## Cooper John, Nettler Ronald et Mahmoud Mohamed (*et al.*), *Islam and Modernity, Muslim Intellectual Respond*.

I.B. Tauris, London, New York, 1998. 14 × 22 cm, 211 p.

Articulé en neuf chapitres, *Islam and Modernity, Muslim Intellectual Respond* rassemble les contributions de chercheurs spécialistes de la pensée musulmane, réunis en colloque au Collège St Anthony d'Oxford en avril 1996. Comme l'indique la préface, l'objectif de cette entreprise collective (p. XII), redoublé par la thèse de départ, à savoir « comment être à la fois moderne et musulman » (p. 4), est de rendre compte par l'exemple de figures représentatives du courant moderniste (*modernist trend*) qui, nonobstant leur ancrage dans la tradition religieuse et leur attachement aux sources scripturaires, tentent de déployer un horizon islamique qui soit en accord avec la modernité.

Si une première impression laisse apparaître une succession d'articles décrivant des démarches singulières, il n'en reste pas moins que l'intérêt premier de l'ouvrage réside dans une mise en perspective de la modernité. Tour à tour renouvelé par les apports des contributeurs, ce concept, qui n'est pas identifié unilatéralement du seul côté occidental et dans une définition close, se laisse appréhender comme une combinatoire aux agencements multiples.

À la suite de l'article introductif de Derek Hopwood, quatre chapitres intéressant des aires et des temporalités différentes s'organisent autour de l'étude de productions intellectuelles par référence à des trajectoires individuelles inscrites historiquement. Dans la première contribution, « Nature, hyperbole, and the Colonial State : Some Muslim appropriation of European Modernity in the Late Ninetheenth-Century Urdu Literature » [(1)], Javed Majeed démontre à travers l'exemple des tenants du mouvement Aligarth, Sayyid Ahmad Khan (m. 1898) et Altaf Hussain Hali (m. 1914) une modernité « islamisée » qui endosse la fonction d'un miroir ; celui-ci réfléchit, à la fois, des postures épistémologiques, des attitudes poétiques et les relations ambivalentes qu'entretiennent les deux auteurs à l'égard de la puissance britannique. Dans la mesure où les thèmes développés – la nature, la raison, la science – interrogent les catégories centrales de la modernité, le contributeur les soumet aux thèses de Foucault, Adorno, Horkheimer, Habermas ou Gidden. L'usage que fait Javed Majeed des catégories occidentales est une tentative d'identification de la modernité dans un sens plein, dépassant ainsi le comparatisme culturel pour se situer dans une perspective épistémologique. On retiendra, à cet égard, l'emprunt à Gidden de la notion de *reflexivity* [(2)] pour étudier les circularités qui émaillent les productions des deux intellectuels indiens.

Le deuxième chapitre commis par John Cooper : « The limit of the Sacred : The epistemology of 'Abd al-Karim Soroush [(3)] », brosse l'itinéraire d'un intellectuel iranien qui prit une part active dans les réformes éducatives de la Révolution Culturelle (p. 43). L'auteur fait ressortir l'arrière-plan historique, dans la mesure où c'est à partir du contexte révolutionnaire iranien que 'Abd al-Karim Soroush a échafaudé une réflexion critique [(4)]. La qualifiant de « reconstruction intellectuelle », le contributeur en décrit les assises : elle repose sur l'enjeu des imbrications des domaines épistémologique, religieux et politique dont l'issue, qui est la nécessaire distinction du caractère divin de la religion et de sa compréhension humaine – qui ressortit aux *« sciences religieuses islamiques »* –, n'est pas clairement définie par Soroush. Cette « reconstruction », en outre, s'opère doublement ; par l'extériorité et le savoir de penseurs éclairés, (*roshanfikr*), tels Shari'ati ou Iqbāl, et par l'intériorité qui est le fait de *'ulamā'* (p. 53) à l'instar d'al-Ġazāli ou de Fayz-e Kashāni (p. 52). Méthodologi-quement, une large part est dévolue à la reconsidération du *fiqh* qui emprunte à l'influence des sciences sociales. Aussi le *fiqh* dynamique (*fiqh-e-puya*, p. 48) est-il revendiqué pour contrecarrer un *fiqh* traditionnel, incapable de s'adapter et traversé par la peur panique d'une contamination de l'étranger.

Dans le troisième chapitre, « Islamic Scholar and Religious Leader : Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti » [(5)] l'auteur, Andréa Christmann, brosse le portrait d'un *'ālim* syrien représentant la voie moyenne ou le courant orthodoxe, *« middle path Islam / mainstream orthodox Islam »* (p. 58), après avoir détaillé une existence dont les choix sont dictés par une foi scrupuleuse [(6)]. Des exemples précis montrent la voie empruntée par un religieux, partagé entre *« les réalités d'un État séculier et d'un idéal de société islamique ».* Ses prises de position contre l'activisme politique islamiste et des déviances soufies (p. 71) sont largement décrites. Conceptuellement, cette voie moyenne

(1) Nature, hyperbole et l'État colonial : quelques appropriations musulmanes de la modernité européenne à la fin du dix-neuvième siècle dans la littérature urdu.

(2) *The consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1991, « What is characteristics of modernity itself is not an embracing of the new for its own sake, but the presumption of wholesale reflexivity » (Ce qui est caractéristique de la modernité, ce n'est pas l'adoption du nouveau pour lui-même, c'est plutôt la condition d'une réflexivité valant pour tous et qui inclut une réflexion sur la nature de la réflexion elle-même).

(3) Les limites du sacré, l'épistémologie de 'Abd al-Karim Soroush.

(4) Elle a été inaugurée en 1988 par la publication de *« Crispation et expansion théorétique de la Shari'a : une théorie de l'évolution de la religion (Qabṭ-u-basṭ-e ti'ūrīk-e sharī'at) ».*

(5) Savant islamique et leader religieux : *Shaykh* Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti.

(6) On soulignera toutefois que les éléments biographiques consignés proviennent d'une source écrite par le *shaykh* lui-même sur son père, *Hāḏā wālidī,* et qui s'apparente par certains aspects à une autobiographie, le père n'apparaît alors que pour justifier ou orienter les choix de son fils, comme l'illustre sa position à l'égard de l'État syrien d'Hafez al-Assad.



BCAI 18 (2002) Cooper John, Nettler Ronald et Mahmoud Mohamed (et al.): Islam and Modernity, Muslim Intellectual Respond, recensé par Sandra Houot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

se donne à lire dans les orientations de l'appel (*al-da'wa*). A. Christmann envisage sa coloration morale et sociale en reconsidérant, dans ce contexte, l'effort d'interprétation (*al-iğtihād*), l'intérêt général (*al-maṣlaḥa*) ou la civilisation (*al-ḥaḍāra*), épine dorsale d'un enseignement dont la vocation est d'offrir des réponses aux musulmans pour traiter avec la modernité.

Cette première orientation générale s'achève par le quatrième chapitre que l'on doit à Nadia Abu-Zahra. Il concerne la pensée de Husayn Ahmad Amin, « The Thought of Husayn Ahmad Amin : Islamic History, Islamic Identity and the Reform of Islamic Law » [(7)]. L'analyse de l'auteur s'appuie sur des éditoriaux qui ont été regroupés dans trois essais publiés entre 1983 et 1988. Si le *« Guide du musulman triste pour un comportement conforme au XXe siècle »* rend compte d'ignorances et d'additions qui ont entaché le vrai message de l'Islam (p. 82), les deuxième et troisième opus, « *De l'appel à l'application de la Loi islamique et autres traditions de l'enseignement islamique* » et *« L'Islam dans un monde en changement et autres essais »* [(8)] illustrent les atermoiements d'un intellectuel tiraillé par la détérioration politique et sociale de l'Égypte contemporaine. Nadia Abu-Zahra expose la thèse de Husayn Ahmad Amin qui en appelle au retour à une « identité », altérée par une imitation superficielle de l'Occident et une ignorance des circonstances historiques du développement de la Loi islamique. Ce « retour » est vu par l'auteur comme un compromis maladroit entre un mouvement de sécularisation et une pérennisation de l'Islam.

À ces productions intellectuelles dont le prisme d'analyse est la trajectoire individuelle inscrite historiquement, succèdent quatre chapitres dont le fil directeur intéresse, plus spécifiquement, les postures épistémologique, herméneutique et spirituelle de Mahmud Mohamed Taha, Mohamed Talbi et Mohamed Abed Jabri et Nasr Hamid Abu Zaid.

Le cinquième chapitre, « Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and his Modemist Projet » [(9)] dû à Mohamed Mahmud retrace, à travers l'analyse de deux ouvrages majeurs [(10)], l'herméneutique de Mohamed Taha, réformiste soudanais, exécuté en 1985 pour apostasie, par le régime Nimayri. Pour l'auteur, le concept de « second message de l'Islam » est à inscrire dans le modernisme islamique (p. 107). L'objectif de l'entreprise intellectuelle de Mohamed Taha est une tentative pour harmoniser le besoin individuel de liberté absolue et la nécessaire justice sociale communautaire, à l'endroit où l'Occident a échoué (p. 110). En réfléchissant sur sa démarche interprétative, M. Mahmoud nous livre un riche arrière-plan qui, aux côtés d'une tradition ésotérique renouvelée, dépeint un « anomisme islamique », réconciliant par là même religion et science, révélation et raison... Il est à noter, par ailleurs, dans une reconstruction définitionnelle, une volonté d'allier la connaissance théorique à l'expérience pratique, faisant ainsi écho aux résonances spirituelles et existentielles qui nourrissent la pensée de M. Taha. Ainsi, le statut dévolu au rituel : ramifié par l'association de *taqwā* (la crainte révérencielle) et de *'ilm*, sa finalité est la communion avec Dieu. Il relie, en outre, le *tawḥīd* (l'unité absolue de Dieu) à la *šarī'a* dans un rapport coextensif, doctrinal et pratique.

Ronald Nettler, dans le chapitre VI, s'intéresse à « Mohamed Talbi's Ideas on Islam and Politics : A Conception of Islam for the Modem Worid » [(11)]. Pour ce faire, l'auteur concentre son attention sur les procédés scientifiques mis en œuvre dans la production intellectuelle de Mohamed Talbi [(12)], savoir : l'horizon interconfessionnel qu'il convoque pour analyser le Coran ou l'évolution des institutions islamiques, ainsi que l'emprunt à la méthode exégétique pour historiciser sa lecture (p. 131). R. Nettler met tout particulièrement en valeur la modernité de la pensée de Talbi. Elle réside avant tout dans une tension créative, partagée entre les tentatives empiriques, inscrites historiquement, et les valeurs universelles, partagées intuitivement par le genre humain (p. 136). L'auteur fait alors reposer son propos sur le retour à la quintessence de la religion musulmane incarnée par la *fitra*. Elle est donnée à voir comme la condition initiant une modernité renouvelée. Précédant la Révélation, elle inaugure un système éthique dont la portée est universelle. Pour démonstration, la notion de *šurā* est examinée à travers les lectures historique et éthique que donne M. Talbi. Étant donné qu'elle est née dans un contexte différencié, la *šurā* se distingue de la démocratie. Toutefois, c'est au détour du caractère « essentialisé » de la notion de justice que peut émerger une homologie dépassant les représentations idéologiques et culturelles renfermées dans ces deux termes.

Dans le chapitre VII, « Can Modem Rationality Shape a New Religiosity ? Mohamed Abed Jabri and the paradox of islam and Modemity » [(13)], Abdou Fila-Ansari fait reposer la modernité de M. Jabri sur une démarche épistémologique qui, interrogeant les fondations de systèmes de pensées, se situe dans un espace alternatif (p. 156-157), renvoyant dos à dos des intellectuels arabes, partisans d'un sécularisme emprunté à l'Occident et des *'ulamā'* qui ont négligé le système référentiel éthique que constitue la *šurā*

(7) La pensée de Husayn Ahmad Amin. De l'histoire islamique, de l'identité islamique et de la réforme de la Loi islamique.

(8) *Dalīl al-muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā al-sulūk fi-l-qarn al-'išrīn, Ḥawla al-da'wa ilā taṭbīq al-šarī'a al-islāmiyya wa dirāsāt islāmiyya uḫrā, al-islām fī 'ālam mutaġayyir wa-maqālāt islāmiyya uḫrā.*

(9) Le second message de l'Islam de Mahmud Muhammad Taha et son projet moderniste.

(10) *Al-Risāla al-ṯāniya min al-islām* et *Risālat al-ṣalāt*, publiés respectivement en 1966 et en 1967.

(11) Mohammed Talbi et ses théories sur l'Islam et le politique. Une conception de l'Islam pour le monde moderne.

(12) *'Iyāl Allāh* (Les Familles de Dieu). *Ummat al-waṣaṭ* (la Communauté et le juste milieu).

(13) Une rationalité moderne peut-elle configurer une nouvelle religiosité ? Mohamed Jabri et le paradoxe de l'Islam et de la modernité.



BCAI 18 (2002) Cooper John, Nettler Ronald et Mahmoud Mohamed (et al.): Islam and Modernity, Muslim Intellectual Respond, recensé par Sandra Houot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pour en faire un corpus de loi clos (p. 170). Abdou Fila-Ansari examine la réforme prônée par M. Jabri, contenue dans ses sommes scientifiques [14]. Elle peut être résumée par une volonté de réformer la conscience des musulmans afin qu'ils sachent séparer, au moyen d'une méthode respectueuse des lois de la rationalité moderne, « la pratique politique » des « concepts religieux » (p. 165). En cela, l'auteur prête une attention particulière à la transformation de la conscience historique musulmane qui s'opère par une refondation du *'ilm*. En faisant une large place à la reformulation de cadres conceptuels, tels que l'*iğtihād* (p. 168-169), Abdou Fila-Ansari donne à lire une pensée dont la modernité est alimentée par une critique raisonnée.

Le chapitre IX, dont nous pensons qu'il prolonge l'esprit général des trois chapitres analysés ci-dessus, est une contribution donnée par Nasr Hamid Rizq Abu Zaid, « Divine Attributes in the Qu'ran : Some Poetic Aspects » [15]. L'auteur constate d'emblée la manipulation sémantique de la terminologie religieuse du Coran par le discours islamique moderne (p. 193). Il entend, quant à lui, dépasser la dichotomie qui oppose la théorie de l'inimitabilité du Coran à celle du message temporel, en prônant un espace médian. Si Nasr Hamid Rizq Abu Zaid reconnaît que le Texte est originairement divin, il revendique, au nom du sens, l'interprétation humaine. Ainsi, l'auteur pose un système de *« décodage »* transdisciplinaire (p. 200), qu'il nous délivre au fil de l'article. Pour éviter toute manipulation du texte coranique, il s'attache à extraire « l'historique ». À la méthode linguistique moderne il associe, alors, une analyse sur les réalités socio-politique et culturelle, pour atteindre une compréhension du message divin dans sa profondeur poétique .

Nous terminerons cette énumération par deux contributions à teneur plus générale dont l'articulation commune est un plaidoyer pour un renouveau de l'Islam qui, affranchi de toute pesanteur théologique, participe pleinement d'une modernité en devenir. L'article introductif et généraliste de Derek Hopwood, « The Culture of Modernity in Islam and the Middle East » [16] résume les répercussions liées à l'intrusion occidentale dans l'aire moyen-orientale. En opérant une distinction entre modernité et modernisation [17], l'auteur s'interroge, dans une définition inscrite historiquement à l'ouest, sur la manière dont les figures incontournables de la pensée musulmane contemporaine se sont représenté ces apports externes en référence à leur univers théologique. Au travers d'exemples précis, D. Hopwood souligne le rapport dichotomique qui en a résulté, comme en témoignent ces oppositions binaires, Islam / modernité, authenticité / modernité...

La seconde contribution, due à Mohammed Arkoun, « Islam, Europe, The West : Meanings-at-stake and the Will-to-Power » [18] aurait pu, selon nous, conclure l'ouvrage. L'article se présente comme un plaidoyer pour une « reconsidération » de *l'aire méditerranéenne*, dans la construction de l'identité européenne. Afin d'éviter la confusion souvent faite entre « lieux de mémoire » et « mémoire historique » (p. 188), M. Arkoun préconise une relecture critique de l'histoire de la pensée. Dans une volonté d'identifier les déploiements et les ruptures historiques des sociétés méditerranéennes, l'auteur développe, dans le contexte de sociétés du Livre-livre (societies of the Scripture-book), ses thèmes fétiches que sont le fait islamique (islam-as-fact) ou la modernité, pour expliquer la manière dont la volonté de pouvoir (will-to-power) a transformé une quête de sens en stratégies de domination (p. 182). Répercutée au niveau de la réception, la quête se transforme en idéologies de mobilisation au service de cette volonté. C'est dans un double engagement, épistémologique et existentiel que M. Arkoun, dans une posture dialogique qui se dessine dans le cadre programmatique d'une pensée critique [19], plaide pour un remembrement de l'aire méditerranéenne. Remembrement qui ne saurait exclure le legs musulman au profit du seul héritage gréco-latin.

S'il est à regretter un manque de mise en valeur de la teneur des contributions — un regroupement thématique, un croisement d'approches méthodologiques, de notre point de vue, auraient ajouté à la cohérence du projet commun — il n'en demeure pas moins que l'apport majeur de cet ouvrage est de présenter des penseurs religieux et des personnalités intellectuelles musulmanes du temps présent dont les œuvres gagnent à être analysées. La bibliographie, étoffée, ajoute au sentiment empathique qui prévaut dans les contributions. Les ouvrages recensés présentent une vision panoramique de la pensée musulmane inscrite dans le contexte contemporain, savoir : une religion vivante qui ne reste pas cloisonnée dans des représentations figées.

Si l'objectif, comme il est mentionné dans la préface, (p. XII) est d'avoir « *proposé un nombre d'études analytiques sur les intellectuels musulmans qui représentent le courant significatif de la pensée du vingtième siècle d'un bout à l'autre du monde musulman...* » [20], on peut affirmer,

(14) *Critique de la raison arabe (Naqd al-'aql al-'arabī)*, publié entre 1984 et 1990. *Démocratie et droits de l'homme (Al-Dimuqrātiyya wa-ḥuqūq al-insān),* édité en 1994.

(15) Attributs divins dans le Coran : quelques aspects poétiques.

(16) La culture de la modernité en Islam et au Moyen-Orient.

(17) Si la seconde est définie comme « ... *introduction into society of the artefacts of contemporary life* (l'introduction dans la société d'artefacts de la vie contemporaine) », la première est un terme général pour signifier « *the political and cultural processes set in notion by integrating new ideas, an economic system, or education into society. It is a way of thought, of living in a contemporary world and of accepting change* (Le processus politique et culturel d'intégration de nouvelles idées, d'un système économique ou d'une éducation dans une société donnée. C'est de plus une manière de penser, de vivre dans la contemporanéité en acceptant les changements). Cette distinction est donnée en p. 2.

(18) L'Islam, l'Europe, l'Occident, enjeux de significations et la volonté de pouvoir.

(19) Les énoncés sont mentionnés aux p. 172-174.

(20) « It provides a number of analytical studies of some important Muslim intellectuals who represent this significant trend in twentieth-century Islamic thought throughout the Muslim word ».



BCAI 18 (2002) Cooper John, Nettler Ronald et Mahmoud Mohamed (et al.): Islam and Modernity, Muslim Intellectual Respond, recensé par Sandra Houot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

au regard des auteurs étudiés – même si l'absence d'un Qarḍāwī ou d'un Ša'rāwī est tout de même à regretter – et des pistes de recherche défrichées, que de larges perspectives sont offertes pour une reconsidération de la pensée musulmane contemporaine, pour qui entend dépasser les faux débats de la sécularisation et la confusion des représentations des domaines spirituel et profane.

Pour reprendre le titre général, le lecteur est convié à réfléchir sur *Islam et Modernité*. En effet, ce couple n'a cessé de tarauder musulmans et occidentaux à tel point que la coordination, originellement posée, résonne dans une logique binaire comme une polarité, laissant ainsi toute latitude à une modernité, attribut de l'hégémonie occidentale pour juger un islam qu'elle relègue dans une imitation mal assimilée. De leur côté, acculés, les penseurs arabes et musulmans n'ont d'autres choix que le déchirement, en se ralliant à l'une ou l'autre proposition. Redoublé par une approche essentialiste, le couple se meut, alors, irréconciliable, en « une devise bilatérale ». Or, c'est en interrogeant l'articulation (*tafṣīl*) des deux termes que se manifeste la pertinence de ces contributions. Car nous pensons que c'est au sein de cet espace, lieu intermédiaire, que se crée une dynamique intellectuelle. Elle se construit en contrepoint dans un double mouvement où, plus que la modernité entendue comme une grille de lecture pour envisager la religion musulmane, c'est la mise en partage d'une contemporanéité commune aux chercheurs et à leurs sujets d'étude qui est le soubassement de la réflexion.

Les contributeurs ont choisi une démarche expérimentale, en tentant de rendre compte de réalités faites de combinaisons, peu saisissables. Car, contrairement à une position théorique qui procéderait par distinctions et oppositions tranchées, la fonction de cet ouvrage est de proposer une médiation en tentant de restituer sa fluidité à une réalité façonnée par les effets paradoxaux de la contingence. Focaliser sur ce moment revient à identifier un état intermédiaire, valant pour un temps donné, mais il n'en reste pas moins que le contenu des analyses fait ressortir, chez ces intellectuels musulmans, une capacité d'adaptation et de négociation de sens avec le monde. Là où la théorie marque des écarts nets, voire des ruptures, l'identification des points de bascule entre déséquilibre et équilibre permet de rendre compte, conceptuellement, de combinaisons perceptibles et tellement fondamentales ! On retiendra pour illustration l'acception de la *šarī'a* ; elle est avant tout envisagée comme un système de référence plutôt que comme un système total et clos de règles. L'esprit qui nourrit cet écrit collectif s'apparente, à bien des égards, à la définition que donne M. Arkoun de *« l'intervention stratégique de la pensée critique »* (p. 172) et que nous voudrions citer en guise de conclusion ouverte. Elle cherche à *« ...identifier les places et les lieux de manifestation de déploiement et de rupture dans la longue histoire de l'engagement de la raison humaine avec l'incessante quête pour découvrir un moyen universel applicable qui perdure. Transcendante, elle est capable d'agir comme une fondation pour une légitimité spirituelle, légale, éthique et politique »* [21].

*Sandra Houot*
*Lyon*

(21) « The strategic intervention of critical thought [...] is to seek to identify the times and places of manifestation, deployment and rupture in the long history of human reason's engagement with the never-ending quest for a universally applicable meaning that will be lasting, transcendent, and able to act as a foundation for political, ethical, and spiritual legitimacy ».



BCAI 18 (2002) Cooper John, Nettler Ronald et Mahmoud Mohamed (et al.): Islam and Modernity, Muslim Intellectual Respond, recensé par Sandra Houot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net