**Les Amis de La Vie – Rabat 2019 – fiche de lecture**

Benzine Rachid, 2004, *Les nouveaux penseurs de l’islam,* Albin Michel, 290 p.

**L’auteur**: intellectuel musulman formé à l’école des sciences humaines.

**Le propos** : l’islam contemporain n’est **pas figé dans un passé** et une théologie sclérosée. Il est **traversé de débats.** **Divers penseurs explorent les chemins d’une reconstruction** de la pensée religieuse musulmane.

En revisitant l’histoire des dogmes et des institutions,

en interrogeant les interprétations théologiques successives ,

en soumettant le texte coranique au crible de l’analyse littéraire et de la critique historique

ils posent des questions essentielles : qu’est-ce que la Révélation ? Qu’est-ce que l’islam ? Comment lire son Livre fondateur.

**Ces nouveaux penseurs ne se satisfont pas d’adapter le monde musulman à la modernité, ils ressentent la nécessité de repenser l’islam lui-même. (P.12). ils peuvent être considérés comme des réformateurs** (P.13)

**L’organisation**: Une introduction, un premier chapitre général, huit penseurs étudiés (Abdul Karim Sorough, Mobammed Arkoun, Fazlur Rahman, Amin al-Khûli et Muhammad Khalafaallâh, Nasr Hamid Abû Zayd, Abdelmajid Charfi, Farid Esack) , une conclusion.

**Quelques points clefs** :

Un islam présenté principalement comme une religion instrumentalisée sur la scène médiatique. Rarement abordé par ses productions intellectuelles contemporaines.

Travail de **déconstruction** (P.13) en exposant aux méthodes de la recherche scientifique et au questionnement des sciences humaines, tous les aspects de l’islam.

Le mouvement vers la réforme ne date pas d’aujourd’hui. Référence **au réformisme ou au modernisme qui du milieu du XIXème aux années 1940 (contexte de la colonisation) a animé toute une partie des sociétés islamiques (noms P. 14).**

Aujourd’hui le contexte est différent. Ces pays sont indépendants mais soumis à des pouvoirs dictatoriaux. Mais aussi démocratisation et massification de l’enseignement (le savoir n’est plus l’apanage des érudits traditionnels) P.19.

Ils sont, comme leurs prédécesseurs, confrontés à la problématique de la modernité. Leurs prédécesseurs cherchaient un compromis entre islam et acquis scientifiques modernes. La rationalité leur semblait représenter l’arme à retenir. Les nouveaux penseurs ne considèrent pas la raison comme allant de soi et étant universelle. Ils l’abordent comme une faculté construite socialement qui existe au sein de pratiques et de discours multiples. (P.17). Au cœur de la modernité, il y a l’individu qui agit librement (P.17). (énumération des noms p.18)

« Ils ne croient pas que l’on puisse se satisfaire de moderniser les sociétés musulmanes dans les domaines scientifiques et techniques sans toucher au corpus premier des interprétations religieuses traditionnelles. Ils sont convaincus qu’il faut repenser le système de l’islam tout entier. (P.21)

**Leur attitude par rapport à l’islam: respectueux mais indépendants (P.21)**

Qu’est-ce que l’islam ? : question fondamentale dans le débat. Pour **Soroush « l’islam est une suite d’interprétations de l’islam comme le christianisme est une suite d’interprétations du christianisme. Et puisque ces interprétations sont historiques, l’élément de l’historicité est là. »** (P. 22). Le passé des musulmans ne doit pas être considérée comme une historie sacrée, mais comme une partie de l’histoire de l’humanité (P.22). **D’où l’importance de l’herméneutique : tout lecteur est marqué par sa subjectivité ( *d’où l’importance de connaitre leurs itinéraires personnels, leur contexte familial, social, éducationnel, leur périple géographique au cours de leur vie, leur formation, scientifique, philosophique, anthropologique, qui donnent une meilleure compréhension de leur pensée. )***

Quelle rénovation ? : Phrase d’exergue de Amin al-Khûli  (1895-1973) : « le renouveau commence par une investigation dévastatrice du passé  ».

Le renouveau se construit à partir de l’exploration et de la critique exhaustive du passé (P.24)

Les nouveaux penseurs, par la critique qu’ils font du discours religieux mettent en évidence l’usage régulier de la religion comme outil politique (P.25). Ce faisant, ils dérangent : relation entre la religion et l’Etat, cohabitation de la loi islamique avec le droit positif, émancipation de la femme, question de la justice sociale…

Mais ce qui les préoccupe ce sont d’abord des questions théologiques (P.26).

Tous sont préoccupés de penser la place de la religion dans un monde qui se sécularise (P.27)

**Chapitre 1.** Des pré-réformiste aux nouveaux penseurs.

Durant la période de la fin de l’empire ottoman (1922) à la chute du mur de Berlin (1989) l’islam a semblé compter pour quantité négligeable dans le fonctionnement du monde. Pourtant, il n’a jamais cessé de se développer, des mouvements de réveil l’ont continuellement traversé et la renaissance actuelle est l’héritière de toute une succession de mouvements de renouveau (*Tadjîd*, la rénovation) et de réformes (*islâh*) qui ont jalonné son histoire. (P.31). Notamment les mouvements politico-religieux des 18e et 19e siècles en réaction au sentiment de déclin moral et intellectuel et de fragmentation politique, économique et sociale. C’est ainsi que sont apparus dès le 18e, le mouvement réformiste puritain du wahhabisme en Arabie et le grand mouvement de réforme « ouverte » de Shah Wali Allah en Inde. Puis au 19e, en Inde et au Proche-Orient, le « réformisme ». En // des mouvements de révolte politique contre le colonialisme qui se sont revendiquées d’un « revivalisme » de l’islam. Mais ces mouvements islamiques de renouveau n’ont pas été des mouvements de résistance (PP 32-33 avec une série de noms).

L’épreuve du déclin et de la mainmise occidentale : Du 8e au 14e siècle l’islam a été en avance sur l’Occident et a favorisé la Renaissance Occidentale. Mais celle-ci a accéléré la décadence de la civilisation musulmane avec au plan politique la Reconquête chrétienne (1492). Il y a eu en Occident une sécularisation qui a évolué en France avec le concept de laïcité qui a permis le triomphe de l’humanisme moderne. Le monde arabe s’est lui enfoncé dans un engourdissement qui s’est traduit par un conservatisme fort. Il est ainsi flagrant de constater que la brillante civilisation arabo-persane s’est comme arrêtée de penser à partir du 13e siècle quand les pouvoirs politiques et religieux ont fait cesser la réflexion philosophique indépendante de la doctrine religieuse. On ne connait presque plus de pensée indépendante de la théologie en islam à partir de cette époque (à l’exception du monde perso-iranien). Les portes de l’*ijtihâd*, c’est-à-dire l’effort personnel d’interprétation des textes sacrés ont été déclarées fermées par les pouvoirs politiques et religieux, à l’exception de l*’ijtihâd* juridique laissé aux canonistes et de l*’ijtihâd* dit du consensus, confiés aux savants traditionnels, lesquels ne se sont guère risqués à proposer des solutions innovantes. (P 35)

Les mouvements de revivalisme du 18e: ils affirmaient que c’était parce que les musulmans avaient cessé d’être de « purs musulmans » que la décadence était venue. Ils prônaient un retour aux origines. Deux grandes figures : Mohammad ibn Abd al-Wahab dans la péninsule arabique (18 e ) et Shah Wali Allah al-Dihlawi (18e) en Inde.

Mohammad ibn Abd al-Wahab affirme que l’islam n’est pas statique mais dynamique. Il préconise un retour aux enseignements originaux de l’islam contenus dans le Coran et dans les hadiths. Il a insufflé un vrai mouvement de réforme dans l’islam arabe décadent et tous els grands mouvements de revivalisme ont fait plus ou moins référence à sa pensée, y compris al-Afghani et Abduh . Pensée marquée par un radicalisme profondément intolérant, il a élaboré un système d’exclusivisme clos sur lui-même que l’on retrouve dans l’islam saoudien contemporain (P.37)

Shah Wali Allah al-Dihlawi a des points communs avec al-Wahab : retour aux sources du Coran, refus de l’imitation servile des injonctions des canonistes, droit à l’*ijtihâd*. Mais, dans le contexte de l’ Inde, il a eu le double souci de retrouver le véritable islam, notamment par la connaissance des hadiths authentiques et de réconcilier les tendances musulmanes qui s’opposaient (y compris sunnites et chiites). Préoccupation de réconcilier raison et tradition. Son islam se veut dynamique, libéral et réconciliateur. Iqbal (père spirituel du Pakistan) a dit de lui qu’il avait été le premier penseur musulman qui tenta de reconstruire la pensée religieuse en Islam. (P. 38-39)

Le choc de la rencontre avec l’Occident moderne. (Rappel des traumatismes de l’histoire de la Réconquista à Napoléon p. 39) Révélation des fragilités du monde musulman. Certains ont la séduction de l’Occident, en Egypte un courant européanisant se développe qui durera jusqu’aux années nassériennes (noms p. 40 et 41). Aussi en Tunisie et dans la Turquie ottomane (ex d’Atatürk qui laïcisera la Turquie sur le modèle de la laïcité française) (P.41-42)

Les quatre grands noms du réformisme moderne :

Jamal al-Din al-Afghani, né en Iran en 1838. Il veut susciter l’unité de tout le monde musulman face aux actions colonisatrices et impérialistes des puissances européennes. Considéré comme l’initiateur de la *Nadha*.

Muhammad Abduh, égyptien, 19e siècle. Lié à al-Afghani. Selon eux, l’infériorité concrète de l’islam par rapport au monde européen avait essentiellement pour cause le manque de dynamisme et de sérieux des élites musulmanes, les superstitions et l’ignorance des connaissances scientifiques modernes. Seule l’éducation, le recours à la raison, l’exercice de l’*ijtihâd* et le rapprochement entre les écoles juridiques pouvaient constituer un remède. Il réclamait un renouveau des bases de la pensée religieuse musulmane.

Pour Abduh, soucieux de la concorde entre tous les courants musulmans, civilisation occidentale et islam devaient s’enrichir mutuellement. Mais Abduh a dénoncé l’imitation servile.

Il s’est aussi beaucoup intéressé à la littérature arabe.

Rashid Rida, syrien né en 1865. Propagandiste d’un islam de plus en plus rigoriste, il s’est lié aux wahhabites et à la monarchie saoudienne. Il se démena pour la restauration d’un califat, mais en exigeant le choix d’un califat arabe. (autres noms PP 46-47, dont Qasim Ali, auteur en 1898 d’un livre sur la libération de la femme).

Sayyid Ahmad-Khan, indien, né en 1817. Il se persuade que l’avenir est dans une fécondation du génie islamique de l’Inde par l’état de civilisation avancé des Anglais. En conflit ouvert avec al-Afghani qui est lui dans une attitude résolument anti-anglaise. Le plus important est son œuvre de réformateur religieux avec son *Commentaire du Coran*. Pour lui le Coran est en accord avec la raison et la science puisqu’il « ne peut y avoir de conflit entre l’œuvre de Dieu et la Parole de Dieu. » Très respectueux des recherches spirituelles, il a été pionnier dans l’ouverture aux autres religions.

La postérité contrastée des premiers réformistes : Le réformisme couvre près d’un siècle du milieu du XIXe aux années 35-40. Une rupture dans l’histoire de l’islam puisqu’il a voulu réagir à une sorte d’engourdissement de la pensée musulmane. Cependant ces hommes étaient d’abord dans une position défensive. Ils ont tellement idéalisé les premières générations musulmanes, se persuadant que la religion des premiers temps représentait un idéal indépassable qu’ils sont demeurés prisonniers des solutions proposées par l’islam médiéval.

Aujourd’hui beaucoup se présentent comme leurs héritiers, même si on peut avoir le sentiment qu’ils ont trahi leur message. Cette postérité contrastée et contrariée s’explique par plusieurs raisons : contexte historique autre (effacement de l’Occident européen au profit de l’Occident américain), quasi échec des révolutions nationales ou panislamiques. L’heure n’était plus à la rénovation de l’islam mais à la définition des régimes qu’il convenait d’instaurer.

Autre raison : déviation que Rashid Rida a fait subir à la pensée de son maître Muhammad Abduh : il a mené non pas vers un réformisme progressiste ouvert au pluralisme mais à un réformisme traditionaliste, proche du Mouvement des Frères musulmans.

Ces pionniers ont ouvert la voie à deux grands courants réformateurs.

Le premier courant : Celui qui se rattache à la pensée d’Hassan al-Banna (Egyptien qui souhaitait une société dont le droit fut exclusivement fondé dans le Coran et dans la Sunna, avec un refus des valeurs de l’Occident) ou du Pakistanais Abu Ala Mawdudi (qui après l’indépendance de l’Inde prôna l’instauration d’un Etat complètement islamique) , courant qui veut toujours plus d’islam dans l’organisation politique des sociétés et des Etats

Naissance de l’islam critique contemporain :

Le deuxième courant : Muhammad Iqbal ( père spirituel du Pakistan, il refuse une dichotomie Orient/Occident et souhaite un mouvement dialectique entre connaissance moderne et spiritualité vécue. Il propose un projet et un islam ouverts) ou l’Egyptien Ali Abderraziq. Il refuse l’idée selon laquelle il y aurait un modèle islamique du pouvoir fondé sur les données de la Révélation Il débusque l’idée d’une institution infaillible qui a privé les musulmans de chercher par eux-mêmes des solutions efficaces à leurs problématiques politiques. Son œuvre représente la principale réfutation de tous els courants musulmans qui veulent associer religion et politique. Il rappelle que « Dieu voulait que l’islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique. »

**Chapitre 2.** Abdul Karim Soroush. La théorie de la contraction et de l’expansion de la connaissance religieuse.

Certains l’ont qualifié de Luther de l’islam. Pas forcément pertinent mais signe de son importance. Né en 1945 à Téhéran. Etudes en Iran et en Angleterre (dans les années 1970, années denses pour la politique en Iran) . Très marqué par la philosophie des sciences : « une vraie révélation ». Il veut savoir si la science est un processus d’accumulation, si elle est exempte de valeurs, si les préjugés des gens affectent l’évolution des sciences, etc. En 1979, il rentre en Iran. On lui confie la chaire du département de culture islamique au Collège des enseignants de Téhéran. Dans les premières années de la révolution, les sciences sociales et humaines sont considérées comme « impures » et « occidentales », responsables de la corruption de la jeunesse et de la « sécularisation athéisante ». Soroush les défend. Armé de la philosophie des sciences, il aborde la philosophie des religions. Il déplore que les initiateurs de la révolution n’aient eu aucune réflexion préalable sur l’économie globale, la modernité, l’administration tournée vers l’information,… Il réalise qu’il convient de faire la distinction entre la religion d’une part et la religiosité ou interprétation religieuse d’autre part. Il comprend qu’il y a différentes compréhensions de la religion et de la divinité. Pour lui, un gouvernement clérical est dénué de sens, ce qui lui a valu les foudres des mollahs. Il observe que pour sa majorité, le clergé iranien ne se définit pas par l’érudition et la vertu mais par la dépendance par rapport à la religion pour les moyens d’existence. Il devient de plus en plus critique à l’égard du pouvoir. Il part en exil, aux Etats-Unis, à Harvard.

Il s’inscrit dans le vaste mouvement de revivification islamique, il pense que toute tentative de reconstruire l’islam est à la fois futile et illusoire. Pour lui, les défis des réformateurs actuels sont bien plus importants que ceux des réformateurs d’autrefois. Ceux-là avaient le souci que soit dépassé le légalisme religieux au profit d’une approche réellement intérieure. Aujourd’hui, plus rien ne va de soi en matière d’affirmation religieuse. L’Europe depuis la Renaissance s’est libérée de la religion au point de provoquer la lente disparition de celle-ci. Le monde musulman en se crispant sur une attitude inverse, en résistant à tout changement aboutit à un résultat quasi identique : le déclin de la véritable religion.

( Les chiites ont parfois le sentiment qu’ils ont l’avantage sur les sunnites de ne pas avoir laissé se fermer les portes de l’*ijtihâd*, du discernement religieux personne. Mais sunnites et chiites sont aux prises aux mêmes problèmes qu’ils ne parviennent pas à résoudre parce qu’ils n’envisagent ces problèmes que sous l’angle du droit. Les transformations intellectuelles et économiques du monde contemporain ne peuvent se contenter de transformations juridiques (P.70-71)

Soroush proclame que le Coran est sans imperfection, mais que la compréhension que les humains ont de la religion est imparfaite. Si la religion est sans défaut, ce n’est pas le cas des exégèses.

La théorie de la contraction et de l’expansion a pour objectif d’expliquer le processus par lequel la religion doit être comprise. C’est une théorie interprétative et épistémologique. (*détails p. 73 et suivantes, un peu obscur pour mo*i). « Tout ce que nous recevons et obtenons de la religion est interprétation » (P.74) : il devrait toujours y avoir une pluralité d’interprétations. Il plaide pour que les hommes de religion acceptent une saine interaction avec les scientifiques au lieu de s’isoler. « Il y a eu un jour où la religion a atteint son achèvement, mais quand la connaissance de la religion atteindra-t-elle son zénith ? » (P.76)

Les maladies de l’islam selon Soroush : il en retient deux, 1. l’idéologisation de la religion et 2. l’accent excessif mis sur les aspects juridiques de l’islam (P. 76)

1. l’idéologisation de la religion : l’islam devient moins une vérité qu’une idéologie derrière laquelle on se réfugie. « une des plus grandes plaies théoriques du monde islamique (…) et que les gens en sont venus peu à peu à comprendre l’islam comme une identité plutôt que comme une vérité. «  (P.77)

2. l’accent excessif mis sur les aspects juridiques de l’islam : Pour lui la foi intérieure (imam) doit prévaloir sur les pratiques extérieures. La politique ne peut se résumer à une approche juridique !

Islam et démocratie : Pour Soroush, il faut réconcilier démocratie et religion. Il faut purifier la religion, la rendre plus légère et plus souple. Elle ne peut endosser tout ce qu’on lui fait endosser. La démocratie en politique selon lui, c’est l’existence du pluralisme et de la tolérance dans la société. Pour être compatible avec la démocratie, l’approche religieuse a besoin d’accepter comme primordiale les valeurs de la rationalité, de la justice, de la liberté, des droits de l’homme… Pour la démocratie, il faut deux piliers : le pluralisme et les droits de l’homme (P.80) Et les droits de l’homme proviennent d’ailleurs que de la religion (P.80). le rôle de la religion ?: venir renforcer les concepts moraux qui la sous-tendent.

Soroush reproche à de nombreux penseurs musulmans de ne pas avoir le souci de se doter de concepts modernes.

Une des questions majeures de la modernité : comment peut-on vivre musulman dans un monde non-musulman ? Il discerne plusieurs éléments fondamentaux de la modernité qui devraient être traités par la pensée musulmane :

1 . La raison critique contre la raison herméneutique (les penseurs religieux ont trop tendance à s’appuyer sur la raison herméneutique qui se limite au texte sans soumette celui-ci à une approche historique critique.

2 . Le scepticisme contre l’absolutisme : la notion absolutiste de la vérité se montre difficilement conciliable avec le pluralisme.

3 . Les droits contre les devoirs : les penseurs doivent passer de la conception d’un « Dieu des devoirs » à un « Dieu des droits », une révolution pour la jurisprudence islamique. (P.84)

Une religion d’amour : Soroush propose une religiosité instruite et réfléchie, qui sache conjuguer raison et spiritualité. Il a le souci de « dresser un portrait pus aimable de Dieu dans la société » afin que les croyants puissent établir une coexistence pacifique avec lui et les uns avec les autres. Pour Soroush l’essence de la religion, c’est l’Amour (P.85)

*Soroush : divers points à retenir : son parcours personnel, entre l’Iran et le monde anglo-saxon : entre reconnaissance et critiques, voire rejet des mollahs. Le moment historique où il écrit. Importance comme pour els autres réformateurs contemporains de ce qu’Arkoun appellera l’expérience existentielle, le choc entre culture d’origine et éducation occidentale).*

*Le + important : la base de sa pensée : la philosophie des sciences (insister sur tout ce que cela implique comme attitude. Il utilise cette méthodologie pour la religion : est-ce tout à fait possible ? une religion n’est pas une science mais oui si on retient dans tous les cas de l’importance de l’interprétation individuelle, du poids des préjugés. Et surtout l’intérêt de l’approche historique. )*

*Reprendre l’importance de l’ijtihâd (P. 35) pour faire le lien avec les réformateurs du passé : On ne connait presque plus de pensée indépendante de la théologie en islam à partir de cette époque (après le 13e siècle) (à l’exception du monde perso-iranien). Les portes de l’ijtihâd, c’est-à-dire l’effort personnel d’interprétation des textes sacrés ont été déclarées fermées par les pouvoirs politiques et religieux, à l’exception de l’ijtihâd juridique laissé aux canonistes et de l’ijtihâd dit du consensus, confiés aux savants traditionnels, lesquels ne se sont guère risqués à proposer des solutions innovantes. (P 35)*

*Autres points : Le lien entre démocratie et religion, la question centrale des droits de l’homme (Dieu de devoirs, Dieu de droits) le lien entre les religions,*

**Chapitre 3.** Mohammed Arkoun. Le pensable, l’impensable et l’impensé dans l’islam contemporain. Né en Algérie en 1928. Prof à la Sorbonne à partir de 1961. Il met d’emblée l’accent sur son expérience existentielle plus importante selon lui que son parcours académique : confrontation âpre entre la culture et la langue française conquérantes et sa propre culture algérienne.

Deux questions de départ : 1. Comprendre la personnalité arabo-musulmane que proclamait le mouvement nationaliste et 2. Déterminer dans quelle mesure la civilisation moderne représentée par la puissance coloniale devait être considérée comme une civilisation universelle. (*c’est important pour tous ces réformateurs, cette expérience existentielle, et ces questions*) Il ne cessera jamais cette *ijtihâd*. Il se vit comme minoritaire : berbère en Kabylie, l’arabe est pour lui une langue apprise, Oran, Alger, Paris… mal à l’aise avec le discours tenu par la Révolution algérienne, notamment en ce qui concerne la composition plurielle de la nation algérienne et la diversité de l’islam vécu en Algérie, deux réalités niées par la Révolution (*Là aussi un parallèle avec Soroush et le contexte iranien*). Multitudes de livres (P.95)

L’humanisme arabe du 10e siècle est au centre de sa pensée (P. 96) .

Il veut donner la possibilité d’entrer dans la religion par la culture et non pas nécessairement par le catéchisme (P.97). Il souhaite contribuer à la construction d’un espace civique moderne. Pour lui l’islam est « théologiquement protestant puisque le musulman est libre dans son rapport à Dieu et, politiquement catholique dans la mesure où (…) l’Etat (le pouvoir politique) a confisqué cette liberté propre à l’islam de se constituer en sphère autonome du spirituel. » (P.97)

Pour Arkoun, réfléchir veut dire transgresser (bousculer un savoir canonique) , déplacer (les structures figées de la tradition vers d’autres territoires d’analyse) et dépasser (les discours conformistes et « mythologistes » .

Il veut envisager la religion en tant que dimension anthropologique de l’homme. Il en retient trois niveaux de signification et de fonctionnement : la religion-force (celle qui propose des réponses théoriques), la religion-forme (celles des formes prises par les religions dans des situations historiques concrètes), la religion individuelle (celle de la vie intérieure, trop souvent limitée par les pouvoirs politiques et religieux).

Il en appelle à une « islamologie appliquée » (P.103). Il faut clarifier le passé pour construire le futur. Utiliser en particulier la linguistique moderne et l’anthropologie. (critique du passé : « l’expérience de Médine » est devenue « le modèle de Médine » (P.104). )

Il soutient que toute orthodoxie est nécessairement « une vision idéologique extraordinairement orientée vers l’intérêt subjectif du groupe auquel elle appartient » (P.105) Abordée sous l’angle historique, la religion serait toujours le résultat d’un rapport de forces.

Il distingue plusieurs niveaux du Coran : 1. Celui de la Parole de Dieu qui se rapporte au Livre céleste, 2. Le discours coranique (transmission orale), 3. Le texte écrit, le *mushaf*. (P.107)

Il étudie les conséquences de la transformation du discours oral en texte écrit (P.108)

Il distingue fait coranique et fait islamique : il dissocie un événement linguistique, l’événement coranique et la consolidation de cette nouvelle religion qu’est devenu l’islam. Le fait islamique a été régulièrement utilisé à des fins idéologiques et politiques de manière à légitimer et à maintenir le pouvoir de certains groupes.

Lui considère le Coran sous eux angles essentiels : d’abord comme un document de la Révélation *Mais aussi* un document historique et littéraire. Il prône une approche déconstructive (P.110) Il souhaite aussi déconstruire l’imaginaire social des musulmans formé et structuré par le phénomène du *mushaf*. « Les systèmes théologiques et juridiques élaborés par ce qu’on appelle la raison sont également liés à « l’imaginaire » du salut » (P.111)

Il distingue trois formes d’imaginaires : religieux, social, individuel (P.112)

Il fait un lien entre les trois religions monothéistes : la recherche du salut par l’obéissance à la volonté de Dieu. (P.116)

Il accorde beaucoup d’importance à l’espace méditerrannéen. (P.116, en lien avec Braudel)

« Je veux amener la raison contemporaine à réfléchir autrement qu’elle ne le fait sur des ensembles culturels, et non pas en opposant une culture occidentale aux autres cultures qui ne seraient pas modernes ni évoluées. » (P.118)

**Chapitre 4** : Fazlur Rahman. Une nouvelle approche du Coran et de la Révélation.

*Rahman s’intéresse surtout au Coran et à sa lecture. Peu politique.*

Pakistanais, mort aux E-U en 1988. Formé à Oxford, professeur à Durham puis à Montréal (pour lui aussi conflit entre deux éducations, moderne et traditionnelle). Conseiller de Muhammad Ayyub Khan au Pakistan, il est finalement menacé de mort par les oulémas et doit ‘exiler aux E-U en 1968.

Il a été principalement formé à la philosophie. Mais il se révélera davantage un historien de la philosophie et un penseur religieux plus qu’un pur philosophe.

Comment relever le challenge de la modernité ? Il en appelle lui aussi au rétablissement de l’*ijtihâd*, ce processus de raisonnement personnel et d’interprétation.

Le Coran doit être abordé comme un tout et dans son historicité (P.131). Quatre outils sont nécessaires : une bonne connaissance de la langue arabe, une connaissance des circonstances de la Révélation, la connaissance des versets abrogeants et abrogés, la connaissance des versets qui sont d’application générale et ceux d’application limitée. (P.133)

Une approche thématique et éthique du Coran : il refuse le traitement des versets un par un, préfère les thèmes (Dieu, l’homme en tant qu’individu, la nature…). Par éthique, Rahman entend une « théorie du bien et du mal moraux ». (P.137) Toute vie morale doit avoir pour préalables une foi en Dieu accompagnée de « bonnes actions » individuelles et collectives accomplies au bénéfice de la société humaine. Pour obtenir des réponses du Coran, il faut mettre en œuvre son esprit et son intelligence.

Rahman retient trois concepts clés de l’éthique : *iman*, la foi ; *islam*, la remise à Dieu et *taqwâ*, la conscience de Dieu (P. 138)

L’herméneutique de Rahman repose sur deux piliers : une compréhension de l’histoire et une théorie de la prophétie et de la nature de la Révélation.

**Conclusion**: (*sous forme de récapitulatif et d’ouverture, d’où son intérêt*)

Les nouveaux penseurs tentent de répondre aux interrogations qui surgissent au sein du monde islamique du fait de la confrontation avec la pensée critique. Leur vision de l’islam est libératrice, aussi ne prétendent-ils rien imposer : ils exposent et proposent (P.275)

Ils ont entre eux un **« air de famille ».** ils sont témoins de l’émergence à travers le monde de ce que le philosophe marocain Abdou Filali-Ansary appelle « une nouvelle conscience islamique ». Mal à l’aise dans un islam centré sur la loi et le pouvoir politique, ces croyants ressentent le besoin d’une distinction claire entre le message coranique et les structures juridiques héritées d’un certain passé.

Le fait de vouloir approcher de manière scientifique le texte coranique représente-t-il la démarche la plus audacieuse des nouveaux penseurs (P.277). Ils utilisent la méthode historico-critique. Le Coran a une histoire. Il ne peut se réduire à une histoire ancienne mais c’est en son sein qu’il est apparu, dans le moule d’une culture particulière : celle des Arabes du Hedjaz des 7e et 8e siècles.

L’étude scientifique du texte coranique ne vient pas annuler la démarche religieuse, elle vient la compléter. (P.281)

Ils rappellent que le Coran est un livre ouvert à tous les hommes. On y trouve toute la vision de l’homme et du monde des musulmans. C’est aussi un des livres où se fonde la mémoire de l’humanité.

C’est un texte qui s’écoute. Le Coran est un discours avant d’être un livre. Qui se lit et se relit. Toute lecture est une « relecture », c’est-à-dire une lecture en situation, une lecture contextuelle.

Avec les nouveaux penseurs, comme le relève Arkoun « on quitte le cadre dualiste de la connaissance où raison s’opposait à imagination, histoire à mythe, vrai à faux, bien à mal, raison à foi, etc. On assume une rationalité plurielle, changeante, accueillante. » (P.282)