخف هي رطا ظخ ّش إلىح٨ ّلخ، والأف٠ّ ّ ّ ّه ظخى١ّح ّ ّيّح ّعّاك وح ّل غح ّي إو د عح ّ٠لمك ا ّخلش ح٦ ّخ ّ و٠ ّعله جد٠ّح، وهو ك ّ و ّئول،رل ّ ّ ّخ ّشفي كاخته ح ّ واصة وح ّخش.

ك. س. إلى كيح٢ قـي حظخ،ن ح عـرَي ح٦ ٩ ِي و ً خ وخ ْ هخ ه ٓ خي را ٓ العقلاشح وظم ِا ي ،ظمح وظم ِا ي رخ ٓ حي ٠ ٓ. و ً ه ِ ه صومة ح ٓ عظش و الأشعاش و خ طو ِخ ٓ ه صومة ف ٓ قش رخ س ار ٓ ِشد... أوفـي ح عصر ح لي ٠ غ ه صومة ح ي ج ى و ح ل ي ذا ٓ في ِطِغ ح م ٓ ح لعشر ٠ ٓ و خ آي ا ا ه ِصدا ٓ علي غ ي ح ٓ ح ق و طه ك أ ٓ. أو في حظخ،ن ح ٓ خصر و خ لقيه فرج فوح و ٓ صرك خ ِي أو ٠ ي في ِصر، وهو خ ٠ و ٓ خ ر ٓ م ش هشخ ٓ جط ٢ " أ ٓ ِوشح ٤ ٓ وح ِ طى ٓ ص على صد س ٓ طشكل ح ِوخ ع ح لشوكي فـي ح خ ح ٦ ٩ ِي ،طعِي ح ٦ ٩ ٓ ذاته")أظ ٓ " أ ش ح ف ٓ قش ح ٦ ٩ ِش"(. وهو خ في غ ا ى ح ٦ ظغى أ ح ٓ ش ح ي ا ش ِشي قوي ٓ ِ خ ٓ ح ٓ تي ح ظِنعت عن الحداثة. وهو رخ ظ زغ إظغى ٨ طشاطرونه رخ أ ى ُ ، و بالإظغى على ع ِ ح ى خ ح م خ ِ وطخ،ن ح ى خ ْ و غيرهخ ٓ ح ع ِ وم ح ٦ خ ش ح ل ديثة ٨ط ٓ ون صحة في هخ الإظغى وطصد ٓ ون ع ِى ا ى خ ش ح ظ لي غ ٓ ح ي ج ه ً أي ح ع ى ح ى ح ظ ٓ ح ع ح ٨ ٩ ِي ح ِ ١ ٓ ح ٓ ي طغ ِ ذ ع ِا ه ح ٓ نزش ى ح ٓ عق ٩ ش هخ ح ٓ ظ ٓ ح ع ح لذي ٓ وطُ ح ظ خ ده ى خ ْ ح ٨ ٩ ٓ ح ا وم ِ وظ خ.

عبد المجيد الشرفي : ح ٓ جوع إلى ح ٓ نزش العقلية أو الرجوع ا ى عصر خ لز ً ح ٓ ظي و ٓ وا ى ح ٓ ِصح ٓ م ٓ آ ي زخ ش س، أي ح مظ ٓ ق ح ٓ ط ح ص ح ظ ؤ و ،ِ ش ح ٓ ظ ح ش ٓ ه خ ح ٓ نص، و ِخ ا خ ِص ِ وجوس أ خ ٓ ح ٓ ٓ ِ ٣ ٓ ، ور ٓ ح ط ى ي ح ى ف ْ ح ٓ ظ ا ش، وهي ح ا ظغى ا ل ِا ٩ أو وذا ٓ ح عن النزعة ح ي غ ٓ ح ش ح ٓ تي خ ٓ ى ص في ل ٓ ون ح ٨ ل ظغ ١، و ا ْ و خ ض ر ي أ ص ِ ح ٓ م ٓ ح ٓ ث ٓ غ ر خ ٓ وصوص. ا ْ الرجوع الى خ لز ً عصر ح ٓ ظ ي و ٓ وإلى ح ا ظغ ح لذي و خ ْ ِ وجوح في ِ ٓ خ ٓ ص ح ٓ ظ ٓ ص ح ٦ ٓ ِ ١٩ ش ح لأولى أو ح ٓ جوع إلى ح ٓ م ٓ آ و ح ظ غ ِ ً زاشس ِ عه عوض ح ظ ي ر خ ٓ ِ صوص ح ٓ ثو ٓ ي ح ظ ي و ظ ض ك و ٓ ه، لض ا ْ ه ٓ ه ح ٓ م خ ر ض ط ى ي طم ٓ ز خ ا ى ٓ ف ْ ح ٓ ظ خ ئ ج ٤ ٓ ق ا خ ل طغ ِ غ ِ ٓ خ ِ ض ظ ِ ش غ ض ع ِى ٓ غ ى ٓ ح ٦ ٩ ِي ط ض ط ؤ ٓ ا ٓ عو ِ ً طغ ١ ش أضلض ح ا وم ِ عفوش. و ط ِ ه ح ٓ عو ِ ً هي ح ٓ تي أ ى ص الى ح ٓ ل ِول ح ظ ي ح ِ ط ظ خ ح ٓ ى ٓ ش ح ي ا ش و ح ٓ تي خ ٓ ى ص في ح ٓ ظ ٓ ص ح ٦ ١٩ ش ا ش ل ٓ ون ي ع س. وهي ٨ ط ي ا ى ح ا وم ط ظ ز ٓ ِ ي ش أو شنوه ِ ي ش ك ا ٓ ط ل ش ر ف ا ح ٠ ٓ ى ح ٓ ثو ض - خ و خ ْ ٠ ٓ ى ل ي ح ح ٓ ح ٓ ع ِو ٓ ٓ ح ي ٠ ٓ ر خ ٓ ٠ و س" -. وأر ٓ ُ خ ا خ ظ ع ِك ر خ ٤ ك ى خ ٓ ر خ ٓ وصوص، أي ر ح ف ي ح ظ ي ٓ ٓ ٓ ط ش ٓ غ ر خ ٓ ِ ظ و ش ح ظ ي ك ى ه خ ح ٤ صو ا ون و خ م خ ء، و ح ظ ي ط م ٠ ي ر ؤ ْ و ً ع ٓ ً و ظ ا ه ح ٓ ٓ ِ ُ ٨ ٠ ى ٓ أ ْ ٠ و ج عن ح ٓ و ٠ و ع ك ي ح ٤ ك ى خ ٓ ح ٓ و ٓ ش: ح ٓ و ح ج ب أو ح ٓ ل ظ ور أو ح ٓ ظ ٓ ل ذ أو ح ٓ ى ر و ه أو ح ٓ ح ف .

ح ٓ خروج ٓ ضروس ه ٠ و ع ح ٓ ٓ ِ ُ لهذه ح ٤ ك ى خ ، ومن هذه ح ٓ ص خ س ح ٓ تي ط ي و و ؤ خ أ ِ ر ي ه ي ر ا ِ ح هي في ح ٓ ل ا م ش ٓ ٓ ا ظ ا ج ح ظ خ ،ن، ه ط س أو ل ي ف ي ز ا ً ح ظ و ِص ٓ

ٍوح ٓذح ٌّاضي. اح وخ ْح٤ ِ َ و ٌ ٌهف ب ْ ٓوكح ٌّ ٍ ُ٠نبغي أ ْ٠ؤ ه ٌرع١ ٓح٨غظ ٍخ أوّ٨
ورخ ٌّص ك َظه في فه ُح ٌنصَح ٌم َآ ي ف٩ ٠ ٍظ ِ َرخ ٌ ٠ َوس رخّ أل َه ٌخ مهخء، وهم بشَ
٠وطح و ْ و٠صا ز و ْ و٠ى و ٔون عرضة لشظى ح ٌ ٍوازع. ولهذح ٌ ٔزف مي وقعوح في وث١ َ ِ ٓ
ح٤ك١ خ ْ في ح ٌظع ٔف حول هذح ٌنص. هخ٠ ّى ٓ أ ْطُ ئ ه ٌح٤ ِش اخ ِ ٓح ٌّ ّخ ِ ٩ص واخ ِ ٓ
ح ٌخ ِح ٍص.

ك. س. ِ ٓ ٍوخ ث ِطلي ٠ غ ٌف ى َح٦ ٓ٩ ِي رخ ٌز ٔش ٌل ي ح ث١ ٓح ٌ ي ى و ح ٌّي ٍ ٓش ح ٌتي تشخ ٍوو ْ
في ط ؤ ٓ١ ٔهخ، ط خ ٍوي جي ي ٌ ٍنصَح ٌم َآ ي ٠م ط غ ِغ ح ٌم َح س ح ٌظم ٍ١ي ش ٌ ٍنصَ و ٠ ٍظ ِ َ
ر ٓخ ٌص فِعر١ش ك ديثة ج ٌّف ظ َق ح ٌجوهري في هذح ح ٌظ خ ٍول ح ٌ ي ي هو ط ٍل ٠ ي جدي
ٌّف هو َح ٌ ٍص َح لديني و عدم ح ٌظ١ ي ٌرخ ي ٓ١ش في ِ خ ي ح ٌز ل غ. ك١ غ ٠ صزق ح ٌ ٍص
ح ٌي ٠ني خ ضع خ ٌم واعد ح٤ ٌ ٔش ح ٌل ديثة. وهو خ ٓ١ ّى ٓ ٤ وي سِ ِ ٓح ٌوصول ح ٌى
ل َح س جديس ٌ ٍنص ح ٌم َآ ني و وشف ِ ع خ ْ ك ي ٠ش له و ا ه َاج هذح ٌ ٍص ِ ٓح ٌي ح ش َ
ح ٌظ ؤ و٠ ٍش ح ٌّ ل ٠ ورة ع ٍى غ١ ٌخ مهاء وح ٌع ٍخّء. هح ٌح ٌظ َخ ِ ً ح ٌ ي ي ِغ ح ٌنصَح ٌم َآ ي
ك م ك ل فس هخ ٍش ٔل وطلي ٠ غ ٌف ى َح ٌي ٠ ٍي، وفظق ِ خ٨ جديح ٍ ٌي ٠ ٓ في ِ ظ ّغ ح ظ خ ٍ
الحداثة و ٨ ٠ َ ٠ي ا ٌغ ء ح ٌي ٠ ٓ ٍ ٍه، ولكن في ٔف ْح ٌلوض شى ً صدم ٌظم ٍ١ي ٠١ ٓ. ِ ٓ
ً ٌه ح٦ ضط خ ٍى ح لذي طعرض له ح لشان أ ِ١ ٓح ٌوو ٌي وط ٍّ١ ٌه أ ك ّي ه ٍف الله ِ ٍ ٌ
ري ح ٠ش ح ٌم َ ْح ٌعشر ٠ ٓ. و ٨ ٌح ض هذه ح ٌم َح ص ح ٌي ٠ ٍس ِل ً ظ ٍخ ى ٌ١ ْ ِ ٓ ل ز ً
ح ٌظم ٍ١ي ٠١ ف م٢ ر ً و أ ٠ خ ِ ٓ ل ز ً ح ٌل ي ح ث١ ٓح ٌ ٌ ٠ ٓ يعتقدو ْ في وجود ٓم ف ٦ ظ ع خّي
ح٢ ٌخ ص ح ٌع ٍّ١ش ح ٌل ي ٍيثة في ل َح س ح ٌظ َح ع ح ٌي ٠ني و لهم ٔ ظ َ ِغ خ ٌم ٌم ي ٓ١ش ح ٌنص. و
يعتقدو ْ أ ٔه ع ٍي خ ظ ع ٍك ح٤ ِ َرنص ِم ي ف ّه خ ٌه ك دود ح ا ً ط خ وز ٔا هخ ٓ ٍ ّ ْ بهذه
ٌم ي ٓ١ش. في هذح ح٦ خ ٍ، ٠ ظ ز َح ٌّف ى َ ِل ّي ع خ ي الجابري " اح ً ه َج خ عن ل ي ٔش
ح ٌنص ز م ى ح ٌظ ؤ و٠ ً غ١ َ ذي ِوضوع، ا ً ٠ ّى ٍه ك١ ٍج ٌ أ ْط م وي خ شئت، أو ط ٔف ه ُ
خ ش ض و خّ هو ح ٌل خ ي في ح لقصيس ح لشعر ش ِ ث٩، ح و في ح ٌلوحة ٌخ ف ٍش. ٌ ى ٓ اح ً ط١ ي خ ٔ
ر م ي ٓ١ش ح ٌ ٍص وح ط و ٌخ ٔه ِ َج خ و ِوضوع خ للفهم ف١ ٍج ٌ ٔ ل ٓم ِ١ي و ْر ل دود ح ٌ ٍص ،
حدوده ح ٌ ٍغ و ش، ك تى ٨ ٔخرج عن ِم خ صده")أ ٔ ظ َ ك ي ٠ غ ِل ّي خ وي الجابري في
و ظ خ د ع ي ح٨٦ ه رخ ٌم ٠ ِ ح٦ ٓ٩ َ و ح ٌل ي ح ش وح لإجتماع ح ٌ ٔ١ اسي"، ص 41(.رخ ٌ ٍش
للجابري ح ً ٌ ٔض هخ ن ك َ ٠ش ِ ط ٍش ع ي خ ظ ع ٍك ح٤ ِ َرنص ِم ي ّ هخ ٌه ك دود
٠ ئ ي ط خ وُز هخ الى ح ٌ ّ ٔخ م ي ٓ١ش ح ٌنص ٩ ه ف خ ٌ ٍل ٔ١١ش وح ٌ١ ه ى ش ك١ غ هخ ن
ك ش ِ ط ٍش ٤ ْح ٌنص عندهم ٌ١ ْ و٩ ِخ ح٨ هخ.

و١ ف ط م١ ّون هذه ح ٌوصوص ٔش ح ٌظي يعتبر هخ الجابري ِظ ٍصقة رخ ٌمنهج ح ٌظ أويلي
ٌ ٍنص ح ٌم َآ ني؟ و ه ً ط خ م ون ِل ي و ش ك ش َح ٌّ ئ ِ ٓط خ ه ح ٌم َ آ ْ و وجود ك دود ٌفهم ح ٌ ٍص
تفرضها ٌح ٍغ ش؟

عبد المجيد الشرفي: حـ خرَي لكفي هـ ه حـ مظ رخ حص ف ٩ ٠زغي أ أل
حـ نص خ ٨ ٠ل ظ . ٨ري أ ؤ ه رعا حـ ٨ عاوخ فخ ها حـ غ ح م آلش حـ تي وخض موجوش
الوحي. هـ ضروري ٤ خ ا ف عـ ه ظع ف على حـ ص. الخ ١ش أخرى
٠ذحؤ ١ي على أ حـ نص ٠ ي أ ىوري ح ٨ على عنى حـ عاني فـ هل يعني ه أخ
٠ ـ ذ أ ظشو غر لفنش حـ نص أ ٠زغي أ ظ فـي خصي ه؟ حـ نص لي ىو راخ ٠٨ لظ
٨١ عي واحد، ورغ ه فخ م خ ة ٠مو ى وخ بعمليةطو٠ حـ ص، و ه أ ه وا وخض
ح٠ش صد ٠ لنفـ ي ٨ظخ تبق طل ض طؤ ذ ١ عو ح بشرية و ماضعة فئف ش حـ م خ ة وأفقه حـ لذهي
ورعو اته و ١ وكه وغ ه ظ وفه حـ خش وحـ وخصة. وهذفـي حـ لماش ع قول يـ ش
ر ١ حـ ١ رخ لاعلخ ى على ح٠ش حـ تطي ؤي أ حـ م آ يحتوي على ا خص لعخص وأ ه ى
متشخ خص. خ ي خ ء وخ ح يحشرون ضد حـ ٢ خص حـ لى خص خ ئ ى ٠ هـ مذ هـ ه فـ لظ ه ا ى
اعلو خ ه ك ١ م ش ٨ جدال فـ ا خ فـ ا مو ن: هذ ص قطعي ي ش. صلاق أ ى ٨ظ لى ي طو ون
لطعش، ى فـي ظ ف عا . ه هذ ي ش ٨ طح ١ش أ خ ى ش ٠نبغي أ طوضغ في
حـ لخ ظخ وي ؟ هخ طى حـ لمشوش. وهي في حـ لماش مشوش ١ ٠ زظا و وجش في ظخ غ
حـ نص حـ م آ ي حـ لذي ٠ لطوي على طوجاخ ص أ ٩ الشر خ ٤ خ فـ ى خ ظعرك ظ ه لح ٤ كح خ " —
و ٠ معخ ر اظف ٠ ٤ حـ نف ش حـ ٦ ٩ نلـ و ظخ، ٨١ أخ ٨ ظبر هـ و ه ـ ٠٠زغي أ ظ
ا ٢ ه عي أ ه وخ ضد شخ و ظفنش حـ وكي، و ٢ ض و لح ٤ كح خ " خش ش ى
حـ عصور وى حـ ظروف حـ ظلي ش ظلي هي رعيدة كثيرا ع ظ و ف حـ وحي.

ك. س: هذ الفهم ٠ صطي رمط ١: أولا حـ موش حـ وش، و اضفـ م ٢ خ ش، وهي
أ حـ م آ ورظالي خ نص عليه الكخ خش ش ى خ و ى خ. خ لخ ي ١ش حـ ص
حـ م آني، أي أ ه ٠ ٨ ى خ أ ظ صرف غ هذ حـ نص وأي نص آ ه ف ل أ خ نص مي
هناك لي ود ظ صرف عه ٤ حـ ظ س حـ خشر طموي ب ٩١ لش حـ ص لارظ خ وظه.

عبد المجيد الشرفي: ٨ أظ أ هذ الفهم يصطدم رخ ٠ وس و وحـ وجوه
رصلاحية حـ م آ وقي ١ته. أو ٨، ٤ حـ م آ ٨ زمى صخ لخ ى خ و ى خ ٨١ اح أو خ ه
رخ ٠ قتضيه حـ ظو ٠ وضعه في ا حـ ظخ خي. ا حـ ن رخ ع زمى صخ لخ ى خ
و ى خ في طوجيهاته حـ خ ش ٨ في ك فيته. أخ فـ ا خ ظعرك ي ١ش حـ نص ف ب خ اجعة
رخ ٤ خ ا ى صد هذ حـ ص حـ لذي هو صد ا هي. اح خ اعل و حـ أ صد هذ
حـ نص ا هي فـ هو ٠ ٨ ٠ في عليه عنده لي ش، ر ٠ عظ فـ مو يسيته هـ وخ طو ٠ له اخه.
ح ٤ ١ طو ظخ رو ح ش حـ نص ر رخ فخ ه حـ ظي خ صرف ي فـ ى حـ ٦ ٩ مي كوي ا فنش
حـ وكي رخ وصوص. ه هذه خ ي ح ش ظ ٠ ي رخ ٠ وس أ ى و حـ ى ٩ حـ ٦ هي هو حـ ل وف
وحـ خص والأ خ ظ ح ع ١ش حـ وجوش فـ ي حـ صلف حـ ١ وم ؟ هخ ٨ ري أ ظ أ حـ ى ٩
حـ ٦ هي هو و ٩ فـ خ ق، واح خ اعلو خ ه و ٩ خ رشر خ ب خ م غـ ي خ ٠ ى فـ ي ع حـ ى ٩

رالتشوا ه أوح ظـأ ُ)anthropomorphisme(. حُى ٩ َ ح٦ ُهي ِ ِّه، هو صفى ا ُهش ٨ طظ ـ ُفـي ك َوف وُفخظ، وحّ ٨ ٠ ىّ فـيطصورح ُّ ِ ُ أ ْطظ ـ ُ في شخص، وحّ هو حلشؤ ْ فيح ُلأا ش. و ُ ُ ُهـب ْطنزيهح ُى٩ َ ح٦ ُهي ٠ظضيطصورح آ ه َ للوحي. وهنخ حظُصوَ ِ ٨ ظعخ ِض ِغح ُنصح ُم َآ ي ُ ُه،ر ُ ظعخ ِضفـم٢ ِغح ُ ّولفـحظُم ِي ِ ّ وفـنلس ح ُوحي، ووظ ِف عما ُ ُهفـا ه ح ظفخ ا ّخ.

ك. س: و هنخ ٠ظ ٠ي ا ّطصورح ِ ّخ و ِ ظ ِغ ُيورح ُ َسول ِ ّي عن حظُصوَ ِ التقليدي، هذا حظُصوَ ِح ُ ّي هو جوهري فيطل ِ ا ِ ُ.

عبد لمج ِد لشَف ً : أخ ِ ِئ ِم ُفـ ى َحلديني، و٨ ٠ ّى َ وأخ أرلغ فيح ُنصح ُم َآني ا٨ َ أ ْ أ٨ك ع أ ْ هـ ُحظُم َي ُي ٩ َ ح٦ ُهيلي ِ ّ عز َ شوصلح ُ َ وي، وعز َ ثقش ُح ُ َ وي. آه ُ ِخ٨ ِ َ ح٤ ِش ُح ُتي اشظغض عا ِخ أ ه ا َح، وهو لصة ح ُخ ِء ر ا َ ِ ّخ ْ وملكة زخ. أوّ٨،ح ُوز َ ح ُظعك ر ه ُح ُخ ِء ِ وجوف يح ُعهيح ُي ٠ ُفـي َ ف َ ح ُ ّ ِون طلي يح. وىُ َ ح ُوز َ ح ُم َآني ٠ ظ ِفـح ظ ُفخ ع٢ خ جح عحّ ورفـي ا ُظخد ح ُّمي ّ"ف ُف َ ح ُ ّ ِون ظلي َ ع َ ه ُه ح ُ ّ ِش ُح ُظي جخ ص ظول غ عن لكش ّ َ ِ ّخ ْ ولي ِّض ُه ح ُهيخ واعظ َض ب ُه. فيح ُنص ح ُم َآني ُ ي صوش ع ظول في ِ ِش ُح ُمصة. َ ِ ّخ ْ ٠ و ٠غ لهح ٦ ْ وح ُ ـ وح ُطا َ ، وعي ظفـ يح ُهدهد جخ ه ر خ ُوز َ عن هذه ح ُ ّ ِش ُح ُظي وخض غ ِل ووخ ْ عرشخ، ك ُ ذ خ وصفه رعض ح ُ ّئ ِ ه ا َ ، ِ ه َ فـخ ر خ ا اقوت ح ُ ِئ ُئ. ويؤتى ُ ُ ِ ّخ ْ بعرشخ ح ُعظا ُ. وعندخ طظي ُ ُ ِ ّخ ْ طشد ّ ا ْ وخ ْ ح ُعر ِ ح ُ ّي ِ ُله رل ٠ طه عرشخ أ َ ٨، ٤ ْ َ ِ ّخ ْ لخي: "ئ ِّ َ ح ُ خ عرشخ". ثم ٠ ظ ُرهخ َ ِ ّخ ْ ر ُ ْ ٠ ٠غ في صرحه لوح ِ َ تشبه في ر َ م خ ح ُّء، فنبح ُ ّ ِ ِش طل ُ ذ أرضية هنح ُصرح خ ِء، وطى شف عن خ َ ا خ، ث ُطظ َ ف ر ُ ْ َ ِ ّخ ْ ع ِى ك ك، أي أ ُه زي ّ، وط ُ ِ ُ ع ِى ي ه.

ا َّ خ ِ ُ ظ َ خ ُ الى ه ز َ هنح ُخ ِء، َ وح ء في َ ف َ الملوك أو فيح ُنصح ُم َآني ف ـي َ وس ح ُ ِّ ف ب ُ خ ِ ُ ٩ك ع أ ه ا ْ ل صة طل كي أ ي ح ظ و ا ش، ر خ ُ معنى ي ُ ل ا ك ىُ ِش ظ خ ِ ن. ف ُ ِ ّخ ْ ُ ُ ٠ ى َ ِ خ ع ظا ّ، ُ ي و خ ْ ُ ِ ه، ا ْ ِ ج ّل خ وجوه ح ُظ خ ِ ويح ُ ّ ش و ن ف ا ه، ِ ي و ف ـي ح ُ ي ّ و خ ك و ُ خ، و ُ ُ ٠ ى َ ظ ِّ ُ خ ا ُى خ ورح ء ه ُه ح ُ ّ ِط ش ح ُ ا ش، و ُ ُ ى َ غ ِ خ جح. هنخ ثابت ط خ ِ و ا خ. و زؤ ُ ُ ط ى ف ا خ في عصر َ ِ ّخ ْ، أي فيح ُ م َ ح ُ ظ ى ي عشر ل ز ح ُ ٣ ا ى، ِ ش. ول هنخ ف خ ُ خ ِء ٨ ٠ ّى َ أ ْ ى و ن ط خ ِ و ا خ. ر خ ٦ ه خ ش إلى ُ ه ف ّ ِ ش ز ب نش ص ل َ ١ َ ر ي عصر ِ ّ ح ْ، و ُ خ ع ِ خ ح٢ و ث ك ط خ و ا ش. و ُ ُ ه، ٨ وجوى ُ ّ ِش ع ِى ز ب، هخ ن ِ و ن ِ خ ي، ُى َ ا ض هخ ُ ه ح ِ ل ِ ش. ا ّ ُ ل َ أ خ َ إشكال ٨ ٠ ّى َ أ ْ ظ خ و ز ه ر خ ُ م ح ص ح ُ ل ف ل، َ وح ء ُنص ِ ف َ ح ُ ّ ِون أو ُ ِص َ وس ح ُ ِّ ُ. ا َّ خ ِ أ ه ُ خ هذه ح ُ م صة فيح ُ ُ ّ توى ح لأول، وفي ح ُ ي ر جة ح لأولى ِ ح ُ م ح ص و ح ّ يقول ع ِّ ء ح٤ سلوب ف ب ُ خ قصة ٨ ط خ و ا ش. ا ّ ٨ ي أ ْ ز حث ع َ ح ُ غ َض من هذه ح ُ م صة.

هي لصة ميثية ـفل ِ ً وِش "ميثية" على " أطورش"، ٤ ْ وِش أطورف ـ ُوع
ِ ح ّ عاني ح ُلخش رخ في ح ُغش ح ُعراش طي على و ً شيء غ١ َ صلاق و ِ وظِك. ثم ا ّ
ح ُ ٣ غ ٠ ِشؤ ِ عخصر ٠ صعـ نفـي ح ُى ذا ِ ح٤ كا خ ْ طا ِ خ ِ واخ، و ا ُ ض رخ ُ ٠ ُوس
ِ ُ شطخ ِ واخ ـ ٠ ّ ى ّ ا ً أ ٠ ى ون ح ُلي غ عن ُ خ ء را ّ ا ّ خ ْ وملكة ز ِ ح جخ إلى
ُ غ ظ ح ُلي و ُ ظ نفـ خ ّ ف ح ُ ّ ون، وهي ُ غ ظ ح ُلي شهص وجوى ِ خص عرانص، وو ّ
٠ و ّ ك ورخ ضدح لأشور ١ ّ. ِ رخ ط ُ ح ُ ز ٢ ر ١ ّ وجوى ِ خص عرانص و ز ٤ ْ ر ى
ح ُ ا ّ وخ ض ط ِ ف ي ط ِ ه ُ غ ظ ح عندح ا ُ هوى إلى ُ غش ح ُ خ ُ ح ُ ّ ع وف. ووخ ض ح ُ عخصر
ح ُ ٣ ا ُ ف ي طصوّ ح ُ ّ ِ ه ح ُ عظا ُ ظ ّ ي ِ ّ أ ّ وذج ملوك ح ُ ف ّ في عهي داريوس، ووجوى
ِ ات خ ط ف ي عهي الأشور ١ ّ.

لي ى ون هخطف ا ح ُ ِش ح ُ ّ ا غ ِ ح ُ عخصر وح ُ ش ح ُ تي خ ض ِ وجوس في عهي
ح ُ زوس، وط ُ طو ف ه طو ف خ آ ه. هخ هو خ حصل في ح ُى ذا ِ ح٤ كا خ ْ، ِ وح ء في لصش
ّ ا ّ خ ْ و ِ ش ز، أورخ ُ زش ا ُى لصة يوسف أول صش ار اها ُ، وكذ ُ ه رخ ُ زش ا ُى لصص
موسى وعيسى ف ٠٩ ّ ى ح ا ُ و ا ْ ظ ز ِ أ ح ُ مصص ح ُ م آ ي ٠ وي أ ي خ ط خ ِ ول ، رخ ُ ّ ع ى
ح ُ لي غ ُ ي ِ ش، ولي طؤوي ُ ي خ أ ْ خ ٠ و ه ح ُ نصر ح ُ م آ ي ا ْ ِ ط خ خ ّ ط م ّ ه ح ٨ ظ ش خ ص
ح٤ ثرش وح ُ م و ِ وح ُ وش ك وح ُ ل ف خ ص.

ك. س: هذه ح ُ م ظ ِ هش، ِ لي ّ عبده وخ لي أشخ ٍ إلى أ ح ُ م ا ّ ا ْ وظ خ د
ط خ ِ ن، وط خ ُ وض خ و ِ ا ّ ح ُ ش خ بي ِ وضوع ح ُ مصص ح ُ م آ ي رش ً ِ وظ ٍ ف ي ِ م خ ِ ش ِ غ
ح ُى ظ خ ُ ّ ح ُ وش ح٤ ه ى (Le Seigneur des tribus) .

ع ب د ل م ج ِ د ل ش ف ً : ُ ظ ى خ و ِ ا ّ ح ُ ش خ ي ف ي ِ أ ي ط ي ّ ِ ل ا ش ه ُ ه ح٤ و خ ٍ
ح ُ و ح ِ ف ي ح ُ مصص ح ُ م آ ي، وط ـ ع خ ِ ط ظ ش ر خ ُ ّ ظ ّ غ ح ُ ف ز ي ح ُ ي و خ ْ ِ وجوى ح ف ي
ح ُ ل ـ خ ُ ف ل ُ ذ. ا ً خ ط ف ف ي ُ ظ ي ح ُ ّ غ ى ح ُ ي ِ ي و ح ُ ز ي ح ُ ي ظ خ و ز ح ف ك ح ُ ل ـ خ ُ ي
وا ُ ع ر ي ح ُ ١٠ ك ُ ي ط ون صخ ُ ش ى ُ ح ُ عصور و ح ُ ز خ ص ح ُ ّ و ف ش. خ و ِ ا ّ ح ُ ش خ ي ط ى أ ْ
ا ّ ش هخ ح ُ مصص ِ لي وس، وأخ أرى أ خ ح ص ِ ش و ح ُ ل خ ض هي ر ز ا ظ خ، ولكن ح ِ ا خ
أ ي ِ ح ُ ّ ح ِ ي ح ُ ظ ي ط ف ع ا خ هي.

ك. س: نعود ا ُى ح ُ م ا ْ وا ُى ح ظ عمال ح ُ ّ خ ُ ي و أ ِ و د ح ُ ّ خ ُ، وح ظ ع ّ ي
ح٤ ّ ط وس أو ح ُ ٣ غ، وأ وع أخرى ِ ح ُ ظ غ ا ً و خ٤ ِ ي. وهي أ خ ُ ا ذ و ظ ظ خ في ل ح س
ح ٨ ّ خ ط ُ و ج خ، أي وصف العقخد وح ُ ل ُ خد في ح٢ س و خ ٠ ظ ّ ط ذ ع ا ه ِ ّ وصف ُ ِ خ ٍ
وهول ٠ و ّ ح ُ ل ُ خد ط ط ُ و ون ا ْ الله ا ْ في ل خ ج ة ا ُى عقخد ح٦ ُ خ ْ، وهخ ِ و خ ُ ف ُ ّ ح هو
ّ خ ث ي لدى ح ُ ّ ُ ِ ُ ح ُ عادي ف خ ُ ّ عتقد خ ُ ث ي أ ح ُ ِش وح ُ ِ خ ِ ط ي ه ً في ا ا خ ِ ح ُ ج ء وح ُ ع م خ د،
وأ ظ ُ ط ُ و ُ ا ْ ً ه ح ُ وصف ِ ل ا ً ح٤ ّ و د وط وظ ا ف ح ُ ص ور ط ُ ها ً ح٦ ى ج ن وح ط ّ ذ ً.

عبد لمجيد الشرف : ُض أخحلذي٠موي ا٠ الله ُ١٠ في لخخبى إلى عقخدح ٦ ُخ٠، رَح ُم َ آ٠ هوحلذي٠موي: "خِفعل الله بعخرى ُ ا٠ شدىطُ وآ ظِ ُ") ّوس ح ُخء 147/4(. أ لى١٠ش فهمح ُصوصح ُطِعش رخ٢ سرَفهي ٨طوظِف ع ّل مخخ فهم الأنواعح٤ ه َى ِ ّ ح٤خ ُ١ذح ُم ّآشح ُطّعش ر ّوحضاغ شتى غ َ ِوضوعح٢ سَ. ٨ شك أ٠ هذهح ُصوص طئوي على شيء أ ّاسي فيح٦ ّ٩َ، وهو أ٠ح٦ ُ خ٠ ّ٨ خُى عِى أعحّ ُه، ا٠ ه١حَ وخض أو شرح. هي ا ّ٠ أعمال ٨طظ ُرخلعبثية. هخ هوح ُ ّعنىحلجوهري ُظ ِهح ُصوص. ونرى أ٠ ح ُعديد ح ّ ُفى َ٠ح ّ ُ ّ ِ١ّالي اغلو َح أ٠ح٢صح ُ ّتعسىح ُتيظلي ع عنح ُ ِعا ُحُّى ّي فيح ُ ِش وعن العقخدح ُ ّادي أ٠ خ ا ّح هيحصَ ضغش ط ّ ِتا٨ش، و٨٠نبغي أ٠ف ُه ّ ِخ رخ ُمعنىح ُ ّل َفي و ُ ُه. واح ّ خ ُ ُفه ّ ِخ رخ ُمعنىح ُ ّادي وحغلو َخ أ٠خ أ ِخي ظُم َ٠ذ هخ ح ُ ِجء ِ ّ الأذهخ٠فب ّ ّن٠صوق هخح ُ ِجء ِ ّ نوع آ ه َ، وي ه ّ ُفي ُطخقح ُغ ذحلذي هو عند الله. ٨٠زغي ا ّ ّ أ٠ ّ ّعي ِعوش ونلش هح ُ ِجفيطفخصا ِخ، وح ّ هوَح ُلخيفي حُى١ّ َ ِ ّحُظ ذح ُشونلش وحظي طظلي ع ع ّ عح ُ دح ُمز َ، وع ّ ِى َ وئا َ، وع ّ ح ُصدَح١ ح ُ ّي هو لُق ِ ّح ُشعس وأ ِ٠ى ِ ّح ُ أف، وط٠و ّ ُ خ جخفيح ُم ّآ٠ عنح ُ ِعا ُحُّى ّي وخ٠ظِ ظَح ُ ّئ ِ١ّفيح ُ ِش ِ ّ ِ٩ّ كلش. هذهح ُمصولحف١ش هيأكيحظُوويلات ُ ّح خجفيح ُم ّآ، وئ ِه١ّ ّحظُو٠ ّح ُوكلي ح ُ ّ ّى ّ.

ك. س: ّ١ض لُ ِراض شونلش فل ُ ذ و ا ّح و ّح٦ ّ٩َح ُ خهي مبني على صو ٍ ِظ ّيّ ِ ّ آخص لَ ّآلش طظلي ع عنح ُلورح ُعا ّ وعن هُه ّح ُ ّو ِولخصح ُوخشرخ ُ ّش و ح ُتيفه ّ ِخح ُ خهي٠ون أ٠خ ِفخ ُ ٍ ُ٠ف ّ ّ ون ُفُ ُهم و٠ظِ ِونح٢ ه٠ ّ. وهي صورلوش ومسا طَ.

عبد لمجيد الشرف :ح٦ ّ٩َح ُ خهي ٨٠ ّذ ً ا٨َ لُ ِلش ضجاش ِح ُ ّ ٍ ّا١ّ. له و ُ ٠ وزا َ عِى ِظوى و ّ ّح ً لإع٩َ، و ُى ّ ِح ُ خكلش ُ ِف ِعلش ا٠ ُ ُه ا٨ وزن هخ ِشي جج، ولا٠ ّتل ِ ِخج و ُصفخ ِ ّ البشر.طخ٠ وا٠، خكيع فيح٦ ّ٩َ هو خكيع فيح ُيخ ُص حلأخرى: عندخ٠نتشرح ُي٠ ّ على أو ّ غح ُطوخصح٨جظ ّاعلش،ططغىح ُ ِزعة إلىطغ ٍا١ذ خ يتجاوب ِغحلإهشحلشعبية على ح ُي٠ ّ ُفسه. وهذهح ُصوروخ ُض ٩ِث ّش وخ ِ ّزش للعقلية وحلإهشحلشعبيةح ُتي ا٠ض ُ خفتشرفف١ش أوطخ٠ ونلش، وا٠ض ُ خ ع ّو خ ِفتشش واسعة. ُ ى ّ أفحَىح ُطوخصحلشعبية٠معرفو ّح ُمَس وح ُخظلش، و ُ ُه، ِاعخ لهذهحلإهشفب ُ خفى َ ح ُخ ُ ِلي طوِى ح ُ ّمو هصح ُطي وخض ظِجوش شفوخ لُظى أصولض شاجفشاجخ ِ ّ ّش، ذ ُى ّوض فيح ُى ّظذ. وح ُ ّرجعح ٤ ّاسيح ا٠وم لهذهح ُ ّخاص هو وظخد ح ُ ّظ ُ ّسَ في أحوالح ُ ّوطى وأمورح٢ سَ" ُ ِمَ ازي، وهو من ع ّخء ح ُمَح ُ ّخ ُغح ُهجري.

ح٢ ّ ُ خفيسَ واضحة عن هخح ُططور، وقيطلي ثخ خخ عنح ُ ّخ ُ ِشح ُ ٠ ّورش رخ ُ ّ ِحُيا ش خخ ُتقا شح٤ ه َى. هذح ُ ّمخ ِشط ُ ّق ُ خرؤ٠ ُ فهم و ُ ُه خ حصل فيح ُطخ٠ن ح٦ ّ٩مي.

ك. س: في طل إي ُطمو ِون بعمليظفـعا ه على و ً ح٤صعس طوف ٠ ِون حظعـّي ح ُوطخدح ُم َآني عِيو ِّش ل َ آح ُتي ه ٠عت هي أ خ لعمليظفـى١ه: ح ُم َ آ،ح ُوكـي، حُظخد،ح ُّ و َ، و٩ َ الله .ح ُّ ِاهجح ُلديثقط ِّي هنخظفـعا ه وتعطي فـِهو خيجـ ِّي ُ ِص، رخ ُّزش ا ُى ح ُّ ُّ ِ ُح ُعادي ح ُّ صلف ح ُّ ي را ّ ي ه هو و٩ َ الله ٠ي سه و٠خ ِه ِخ ش ِ خصة.

عبد لمجِد لشَف ً : أخ و ُّ ه أظعي أح ُم َ آ و٩ َ الله، ولكن ه ً هو و٩ َ الله رخ ُمعنى خ ُّثي أ َ أنه و٩ َ الله ٤ْ ِصدره ا ُهي؟ ا ْ وخْ ِصدره ا ُهاخ ؤخ رصفتي ِ ُّ ح أعتقد ً ُه. ا ُض ُي مشوِش في هذه ح ُّ ُّش. رِح ّ لض رعِا ّش ظعا ه، وأخ أف ٠ً ع ّ ِل طل ِا ً ونقد رخ ُّ ّعنى ح ُّي ٠ غ ُى ِّش ُمي. رخ ُّزش إلى ِفـهو م ح ُم َ آ، عي خ ُرجع إلى ُص ح ُّ صلف ُي أ ْرعض ح٢ص طصوق غ١ َ فـِهوش ظِى اغظز خ ُّ ف ا ها ُح ُتي أشرت ا ُّ ِخ ى ُّش على ُف ْح لشيء، ولا ٠ّى ّ أ ْ ُي ُّ ظف ُا ح ِم ِخ. مثلا ا ح ُظ خ ُ في ح٢ش " ا ْ عا ِخ جمعه وقرآنه"، هل تعني ا ْ عا ِخ جمع ح ُم َ آ وقر آح ُم َ آ ؟ خ معنى هنح ُى٩ َ؟ عِى خ ً ح٠عود ح ُّ ٣٠ َ؟

ك. س: ح ُم َآ ُ ١ْ مشظخ ِ ّ ل َاءة مثلا ؟

عبد لمجِد لشَف ً : لي ى و ُّ ف ع ل َآ ْ ِشظخ ِ ّ ح ُّ - ُّ ِ ل َأ، وقي ى ون أصل ح ُى ِّش ّ خ أخ وح ٠ُّ ه ذ إلى ً ُّ ه رعض ُّي ح ِ ١ّ. أخ ٨ أى ه ً في هذه الاغظز خ ِص وهي فـي طمي ٠ َي ثنوية. ا ح خ اغظز خ أح ُّ ٠ ّ١ َ فـي ٠ش " ا ْ عا ِخ جمعه وقرآنه" ظعِك رخ ُم َآ ْ فـعا ف ٠ ظم ُّ ف هم؟ ا ْ ِفـخ ها ُح ُم َ آ ح ُّ ظخ د ح ُّ و َ ظ ظِف رخ ظ٩ف ح ُّ ِخ ق ح ُّ ي ور ص فيه. " ا ْ عا ِخ جمعه وقرآنه" ِ ّ خ ك ش، ثم "اخ ُ ل ّ ِخ ح ُّ و َ واخ ُّ ه ُّ ل ظون"، "و ُّي ٠ ُّ خ ح ُم َ آ ُّ ِ و َ" ِخ ك١ش ثش. هل ح٤ ِ ظعِك رخ ُّ ف ع في ح ُّ صدور، أو في ح ُّ صلف – ِغ ح ُّ ع ُ أ ْ ِصطِق ح ُّ صلف" غ ل َآ ي وظِؤ ه َ عن ُ ِ ّ الوحي - أو ي و ّ ْ عِى أورِق و ِف وظ ومجموع ظ َط١ذ ِ ع١ّ؟ وفي ٠ش "ح ؤ ُّ ح أهل ح ُّ و َ ا ْ وظ ُ ٨طعِ ّون"، ه ً ح ُّ ِ و َ هوف ُه خ ف ي ح ُّ صلف وخ عي ح ُّ ا هوى ح ُّ ِصخ ِى، أه ً ح ُّ ظخ د؟ ا ح خ وخْ هو ُف سف٩ ٠ ّى ّ أ ْ ى و ْ ح ُّ ظور ح ُّ ح٦ ُ ١ ً ح ُّ صلف ل َآخ، وا ُّ ح هو ى ون خ عي الله، ِصدر هذه ح ُى ظذ. "ح ؤ ُّ ح أهل ح ُّ و َ" ِعخ ه ا ً ح ؤ ُّ ح ُّ ٠ ّ رغ هم ح ُّ و َ ح لذي عي الله ع ّ ١ ٠ك أزاخء ور ّ ً، ف ه ّ ح ِه ه ح ُّ ح ى ٩ ح٦ ُّ هي ح ُّ ّ ِّي.

ك. س: ف ي ه ُه ح ُّ لش ٠ ظِف ح ُّ ِ و َ عن ح ُّ ظخ د ٤ْ هخن "أهل ح ُّ و َ" و "أه ً ح ُّ ظخ د" .

عبد المجيد الشريف: ثم هيخن "ى أجل ظخد". خ يعنى حظخد في هذه حالش؟ ٨ يعى له اخ فهم خحظخد خ هور لى فظلا ، وح وخ مويحي خء. ا هورخظوا د في هذه حالش خ هو يظو درخ و ٢ ويو بفى فيهوم هذح فاها ظ ظيف ك ذح أخق، و ٨ ى أ ظ ز أ هناك طفى خطخ را ح صلف وح م آ وح و وح خظخد ثم ٩ .

ك. س: وح وكي وح ظ ى؟

عبد المجيد الشريف: الوحي وحظ ى ل ش أخرى، ٤ ح و ٩ ففي طأويل ح وكي وحظ ى ظعلفى اشظخ ا غ، ٨ رخ لمحتوى ح نص لقرآني لا ظلي ع عن ح وحي ح حمدي ٨١ وح ظلي ع عن ح وحي رخ ش ا ى ح ٤ أخ ح خم ا . يح ظم ح يح عح ح ا عى أ ا خى اش ح لتي طمى رخ ح زي لي ح وكي ى ى زي فا خ أي ى ور، وا ح وخ ى ى زغ، و أ مطوح هخ فهوم على ح خ ٨ ص خ رمش فا خ وح أ ح ٦ ا ح ط سوي هو ثل ح م آ، وأن حظوح س ح و وية هي ث ح م آ و ه.

ك. س: غ أنها طضفي ظوف ظش !

عبد المجيد الشريف: ا رخ، وخ ح ف وض أ طي ح ط ش حظي وظ ض رخ حظور ش، وح ط ش حظي ى و رخ ح ٦ ا ح ط ش حظي جغ رخ ح م آ في ح صلف، ٤ هذه ح خ ٨ ص ح نبوية هي لز ح و شيء خ ٨ ص شفوش، وح صلف هو صطق حط خه ح ون هح ى ٩ ح شفوي ك ا طظي وه، وى خ نعرف أ ح ٨ ظخي ح ى ٩ ح لشفوي ا ى ى ٩ ح ي و ح ظو دطظج عه اشوخ ٨ ص ٨ ى ح ظخضي عه خ. ح ه، حظى ح ح موجود را ح ٢ ص. وافف هح حظى ح؟ وافف أ ف ح مش ط وى رصاغ ظش؟ هح حجغ ا ى أ خ رغ ه ح وي رغ أو ٨ ول و شيء رطم ش فوش طاعي وضغ ح وخ ا ا . يى و في عهي ح زس أصا ذ هح ى ٩ ح شفوي، ى ٨ عرف و طه. هخ ٨ شك فا ه.

ك. س: طمصد أ ا وح ى ٩ ح م آني لذي ي على ح بي لي يطظي وينه في كا خطه ؟

عبد المجيد الشريف: عم ا وله. ىوي أ حظي و فـي كا خ ح وي ش ح ٨ عيح ٨ عرف و ه ح ٢ ص وح و ، و ٨ لي عى ه ح أ طظا ذ ح صلف ح عثح ي ظف ع طظا ذ صلف عي ث ٩. وح ٤ ه زخ ح تي ى ص في حظخ ن ح ٦ ٩ ي طخى طغ على ه ى ويح ون أ ح م آ لف وظ أولا و آ ح في صي ور ح لرجال، ٨ ر الا خى عي ح و ٢، ولظى هح و ٢ طى فا ه ح م ٢ وح ل ص، ا و خ ح و ٢ ح ر ر في عهي ح زس

ريخاث ٠٨ ً ّق رخ ُمحىس، رخ٦ضقش ا ٌى أ ْ صد إاشحئخ غي ُّ ُطى ٍل يح ظورص ا ً حَن ِ ّ
ح ُصد١ ّ. و ُّ ُغخ ُظي و٠ ّ في عهي النبي ٨ ٠ ّى ّ أ ْ ظ ُ ٨١ ع ٍيح ُ ٍلوق، أي لطغح ُ ٍيي، أو
ع ٍيحٌ َ ىيح ُ ّوجوى رخ ُعرحق و ِصر، أو ع ٍيح ُعظخ َ وع ٍي ّ عفح ٌ ُو ً و خ أشوه ٌّ ه ِ ّ
الوسخح ٌّ زثيح ش.

ك. س: هذه حمُطش حعترض ع ِإخ ٌح ُ١ي ِ ل يّ ح ُطخ ُبي حلذي ٨ حعف ك ُحي فـي
وضوف ح ُئظخش ح ُعررنش.

عبد لمجِد لشَرف ً : ٨ أظ ّ أ ْ ه ُ ّه طهش ُ َ ي رخح ُعر دف ٩ ٠ ُ قص ِ ّ شدؤ ْ
العرب شيء ا ْ وخ أولي حظظ َح عهدح ٌ لفشح ٤ ِوي عبدح ٌ ّ هر ّ ِ َوح ْ، أي كوالي 70
ّ ش ر ي وفي ح ُّ َوي، ًي طصوق ُ ِ ل َوف ح ُعررنش ً م ٢ وك خص. و ُخ ح ٢و م عى ِ ّ
ح ُشوحي ع ٍى خ ٌى ٌ ّ ِ ّح ُ م َ آ رح ٠ ً ّ ىح ُ و ٢ ح ٌ ل ـخ ُي، وهو ِ وجود في ِ لوق صد خء،
ولي ح ١ ٌّ ِ ض ع ٍإخ شوصلخ. ُّي حظشف ه ُ ّه ح ُلوقـي صد خء عخ َ 1972، وهي ً ن ٨
تشتمل على ِ صلـف و خ ً ٠حوي ج ّ١ غ ح ُ ٌور. ُّي حظشف ه ُ ّه ح ُلوق عن ١ ٠ َكح ُصفيش
ح ُ ّحض، ا ً وخ ْ حرخ َ إون رصوي ط َ ١ ُ ح ُ خ ِ غخ ٌى١ ف َـي صد خء فـخظف وح ه ُ ّه ح ُلوق ورح ء
أكي ح ُ ّي ِ ح ْ، وكانت موضوعة ر ١ ّ جدح ٠ ّ، وحظشفت بعد ً ّ ه ٍ لوق أ ه َى، و ٌى خ ٌّ ُ
ط َّ ِ ُ ا ٌى لكي ح ٢ ْ و٨ ٠ ع ِ ُ أكي ع ٍى وجه ح ٌ ّش خ ١ خ.

ك. س. : عيخ ُموي ا َ ح ُ خ ٍ ح ُعررنش عي ُ ِوي ح ُوكي وخض خ ٌّ ش ِ ّح ُ م ٢
وح ُ ل َخص ٠ ع ٍي أ ْ ّ ُّ ه ى ئذ ف َـي ع ّ ٍ ح ُحى، أيفـي ُخهم ِ ّ جنى، و٠ حى ْ و ٌّ ُ ه أ َ ْ
طي ٠ يح ُ خ ١ وح ُل خص في وقش ٨ كك وظ ؤ ه َ، أي بعد وفي ح ُّ َول و ي ى هخ َ ِ ّ أصلخ ه
ح ُّ ٠ ّ وحز وح ُ ى ٩ َ حلشفوى ٠ ل ي ى ح ُ ّخني لوي يعطي ُ ٍى ٩ َ حلشفوي معنى جديح أو ُ ّ ٍفخ خ
ُ ِ ّ ع ٍى الأصلي؟

عبد المجِدالشرف ً : ا ّ خ ظي خ ُ ه رصنى ُ ٌّ ش هو "وضعية ح ُ وطخ د"ح ُ تيط ـع ً
ح ُظخ ٍ١ ظف اعو ِ ر فـي ظ َف خ ور ِ زس َ ِ عش ِ غ خ ٠ ُمى ا ٌ ١ ُه ُ ِ ّ ّ هظخ د. وعيخ ي و ّ ْ
ح ُى ٩ َ حلشفوي فإنه ٠ صوق خر ٩ ً ظخ َ لعدد ٨ ٠ حصى ِ ّ ح ظ ٌّ لأويلات. فـي ح ٤ غ ٍ فـب ّ ُطو ٠ ٩
واحد ِ خ هوحلذي ٠ ُ ود، طلضطوذ ١ َ عوح َ طخ ٍ وئن ظ ٍ وعة. وظ ٌّ ُ ه ِ هح ُ وخ ْ ِ ظوى
ح ُ و ٢ وى ِ ش وضوكه وولظفـي ح ُ ّ لكش ح ُشفوش. و ٠ ل ً ح ظ ٍّ بيه في هخ ح ُ ّ ـخي إلى أ ْ
اثخض ه ُ ّه ح ُظخ هرس يٌ ى ح ُ ّ ظصلا ف َـي طل ِإ ً ح ُ وظخ د ز ٍ يّ ع ٍيح ٨ ظو خ ٍ، ٨ ع ٍى آ ح ء
و ً ظخ ض طخ ً ح ُ خ ٍ ِ وح ٤ ه ُ وح ُ ى.

ك. س: عندخ ُم َأطلخ ٌإي ُحُيُخش على موقفُ ِحٌ ُإش ُخى أو ُوشك أ ُظهي أى ُ ٌظُ ِغح ٌ َجوع إلى حٌ ُإش واغطّحدهخ وؤ ّخ، وظهي ون أخٌ ُرخ وطشوى ون في حٌ ُوش وطف ٠ ون حٌ ُي وطشوى ونف ي صلش حٌ ُوش ا وخ٠ ِطوك عإهم أ َ ٨ صتوحٌ صلخ ي، وهو خ٠ عطاخ حٌ ُطواخ أى ُ ِغ طوَخ طوَخ رخلخ. ثم تعودو ٌ ُمول ا ح ٌإش و ِ.. خ ُطعإو ٌ ر ٌ ُه؟

عبد المجيد لشرف : موقفي هوف م٢ح ٌ ّولف غ١ ُحُي غ ّائي وغ١ ُح ٌوثوقي، وهو ح ٌ ّولف النقدي حلذي ٠ صاحبع ٌ زخك غ وح ٌ ّئ ِ ّ في و ً ٥طوس ِ ّح ٌ وطوص. هخح ٌ موقف ح ٌ ُهي ي ح ٌ ُطعإك رخ ٌ ُش ٠ موم عإى لذوي ح٤كخى غ ح ٌ ّي وّش في ِ خ إغ طلّي ٠ غ اح وخض ِ ُ ّش ِغح ٤ غ َحض ح ٌ ُمآش، وهخح ٌ ُعّ ُطمو َ به ح٢، ك ُذ خ ِرغ الى عإ ّي، مجموعة طَو١ ُش ط ُعى الى طوإيص ِ خ١ غ ح٤كخى ٠ غ ح ٌ ُمآش ِحّ ٨ ٠ ِ ُ - ُ ِغح ٌ ُم َآ، و٠ى ٌ عقإص ظإوش ط خوز هخ ح ٌ ِ ّ، مثل لي ٠ غ ح ٌ ُرخدح ٌ تي ٠ نبغي أ ٠ غ ّل ز ً أ ٌ يرمى به اح خ ّم٢ف ي ّش ً ّ ُأشر د أو ٥ئو ً، وح٤كخى غ ح ٌ ُهي ي ح ٌ ُطي ٨ ط ِ ُ - ِغح ٤ غ َحض ح ٌ ُمآش. هخ ن ف َق ر١ ّ أ ٌ تقول ا هذه ح٤كخى غ ٨ ٠ ّى ّ أ ُطوون ا ِ ُشخ ُش ف ُي ّخ ُش ٌ ّح لخ له ح ٌ ّول، فهخ أ ِ َ غ١ َ ِ ّى ّ عإ ّ ح ظ ُخ خ، ور ّح أ ُخ و ٌ ُفب ُخ ُف ٠ خ، و أ ُطموي ا هذه ح٤كخى غ و ا وخض ٨ طعى ٌ ُرؤ خش خ لخ ٌ ُه ح ٌ ّ ّوي ف ب ّقا خ ِغ ٌ ُه أصبحء ضخلش ٌ ُسلوك ح ٌ ّول ولأقوله. هخح ٌ ّولف ح ٌ ُخني هو موقفي. هخ ن ا ٌ ّ ِ-خي ُي ي ز ل غ ه ً ه ٌ ُه ح٤صبحء أ ِإش أ َ غ َ أ ِإش، ه ً هي َضوض ل ُوحي ح ٌ ّ ّوي وأعحّ ٌ ُه أ َ أ ُخ ك َفظخ أو ح ُحلض عنها؟ ِولف ح ٌ ُفض ح ٌ ُرض َ ٥كخى غ رخ ٌ ِ ُش ا ّي غ١ َ ِ ُذوي، و ِولف ح ٌ ُتق ح ٌ ُخش ر ه ٌ ُه ح٤كخى غ عإى عإ ّخ و ٌ ُه غ َ ِ ُذوي. هخ ٌ ُه ِولف آ ه َ، وهو اغطخّى ح ٌ ُهي ي حلشكلي حلذي ِ خ ِسه ح ٌ ُهي خء على ّ ٩ ً ح٦ّى. وهو وحده غ١ َ وخف ف ٩ري ِ ّ ُمي ح ٌ ُمحتوى. وهخ هو ح ٌ ُهي ٠ ي في البحوث ح ٌ ُلي ش، ٤ ّ هخ ن أصبحء ضخلش أ ِإش، وأصبحء ِ ٠ ّش أو ِ ُفلش ف ا خ خ ٠ ّى ّ أ ٠ مز ً ر - ّ ِته، ف ا خ خ ٠ ّى ّ أ ٌ يرفض. و ً هخ ٠ ع ً ح ٌ ّولف ح ٌ ُلي غ لوف خ ظط ٍ ذ ه زح ص وظط ٍ ذ أعحّ ٨ ٌ ُخ ظ ِعوّى ٠ ّ عإى ِ ّخ ٍ ظخ ا ّى لي وز١ َ. وهي ٌ ُأض عإ ّ ٌ ُش خ غ ٣ ش جديس في ِ خ ِرى غ ٥كخش أخرى. هحّ هو ح ٌ ّي ٠ ه ّ ِ ُف ي ٌ ُخش ح٤ ِ َ. واحّ خ خ ُض عملية ح ٌ ُزل غ ح ٌ ُفلخ ش رخظ ّح ٍ، ط طف على ٌ ُف ُخ وعلى ح ٌ ِصوص ح ٌ ُطي ط ش ظ ً عإ خ ح٤ خش ح ٌ ُطي ٠ زغي أ ُط طف، ا ّحٌ ُن لي ط و ٌ ُح ٌ ُظ خ ئج ح ٌ ُطي ط ئى ي ح ٌ ُا خ هذه ح ٌ ُعملية ِ ُظ ش عن ح ٌ ُظ خ ئج ح ٌ ُتي ط ئدي ا ٌ ُا خ عملية ح٤ ه ٌ بهذه ح٤كخى ٠ غ على ط ظ ٠ خ ح ٌ ُخ١ ا َ ُأكاخ ُخ، أي ري ون إعحّي ٌ ِعق ف ي ه ٌ ُه ح ٌ ّي وّش ح ٌ غ ٠ س. ٨ ٠ ّى ّ ٌ ٌ ٌ ُ ح ٌ ّخصر أ ٠ ُظ ّ في لذوي خ ٌ ُمظ غ به عقإخ. ٨ ري ِ ّ رح ه١ ّ وكجج عقإش ف ي ح ٌ ُهي ُ وخ ّ هخ ن ط ح و ُ ٥ئّي ا ى اشخ ع ُف ُي، و ُ ل ّ ح ٢ ف ي لخ خ ى ا ى خ ٥ئي إلى ح٨ ظخ ع العقلي، ٨ ح٦ شخ ع النفسي والعاطفي ف ل ُذ. هحّ طل وّي طف ضه عإخ ثخش ح ٌ ُعصر، و ا ّ

ِولف عبح ّ-١ايح ّشرفي أو ُ٠ي أو ع ّ َوف ّ ٠عيش عصره وظِطلباتهح ّ ّعرفية ِ ٠ط َ ا ّى أ ْ يفعل ذ ّه.

ك. س: استشهط ُ رخ ّ ِهيو ْ و ّغ وحِق ر ١ ّ عددح٤لخى٠غ ي وظ ذح٤لخى٠غ.
واغلّيط ُ عِى ُ يه ّ َ وحح ّلي غ وى ّ ل ّ هيونف يح ّ يخش ورغ ُ يه وطشىىف ي صلش ح ّ َ وخص و ِ ىلىا١ش ح ٦خى ِ و ِ عِى "ك ّ ّ ئلش"ح ّ َ وحح ّ ِفوي رخ ّ شَ. وهو ع ى ْ خ تعتقدو ْ، وهو أ ٠خ ّ زذ لخىو ُ ٨ر ّ ِهيو ْ.

عبد لمجِد لشَف ّ : عندخ ٠مولح ر ّ ِهيون إنه ّ ٠صحَ عي أي لخفش ا٨ ّ زشى عشر لكي ثخ، وأل خ ِ ْ ّ ه خ ّى ُ ح ّ ثخ ّ ِ ح٤لخى٠غ حظي أوردهخ ر ّ ك ِز ّ بعد أبي لكفش ر ِلو ل ّ َ، ا ّ٠صد ّ عىح٤لخى غ في ِ ُ ِيه ا ّى أرعا ّ أ ّف لكي٠غ أو أوثر، فهخى ّا ّ على أ ْ هخن وضخ ّ ِلي غ وخ ْ ح ّ ي خ ء٠عف و ُ ه ّى ُ ِهم٠م ِون ِ ّ شؤ ّه، ٤ ُ هم في حاجة إلى أ ْ ٠ز ّ ِو ِ رخ ّلي غ ح ّزوي ح ّى ّ ئ ّ خص ح ّ ّ ظ ّ ئلش وح٤لخي ع حظي غ شظخ ح٤ش ح٦ ّ ٩ ِلرف ي ح ّ ّاضي وطعيشخ في عصر هملي ىون ِ ر ١ ّ هذه ح٤لخى٠غ خ هو غ ووُ ِر خ ش ّ ّ ل اله ح ّ َ ّوي، وى ّ ّ عيىهخ ٠٨ ّى ّ أ ْ ىون ا٨ل ِا ٩ جح. هذه ِ ّ خ ئلش. و ِ ّ خ ئلش ثخ ئلش أعوى إلىل ١٠ شك َ ف ١ ش ح ّ ِصوص، ف ١ ّى ّ أ ْ ّ فهم الحاجة إلى وضع ح٤لخى٠غ ا ّ ّ طى ّ ظِعخ ِضة ِ غ ح ّ م َ آ ْ. ٠ ّى ّ أ ّف هـ ّ خ عِى أ ّ خ فض لمشخو ً كلمئلش وقض ُ ِ ّ ح ّ زوس، وهخن أ ّ خ ِ عديىف ي هذه ح لشؤ ْ ف ي ٠ وُي ح ّ زي عن شيىغ ا ١ ذرل ّ ّا ْ ِوجوح رخ ّ ٠ َ وس في ح ّ ِص ح ّ م َ آني، وهذه ا ّ ئش ِ ّ ح٦ ى خ ّ ص. ولكن رعض ح٤لخى٠غ ٨ ٠ َ وي ّ خ ّ ل وح٨ ِعش ر ّ ف ل خ٨ ل خ َ ر خ ح ّ َ ّوي أو وصفخ ّ ه، ّ ه خ ه، ّ ِل ه، ّ زخ ّ ه، ا ّى غ ّ َ ّ ه. ّ ل ّ ربحُء موقفا ّ: اخ أ ْ ظ ّ َ أ ح ّلي غ ّ و صوش ِ خ ش ِطش و ِ ِ ّ ى ّ ح ّ ّ ِ ّ ٣ ّ ِهح وخ ش ظ َ وفهم ح ّ ظ خ ِ وش، واخ أ ْ ظ ّ َ أ ّه ي ي عِى ّ ِون ٠ ّى ّ أ ْ ظ ي ي ر ه ِ ّ ك ا غ ح ّ ّ غ ِى، ٨ ِ ّ ك ا غ ح ّ ش ً، و٨ ظ ي ظ خ صا ً ح ّ ظي ج ص ف ي ح ّلي غ.

ا ْ خ ٠م غ ا ه ح ّ ّ ِ و ْ ِ ّ ز ْ ج ج غ في وذا ّ ِ ح٤لخا خ ْ إلى طؤثر هم ر المقولاش ح ّ تي ي ج غ عِ خ أهل ل ّ ي ٠غ في ح ّ م َ ح ّ ث ّ غ، في ح ّ وصومة ح لتي وخ ض رينهم ور ١ ّ أه ً ح ّ أي وح ّ ّ عظش، وحظهش رخظصخ ٍ أه ً ح ّلي غ ف ف َ ضوح ف هح ّ ِعاج ّ ِ ش ّ و ّ ِلي غ و ّ ي ور هح ّ ٠ وظِف ع ح ّ ّ ف هوم ح لذي وخ ْ ِوجوح في ّ ّ ه ح ّ عصر، ولكظى لذ ً ّ ه ح ّ عصر. لهخفخ ّ ّ ئ ِم ٠٨ ظطاغ أ ْ ٠غ مض رصره عن أ ز خ د نشش هذه ح ّ ّ مولات وظروفهخ، وع ّ ح لر هخ ص ح ّ خ ِش ورح ء هخ. وهخ أ ِ َ جدي، ٤ ْ ح ّ ّ ِ ّ ١ ّ لي طعوى وخ م٢ عِى لذوي خ هو ِ ل ً اجح ّ ع. و ِ خ ّ ضف ى سَ ح٦ جح ّ ع ا ّى ح ّا و ف ا ش ِ ر ا غ ز خ ِ هخ ك ش عِى ض َ وس ح ظ ّ ّ ه ر هح ّ ح ّ ف هوم ح ّ ّ ط ّ ّ ّ ي و ِ ح ّ ش ّ ح ّلي غ، ر ا ِ ح ّ ح٦ جح ّ ع ف ي ح ّ ل ا ش هو ِ موش ر ش ش، وليض ِ موش ل ّ آ ش. ا ّ وخ ْ ح ّ ّ ِ و ْ ِ - ّ ع ا ّ في عصد ّ خ ح ّ ي ّا ّ على اجـ ّ اعهـ ُ ف ي لحم ّ ا م ش، ا ْ ح٦ جماع ا ْ حصلف هور ا ّ ِ - ّ و ش ِ ح ّ ع ِ ح ّ ء ح ّ ّ ِ ّ ا ّ و ّ ا ْ و ح ّ ّ ِ ّ ٣ ّ . ثم ا ّه ا ّ ك ص ّ إجماع ح٤ ش ح٦ ِ ا ش، و ح ّ ع ِ ح ّ ء ح ّ مجتهد ٠ ّ ر خ ّ وصوص، في عصد ّ خ ف ٩

٠ ـ ذ أ ْ ظز َ أ ْ ً ه ح٦ جحّ ع ِ ِ َ ٍ ٍ ٠ ٓ ؤطون ِ ٓ بعدهم. آ ْ اغلزخ ٍ اجـّاعهُ ِ ِ خ
رصرفـح ٌ ِ ظ َ عن طي ي ح٤ ك وحي وح ٌ ظ َ وف هوَ ِ ٓ أهمح ٌ عوح ِ ً ح ٌ ظي أ ي ص ا ى طل ظ ف ى ا َ
ح٦ ٓ ٩ مي وجع ً ح ٌ و َ وج عحّ لخ له ح ٌ مي خ ء ٠ ظز َ أ َ ح ِ ِ ى ح َ و ف ح َ وزلنش وانسد٩ خ ِ ٓ
ح٦ ٓ ٩ َ. هخ جوهر ح ٌ ١٠ ش: هل ٠ ل ك ٌ خ أ َ ٨ أ ْ ُ و خ ٌ ف خ ظ غ ك ع إ ه ح ٌ ع حّ ل ي ي حّ، ر م ط غ
ح ٌ ِ ظ َ عن أنهم ظ غ م و ف ـ ع ل ا أ َ ٌ ظ ف م و ح. ٌ ى ٓ ٌ و ف َ ض خ أنهم ظ غ م و ح، ه ً ٠ ـ ذ ع إ خ أ ْ ُ ظ ِ َ
ر ه ح ٌ ح٦ جحّ ع أو ٨؟ أ خ ل ي ا ُ هم أجـّ ع و ح ٤ ز خ د، و ا خ ُ ظ ط غ أ ْ ُ ـ ّ غ ٤ ز خ د أخرى،
و ا ُ ه أجمعوا ف ظ َ س ِ ع ش، ع ى خ ط ّ ق به ثقافتهم و ف خ ل هم ح ل ذ ه ش، و ا ِ خ ح ا و َ، سواء أجـّ ع خ
أو ً ً ـ ّ غ، ظ ّ ظ غ و ف خ ق أ ِ ك ذ ِ آ ف ا ق هم، و ر ق ت ش أو ّ غ ِ ٓ ت خ ق ت هم ف ٠٩ ّ ى ٓ أ ْ م خ ٍ ر ا ٓ
ق ت ش شوص و خ ض ح ى ظ ف ي عصره ِ و ط و ش و ع ُ ل ح ّ ٍ خ ي و ذ ّ ش، و ق ت ش شوص ٠ ع ش
في عصر أصوق فيه ح ٌ ظ خ د ِ ط و ع خ وفي ظ خ وي عدد و ز ا َ ِ ٓ ح ٌ م ح َ ء، على ع ى ْ
ح ٌ ّ و ط و ا. آ ْ و ض غ ِ ٓ ظ ف َ ٌ ه ح ٌ ّ ع ٍ و ش ر غ ٍ م و ر ص ق آ ش و ه و أ خ َ ك خ ّ و ر ه، ٨ ش ه
ِ ظ ٍ ف ع ّ ٓ و خ ْ ٠ ظ ي ّ ع ٍ ى ح ٌ ّ و ط و ا و ع ٍ ى ح ٌ ّ و ط و ا و ك ي ه. و ل ٓ ُ ع ٍ ُ أ ه ِ ٍ ٌ 30 أو
40 ٓ ش ف م ٢ ٌ ُ ط ى ٓ ه ٌ ه ح ٌ ّ ع ٍ و خ ص ِ ت و ف ر ى على ه خ ح ٌ ِ ل و. خ ق ظ خ ٌ ل ٓ ط و ظ ٍ ف ع خ ق ت ش
ح ٌ ي ح م ى ر ى ً ح ٌ ّ خ ا َ، و ك ا ٓ ط و ظ ٍ ف ح ق ت ش و ِ ط ى ح ط غ ب ْ ح ٌ ظ خ ج ح ظ ي يصل ا ا خ ح ٦ ٌ خ ْ
و ه و ٠ م َ أ أي ُ ص ِ ٓ ح ٌ ِ ص و ص ط ى و ن ر خ ٌ ٠ و ر ى ٌ ف خ ش. ح ٢ ْ ٠ ِ ب غي أ ْ ُ ع ظ َ ف ب ه خ
ح ٌ ت ع د د، و ب م ش ر و ع ي ت ف ـ ي ح ٌ م ح َ س ى. ٨١ أ ْ ه ح ٌ ح ٤ ِ َ ِ ح ّ ٠ ز غ ي أ ْ ظ ع و ّ ى ع إ ه، و ه ح ٌ ظ ط ٍ ذ
ر ي ح ش ى و ل ظ خ ا و ٠ ٩ و ٨ ظ ٌ ي ش ح ّ ر خ ٌ س ر ش و ح ٌ و ّ ٍ و ش.
ك. س: ٌ ٓ ى و ْ ً ه س ه ل ا و ل ا خ ج ل ا، خ ص ة و أ ح ٌ ع ٍ ح ّ ء ِ ظ ّ ى و ْ ر ي و ر ه م. و و ٍ ح
و خ ُ ض ه خ ن ِ ى ٔ ش ى ا ش أو ِ ـ ّ و ش ط ي َ ع ي ح ٌ ّ ش ر و ع ل ح ي ش ل ط ل ظ ى َ ر ّ ظ خ ه خ ح ٌ م و ي ف ي
ح ي ٠ ٓ و ط ي َ ع ي ح ٌ ّ َ ج ع ل ا ٨١ و ح ل ي ص ح ٌ ظ ّ ه ر ا ل إ ج م ا ع و ف َ ض ح ٌ م ا و د ع ى ا ل ا ج ل خ ى.

ع ب د ا ل م ج ِ د ا ل ش ر ف ً: ح ٌ ع ٍ ح ّ ء و ِ خ ي ح ي ٓ ر ص ق خ ش ظ ِ ّ ى و ن ر ي و ر ه م، و ظ ِ ّ ى و ْ ر ّ ص خ ٌ ل ه ُ ح ل م ع ن و ي ة ّ خ ى ٠ ش. ٠٨ ِ ب غي أ ْ ُ غ ً عن ه خ ح ٌ ّ ع ط ى. ٌ و ٌ ط ى ٓ ل ه م ِ ص خ ٌ ق ِ ع و ش، و خ ٌ خ ه و ح ٌ ِ ط ش، و ح ظ ا خ ُ ص خ ى ٠ ش ِ ٓ ح ٌ ل ى و خ ص ح ظ ل ز ي ى ش ح ٌ ط ي ط غ ي ق
ع إ ه ُ ح ٤ و ح ي ٤ ُ ه م ٠ ع ّ و ْ ع ى ا ض خ ء ح ل ش ر ع ي ة ع ل ى ح ٌ ل ى و خ ص، و ه ص و ص خ ِ خ
ح ٌ ل ى و خ ص ٌ ف خ ٓ ي ى ر خ ٌ ي ر ج ة ح ل أ و ل ى، ٌ ى خ ْ م و ف ق ه ُ ِ ظ خ. ُ ل ٓ ح ٌ ا و م ُ ـ َ إ على و ص ف ى و ر
ح ٌ ع ٍ ح ّ ء و ِ خ ي ح ي ٓ و ط ص ف ه م و ح ّ ه ح ّ ف ي ح ٌ و ل ط غ، ٌ ى ٓ ح ٌ ي خ ء و خ ُ و ف ي ح ٤ غ ٍ ذ ظ ل َ ج و ْ
ِ ً ه و خ ى و ن ٠ و ن ٓ و ك ه م س و و خ ا ل ا ط خ، ع ٌ ز ي ً ح ٌ ي ّ م َ ا ي ٌ ٠ ى ٓ ظ ِ ف َ ح ٌ ي ه ُ.
ك. س: ٌ ى ٓ ح ل ذ ي ٠ ع ر ق ل أ ا خ ه ح ٌ ف ه م ح ٌ و ل ع ي ٌ و ر ِ خ ي ح ي ٠ ٓ و أ ُ ه م و غ ا َ ه ُ
ع ر ض ة ٌ ٩ ُ ِ ا ل خ ص و ح ٌ و ٠ و ع ٌ م ا ع ى ح ٌ ص و ح د و ح ٌ و ط و ح ٌ ّ ص خ ٌ ق ح ٌ ي ن ي و ي ة ه و أ ْ ح ٌ ظ ي ِ ٓ
ح ٌ ع ا د ي ٠ ص ع ذ ع إ ه ط ص و ِ ا ٩ ٓ ر ي و ْ ع ٍ ح ّ ء أ و ى ٓ ر ي و ف م خ ء. ر خ ٌ ِ ش ٌ ع ّ ٍ ل ش ٌ ف ه ُ و أ ٓ ْ
ح ٌ ي خ ء ِ ِ ه و ن ر ل ى ُ ل ر ه م ِ ف ظ ل ح ٌ ز و ى.

عبد المجيد الشرف : أخ ٨ أقول الحق ٩٠ ى أن تغني عن المقصد في معرفة الحق من القرآن وفي المعرفة الحق غ ظن من عالم ى٩ وأصول الفقه. الحق ٩ في حاجة الى عالم، وى عالم الحق وصف الحق، عالم وخاكثو معرفون و الحق الحق طهي ٠ الحق ٩ ي المعرفة جاهل زخشرى، وى بهم معرفون الى جزئية موضوع الحق ٠ خص الحق ديثة فيها ٨ء الحق عالم المقصود في ي ، وى الحق مقصهم ٠٨ بعهم أ ٠ ؤه وح الحق عن في الأخرى الحق مشرق بالصوص ي بل، و أ ٠ ظلا وح رحمطوصل إليه ملاؤهم في الحق مقص عوم الحق أخ وح ظ غ الحق ديثة. الحق وصص ضد وري و لفظ، وى ا ٠ عى ٢ الحق وصص ي ٠ .

الحق في ي ٠ ى بينه ور ا فسه رأنه ٠ ظ ه الحق ل الشرع، ور ؤ و٩ ه ظز ٢ الحق الحق ٦ هية، وأنه ٠ ع ى هذه الحق الحق ٦ الحق ؤ خ ش. ى الحق في عصر خ ٠٨ ى أ ي عي ه، ومقطيف في آ ه و٩ ه خ موي: "والله أعلم". هذه هو الحق ف ق. ٨ أقول إنه ٠ ـ ذ على و ح ٣ أ ٠ ظ وح شغلهم وح مقصهم في الحق هندش أوفي الحق مقص و ح اعة وغارهم، و ٠ صول وح وهم المقصد في الحق وم ي ش. و ى ، ظ ح ا ى حنتشخ الحق ع ا ف ب الحق ح الحق ر خ شر الحق نص ي ي أصوق ا وم ظ ظ غ ا ح الحق ظ ا ، وهو خ ٠ ى ظ ظ في ي ٠ . هذه هي ش الحق وعية تي ك ض. الحق ى ون فهم غ ا ح الحق وتص رأ ظ لكنه ى فيه. الحق مهم هو أ ٠٨ ف هم ه خ ٠ ور عز ح الحق صوص ثواني وظ و٩ ظ خ ٠ و ا ش، ٤ ه ا ح غ ط ه ظ و ٠ ص ف ب ه ا ظ ي ع ى ط و ٠ ظل ق ا ه ئ و ظ ه. هذه ط أهل الحق وح ا ش ر ع ى الحق ي غ، ا ح وح ا ش ف هو ج غ، ه ف خ ق هوم ل ر ع ل. الحق وح ا شخص سؤول، وهذه ف ئ ش ح تي خ ص ر خ الحداثة خ ح عكاس على ا ي ح ي ني أ خ. و ف ئ ش هي غ ا ح ٤ خ ل. الحق ى ئ وي، و ف ى ك ر ح أ ه ظ ع ، ك ف ي ح ظ ا خ ه ومسؤول ع خ وعن أ ف خ له. أخ ألرؤ ه ح صعد ذ، وهذه ط ح صعوش الحق ي ط خ ه ح ٤ ف ى خ ح تي طل ح خ على أ ٠ و ج عن الحق سلوك التقليدي لذي و خ ل خ في الحق ل ش، ر ا ح ح ون ح ي ي عوهم ا ه ح ئ م و ح خ الحق ي غ هو ون ح وح ا و ح ئ ح ش ي. ف ى ا هو مواطن ر ك ي ف ي ا ي ح ح ش ف هو ئ ش في ا ي ح ي .

ك. س: ح وح ا ش هي ف هوم ا خ ي ط م و ه ع ى ح خ ي ح ي ي . ى ح أ خ ش عندها ئ خ ص وعندهم أ ا و أخ ا ذ تختلف ع ي ٠ .

عبد المجيد الشرف : و ي ٠ ع ي خ ٠ ي ف ي ح خ ف هو ٠ و ٠ ى ون شد ه، و ى ه أ خ وظائف ط ظ ف عن و ت ف ح أ خ ش. له ئ ساته ووظائفه، خ ح عيب في ه؟ و خ الحق ا قض ر ا ح ٦ خ ح ر شيد ح ل و وجود ح ئ ش ووظائف ي ٠ ؟ ٨ أرى ط خ، ا خ على شر ا أ ٠٨ ح ى ئ و ح ض غ و ح الحق و٩ ظ خ ٠ و ا ش الحق ي خ ص في ظ و ف خ من ظ و فه. أخ ا ر ل غ هو ر ف ه عن ح ع ى و ط ع خ خ نص ط ع خ ٩ ز ا ش ح فأعتقد أنه ى و

ر ٌ ّه جد ٠حَب ّ٩ َ أوثر صيِلخ ِغحٌ ِف ٌ، وبٍ ّخ ْ رِخّ ىون غ١ َ ِهظُ اهلّخ خ وز ا حَرخ ٌزّهي ح٨جظ ّاعي، ولكن ِ حّ خّكشح ٌ َولكنّه لا شك أنه ّيكون أع ّك و أصدق.

ك. س. عيخطمو ٌون : ا ّح ٌّ ٌّ ِ ُحٌمواطن أيح ٌ ٌّ ٌ ِ ُحلّ ٌي ٠غ رظغخ ِلهح ٌ ّزاشر ِ غ ح ٌنص وزظصفهح ٌ ل َ وح ٌ ّ ئؤي ا حُءه "ى و ْ جد ٠حَرخ ّ٩ َ أوثر صيِلخ ِغحٌ ِف ٌ وبٍ ّخ ْ رِخّ ىو ْ غ َ ِهظ ُ اهلّخ خ وز ا حَرخلبعدح٨جتماعي و ٌى ّ ِ حّخّ١شح ٌ َوحية ٨ شك أنه ّى ون أع ّك و أصدق" أ ٌ١ ْ في هظح ٌي ٠ي ٌمعنى جدي ر خ ٌ ِئ إلى ح٦ ّخ ْح ٌحّ ٌي و ٌى ِهحَ٤صدِ يفي ١ كى ُ؟ أ ٌ١ ْ هحٌر ّعى آ هَطلي غحّ ٌي ّ؟

عبد المجيد الشرف ًـ: ا ْحٌي ٠ ّ ٨ ظغ ّ فَي ِظوى ُصوصه حّ ٌ ١ ئن، وظغ ّ َ رخ ظ ّح َ و ِ حّرمي لكخّبي حّ ٌ و قّي ِظوى فهطِ هح ٌ ِصوص ظو ٠ هِفبع ١ّش حّ ٌطلي غ ط ّ ّ هحٌ ح ٌ ّظوى ح ٌّ ٌئ ي وك ً ذ. و ٠ ىّ أ ْط ظ ُرط ٠شَ واع ِئن و ِ ِ شّ، أوظ ُ ٌ -وخّ هو ح ٌلخي ح٢ ْ في أغ خ ِّ لخ٨ص –رظَ مش ف هوش ورخ ٌولوع في ح ٌظ َ ِ اك (bricolage)حلذي ٠َّ نطشو ٌشِ طو ِو ّ أيح ً خ َ ح َ ه ي و ِ ِطمي، وؤ ْط ٠غ خظّ ٌ ه ّ خِ ع ِى شعره ِ ّ جه، حظ ٌِ خ٨ف ١ حّطظ ٌي ٤ ِ َ ا ٌهي، وطظ ِ ّ ِ ّ جهة أ ه ى رشتي ح ٌ ّ خٌَك اك، وطِ ز ْ ن ٌخ طز َ ِفخط ِهي خ٤ ف ٠ ً عندي أ ْطظ ولص ِ ّ ١ ِ ٠حص ٌ غ ِمهيِ ف ١ حّ ٠ خطغ ط ١ شحلشعر، وأ ْ ط ِظ رَخ ٌوجه ح ٌم آ ي ف ي ح ٌل غ ع ِى ح ٌلخ ع ح ٌو َمي وح ٌ و ُمي. ا ْ وخ ْ في هظح ٌ ّلفطلي غ ٌي ٠ ّف ِ إى ُ ّ.

ك. س: ح ٌ م َ عى ح ٌلي ن ٌ ح ٌ ّ يه تصطدم ر ّ شو ٌ ح ٢ ٌ ٌ ص وح ٌ ّ ِ اهج.ح ٌ ّ ع خ ِضو ْ لهذه ح ٌ م َحصح ٌلييثة ظ ٌمي ون حظعمال ا ٌ ٌ صح ٌ م َ ى و ِ ِ اهج ح ٌز ل غ ح ٌلييثة ح ٌ ٌ ظي اِ ٌ ظ َ ف ِي ح ٌ ن ٌ ٌ شح ٌ غ رَن ٌ ع ِى ح٦ ٌ ١ وح ٌظ ٌ وره وغيره ّخ ِ حّ ٌى ظ ذ ٌ ي ٍ ن، ونو ٌ ص في ِوطن غ ٠ ذ عن ح ٌ ِ صوصح٦ ّ٩ ن ٌ وعن ح ٌظ حَ ع ح٦ ّلامي، ورخ ٌظ ٌ الي ع ّ العق ٌ ن ح٦ ّ٩ ن ٌَ. و ٠ وَ ف ّي طظ ٌ ا اك ه ّه ح ٌ ّ خ هج ح ٌلي ٌ شّ ع ِى ح ٌظ ٌ خ ٌ ِن ح٦ ّ٩ ِي، و خ ص شّ ع ِى ح ٌ ِ صوصح٦ ّ٩ ن ٌَ، عملية ا ّخ ١ أ ٌ ك خ خٌ تعسفية، خ صة و أ ْح ٌ ع ِوم ح ٌ م ٌ آ ش ٌ ّ خ ِ خ ه ـ خ وآ ٌ ٌ ط ٌ خ ح ٌ خ صة ر ّ خ. وذ ٌ ه ٌ ظ م ِ ١ ً ِ ّ جدوى و ِ ط ّ ١ ٠ ش هذه ح ٌ م َ ىح ٌلي شّ ٌ ِ ِ صح ٌ م آني وخ طؤول اليه ِ ّ ظ ٌ ج في فه ُ حٌ ي ٠ ّ.

عبد المجيد الشرف ًـ: هح ٌ الاعظحَض وخ ٌ ي أجخد ع ِهح ِ ّ رشي ِ ِ ح ٌ م ْ ح خ ٌ ى ّ ك ١ ّلخي ا ح ٌ ظ ٌ ٌ ون ٌ ٨ ٠ ظ ز ف ـ ١ ه خ رخ ٌ ى١ ح ٌ ّ ي ط ٌ ٌ ر ح ظ ٌ ٌ ون ٌ.ح ٌ ٌ ش ح ٌ ّ ٌ ه ن ٌ ح ٌ ٌ ي ط ٌ خ ٌ ي ي ر ه خ هذه ح ٌ ز خ ك غ هي ٌ ٌ ن ٌ ٌ ي ٌ ش ّ ٨ ِ ل ٌ ٌ شّ، ى ِ ه خ أو٨ وآ ٌ ح ٌ ن ٌ رش د ن ٌ، ٨ غ رَن ٌ و٨ شرل ٌ ن. ٨ ٠ ّ ى ّ أ ْ ِ ظ ٌ خ ر ؤ ِ خ ِ ّ ه خ ِ ج ح٦ ّ٩ َ أو ِ ّ ى ح ٌ هله، ٤ ح ْ ٌ ّ ٌ ِ ٌ ٣ ّ ح ٌ ٌ ٠ ّ يتنؤثون ر المقولا ص ح ٌ ٌ ِ ٠ ش يتنؤثون في وذ١ َ ّ ح٤ ك ١ خ ْ ر ّ مولا ص ضد ّ ٌ ن ِ ظ ّ ِ ي ن ّ خ ٌ ف ٌ ف ِ ش ح١ و خ ش ح ٌ ي ٌ ش ّ، عن غ١ َ وعي. ا َ قّ ه ٌ ه آ ٌ ٌ ص رشرش، وعي خ ط ظ ٌ كف ّ ي ح ٌ ع ِوم ح ٌ ي ٌ ن ر ف ي ِ ي ى و ْ ح ٌ ي ٠ ّ ك خ ٌ، ٨ ٌ ى ي ى ون ٌ ظ ٌ ف خ ر خ ح٦ ض ٌ شّ ا ٌ ى ٌ ٌّ ه ف ه ٌ ه ح ٢ ٌ ٌ ص ط ظ ع ّ ٌ ّ م خ ٌ ش ح ٌ َصوص ح ٌ ّ ي ش ٌ و و ٌ ٌ ه ح ٌ ِ صوص ح ٌ ظ حَ ن ٌ، و ٨ ٠ وجي ح١ و ورخ ٌ ك غ جي ٠ ط ِ ك ع ِى ه ٌ ه ح٢ ٌ ٌ ص صنى

ح٦ ٩١لئل و٠ظبر هخ ضُلشرِي و ْمي. ا ُح هيآ٨ص ط ُتعمل ويو ِ ُم خفِي حظعحٌ ِخر ١ ˜
ح ُ ˜ ظصا ˜ ، وخ يؤول اليه ح٤ ِ ك١ ˜ حظعحٌ ِخ، وخ ترتضيه ح ُ ˜ ـ ˜ وعة ح ُ ˜ عٌ ِاش ٠ صوزق
ك ِاش لِخشّ ف ِي حظظخ ِ أ ْ ؤطي خ ٠ وخ ُ ف ط ِه ح ُ ل ِاش ح ُ ˜ عٌ ِاش ِ ˜ وسخ ً أوث ˜ ِ ٩ء ِش
ُ ˜ وضوع ح ُ ˜ ي ِو ˜ ف ٠٩ ˜ ى ˜ أ ْ ِ ى ˜ ه ُ ه ح ٢ ُ ا ِص جشّ ِطوف صا ٩ ُ ˜ ـ ˜ ى أ ِخ ازّض ٤ وي
سِ ˜ ع ِي حظُوريِ و ُ ˜ ططوّك ع ِي ح ُ م ˜ آ ْف ِهحٌ ِول ف ح ُ خ ه ً ٨ ِول ف ح ُ خ ُ .

ق راءة الص لاق ر آو ً و الإيمان

ه ِخ ُ ه ي ِي و ع ِرن لي ٠ ُ ك ول مش ˜ و ع ِلى ل ح ِوح ُ نصح ُ م ˜ آ ي . ه ً ح ٠٦ ˜ ان هو
شر ١ ى ً ل ح ِ ˜ س ُ ِظ ˜ ح ع ورلغ ف ِي حُي ٠ ˜ ؟ ه ً ٠ ـذ أ ْ ى وح ُ ˜ زخ ك غ ئ ِخ و ح ِلعف خ ِغ
ِوضوعه عند خ ظو لف ِي ر ل غ ح ُ ˜ ش حُي ِلِس؟ و نعلم أ ْ ف ِي الإ ˜ ٩ ˜ حرص ح ُ ˜ ع ِ ˜ خ ء و
ح لفقهاح ُ ˜ زِي ح ٠ ش على وضع شرو ١ ا ِي أ ْطلو ف ˜ ِ ˜ ظخ ِويح ُ م ˜ آ ْخ ح ُ م ˜ س و التأويل و
ح ُ ˜ ظف ˜ ١ ˜ أوريح ˜ ش الفقهف ˜ ظ ˜ ض الإ ˜ ح ˜ ن و "ك ˜ ح ُ ˜ ِوكحُي ِني". وف ِي حظ ˜ خ ِ ˜ ن ح ُ ˜ خصر
نريح ُ ˜ ف ى ˜ ح ٦ ˜ ٩ ِي ح ُ ˜ ِوحظ ˜ خني ف ٠ ح ُ ˜ ك ˜ خ ˜ ٨ ٠ شظ ˜ ا ح ٠٦ ˜ خ ˜ ف ِي ح ُ ˜ ي ح ˜ ش وحظ ˜ ِ ١ ً
النقدي ِ ˜ ي ٠ ˜ ك١ غ ٠ ˜ ى ˜ ِ ˜ ى ˜ ِ ˜ ح ُ ˜ ح ُ ˜ م١ خ ˜ ر ُ ˜ ه وح ˜ ٠ ˜ ى ˜ أ ˜ ٠ موم ˜ ر ُ ˜ ه ˜ ر ˜ ك غ غ١ ˜ ˜ ُ
وا ˜ ْ وخ ˜ ْ ٠ ح ُ ˜ ك ˜ خ ˜ ْ ٠ ˜ ف ٩٠ و ِ ف ِي ش ˜ ف ِي ط ˜ ف ˜ ر غ ِ ح ˜ ِ ح ٠٦ ˜ خ ˜ ْ ف ِي ح ˜ ˜ خ ˜ ر ً توجد
ِول ف أوثرط ـح ُ ِف ِي هذه ح ُ ˜ ش ط ش ط ˜ ظ ˜ ١ ا لح ˜ ء ة عقائش، ِ ذ ˜ ح ˜ ز ˜ خ ك غ ح ُ مغربي طه عبد
ح ُ ˜ ك ˜ خ ˜ ْ)أ ˜ ظ ˜ ظ ˜ خ ˜ ب ه " ِو ح الحداثة"(ح لذي ظ ِي ح ُ م ˜ ء س ظ ˜ ل ِي ثية. و هو ٠ عرف ح ُ م ˜ ء س
ح ُ ل ِي ح ˜ ش ر م ˜ ح ˜ س ˜ م ِي ش ˜ خ ˜ ف ˜ ل ˜ ش ُ ِم ˜ ح ˜ ء ة الإ ˜ ح ˜ ف ˜ ل ˜ ش ف ˜ خ ˜ ٦ ˜ ظ ˜ ى ضد ح ٦ ظ ˜ خ ˜ ، و ٠ ظ ِي ُ و ع ِلى ح ُ م ˜ ء س
ح ُ ˜ تي ظ ˜ ز ˜ خ ˜ ه ˜ ح ˜ ل ِي ح ˜ ت ˜ ا ون ُ ِنص ح ُ م ˜ آ ي و ح ُ ˜ ظ ˜ ح ˜ ع ح ُ ي ِ ي ِ ذ ˜ ز ˜ ع ِي ح ˜ ˜ ا ِي ح ُ ˜ ش ر ف ِي و ِ ل ˜ ي
أ ِوون و ك ˜ خ ˜ ي أبو ز ٠ د و ك ˜ ˜ ك ِف ِي لأنه ˜ ى ˜ و ِي ع ِي ِ و ٠ ش ح ٠٦ ˜ خ ˜ ْ و ٠ ظ ˜ ز ˜ أ ˜ ه ˜ ل ˜ م ِي ِ خ
ط ظ ˜ ً ف ِي صدر ح ُ ˜ ˜ ُ القوة الإ ˜ ح ˜ ش ط ˜ ظ ˜ ي ِ خ ˜ ت ه ˜ ا ˜ ظ ˜ خ ˜ ج و ˜ ح ˜ ي ˜ ح ˜ ع")" ِو ح الحداثة"، ص
491(ف ˜ ه و ي ˜ ش ط ˜ ١ ˜ أ ˜ ط ˜ و ˜ ْ ح ˜ ˜ ء ة عقائش ط ˜ ِي ح ˜ ى ط ˜ ١ ˜ ن ح ˜ ا ˜ ظ ˜ خ ˜ ى وح ٠٦ ˜ خ ˜ ْ ر ˜ ظ ˜ ه ر ه
ح ˜ ظ ˜ م ِا دي في أي ق ˜ ء س ح ˜ ي ˜ س ˜ ِنص. ˜ ِ هذا ح ُ ˜ ˜ ِط ِك يرى أ ْح ˜ م ˜ ء س ح ˜ ل ˜ ي ˜ ح ˜ ت ˜ ش ˜ ي ˜ ي ˜ س ˜ ˜ م ˜ ء س
ح ُ ˜ غ ˜ ش ح ˜ ظ ˜ ي ا ˜ ر ˜ ت على ح ˜ ِصوص ح ˜ ˜ ا ˜ ل ˜ ش، وهي غ ١ ˜ ي ˜ ش، ه ˜ ا ˜ ش ِ ا ˜ ح ˜ ي ˜ ح ˜ ع وهو خ
٠ جعله ٠ ˜ ِم ˜ خ ˜ ل ˜ ي ˜ ح ˜ ت ˜ ا ١ ˜ د ك ˜ ي ˜ ح ˜ ت ˜ و ١ ˜ " ˜ ِي ٠ ˜ مثل ح ˜ ظ ˜ ح ˜ ت ˜ و ١ ˜ ".

ه ˜ ح ُ ˜ ي ِي ك ˜ و ˜ ي ح ٠٦ ˜ خ ˜ ْ و ل ح ِوح ُ نصح ُ م ˜ آ ي ١٨ ُ ح ˜ ي ح ˜ ت ˜ ح و ˜ ُ ن ه أ ˜ ز ˜ ق يوظف في
ِ ˜ خ ˜ ج ˜ ش ح ˜ ز ˜ خ ˜ ك ˜ ا ˜ ف ِي ف ِي ط ˜ ي ˜ ي ˜ ُ ف ˜ ى ˜ ح ٦ ˜ ٩ ˜ ِي الى د ِ ˜ ج ˜ ة ح ˜ ظ ˜ ه ˜ ـ ُ) أ ˜ ظ ˜ ِ ل ˜ ي ˜ ح ˜ ظ ˜ خ ˜ ب ˜ ي، ١ ˜ ا ˜ ط ˜ ج ˜
ل ِبي(و ح ُ ˜ ط ˜ ع ن في مش ˜ و ع ِلى ا ˜ ش ˜ ظ ˜ خ ˜ ُ ˜ ه م ع ِي ط ˜ ي ˜ ٠ ˜ غ ˜ ف ˜ ى ˜ ح ˜ ل ˜ د ˜ ي ˜ ني و أ ˜ ك ˜ ظ ˜ ه م في ح ˜ ل ˜ م ˜ ح ˜ ي ˜ ِي بهدف
ال ˜ ص ˜ ح ˜ ي ِ ع ِ ˜ .

وافـط ظَو ْ إلى العلاش ر ا َح ٌمَص وح٦ َخْ أو ِوضوع اشظَح ا ح٨ َخْ وعِصد َ أ َاسي وأولي ٤ش عا ٍش لحَص أوطعخ ً ِغحٌم َ آ؟ هخن ِ َ٠ذهب أبعد ِ َ ً ٌه ويشظ َ ا ح٦ َخْ والا ٌظح َرخ ٌغخص وحلطقوس لدىحٌزخك غ .

عبد لمجِد لشَف ً : رِحَ٠ل ً أ ْ ٍتبهحٌى وجود أ ظشّ ِ َح٦ َخْ ٨ ٌظخ َ واحد، ا ً أ ْح٦ َخْ ِ َ أوثرح٤ ِور حظعصخء علىحٌ ز٢ وحٌظلي وحٌظعَ٠ف. أ ظشّ الا ظخى هذه ظؤثر رخ ٌ ّعطاص حٌظخ واش فنبحً خ وخ ْ شوص خ ٠ظ ّي الى ٌظخ َ ِ أ ظشّ الا ظخى حٌظي٠ش فإنه رخ ً ا ح ٌه ً ٌه ٠ ٌمصي أش ا ىخ ٌش ٌماخ َح ٌ ّظخي عِى أ َ ْ غ ا َح٤ َ ْ حٌظي لز ً رخ هو وا ظخ ٌ َهري ٌهش. رخ ٌظ ٌغ، ح ٌ ً ٌ ٨ ٠ ّى َ أ ْ٠ز ً ح ٌ ٌمَص حٌظي طي ّعي أ ٌخ طي ّ َح٦ َ ٩ َح ٌصلاق ِ ٩ وىون أصلخ د ه ٌه ح ٌ ٌمَص ِ َ غ َح ٌ ً ٣ َ ، هخ ا ا عي. ٌ ّى َ ا ح ً خ وخض ه ٌه ح ٌ ٌمَص، ٌ َوء صيص عن ِ ً ّ ا َ أو غ َ ِ ً ٣ َ ، ٨ طي ّعي طي ٠ ح٦ َ ٩ َح ٌصلاق ر ً ٠موم أصلخ رخ رزل غ علمي ر لض غب ً ٌ ّن ٠ ّى َ أ ْ ظلك، في هخ ح ٌ ّ ّتوى، ح ٌ ّئ ِ َ غ غ ا َ ح ٌ ّئ َ. عيخ ٠موم رخك غ رخ ٌظ ٌ ٠ن ٌ وحلي ِ َط خص ٌ ف ى َ ح٦ َ ٩ ِ يف ي ٌ ي ٠ ٌ، ٌ َوء وخ ْ الأشعة ش أو حٌ ٌ ِ إش أو غير هخ فا ّى َ أ ْطى ون حٌ ٌ ِ ظخ ج حٌظي ٠صد ً ا ٌ خ فصخ ث ي ٌ ّئ ِ َ وٌ غ ا َح ٌ ّئ ِ َ، ٌ َوء صدرت ع َ ئ ِ َ أو عن غ َ ِ ئ َ. ٌ َوص ح٤ شعرش وح ٌ ِ إش عِى َ ز ا ً حلمثال ٤ ْ هخن ى ِ خص هخش جح ططعِك رهخط ا َ ٌ ف لظ ا َ لخ َ رهخ غ ا َح ٌ ً ٌ ً ا َ: ى ِ خص جا ّري)D. Gimaret(رخ ٌ َزش إلى الأشعرش، ودرخص ٨ ووَض)H. Laoust(رخ ٌ َزش إلى ٌ ِ ح ز ِ إش. ٨ ٠ ّى َ أ ْ ٌتجاهل هذه ح ٌ ي ِ ح خص، ف هي رلو ع ع ٍش لاشّ، ٠ ّى َ ا رخ أ ظ خ وز هخ ح ٌ ِ َ، وٌ ّى ِ خطي ّ عِى ِ ظوى ح ٌ ِ ل غ ي ولض ِ ط َ، و٨ ٠ ّى َ ً ٌ ّئ ِ َ أ ٨ ٠ ؤ ه ٌ رط َح لا ظخ ٍ ظخ ج هذه ح ٌ ِ ل و ع. وهو خ أ ِى ص أ ْ أ ز ِه ح ا ف ي ظخ خطي.

ِظ خص ح ٌ زل غ هي غ ا َ ِظ خص ح٦ َخ ْ، وٌ خ ً ٌ ً ف ب ْح٦ َخْ حلذي و ٍ ِثخ ه صخ ٌ ق رخ ى َ ورصفة ا ٩ ل ا ش ِ َ وجش ٌ ظ َح ٌ ّئ ِ َح ٌ عادي، وهو ً ا ْ و ٌ ٌه في ٌ ظ َ ح ٌ زخك غ. أ ظخي أ ْح ٌ ّئ ا َ ِ َح ٌ ي ي ح ٌ ي ي ور، و ِ َح ٌ ٌ ٌ ظ هم حٌظي ط ٍ صك ر ً َ زل غ ي ح ٌ ظ َح ع ح٦ َ ٩ ِ ي رخ ٌ ط َ ق ح ٌ ع ٍش، خ ٌ تج عن ه ٌه ح ٌ خ ٌ ك ٌش، أي طط ا ك ِ وحصقص ِ ٍش ٌ ّ ظخي، و ِ ى ف َ ضها عِى ح ٌ زخك ا َ ا.

أ خ أ ل ول ا ْح٤ ف ٠ً أ ْ ٠ ؤه ٌ ح ٌ ّئ َ رهخ ا َ لا ظخ ٍ خ تؤدي اليه ح ٌ حوث ح ٌ ع ٍش عوض أ ْ٠ لخ ويف رض ِ ٌ ّماته هو عِى ح ٌ خ ٌ. فهخ ح ٌ سلوك عد ٌ ح ٌ جدوى، ومن لذا ً ح ٌ ع ّ ح٦ ي ٌ وجي ح ٌ ل ض. ٌ خى َ ح ٌ ظ ٍ ي ي ا ْ ظ ٍ ي ح عِى ح ٌ ل ٌ ف ي ح ٌ ل غ. ك ٌ ش ح ٌ ل غ ِ ظ ز ض ح ٌ ل ي ش، ٤ ْح ٌ ل غ ي ح ٌ ي ٠ ٌ ا ه ي ش ح ٌ خ ا ك ِ ل ّش عِى ح ٌ زخك غ. أ خ ٌ زخك غ ح ٌ ّ خ صرف ٩ ى ِ ِ ر خ ٌ ظ ٌ خ ص)tabous(و ٠ ّ ً ر خ ٌ ى ْ عِى و ٌ َح ٌ ل و ج ِ ح ٌ ظي ا ض الفهم ي ك خ َ. هخ هو ح ٌ ف َق، ٌ ّى َ ٨ يعني ً ٌه أ ْ ٌ زخك غ ح لذي ط ئ ٌه آ ح إه رهط ا َ الا ظخ ٍ

ِ تَّى ِ ٓ و ً أ ُوح ح٦، ّخ ْ، أو أ ُه ُّي ُ ِ ً آ ِ ء ه أو ف َ ٠ ِ ج ٠ ـ ذ أ ْ ى ون ئ ِ ج أو غ َ
ِ ئ ِ ٓ ف ِ ع ل ه ِ ئ ِ ٓ ر ط َ م ت ه ح ٌ و خ ص ة.

ك. س: ِ ٓ خ ك ل أ ه ر ى ط ئ و ي ون ع ِ ى أ ه ش أ ف َ ق ر ا ٓ ل ج ء س ح ٌ ّ ئ ِ ٓ و ق ر ح س
ح ٌ خ ح ث ع ي خ ُ و م ر ع ا ٓ ش ح ظ ل ا ً) أ ظ َ "ز ج ص"(، ٨ يعني ذ ُه أ ح ٌ خ ك غ غ َ ئ ِ ٓ و
ُ ك ن في ِ ّخ ٍ ٓ ش ح ح ج ء س ظ ل ح ٌ ا ٍ ا ش و ح ٌ ل غ ح ٌ ع ل م ي ٨٠ ل ى ُ إ ي م ا ن ه و أ ّ خ ٠ غ ٍ ذ ِ ي ت ه ٌ ِ م ي ش
ح ظ ي ط ظ ط ِ ن ط َ ى ح ط خ ج ر ل ا ث ت ع ل ق ص ف ة ح ٦، ّخ ْ و ّ ى ون ش ر ا ي ل ل ع ق ً ح ل ذ ي ٠ ّخ ٍ ّ ح ح ج ء س
ح ٌ ِ م ي ش ح ٌ ل ي ج ل ش.

ع ب د ا ل م ج ِ د ل ش َ ف ً : ا ح ٌ ز ل غ ف ي ح ٌ ِ ص و ص ح ٌ ّ م ي ٓ ش في نظري هو غ ا َ ح ظ ع ب ُّ د ر ج ج
، و ح ظ ي ظ ط ٍ ذ ل و ف خ ِ ٓ ح ٌ ِ ص َ ف ا ه ُ و ع ِ ٓ ح ظ َ ى ً ِ ج ج ص، أ خ ِ و ل ف ح ٌ خ ك غ ظ ط ٍ ذ
ل و ف خ ِ ٓ ح ٌ ن ص َ ٠ ظ ع ّ ً ح ل و س خ ث ّ ظ خ ٌ خ ك ش ٌ ظ ل ا ً في عصر خ ح ٌ ل خ ض ر. ح ٌ ز ل غ و ح ظ ي
ل و ف خ ْ ِ و ف خ ْ ٠ ى ٓ أ ٠ ظ م ً ح ٦ ُ خ ْ ِ ح ٌ ز ل غ ا ى ح ظ ي َ، أو ِ ٓ ح ظ ي ا ى ح ٌ ز ل غ ر ي و ْ
أ ْ ى و ْ ه ج ن ط خ ف َ ر ا ٓ ح ٌ م و ق ف ا ٓ ، ٤ ْ ح ٨ ُ خ ْ ك ا ٓ ى ون ِ ت ع ب ح ف إ ن ه ٨ ٠ ظ ل ٠ َ
ر خ ٌ ٠ َ و س ِ خ ل خ ل ه ح ٌ ع ِ ّ ل ي ِ ح ّ أ و ِ خ ل خ ٌ و ه ك ي ِ ث، و ه ي ك ث ٌ ف ُ خ ٌ ل س ر خ ٤ خ ّ ، ك ث ٌ ط ّ ى
ح ٦ ُ خ ْ ِ ٓ أ ه و ا ئ ه و م ن و ً خ ي ر ب ط ه ر خ ٌ ل ج ج ٌ ّ ٠ ش. في هذه ح ٌ ل ث ى و ْ في وضع ِ و ظ ِ ف
ع ج ٌ ز خ ك غ ح ل ذي في ح ٌ ّ و ز َ و ر ا ٓ ح ٌ ظ ذ و أ ِ ا م ه نص ف َ ض عليه أ ْ ز ل غ في ح ٌ و ج ٢ ر ا ٓ
أ ج ز ا ئ ه، و ف ي ى ٨ ل ا ت ه خ ٌ ِ و ا ش و م ت ث ل ه ح ٌ ِ غ و ش و غ ا ر ه ج. ه ذ ه ط ا ل خ ّ ص ك ا ٓ ٠ ّ خ ٍ ٓ ج ٌ ز خ ك غ
ف ه و ل ا ٠ م ص د ِ ن ه ا ح ٌ ظ م َ د ا ل ى ا ل ل ه .

ك. س: ع ي خ ى و ْ ح ٌ ّ ُ ً ِ ط َ ِ خ ع ِ ى ح ٌ م َ ح ص ح ي ٌ ٠ ي ى ح ظ ي ط ظ ي ّ ع ل ى ح ٌ ّ ِ ا ه ج
ح ٌ ل ي ش ث ُ ٠ ع و ى ا ى ح ٌ ن ص ٌ ظ ع ي ر ه ل ي ٠ ل ص ً ي ٌ ه ط ش و ٠ ش ف ي ه ُه ح ٌ ص َ ر ي ش ح ا ٌ م ا ئ ل ش و ف ي
أ ٌ و ه ي ة ح ٌ ن ص. آ ه ٌ ِ ج ٨ ع ل ى ً ُه خ ً و ط م و ه، و ه و ش ي ء و ح ٌ ِ ل ض ِ ع َ و ف، أ ْ ُ ث ش ح ٓ
ِ ع و ى، أ ي ح ٌ ّ ص ل ف ح ل ذي ج م ع ه ه خ ح ٌ ص ل خ ِ ي، ٨ ط ا ظ و ي ع ل ى ٓ و ر ث ف ظ ش و ح ٌ ّ ع و ط ا ٓ
ر ا غ ز ا ر ه ج د خ ء و ا ٌ ض ل َ آ خ، ف ي ك ا ٓ أ ح ٌ ّ ئ ِ ٓ ظ ي في ص ل و ا ت ه ب ه ذ ه ح ٌ و ر م ع ت ق ح أ ج
ل َ ل ب ب ً ح و ظ ش ف أ ْ ه ُه ح ٌ ُ و َ ٍ ا ٌ ض ر خ ٌ ٠ َ و س ج ز ج ِ ح ٌ م َ آ ف ه ُه ك ج ك ي ط ش و ّ ء
ِ ظ ي ه، و ي ط ف ع ه ا ى ح ظ ُ خ إ ي ع ن و ض خ ٢ ج ص ح ٤ ه َ ى؟

ع ب د ا ل م ج ِ د ا ل ش ر ف ً : ف ل ه م أ ط ى و ْ ه ج ن ص ع و ش، ى ِ ج ِ ط ز ش ر خ ظ ؤ و ٠ ق ص ح ٌ ظ ع ش
ر خ ٌ ُ و ر. ر خ ٌ ز ش إ ل ى ل ح س ث ف ظ ش ِ ث ٩، ع ن د خ ُ م أ "غ ح ٌ ّ غ ٠ و د ع ِ ي ه م و ل ا ح ٌ خ ا ٓ"،
ه ل ح ٌ ّ م ص و ى ب ه م ح ا ٌ ه و ى و ح ٌ ِ ص ا ر ى أ َ و ً ح ٌ ٠ ٓ ش م ل ه م غ ٠ ذ ا ل ل ه و و خ ُ و ح ع ل ى ض ٩ ي؟ ا ْ
ح ٌ ّ ص ِ ي ٨ ف ى ّ ر خ ٌ ٠ َ و س ف ي ه ُه ح ٌ ّ ث ش و ه و ٠ ص ل ي. و ث ف ظ ش ع ِ ى و ً ك ي ه ي َ د خ ء
ِ ظ ع ّ ً ِ ٍ ٌ ع ه ي ح ز س، و ٤ ْ ج ٌ ِ غ ِ ى ع ٢ ج ظ خ و ز ك ظ ى ر ي ه ج ح ٦ ٓ ٩ ِ ي ح ز ل ض ف ي
ٓ ع ى ل و ي س ِ خ ا إ و ْ، و ه و ح ٌ ّ ا ح ي ح ٌ ّ ئ ِ ٓ ، إ ل ى ا ل ل خ ِ ج ف ي ح ل أ د ع ي ج ٌ ّ ا ل ا ش ر ا غ ز ا ر ه ج
ط و خ ا ذ ح ٌ ّ ئ ِ ٓ ر ص ف ة ع ا م ة ف ب ح ٌ ّ خ ُ غ ِ ٓ ح ظ ع ّ ج ج، و ٌ و و خ ض غ َ م و ج و س في ِ ص ل ف

حر ِ عوى؟ح ٌمهم في هذح حٌ طخق هوح٨ستحى النفسيحلذي٠مومره ح ٌ ّىئ ِ وهو٠موي هذح حلدعٌخء. وأعتقد أنٌ ٌغخظٍش رصفة خصة ٌ ٌىخف عول ع٣كفي ف ح ٌ ّى ِ ، و٣ فٌ ٢ م٢ ح ٌف ح٦ ٩ ِي ر ح ٌف ح٦ ٌ ح٦ يح ع٣ك. ط٠ ا ّ أ ِ ولفح ٌ ٌخ ٌ وهو زل غ و٠ل ٍ ، هو غ١ ِ ولف ح ٌ ّىئ ِ وهو٠صلي أو ٠م أح ٌ م آ، ر ٠ ّى أ ٌ ىون هذح ٌ ّ ىئ ِ ٍ ٌ أو غ١ ِ ٍ ، و ٌ ى ِ ىئ ٍ خ و ِ ولحج.

ق راة جد ٌ ٌل قع باداث وكسرل ِ ت ابو

ك. س: ٌ مي أوضلظ أى ٌ ٌ ظُفم خ، ٌى ِى ٌ طخ وظٌ ٌ حلفقه وقظٌ ُ رهى١ه أصوله ولخ ٍ وه وح ٌ ّ ظوش حلتي ٠طى ِ ع ٍ خ بهدف طو١ خ ٌ ِدى وفخء ٌفم خء ٌ ِ ٌ خ ٌ ح ٌ ّ ٌى٠ش، والوقوف عٍى الا ٌ ح خص عن فحوى هذه ح ٌ ّش ح ٌ ل ّ ىش وح ٌ يغ ع ِ ع ٍ خ ح٤صلي..

عبد لمج ٍ د الشرف ٌ : أوضح أ ٌ ح ٌ غ خ ٍ ٌ ٌي ح ظ ع ٌ ظ خ هي ح٨ خ ف ع ِ ح ٌ ٌ ٌ ح ٌ ل ّ ىش حلذي لي ٠صد ٌ في رعض ح٤ك١ خ ح ٌى ح ٌ ٌ غ، وٌى ٍفي أغ ٍ ذ ح ٌ لخ ص ِ ى ح ٌ ٌخف طل ض ووءلس عوح ِ ظ خ و١ش ٍ ظش.

ك. س: عي ٍخ ظ ٌ حٌ ط ق ٍ فم ه هخ ن ِهوش أوذ في ح ٌ ٌ عرض ٌ خ ذ ح ٌ ّ خ ٍ ص فيه، وٌى ِ جانب ح ٌ خ ص وخ ٠ ظ ِ خى ظ ّ ٩ و ٍ ظ خ و ٍ ظ ٌ خ ح ٌ معبود والإله ٩ ظ ٌ حٌ ط ق إليه وىون ظض ح ٌ لح ّش ح ٌ ّشدد ٍ ف م خ ء ورجال ح ٌ ي٠ . أ ظ ٌ ٌ ظ ل جوح، عٍى عى ح ٌ ذ١ ٍ ر ح٤ غزلش، ٌ ح ٌ ط ق ا ٌى ح ٌ خ ص و ِ طي ٌ لح ص ِ و ٌ ش ٌ ٌ ي وح ٌ ّوروث، و ِ حلدخول في جي ٍ غ ح ٌ ٌخ ٍن و ٌ ٌ م خ ء في لحى وفه ٌ ح ٌ خ ص و ّ ظه ٌ ظي ٌ . لي ىون ه ح٤ ٍو د ِ آذخ ٌ ٌ ى ح ٌ ي ٌ ير١ ح ٌ ٌ ّ ١ ح ٌ صخ ٍى ح ٌ ّي هصظ ٌ له أ ١ ٌ ش ح ٌ ي ظ ورحه....

عبد لمج ٍ د الشرف ٌ : أو ّ٨، أخ ٌ خ ض لي ٍ ح٦ ى خ ٌ أ ٌ ظ ٌ ون حلوف ي غ١ ِ جدلية. ى ٍ ظي ٌ ٍ يي را ِ ض ٌ ي أ ٌه ٨ ٠ ٌ ى ي الي ظ١ش، و٨ ٠ غ ِ ٍ آ ٍ ح ٌ ظخ ى ٌ ١ في وذ١ ِ ٍ ح٤ك١ خ ٌ .

ك. س: ح ٌ ّ ولف ٌ أ ض جدلية و ٌ ى ِ ح ٠ ِ مش ف ١ خ جدل ٍ ىه في ح ٌ ٌ عراض خ ٌ لخ ٌ ه ٌ م خ ء أوح٤صو ٌ و ٌ ذ ٌ ح ٌ ى ٌ ع ٍ ه ٌ و ِ مار ظ ه ٌ رل ح ج ِ ح ٌ ظ ح ع ف ٌ سه. هذ خ ٌ ل ص ط ه ر ى ٌ ٌ ل ى طىون ح ٌ غ ٍ ح٤ ٌ ذ ج ح ٌ ش. لوي ظ ي خ وذ١ ح ِ ه ٌ ح٤ ٍو ب، خ ش ٌ ّ ع ٌ ش آ ٌ ص ٌ ف ى ح٦ ٩ ِي و ل خ ٍ وه، وو ٌ ه ٌ ظ ع ف عٍى جوح ٌ ذ و ض ٍ غ ٌ ش في ح ٌ ظ ح ع

ح٦ ٩مي. فيحمي ُ وخ ْحظخيي مزولا، و ُطى هخن هطو١ ك حء ذ خ هوحلخي حاوم. هخ خ قصدته ىحد دلي وطؤذ وُرظه الفترة عي خطغ ظ ُ غحظحع.

عبد لمجد لشرف : ي لخوض وحفعحئ هونح مظحق لخصحظؤو حظي طحوص عىحنصحي ، وحظشفس أ هحطخصحظؤو، لسحظي حض ٢رثقىح عى حنحص، ىحهحلخشحظي شعر رىحح ٤وش اىطوكيحطمو . وحكتشفس أ حنصحم آيفاه وش أوثر رىتا حل حي نظهنحمىء. وهخ وحضحرح وصوص فيحيحش حظي لص رىح كوي ح٢خصحظعش رح صوم. ح٢خصحم آشفاىح، ريون أي ه٩ف وريون أي حيي،طل ض عىحصوم، فاىظف ١٠ صو عىحقطخ: " وظ ذ عاىحصاخ وح وظذ علىحه لزىح"؛ "و أطصو وح ه١ىح". ولكن إلى جانب ه فاىح اىخلس ظعويضحصومرخ١٦خ: "وعىحه يطيقونفيش اخ ىح١" أو "اخ خو١". وحعح، ح مح لادي عشرحيلادي خحرحعبي وإلىح محلعشر خحلشان لي حطاهر حر عاشور، موو ا خح١٦خرىيحصوم أح فرضه ح٦جح، أي أهفضه حظىحرشري. ١ هخن ٨ خ ن ولا سوخ في هذه ح٢خص، أجمع عح ه ح ٣ عى أحي طاك حصو ا ض ه ك شفي أ معوضه رخ١٦خ، وكصد وح هه ح٦ ىخلسفيحشان حىز ا وحعوز وحلخ وح يض وح غف، و ا خ ض فيح حف ألوحي ظش.

و جش خلس فخ شخ غيح ح٦ ٩ لس هو أح٤ رخصوم لي ىفي ح شح خلس ه س، را ح شوحي حظخ، ولس ك ا مخ ر ا حصوص - وهي وظيفة حزخك غ -ط عخ شك في هخح٤ فخ ح٢خصحظعش رخصوم لي طىو ظؤ س، أي أخ ضفيح شح خ ش ه س، ا فيح شح خلس وح هو شخ غ. هح موض ا ه أ هخن مرونة، خكلس، وطؤاخ صوم ري و وى ح٢خص فيه، خكا اشخ تاش. هح وه غ قي وظ ذ حلفقه والأصول، والإشح٢خص ا يه كانت ظخشرفي وظذح ا س وحطخص وظف ا .

ورخ شح ىحلج، موي حصحم آي: "حلج أشهر عوخص"، ى طح٦جح عى أححج ٨ ظ ا فيحظخ غ وحخشر ي حلشف٩ خ غ ظ خ أ ىون هخن طؤو آه ، و ؤ ظ ي ح٢خص حجفيح٤شهرحل ، ٤ هح هو خ موه حنصحم آي. رخطؤغ،حزي كيحظخ غ ي حلش وولف عى عوخص ولى خ حه حج، ووخ ا ي أ ىون كفي موم ح٤خفيح٤شهرحعو خصفه حه ورى أ نتشزغر حا وم وبذ حظخ ن؟ح٦جخع فم٢ هوحلذي فرض ذ ه.

ف حشيء رخ شس اىحصلس. ٨ يفيحنصحم آي طلي ىجحىحصوصفي و موم، و٨ فلس أىخ. هخن اشخص اىح ىوى واىح ووع، اىى صلسحووف وصلاحح -تغ، ى عددحصوص في و موم وفخصح ىجء ولظلفخصا حوضوء، أض وخ موجوسفيحنصحم آني. ي لىيطخحح خ شحح٦ ٩ لس، وططو ه

ح ّ ّ خ ِش رلي غ "صدِّح وحّ ِأظ ّو ُي أُصدِّي"، ُى َ حتى هنح ُلي ٠غ ٨ ٠عِي رخ ٠ ُوس
أ ْ عِي ح ُصدِوص ٠زغي أ ْ ى ون هوُف ُه ِهحّح ِفض ظ َوف ح ّ ُ ِ ّ ١ َ وأ ُحّ ١ كاخلهم.
خ ِحً ك صد ف ُي ح ُظ َخ ِن ح ٦ ّ ٩ ِي؟ لكي ع أ ح ّ ُ ِ ّ ١ ف ُي ح ّ غ َ د ح ٦ ّ ٩ ِي و ِه ف ُي طو ُ ْ
وح ّ ِش َ وح ّ ّ غ َد، وخ ُوح ٠عطون أهلك ُ ِصوم أوث َ ِح ُصلاك، على عى ْ ح لمشرق
ح ٦ ّ ٩ مي. ارخ، وخ ْ ً ه لز ً شيوع وستح ً ه لصال ح ُل ديثة وُف ِتخاص. ٠نبغي أ ْ ظُ خ ءي
ُ حّ ح ُ ى َ ح ّ ُ ِ ّ و ف ُي ح ّ غ َ د ح ُ ع رَي ع ّو خ ٠ظ ِ و ْ رخ ُصدك ل ن ً ِ ّ ِش، و ُ حّ ح ُ
ى َ ح ّ ُ ِ ّ و ف ُي ح ّ ش د َق ح ُ ع ر ري ٠ظ ِ ون رخ ُصَوم رصق ِ طَّ ى؟ لي ى ون ح ُطم ْ وح ّ خ م
ِ ح ُ عوح ِ ح ُظي لُص ا ى ً ه، ٤ ْ ح ُ ل َ ع ِف ي ِ ِطش ح ُ - ِ من َ ح ُ ع ر ك و ح ُ ع ر ق و ِ صد َ
ألوى ِ خ هي في ِ خ ١ ك ح ّ ّ غ َد ح ُ ع رَي ع ّو خ.
ُى َ ِهحّ وخ ُض ح ٤ ز خ ف ح ّ ٩٠ ك َ غ ي شدؤ ْ ه ُه ح ُطم و ّ هوَ أ ْ ح ّ ّ ُ ِ ُ ظم ي أ ْ
أى اءهخ على ح ُ ِل وح ّ ّ ك ي ى ه ُ ف م هخ ء وحج ذ. واح ّ ّ ُ ٠م ُ ر ف ب ْ ض ّ ١ ه ٠ ور ّو ه و ٠ظ ظ َ عقخ
عليه، و ٠موم ح ّ ٠غ ٢ ح ٨ ظ ّ اعي ر ظوجا هه ُ ل وح ُ وجش ح ُظي ح ط ٠ ح ُ ظم ِ ا ي ح ّ ي ِ ي ُ خ ُ ث ي.
و هوف ي أغ ِ ذح ُ لخ ه ص ٨ ٠ ى َ أ ْ ظصو ِ ه ٩ ف ً ه، وعِ ح ّ ء ح ّ ي ّ ا ى ٠و ِ خ هنخ ٠ع ِ و ْ
عِي ر غ هح ُ ح ُ شعو ِ رخ ُ ّ ُ ذ ُ ي ى و ً ِ َ ٠ و ُ ف هم ِ إظهم ُ ه ُه ح ُطم و ّ أو ُ غ ١ َ هخ ِ َ
ح ُ ّ واضيع ف خ ُ ّ َل ح ُظي ٨ ط غ ط ِي شعر هخ ط شعر رخ ُ ّ ُ ف ي وث ١ َ ِ ح ٤ ك ا خ ْ، ٤ ُ هخ ط ُ ّ غ و ً
٠و َ أ ْ ط غ ط ُ ش ح ل شعر وحجب د ِ ي. ا ّ ْ ف خ ُطم و ّ ح ٤ ّ خ ش وح ُ ّ ّ خ ِ ص ح ٤ خرى ح ُظي هي ِ َ
علا ِ ص ح ّ ّ ُ ِ ُ رصق خ ش و ِ ح ّ ٠ ّ خ ِ ّ ه ح ّ ّ ُ ِ ّ ون ف ي و ً ح ُ ّ ظ ّ خ ص ح ٦ ّ ٩ ِ ل ٨ ط و ْ
ّ خ ك ا خ ُ ص ش ِ رخ ُ ِصوص، وحّ هوح ُ ش د ْ ِ ذ ٩ رخ ُ ِ ش ا ى ح ُ ظ خ ْ ُ ِ ّ ور أوح ٦ خ ع ف ٩ ط ي
في ح ُ خ ص ِ ح ّ ٨ ى ئ ِ ر ٠ ور ح ُ ظ خ ْ، ِ غ ُ أنه ّ ١ ْ ل َ آ ك. و ح ّ ١٠ ش ّ أ ض ل ١٠ ش
ُ صوص ف م ٢. هنخ وجه ِ ح ّ ١٠ ش، ى َ هخ ن وجخ ث ك ظ ّ ذ ً في ص ِ ش ح ُ طم و ّ ر خ ُ ِ ّ ش
ح ٨ جتماعية في و ً ح ّ ّ ظ ّ خ ص، ور ٠ ور ح ٨ ُ خ َ في ح ّ - ُ ح ٨ جتماعي على أ َ خ ّ
ح ٨ شظ َ ر ف ي ط ِ ه ح ُ طم و ّ ك ُ ذ ُ ّ ٢ ِ ول ّي.

ك. س: ف ي ِ وضوع ح ُ صدك، ح ظ ش ه ط ُ أ خ ر م َ ح ص أ ه َ ى ِ ي ج ه ً ح ُ ظ َ ح ع
ح ّ ي ِ ي ح ٦ ّ ٩ ِي، ور َ أي ِ َ ٠ موي أ ْ ِ َ صِ ى ِ وظ ا ف ي ل ى خ ع ا ه. ومن خ ك ك
أخرى ُ ي في ح ُ ِصح ُ م َ آني إشخ ص إلى ثلاث صح ِ ص، ومع ً ه ك ع ف م هخ ء على ه ّ ْ
صح ِ ص ا ِش و ً هذه ح ُ م َ ون. ُ و ح لمشوِش هي مشوِش طوك ي ح لطقوس خ ح لذي ٠ ّ ِ غ أ ْ ط و ْ
ح ُ صح ِ ص ثلاث ري ٨ ِ ه ّ ّ ؟ ط غ ل ض أجاني ِ ف م هخ ء و ف ظوح ولهم على هنخ ح ه ط خ ه
وعِ ي ف َ ض ح ل ص ى و ح ٤ ش ي َ ش ح ّ ا ْ و خ ف ي ح ُ ع ق د أوف ي ح ُ طم و ّ.

ع ب د ل م ج ِ د ل ش َ ف ً: ُ ١ ْ هخ ن في ح ٤ ِ َ غ َ ش ٤ ْ ظ َ وف ح ّ ّ ظ ّ خ ص ح ٦ ّ ٩ ِ ل ك
ُ ط ي أ ف ي ح ُ ظ غ ُ َ رصق ج ُ ش ا ف ي ِ ظ ص ف ح ُ م ْ ح ُ ظ ّ غ ّ ع عشر، رخ ُ ِ ش ا ى ح ّ ّ ظ ّ غ
ح ُ ظ ُ ُ ي ِ ذ ٩، أخ رخ ُ ِ ش ا ى ح ّ ّ ظ ّ غ ح ُ ا ّ ِ ي ف ُ ِ ّ ري ش ح ُ ظ ا خ ص ف ي ح ُ م ْ ح ُ عشر ٠. اح
وخ ُ ض ح ُ ظ روف ح ّ ّ عيشك ل رصق غ ش ٨ ط غ ط غ ١ ف ِ ح ّ ح ط غ ١ ح ّ ّ ول ف ُ غ ى ك ش أو ح ُ ظ ي ش أو

ح٤ ه الناس أو غ ١ َهخ؟ ٌهخٌفـب ْح٨ ظم َح ِح ٌ ٌيطاليش عِ ه ا ازاعي ججِ، وح٦ ٌشوخيح١ٌوم ِيَ ٌه
ا ٌى أ ْحٌ ظَ وفـطخ َص عٍ ِى و ًح٤صعوبي، وط ٌّح ارخ ٍء ِ غ ُ ٌّ ه عٍ ِفـهم ظي ٍّ ْ ظل ٍّ َ -
ٌ ف ـاض ح ٌّطخي. هذه هي حلمشوش. أخ ٌ ٌّخ أج ّغ ح ٌّّ ٍّ و ّ ف ّـي ح ٌّمي ُ ٠ف٥ ُه ُ ٨ ٠ ّ ى ّ أ ْ
ى و ّح ٨١ ِ ـ ّ٤ ّ ، ٤ ْ ظَف ـهم غ ١ ّ ِ ظش ع ّ ظ َ وف ـح٤ جاحي ح ّطي زَظ هُ ، وٌوح ِظص
هذه ح ٌظَ وف ٨ ِ ظاض ح ٌ ّ ِ ف. وهذا خ نعيشه ح١ٌو َ.
ح ٌّ ك غ ٨ ٠ ِ طِك ِ ّ عقلاني "هخ ٌ هو ح٦ ّ٩ َ ٠ف ب ّخ أ ْ ُ ط ِمه أو أ ْ ُظز َ غ َ
ِ ّ ١ ّ". هو ٠ ِط ِك ِ ّ ح٦ ّ٩ َحلذي ٠ ّخ ِسه ح ٌ ّّ ٍّ ّون. ح٦ ّ٩ َح ٌ ّعاش هو ح ٌ ّعخ ٍ
ر خ ُّش ا ٌى ح ٌّ ك غ، و لا ِ ّخي ٌ ّي ٍ ّى أن هذه ح ٌّ َق فـي أح ّح ٌصلاة ٌ ح١ٌو َ صعوبي ّص
لدى ح ٌّ ٠ ّ ٍ ي ِجون فـي حٌ ي و س ح٨ ظ ع ّ ش وحلصناعية ح ٌّ وي خ لاف ح ٌّ يئة. و خ ٌ ِ ّ ش ا ٌى
ح ٌّ صوم، هخ ٌن ح٢ ْ ِ١ ٩ ٠ ّ ِ ح ّ ٌّ ٍّ ٣ ّ ح ٌ ٠ ّعيشو ْ في ِخ ١ك ٠ طول ف ـا ١ هخ ح ٌ هخ ِ ج ّخ ف ـي
حلصيف و ٠مصر ج ّ ف ـي حلشظ ٍء، و٨ ٠ ّ ى ّ ٌ ه ُ ع ّ ِ خ أ ْ ٠ طلوم وحلواعي وشرو ا ح ٌ صوم ح ّطي
أقر هخ ٌ ف ـم ه ٍء ط ّ ِخ ل ف ّ ـاخ. هخ و ح ٍ غ جديد. ٌ ٌ ٠ ى ح ٌّّ ٍّ و ف ّـي ح ٌّمي ُ ٠عيشون ف ـي ح ٌ ّ ويد
ِ ثلا أو في غير هخ ِ ح ّ ِ خ١ك حلمشخبهة.
ك. س: ف ـي ظ ّخ ى ُ ًوظ ُ أ ٢١ ْ هخ ٌن ِ شكل ٌّ ّ ى ِ ر ؤ ْ ح ٌ ش ّخ ث َ ح ٌ طمو ّ
و ّ أل َ هخ ٌ ف ـم ه ٍء هي ح ٌ ط ّ ش ح ٌّتي ٠ف ٠ ً وحلتي ط ّيحه في ح ٌّ عبد و٨ ط ّ ِ اقض ِ غ ك ا ه
وفه ّه. و ِ ٠ّلو ٌ ه ٌ ه ح ٌ ط ّ ش ٢١ ْ ِ ع ِخ ر مح ٌ ى ُ، وا ى ُ ط وجَهو ْ ا ٌى ح ّ ٍّ ُ ح ٌّ لي؛ غ ح ٌّ ٌ ي
ط ٍِ ذ ٌه ه ٌه ح ٌ ح ّ ح ّ ص ح ٌّ ظ ِ ي ش ل ِخ و ِ ش ف ـي ح ٌّ ٩ ء ِ ش ر ١ ّ ّ ٢ ك ا ه ح ٌ عصري ح ٌّ لي؛ غ
ودينه، ولا ٠ ّى ِ ه الاظ ّ ي دون الوقوع في ِخ أسميته س ٤ زوف ٠ إخ.

و هخ ٌّ ى ح ي: عي ِخ ّ ي ظوطاق ح٨ ً خ ف أوح ٌّ ٠ غ عنح ٌّ ٌّ ش ح ٌّ ح ّ ل ّيٌ ش ح ٌّ ي ول غ
فيه ٌ ف ـم ه ٍء في ِ ٌّ ش حلطقوس و ِ ظاهر التعبد ِ ث٩، وزُ ١ ّ و ّح ر ِ ظ ُ ٌ َأ خ أ ّ ١ ّ ش ح ٌّ طخي
ك ددهخ في ح ٌّ ى ث ١ ّ ِ ح٤ ك ١ خ ْ وفي ُ ه ّ ش ح٤ ِ بشر، واف ٠ ّى ّ أ ْ ُ مز ً تواجد ُ ظ َظ ١ ّ
ِ ظ ٍ ظ ١ ف ـي ُ ف ْ حلوض، ِ غ ُ أ ْ ح ٌظ ّ ع ى ُ وحضح رعي ً فخء ح ٌ ِ ظ ح ٌ ّ ّ ي ٠ ش ٌ ِ ح ٌّ ّ
ح ٌ ل ّي ش ح ٌ ٍ١ ى ُ ٌ ّ ٌ ّ و َ ش ح ٌ نص ح ٌ م َاني؟ هل ح ٌّ طصر ٠ ق ر مبول ح ٌّ طخي ك ً ذ ح ٌ ِ ظ ح ٌ ١ ي ش
في هذه ح ٌ ل ّ ش هو ِ ّلو ١ ً ط ـ ِذ ح ٌ ّ هاجمة أو ى ِ ح ٌ ِ ووض في ح ٌّ ّ ُ وت عنه، و ١ ْ وخ ّص
ظ خ ِ ط ى ُ وحلوف ـ ى ُ تشهي ر غ َ ً ٌه؟

ع هد ل مج ِد ل ش َ ف ً : ١ ْ ض وظ ظ لي أ ْ ّ ١ ي خ ٠ زغي أ ف ـع ِ ح ٌ ّ ى ِ ون، و٨ آ ه ٌ ر ع ١ ّ
الاظ ّ ٍ خ ِ حتى ِ دود ٌ ف ـعل ح ٌّتي تنشؤ عن هذه ح ٌّ ٌ ِ ١ ّ ص. أ خ ٌّ أ ك خ و ل ف ـم ٢ أ ْ أوون ُ ِ هخ،
وح ٌ ظ ّج ح ٌّتي ظ ّ وصل ح١ ّ هخ أعرضهخ على ح ٌ م َح ٍء. واحً خ خ ُ ض ف ـا ١ هخ أ ه ّ ع ف ـوؤ خ ُ ظ ّ ي
ٌ ّح ج ّ ِ هخ، ٌ ى ّ خ ظ َ ظذ ع ِ ٍ هخ ع ّ ِ خ هو ِ ل ز ١ ً ك ّ ش و ً ِ ى ِ ّ. ُ ض هخ ٌ ط ّ ي ث ١ ّ عن
ظ ّج هذه ح ٌ ّ و ع، وه ٌه ح ٌ ظ ّ ئج ١ ٌ ُ ض ِ ؤوليتي أخ. و١ ْ ٤ ِ ي ر ّ ض خ و خ ْ غ ّ خ أو
ِ ى ّ خ عنه أو خ و خ ْ ِ غ ّ و ر ّح ف ـ ب ْ ً ه يجعل ح ٌ خ ّ ِ ٠ ط َ ٠ ّ ٌّ ظ خ ظ ٌ ش واحه ِ ّ
ح ٌ ظ ّ ئج ح ٌ ّ ظ َ ش عٍ ِى ه ٌه ح ٌّ ع ّ ش أو عٍ ِى وشف ـح ٌ ّغ َ ذ. إني أ ع ّ ظ َ أ ْح ٌ ل ّ ش هي ح٤ خ ّ

في هذح٤ ِ َ وحّ في غ١ َه. ور ّقتضى هذهح ٌ لنَش وح ٌ ّسؤوحلّفيقَ ى٠شفـى ً شخص ِ ئوي عنح ظلا ارانه.اً ح ِخ وخ ْ ىئ ِ ّر ؤ ْ ظائج هذاحزٌ ل غ غ َ ِ ِش له فهذا ٨٠ل َ جـ ٌ ِنحظش.

ك. س: رخ ٌ زش ا ّى ٌ ّخس،راظ ُ أ ّىطف ٠ ِ ونح ٌ ّ ِظوش ح ٌ لديثة ٌ ظوز٠غح ٌ ذ ّ ِوص أو فرض ِ ظلىخص على ح ٌ ثروص، وط َو ْ أ ْطـ ِظا ُ ً ٌ ف ـي ١١خ ِح ّي ٌ وش ح ٌ لي ٌ شش أف٠ً ِ ح ٌ ِش ك ُذ ِ ّلي ى ٌ ه ٌ ف ـم ٌ ف ـهم ح ٌ ّ ِتي في ١٠ش ح ك ظ ٌ ز ٌ ف وطو ُ٠ع ٌ ف. هح ٌ أ ٠ خ٠وخ ٌ ف ٌ ف ـهم ح ٌ ّ ِتي ٌ ِش.

ع د لم ج ِد لش ف ً : ٌ أ ُ ض ٌ غ خ٠شفـا ّ ح قلته هي ح ّظل ُ خ ْ هذح أو ّ ح ّن، ٤ ْ ح٨ ّظم ّ ح ء ح ٌ ظ ّ خ ِ وي ىئوي أ ْح ٌ ّ ِشرش ّ رصش ّ غش، ر ّ ح ـفـا ٌ ح ٌ ً ِ ّ ١ ّ، لي ِ ّ ص ِ ّ ِ ك ٌ ش ح ٌ ص ّ ي ٌ ش وح ٦ك ُ خ ْ ٌ لي ِ ّ طي ٠ ْح ٌ ذ ّ ِوص رط ّ ق ِ ٌ ظش، إلى وسخ ً ي ٌ جـ ى ٌ ي ٌ لي ِ ّ طي ٠ ْح ٌ ذ ّ ِوس وكذ ٌ ه ٌ ف ـع وح ِش ٌ ف ـم١ ّ وح ٌ ّ ظاج. أ٨ك ع ر ى ٌ ف و ّ واعظ ِح ُ أ ْح٦ ّ ٩ ّ هو أول ِ ّ ا ٌ غ ٌ ّ أ ْح ٌ ّ ي ح ٌ ّ ي ىئ ه ٌ ِ ّ ح٤غ ٌ إ ٌ خ ء هو ك ك ٌ ف ٌ م ّ ح ء ٌ م ي ح ظ ّ ع ّ ح ٌ م ّ آو ٌ ّ ش ك ك: "وفي أ ِ وح ٌ ه ُ ك ك ٌ ف ٌ خ ً وح ٌ ّ ل ّ وم"، أى أ ْ خ ٠ ْعطى ١ ْ ِ ّ خ د ح ٌ ظ ى ٌ ّ ع ٌ ف ٌ م ّ ح ء. وهذح ٠ عني أ ْ ح٨ ظ ى ِ ّ ى ف ـي ح ٌ وصوي الى أ ه ٌ ك ك ٌ ف ٌ م ّ ح ء وح ٌ ّ ل ّ ظ ى ج ا ّ وح ٌ ّ ل ّ و ا ّ وح ٌ ّ خ ٌ ا ّ. ه ً ٠ ظ ى ص ر ف ـي ٌ ّ ه ع ٌ ى ح ٌ ط ّ ش ح ٌ ظ ي وخ ٌ ض ط ظ ّ ع ّ ً لي ح ّ؟ أ٨ك ع ر ى ٌ ح ا ّ لاعي على وظ ى ص ٌ ف ٌ م ى ء ح ٌ ي ى م ى وح ٌ ّ ل ي ذ١ ّ ف ـا ّ ح ظ ع ٌ ك ر خ ٌ ِش أ ْح ٌ ى ٌ ث ا ّ ِ ّ ِ ص ى ٌ ح ٌ ث ر ٌ ش في عصد ّ خ ٌ خ ر ج ا ط ّ ح ٌ خ عن ِ ش ٌ م و لا ا ت ح ٌ ِش. ِ ّ ٌ ّ ه ِ ذ٩ح ٌ ّ ي ٌ ص وح٤ ّ ه ٌ م ف ـهي ١ ْ ض ً ِ ش أوف ً ِش أو أو ح ٌ ا ٌ ِش. هذهح ٌ ّ ي ٌ ص ح ٌ ت ي هي ِ صدر ذ ّ ٌ س خ ّ١ ش ٌ -ّ ح٤غ ٌ إ ٌ خ ء في ح ٌ و ٌ ِ ي ج وغ١ ّ ه غ َ موجوس ٌ ّ ي ٌ ف ـم ٌ ف ـهي ء. و ٌ ّ ه ح ٌ ش و ْ ر خ ٌ ِش إلى العقخ ٌ ِص ف ـهي ٨ط و ٠ غ ٌ ِش عنده ُ. ٌ ّ ٩ك ع ح٢ ْ أ ْح ٌ ّ ي ِ ّ ِ ص ى ٌ ح ٌ ث ر ٌ ش ط و ّ ج عن ح ٌ ظ ط ف ـخ ص ح ٌ ظ ي أ ل ّ ه ٌ ف ـم ٌ ف ـهي ء. ه ٌ خ ٌ ه أ ٠ خ ح ظ ٩ ف ـف ـي وظ ٌ ش أ ه ٌ ه ٌ ه ح ٌ ِش، ه ً ظ م و م ر ه ح ٌ ي ٌ ِش ؟ ه ٌ خ ن ِ ّ ٠ ظ ي ّ ع ٌ ى ح ٌ ظ ط و ّ ع وه ٌ خ ٌ ه ج ّ خ ٌ ص ظ م و ّ ر -ّ غ ح ٌ ِش. ه ٌ خ ن أ ٠ خ ر ع ض ح ٌ ي ٌ و ي ح ٌ ظ ي ط ؤ ه ٌ ُ ص ا ٌ خ ِ ّ ذ ّ ٌ ص ح٤غ ٌ إ ٌ ء ٌ خ ث ي ٌ ش صندوق ح ٌ ِش. ولكن ر ح ّ أ ْح ٌ م ّ آ ْ نص على ح ٌ ّ ي أ ح ٌ ذي هو ك ي ح ٌ ث ي ر ف ّ ه و ِ خ، وهو أ ْ ٌ ف ـم ّ ح ء ك ٌ ف ـي أ ِ و ي ح٤غ ٌ إ ٌ خ ء، أ٨٠ ّ ى ّ أ ْ ُ ظ ٌ ه ٌ ف ـي جع ً ١ ٠ ش أ ه ٌ ه ح ٌ ّ ل ك ٨ط ى ي ا ّى ح ٌ إ ً ِ ّ و ح ٌ ش ح ٌ ّ ظ ل ي ِ ّ ِ ه؟ في هذه ح ٌ ّ ش ط ص و ق ح ٌ ٠ ح ّ ث ذ ح ٌ ظ ص ا ع د ي ة، ٨ ح ٌ ٠ ح ّ ث ذ و ح ّ ط ى ء ه ٌ ح ١ و ّ في ص خ ى ٌ ك ح ٌ ِش، أي ح ّ ث ١ ّ و ُ ص ف ٌ ف ي ّ خ ث ش، و ق ـي ح ٌ ّ ش، و10 ق ح ٌ ي ٌ خ ث ش ف ّ ن له 100 ِ ١ و ْ ٠ ّ ى ّ أ ْي ف غ 5 ِ ٠٩ ّ و ى ّ ِ ن له 200 ِ ١ ون ٠ ز غي أ ْ ف ي غ ِ ث لا أ ر ع١ ّ ِ ١ و خ ٨ عشر ِ ٠٩ ّ وك ُ ذ. هذ هو معنى ح ٌ ٠ ش ح ٌ ظ ا ص ا ع ي ش، وه ح ٌ ف ّ ه و م غ١ ّ ِ و ج و ى ر ظ ى ف ـي أي ِ ّ ح ٌ ّ ص خ ى ٌ ح ٌ ي ٌ ش ّ وح ٌ ل ي ش ح ٌ ظ ي ط ا ي ّ ع عن ح ٌ ِش. ا ُ خ ظ ي ع ى ز ا ّ ح ٌ ّ ي ظ ا ي ي ى ح ٌ ّ و ح ش ي: و ُ ش ش وكم ِ أ ّ ر م ّ ِ ح ّ ٠ ظ و ج ذ ح ٌ ِش، ٠ ج له نصيب ل خ ِ. هذه ح ٌ ّ ٠ م ش ف ي ط ي ٠ ي هذ ح ٌ ل ك ل خ ش ٌ ٩ ظ ى ى. ٌ ي ط و ن ح ٌ ٠ ّ ح ث ذ ط ص ا ع ش ٠ ذ أ ْط م و م ر ه خ ٌ ي ٌ ش. ح ٌ ي ٌ ش هي ح ٌ ت ط ف ّ ض ه و ط و ز ع ه، ٨

رخطَ ٠مثظم ١يش، أي رخ عطخ فم ٢، ر ً و ً ه ر شاريع ح٨ظذ خ، رظجش حزاش حع١ش، رتوفا ١ حظعا ُ وحلصحة وحلشغ ً وخل يج ُ ويخص.

هحُ ظزا ١ أ ُه رخ ُ ، ثش ا ُى ح ُ غخ ُ خص، ١ وحء أ ه ُ خح ُ ي وشش حظم ايش و ازمخ هخ لفخ أو رظعيخ عيخ و ظ خ في ح٤ ١ ح ُ تلي خ ض عا يخ غ١ ١ ظف ١ ١ رخ ُ ل ول حلتي حط ٠ اهخ ُ مي خء ا ُ ل ون في ظ وف ا وفش عن ظ وفخ حظ٩ خ ج ُ خ، و ح أويخ ً ه أوثر ١ ش فب ْ هناك ١ وم ا خص ُ ا خوض في هذه ُ مخ خ غ ح ُ خ ص حظي و خ ْ ا ُ ولخ خهف ي ُ مي ُ .

ك. س: ط و ون على أ ا ش ح ُ ي خ رخ ُ زش ا ُى ح لعثش ح٨ جظ ا عش، و ُى ى ف ي ح٢ ْ ف سا ي ٨ طف مون هخ حظؤوا ي ح ُ ف ١ على ه ُ ه حظخا ش في ح٦ ١ ٩، في ك١ ١ ظ ُ غ ف خي جوح ذ جوه ش غ١ ح ُ عثش ح٨ جظ ا عش.

عبد لمجيد لشرف: رخ ُ زش إلى ا ُ ثش طوزيع ح ُ ثرس، ا ُ أعثر في و ح٤ ى خص ح٦ ١ ٩ ثش حظم ايش عا ى ح ط ا خ ب خظخ ج ح ُ ث س ور و ا ك ح ُ ث س. لف ً أ ْ وز ع ح ُ ث س ٠ ـ ذ أ ْ و م خ ل ي ا ح و خص ح ُ غ خ ث ُ ا ١ صخى ى ح ُ ث س رخ ُ زش إلى ُ غ م خ ء، ٤ ر ي خص ح لفقوه خ ض ا غ ُ غ ظ و خص. و خ ى ح ا صي ى ح ُ ثرس ح ُ غ خ ث ف إنهم ف ى و ْ في طو ُ ع خ. ى ١ صخى ى ح ُ ثرس ف ي عصر خ ط و ظ ف رخ ُ ثش الى ح ُ ٠ ١ ْ لهم رترول. ١ أ ٠ ط أتيهم ح ُ ثروة؟ ١ اظاج العقوي ل ز ً و ً شيء. و ُ ه ٠ زغي أ ْ ف ى ى في ا ق ه ا ك ح ُ ث س ح ُ ل ديثة حتى ل ز ً أ ْ ف ى ف ي طو ُ ع خ ط و ز ٠ خ عادلا ح ظو ُ غ ح ُ خ ي ٠ زغي أ ْ ى ون و ح ل ض ط صا ي ح ل ظى ٨ ى ون هخ ن طفخ ص ا ل ف را ١ ح ُ ظ خ ص ح٨ جظ ا عش. و ح ُ م ا ُ ح٦ ١ ٩ ثش ح ُ ف ك عا يخ ٨ طم ز ً ح ظ ط ف ف ي أي جثش ا ح ُ خ ص. هي معثش في ح ُ ث١ ١ ا ح٤ ك ا خ ْ. و حلاعتخي ٨ ٠ زغي أ ْ ى ون ط ُ وش ا ح٤ ١ ف ً . ح لاعتخي ٠ نبغي أ ْ ى ون ف ا غ ح ُ ظ ّ وى، ى ون غ ١ ى ف ً ز خ س ح ف ى و ُ جهدهم وكفخ طهم ح ُ ظش. ُ ا س هو القبول خ٤ مور ح ُ ي و ثش ا هح و خ ض.

ك. س: ا هش ا ن هذه و غ١ ا ها ؟

عبد لمجيد لشرف: ا هم ة ح ُ ً ا ٣ ١ أفخ ى ج و ج ا خص. أ خ أعتقد أ ْ ح ُ و عي بهذه ح ُ ا ش خو ً هو ح ُ ي ١ و ي ك و ح ك و ُ خ، وا ً ر ل ث خ عن ح ُ ل ول ف ب ُ خ ط ي ا غ ح ُ ا . أ خ ُ ض ا ظ ع ـ ٩ ١ ه ُ ه ح ُ خ ك ش ٤ ا ط غ ا ح ُ ا ع ط خ ص ح ُ ل ٠ خ ث ر ف ي ا ـ ا خ ١ ث ر ح ظ ؤ و ا ي ف ي و ا ى ً ه ح ُ و عي، وأظ ي أنه ف ا خ ث ي ف ي ا خ ض ة ح ُ متشوث ١ ١ رخ ُ ل وي ح ُ مي ش، ٤ ْ هؤلاء ح ُ ا عخ ض ا ١ ١ ا ر و ْ على ح ُ ك ش ا هح ك خ و خ، ش ؤ ه ُ ش ؤ ْ ح ُ ا ى ٠ ١ ى ً ك ً له ض غ ش ا ١ ١ ٩ ش. وجوى هئ٨ء وأوج ه ٨ ٠ ل ج ي، وأظ ي أ ح ُ ل ش هي ح٤ خ ا فب ح خ ط ف ص ك ش ح ظ ز ا ١ و ك ش ح٨ جظ ى وك ش و ُ ح ُ ل و ج ز ح ُ ا ع ف ش ف ب ً ح ن ا ى ون ط ض ى ر ا ١ ح٢ ا ء و ح ُ ا ل ف، ومن ط ض ى م ها و ط٩ ل ح ه ط ظ ا و ا ح ُ ل ول.

ك. س: في هذه الحالة ما الذي أدى إلى تدهور الحالة. وهل هو تدهور أخلاقي؟ هل يتدهور الأساسي هو الذي يفرض الحاجة إلى تدخل مثلما فعل روزفلت؟

عبد المجيد الشرف: روزفلت لم يكن يدري أن الحالة، كما أول أمر فرض الحاجة إلى تدخل فولاذي، وأخذ ٨ أطلق ريوى هذه العبارة عن الحالة التي كان يريد تجنبها. في ٠٠ طبعة أخذت أكثر من ٠٠ ألف نسخة، وكان ٠٨ زغي أطلق ون هذه الحالة الأزمة، وأطلق عليها الحالة الأزمة٢، والأنسب نعتها بالحالة عكسية. وأظن أن خير حصل في طور أن أخذت روزفلت هو هذه الحالة عكسية.

ك. س: وكان في طاقة فرض وتخيل الحالة الراهنة صفة ظرفية وجذرية وذلك لأن رغم عمق الأزمة إلا أنه لم يظهر لكي يغير ويطبق الأنموذج الذي أنتجه وطبق الأنموذج وثاقون، رفقاؤه الإسلاموية؟

عبد المجيد الشرف: في طاقة وخروج الأنموذج الذي، ووضع هيكل أو ذ الحالة الأزمة في طاخرة، وأغلق فيها في شكل يهدد الحالة في خروج. عيب خطة الحالة راهنة الحالة الشرط الحالة، أي الحالة وأهل الحالة وفرق الحالة وتشخيص الحالة وواقع الإعلام الحالي، أصدق الشكل هو الحالة الأزمة الشكل الحالي طمصيح القانون متنوذا الحالي، ووخ الري الحالة توفاك را الحالة خاص هذه الحالة الحالي، ومن أهم الحقوق هذا الحالة الحالة الاعتراف بأصدق الحالي التقليدي في أشكال الطوارئ العظمى والحالة يعد الحالة، والحالة الحالة العادي الذي أمى عن أخ هو وأهم الحالة الحالي، فحصل الحالة الحالة ضغ٢ الحالة وقت الحالة الحالي وخ الحالة يش مسؤولا عنه إلى لكي رعي، روف الطفل ظروف وضوعية يش، ثم الحالة لدى الحالة، والحالة وفي إلى الحالة أن الأو ورخ، وغارهم. هذه الحالة وصوصي نقص الحالة وش. اح أظل أوروك ودور الجيش والحالة ٦ ٩ميح أفي والي، والحالة الحالي، ف٩ أن أفهم هذه الحالة التي طعيشها وا والتي تنتهي، رخ الحالة عن الحالة ص عديش. وفي الحالة ص٨ أظن أن الحالة الصدد، ٨ إلى طور ولا إلى غيرها.

٨ أعتقد الحالة الحالي ومن٢ ه، هي وخ ه٢ ه، ع في عن الحالة طور. أخ أظن أن ٨ط٩ق الحالة الحالة أهم الحالة الحالي، ٤ ٨ط٩ق الحالة الحالة هو الحداثة الحالة. التشزغ٨زهخ٢ ه والحالة الحالي هو وع أنواع الحالة ي، الحالة الحالة الحالة ي. هي الحالة الحالة ي والحالة. هذه الحالة ص العقل الحالة، أخ العقل الحالة في الحالة لتي ط ك الحالة الحالة و ط٢ الحالي .

ك. س: أظ ُطئ ِون في ُف ْح ُوض ر الحداثة وظل ي غ ُفى ح ُي ِي ِ ح ُي ج ه ً ع ِى ضوء ح ُلي غ و ا ف ى ون ً ه ؟

عبد لمج ِد الش َف ً: على شر ا أ ٨ ُفهم ظ ُل ي ٠ غ ِ ح ُي ج ه ً ر معنى ل صخء و ً ح ٢ ُنص ح ُل ي يثة وخ ّ ل ِ خ خ.

ك. س: ُفهم ِ ً ه ح ظل ٠ خ ِح ُ خ ُ ذ ل ح ُل ي ٠ غ ُف ي ح ُ ّاضي وال صخء ح ُظ َح ع ح لذي ظ ٩ ء َ ِغ الحداثة ؟

عبد لمج ِد لش َف ً: أخ أ ُ ِ ّ ، و ُ ض ح ُ وك ي ى ر ى ط ُ و ي، ر ا ّ خ هو ك ي ح ثي أو ك ي غ ّ ج ش، و خ هو عصري ِ ّ جهة ث ُ ش ف ِ ا ْ و ً ج ي ج ي، و ُ ا ْ و ً ل ي ٠ ُ غ ا َ ص خ ُ ق، ا ً ٠ ّ ى ّ أ ْ ي ف ي ح ُ ي ٠ ُ خ هو َ ك ي ح ثي ل ي أش ص الى ً ه في ز ي أو ّ ز ي أ ح ُ خ، ا ً ٠ نص ح ُ م َ آ ْ على أ ْ في أموال ح ٤ غ إخ ء ك خ" ِ ُ ف م ح َ ء. هخ أ ِ َ ِ ٠ ى ع ِ ه ه ّ ش عشر ل َ خ، ورغم ً ه فإنه ِ ح ُ م ا ُ ح ُ ت ي ٠ ّ ى ّ أ ْ ط ظ ز ك ي ى ث ة، ر ا ِ ح ِ ل خ ي ح ٢ ه ٠ ّ في ح ُ ِ ز خ ّ أو ف ي وضع ل َ ا في آ ح ْ الرجال ٠٨ ّ ى ّ أ ْ ى ون ع ِ و خ ُ للحداثة. هل م ِ ا ي و ِ ـ َ ى ط م ل ي ع خ س َ. ف ٠٩ ز غ ي أ ْ ل ى ُ على ح ُ ِ خ ف م ٢ ٤ ُ ه ُ ٠ ُ ّ ع و ْ ُ و خ ِ ا خ ِ ّ ح ُ غ خ ء أو ٠ م َ إ ون ُ و خ ِ ّ ح ُ ّ ـ ٩ ص، ٨ ل ى ُ ع ِى ح ُ ِ خ ّ ر ل ُ ذ خ ٠ ظ ّ ع ون إليه. ِ ّ ف ى ظ ى ا ح عقلا أ خ و ع ٢ خ ٨ ٠ ل ظ اج ال ُ ظ م ِ ا ي. هخ ٠ ز غ ي أ ْ ظ ُ ه ح ُ ى شيء وث ا ح خ ٠ غ ذ عن أ ظ خ ِ ح ُ ّ ل ِ ا ّ، وهو أ ْ ح ُ ه ر ف ي ح ُ ّ ظ ّ خ ص ح ُ ّ خ ص ر ل ي ط ُ ا ع ص ر ا ّ ح ُ ز ش والعامة، ِ غ ُ ح ُ ّ ظ ا ه ر. ح ُ ِ ش هي ح ُ ي ط ظ ِ ه و ح ّ ً ح ُ ّ ع ش و ح ُ ِ ّ و. ُ م ي أصل ض هذه الوسخ ً ِ ظ ّ ش في ي خ ف ي ك ا ّ ٠ ظ َ ن ُ خ ش ح ُ خ ّ ت ش ه خ ظ ر أ ش ط م ِ ي ش ط ُ ه ر ه ُ ٨ ِ ل ش ُ و ُ ِ خ ض غ ش ح ُ ّ ل ظ ى و ٠ م ص د ِ خ ف م ٢ ح ٨ ستهلاك ح ُ ّ ادي. وهي ط ُ ِ ّ ي ح ُ ط ا ش و ح ٨ ُ م خ. هخ ش ذ ْ و ً ح ُ ز ي ح ْ ح ُ ّ خ ص ر ِ ه ح ّ و خ ض أ ظ ظ خ، وع ا خ أ ْ ظ ِ ب ه إلى ً ه ك ظ ى ظ ـ ِ ذ الوقوع في هذه ح ُ ّ خ ص ر ف خ ظ ُ و ي ة ِ ّ ح ٤ ّ ف ً ك ُ ذ ح ُ ز خ ص ح ُ ف ّ ك ُ ش (Nivellement par le bas) ط ظ و ي ع ِى ِ و خ ا َ ج ّ ش. ّ ا ل ّ ً خ ح ُ ّ ُ ظ م ز ً ِ ف خ ج ص، ل و ي ط ى و ن ح ُ ث و ح ص ح ُ ت ي ط ع ي ش خ ح ُ ز ي ح ْ ح ُ ع ا ش ِ ّ هخ ح ُ ز ا ً. ح ُ ث ز خ د ر خ ُ و ص و ص ف ظ ه ً خ ش ُ ُ ى ّ ِ ع ظ خ ُ ه ر خ ف ي ح ُ ز ك. ح ُ ع و ح ِ ً ِ ط ظ ش ر ز ع ٠ خ ح ُ ز ع ض. ٨ ٠ ّ ى ّ أ ْ ف ص ل ر ا ّ خ ٠ ي و ِ في ح ُ ّ خ ي ح ُ ا ّ اسي و خ ي و ِ في ح ُ ّ ـ خ ي ح ُ ّ ـ تمعي و / أو ح ٨ ل ظ ص ا دي. ا خ ُ ا ش ف ي ِ ظ ّ خ ص ِ ع ق ّ ص أو ث ر ف ؤ و ث ر ف ي ك ا ّ أ ْ ح ُ ى ث ا َ ِ ح ُ ّ خ ص ر ٠ ّ ي ون أ ْ ٠ ط ُ م و ح ع ِى ه ُ ه ح ُ ّ ظ ّ خ ص ح ُ ّ ع ق ص ُ ح ً ج ر أ ظ ى ٠ ل ِ و ْ ا ُ خ، هي ُ ح ً ج ك ى ُ ح ُ ّ و ي ف ي ح ُ ي ّ ش، و ُ ح ً ج ح ُ ِ ف خ ء ح ُ ح َ ش د ٠ ّ، و ُ ّ ا ذ ج ح ُ ُ ِ ف ح ُ ص خ ُ ق، ك ا ّ و خ ض ح ٤ ِ و ر أ ر ُ ٢ آ ٨ ف ح ُ ح ّ ص ِ ح ّ هي عليه ح ُ ا و م. ا ْ و خ ْ ل ي ِ ّ أ ِ َ أ ن ب ه ا ل ي ف ه و أ ه ُ هخ ح ُ ظ ع ق ي د ر ع ا ّ ح ٨ غ ل خ ِ، وعدم ط ُ ا ٢ ح ٤ ِ و ر و ل ا خ ّ خ ع ِى ح ُ م خ خ ح ُ ظ ي و خ ض ِ ل ً ه و ض ح ُ ع ِ ح ّ ف ي ح ُ ي ُ، ٤ ُ خ غ ا َ ِ ش ّ ش ُ ش ع ذ ح لمش خ ً ف ي عصر ْ

المواطنة هوت السلم لحدث؟

ك. س: طلبيثون عن حـ ٌ ٍ ُ وعـ ٓحـ ٌمواطن و ّ ظو١٠ ٓ ِ ظـ١ ٓ ، وعن ضروس ولاس ِ ٍ ُ كي٠غ وولاس حـ ٌ ّ وح١ ٓ ، ٤ ْ في غ١ خدحـ ٌي ٠ ّ م١ ٓ ش ٌ ٌ ى حـ ٌ ل ي٠ غ عن حـ ٌ ّ وح١ ٓ حـ ٌ ل َ والمسؤول ِ ّ ي خ أو ح ل ع١ خ، وح١ ٌ وم أصز ل ض حـ ٌ ي ٠ ّ م ٓ ح١ ٌ ش رف٠ ً حـ ٌ ثور ص أف خ ل َ ز خ و ِ ّ ي خ. سَ أ ه َ ى ٌ ي ٌ أ ف ٌ خ أ خ َ ف ِ هو َ جي ي ِ ٓ ف َ حـ ص ح٦ ٓ ٩ َ وحـ ٌ ل ي ش: حـ ٌ ٌ ٍ ُ حـ ٌ مواطن، حـ ٌ ٌ ٍ ُ حـ ٌ ل ي٠ غ. طلبيثـ ُ عن حـ ظ خ ء حـ ٌ ل ي ش وحـ ظ ي ٌ ف ي صـ ٍ ذ حـ ٌ ٓ خ ش حـ ٌ ل ي ش. هـ ً حـ ٌ ّ وح١ ٓ حـ ٌ ٌ ٍ ُ ٠ ف ترض حـ ظ خ ء حـ ٌ ي٠ ٓ وحـ ٌ ٓ أ خ ش؟ و١ ف طـ ون حـ ٌ ّ جعية في هـ ٌ ه حـ ٌ ل ش؟ ٍ ي٠ ٓ أو للحداثة؟

عبد المجيد الشرف: أ خ ٌ ٌ ٌ ّ ً ولاس شـ ً جديد ِ ٓ ح٨ ظ ٌ خ ء ٌ ٌ ى ٓ ِ عروفـ في حـ ٌ ي٠ ُ هو ح٨ ظ ٌ خ ء إلى حـ ٌ ي ٌ ش حـ ٌ و١ ٌ ش. واحـ ً خ وخ ْ حـ ٌ ٌ ٍ ُ حـ ٌ ل ي٠ غ ٠ ُ م ّ ر هـ ٌ حـ ٌ ٍ وعحـ ٌ ي ي ِ ٓ ح٨ ظ ٌ خ ء حـ ٌ ٌ ي٠ فـ ظ رض كـ م ول خ وضعـ ش صخـ س ِ في ٌ ط خ ق كـ ي وى جـ غ خ ش ِ ع١ ش ِ فـ ب ْ خ ٠ رَ طه رؤ فـ ى ح٤ ش ح٦ ٓ ٩ ِ ش ٨ ٠ ز غ ي أ ْ ز م ى ٌ خ م ه، وخ ّ وخ ْ حـ ٌ ش ٌ ؤ ف ي حـ ٌ ي٠ ُ، ا ً أ ٓ حـ ٌ ٌ ٌ هـ ذ حـ ٌ ش ع ي ٠ ُ ط ز ّ ك ِ ث٩ ف ي خ ٌ ١ ِ خ ف ي ِ صر ووؤ ٌ ه ٨ ف َ ق ر١ ٓ حـ ٌ ز١ ظ١ ٓ . هـ ذ حـ ٌ وضع غ١ َ حـ ٌ ٌ ٌ بوق٠ ظ ط ٍ ذ ا ً ٌ هنية جديد ط ؤ ه ٌ حـ ٌ ل غ ر عين الا ع ظ خ ٍ.

وكذ ٌ ه الأشخ ي حـ ٌ ي٠ ي س ِ ٓ حـ ٌ ع ٩ ل ص حـ ٌ تي ط ر ٢ ر١ ٓ أ ف ى ح٤ ِ ش ح٦ ٩ ِ ١ ش ف خ ٌ ٌ ٍ ُ ح٤ ٌ ي و١ ٌ سي هو أم ٌ ٍ ٌ ٍ ُ حـ ٌ ١ ٍ غ الي أو حـ ظ ونسي أو حـ ٌ يمني، حـ ٌ ن.، ٌ ى ٓ ٨ ٠ ـ ذ أ ْ نحشـ َ هـ ئ٨ ء حـ ٌ ٌ ٍ ٣ ف ي خ ش وحـ ي س و أ ْ ط ز ّ ك عـ ٍ ا هـ ف ٌ ْ حـ ٌ ّ خ ١ ٓ ف هـ خ ن ى ث خ ّ ٌ س صر ش ف ي ح٦ ٓ ٩ َ، وكـ وي هذه حـ ٌ ٍ س الصلبة ا ى خ ٌ ص ٨ كـ صر ٌ هـ خ ِ ٓ حـ ٌ ٌ ٌ خ ٍ ص وحـ ظ أويلات حـ لتي ٠ ز غ ي أ ْ طـ ون ِ ل ً ٌ م خ ٍ ء خ ض غ ٌ ل ش حـ ظ ٌ غ ١ َ ، و ِ ل ً ر ل غ وط خ ٍ ع ٌ ٣ ٍ ح ء وي و ْ ط ف١ َ أو حـ ط ّ خ َ . هذه هي ِ ٍ ٌ ش حـ ٌ ٌ ٍ ُ حـ ٌ ّ خ صر، وهو ِ ئ ٓ ر ل دوده في ٌ خ ش ح٤ ِ َ، ورظ وحـ ضعه أ خ َ ِ م ظ خ ص ح٦ ٠ ّ خ ْ ر الله حـ ٌ ذي يجعل و ً ِ خ ٓ وى الله ٌ ز ٌ خ ِ ز ي إ ه ط ط ٍ ك ٦ ١ ٩ ل١ ش على خ سوى الله.

)Dieu est le seul absolu .Tout ce qui n’est pas Dieu est relatif.(

لهـ ذ حـ ٌ ٌ ز ذ أرى أ ْ الرجوع إلى حـ ٌ ٌ خ ش هو ِ ٓ ِ م ظ خ ص ح٦ ٓ ٩ َ، وهـ ذ حـ ٌ ٌ جوع في ٌ ظ َ ي عـ ٍ ى و ً ك خ ي أو ث َ وفـ خ ء ِ ٓ ح٦ ٓ ٩ َ التقليدي، ٍ غ ُ ح٦ جـ خ ّ ع حـ لذي ط ُ كـ وي ً ٌ ه ح٦ ٓ ٩ َ التقليدي ل ي أوون ِ وط خ في ً ٌ ه، ولكني أ ل ول: هـ ذ ٍ أيى، هذه لـ ح ء تي حـ ٌ تي ٨ ط ٍ ِ َ ٓ واي، وحـ ٌ ٌ ٍ ُ حـ ٌ ّ عاصر هو حـ لذي ٠ ظ ل ّ ً ِ ئ و ٌ ظ ه، سواء أ ه ٌ ر ٌ أ ٠ ي أو ٌ ٌ ؤ ه ٌ به.

ك. س: هذه ٌ و٩صة طل ّ ِخ ع ِى ح ظ ِظ ج أ ِخ أ ِخ َ ع ّ ِل ِن طل ِي غ ٌ ٧٠ ّ خ ْ (La mise à jour de la foi).

عبد الم ج ِ د الش ّ رف ي: ض ا ْ ح٦٠ ّ خ ْ ِ أ ع َ ح ٤ ِ ور على ح ظ ّ ِ ي، أ ِخ أ ف ٠ ً طل ِي غ أ شو ِخ ي ح ظ ّ ِ ي ّ ِ و ظ ِخ هره ع ِ ِي ط ِي ي ح ٦٠ ّ خ ْ أوطل ِي ثه. ح ٦ ّخ ف ي ِ ه ش ح ٤ ِ ل ٠ ِل شخصية ر ١ ّ ح ٦ ّ خ ْ والله. أخ ٨ أ ظ طا غ أ ْ أ ِك ى ُ ع ِى ا ّ خ ْ أي ّ و خ ْ ر ؤ ُ ه فل ٠ ً ِ ا ح ّ ي أو أ ل ّ ِ ِه، أو رؤ ُ ه ِ ثج ّ ي ّ. هذه صفة ٨ ط ظ ع ِك ٨١ ِخ ٤ ف ح ى، ر ا ِ ح ّ أشكال ح ظ ّ ي ٠ ّ ح ص بعد ح خ ظ ّ ح ع ي، وأخ ٨ أ ى َ ه. فهذ ِخ ح ّ ز ِ ي ٠ ّ ى ِ أ ْ ظ طور، ٨ ك َ ج عندي ف ي ً ٌ ه، و ى ٌ ح ّ ٌ ُ ً ح ّ ل ي ح ثي هو ُ ً ُ ر ح ّ أوي خ ٠ ز غي أ ْ ظ ع ى عليه هو أ ْ ٠ ِ ف ً إ ِخ ِو س ح ٌ ظ َ في و ً ه ط ِو س ِ ّ ه ط و ِح ص بحثه ع ّ ح ٌ ط ؤ ّ ِ أ ش و ح ٢ ٍ م ّ، وأ ْ ٠ م ز ً ِب ِخ ِو س ح ٌ ظ ف ي هذ ِخ ح ل ذ ي ح ١ ؤ ّ ْ إ ل ي ف ي ٠ وم ِ ح ٤ ِ خ َ. هذه ُ ِ ؤ ّ ش ف ُ ِخ ش، وفي ح ٢ ْ ف ُ سه ِ ؤ ّ ش ر ط َ ا ش على ظ ِ ف ى ١ ّ ح ٌ ل َ وع ِى ح ظ م ٩ ٌ ا ش ح لشخصية. ا ح ً ٌ ُ غ ِ ق ّ ف ي ر ِ ظ ِخ وأ ِ ج ِخ ه ٌ ح ٌ ّ ِ ش وه ٌ ه ح ٌ م ا ش ح ٤ ح ّ ِ ل ف ن ب ِخ ٨ ظ ط اغ أ ْ نصل ا ى ّ ِ ُ ٠ ع ش عصره، ر ً ز مي ع ِى ِ ّ ُ ِ ّ ِ ق ر ١ ّ ظ ٠ ن ص ح ٌ م ١ ُ ح ّ ل ي يثة و ِ ظ ِخ ص ح ٌ م ُ خ ِ ظ ِى ٠ ش. و ً هذ ِخ نرى أنه ِ ظ ِخ ٢ رعضه رزعض، وأنه ٌ ّ ظ ل م ك ر ُ ه ّ ش و ٌ ه. اني ٨ أظ ّ أنه توجد ك ِ ول ل َ ٠ ش أو ُ ّ اذج جاهز، ولا أ ظ م ي أ ْ ط غ ١ َ العق ِ ص ٠ ّ ى ّ أ ْ ظ ُ ران عشية وضل اه ِخ.

ك. س: ح ٨ ح ً ك صل شي ل ي ٨ ط ل ِ ٌ و ُ ه، وهو أ ى ٌ ش هذه ح ٌ م ح ص ح ٌ ل ديثة ح ظ ّ ي ط َ ى ِ على ط غ ١ َ العق ِ ص وح ٤ ّ خ ١ ذ، ط ـ ُ ي ح ٌ م ا ُ ح ّ ل ي ح ل ف ظ ِ صور أ ْ نرى بعد عقود أو ل ظ ى ِ ل ً ٌ ه ك ر ِخ ه ٌ هذه ح ٌ م ح ص وهذه ح ٌ ؤ ح ّ ل ي ش ِ ي ٠ ّ و ٌ ِ أ ِخ ش، أي هذا ح ٌ وط ِخ د ح ّ ي ِ ح ّ ل ي اثى، ويدرج ف ي مش د َ وع ه ح ٌ أ خ ّ ي وح ٌ ّ تمعي؟

عبد الم ج ِ د الش ّ رف ي: ً و ح ط َ ٠ ّ، أ ِخ وي ف ي ِ و ِ ي ٨١ أ ه ُ ره ٌ ه ح ٌ خ ِ ك ِل ح ٌ ع ّ ِ ل ن، ول ي أ ِخ د ع ِى ً ٌ ه، وع ِخ ِ ه ع ِ ي ّ رعض ح ٌ ِخ ي. ٨ أ ى َ خ ِ ك ا ش ح ٌ ع ا ش ز ي ِ ا ِخ، و ى ِ ِخ ٌ ا ض ل ١٠ تي. ل ١٠ تي ط ِ ق ى ر ِخ ٤ ّ خ ّ ِ عرفية، ومشاغلي ا ّ خ ِ عرفي ِ ق ِخ ٤ ّ خ ّ. ورص ف ل ِخ هذه، ٠ ّ ى ّ أ ْ ط ِ ق ّ ك ع ّ ِ ا ِخ ر ط َ ق ِ ر ظ ف ش، ى ِ ِخ ِ ى ؤ ٌ ٌ ل ن ح ٌ ٠ ّ ى ِ ون ر ه ٌ ه ح ٌ ع ى ِ خ ِ. أ ِخ أ ِ ل ّ بعجزي في هذا ح ٌ ّ ظ ِ و ى.

ك. س: أ ظ ُ ط ئ ِ و ْ ر ِخ ه ظ ٩ ف ح ى و ح ٍ وال ف َ ق ر ١ ّ ح ٌ ّ ا سي ح ٌ ز ِخ ك غ، و ى ّ ط م ّ ون ر ظ ِخ ف َ جهود هذه ح لشو ط ِخ ص ح ٌ ّ ِ ظ ف ش.

عبد الم ج ِ د الش ّ رف ي: ه ٌ ظ ُ ً ٌ ه في شكل أ ك ِ حد أو ج ّ ِ ظ ِخ ص، أو ع ّ ٠ ١ َ ك ح ى ظ ذ والنش ِخ ص، وح ٌ ل ص ح ظ ِ ف ٠ ش والإذاع ِ ن، أو غ ١ َ ً ٌ ه ِ ّ الوس ِخ ث ً؟ هذه ٌ ١ ض ل ٠ ظ ِ ي، و ٨ ى ِ ف الله خ ٨١ و ّ ع ِخ. وعلى ح ٌ ى ّ ِ ا ح ٤ ف ى ِ خ ح ظ ّ ي أعرض ف ِخ ي أ ظ ِ ل ي ح ٌ ط ح ّ وضع،

وبعرضها أمثالي الحركات، أظهر الحظ الوسط الحظي طوصلا إلى حالة إلى حالة عريض، ظهر أو في أه جدوى عملية. أخط خفاحا هو الذي أعنيه في حالة خزل وعاء الحالة أي الحظ في الحضري والحضر هاحا صلا الخ، لنظى ظاهرة الحظ عى أ ظهر ٨طعوى رخى ورحا أى حوحء وحا ظخا أخط خو ذخ كش حا حاكا.

ك. س. حا هوى حا خعي ها بعوض حا جحا ع ؟ ها هو اجحا ع جدي، غا أى أو يط ف ى زاحا جحا ع التقليدي؟

عبد المجيد الشرف: هي راضط ش خا مه حا ٩ يحا ي مه جيا لي وش حا مجهود حا ساعي، ظح إلى حا وحصص تي حا ظا على أخ يخ حا لمشخوون في أعمال هخ حا خا. واح خ أى ط ـ ٣غ ى فخص حا وجوس في حا خا حا ٩ يا ظف حا ٨ ظصخص، وطو وحفي عا هم مخرص غا ى غ ش، وظ ل س حا ل وي حظي حط خ هخ حا يخ، فرح أ ى ظا ها حا هوى حا ساعي في عيا ش ط ولش حا و رلهيا عى حا ٣٠ حا ٩ يا، وحا وصوي ا ى ك وي ض ش، ى ٨ خي ظم ا عى غ ح خ ظ ه وثا و فقه يجي. احا موحا ا في عصرخ ٨طون ا ٨ربعى شغش عن ا ك حا ز حا ص، و٨ ى ه فا خ غا ا حا ئ خ ص حي ما ش. و ا زي أ حا ئ وش حا لشخصية ى ا، و ك يته في طوني حا ل حا لذي ح ه خ في و ش ظ ش أو عا ش، أي أ ٨طون ا جهود حا جماعي ضغش ا ج ش، و ا ه نبغي أ ى ون غا ا لخ ا خومة.

ك. س. في ظخ هخ حا ي غ إ ي أ ط ط ق حا ى ش حا لفقه حا و . ا ي وأيط أخ في لخ خ حا و ا ى ف ش جديش لفقه وتشا ون الى ظ ش حا خ صد. نعا أ ظ ش خ صد حا لشريعة ظ ش لي ش في طخ ن حا لفقه حا ٤ لامي لخ بتطوير هخ أو ا لخق حا لشخ ا ي، لوي لخ عدد حا صل ا ورجال حي حا ف ى ، مثل لي عبده وحا طاهر حا ر عاشور وعا ي خا اسي و لي خ حا ي حا ابري، وحا و ا خ حا لداعية و ف حا م ضاوي، ر لخ ش الكاخء هذه حا ظ ر ح وهم أ ه ح ط ش لي طو حا ل ظ لي غ خ مه حا ٦ ٩ يا. وى ى ط ظ و الى هذه حا ش ظ س ظ ش.

عبد المجيد الشرف: خ صد حا لفقه في حي ض هي حا تي ط ظ حا ظ غ، وط ظ ا حا ظ غ حا ا وم ٨ موم على ف حا ٤ حي ب حا تي وخ موم عا خ حا ظ غ حي ا. ولهخ ى ون خ مه ر ظه لي ط خ وزه حا . هخ خ ظ ته وقلته رصر حا ش، وطل ا ؤوليتي فيه. حا غرض حا ٤ اسي حا لفقه هو ط ظ ا حا ل حا ح حا جتماعية ك ذ خ ا ى ا ش، و ل ظ ا غ

أ ْ ظزَ ِ وجهة ُ ظَ ا ِ٩ش أ ْطإظا ُ حُ لنح٨جظ ّعية هو ِ ُولية بشش و١ ْ
ِ ئ ُ ش ِ ا ش.

ثم ا ْ ِخصي حُ شر ثى ْ - ّعنح خ ْ ُ ّى رخُ ِ نص حُ و ّ ْ، أي لف ع حُ ي ْ لوف ع حُ ف ْ
ولف ع حُ ّخي ولف ع حُ عرض لوف ع حُ عقل. ُ١ْ في حُ ّذ ً الأعلى حلذي طٍ وصه هذه حُ ِ نص
ِ-خي ِ ثلا ٌ ٍ زّخ س وحي ع وح٨ كتشخف وطلم ك حُ ُص. حُ ّخصد حُ ي ّش َ طز طش ر ّتل أعلى
ْ ظز َ حُ ١ وم غ١ َ وخف، ٨ ر ّعنى أ ْ ح غ١ َ ضرو ْ ش ر ً ٤ ُ ح ٨ طشمل لا ّح خ ّ ١ ش في
عصر خ.

فخ ّخصد ا ّ ْ طوظٍ ف، وطإظا ُ حُ لنح٨جظ ّ ١ ش في عصر خ ِ ُ ئ ُ لس حُ ز ّ ّح ُ ص
وح ّ - خ ّ ْ حُ ّ ْ وظز ش رفش عامة، وعلى حُ لى وخ ِ ص حُ ي حّ ١ ش ُ ظ ٍ ف ٌ خ ط ُ ٍ ه ط ٍ ه حُ ّ ح ص
ِ ّ ل وح ُ ١ ّ وضعلس، را ٍ ّ في حُ ي ْ ُ وخ ّ خ م ح ء هم ح ّ ُ ئ ُ و ّ ون عن طإظا ُ حُ لنح، ووثا ح خ
ى ون ّ خ م ا ه لخ ضا خ في ُ ف ْ حُ ّ ول ض، ا ح خ ع ّ ٍ ه حُ لخ و ُ، ور ف ْ حُ ّ ّ ظ خ ص. أ خ ح ١ و َ
ف القاضي ْ ل ى ُ ك ُ ذ حُ م و ح ١ ّ ح ُ وضعية. ُ ى ا ّ ْ أ ح ُ ّ خ ص في ح ٤ خ ّ ِ ف ش، وأ خ
ِ ج ً و ل ع ي ٨ أ ٍ ي أ ْ أ ّ ٍ ٢ أي نص ع ٍ ى ح ُ و ل غ، ر ً أ ٍ ي أ ْ ف ل ه ُ خ هي ح ٤ ه ج ف ح ظ ي
ِ ى ا ١ ج ح ُ ّ صف ّ ون ف ي ح ُ ّ ي و خ ص ُ خ م ه ل، ّ و ح ء ر ص ش و ا ع ل أو غ١ َ و ا ع ل، وأ ٨ ك ع أ ُ ج
أ ه ج ف ش ر ف ش وظ ٍ ث ش ّ ِ غ عصر ه خ، و ل َ ّ ُ ه م ر ُ ّ ه ر ي و ْ ح ك ظ ح َ ُ، ُ ى ّ ل و ي ا ْ ظ َ ف ج
ط خ و ز ت ً ُ ه ح ل ذي ح ط ُ و ه وأ ى ا ه م إليه ح ظ ه ا د ه م ف ا ز غ ي أ ْ ى ون موقف ج ّ ح ُ ّ ي و ن ة ُ خ م ه ل
ع ّ و ما ِ ق ظ خ وجر خ ف ي ح ُ ط غ ِ غ أ ك خ ِ ج.

INDEX DES NOMS PROPRES ARABES

Abdelmalek Anouar, p 14,35

Abd al-Nasser; p 203

Abdel-Qâhir al-Jurjâni; p 162

Abderrazeq Ali; P13,67,76,77

Abderraziq Mustapha; p 42

Abdou Filali Ansary p 14,70

Abou Hourayra ; 298

Abou Bakr; 196

Abduh Mohammed; 11;13;33;34;35;36;37;38.39;40;41;42,43;44;45,46,47,48,49,50,52,53,54;55,56,57,58,59,60,61,62,63,64,65,66,67,68,69,70,72,76,77,78,79,82, 247,314, 341

Abù Bakr; 379

Ahmad Khan Sayid; p 46

Amin Al Khuli, p 14

Al Hajaj; p 238

Al Kindi; p 245

Al-Suyuti p 246

Al- Tabari; p 366, *275,* 371

Al-Shaf'i; p 232, 299, 304, "05

Al Maymoun; p,221

Al Aqad M Abbass; p 190

Al Guwayni ; p67

Al Baquillani ; p67

Al- Farabi ; 244, 245

Al-Shatibi; 345

Al-Jâhiz; p 162, 353

Al-Ma'arri; p 353

Allal al-Fassi; p 345

Al-Tawhîdî abou hayyen; p 160,161, 353.

AMEER Ali Syed; p 215

Al-Afghâni jamal al-dine; p33;35;36;37;40;42;43;44;45;46,54,64,216

Antoun Farah; 61

Ali ibn-abi-Tâlib; p 196

Al-Jurjânî; P 19

Al- Suyouti Jalal Eddin ; p 275

Al Ghazali ,p10; 11,18,19;36, 67 ,154, 190, 298,424

Al-Nazam Abou Ishaq; p 19,161, 297297

Al Amiri; p160

Al-Razi Fakhreddine; P10 , 160,159,244, 245, 297, 357, 360, 366, 369A

Al-Azmeh Aziz; p 14

Al-Bukhari; 275

AL-Haddad Tahar; p 341

Al-Toufi Najmeddine; p 298

Ben Achour yadh; 14, 407

Ben Achour Tahar; 345

Ben Zine Rachid; p 14

Charfi Mohammed; p 14

Chérif Mustapha; p107

Esack Farid; p 14

Fazlurrahman; 14, 247, 248,

GhaliounBourhane; p62,64,65,71

Hafsa Bint Huyay; p 315

Hayka Mohammed; p190

Hichem Jaiet; p 14

Hassan Hanafi; p 14

Ibn-al- kalbi; 314

Ibn ,ąbd al-wahhab Mohammed; p 64

Ibn-Sina ;24 , 159

Ibn Tymiyya; 64

Ibn Al-Abbass ; p195,298.

Ibn Qayyim Al-Jawziyya; p64

Ibn-Uqail ; p 298

Ibn Ishàq ; p275

Ibn Hichàm ; p275

Ibn taymiyya,36; 46,64

Ibnou Anass Malek; p275, 359

Ibn Abi al-Hadid; p297

Ibn Abdelaziz Umar, p 297

Ibn al-Haytham; p 159,

Ibn al-Nafîs ; p 159

Ibn Rushd ; p 159, 160, 259

Ibn Khaldoun ; p 159

Ibnu-al-Akwa' Sulma, p 370

Ibn „Abbass; p 370

Ibn Abdelaziz Umar p 297

Ibn Badis; p 341

Ibn Rushd; p 10 ; 190

Ibn Hichem; p 366

Ibn Hazm; 366, 367

Ibn al-Arabi; 366, 367

Ibn-Syrine Mohammed; p 369

„Ikrima; p 369

Iqbal Mohammed; P13,327, 333, 424

Khair-Eddine; p 32,56

Khalafallah Muhammed; p 14, 76,77 ,217, 247

Khadija; 314

Kinana Ibn al-Rabi'; P 315

Laroui Abdallah; p 68,69, 161

Laroui Abdallah, p 14

Merad Ali; p 36,37;47,60,61,71, 215

Miskawayh; p19, 156, 190, 353

Mohammed Abed al-Jabiri; p 14

Mohammed Ali p; 32

Mohammed; 22;36,92,206, 207, 246, 248, 250,252,298, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319,322, 327,239, 332 333, 335, 336, 343, 360, 379, 386, 434

Mohammed Haddad; 41;42,59,60,65,67, 216

Mu'awiya ; p 195

Muslim; 275

Mottahedeh Roy, p 14

Omar p 324

Osman Amîn, p40

Uthman; p 324

Umara Moumamed; 36,38;39

Rachid Ridha, 35,49,67,68

Sayyid Ahmad Khan 215

Sidqi Muhammad Tawfiq; p 14, 47,77,216, 363

Shohrour Mohamed; p 14, 294

Sorouch Abdelkerim; p 14

Taha Hussein; p 190

Taha Mahmoud; 14,319, 341, 342, 344

TALBI Mohamed; p14, 345, 346

Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique. Une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmagid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid

Résumé

La pensée des trois auteurs objets de cette thèse constitue une plateforme pour la modernisation de la pensée islamique. Ces néo-modernistes se proposent, à travers la déconstruction du patrimoine islamique et la critique des fondements dogmatiques et idéologiques de sa construction juridique (le *fiqh*), de montrer le caractère humain du travail interprétatif et ainsi de le désacraliser. Il s'agit de reconstruire la conscience islamique sur des bases épistémologiques modernes. Abordant le legs et les Textes fondateurs par une conscience scientifique, ils veulent renouveler de l'intérieur la pensée islamique, refonder son histoire en réhabilitant sa pensée rationnelle et confirmer la centralité du Coran.

L'analyse critique de l'exégèse, du *fiqh* et de la charia montre leur dérive par rapport au message prophétique. Une lecture renouvelée, recentrée sur le Message originel, dont les fondements universels sont la liberté individuelle, l'égalité, la justice et la responsabilité solidaire, propose une alternative au blocage de la pensée et des sociétés islamiques. Cette alternative repose sur un double enjeu religieux et politique : la modernisation de la pensée islamique va de pair avec la démocratisation du système politique. Cette transformation devrait aboutir à moderniser la religiosité et à faire émerger le musulman moderne qui vit pleinement sa citoyenneté moderne en harmonie avec sa foi libre en un message islamique universel.

Mots clés : islam, modernité, islamologie, réformisme, Nahdha, Coran.

Towards a platform for modernization of Islamic thought ; a new alternative through the thought of Abdelmajid Charfi, Mohammed Arkoun and Nasr Hamid Abou Zeid.

Abstract

The thought of the three authors of this thesis is a platform for the modernization of Islamic thought. These neo-modernists propose, through the deconstruction of the Islamic heritage and criticism of dogmatic and ideological foundations of Islamic law (fiqh), to show the humanity of the interpretative work and thus to desecrate. This is to rebuild the Islamic consciousness on modern epistemological bases. Addressing the legacy and the founding texts by a scientific conscience, they want to renew from within Islamic thought, recast its history by rehabilitating his rational thinking and confirm the centrality of the Koran.

Critical analysis of exegesis, fiqh and sharia shows their drift from the prophetic message. Reading renewed, refocused on the original message, whose foundations are universal individual freedom, equality, justice and responsibility, provides an alternative to blocking of thought and Islamic societies. This alternative is based on a dual challenge: religious and political modernization of Islamic thought is consistent with the democratization of the political system. This transformation should lead to modernize religiosity and the emergence of the modern Muslim who lives in full modern citizenship in tune with free faith in universal Islamic message.

Keywords : Islam, modernity, islamology, resformism, Nahdha, Koran.

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3
ED 268 Langue et languages
Département d'étdres arabes hébraiques , indiennes et iraniennes
Rue Censier 75005 Paris