humaine (p. 146), sur les fondements de la science philosophique (p. 186), sur le *taqlīd* comme surabondance de vitalité d'une culture (p. 285), sur la théorie du califat (p. 258) ou l'attitude de « récapitulation au présent » (p. 269) dans la transmission du savoir. La documentation, est-il besoin de l'indiquer, est riche et éclectique : notons en particulier le recours de l'A. aux textes des sciences « occultes » (alchimie, astrologie, magie...), heureuse initiative dès lors que l'on cherche à donner un tableau complet des formes de pensée dans la société proche-orientale médiévale.

Ce travail inclut toutefois plusieurs fragilités. D'un point de vue méthodologique, il ne tient guère compte des données de l'histoire (sauf dans les deux derniers chapitres), produisant un va-et-vient de références et de citations d'auteurs d'époques et de milieux très différenciés. La thèse défendue est certes celle de la constance de structures invariantes dans la pensée arabe : une optique plus historique eût précisément donné plus de force à l'argumentation. La démarche adoptée n'est pas philosophique non plus, car il ne suffit pas d'étayer une idée générale par quelques exemples choisis pour fournir une démonstration apodictique. Plus d'explications eussent également été bienvenues sur le choix du corpus lui-même, sur l'absence de la pensée chiite, et l'inclusion, par contre, de certains textes juifs ou chrétiens (v. p. IV). Serrer de plus près la progression de la démonstration pour chaque affirmation eût certainement donné plus de poids à des idées souvent tellement générales qu'elles frisent le lieu commun ou l'affirmation gratuite. Qui trop embrasse...

Cela dit, ces remarques ne peuvent aucunement affaiblir l'apport que constitue un tel ouvrage, qui est une réflexion synthétique telle qu'il en existe peu à l'heure actuelle dans la littérature arabisante et islamisante sur le Moyen Âge. Car malgré la profusion de parutions sur ce thème, en arabe comme en langues occidentales, bien rares sont celles qui atteignent la dimension et la puissance intellectuelle de l'œuvre du P^r^ Al-Azmeh : un grand livre donc.

Pierre LORY
(Université de Bordeaux III)

Abdallah LAROUI, *Islam et modernité*. Paris, La Découverte, 1987. 188 p.

Il n'est pas commode d'entreprendre un commentaire critique d'un tel livre. Abdallah Laroui (A.L.) est historien; on devrait donc, comme historien, vérifier la véracité des faits qu'il présente et la vraisemblance ou la cohérence des interprétations qu'il propose de tels faits. Mais on perdrait alors l'essentiel de ce mince recueil de textes, qui est une réflexion libre sur l'aptitude de l'Islam à entrer dans la modernité, à être une part de la modernité. Réflexion libre, largement philosophique, jouant avec quelques concepts et les disposant comme les prémisses d'une démonstration qui conclut clairement de façon positive à la question de cette dite aptitude. Réflexion qui appelle une discussion libre, engageant peut-être le lecteur plus que d'ordinaire.

Le livre se construit chronologiquement. Si au début il s'agit de l'État, c'est de l'État médiéval; de même pour la liberté, définie dans un islam pré-moderne; puis viennent Ibn Khaldûn et Machiavel; la philosophie des Lumières et le Salafisme ferment enfin le livre.

BCAI 6 (1989) A. Laroui: Islam et modernité, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Premier concept, l'État, l'État islamique médiéval. Détaillons-le car il sert de contrepoint à toute l'argumentation du livre sur le processus du passage à la modernité — il est en quelque sorte un concept-outil qui permet, en creux ou en négatif, de distinguer ce qui sera l'état de modernité. A.L. ne tient donc pas tant à décrire cet État médiéval qu'à se servir des descriptions médiévales qui en sont faites, puisque les descriptions elles-mêmes montrent comment les penseurs alors se posaient face au réel de l'objet, c'est-à-dire à l'État comme structure et comme expérience communautaire. A.L. pose ceci : ce réel, il y a plusieurs façons de le saisir. Il y a celle d'Ibn Khaldûn qui distingue ces trois fameuses strates constitutives, hiérarchiquement disposées : la force qui donne le pouvoir brut, naturel; le pouvoir politique qui gère la justice; le califat qui vise à une éthique. Il y a celle de l'historien moderne, A.L. en l'occurrence, qui décrit trois stades d'une évolution. Avant Muḥammad était l'État arabe, mondain, purement instrumental; avec Muḥammad surgit un État proprement islamique qui dénonça la pure mondanité et proposa à l'homme un idéal prophétique; mais, ne quittant jamais le royaume des fins, ne s'institutionnalisant pas, cet État emprunta aux régions conquises et devint enfin un État asiatique qui gouvernait une société multiraciale, privilégiait l'organisation et, de fait, retombait dans la mondanité. Si l'on concilie la vision anthropologique d'Ibn Khaldûn et celle de l'historien, on peut concevoir l'État asiatique comme l'État du politique, celui d'une force dépassée (maîtrisée) mais aussi d'une éthique non réalisée.

Ce n'est cependant pas ainsi que les lettrés arabes du Moyen Âge décrivaient leur monde. Or, et nous le verrons tout de suite, c'est en fonction de la lecture que ceux-ci faisaient que l'action politique était envisagée. Il y avait trois types de description de l'Islam. Celle des légistes, qui comprenaient l'État non pas tel qu'il était mais tel qu'il devait être : c'est la norme qui était avancée, une norme qui cependant renvoyait plus à la légitimité d'un système qu'à sa fin, autrement dit à l'inspiration qui aurait pu l'animer. Celle des historiographes qui s'occupaient d'un État historique non spécifique, à la fois légal et patrimonial; les historiographes parlaient d'un État de fait. Celle des philosophes qui concevaient une communauté d'hommes parfaits rendant obsolète l'existence même de l'État. De ces différentes démarches il résulte que la pensée politique (gouvernant l'action politique) distinguait fondamentalement le domaine de la valeur de celui de la pratique de l'État. La valeur était de l'ordre du religieux, de l'utopique, et son existence politique réelle (c'est-à-dire le califat) aurait procédé du miracle. En conséquence, l'action dénonciatrice, au nom de valeurs affirmées, se faisait toujours *contre* l'État, elle ne pouvait jamais s'ancrer *dans* un État à réformer. L'État et la communauté, en tant que celle-ci était soudée par ces valeurs, s'ignoraient. C'est sur ce dépôt lent, cet héritage d'une non-adéquation, que se définit ensuite le rapport de l'Islam à la modernité.

L'État moderne est conçu comme un bien public et comme une fondation morale de la société. Or, précisément parce que l'Islam vivait une culture du discrédit de l'État, la forme moderne de celui-ci n'avait guère de chance d'être davantage reconnue que sa forme traditionnelle. D'autant que cet État moderne, né en Europe, hérité du despotisme éclairé, apparaissait étranger — et il fut d'abord un État colonial... Ce qui permet à A.L. d'étayer sa démonstration est l'étude du concept de liberté. Évitant la fausse démonstration orientaliste selon laquelle le vocable arabe (*ḥurriyya*) couvre un champ plus étroit — relatif aux valeurs morales, au droit — que celui de la « liberté » du libéralisme moderne, A.L. enquête sur les *signes* de la liberté dans la sémantique

BCAI 6 (1989) A. Laroui: Islam et modernité, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

islamique. Ceux-ci ont trait au nomadisme, au clanisme, à la piété, à la mystique. Or, chacun de ces signes renvoie à un vécu qui échappe au règne de l'État : le nomade est l'homme sauvage, soumis à la nature et qui se joue des contraintes de la loi; l'homme clanique est protégé par sa lignée contre l'État sultanien; l'homme pieux tire son prestige et son influence de sa propre pratique pieuse et non de son rang; quant à l'homme mystique, il se rit, dans sa liberté en Dieu, de l'État despotique. La liberté était le rempart contre l'État. L'État réformé (moderne), s'implantant dans le monde arabe, élargit plus tard son assise au détriment de la société civile et supprime, en fait, ces signes de résistance, la figure du nomade, la construction clanique, le pouvoir de l'homme pieux... Reste le cri de la liberté, et la crise.

Il serait alors temps pour A.L. de définir la modernité. Mais l'on constate qu'il présente plus ses effets que la modernité elle-même, qu'il tend à substituer ces effets à leur cause et que, ce faisant, il ne la définit guère. Parler diversement d'économie moderne, d'art moderne, de science (historique) moderne, de l'homme moderne, ferait croire, et A.L. le croit, que la modernité n'est qu'une forme, une résultante rêvée de toutes ces pratiques, le prisme insaisissable de tous ces reflets. Nous pensons, au contraire, que la modernité se définit, en soi, et qu'elle est une rupture épistémologique, historiquement datée. La modernité est au moins ceci : la maîtrise de la Loi par l'homme, le fait que l'homme est responsable de la Loi et qu'il dit pouvoir la changer. La modernité est une question d'ordre philosophique, que le philosophe situera, dont l'historien écrira l'histoire, et dont le sociologue étudiera les pratiques. Au philosophe donc de voir en quoi elle est passage de la théologie à la philosophie; à l'historien de dater l'apparition de l'artiste-individu, de l'économie de marché... Il n'y a de conflit possible entre le philosophe et l'historien que si l'on prend les effets pour la cause. Cela ne veut pas dire que la modernité, comme rupture épistémologique, n'eut pas d'ancrage (de détermination) historique, cela veut dire qu'elle est un *objet*, isolable, et non la somme impossible de ses effets, et que cet objet entre dans un champ lui-même isolable.

Il y a dès lors plusieurs manières d'envisager la question historique de la modernité. Nous en envisagerons deux, pour lesquelles nous pourrons engager le débat avec A.L. : le rapport entre religion et modernité, la modernité comme rupture accomplie/inaccomplie. Cette dernière modalité renvoie à ce que A.L. appelle la « crise » que vit l'Islam moderne. Parce que la modernité n'a pas été un objet défini, le concept même de crise semble, chez A.L., réduit à son constat, et glisser constamment entre l'ordre de la pensée et celui de la société. La crise des intellectuels n'est pas la crise de la société, leurs causes ne sont pas les mêmes. La « crise » de la société, dans les pays musulmans et ailleurs, vient de ce que la rupture-modernité est inaccomplie : la société vit l'opposition irréfragable entre la Loi divine, à laquelle l'homme dit se soumettre passivement, et les lois humaines, qu'il dit élaborer. Écartelée entre les légitimités d'en haut et d'en bas, la société voit se succéder tous les mouvements réformistes possibles... La société musulmane contemporaine, réformée, modernisée, vit tout autant sur un sédiment ancien, sacralisé, profondément mémorisé, que sur un glacis de lois et de pratiques séculières. Quant à l'intellectuel (arabe), il est un être moderne, né dans et de la modernité. La crise qu'il ressent n'est pas tant due au fait qu'il comprend qu'il n'y a pas unanimité de diagnostic devant ce qui bouge, ce qui change, car il accepte ce défaut d'unanimité; en tant qu'intellectuel il vit de ce débat perpétuel entre les diagnostics présentés et les thérapeutiques proposées. La crise est celle de son incapacité

BCAI 6 (1989) A. Laroui: Islam et modernité, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

à coller au monde qu'il prétend décrire : ce n'est pas son incapacité « à choisir la logique de la modernité » mais à comprendre que l'objet même de sa réflexion n'ait pas choisi entre cette logique et la logique du sacré. Pas plus que le lettré, l'homme de la tradition sacrée, il ne sait si cet objet est la société syrienne ou algérienne, arabe musulmane...

Une autre manière de suivre la modernité dans l'Histoire est donc d'appréhender son rapport au phénomène religieux. Parlons d'Ibn Khaldûn et des réformismes religieux du XIXe siècle. Entendant la modernité comme une forme, acceptant globalement ses effets (quitte à les récuser un à un), A.L. n'a pas de raison épistémologique à opposer à un rapprochement entre Ibn Khaldûn et Machiavel, entre les réformismes religieux (des salafistes, d'al-Afghānī) et la philosophie des Lumières. D'un côté, un même refus de l'utopie primerait une différence d'idéaux; de l'autre, une même incitation à vivre pleinement et sans peur l'humanité de l'homme existerait malgré des oppositions quant à la foi. On le voit, ces thèmes renvoient implicitement à ce que A.L. proposait au début de son étude — l'utopie contre l'État traditionnel des musulmans, la liberté comme accomplissement contre ce même État. Avec Ibn Khaldûn, avec les réformismes, ce sont les obstacles à la reconnaissance de la construction étatique qui sont franchis. La pensée va désormais, dirait A.L., dans le sens du réel et non contre lui. Avec ces acteurs, et avec d'autres, l'Islam accède par lui-même à une certaine modernité, même si, à l'évidence, ni Ibn Khaldûn, ni les salafistes ne sont les contemporains des musulmans d'aujourd'hui.

Peut-on raisonnablement souscrire à une telle hypothèse, concernant, en particulier, Ibn Khaldûn? Que l'Islam accède à la modernité est une certitude mais les agents ne sont assurément pas ceux auxquels pense A.L., et ceci pour deux raisons essentielles que nous n'avons pas la place de développer ici. La première met en doute la thèse du début du livre. Il n'y a pas de hiatus entre la pensée juridique (normative) et la démarche historiographique en Islam pré-moderne. Toutes deux participent d'une *reconnaissance* d'un État qui ne peut être que légitime : la pensée juridique en mesure les fondements et l'historiographie en décrit le cheminement. La forme changeante de l'État ne contrevient jamais à l'ordre économico-cosmique et le patrimonialisme, par exemple, atteint l'universel concret tout aussi bien que le califat, en ce qu'il rejoint l'une des figures possibles de l'identité islamique, celle de l'abondance disséminée et héritée. Mais cette adéquation est toujours fragile, parce que la figuration identitaire et symbolique vit de contraintes opposées (abondance/privation, en l'occurrence). Ainsi, s'il y a tension constatée, celle-ci est à l'intérieur même du réseau de figuration de l'État et non pas entre l'État et la société. L'État, tel que représenté, est toujours viable. Ibn Khaldûn, non moins utopiste que ses prédécesseurs, entre rigoureusement dans ce régime de figuration — ce qu'il apporte génialement est une figure supplémentaire, avec un doublet nomade/citadin très opérateur. Ibn Khaldûn ne se défait pas de la représentation ancienne de l'État, il la relégitime. La deuxième raison de contredire A.L. est toute simple et corollaire de la précédente : le fossé devient alors infranchissable entre un Ibn Khaldûn qui apporte sa pierre à un édifice étatique qu'il sait mouvant et nécessaire et, surtout, voulu par Dieu (la figuration est celle de valeurs sacrées) et un Machiavel qui pense l'État comme le fait de la seule volonté humaine. Machiavel, lui, est un moderne...

Christian DÉCOBERT
(C.N.R.S., Aix-en Provence)

BCAI 6 (1989) A. Laroui: Islam et modernité, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ḥusayn Aḥmad AMĪN, *Ḥawl al-daʿwa ilā taṭbīq al-šarīʿa l-islāmiyya wa-dirāsāt islāmiyya uḫrā*. Beyrouth, Dār al-Nahḍa l-ʿarabiyya, 1985. 232 p.

L'A. n'est plus un inconnu. Fils du grand écrivain égyptien Aḥmad Amīn et lui-même né au Caire (1932), il est membre du corps diplomatique et a représenté son pays en de grandes capitales. Son *Dalīl al-Muslim al-ḥazīn ilā muqtaḍā l-sulūk fī l-qarn al-ʿišrīn* (Beyrouth, Dār al-Šurūq, 1983; 2e éd., 1985, 150 p.) avait obtenu le « prix du livre » à la Foire du Livre du Caire, en 1984. Il s'y révélait déjà réaliste et critique vis-à-vis de l'héritage arabo-islamique, puisque, si le titre du livre n'était, en fait, que celui du 1er ch. (*Guide du Musulman désemparé pour le rendre plus conforme aux exigences du XXe siècle*), les autres chapitres traitaient de sujets tout autant difficiles : *Méditations sur l'évolution de la manière selon laquelle on a écrit la sīra du Prophète en Orient et en Occident* (ch. 2), *Méditations sur la réalité des faits et gestes d'Abū Lahab, le Judas des Banū Hāšim* (ch. 3), *Rôle des ḥadīṯ-s attribués au Prophète dans l'histoire de la société islamique* (ch. 4), *Le soufisme procède-t-il de l'Islam?* (ch. 5), *Méditations sur la réalité des faits et gestes des pieux serviteurs d'Allāh* (ch. 6), *Les racines politiques et sociales des sectes islamiques* (ch. 7), *Raisons pour lesquelles le prestige des hommes de religion se trouve être au plus bas auprès des Musulmans* (ch. 8), *Quelles sont nos possibilités de succès quant à fonder notre société sur des bases islamiques?* (ch. 9), *Le Mahdī/Messie attendu dans notre vie contemporaine* (ch. 10), *Épître traitant de la réforme religieuse* (ch. 11).

Avec le présent livre, dont le titre (*Au sujet de la prétention à vouloir appliquer la Loi islamique*) reproduit celui du *2e ch.* (chapitre dont la traduction française intégrale a été fournie dans *Études arabes* [P.I.S.A.I., Rome], nos 70-71, 1986, *Débats autour de l'application de la Šarīʿa*, p. 137-179), l'A. entend bien démontrer que multiples ont été les interprétations du Coran et de la Sunna, ainsi que l'usage du *ra'y*, du *qiyās* et de l'*iǧmāʿ*, dans l'élaboration toujours renouvelée des divers chapitres de la Loi islamique : l'Islam y a connu, à chaque siècle, des littéralistes et des révisionnistes. Face aux présentes requêtes des Islamistes et des Fondamentalistes de toutes tendances, il demande donc qu'on y dépasse un « simplisme » trop souvent fait d'ignorance et qu'on y exerce cet *iǧtihād* qu'utilisèrent de si nombreux califes et jurisconsultes au cours de l'histoire. Sa vaste culture permet à l'A. d'affirmer, en matière de *Fiqh* et de *Kalām*, que « c'est l'une des tares qui s'attachent à la pensée islamique et au regard que les Musulmans jettent sur leur religion, que de faire fi de la conscience historique et du concept d'évolution, et par suite d'être incapables de les assimiler et d'en faire usage ». Malheureusement, confesse-t-il encore, « cette grande majorité de Musulmans ne lit pas l'histoire de l'Islam; bien plus, elle ne lit ni les livres fondamentaux du Droit ou de la Loi islamique » (p. 33-34).

Cette lecture critique d'une constante élaboration « évolutive » de la *Šarīʿa* est développée par l'A. en de nombreux chapitres qui furent autant d'articles publiés dans la presse égyptienne. Après avoir évoqué *Les « protocoles » des sages d'Occident* (ch. 1er), il analyse les rapports développés entre *Les lois religieuses et les astuces juridiques* (ch. 3). Il traite alors de l'un des *ḥudūd, Couper la main au voleur* (ch. 4), puis constate que *Les femmes reviennent au voile* (ch. 5) et se demande, par suite : *Le voile de la femme est-il une prescription de l'Islam*? (ch. 6). Le ch. 7 envisage longuement ce qu'est *Le laïcisme / la sécularisation dans le monde chrétien et dans le monde islamique* et se voit explicité, après une parenthèse consacrée à des *Méditations*

BCAI 6 (1989) A. Laroui: Islam et modernité, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net