



HAL
open science

Savoir, pouvoir et interprétation du texte sacré dans le monde arabo-musulman

Mohammed Benaziz

► **To cite this version:**

Mohammed Benaziz. Savoir, pouvoir et interprétation du texte sacré dans le monde arabo-musulman. La production du savoir: formes, légitimations, enjeux et rapport au monde, Sep 2019, Nice, France. halshs-02422261

HAL Id: halshs-02422261

<https://shs.hal.science/halshs-02422261>

Submitted on 21 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Savoir, pouvoir et interprétation du texte sacré dans le monde arabo-musulman

Mohammed Benaziz, Enseignant chercheur à l'ENSEM, Université Hassan II, Casablanca-Maroc

Résumé

Nous visons, à travers cet article, à mettre en évidence les enjeux du rapport existant entre le choix conscient d'une lecture bien déterminée des textes sacrés et les pouvoirs politiques en place. Nous montrerons comment ce choix, qui est totalement idéologique dans un espace non encore entièrement sécularisé, constitue un préjugé fondamental façonnant l'interprétation du texte sacré. Ainsi, l'interprétation du texte religieux, Coran et hadiths, devient-elle une production d'un savoir mis au service des pouvoirs établis. Elle se veut une communication bien contrôlée par les instances religieuses instituées comme des autorités à part entière. Ces appareils idéologiques officiels ont la mission claire de légitimer le système politique en place. Nous souhaitons, dans la même perspective, examiner exemples à l'appui, comment la diversité des rites et des dogmes est plutôt une orientation doctrinale canalisée, qu'une question de vérité dont on s'écarte parfois pour joindre la raison d'État. Adopter officiellement un dogme, relève d'une orientation délibérée pour manipuler l'opinion publique et la rendre acquise, voire obéissante aux autorités qui souffrent de manque de légitimité, faute d'une vraie démocratie, et donc considérée comme usurpatrices.

Mots clés

Pouvoir, interprétation, texte sacré, religion, politique.

Abstract

Through this article, we aim to highlight the issues involved in the relationship between the conscious choice of a definite reading of the sacred texts and the political powers in place. We will show how this choice, which is totally ideological in a space not yet entirely secularized, constitutes a fundamental prejudice shaping the interpretation

of the sacred text. So, the interpretation of the religious text, Quran and Hadiths, become a production of a knowledge put at the service of the established powers. It is a communication well controlled by the religious authorities instituted as authorities in their own right. These ideological devices are official and have a clear mission to legitimize the political system in place. We wish, from the same perspective, to examine, with supporting examples, how the diversity of rites and dogmas is more of a channeled doctrinal orientation than a question of truth from which one sometimes departs to juncture state reason. Formally adopting a dogma is a deliberately conscious direction to manipulate public opinion and make it acquired, even obedient to the authorities who suffer from lack of legitimacy, for lack of a true democracy, and therefore seen as usurpers

Key words

Power, interprétation, Sacred texte, religion, politique.

Introduction

Nous tacherons, dans cet article, de mettre en évidence les enjeux du rapport existant entre la lecture des textes sacrés et les pouvoirs politiques en place. Nous montrerons comment, dans un espace non encore entièrement sécularisé, où la laïcité est fondamentalement proscrite, les instances religieuses instituées, comme des autorités à part entière, entrent en résonance avec les autorités politiques. L'interprétation du texte religieux, Coran et hadiths, est une production d'un savoir mis au service des pouvoirs établis ; il se veut une communication dûment ciselée, destinée à légitimer le système politique en place. Nous souhaitons examiner, exemples à l'appui, comment la diversité des rites et des dogmes est plutôt un choix idéologique qu'une question de vérité. Adopter officiellement un dogme relève d'une orientation délibérée pour manipuler l'opinion publique et la rendre acquise, voire obéissante aux autorités qui souffrent de manque de légitimité, faute d'une vraie démocratie, et donc vue comme usurpatrices.

Il s'agira d'interroger les fondements idéologiques de la lecture des textes. Il nous semble que l'idée de Marx qui suppose l'existence d'une suprastructure (culture, art, savoir...) et une infrastructure (structure économique, organisation de l'ordre social...) qui se présupposent les unes les autres, trouve sa pleine justification dans notre

approche de la problématique objet de notre article. En effet, au cours de l'histoire des peuples arabo-musulmans, chaque pouvoir établi oriente la production du savoir religieux en tant que compréhension parmi d'autres, puisqu'elles sont nombreuses, de manière à façonner l'opinion publique et la greffer sur la vision officielle. Et toute lecture s'écartant du canon officiel était souvent, elle l'est encore, sévèrement condamnée. Ses auteurs encourent la prison, au pire la peine de mort. L'histoire foisonne de cas de savants, appelés ouléma, récalcitrants aux yeux des autorités dans la production du savoir religieux, dont on a brûlé les écrits. Les livres du philosophe et savant de l'islam Averroès ont été censurés avec acharnement ; les autorités ameutaient les doctes de la foi qui lui étaient acquis pour émettre une *fatwa*, l'accusant de s'écarter de l'unanimité que l'éthique religieuse stipule, voire impose. Ce qui justifie l'attitude méfiante envers les savants, instaurant un courant de pensée qui marque sa distance par rapport à l'idéologie officielle, c'est la volonté de protéger la communauté de tout ce qui est susceptible de saper ses fondements culturels, perçus comme garantie de son homogénéité, et partant de là, sa pérennité. Autrement dit, les producteurs de tout savoir non conforme au dogme du canon, passent pour des fauteurs de troubles, source incontestée de zizanie au sein de la société.

1. L'islam en tant que fondement d'une épistémé

S'il est vrai que depuis les années soixante-dix, dans le monde arabo-musulman et ailleurs¹, la présence de la religion dans la politique s'est intensifiée avec la montée exponentielle de l'islamisme, fait nouveau², l'omniprésence de l'islam dans tous les détails de la vie est chose ancienne. En effet, un regard tant soit peu averti sur l'histoire, montre que le poids de la religion islamique dans les affaires de la cité et la vie des gens est sensiblement visible depuis l'avènement de cette jeune religion au Proche-Orient.

¹ Nous disons « et ailleurs » vu les enjeux politiques et stratégiques qu'on a fait porter à l'islam pendant la guerre froide en Afghanistan, puis avec la Révolution iranienne, et actuellement avec le problème du terrorisme.

² Il s'agit de mouvances hétérogènes qui sont nées pendant et après l'ère coloniale. Ils ont comme référence, dans leur action et désir de changement du monde, l'islam qui constitue pour ainsi dire une philosophie fondamentale déterminant leur vision du monde.

L'islam représentait en fait le savoir fondamental en face et à côté d'autres savoirs³ venant d'autres contrées du monde avec l'expansionnisme islamique.

Le savoir est l'ensemble des connaissances et des informations que nous avons sur le monde et sur nous-même qui sont constitutives de notre vision. Il relève de la conscience qu'on a des êtres et des choses, et s'oppose par cela à l'ignorance. Mais la raison, de par sa capacité de concept, a tendance à catégoriser les connaissances référentielles en conformité avec la réalité extérieure. Ainsi, l'on divise les savoirs en savoir scientifique, savoir philosophique, savoir littéraire ou artistique, savoir religieux ...etc. Ces savoirs, dans leurs aspects théoriques et abstraits, ont par ailleurs des instances qui les produisent : philosophes, écoles, universités, centres de recherches, ou toute autre élite intellectuelle appelée dans certains contextes académiques « les esprits compétents ».

L'islam, étant bien entendu majoritaire dans le monde arabe, représente une composante constitutive de la culture de la société. Il est, d'un point de vue anthropologique, déterminant dans la constitution de la vision du monde des peuples, aussi bien que dans le conditionnement des formes de vie, les us et coutumes. Ce qui fait de cette religion monothéiste, un arrière-plan culturel essentiel qui préside à tout le système sémiotique sous-jacent à la communication entre d'abord les membres de la même communauté, puis avec les autres. Cette situation civilisationnelle où la religion est partie intégrante de la culture ambiante où évoluent les citoyens, déteint sur le monde politique. Ainsi au niveau des sphères politiques, aucun politique n'a négligé l'importance de la mobilisation de la symbolique religieuse dans sa communication avec les citoyens. Et puisque dans le monde arabo-musulman on est encore loin d'une vraie démocratie, la question de la légitimation des pouvoirs établis qualifiés de dictatoriaux, est un souci majeur. Dans ce contexte la religion, eu égard au magistère moral qu'elle représente aux yeux des citoyens, est d'un secours certain. Ainsi, l'islam, même dans les pays qui font place à une bonne dose de laïcité, est instrumentalisé pour construire un type d'*éthos* qui entre en résonance avec l'imaginaire de la population. Un politicien qui

³ Une anecdote dont on n'est pas sûr rapporte que le deuxième calife Omar refusa à la communauté l'enseignement de la philosophie grecque en arguant que le Coran, parole infaillible de Dieu suffisait.

use de la symbolique religieuse a beaucoup plus de chance de jouir de la plus grande considération auprès du public qu'un autre qui n'en userait pas.

Ce qui nous occupe, dans le cadre de cet article, c'est plus précisément la production du savoir religieux en tant que connaissance prise en charge généralement et assez souvent⁴ par une élite rangée dans le monde arabo-musulman sous l'étiquette d'« ouléma » ; une sorte d'aristocratie ou de clergé qui décide des questions de théologie. Or, cette élite religieuse n'a jamais été, au cours de l'histoire, indépendante des contextes socio- politique, économique, géo- politique, et culturel, de l'époque où elle vivait. Souvent, elle est en relation, soit de conflit ou d'entente, avec les pouvoirs politiques en place, dont elle légitime ou délégitime l'autorité. Ce qui impliquait *ipso facto* la liberté ou la non-liberté des doctes de la foi, c'est-à-dire limites ou non contraintes dans la réflexion sur les questions qui touchent le rapport de la communauté à la classe dirigeante. Après la mort du prophète, on assistait à la naissance des États organisés dans un premier temps sous le règne de quatre califes⁵, sorte de succédanés du prophète, puis avec les monarques dont leur descendance héritait de leur règne à. Depuis, la religion devint institutionnalisée ; et l'islam fonctionnait alors comme système et institution dont des exégètes bien connus et reconnus fixaient le dogme et le sens. Dans ce contexte incessamment mouvementé, notamment avec l'expansion de l'empire islamique vers d'autres contrées lointaines, au-delà de la péninsule arabique⁶, de nouvelles formes de religiosité faisaient jour au fur et mesure de l'agrandissement de l'espace arabo-musulman.

L'esprit des exégètes n'est pas une essence pure tant l'impact de l'environnement où ils se trouvent est déterminant. Et comme le note à juste titre Mohammed Arkoun « *La théologie se construit de plus en plus en lien avec les problèmes nouveaux*

⁴ Nous disons assez souvent car parfois la religion fait l'objet d'étude des non spécialistes de la foi, des sociologues, des historiens et des chercheurs en sciences humaines.

⁵ -« Le terme calife, khalife, ou caliphe est une romanisation de l'arabe khalifa, littéralement « successeur », terme dérivé du verbe khalafa signifiant « succéder », titre porté par les successeurs de Mahomet après sa mort en 632. » Wikipédia. Les quatre califes (émirs, dirigeants) qui succédèrent au prophète furent dans l'ordre chronologique Abou Bakr, Omar, Othman et Ali. Ce dernier est l'objet d'une vénération extrême chez les chiïtes.

⁶ L'Arabie, ou péninsule arabique, c'est la vaste péninsule qui est située au sud-ouest de l'Asie, à la jonction entre ce continent et l'Afrique ; appelée « L'île des arabes » ou « la presque-île arabe ». Ce qui correspond actuellement à l'Arabie Saoudite, Bahrein, Emirats Arabes Unis, Koweït, Oman, Qatar, Yémen.

accumulés par l'histoire en cours. »⁷ Or, l'intégrité des doctes de la foi se trouve entamée dès qu'ils choisissent le parti pris des autorités et qu'ils obtempèrent aux ordres en enfreignant les principes fondamentaux de la théologie et en bafouant les règles de l'art. C'est le prix moral qu'ils payent, autrement ils sont désignés comme *personae non grata*, éloignés des hautes sphères du pouvoir. Ce qui revient à dire, qu'en définitive, la liberté ou non liberté ne sont pas sans influence sur l'interprétation des textes sacrés. Cependant, ce balayage général au sujet de la présence de l'Islam dans le domaine politique ne doit pas occulter une problématique inhérente à la différence des dogmes liés à la diversité des approches de lecture des textes sacrés, Coran et hadith (tradition du prophète). Une approche diachronique permet d'abord de relever l'existence depuis l'aube de l'Islam de deux grandes factions dans la communauté musulmane : Le sunnisme et le schisme. Puis au fil de l'histoire avec l'expansion et la diversité géographique de l'Islam, sont nées de ces deux grandes tendances, d'autres tendances générées par le mode et l'effort de compréhension des textes. C'est ainsi qu'à l'heure actuelle on cite, selon le pays, des rites multiples tels que le Malékite, le Hanbalite, le Chafiite, le Hanafite, l'Ismaélite, le Jaafarite...etc.

Cependant, Il y a unanimité sur beaucoup de vérités substantielles ; à titre d'exemple la croyance, profondément ancrée dans les imaginaires, en l'existence de vies définies métaphysiquement comme sphères hors de portée. Cette vérité ontologique ne fait pas l'objet de doute ou de discorde dans la logosphère islamique. Selon l'idée communément admise au sein de la société musulmane il y a bien deux mondes : l'un est concret et visible, l'autre invisible, parallèle au premier, bien qu'il soit imperceptible puisqu'il échappe aux sens. Ce dernier constitue une sorte « d'arrière-monde », selon l'expression de Nietzsche, qui a une valeur beaucoup plus déterminante que celle du monde visible⁸.

2. Guerre d'institutions, guerre de lectures

L'institution est conçue ici en tant que configuration stable et permanente d'un système économique-socio-politique s'organisant autour d'un ensemble de valeurs et de principes régulant son mode d'action. Nous utilisons ainsi le concept d'institution dans

⁷ *Quand l'Islam s'éveillera*, Albin Michel, 2018, p 101.

⁸ Selon *l'intelligentsia* qualifiée ou selon la doxa populaire, les présences invisibles dans l'espace quotidien est chose aussi normale qu'incontestable.

son sens total, tel qu'il est présenté dans sa globalité par les dictionnaires : « La chose instituée (personne morale, groupement, régime) »⁹ ; sinon on pourrait l'utiliser pour faire référence à des réalités séparées, à des sous-systèmes fermés, à des sous-structures bien définies : institutions familiales, juridiques, économiques, religieuses...etc. Et comme nous l'avons signalé, la religion islamique est de l'ordre d'une épistémè tant elle est déterminante pour la nature des valeurs sociales qui façonnent les préjugés éthiques et les modalités d'action qui en découlent.

Et même pendant l'ère coloniale, la religion continuait à donner les principes pour la légifération ; au Maroc à titre d'exemple, la colonisation a marginalisé l'institution religieuse, sans oser tout de même la supprimer, pour ne pas blesser les sentiments religieux de la population. C'est dire que malgré la vague de modernisation introduite par le colon, la religion persiste à s'ériger en épistémè. Mais après l'indépendance, la religion est devenue une carte dont on ne peut pas se passer, réduite au rôle de fonctionnaire au service du pouvoir central qui y voit des avantages énormes. L'intervention manifeste du pouvoir politique dans la création d'institutions sous l'étiquette islamique est à analyser par rapport aux objectifs de ce pouvoir.

Or, l'unicité de la religion, majoritairement dominante comme nous l'avons signalé, n'a pas empêché la diversité des rites et des lectures qui riment assez souvent avec la diversité des intérêts. Selon Arkoun, ce désaccord remonte aux deux premiers siècles de l'islam au moment où un Etat central commençait à se fortifier avec les Omeïyades, puis les Abassides. Dans ce contexte historique, deux grandes mouvances intellectuelles se disputaient l'espace religieux et spirituel : le Muatazilisme et le Hanbalisme. A cet égard Arkoun dit « (...) *Deux grands mouvements doctrinaux se sont violemment opposés sous le règne de Mamoun en particulier, et qui déterminent pour des siècles un clivage intellectuel, religieux, social et politique.* »¹⁰ Et étant conscient de l'importance des institutions religieuses comme « appareils idéologiques de l'Etat » chaque s'en crée pour se légitimer et ménager ses intérêts géopolitiques.

Ces institutions sont chargées d'institutionnaliser la version de l'islam la plus convenable pour le pays, qui dessine la nature exclusive de l'identité religieuse et

⁹ Le Larousse présente la définition suivante : « Action d'instituer quelque chose ; Norme ou pratique socialement sanctionnée, qui a valeur officielle, légale ; organisme visant à les maintenir ; Etablissement ou structure où s'effectue un travail d'analyse institutionnelle.

¹⁰ *Essais sur la pensée islamique*, Ed Maisonneuve et La Rose, Paris, 1984, p26.

national du pays. C'est ainsi qu'en Égypte est décrété officiellement que l'université d'Al Azhar est autorisée à représenter l'islam comme religion d'État et à émettre des Fatwas. L'université d'al-Azhar, grâce à son emplacement dans la capitale égyptienne, son ancienneté et son prestige, a maintenu son enseignement, mais elle a échoué à le réformer, et les islamistes qui s'opposent généralement au pouvoir militaire tendent à la supplanter. Cette situation pousse cet établissement séculaire à coopérer avec le pouvoir. De même, en Arabie Saoudite c'est la Ligue Internationale des Oulémas ; au Qatar¹¹ c'est l'Organisation Internationale des Savants Musulmans ; au Maroc, c'est la Ligue Nationale des Oulémas du Maroc affiliée au haut conseil des oulémas, dont les références doctrinales sont le « rite malékite »¹² et « la commanderie des croyants »¹³. La mise en place de ces institutions devient un enjeu majeur quand ces dernières sont mobilisées pour appuyer ou justifier des choix politiques et d'orientations géostratégiques. Et comme le constate Arkoun, contrairement au sort du christianisme, « l'islam est devenu l'otage des activistes politiques tant au sommet des États que dans une base sociale démesurément élargie par la rapide croissance démographique ».¹⁴ Dans cette situation, l'islam n'est plus un vecteur d'émancipation spirituelle pour les individus-citoyens, mais un back-ground anthropologique instrumentalisé pour renforcer des systèmes politiques sur tous les plans.

Dernièrement, la gestion du conflit entre le Qatar et l'Arabie saoudite ne se fait pas uniquement par les voies diplomatiques et la menace verbale, mais elle est accompagnée d'une intense polémique religieuse à travers laquelle les doctes de la foi, de part et d'autre, montent des discours agressifs pour porter préjudice à l'image de l'adversaire de l'autre rive. Le conflit d'intérêts à résonance internationale a fait que le Qatar soutient expressément les frères musulmans d'Égypte contre le pouvoir établi alors que l'Arabie saoudite qui interdit par une fatwa religieuse la création de partis politiques, prend le parti de l'autorité militaire égyptienne. Et le savoir religieux, la

¹¹ Le Qatar est un pays de la péninsule arabique qui se compose d'un désert et d'un long littoral au bord du golfe Persique.

¹² La doctrine malékite ou le Malékisme est une école de droit musulman fondé sur la méthode et l'effort de compréhension (interprétation) de l'imam Malek, éminent savant de Médine au huitième siècle.

¹³ La commanderie des croyants suppose que le chef de l'État représente à la fois le pouvoir temporel et spirituel. Il gère en vertu de ce statut, qui lui donne par ailleurs une légitimité incontestée, en même temps les affaires de la religion et les affaires du monde séculier.

¹⁴ Quand l'islam s'éveillera, *Op. cit*, p 108.

lecture religieuse emboitent le pas à la démarche politique entreprise par les décideurs. Un exemple assez emblématique est celui du tôle provoqué par la nouvelle orientation politique boostée par le prince héritier Mohammed Ibn Salman qui assoie la société pour longtemps trop conformiste sur la voie d'une ouverture inédite. Ce pays dont les autorités étaient naguère si sévèrement rigoureuses en matière de morale religieuse¹⁵, commence dernièrement à rejoindre la lutte et l'effort pour l'émancipation de la condition humaine ; y compris celle des femmes. Mais le problème qui reste un vrai écueil pour les gouvernements arabo-musulmans c'est qu'ils sont paradoxalement en face des demandes opposées d'islamisation et de démocratisation. Il faut dire qu'en Arabie Saoudite, le pouvoir de la famille royale est constamment confronté à la demande de démocratisation, notamment de la part d'une jeunesse bien arrimée dans les valeurs de la modernité et manifestant « un désir de l'occident »¹⁶ assez clair.

Mais, *quid* de la position des religieux ?

Comme de coutume, les doctes de la foi certifient sans réserve l'entreprise officielle heuristiquement et moralement digne de louange, et appellent la population à obtempérer par respect au commandement de Dieu qui ordonne l'obéissance aux princes¹⁷. Ce pragmatisme flagrant de la part des savants officiels attire la colère des uns et suscitent la remise en question des autres ; et c'est la question de la vérité qui est mise en avant. Le relativisme affiché par les savants acquis au pouvoir, est perçu comme troublant par ceux qui sont soucieux du Vrai et d'absolu. Ces derniers soupçonnent le changement des Fatwa qu'on émet sur demande et au gré des désirs et des besoins des dirigeants. Les savants acquis aux pouvoirs sont dès lors accusés de diluer la vérité, voire le Vrai, pour satisfaire les caprices des chefs d'États cherchant une légitimité de l'intérieur du texte sacré, et s'écarter par conséquent de la voie de Dieu. L'objectif de tous ces pouvoirs est de faire garder le maximum de pouvoir dans un cercle limité et contrôlable de certaines familles royales, en déclinant à la fois la demande d'islamisation

¹⁵ On avait institué une police des mœurs qui contrôlait les comportements dans l'espace public : on houspillait les filles qui ne portaient pas le foulard et les gens qui ne se rendaient pas à la mosquée aux temps de prière ; on interdisait les jeux de loterie et les salles de cinéma, on fouettait les jeunes qui commettaient des incartades de conduite, pour ne citer que ces exemples.

¹⁶ Nous avons emprunté cette expression au philosophe français Alain Badiou, expression qu'il utilise souvent dans ses conférences pour désigner cet engouement généralisé pour le mode de vie occidental.

¹⁷ Il est fait référence ici au verset coranique n 59 de la sourate Les Femmes « ô les croyants ! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. »

(refus des partis islamistes récalcitrants) et la demande de modernité représentée par les intellectuels éclairés. Le cheval de bataille dans cette stratégie reste les doctes de la foi acquis à la thèse officielle.

Nous n'avons jusqu'ici par ailleurs abordé la question de la collision des rites, inséparables de celle des intérêts, que dans l'espace limité de la logosphère arabe, majoritairement sunnite. Mais toujours dans la même optique et dans le cadre de l'examen de la tension entre les institutions politico-religieuses dans le monde arabo-musulman, il est intéressant de projeter la problématique sur un espace global, celui qui touche à ce qui est factionnel. Dans cette perspective, nous estimons que le chiisme et le sunnisme présentent deux institutions rivales à une échelle beaucoup plus grande, avec des dimensions encore plus compliquées. Et c'est encore et toujours l'interprétation des textes et de la tradition qui est en jeu.

3. Bipolarité doctrinale

À défaut d'une vraie légitimité démocratique chaque pouvoir politique, dans le monde arabe, s'empare d'unité pour se légitimer. Autrement dit, il revendique l'approche de lecture qui l'arrange et le sert dans son entreprise de conviction, voire de manipulation de l'opinion publique. Parfois, le rite et l'approche de lecture du texte sacré deviennent un cheval de bataille dans des conflits géo politiques. La religion, au-delà de sa fonction sociale, s'érige comme une arme, une soft diplomatie utilisée dans la perspective d'une politique protectionniste, à défendre les intérêts des pays. Dans le cadre de la problématique de l'approche du texte sacré, il est certain que passer de la Parole de Dieu à la connaissance du fait religieux se ressourçant dans ce texte, donnait lieu à des divergences de lectures. Divergences d'autant plus énormes qu'elles se nourrissent de discordes au niveau des intérêts, des sociétés et des calculs géo-politico-stratégiques des pays ; car la religion est étatisée. Analysant les rapports existant entre l'Etat ,la religion et la société Arkoun fait le bilan historique suivant :«(...) *on peut retenir deux données communes à l'évolution de ces rapports depuis l'avènement des omeyyades en 661 :D'une part l'islam comme religion de l'État est partout et toujours étatisé ;cela veut dire que la liberté théologique d'examen des textes sacrés reconnue à chaque croyant qui remplit les conditions intellectuelles et scientifiques requises dans tout acte d'ijtihad est sous le contrôle direct ou indirect de l'État ,via un corps officiel*

d'oulama et de magistrats ; d'autre part cette étatisation est devenue plus visible ,plus systématique ,plus policière avec l'avènement récent des États-Nations. »¹⁸

L'enjeu du rapport entre le savoir religieux et le pouvoir a été toujours de taille. Parmi les rejaillissements de ce lien se trouve la naissance des deux fameux grands courants de l'exégèse religieuse dans le monde musulman¹⁹ : Le chiisme et le sunnisme. Faisant abstraction des détails banals sur lesquels il pourrait y avoir un accord clair et explicite, les querelles de chapitre sont on ne peut plus énorme. Historiquement, à l'origine le chiisme est une faction qui était née suite aux conflits sanglants qui avaient opposé les deux petits-fils du prophète qui étaient récalcitrants vis-à-vis des autorités politiques ; l'un d'eux, l'imam Hussain, en appelait à la désobéissance et la révolte contre le calife de Bagdad qui n'hésita pas à lui livrer une guerre acharnée et finit par le tuer. Depuis, le courant des chiites commence à jeter ses premiers germes et à se constituer graduellement jusqu'à prendre consistance et devenir à l'heure actuelle courant de pensée islamique visible et influant et même religion d'état en Iran. Au cœur de la croyance chiite il y a la vénération extrême des descendants du prophète. Et toute exégèse n'émanant pas de cette progéniture est rejetée, voire combattue et proscrite dans certains cas. La lecture des textes sacrés faite par la lignée « pure »²⁰ est retenue comme source infaillible de législation et de savoir religieux.

D'un autre côté, dans le bain de cette bipolarité séculaire, le sunnisme se situe au diapason de la lecture chiite, et devient avec le temps, lui aussi, affaire de pouvoir. Son centre de gravité est placé essentiellement en Arabie Saoudite qui s'attire la concurrence de certains pays voisins, revendiquant eux aussi la représentation du sunnisme authentique et vrai du point de la rigueur théologique, appelée « fondamentalisme ». Pour en donner une définition fût-ce sommaire le « fondamentalisme », est l'idée d'effectuer un retour absolu à l'Écriture, comme seul fondement de toutes lectures, compréhension ou rénovation. Ce retour représente selon le point de vue des fondamentalistes (entendons désormais ceux qui reviennent aux fondements ; ce qui écarte par conséquent toute référence à l'extrémisme) la voie essentielle vers la

¹⁸ Quand l'islam s'éveillera, *Op. cit.*, p 197.

¹⁹ Nous évitons le mot arabe ici car cette division en deux factions s'est étendue sur l'ensemble du monde musulman, y compris les pays non-arabe tels que le Pakistan, l'Inde, l'Indonésie, pour ne citer que ceux-ci.

²⁰ -La descendance du prophète est qualifiée de pure, de chérifienne selon le mot arabe *cherif* qui signifie de race noble religieusement et biologiquement.

restitution de la pureté originelle cristallisée dans le sens que le prophète et ses compagnons avaient donné au texte²¹. Dans le monde sunnite, la concurrence théologique atteint son summum quand chaque pays instaure des institutions qui légifèrent sur ce qui est religieusement correct et ce qui ne l'est pas. Une sorte d'« appareil idéologique de l'État »²² ou de clergé auquel les gouvernements confient la mission de produire le savoir religieux conforme aux orientations culturelles et géopolitiques du pays. C'est l'exemple de l'Arabie Saoudite où est institué un conseil officiel pour l'émission des Fatwas, le corps des grands oulémas. C'est le cas également du Qatar qui accueille sur son territoire l'union internationale des savants de l'Islam en assurant financement et protection. De même en Égypte où l'université El Azhar est officiellement le porte-parole de l'Islam égyptien, chargé de décréter des avis et des Fatwa qui riment avec les choix politiques de l'État.

Toutes ces institutions citées sont érigées en instances de légitimation et par ce fait elles sont appelées à véhiculer un savoir religieux contrôlé, susceptible de contrecarrer tout discours religieux ou laïque qui entreprend de remettre en question le pouvoir établi²³. Ce qui a fait de ces systèmes des règnes de droit divin tel qu'on en trouvait dans l'Europe avant les révolutions. Dans une telle situation, où la construction du savoir s'écarte de la rigueur méthodique et scientifique pour servir des objectifs politiques, ce savoir se transforme en mythe qui a pour effet de manipuler, de créer chez le public les réflexes de docilité et l'esprit simpliste. Chaque clan cherche dans le texte ce qui l'arrange. A cet égard, nous trouvons pertinent le constat de Michel Onfray²⁴ quant à la posture du lectorat musulman à l'endroit du texte religieux. Ce philosophe assez lucide à notre avis sur beaucoup de questions de théologie, note à juste titre que « *La lecture du Coran est la plupart du temps idéologique, elle suppose qu'à priori, avant même d'ouvrir le livre, le lecteur veuille trouver dans le texte ce qu'il veut y trouver, puisque tout s'y trouve et peut être prélevé selon le besoin idéologique ou politique : l'un va*

²¹ -C'est pour cette raison que la mouvance salafiste accuse toute lecture qui s'écarte de cette logique de la pureté originelle d'invention, de création humaine, sorte de déviation condamnable, désignée par le mot arabe *Bidaa*.

²² -L'expression est de Louis Althusser.

²³ Notons qu'il y a des discours laïques et religieux qui s'opposent aux régimes établis. Mais, c'est surtout le discours des Frères Musulmans et des Salafistes qui concurrencent fortement le discours religieux officiel.

²⁴ Nonobstant notre désaccord avec lui sur certains points de vue.

*isoler ce qui permet un islam de paix, l'autre ce qui justifiera et légitimera un islam de guerre. »*²⁵

Nous confirmons l'existence de cette approche sélective, commandée par des préjugés divers, laquelle approche enlève au texte sa cohérence globale. Parce que l'objectif primordial est de transformer la religion en « instance étatisée de légitimation suprahumaine d'un pouvoir qui perd même la légalité dans certains cas. »²⁶ Et les exemples qui pourraient étayer ce dire ne manquent pas ; nous en citerons quelques-uns.

En Arabie saoudite, l'alliance entre le pouvoir et le wahhâbisme qui le légitime, donne lieu à des paradoxes flagrants. On pourrait dire qu'on est dans le cas d'un régime légal mais pas légitime. Le wahhâbisme²⁷ y sert deux objectifs : d'une part contrer par son littéralisme fondamentaliste toute entreprise de modernisation culturelle et sociétale du pays ; dans ce contexte la modernité est accusée souvent d'apostasie ; d'autre part, s'attaquer à toute lecture religieuse sapant les fondements du pouvoir politique, telle que celle qui va dans le sens de la non-conformité du régime monarchique avec l'essence de l'Islam. Dans la sourate « l'Abeille » est rapportée la parole de la reine Belkissse en ceci : « Elle dit, en vérité, quand les rois entrent dans une cité ils la corrompent et font de es honorables citoyens des humiliés. Et c'est ainsi qu'ils agissent »²⁸. Dans ce cas, les oulémas saoudiens se tournent vers une lecture herméneutique ouverte ou l'on s'appuie exclusivement sur la tradition du prophète ; on brandit alors un hadith stipulant de ne pas désobéir aux commandements des dirigeants (chefs d'États) quelques soient leurs agissements. La priorité donnée à la *sunna* (tradition du prophète) s'explique par le fait qu'elle contient un argument d'autorité qui repousse toute tentative de délégitimation du pouvoir monarchique. Ainsi, toute référence au fameux verset qui accuse clairement les rois de corruption et de perversion de la morale de leur contrée, se trouve neutralisée par l'intervention dédouanant des oulémas, qui sont chargés en vertu du contrat établi, de défendre le bastion des pouvoirs en place.

²⁵ *Penser l'islam*, Grasset, Paris, 2016, p 131.

²⁶ Quand l'islam s'éveillera, *Op. cit*, p :108.

²⁷ Le wahhabisme né dans le Najd, est une école fondée par Mohammed Ben Addel wahab, théologien qui a prêché un islam réformateur et puritain. Cette école se proposait de restaurer la pureté première de l'Islam et face au chiïsme iranien et la décadence du pouvoir sunnite ottoman, de créer un État sunnite qui s'étende à l'ensemble des États arabes.

²⁸ Verset 34.

Par ailleurs, ce défi auquel s'exposent les oulémas saoudiens, est celui que représentent les doctes de la foi qui marquent leur distance par rapport au canon officiel. Parmi les arguments forts brandis par ceux-ci, est que l'orthodoxie n'est pas respectée dans la mesure où la gestion de la cité musulmane, dite « *Umma* » n'est pas du tout identique ou conforme à celle des compagnons du prophète. Selon les orthodoxes la vie des compagnons, érigés comme modèle, était encadrée par les principes de *choura* « concertation », justice, ascèse et humilité à tous les niveaux, économique, politique et social. Les défenseurs du pouvoir sortent alors le hadith qui en appelle à la non-désobéissance aux dirigeants.

4. Le contre-pouvoir des Oulémas

Beck Ulrich définit le contre-pouvoir comme « un pouvoir qui s'organise face à une autorité établie, peut-être une force politique, économique et social, et son rôle a pour effet de restreindre l'exercice du pouvoir en place et de proposer une alternative aux décisions d'une autorité. Par exemple les élus d'un parti d'opposition, des associations et notamment des syndicats, des médias, des cultes. »²⁹ Dans le monde arabo-musulman, un ouléma est l'homme du savoir, appelé habituellement « un alim ». Mais les oulémas se divisent généralement en deux clans : ceux qui sont alignés sur la position des autorités officielles et ceux qui se situent en diapason du pouvoir établi et qui sont voués aux gémonies. En effet, l'histoire nous offre plusieurs exemples de rapports schismatiques entre le pouvoir, souvent héréditaire et autocratique, et les savants de la religion. L'opposition entre les deux parties fut souvent gérée par une violence abominablement excessive : humiliation en plein public, forcément à l'exil, assignation à résidence, pendaison, emprisonnement abusif. En effet, l'ouléma possède une force réelle et un poids symbolique qui effraye les autorités. Il constitue un contrepoids par rapport aux autorités officielles dans des sociétés où il n'y avait pas d'oppositions institutionnalisées comme celles qu'on trouvera dans les cités modernes.

Pour illustrer ces propos concernant ce rapport tantôt d'entente, tantôt d'alliance entre les doctes de la foi et le pouvoir politique, nous aimerions citer des exemples attestés historiquement.

²⁹ Beck Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2005, p. 7.

Cas 1 : Aux premiers temps de l'islam à Médine, le fameux savant, Imam Malek (Imam signifie, guide exemplaire à suivre) s'attira une colère et une rancune énormes de la part du calife à cause d'une fatwa au sujet de celui qu'on contraignit sous menace à répudier sa femme. L'imam Malek s'opposera à la décision de divorce sous contrainte car selon lui elle ne jouit d'aucune légitimité en islam ; par conséquent elle est nulle et non avenue, puisqu'elle est contraire à la volonté profonde du sujet, et en définitive non conforme à la charia, la loi de Dieu. Le calife en fit une inférence négative ; il comprit qu'il s'agissait d'une insinuation, et il en inféra alors que même sa pseudo-légitimité obtenue auprès de la population par la force de l'épée était non conforme à la *charia* qui n'admet pas qu'on gouverne la population contre son propre gré. Ce principe entre en écho avec un hadith qui implicitement lui donne appui, dans lequel le prophète jette sévèrement l'opprobre sur celui qui se choisit et se désigne lui-même imam en prière d'un groupe de personnes (des fidèles) qui ne l'aiment pas. Le calife finit par conclure que la fatwa de l'imam délégitimait son pouvoir dont la succession était fondée sur l'hérédité familiale et filiale³⁰. Et le monarque donna ses ordres à sa police qui tortura sans merci le savant jusqu'à ce qu'il en mourût.

Cas 2 : La biographie d'un autre savant illustre encore la confrontation qui pourrait avoir lieu entre l'homme du savoir et l'homme du pouvoir. L'Imam Ahmed Ibn Hanbal, dont le rite est retenu comme dogme officiel en Arabie saoudite, ne s'en prenait pas de manière ouvertement directe aux autorités établies, mais il fut pris à parti dans un débat houleux au sujet de la nature du Coran. Sur le chapitre de l'essence du texte sacré qui était pour tous, et toujours, d'origine divine, l'opinion de l'imam Ahmed marque une distance nette par rapport à la *doxa* rejetée par la horde des savants acquis au pouvoir. Le calife Al-Mamoune qui était un des gens de la science spéculative (*`ilm al-kalam*) demanda qu'on lui apporte les livres des anciens qu'il fit traduire en langue arabe, notamment les livres de la philosophie grecque. Or, les Moutazilites (*Al-mou`tazila*)³¹ eurent une emprise totale sur ce calife qui accepta leur fameuse idée controversée de la création du Coran. Idée contre laquelle Ibn Hanbal et un autre savant appelé Ibn Nouh, moins connu par ailleurs, se révoltèrent. En effet, pour l'imam Ahmed,

³⁰ -Le monarque fait succéder sur le trône son fils.

³¹ - Le mutazilisme est une importante école de théologie musulmane apparue au VIII^e siècle, dont les tenants étaient majoritaires. C'est un mouvement qui contestait la thèse de l'aspect incréé du coran, considérée comme irrationnelle.

le Coran ne fut pas créé mais il représente la parole de Dieu que la langue arabe exprime *ipssisima verba*. Ce débat qui tournait autour d'une question de crédo, de conception à propos d'un texte d'origine divine et invisible, prenait des dimensions socio-politiques et idéologiques. Après la mort du calife, l'imam Ahmed fut relâché sous les ordres du nouveau dirigeant Al Mouatassim, devant lequel il avait réitéré sa même opinion : « Le coran est de la science d'Allah, et celui qui prétend que la science d'Allah est créée devient un mécréant ». Notons, pour conclure sur Ibn Hanbal, que bien que son cas n'ait clairement été sujet de controverse politique, il tournait autour de la question de l'interprétation du texte religieux et les résonances que pourrait avoir celle-là au niveau des hautes sphères du pouvoir.

Cas 3 : Marocain, cette fois-ci. Du règne du sultan³² Ismail, les savants étaient bien ancrés dans la réalité, très liés à la masse dont il fallait répondre à toutes les interrogations Il y eut beaucoup de désaccord entre le sultan Ismail (17^{eme} siècle) alors roi du Maroc et les savants qui lui refusèrent l'émission d'une *fatwa* l'approuvant dans sa décision de former une armée des esclaves venant de l'Afrique noire et du Soudan. Après avoir critiqué sévèrement la *fatwa* d'un savant nommé Bordolla qui rechigna à la requête royale, le roi sollicita l'avis d'un autre savant, appelé Ahmed Ben Abdelkader El Fassi à qui il demanda de revoir et de rectifier l'avis précédent avant qu'il ne soit signé officiellement ; il le pria en fait d'approuver le dit-projet. Plus tard, le sultan reçut l'accord des oulémas. Seuls trois d'entre eux étaient récalcitrants : Abd As-Salâm Guessous, Larbi Bordolla et Mohamed Miyara ; ce qui causa leur emprisonnement. Puis, quelque temps plus tard, Abd As-salâm Guessous fut étranglé à Fès. Pendant le règne d'Ismail, d'autres savants marocains entretenaient des rapports conflictuels avec la cour ; on peut en citer un, connu pour sa notoriété et son savoir, c'est Al Hassan Al Youssi, condamné par le roi à ne pas séjourner ou s'installer dans une contrée marocaine plus de six mois ; et ce afin d'éviter que cet éminent savant jouisse d'une grande audience et une immense considération auprès de la population, chose vue par le pouvoir comme source potentielle de menace. Al-Youssi critiquait sévèrement l'injustice et quelques aspects de la monarchie marocaine dont les impôts, l'armée et la justice. Dans une lettre destinée au sultan auquel il adressait une vive admonestation le savant Al-Youssi fit le constat

³² Au Maroc d'avant l'indépendance le roi était appelé sultan.

suivant sur la situation du Maroc du XVII^{ème} siècle : « *Ces extorsions qui mangent la chair des sujets, boivent leur sang, sucent leurs os et leurs cervelles, ne bas monde, car elles leur prennent celui-ci et les acculent à la révolte.* »³³ Il faut dire que cette position réprobatrice lui avait valu de sévères sanctions de la part du régime. Tantôt ce grand savant du dix-septième siècle marocain était éloigné des sphères du pouvoir ; tantôt il était condamné à ne pas séjourner plus de six mois dans chaque contrée du royaume où il entraînait. Le but des autorités était de l'empêcher de se faire des disciples qu'il pourrait amener contre le sultan Ismail.

Cas 4 : Récent pour le coup, celui de l'Égypte où depuis 2016, beaucoup d'intellectuels laïcs d'opinion et de penseurs théologiens ont fait l'objet d'un procès avec comme chef d'accusation « avoir bafoué les valeurs de l'islam ». Les uns ont été emprisonnés, les autres lynchés ou carrément excommuniés³⁴. Cette campagne farouche contre les intellectuels éclairés qui proposent une lecture moderne du texte se fait à l'instigation des mouvements salafistes de mèche avec les pouvoirs politiques des pays du golfe et qui pourraient, selon l'évaluation du pouvoir militaire en place, mettre périlleusement en jeu les intérêts égyptiens. Cette équation géostratégique joue en faveur des rigoristes que les autorités ménagent bon gré mal gré. Les déboires des intellectuels continuent, car la loi est du côté des adversaires qui, persistant à se retrancher dans leur position d'absoluité, refusaient de se remettre en question et de se dire que leur compréhension de l'islam est une lecture savante du texte parmi d'autres lectures érudites possibles. On déplore encore le fascisme intellectuel en Égypte, machiné et administré par un conservatisme forcené qui rejette toute lecture éclairée, ou au moins différente de la sienne.

Mais, dans tous les cas que nous venons de citer, l'importance du contexte politique est capitale, car *in fine* c'est le politique, plus que le religieux, qui détermine les modalités du fonctionnement des institutions religieuses ou autres.

Conclusion

De manière globale, dans la conscience musulmane il y a presque unanimité spontanée sur la nécessité de se baser sur le Coran et la Sunna pour émettre tout

³³ *Al-Muhadarate*, Rabat, Dar Al Maghrib Li Taalif, 1976.

³⁴ -Déclaré ne plus être musulman, ce qui a comme risque fort potentiel d'être tué.

jugement légal. Sauf que les chiïtes ajoutent de manière fanatique à ces deux sources le *fiqh* (jurisprudence, interprétation, déduction)³⁵ des descendants du prophète comme référence fondamentale, parfois unique, tel que nous l'avons expliqué plus haut. Et même à l'intérieur de ces deux grandes factions il y a divergence sur l'étendue des textes à utiliser et sur les modalités de cette utilisation. De ce fait chaque pays arrête un choix, élabore ses propres livres et manuels dont il soutient la propagation. Et toute parole contraire à l'orientation arrêtée par les hautes sphères et toute forme de savoir se situant au diapason du canon officiel ne sont pas vues d'un bon œil, voire combattues ; elles sont perçues comme une vraie menace au pouvoir politique.

Mais, avec ce que Mohammed Arkoun appelle « la raison émergente »³⁶, les dogmes et les canons classiques du texte religieux islamique se trouvent confrontés à un défi ; ils sont remis en cause, interrogés dans leurs fondements aussi bien qu'au niveau des retombées pratiques, juridiques, politiques et morales qu'ils impliquent. Les formes de la religiosité se sont multipliées jusqu'à devenir dans certains cas sources de zizanie ; les unes ont éclaté, d'autres se sont transformées ou ont complètement disparu. Des interprétations nouvelles³⁷ ont émergé au moment où la religion traditionnelle a perdu beaucoup de sa crédibilité ; nous avons cité le cas de l'Arabie Saoudite où se cristallise l'islam sunnite rigoriste et qui est en passe d'asseoir officiellement une compréhension du texte sacré adaptée au temps présent, une manière pour ainsi dire d'embrasser la modernité. On se rend compte qu'on est dans un monde et des sociétés mobiles et que le défi est si grand qu'on risquerait de vivre déphasé par rapport à son temps. Défi dont Jacques Berque avait fait cas depuis les années quatre-vingt-dix en remarquant que « *le grand problème de l'islam aujourd'hui, c'est donc le divorce, qui pourrait s'aggraver, entre les positions de la doctrine et la marche effective du monde, voire du monde musulman, lui-même* »³⁸.

³⁵ Le *fiqh* (dérive en arabe d'un verbe signifiant comprendre) est l'interprétation temporelle des règles de la charia. Il est quelquefois traduit par jurisprudence islamique, par référence aux avis juridiques pris par les juristes de l'islam.

« Il désigne la compréhension de la charia » Encyclopédie Larousse.

³⁶ -Cf, *Quand l'Islam s'éveillera*, Albin Michel, 2018.

³⁷ Cette tendance intellectuelle est représentée par le penseur et islamologue syrien Mohammad Shahrour qui jouit d'une grande audience auprès du public arabe, tous âges confondus. On peut, à ce sujet, se reporter aux travaux d'Abdelrahim Abdelrahim intitulés Synthèse du projet de Mohammed Shahrour.

³⁸ *En relisant le Coran*, dans *Le Coran*, Paris, Albin Michel, 1990.p. 795.

Pour notre part nous pensons que le grand défi devant la pensée réformatrice et libérale qui tend vers une lecture ouverte et humaniste du texte, c'est la pensée résistante qui analyse une réalité d'autant plus complexe qu'elle est mouvante à la lumière du texte religieux mais avec des outils anciens, voire étriés. Les institutions religieuses fondamentalistes sont aux aguets, toujours à contre-courant. A la fois défensives et très amarrées à une mentalité traditionaliste, elles produisent un discours figé et dogmatique qu'elles entourent de trop d'absoluité. De plus pour la plupart des cas, vu leur conformisme, elles sont souvent acquiescentes à la position des pouvoirs établis. Elles manifestent une sclérose incompréhensible en faisant abstraction des nouveaux enjeux politiques, internes et externes qui affectent leurs sociétés. Mais, en contrepartie, se forme une faction de savants et intellectuels qui se situent en porte à faux par rapport à *l'intelligentsia* officielle ; constituant ainsi un contre-pouvoir parallèle qui met en question la lecture du canon en tentant d'échapper à l'emprise des institutions religieuses.

Cet espoir dans une ère nouvelle où prendra place une approche moderniste nourrie des sciences de l'Homme sera le moment du réveil de l'islam selon Mohammed Arkoun, moment de l'établissement d'un bilan à travers lequel « il mesurera sévèrement l'étendue et l'importance des moments historiques de la pensée qu'il a fait avorter dans son histoire interne et ceux encore plus essentiels, qu'il a dédaignés en s'enfermant dans une souveraineté dogmatique et perverse. »³⁹. On pourrait à ce moment-là, venir compter sur une approche adaptée aux vicissitudes de l'histoire pour mettre fin à ce que Roger Garaudy diagnostiquait comme « maladie de l'islam »⁴⁰. Mais cette conclusion optimiste pourrait avoir sa contrepartie pessimiste C'est dire qu'il est nécessaire de poursuivre les recherches.

Références bibliographiques

Abderraziq (Ali), *L'islam et les fondements du pouvoir*, Traduit par Abdou Filali Ansary, Ed La Découverte, 1994.

Althusser (Louis), *Appareils idéologiques d'Etat*, Ed Manucius, 2011.

Arkoun (Mohammed), *Quand l'Islam s'éveillera*, Albin Michel, 2018.

³⁹ Quand l'islam s'éveillera, *Op. cit.*, p 90.

⁴⁰ Cf, *Parole d'homme*, Éditeur Laffont, Paris, 1975.

- Arkoun (Mohammed), *Essais sur la pensée islamique*, Edition Maisonneuve et Larose, Paris ,1984.
- Arkoun (Mohammed), *La pensée arabe*, Broché, 2014.
- Ben Achour (Yadth), *La théorie constitutionnelle dans la tradition sunnite*, Académie internationale de droit constitutionnel, Recueil de cours,1994.
- Berger (Peter L.), *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.
- Berques (Jacques), *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XIIème siècle*, Paris, Sindbad, 1982.
- Berques (Jaques), *Al-Youssi, problème de la culture marocaine au XIIème siècle* ,2^{ème} Edition du centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2002.
- Berque (Jacques) *En relisant le Coran*, dans *Le Coran*, Paris, Albin Michel, 1990
- Bidar (Abdenour), *Un islam pour notre temps*, Seuil, 2004.
- Bidar (Abdenour), *L'islam spirituel de Mohammed Iqbal*,Albin Michel,2017.
- Bordola(Larbi), *Ifcha'al qawaid al-madhabia wa alaqual mardia fi ibtal an-nahla al-illichia*, Manuscrit de la BNRM n d163.
- Bourdieu (Pierre), *Système d'enseignement et système de pensée « l'inconscient académique »*, Paris, Siesmo, 2005.
- Bourdieu (Pierre), *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, 2001.
- Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.
- Bouamrane (Chikh) ,Gardet (Louis), *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, 1984.
- Brown (Kenneth), *Profile of ninteeth century moroccan scholars.In Scholars,Saints and Soufis*,Berkeley and Los angeles ,University of California press,1972, pp93-125.
- Burgat (François), *L'Islam au Maghreb*, Editions Karthala, 1988.
- Charney (J-P), *Sociologie religieuse de l'Islam*, Sindbad, Paris, 1978.
- Charfi (Abdelmajid), *La pensée islamique rupture et fidélité*, Albin Michel, Paris, 2008.
- Chebel (Malek), *Les grandes figures de l'Islam*, Perrin ,2011.
- Corbin (Henry), *Histoire de la philosophie islamique*,Collection Folio essais (n° 39), Gallimard 1986.
- Encyclopédie Larousse en ligne.
- Encyclopédie Wikipedia en ligne.
- Eric (Kelman), Dale(F), *Knowledge and power in Morcco.The education of a twentieth century notable*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Garaudy (Roger), *Parole d'homme*, Editeur Laffont, Paris, 1975.
- Grami (Amel), *L'apostasie dans la pensée islamique moderne*, Essai (broché) 2017.
- Geertz (Clifford), *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, traduit de l'anglais par G.B. Grasset,Paris,Ed la découverte,1992.

- Habermas (Jürgen), *Connaissance et intérêt*, Collection Tel (n° 38), Gallimard, 1979.
- Habermas (Jürgen), *Vérité et justification*, Collection NRF Essais, Gallimard, 2001.
- Habermas (Jürgen), Joseph (Ratzinger), *Raison et religion. Dialectique de la sécularisation* Broché – 18 février 2010.
- Haddad (Mohammed), *Le réformisme musulman, une histoire critique*, Broché, 2016.
- Hernandez (Miguel Cruz), *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Éditions Desjonquères, coll. « La mesure des choses », Paris, 2005.
- Hourani (Albert), *L'Islam dans la pensée européenne*, Broché – 10 mai 2019.
- Ikbāl (Mohammed), *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, traduit de l'anglais par Eva Meyerovitch, Ed Broché, 1996.
- Jacqueline (Chabbi), *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, 1997, rééd. CNRS, 2013.
- Kably (Mohammed), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris Maisonneuve et Larose, 1986.
- Khadim (Mbacké), *Orthodoxie et hétérodoxie dans la pensée religieuse de l'islam*, Broché, 2014.
- Keshavjee (Shafique), *L'islam conquérant : Textes-Histoire-Stratégies*, Broché, 2019.
- Laoust (Henri), *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, édition de 1977
- Olivier (Hanne), *Mahomet. Le lecteur divin*, Belin, 2013.
- Onfray (Michel), *Penser l'islam* Broché – 16 mars 2016
- R, Lalani (Arzina), *Aux sources de la pensée shi'ite*, Traduit par Michel Boivin, Broché, 2009.
- Roussillon (Alain) *La pensée islamique contemporaine*, Editeur Téraèdre, 2005.
- Shills, E, *The intellectuals and the powers*, Chicago, the University of Chicago press, 1972.
- Ulrich (Beck), *pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2005.
- Urvoy (Dominique), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Le Seuil, 2006.
- Touzani (Amina), *Le contre-pouvoir des oulémas dans le Maroc traditionnel*, Ed La Croisée des chemins, Casablanca, 2013, C-N-R-S, 1981.
- Vatin (Jean-Claude), Gellner (Ernest) *Islam et politique au Maghreb*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1981.
- Zaman (M, Q), *Religion and politics under the early Abbassids*, Leiden- New York-Koln, Brill, 1997.