
La réforme de l'islam : de la critique du discours religieux à la critique de la religion

Dr. Ralph Ghadban – Berlin

L'expansion coloniale européenne a mis fin aux empires islamiques et a assujéti leurs peuples. Vers la fin du XIX^e siècle 160 des 200 millions de musulmans dans le monde vivaient sous la domination directe des Européens.ⁱ Les nombreuses réactions des musulmans au colonialisme peuvent être groupées en deux camps, l'un moderniste et l'autre salafiste. Le camp moderniste veut créer un état national indépendant de la charia, l'autre camp veut faire revivre l'islam des as-Salaf aṣ-ṣāliḥ et renforcer la charia. Comme on le sait le système de pouvoir islamique est basé essentiellement sur la Sunna, qui explique le Coran et est la source de la juridiction et du pouvoir politique. C'est pour cela que la Sunna occupe une place centrale dans les réactions musulmanes. Nous ne voulons pas traiter de toutes ces réactions, nous nous limiterons dans cet exposé à la Nahḍa et au monde arabo-musulman.

Réforme politique

Comme l'a dit Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī à Ernst Renan dans leur célèbre polémique à propos de « la science et l'islam », en 1883,ⁱⁱ la religion musulmane n'a pas besoin de réformes. Sous l'islam la civilisation a atteint son apogée et les sciences ont prospéré. La décadence qui suivit est due à l'affaiblissement de la raison et à l'éloignement des enseignements de l'islam à cause de sa corruption par les coutumes des peuples, qui y ont adhéré. C'est pour cela qu'il suffit de réanimer la raison et de purifier l'islam des superstitions, de lui rendre son état initial au temps des Salaf, afin de rattraper les autres civilisations dans le monde moderne. Al-'Afgānī a essayé de faire revivre la pensée philosophique, Muḥammad 'Abduh la pensée théologique. Tous les deux étaient impliqués dans une polémique avec l'occident et cherchaient à tout prix à défendre leur religion. Leur intention n'était nullement de réformer l'islam, ce qui aurait signifié l'aveu de sa faillite devant l'occident, mais de le restaurer dans son ancienne grandeur. La conséquence a été leur attitude équivoque envers la tradition, la Sunna. Ils ont évité une confrontation directe avec elle tout en introduisant des idées nouvelles et des pratiques, qui en fin de compte la réformaient inévitablement.ⁱⁱⁱ

Muḥammad 'Abduh était méfiant vis-à-vis de la Sunna, dont il mettait en doute l'authenticité. Dans son exégèse du Coran, rédigée par son élève Muḥammad

Rašīd Riḍā, intitulée Tafsīr al-Manār,^{iv} il évite la méthode classique d'expliquer le Coran par la Sunna et se fie à son raisonnement, Ta'wīl, pour trouver une interprétation adaptée à la modernité. Après son décès, en 1905, son travail fut poursuivi par Riḍā, qui nous informe dans l'introduction à l'œuvre publiée, qu'il a changé de méthode : « Lorsque j'ai continué tout seul le travail après sa mort, j'ai dérogé à sa méthode en élargissant l'emploi de la Sunna authentique pour expliquer les versets coraniques et leur application juridique. » Comme on le sait, Riḍā finira dans le camp des Salafistes, son élève Ḥasan al-Bannā fondera les Frères musulmans, qui lutteront pour le retour du califat. De l'autre côté Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq, un autre élève de Muḥammad 'Abduh, continuera la lutte pour l'État national.

En fait la Nahḍa soutenait le projet de création d'un État national moderne. Elle voulait faire sortir les musulmans de leur léthargie et les inciter à œuvrer pour le progrès de leurs pays. Elle n'est pas parvenue à atteindre son but parce que les élites libérales, qui la soutenaient, n'étaient pas suffisamment puissantes pour réaliser ce projet. Une base économique solide faisait défaut à ces élites, leurs anciens liens agraires ne favorisaient pas le développement d'une nouvelle économie moderne. C'est pour cela que la formation des États nationaux n'a pas été le résultat d'un développement interne de la société, mais une création des autorités coloniales. Cela a permis aux militaires et aux mouvements de libération anticoloniaux de les déblayer facilement. C'est à eux qu'est incombée la tâche d'édifier des États nationaux. Grâce aux nationalisations, ils ont réussi à construire un secteur public qui constitue la base économique de leur pouvoir. Avec la défaite des armées arabes face à Israël en juin 1967, l'idéologie de libération, qui était centrée sur la Palestine depuis l'indépendance des pays arabes, a échoué et ne servait plus à légitimer les régimes militaires. Une nouvelle opposition émergea, celle des courants islamistes, une opposition libérale n'était pas possible, parce que les libéraux avaient été décimés ou domptés au cours des décades précédentes.

Pour affirmer leur pouvoir, les militaires firent des concessions aux islamistes et entreprirent d'islamiser leurs sociétés en islamisant leurs constitutions et en propageant la culture religieuse. Faute d'imposer leur idéologie séculaire nationaliste, les militaires essayèrent de contrôler leurs peuples à travers l'idéologie religieuse islamique, mais sans grand succès. En Égypte par exemple^v al-Azhar possédait avant 1967 sept écoles primaires et une école secondaire ; en 2004 il possédait 6.000 écoles et 280 écoles supérieures pour les sciences religieuses. Ces écoles ne sont pas sous la supervision du ministère de l'Éducation et ne suivent pas les programmes de l'Éducation nationale. Le résultat ne se fit pas attendre, al-Azhar, ses écoles et ses 190.000 mosquées tombèrent sous le contrôle des Frères musulmans et des salafistes. L'ère des

islamistes commença et devait durer jusqu'à 2013 lorsqu'ils furent chassés du pouvoir en Égypte.

Réforme par l'exégèse

Parallèlement à ce développement politique soutenu par la Nahḍa il y en eut un autre aussi, qui lui était spécifique et s'attachait à la religion. C'est celui de l'exégèse. Le professeur de théologie à l'université Zitouna en Tunisie H'mida Ennaïfer, dans son ouvrage sur les commentaires coraniques contemporains,^{vi} divise les commentateurs en cinq groupes selon leurs méthodes. Le premier groupe est celui de l'école traditionnelle dominée par la vision salafiste. Ses membres prennent une attitude défensive en s'attachant à la tradition comme garantie pour l'unité des musulmans, qui court le risque – d'après eux – de se dissoudre dans le monde moderne. Cette école va de l'iraquien Maḥmūd ibn 'Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Ālūsī (1802–1854) jusqu'au persan Muḥammad-Ḥosain Ṭabāṭabāyī (1903–1981) ; en passant par le tunisien Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. 'Āšūr (1879–1973).

Le second groupe comprend Al-Manār et le réformisme salafiste. Al-'Afgānī (1838–1897) et 'Abduh (1849–1905) dans leur lutte contre l'occident adoptèrent une attitude plutôt utilitariste, ils essayèrent d'ajuster l'islam aux valeurs et données contemporaines en refusant l'imitation traditionnelle, al-Taqlīd en faveur de l'interprétation rationnelle avec l'Iḡtihād et le Ta'wīl. Leur grande innovation cependant concernait la méthode, ils insistèrent sur la nécessité de retourner au Coran comme source fondamentale de la religion. Le Coran seul renfermerait la révélation divine, le reste proviendrait des êtres humains.

D'après Ennaïfer le Coran a été cerné dans les deux premiers siècles de l'islam par une muraille de textes seconds sacratisés, qui en définissaient le sens et en dérivait les normes juridiques. Ils obstruèrent l'accès au Coran par des interprétations de leur temps. Il s'agit maintenant de dépasser la muraille des textes seconds et de réinterpréter le Coran comme l'ont fait les prédécesseurs mais avec des interprétations de notre temps. Cela voulait dire, contourner l'édifice des sciences religieuses sacratisées notamment de l'exégèse, du Fiqh et de la linguistique, qui tous reposent sur la Sunna, pour revaloriser le Coran. Ainsi la Nahḍa a ouvert la voie à l'école moderne exégétique.

Cette école, qui constitue le troisième groupe, pose la question de la refondation de la religion. Elle débute avec Amīn al-Ḥūlī (1895–1966), qui part de l'idée du Coran comme source unique de guidance formulée par la Nahḍa pour condamner l'exégèse, qui cherche à faire « parler le texte » du Coran selon leurs besoins et intentions du moment. D'après al-Ḥūlī, pour s'approcher du sens du

texte, il est nécessaire d'étudier son environnement autant naturel que culturel. Son élève Muḥammad Aḥmad Ḥalaf Allāh (1916–1991) va plus loin et considère le texte coranique comme le reflet du contexte culturel, dans lequel il a été révélé et qui contiendrait une pluralité de niveaux comme la guidance, l'éducation, la psychologie du lecteur et du prophète et le niveau socioculturel au temps de la révélation.

Le quatrième groupe a profité directement du troisième groupe : il inclut les lectures herméneutiques, qui sont réalisées par des savants familiers avec les sciences de l'occident. Pour eux vaut ce que dit Muḥammad Arkūn (1928–2010) : « Le texte coranique est basé sur l'interprétation et on ne peut le comprendre que par l'interprétation. »^{vii} Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943–2010) propose une solution qui inclut la tradition et la dépasse. L'interprétation, Ta'wīl, est le mouvement de l'intelligence pour saisir le sens du texte et se distingue de l'explication, Tafsīr, qui caractérise les sciences coraniques traditionnelles et se préoccupe des aspects extérieurs du texte et de ses applications. Le Tafsīr est une phase préliminaire à celle du Ta'wīl.

Pour les deux auteurs le Coran est une source de connaissance permanente. La révélation s'est exprimée dans une langue appartenant à un champ culturel, qui ne dévoile pas toutes ses significations. De l'autre côté l'interprétation n'arrive pas à épuiser tout le sens du texte parce qu'elle dépend de l'horizon culturel du lecteur. La révélation est ainsi insérée dans l'histoire et ne s'arrête pas à la mort du prophète. Le texte devient une référence pour la civilisation islamique et sa compréhension progressive en fait une révélation continue.

Enfin H'mida Ennaïfer mentionne le courant idéologique de l'exégèse qui part d'un sens immuable et définitif du texte coranique. Ce sens est toutefois présent dans l'esprit de l'exégète, qui cherche à le trouver dans le Coran. Ce courant est lié à la tendance utilitariste de la Nahḍa qui voulait adapter la religion à la modernité. Il comprend forcément des partis antagonistes, parce que cette attitude met l'exégèse au service de n'importe quel pouvoir. Ce courant va de Ṭaṭṭāwī Ġawharī (1862–1940) jusqu'à Ḥasan Ḥanafī (1935–2021) en passant par Sayyid Quṭb (1906–1966).

En résumé, le mouvement de réforme religieux a réussi avec la Nahḍa à surmonter le mur des textes seconds pour remettre en valeur le Coran comme principale source de la religion. Il a par le fait même ébranlé l'édifice religieux traditionnel basé sur la Sunna sans cependant le détruire. Le courant historique cherchait des interprétations dans le contexte socioculturel de la révélation et contribuait à l'affaiblissement de la position de la Sunna. Avec l'exégèse herméneutique la Sunna est reléguée à une position d'accessoire dans le cadre

de l'interprétation historico-critique. La révélation est libérée de la Sunna et de ses interprétations figées du passé. Elle devient une source continuelle du savoir et de la foi.

Le dernier pas serait d'ordonner et de structurer ce savoir rationnellement en formant un système théologique, qui remplacerait la Sunna. L'institution religieuse s'y oppose avec acharnement en refusant d'un côté de moderniser son enseignement traditionnel et de l'autre en empêchant les modernistes d'enseigner dans ses établissements. Elle prétend par contre, que la solution du problème de la modernité est inhérente au Fiqh traditionnel lui-même par sa capacité à s'adapter constamment aux nouvelles circonstances.

Réforme par le Fiqh^{viii}

Le Fiqh comprend une section appelée Fiqh al-nawāzil, dont la tâche est justement de traiter des situations nouvelles.^{ix} Les solutions proposées n'ont cependant pas été intégrées dans les doctrines des écoles de droit, des Maḏāhib. Elles n'ont jamais fait partie des fondements, Uṣūl, ou des principes généraux, Kulliyyāt. Elles demeuraient au niveau des branches, Furū', et même là elles disparaissaient lorsque leurs causes n'existaient plus. C'est avec ce Fiqh marginal et occasionnel, que l'islam officiel cherche à s'adapter au monde contemporain.

Avec la migration des musulmans vers l'Europe et l'Amérique du nord le besoin d'adapter l'islam aux normes démocratiques devint de plus en plus pressant, parce que Fiqh al-nawāzil, n'était pas en mesure de résoudre ce problème. C'est pour cela que le président du conseil de Fatwā nord-américain, Ṭāhā Ḡābir al-'Alwānī (1935–2016), proposa en 1994 de créer un nouveau Fiqh pour les minorités musulmanes en occident appelé Fiqh al-Aqallīyāt al-Muslima.^x

Al-'Alwānī déclare, que la division classique du monde en territoire de l'Islam, Dār al-'Islām, et territoire de la guerre, Dār al-Ḥarb, n'est plus valable. Aujourd'hui nous vivons dans un monde, où les musulmans peuvent émigrer dans les pays de l'ouest, prendre leur nationalité et devenir citoyens comme les indigènes avec tous les droits, inclus les droits politiques. En plus il y a des lois et des conventions internationales, qui protègent les minorités. Il n'est plus adéquat de parler du « Fiqh de la guerre », Fiqh al-Ḥarb, il faut développer le Fiqh de la coexistence, Fiqh al-ta'āyūš.

Le but ultime d'al-'Alwānī est – comme chez tous les réformistes – de rendre à l'islam sa gloire perdue. Mais au lieu de se tourner vers le passé comme les salafistes pour la restaurer, il veut s'emparer du présent avec l'énergie qui animait les premiers musulmans et dont la source était le Coran afin d'édifier un

islam mondial. Au cours des siècles, explique Al-‘Alwānī, un édifice de sciences religieuses a été construit, qui a figé l’élan initial et en a étouffé la créativité. Pour reprendre l’initiative il est nécessaire d’islamiser la connaissance, d’islamiser toutes les sciences modernes en partant de la révélation coranique.^{xi} C’est le chemin qui mène à une civilisation humaniste mondiale, qui fera la gloire de l’islam par sa (ré)conciliation de la transcendance avec la réalité humaine. Le manque du Fiqh traditionnel réside dans sa limitation au domaine de l’islam tout en négligeant le développement d’une dimension universelle pour toute l’humanité.

Comme chez les réformistes le Coran acquiert une position centrale, il est la source de la civilisation. D’après al-‘Alwānī Fiqh al-aqalliyāt n’appartient pas à Fiqh al-nawāzil, il n’appartient pas non plus aux branches, Furū’, du Fiqh traditionnel, qui n’offrent qu’une solution ponctuelle. Il dépend directement de la doctrine fondée sur le Coran, al-Fiqh al-akbar, et a droit à une existence indépendante parce qu’il concerne des groupes précis avec des problèmes spécifiques. Pour élaborer ce Fiqh il est nécessaire de réinterpréter le Coran.

Là aussi le Fiqh traditionnel et sa base, la Sunna, sont remis en cause. En effet les nouvelles interprétations doivent rendre les vraies intentions et valeurs du Coran. Il est inévitable que certaines interprétations déjà existantes de la Sunna soient abrogées. En outre, il est inévitable de réorganiser la Sunna, de la systématiser et de la réinterpréter aussi selon les intentions et valeurs du Coran pour qu’elle devienne une référence qui fasse autorité pour tous les musulmans. Un compendium de Ḥadīṭ comme celui d’Ibn Ḥanbal par exemple est plein d’incohérence et de contradictions.

Avec ses propositions al-‘Alwānī est allé jusqu’aux limites du Fiqh sans pour autant atteindre son but. Pour réaliser son but, il aurait dû dépasser ces limites et s’engager plus dans le projet de construction d’une théologie systématique. Il ne l’a pas fait. Au contraire sa tentative fut récupérée par les islamistes, qui dominant partout en occident les conseils de Fatwās. Yūsuf ‘Abdallāh al-Qaraḍāwī (1926–2022), l’idéologue en chef des Frères musulmans et fondateur de l’International Union of Muslim Scholars (al-Ittiḥād al-‘Ālamī li-‘Ulamā’ al-Muslimīn) à Londres en 2004, a refusé catégoriquement au début le concept de Fiqh al-aqalliyāt. Plus tard il trouva opportun de l’intégrer dans Fiqh al-nawāzil.^{xii} Comme ce dernier, il le considéra comme Fiqh d’exception faisant partie des branches, Furū’, mais qu’il est nécessaire de le systématiser selon quatre principes, qu’il proposa :^{xiii}

1. La facilitation, taysīr, en adaptant la Fatwā aux conditions de l’occident.

2. La mission, Fiqh al-da'wa, pour gagner les gens et non les effrayer avec Fiqh al-Ḥarb.
3. La Fatwā doit prendre en compte les intérêts de toute la communauté musulmane et non des individus et
4. L'invitation de tous les Maḏāhib à participer à cet effort. Ce Fiqh là sera valide tant que les musulmans resteront une minorité.

Le résultat fut un Fiqh opportuniste. Une femme occidentale, par exemple, qui se convertit à l'islam n'est plus obligée de divorcer de son mari, dans l'espoir de le convertir, tandis que dans le monde musulman elle doit toujours divorcer. On est déjà loin des intentions d'al-'Alwānī. Il voulait créer un Islam pour l'humanité. Al-Qaraḏāwī veut dominer l'humanité par les musulmans.

La critique de la religion

Jusque-là toutes les tentatives de réformer l'islam ont échoué, parce qu'elles n'ont pas réussi à influencer l'institution religieuse, concrètement à modifier ses programmes d'éducation. Au contraire, avec la montée politique de l'islamisme, c'est son idéologie qui se répand et domine les centres religieux. La doctrine d'Ibn Taimīya (1263–1328) adoptée par les salafistes et l'islam politique refoule de plus en plus l'islam traditionnel et combat l'islam mystique. Cette doctrine veut s'imposer comme la nouvelle orthodoxie musulmane et excommunie tous les autres. L'apostasie, Takfir, qui au cours des siècles a été pratiquement bannie de l'islam, est réanimée par les salafistes, qui l'utilisent excessivement contre leurs adversaires.

En face de l'expansion coloniale aux siècles précédents, les réactions salafistes entre les musulmans visaient à affirmer la cohésion de la communauté et à préserver son identité en consolidant la pratique religieuse. Pour cela ils renforcèrent la Sunna et veillèrent à l'application de la charia. Les figures centrales de ce mouvement furent Šāh Walīyullāh (1703–1762) en Inde (1702–1762) et Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb en Arabie (1703–1792) ; les deux étaient contemporains. Ils influencèrent plus ou moins directement les États théocratiques de l'Afrique de l'ouest, comme, l'imamat de Fouta Toro, en 1776, en Gambie et au Sénégal, le califat de 'Uthmān b. Fūdī, 1804, au Nigeria et l'imamat de Šaiḥ Aḥmadu b. Muḥammadu Lobbo, 1818, au Mali.

Tous ces mouvements sont les prédécesseurs des mouvements djihadistes et islamistes actuels, qui se sont imposés un peu partout notamment avec l'aide

des médias, qui ont introduit des programmes religieux, où les cheikhs propageaient leurs Fatwās et enseignaient aux musulmans comment ils devraient vivre selon la charia. Les télémuftis dominèrent et furent secondés par les anciennes institutions traditionnelles. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid constatait, que l'institution religieuse en Égypte, qui était acharite, était devenue wahhabite.

Ce n'est pas la gauche séculaire, qui affronta les islamistes. Au contraire elle pactisa avec eux au nom d'un combat supposé commun pour la démocratie contre les régimes autoritaires. C'était illusoire et devait en fait cacher son impuissance politique que le Printemps arabe a plus tard dévoilée. Ceux qui défièrent les islamistes étaient des individus libéraux courageux, dont certains l'ont payé de leur vie, comme Faraġ Fouda (1946-1992). Leur critique était essentiellement politique et dirigée contre le califat et l'État islamique. Pour fonder leurs critiques, ils recoururent aux mêmes sources utilisées par les islamistes pour réfuter leurs prétentions. Ils démontrèrent que l'histoire de l'islam n'est pas si sacrée et si magnifique comme on le prétend, qu'elle est pleine d'horreurs et que le discours apparemment religieux des islamistes était fallacieux. Les islamistes parlent de croyance et de doctrine, mais en fait ils ont la politique et le pouvoir à l'esprit. Avec le Printemps arabe en 2011 les masses descendirent dans la rue et manifestèrent contre le pouvoir autoritaire pour leur dignité et leur liberté politique. En d'autres termes, ils réclamaient leurs droits humains et démocratiques. Toutes les discussions sur la compatibilité de l'islam avec la démocratie et les droits humains universels étaient d'un coup dépassées. On n'entendit nulle part les slogans traditionnels contre l'impérialisme et le sionisme, un vent d'espoir et de libération soufflait sur le Maidān at-Taḥrīr. L'usurpation du pouvoir par les frères musulmans, qui suivit, fut de courte durée et échoua. Elle marqua le déclin de l'islam politique ; ce n'est pas un État de charia, que les gens cherchaient mais un État démocratique.

Après la déchéance de l'islamisme, la critique politique de l'État islamique fit place à la critique de la religion. Elle profita de l'atmosphère de liberté relative et des excès des djihadistes, qui sont arrivés en 2014 à fonder un Califat en Syrie et en Irak, pour atteindre des dimensions jusque-là inconnues. Cette critique fut accélérée grâce aux sites internet et aux médias, qui lui ont ouvert leurs portes. Cette critique est menée entre autres par des cheikhs sortis de l'institution religieuse. Entre les quarante-quatre auteurs que j'ai choisis dans mon livre sur la critique de la religion^{xiv} se trouvent huit cheikhs formés à al-Azhar et à an-Naġaf. Le reste est en majorité éduqué dans les universités occidentales et connaît en partie les travaux des islamologues.

La critique de la religion n'est pas nouvelle, déjà au XIX^e siècle et en réaction au mouvement d'Ahl al-sunna en Inde est né le mouvement des coranistes, initié

par Aḥmad Khān (1817–1898), qui avait comme Muḥammad ‘Abduh une attitude réservée vis-à-vis de la Sunna. Son élève Abdullah Chakralawi (Qāḍī Ġulām Nabī ; † 1914) la refusa carrément et fonda en 1902 l’organisation d’« Ahl al-Qur’ān ». Dans le monde arabe, le premier qui traita du problème fut l’égyptien Muḥammad Taufīq Ṣidqī (1881– 1920). Il publia en 1909 un article dans al-Manār intitulé « L’islam est le Coran tout seul » (al-Islām huwa l-Qur’ān waḥda-hū), dans lequel il utilise pour la première fois le terme coraniste. D’autres auteurs suivirent, dont l’éminent Aḥmad Ṣubḥī Maṣṣūr (* 1949), qui enseignait à l’université al-Azhar. Il perdit son poste, fut emprisonné plusieurs fois et trouva en 2002 refuge aux États-Unis, où il gère le site internet de <https://www.ahl-alquran.com>.

Les thèmes de la critique couvrent toutes les facettes de l’islam. Comme leurs prédécesseurs, les auteurs critiques fouillent aussi dans la tradition de l’islam mais cette fois pour chercher la vérité sur leur histoire et leur religion et non pas seulement pour trouver des arguments politiques contre les islamistes. Le terrorisme islamique les pousse à mettre en question leurs croyances et leur religion. Ils veulent comprendre pourquoi cette violence et cette inhumanité au nom de l’islam existe et se demandent, si c’est vraiment la religion qui correspondrait à leurs aspirations spirituelles. Dans tous les cas la religion transmise par l’institution religieuse ne les satisfait plus.

Dans leur recherches les auteurs critiques découvrent d’autres histoires, qui circulent dans les coulisses de la version officielle qu’ils ont apprise. L’existence de ces histoires revient au fait que la période des débuts de l’islam est obscure. De son origine jusqu’à sa formation comme religion distincte sous le règne d’‘Abd al-Malik b Marwān (685–705) les informations sont rares. Un empire arabe naquit, ses fondateurs étaient inconnus et sa religion n’était pas claire. Les conquérants se sont entretués et des courants politiques, qui devinrent religieux, ont vu le jour. Quand vers le milieu du huitième siècle on commença à rédiger les Mağāzī s, beaucoup d’histoires et de fabulations étaient déjà en cours, qui servaient des intérêts différents. Les scribes gardèrent les diverses versions, en corrigèrent certaines et en rajoutèrent d’autres. Avec le Ḥadīṭ ce fut plus grave, la falsification dominait. Même plus tard, après plusieurs siècles, on n’est jamais arrivé à un narratif universel et cohérent. Le déficit originel ne fut jamais comblé.

Faute de mieux, les traditionalistes essayèrent comme Ibn Ḥazm aḏ-Ḍāhirī al-Andalusī (994–1064) d’étouffer ces textes en condamnant leurs auteurs, qui par exemple racontent, qu’‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ‘Alī b. Abī Ṭālib et ‘Uṭmān b. ‘Affān voulaient tuer le prophète au cours de la razzia de Tabouk ; ou de les camoufler comme le fit dans ce cas aḏ-Ḍahabī (1274–1348) trois siècles plus tard en

proclamant l'équité des Ṣaḥāba. L'histoire, les Ṣaḥāba, le prophète, sa Sunna et sa Sīra et tout ce qui constituait l'islam traditionnel fut sacralisé, leur critique menait à l'apostasie. La lecture des textes n'était plus souhaitée; pour l'information il suffisait de consulter les savants qui avaient entretemps développé des sciences religieuses très compliquées.

Les auteurs critiques désacralisent toute la tradition et refusent la Sunna et le Fiqh, qui en dépend. Ils pensent même, que la Sunna a discrédité le Coran avec des interprétations tendancieuses et fausses, qui n'ont aucune base réelle. La Sunna a surtout discrédité le prophète en le présentant, par exemple, comme un monstre sexuel, tandis que le Coran le dépeint passant ses nuits à prier. Ils considèrent la Sunna comme le produit de la sujétion de la caste religieuse à la volonté des gouvernants. En fin de compte, c'est la politique qui a eu le dernier mot dans les affaires religieuses.

Un auteur comme le Syrien Muḥammad Ṣaḥrūr (1938–2019), qui combat la Sunna, va jusqu'à accuser aṣ-Ṣāfi'ī (767–820), le créateur des Uṣūl al-fiqh, d'avoir intentionnellement mésinterprété le Coran pour valoriser la Sunna.^{xv} Ṣaḥrūr fait en effet une distinction essentielle entre les concepts de prophète, Nabī, et celui d'envoyé d'Allāh, Rasūl. Quand le Coran parle de l'action humaine permise ou interdite, il exhorte les croyants à obéir au Rasūl, jamais au Nabī. Quand il s'agit de la révélation, c'est toujours le Nabī, qui est mentionné. Aṣ-Ṣāfi'ī interprète les versets (53:2-4) :

2. Votre compagnon n'est pas égaré. Il ne se trompe pas.
3. Il ne parle pas par (sa) propre impulsion.
4. C'est seulement là une révélation, qui lui a été transmise.

comme concernant tous les dires de Muḥammad et crée ainsi une confusion entre Nabī et Rasūl, qui lui permet de mettre la Sunna du Prophète au même niveau que la révélation et en fera la deuxième source de la religion.

La critique ne se limite pas à la Sunna, elle va plus loin et n'épargne pas le Coran. Le cheikh irakien Aḥmad al-Qubānchī (* 1958) se demande à quoi sert la médiation de l'ange Gabriel, lorsque le Coran lui-même nous informe, qu'Allāh est plus près de l'homme que sa veine jugulaire (50:16). Pourquoi cette histoire mythique? Gabriel aurait transmis la révélation divine mais sans fournir de preuves qu'elle provenait d'Allāh. Le miracle littéraire du Coran serait la preuve. Mais le texte est en partie commun, contradictoire et n'a pas de sens. Il ne peut pas provenir d'Allāh, tout comme les versets, qui incitent à combattre les incroyants et à tuer des innocents ne peuvent pas provenir d'Allāh, qui est la

justice même. Le Coran n'est pas la parole d'Allāh mais un langage divin inspiré au prophète dans son cœur, qui l'exprime par sa langue. Muḥammad était un homme croyant et pieux, il devint éclairé et prêt à recevoir la révélation divine.

Conclusion

La théologie des Mu'tazilas aurait dû servir comme fondement pour l'État islamique qu'al-Ma'mūn (786-833) avait créé. Elle n'y a pas réussi et fut remplacée par la Sunna, qui devint la seconde source de croyance à côté du Coran. Nous avons vu comment elle a été combattue et finalement rejetée par la critique moderne, qui désire une religion fondée sur la foi et en même temps sur la raison. D'autre part cette critique insiste à dépouiller l'islam de sa composante politique; ils veulent une religion pour leur salut personnel et non un système de domination des autres. L'abandon de la Sunna crée certainement un vide, qui ne peut être comblé que par un système théologique. C'est pourquoi la plupart rêvent du temps des Mu'tazilas.

La tunisienne Nāḡiyah al-Warīmī pense, que la cause principale de la misère des sociétés islamiques réside dans leur approche chaotique de leur passé, qui ne distingue pas entre l'idéologique et le réel par manque d'examen rationnel. Une communication entre la critique moderne et les recherches sur les débuts de l'islam peut être là très constructive surtout pour les musulmans. Le cadre institutionnel pour réaliser ces contacts fait malheureusement défaut. Les instituts d'orientalisme préfèrent plutôt entretenir des contacts avec les institutions musulmanes officielles et non leurs détracteurs. Pour cela ils font leur jeu en évitant les critiques et en étouffant les voix de leurs auteurs. Souvent ces Instituts oublient la tradition scientifique de l'université et confondent la science des religions avec le dialogue des religions, à l'exception notable d'Inārah.

ⁱ Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München 1994, p. 39

ⁱⁱ *Journal des débats*, 30 mars, 6 avril, 18 mai, et 19 mai 1883

ⁱⁱⁱ Voir Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Londres 1962.

^{iv} . Muḥammad Rašīd Riḏā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Mašhūr bi-Tafsīr al-Manār*, 12 vols. Dār al-Manār, Miṣr 1930-.

^v Cf. Sayyid Maḥmūd al-Qimnī, *Šukran ... bin Lādin*. Dār Miṣr al-Maḥrūsa, Le Caire 2004, pp. 62-65.

^{vi} H'mida Ennaïfer, Les commentaires coraniques contemporains : analyse de leur méthodologie. Rome 1998.

^{vii} Mohammed Arkoun, Lectures du Coran, Paris 1982, p. 6.

^{viii} Voir Ralph Ghadban, «Kann der Islam mit Hilfe des Fiqh modernisiert werden?» Dans Peter Hünseler (Dir.), Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen. Regensburg 2008, pp. 51-64.

^{ix} Voir Ralph Ghadban, «Fiqh al-aqalliyāt and its place in Islamic law.» Orient II/2010, pp. 30-37.

^x Voir Ṭāhā Ġābir al-'Alwānī, «Naẓarāt Ta'sīsiyya fi Fiqh al-Aqalliyāt». <http://www.islamonline.net>. Dernière consultation : 11 Février 2001. Une version plus étendue sous le titre : « Madḥal ilā Fiqh al-Aqalliyāt » a été publiée dans : al-Mağalla al-'Ilmiyya lil-Mağlis al-'Ūrubbī lil-Iftā' wal-Buḥūṭ, N° 4/5 Juin 2004, Dublin, pp. 19-92.

^{xi} Ṭāhā Ġābir al-'Alwānī, Muqaddima fī Islāmīyyat al-Ma'rifa, Dār al-Hādī, Beyrouth 2001.

^{xii} Voir Yūsuf al-Qaraḍāwī, Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima : Ḥayāt al-Muslimīn waṣṣ al- Muğtama'āt al-Uḥrā. Dār aš-Šurūq, Le Caire 2001.

^{xiii} Voir 'Abd al-Mağīd an-Nağğār, Manḥağ al-Imām al-Qaraḍāwī fi Fiqh al-Aqalliyāt, Doha 2007.

^{xiv} Ralph Ghadban, Allahs mutige Kritiker. Die unterdrückte Wahrheit über den Islam. Freiburg im Bresgau 2021.

^{xv} Ghadban, Allahs mutige Kritiker, p. 157f. et Muḥammad Šaḥrūr, As-Sunnah ar-Rasūliyah was-Sunnah an-Nabawīyah. Dār al-Sāqī, Beyrouth 2012.