Brown Daniel, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*.

Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (Cambridge Middle East Studies 5). 185 p.

Voici une étude qui permet de suivre en profondeur l'évolution interne de la pensée islamique moderne et contemporaine. Les positions des savants et penseurs musulmans à l'égard de la Sunna expliquent en effet certains clivages au sein d'un mouvement d'ensemble. L'attachement inconditionnel des uns à la tradition prophétique ou son rejet par d'autres ne relèvent pas du seul débat doctrinal ; ils reflètent également des problèmes cruciaux pour les sociétés musulmanes, comme la crise de l'autorité religieuse ou la confrontation de la tradition et de la modernité. C'est dans le subcontinent indien et en Égypte que le statut de la Sunna a été le plus souvent débattu ; la comparaison entre ces deux foyers du réformisme musulman sur ce point permet d'apprécier les tendances communes et les problématiques spécifiques.

L'A. rappelle tout d'abord que le terme de *sunna* au début de l'islam ne s'emploie pas uniquement dans le sens de pratique prophétique. L'imam Šāfiʿī contribua fortement au sein du sunnisme à restreindre sa signification à la Sunna du Prophète. L'attitude de certains penseurs contemporains vis-à-vis de celle-ci peut se comprendre comme un essai de retour à une conception moins contraignante et moins absolue de son autorité. Par ailleurs, la Sunna ne se confond pas avec le *ḥadīṯ*, mais désigne soit un principe normatif qui s'oppose à l'innovation (*bidʿa*), soit un enseignement prophétique inspiré (« une révélation non récitée » *waḥy ġayr matluww*). L'extraordinaire développement de la science du *ḥadīṯ* va de pair avec le triomphe du sunnisme, de la théorie des *uṣūl al-fiqh* et de l'abrogation, et finalement avec le contrôle de la pensée juridico-religieuse par le corps des ulémas. C'est à cette tradition bien établie et à sa conception de la Sunna que s'opposeront les uns et c'est elle qu'essaieront d'adapter d'autres.

La contestation du *taqlīd* et la valorisation de l'*iǧtihād*, l'affirmation de la supériorité de la Sunna sur les écoles juridiques, la recherche des causes des statuts juridiques pour déterminer le lien entre la Loi divine immuable et ses applications contingentes conditionnées par le temps et l'espace ne sont en rien des nouveautés dans la pensée juridique en islam. Le savant indien Šāh Walī Allāh (1702-1762) s'inspire d'une longue tradition. Dans ce domaine, ses idées sont accentuées par son fils ʿAbd al-ʿAzīz, Sayyid Aḥmad Barēlvī puis ses interprètes modernes dans le sens d'une relativisation des statuts juridiques définis par la Loi. Le XIXe siècle voit se développer aux Indes une tendance proche du wahhabisme, en partie inspirée par Šawkānī, pronant la purification de l'islam par l'abandon du *taqlīd* et un attachement littéral à la tradition prophétique. Celle-ci devient pour les *Ahl-i-ḥadīṯ* le seul guide de piété et de vie sociale. Cette tendance précède les Salafiyya proche-orientaux qui reprennent la science critique du *ḥadīṯ*. Comme le note justement l'A., alors que dans les écoles juridiques la Sunna est intégrée dans le *maḏhab*, elle devient chez les Modernes une réalité en soi permettant de critiquer les élaborations ultérieures. Cette tendance critique s'affirme aux Indes avec Sayyid Aḥmad Ḫān (1817-98) qui réagit aux critiques de la tradition par des missionnaires et orientalistes comme W. Muir et A. Sprenger et au traditionnalisme des *Ahl-i-ḥadīṯ*. Il prend ses distances vis-à-vis de la Sunna, la considérant comme secondaire par rapport au Coran. Parallèlement, son exégèse coranique est fortement marquée par l'usage de la raison. La même tendance se retrouve chez M. ʿAbduh qui ne s'attaque pas directement au *ḥadīṯ*, mais n'accepte que les traditions *mutawātir* (transmises par plusieurs voies sûres).

La mise en cause du *ḥadīṯ* aboutit aux Indes à la fondation d'une nouvelle école : les *Ahl-i-Qur'ān* fondent leur foi et leur pratique sur leur seule compréhension du Coran, ce qui les amène à se séparer du reste de la Communauté. Dans la même mouvance, un penseur comme M. Aslam Jayrājpūri (1881-1955) pousse si loin la critique du *ḥadīṯ* pour retrouver un islam pur et originel, qu'il finit lui aussi par ne plus prendre en compte que la Révélation. En Égypte, M. Tawfiq Ṣidqi écrit dans le *Manār* une série d'articles dans ce sens, à la fois acceptés et critiqués par Rašīd Riḍā. Ce dernier apprécie d'un côté le rejet de l'autorité traditionnelle des ulémas d'al-Azhar qu'une telle position implique, mais ne peut accepter l'élimination pure et simple de la Sunna. Comme M. ʿAbduh, il admet le *ḥadīṯ mutawātir* et se montre beaucoup plus réservé sur les traditions « isolées » (*āḥād*). On constate donc entre l'Égypte et les Indes une certaine convergence ; cependant la critique radicale du *ḥadīṯ* se traduit aux Indes par la formation de groupes sociaux et par une réflexion sur la nature de la prophétie, tandis qu'en Égypte une telle position n'engage que quelques individus isolés et des discussions beaucoup plus techniques, d'ordre historique ou légal. Même si ces positions extrêmes n'ont guère d'audience, elles n'en soulèvent pas moins quelques grandes questions reprises par les générations suivantes.

Comment en effet interpréter le Coran sans le *ḥadīṯ* ? Pour les ulémas, « le Coran a plus besoin de la Sunna que la Sunna du Coran ». Contre ce principe qui fonde l'autorité de ces derniers, Sayyid Aḥmad Ḫān voit dans le recours au *ḥadīṯ* une limite à l'universalité du texte. Ce point de vue, caractéristique d'une intelligentsia éduquée à l'occidentale, pose la question de l'autorité prophétique et de l'infaillibilité (*ʿiṣma*). En réaction contre la tendance à étendre cette infaillibilité à tous les actes et paroles du Prophète, des auteurs comme S. Aḥmād Ḫān et M. ʿAbduh établissent une claire distinction entre l'enseignement inspiré de Muḥammad en matière de religion et ses habitudes personnelles ou son comportement politique et social. Le processus d'humanisation de la personne du Prophète à cette époques s'oppose

BCAI 16 (2000) Brown Daniel : Rethinking tradition in modern Islamic thought, recensé par Denis Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

à son image spirituelle et cosmique diffusée par les milieux traditionnels. On aboutit à des positions bien connues comme celles de ʿAlī ʿAbd al-Rāziq, qui distingue la fonction religieuse du Prophète de ses activités politiques pour mieux séparer le spirituel du temporel. Les *Ahl-i-Qur'ān* considèrent de la même manière le Coran comme la Loi éternelle et la Sunna du Prophète comme une loi valable de son temps. Sa fonction, en tant que prophète, est celle d'un simple messager, mais son autorité n'est que celle d'un chef chargé d'appliquer la loi, non celle d'un législateur. Il va de soi qu'une telle attitude entraine la réaction, non seulement des ulémas traditionnels, mais de réformistes comme Riḍā et et plus tard d'Abū l-ʿAlā' al-Mawdūdī, qui essaie de concilier la référence à la Sunna, source de stabilité et la nécessaire adaptation au monde moderne.

Les discussions autour de l'authenticité du *ḥadīṯ*, issues aussi bien de la critique traditionnelle que de la critique orientaliste, peuvent s'expliquer en partie par un enjeu d'autorité. Elle révèlent aussi l'attitude rationalisante de nombreux intellectuels modernes, tels Abū Rayya en Égypte, qui ne peuvent admettre certaines formulations choquantes à leurs yeux (par ex. Satan qui s'enfuit en pétant, lorsqu'il entend l'appel à la prière). Adversaires ou défenseurs du *ḥadīṯ*, les arguments des uns et des autres pour ou contre l'authenticité reflètent en réalité deux conceptions opposées de l'islam, l'une respectueuse de la tradition, l'autre beaucoup plus rationaliste, voire moraliste. Récemment deux universitaires pakistanais ont reconsidéré la question de la Sunna en dissociant nettement la question de l'autorité de la Sunna du problème de son authenticité. Pour Sayyid M. Yūsuf, la Sunna reste avant tout une action normative transmise par la pratique continue des musulmans. Cet auteur réactualise en somme l'ancienne conception de la Sunna à laquelle s'était opposé Šāfiʿī. Dans une perspective plus large, Fazlur Rahman considère la Sunna comme l'interprétation collective par la communauté musulmane de l'exemple prophétique, la première précédent le second. De plus l'exemple prophétique apparaît plus comme une réforme morale que comme une action légiférante. Le *ḥadīṯ* n'est pas critiqué en tant que tel, mais considéré comme la mise en situation du modèle prophétique. Il répond aussi bien aux *Ahl-i-Qur'ān* qu'aux *Ahl-i-ḥadīṯ* en définissant la Sunna comme un processus vivant et non comme l'application formelle des *ḥadīṯ*. Il s'agit pour lui d'étudier le contexte du *ḥadīṯ* pour en saisir la signification fonctionnelle et en extraire une valeur morale. L'influence occidentale sur une telle pensée est visible, de même que son intention : instaurer une pensée islamique moderne et indépendante de l'autorité des ulémas.

Face à ces tendances novatrices, les Égyptiens Muḥammad al-Ġazālī et Yūsuf al-Qaraḍāwī s'inscrivent dans un courant soucieux de concilier l'attachement à la Sunna et la prise en compte des problèmes de l'islam contemporain. Ils se situent dans la tradition des partisans de l'*iǧtihād* contre la tendance de certains contemporains à énoncer une loi à partir de n'importe quel *ḥadīṯ*. Pour ces auteurs, comme pour le Pakistanais Mawdūdī, les *fuqahā'* des premiers siècles restent un exemple, par leur capacité à apprécier, selon les circonstances, l'opportunité d'appliquer telle ou telle tradition ou d'en déterminer avec rigueur l'authenticité. Entre les Égyptiens et les Pakistanais, l'A. perçoit toutefois une nuance : les premiers insistent plutôt sur la méthode suivie par les *fuqahā'* dans leur référence à la Sunna, les seconds soulignent avant tout les capacités intellectuelles et intérieures du *faqīh*, nécessaires pour une mise en œuvre équilibrée de la Sunna. Mais dans un cas comme dans l'autre, cette recherche d'un équilibre vise avant tout à promouvoir un islam à la fois traditionnel dans sa méthode et moderne dans ses objectifs sociaux, qui se situe nettement, avec quelques réajustements, dans la lignée des réformistes.

Cependant au cours de ce siècle les débats et les enjeux ont évolué. Le conflit entre rationalisme et traditionnalisme tend à passer au second plan devant une question plus essentielle. La Sunna s'est trouvée au cœur des conflits internes à la pensée islamique parce qu'elle ne cesse de soulever la question de l'autorité prophétique, indissociable de la Révélation, et de sa représentation. Que disent les textes et qui peut parler légitimement en leur nom ? Les essais multiples d'un recours exclusif au texte du Coran soulèvent des difficultés insurmontables d'interprétation et de confrontation avec les pratiques communement admises. Ils ont contribué à leur manière à mettre la Sunna au centre du discours islamique. En réalité chacun des acteurs de ce discours contribue, par les réactions qu'il entraine, à faire évoluer une pensée aussi liée à son passé qu'à un contexte politique et social précis. C'est sans doute pour cela qu'il est difficile de dire aujourd'hui dans quelles directions elle s'orientera.

Nous espérons avoir montré ainsi l'importance de cette étude dont aucun des spécialistes de l'islam contemporain ne devrait négliger la lecture. L'A. y analyse les principales références sur le sujet avec précision et finesse. Il excelle à montrer la continuité et l'évolution des idées. La comparaison entre le subcontinent indien et l'Égypte lui permet de distinguer ce qui relève d'une tendance commune et ce qui s'explique par un certain contexte culturel et politique. De ce point de vue la mise en contexte des idées reste assez succincte et en général absente pour l'Égypte. On pourrait toutefois répondre qu'il s'agirait là d'un travail en soi. Le principal reproche que l'on pourrait adresser à ce travail par ailleurs si éclairant est l'absence à peu près total d'exemples concrets de discussions autour de telle ou telle tradition. Ce n'est qu'à partir du sixième chapitre « Sunna and Islamic revivalism », que sont cités en exemple un certain nombre de *ḥadīṯ* d'après l'œuvre de M. al-Ġazālī. Ce défaut est sans doute la rançon d'une présentation théorique solidement agencée.

Denis Gril – Université Aix-Marseille I – IREMAM

BCAI 16 (2000) Brown Daniel : Rethinking tradition in modern Islamic thought, recensé par Denis Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net