

ESSAY REVIEW

ANNE-LAURE DUPONT

Sorbonne Université,

Email : anne-laure.dupont@sorbonne-universite.fr

Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe : Traditions of reform in eighteenth-century Islamic thought* (Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2018), 421 p.

L'idée de réforme en islam – ce qu'il est convenu d'appeler en français, depuis les années 1930, le « réformisme musulman » – reste couramment associée aux discours, systèmes de pensée et idéologies qui se développèrent dans les pays musulmans, en gros du milieu du xix^e siècle au milieu du xx^e siècle, à la fois en réaction à la domination économique, culturelle, militaire et coloniale européenne et grâce au développement des échanges et à la circulation plus rapide des personnes et de l'information. Ce réformisme était constitutif de ce qui était alors perçu comme une renaissance de la pensée et de la production écrite, en arabe *nahḍa*. Combiné au nationalisme, l'idéal de renaissance plongeait les siècles antérieurs à la rencontre avec l'Europe dans l'obscurité et faisait de l'époque ottomane un temps de déclin. Ceci se traduisit longtemps, sur le plan scientifique, par une grande méconnaissance des xv^e, xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles. Au prétendu retard pris par le monde musulman à l'époque moderne répondit ainsi un retard historiographique, fort heureusement en voie de comblement depuis près de cinquante ans.

C'est dans le sillage de ce mouvement de revalorisation de l'époque moderne comme on dit en français (*early modern period* en anglais) que s'inscrit le récent ouvrage d'Ahmad Dallal. Universitaire spécialiste de l'histoire des sciences de et en islam, il est actuellement doyen de la School of Foreign Service in Qatar, une émanation de Georgetown University. Son livre cherche à mettre en valeur des « traditions de réforme » qui s'épanouirent dans tout le monde musulman au xviii^e siècle sans devoir grand-chose à l'Europe. Le xviii^e siècle est ici envisagé largement pour englober jusqu'à Muḥammad al-Sanūsī, le célèbre fondateur de la confrérie Sanūsīyya, mort en 1859. Dallal considère en effet que le xviii^e siècle « s'étend jusqu'au début de la période contemporaine (*modern period*), laquelle est marquée, par-dessus tout, par la domination politique, économique et culturelle de l'Europe sur le monde musulman et par une culture discursive islamique largement articulée en réponse à ce défi européen ». Il définit le xviii^e siècle « en termes de production culturelle qui

n'était pas conçue comme une réponse à l'Europe » (p. 2). Ceci implique-t-il que le xix^e ne puisse s'analyser que dans le dialogue ou la confrontation avec l'Europe ? C'est plus que discutable : on verra plus bas que les historiens ne traitent plus ce siècle à la façon d'Albert Hourani, comme un *liberal age*, dans lequel la pensée arabe ne se nourrirait que d'influences occidentales¹. À l'inverse, beaucoup des auteurs étudiés par Dallal sont conscients de vivre dans un monde musulman qui, non seulement, n'est pas clos, mais est aussi exposé dès la fin du xviii^e siècle aux entreprises coloniales européennes (ou russes).

Pour souligner le dynamisme de ce xviii^e siècle, Ahmad Dallal analyse les écrits de six auteurs majeurs qui, en différentes parties du monde musulman, furent tous porteurs d'un projet intellectuel et d'ambitions politiques et sociales. Le plus âgé est Muḥammad ibn Ismā'īl al-Amīr al-Ṣan'ānī (1688-1769), connu sous le nom d'Ibn al-Amīr. Il incarne un courant de savants yéménites zaydites tournés vers la Sunna et l'étude du *ḥadīth*, qui trouva son plein épanouissement avec Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī (1759-1834). C'est à ce dernier, juge suprême (*al-qāḍī al-akbar*) de Sanaa et secrétaire de trois imams, que Dallal consacre sans doute le plus de pages, en s'intéressant aussi de près à Shāh Walī Allāh de Delhi, Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (1703-1762), et dans une moindre mesure à 'Uthmān ibn Fūdī (1754-1817) – Usman dan Fodio – fondateur du califat de Sokoto après un *jihād* contre les royaumes haoussa de la région nigérienne, et à Muḥammad ibn 'Alī al-Sanūsī (1787-1859). Dallal étudie enfin Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1787), surtout pour montrer que sa production écrite est bien moins abondante que celle des cinq autres et que, contrairement à eux, il a une pensée qui, exclusivement centrée sur le *tawhīd*, le conduit au *takfīr*, c'est-à-dire à déclarer incroyant un musulman coupable de *širk* par ses actes. Des références sont faites occasionnellement à 'Abd al-Ghanī al-Nābulī (1641-1731) à propos des débats que le *takfīr* (p. 28 sq.) d'une part et le soufisme d'autre part (p. 97 sq.) alimentaient dans le monde religieux. De ces célébrités, Ahmad Dallal réexamine minutieusement les ouvrages en six chapitres thématiques qui lui permettent d'établir des comparaisons entre eux : les « frontières de la foi », c'est-à-dire les limites entre la croyance et l'incroyance et le débat sur la légitimité du *takfīr* ; l'*ijtihād* ou « raison-

¹ Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age* (Londres / New York : Oxford University Press, 1962), x-404 p. ; 2^e éd. (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), 406 p. ; trad. française : *La pensée arabe et l'Occident* (Paris : Naufal, 1991), 415 p. ; rééd. : *L'âge d'un monde arabe libéral* (Neuilly-sur-Seine : Atlande, 2016), 471 p.

nement juridique indépendant » ; le soufisme et le culte des saints ; les implications politiques des projets culturels soutenus par les savants étudiés ; le *ḥadīṭ* ; les *uṣūl al-fiqh*.

L'auteur avoue qu'il a travaillé sur son livre par intermittence depuis vingt ans. Cela se voit. Cela se voit aux innombrables répétitions, aux longueurs, aux notes interminables dans lesquelles se réfugie souvent le débat avec les travaux antérieurs et, surtout, à l'historiographie très datée. Dallal critique des ouvrages anciens (jusqu'à *Modern trends in Islam* de Hamilton Gibb²) comme s'ils venaient de sortir et sans leur rendre hommage. Il conteste les interprétations de lointains prédécesseurs mais ne fait pas de réel bilan de nos connaissances. Il ne cesse en fait de critiquer deux approches en matière d'histoire de la pensée musulmane moderne et contemporaine. La première, baptisée « orientaliste », est celle qu'incarna Albert Hourani dans son célèbre *Arabic thought in the liberal age* (1^{re} éd., 1962) : elle privilégie les réponses apportées par les musulmans aux défis européens en valorisant notamment (en *survalorisant* aux yeux de Dallal) le chroniqueur 'Abd al-Raḥmān al-Jabartī, témoin de l'occupation de l'Égypte par les troupes françaises, et le 'ālim Rifā'a al-Ṭaḥṭawī (1801-1873), artisan des réformes culturelles des vice-rois.

La seconde approche, que Dallal qualifie de « révisionniste », est résumée dans un ouvrage collectif lui aussi fameux, publié en 1987 sous la direction de Nehemiah Levtzion et John O. Voll, *Eighteenth-century renewal and reform in Islam*³. Cette historiographie « révisionniste » redonna ses lettres de noblesse au xviii^e siècle, en y cherchant les racines de la modernité islamique et en insistant sur les traits communs des mouvements revivalistes (critique des *madḥab* et du culte des saints, valorisation du *ḥadīṭ*) ainsi que sur leur parenté avec le wahhabisme. Selon John Voll, les fondateurs des mouvements de renouveau, tout comme Muḥammad ibn 'Abd al-Waḥḥāb, étaient liés à des réseaux de savants et de soufis qui avaient partagé les mêmes maîtres à La Mecque et à Médine⁴. Voll développa également la thèse du « néo-soufisme » proposée par Fazlur Rahman, selon laquelle le xviii^e siècle se singularisait par le

² H. A. R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago : The University of Chicago Press, 1947), xiii-141 p. ; trad. française : *Les tendances modernes de l'islam* (Paris : G. P. Maisonneuve et C^{ie}, 1949), 186 p.

³ Nehemiah Levtzion, John Voll (éd.), *eighteenth-century renewal and reform in Islam* (Syracuse NY : Syracuse University Press, 1987), 200 p.

⁴ John Voll, « Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Waḥḥāb : An analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madina », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1975, p. 32-39.

renouveau du *ḥadīth*, l'opposition au culte des saints, la mise en valeur de la voie muhammadienne, l'activisme de certaines confréries et l'exclusivisme de la Tijāniyya interdisant à ses adeptes de s'affilier à d'autres voies.

À rebours de ces conceptions, que dit Ahmad Dallal ? Qu'il n'y a pas de continuité entre le xviii^e et le xix^e siècle ; que les mouvements revivalistes du xviii^e ne donnent pas naissance, selon l'expression de John Voll, à un « mode d'islam fondamentaliste » (*fundamentalist mode of Islam*) mais déploient une riche pensée médiévale dont l'Europe est quasi absente ; qu'en comparaison, le réformisme du xix^e siècle est peu original et dépourvu de traités d'importance sur l'*ijtihād* ; que le wahhabisme n'est pas représentatif de la pensée religieuse du xviii^e siècle et ne saurait être tenu pour un mouvement réformiste : c'est une prédication centrée exclusivement sur le *tawḥīd* et le *kufr*, à laquelle Shāh Walī Allāh ne se référa jamais et que Ṣan'ānī et Shawkānī finirent par rejeter. Ahmad Dallal critique en outre la théorie du réseau de savants centré sur La Mecque, ce qui équivaut à une critique des sources de Voll – des biographies de *'ulamā'* – lui-même prônant un retour aux productions théologiques et juridiques de l'époque. Se méfiant des généralités, Dallal insiste sur l'existence de foyers régionaux d'érudition qui ont leurs propres traditions livresques et ne doivent pas tout aux traditionnistes des villes saintes. Il balaie le « néo-soufisme », un concept intenable parce qu'il suggère une reformulation rationnelle du mysticisme islamique, que rien ne corrobore.

Or tout ceci, on le sait déjà en grande partie. Ahmad Dallal enfonce des portes ouvertes il y a au moins vingt-cinq ans, y compris par lui-même dans un article qui fit quelque bruit⁵. Au fond, le présent ouvrage n'est qu'un développement de cet article. L'entreprise n'est pas illégitime mais nécessitait une mise à jour de l'historiographie qui s'est beaucoup renouvelée depuis les années 2000, comme l'expose un tout récent article de Catherine Mayeur-Jaouen⁶. Bien qu'Hourani reste une référence – les innombrables rééditions d'*Arabic thought in the liberal age* le montrent⁷ –, il y a bien longtemps que, pour étudier la vie culturelle et l'histoire des idées au xix^e siècle, on ne se limite plus à lui. Du reste, il

⁵ Ahmad Dallal, « The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850 », *Journal of the American Oriental Society*, 113, 3, 1993, p. 341-359.

⁶ Catherine Mayeur-Jaouen, « “À la poursuite de la réforme” : Nouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, xv^e-xxi^e siècle », *Annales : Histoire, sciences sociales*, dossier « Écrire l'histoire de l'islam moderne et contemporain », 73, 2, 2018, p. 317-358.

⁷ Y compris une réédition récente de la traduction française : cf. n. 1.

fit son autocritique dans la préface de l'édition de 1983 d'*Arabic thought* en reconnaissant que son livre était tributaire d'une époque, celle des années 1950 à 1970, où l'on croyait volontiers que des écrivains, grâce à leur instruction et leur expérience, pouvaient exprimer les besoins de leur société et devenir une force de changement. Bref, l'on croyait que les idées menaient le monde. Hourani admettait que, dans les années 1960, il avait insisté sur ce qui lui paraissait nouveau dans la pensée arabe de la période 1798-1939, mais qu'il avait sans doute exagéré l'élément moderne des idées étudiées : aussi bien aurait-il « pu en parler en soulignant la continuité plutôt que la rupture avec le passé⁸ ». Dès les années 1980, Gilbert Delanoue avait en outre ouvert la voie à l'étude de la production religieuse non réformatrice, la production de ceux qui avaient d'abord le souci de conserver et de transmettre la tradition⁹. L'imprimerie elle-même servit grandement ce projet et aida à la constitution et à la diffusion d'un patrimoine soufi et d'une littérature de piété¹⁰. En ce qui concerne le xviii^e siècle, Dallal n'ignore pas que le néo-soufisme fit rapidement l'objet des critiques les plus acerbes¹¹, tout comme la théorie de Reinhard Schulze qui lui succéda de « Lumières islamiques » (*Aufklärung* islamique). Il connaît aussi l'existence de l'importante monographie consacrée à Shawkânî par Bernard Haykel¹² mais ne lui rend pas justice, se contentant de manifester ponctuellement des désaccords avec lui.

Quant au wahhabisme, il ne paraît pas possible de le limiter à la prédication de Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb. Ses descendants et les savants najdis en général ne développèrent-ils pas toute une érudition après sa mort¹³ ? Dans le xviii^e siècle de Dallal qui va jusqu'aux années 1850, la prédication wahhabite ne cessa de défier le consensus des savants et alimenta toute une littérature pour la défendre ou la réfuter.

⁸ Albert Hourani, *La pensée arabe et l'Occident*, op. cit., p. ix-xi.

⁹ Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du xix^e siècle (1798-1882)*, 2 vol. (Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 1982), 739 p.

¹⁰ Rachida Chih, Catherine Mayeur-Jaouen, Rüdiger Seesemann (éd.), *Sufism, literary production, and printing in the nineteenth century* (Würzburg : Ergon Verlag, 2015), 579 p.

¹¹ Cf. Sean O'Fahey et Bernd Radtke, « Neo-Sufism reconsidered », *Der Islam*, 70, 1993, p. 52-87.

¹² Bernard Haykel, *Revival and reform in Islam : The legacy of Muhammad al-Shawkânî* (Cambridge : Cambridge University Press, 2003), 265 p.

¹³ Cf. Esther Peskes (éd.), *Wahhabism : Doctrine and development*, 2 vol. (Berlin : Gerlach Press, 2016), vi-259 p. et vi-378 p. Voir aussi Esther Peskes, Werner Ende, « Wahhabiyya », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd. (Leyde : Brill, 1960-2007). Article consultable en ligne depuis 2012.

C'est dans ce contexte, sans doute, que des parentés entre wahhabisme et autres mouvements religieux en Inde et Indonésie (Barelvis, Farai-zis, Padris) furent observées par les contemporains : celles-ci ne sont pas que des lubies de chercheurs des années 1980. Pourquoi opposer en outre l'histoire des idées et l'histoire sociale ? Pourquoi rejeter en bloc les idées de la génération de John Voll d'une centralité des lieux saints et de réseaux intellectuels et religieux ? De ces derniers, Stefan Reichmuth a démontré la valeur heuristique dans un ouvrage de 2009 sur Murtaḍā al-Zabīdī (1732-1791), qui conclut à l'existence d'un humanisme musulman au xviii^e siècle¹⁴.

Dallal considère certes Zabīdī comme un savant mineur. Pour lui, les contributions originales à la pensée religieuse ne viennent pas d'hommes de réseau comme lui mais de savants d'abord ancrés localement : « L'on peut postuler une dichotomie, écrit-il, entre des traditions majeures, qui étaient mûres, sûres d'elles et décidément locales, et des traditions mineures, qui étaient promues par des savants itinérants et qui, en dépit de leur signification sociale, étaient intellectuellement secondaires (p. 59). » Fallait-il pour autant écarter Zabīdī ? Celui-ci avait des connaissances étendues et cherchait en quelque sorte à les unifier. N'y a-t-il aucun lien entre son encyclopédisme et la réflexion de Shawkānī ou de Shāh Walī Allāh sur les sciences en islam ? Il est dommage que, pour contextualiser les œuvres qu'il a choisi d'étudier, Ahmad Dallal n'ait pas mobilisé les travaux de philologues, spécialistes de la littérature arabe et islamique et du soufisme à l'époque moderne : on songe à Stefan Reichmuth déjà mentionné, ou à Ralf Elger qui, à travers ses études sur Muṣṭafā al-Bakrī, sur les voyageurs arabes à Istanbul, sur la *riḥla*, souligne le maintien de toute une érudition islamique du xvi^e au xviii^e siècle¹⁵. Sans doute cette vivante érudition participe-t-elle de l'idéal de renouveau qu'expriment les *'ulamā'* étudiés par Dallal. Le récent volume de mélanges offerts à Reichmuth par Elger et toute une équipe de collègues et disciples veut souligner lui-même la porosité des sciences religieuses et séculières en islam¹⁶. Il est dommage que Dallal n'ait pas fait non plus le bilan des travaux sur les renouveaux

¹⁴ Stefan Reichmuth, *The world of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91) : Life, networks and writings* (Oxford : Gibb Memorial Trust, 2009), 398 p.

¹⁵ Ralf Elger, *Mustafa al-Bakri : Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts* (Hambourg : EB Verlag, 2004), 225 p. ; *Glaube, Skepsis, Poesie : Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert* (Würzburg : Ergon Verlag, 2011), 196 p.

¹⁶ Michael Kemper, Ralf Elger (éd.), *The piety of learning : Islamic studies in honor of Stefan Reichmuth* (Leyde : Brill, 2017), xiv-428 p.

religieux du xvii^e siècle, aujourd'hui mieux connus, par exemple grâce aux recherches de Samuela Pagani sur Ahmad Sirhindi¹⁷.

Car tel paraît être le concept central de l'ouvrage de Dallal : le renouveau religieux, le *tajdīd* juridique. C'est sur ce critère qu'il a sélectionné les savants dont il expose la pensée. Parmi eux, certains, tels Walī Allāh, se percevaient eux-mêmes comme *mujaddid* ; d'autres, à l'instar de Shawkānī, se définissaient plutôt comme des *mujtahid*, mais furent reconnus par leur contemporains ou par la postérité comme des *mujaddid*. Ahmad Dallal ne consacre de chapitre ni au *tajdīd* en tant quel, ni à l'usage éventuel du mot sous la plume des auteurs qu'il étudie, ni à l'érection de ces derniers en figures d'autorité. On peut le regretter. C'est au fil des pages que le lecteur trouve des réponses à la question qui se pose d'emblée à lui : qu'est-ce qu'un *mujaddid*, ou qui est *mujaddid* ? Est *mujaddid*, si l'on suit la réflexion de Dallal, qui veut préserver l'unité du monde musulman, dénonce l'oppression, lutte contre l'apathie intellectuelle, répond au défi du *takfīr*, cherche à faciliter la pratique de l'*ijtihād*, conteste l'autorité exclusive des savants et des soufis, fait du *ḥadīth* l'instrument du dépassement des différences entre écoles juridiques (*madhab*). Dallal observe que les savants qu'il étudie partagent « un sentiment d'anxiété » (p. 56). Ceci ne signifie pas qu'ils perçoivent une crise globale du monde musulman. Ils n'estiment celui-ci ni menacé dans son ensemble ni placé dans une situation de rupture avec son passé. Ils identifient plutôt les maux de leur temps et cherchent à les résoudre. Les deux plus grands à leurs yeux, parce que sources de division de l'*Umma*, sont le *tamaḍhub* (l'attachement zélé à une école juridique) et le *takfīr* (l'excommunication de musulmans pour athéisme). S'y ajoutent la soumission des *‘ulamā’* à des pouvoirs arbitraires, les impôts illégaux, les atteintes à l'ordre, notamment de la part des tribus et des bédouins (p. 56, 66). Aux structures de pouvoir existantes, ils cherchent une alternative islamique, en théorie et en pratique. Ils proposent des formules qui permettent à des pans entiers de la société musulmane de prendre plus d'autorité, d'où leur large plaidoyer en faveur de l'*ijtihād*.

¹⁷ Samuela Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islam : Un commento di ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī a Ahmad Sirhindī* (Naples : Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2003), 297 p. ; Samuela Pagani, « Renewal before reformism : ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī's reading of Ahmad Sirhindī's ideas on *tajdid* », *Journal of the history of sufism / Journal d'histoire du soufisme*, 5, « The Naqshbandiyya-Khālidiyya Sufi order / L'ordre soufi Naqshbandiyya-Khālidiyya » (Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur, 2008), p. 291-318. Pour un panorama détaillé de l'historiographie de l'islam moderne et contemporain, voir Catherine Mayeur-Jaouen, « À la poursuite de la réforme », *loc. cit.* in n. 6.

Dallal montre d'abord que le *takfīr* singularise Ibn ʿAbd al-Wahhāb, tous les autres le rejetant. Pour la plupart des ʿulamāʾ, l'attitude qui consiste à condamner un musulman pour *kufīr* est un défi. Comme Nābulī avant même la prédication wahhabite, ils font une distinction nette entre les actes répréhensibles et le jugement de ceux qui commettent de tels actes. C'est cette distinction qui amène Ṣanʿānī et Shawkānī à prendre leurs distances avec Ibn ʿAbd al-Wahhāb qui les avait d'abord séduits. Pour Ṣanʿānī, il existe deux types de *kufīr* : l'athéisme professé (*kufīr al-iʿtiqād*), qui est passible de mort, et l'athéisme qui résulte d'un péché par action et ne fait pas sortir de la religion. Shawkānī considère, dans le même esprit, que la vraie foi peut coexister avec du *širk* caché (*ḥafī*), contrairement aux disciples d'Ibn ʿAbd al-Wahhāb pour lesquels la foi ne peut s'exprimer qu'en l'absence de toute trace de *širk*, qu'il soit manifeste (*jalī*) ou caché. Shāh Walī Allāh se prononce aussi contre le *takfīr* mais sans jamais mentionner Ibn ʿAbd al-Wahhāb. S'il répond à ce dernier, souligne Dallal, c'est indirectement, et sa préoccupation première est l'unité de la communauté. Chez Usman dan Fodio, le *takfīr* est « politique » : il ne consiste pas, pour lui, à accuser individuellement un musulman d'apostasie mais à rejeter les pouvoirs qui, à ses yeux, corrompent l'islam. Le pire des maux dont souffre la communauté est la soumission à des pouvoirs non musulmans. C'est ce qui justifie le *jihād*, comme moyen de parvenir à un nouvel ordre politique et à une nouvelle société musulmane. Son ambition est de fonder une société musulmane conforme à la foi professée.

Il y a dans le rejet du *takfīr* une sorte de confiance dans les musulmans que traduisent aussi les développements sur l'*ijtihād*. En la matière, nous dit Ahmad Dallal, l'on peut distinguer deux traditions : la tradition yéménite incarnée par Ṣanʿānī et Shawkānī qui formulent une théorie de l'*ijtihād* à partir d'un rejet du *taqlīd*, et la tradition indienne incarnée par Shāh Walī Allāh qui cherche à ranimer l'*ijtihād*. Dallal insiste sur le fait qu'en traitant de l'*ijtihād* – dont les portes ne furent jamais refermées contrairement aux assertions des réformistes musulmans de la fin du xix^e siècle et du début du xx^e siècle¹⁸ –, ces savants n'innovent ni par le sujet ni même par les vues qu'ils expriment. Leur originalité est de faciliter l'*ijtihād*, de le mettre à la portée d'un plus grand nombre de croyants en restreignant les conditions nécessaires à son exercice, de préconiser l'élargissement du cercle de ceux qui sont habilités à le pratiquer.

¹⁸ Cf. le fameux article de Wael Hallaq : « Was the gate of ijtihad closed ? », *International journal of Middle East studies*, 16, 1, 1984, p. 3-41.

Shāh Walī Allāh définit l'*ijtihād* comme un effort des musulmans pour élaborer des dispositions juridiques dans les matières que ni le Coran ni la Sunna ne traitent explicitement. Cet effort est, selon lui, une obligation collective jusqu'à la fin des temps. Il distingue plusieurs niveaux d'*ijtihād* : le *mujtahid muṭlaq mustaqill* (le *mujtahid* absolu indépendant) connaît tous les principes sur lesquels sa réglementation repose et il est capable de poser de nouvelles questions ; le *mujtahid muṭlaq muntasib* (le *mujtahid* absolu affilié) s'appuie sur les enseignements de son maître et sait en déduire de nouvelles dispositions ; le *mujtahid fī l-madhab* enfin (le *mujtahid* dans le *madhab*) est capable d'appliquer à quelques cas, de manière indépendante, les principes de l'école juridique à laquelle il appartient. C'est cette variété des pratiques qui fait que l'obligation collective de l'*ijtihād* peut être remplie et est rendue accessible à tout musulman instruit.

Point d'*ijtihād fī l-madhab* chez Ṣan'ānī et Shawkānī, mais la même volonté d'établir plusieurs niveaux d'*ijtihād*. Ils en lient l'exercice au *taklīf*, c'est-à-dire à la somme des obligations que Dieu impose à ses créatures. Pour Ṣan'ānī, un musulman juridiquement responsable connaît les obligations qui lui incombent. Ceci le rend également capable de comprendre les indices ou preuves (*adilla*) qui, dans le Coran et la Sunna, fondent ces obligations. La recherche de ces preuves est déjà un *ijtihād* ou est de même nature que lui. Dans les écrits de Shawkānī, *ijtihād* a plusieurs sens : il y a l'*ijtihād* qui incombe à tout musulman juridiquement responsable et l'*ijtihād* qui résulte de l'acquisition de connaissances, c'est-à-dire l'*ijtihād* personnel qui permet à tout un chacun de choisir entre différentes dispositions légales, et l'*ijtihād al-fatwā* pratiqué par un mufti ou un *mujtahid* qu'on consulte et qui élabore des normes juridiques pour les autres. Certes, il existera toujours des musulmans qui, ignorant ce que les sources scripturaires disent des questions de *mu'āmalāt* ou de *'ibādāt*, recourront à une autorité intermédiaire. Ils n'en seront pas pour autant imitateurs (*muqallid*). L'imitation ou *taqlīd*, c'est, pour Shawkānī, « le fait (qu'un musulman suive) l'opinion (*ra'y*) de quelqu'un d'autre sans connaître les preuves qui la soutiennent¹⁹ ». Or lorsque le musulman ordinaire sollicite un savant, ce n'est pas pour connaître son opinion personnelle, mais pour obtenir une explication (*riwāya*). Ce faisant, il n'est pas *muqallid* (imitateur) mais *muttabi'* (disciple). La frontière entre *muqallid* et *muttabi'* est si poreuse que pour Bernard Haykel, le *muttabi'* défini par Shawkānī reste, au fond, un imitateur dans la mesure où il ne comprend que rarement la

¹⁹ Bernard Haykel, *Revival and reform in Islam*, op. cit., p. 101.

preuve qui lui est apportée par le *mujtahid* et qu'il n'a guère les moyens de la comparer à d'autres preuves (n. 94, p. 352-353). Pour Ahmad Dallal, au contraire, la différence entre les deux n'est sans doute pas que symbolique : tandis que l'imitateur se soumet aveuglément au jugement du savant, le disciple ne l'accepte que parce qu'il lui reconnaît des compétences techniques. Il a toujours la possibilité de ne pas le suivre. Bref il n'est lié par l'opinion ni du savant ni du *madhab* (p. 75) – une idée assez voisine de celle que défendit par la suite Muḥammad al-Sanūsī (p. 79).

Avec de telles vues, Shāh Walī Allāh, Ṣanʿānī et surtout Shawkānī purent être accusés par d'autres *ʿulamāʾ* de leur temps de chercher à monopoliser l'autorité. Ahmad Dallal constate plutôt dans leurs travaux que nul d'entre eux ne croit en l'infaillibilité des savants, eussent-ils toutes les connaissances pour pratiquer l'*ijtihād* au plus haut niveau, et qu'ils ont confiance dans la capacité de jugement de la *ʿāmma*, de la masse des musulmans ordinaires (instruits). D'une manière générale, ils rejettent toute prétention à une autorité exclusive fondée sur la mystique, la sainteté ou l'appartenance à un groupe professionnel de juristes et de traditionnistes. Ils se défient d'une « culture d'experts » dans laquelle l'autorité, la capacité à pratiquer l'*ijtihād* et à rechercher la vérité dépendraient du *taʿammuq*, c'est-à-dire n'appartiendraient qu'à ceux qui ont une connaissance approfondie de toutes les disciplines. Sous leur plume, le *taʿammuq* est un « intellectualisme extrême » (*extreme intellectualism*) qui va avec le rigorisme et l'opportunisme et, pour Shāh Walī Allāh, est une cause majeure d'apathie du monde musulman parce qu'il interdit aux contemporains de discuter des opinions émises par les générations antérieures. Il mène au fond au *taqlīd*. À propos de la dénonciation de la culture d'experts, Dallal parle d'anti-élitisme. Il écrit que « les réformistes du XVIII^e siècle étaient les avocats d'une notion *démocratique* [c'est nous qui soulignons] de la connaissance sans compromettre la qualité de celle-ci. Ils étaient anti-élitistes sans être anti-intellectuels » (p. 130). Il nous est permis de douter de cette conclusion, car, comme l'indique Dallal lui-même, les hommes qu'il étudie considéraient bien les *ʿulamāʾ* comme une élite, gardienne de l'ordre social et responsable de l'éducation de l'*Umma*. Plutôt qu'un anti-élitisme, ne faudrait-il pas voir, dans les écrits analysés, un projet éducatif nécessitant un renouveau de la culture des *ʿulamāʾ* et laissant ceux-ci au premier plan à condition qu'ils soient conscients des besoins de la communauté des croyants ? Ou bien, à la rigueur, un projet éducatif visant à faire advenir une nouvelle élite ? Sur la diffusion de la connaissance, Dallal aborde un point

central, sans malheureusement le développer : la question des langues, de l'usage alternatif de l'arabe et du persan par Shāh Walī Allāh ou de l'arabe et du peul par Usman dan Fodio.

La réflexion des penseurs étudiés sur l'autorité avait des implications politiques ; elle était susceptible, à des degrés divers, de remettre en cause les structures de pouvoir. C'est ce qu'Ahmed Dallal étudie dans le quatrième chapitre de son livre. Il se concentre sur Muḥammad al-Shawkānī parce que sa relation au pouvoir était plus complexe que celle des autres penseurs, notamment Usman dan Fodio ou Muḥammad al-Sanūsī dont la politisation subversive est évidente, et qu'il traita abondamment de la question dans un recueil de biographies, *Al-badr al-tāli' fī maḥāsin man ba'd al-qarn al-sābi'* (*La lune croissante ou vertus de ceux qui vécurent après le septième siècle*), et dans un ouvrage sur la relation aux sultans intitulé *Raf' al-aṣāṭīn fī ḥukm al-iṭṭisāl bi-l-salāṭīn*. Dallal insiste sur le fait que tout étant juge suprême et secrétaire des imams qaysimites du Yémen, Shawkānī ne cessa jamais de se positionner en autorité indépendante de l'État. Dans les faits, il dépeint surtout en Shawkānī un 'ālim qui avait le goût du pouvoir et se percevait comme un conseiller des imams. Pour Shawkānī, les 'ulamā' doivent mettre un frein à l'arbitraire du pouvoir politique, veiller au respect de la *ṣarī'a* et du *fiqh*, faire en sorte que les décisions des dirigeants soient justes. Il critique aussi bien les savants qui, par frilosité, se tiennent à l'écart du pouvoir que ceux qui le servent par opportunisme, en justifiant toutes ses actions, même les plus répréhensibles du point de vue de la loi religieuse. Pour lui, qui ne cessa jamais de servir l'État aux plus hautes fonctions accessibles à un 'ālim, tout savant religieux doit s'engager sans craindre de se compromettre. Il doit assumer le risque moral qu'entraîne la proximité du pouvoir : risque de commettre des actions en apparence injustes, risque d'être persécuté.

Ahmed Dallal souligne que la posture « indépendante » de Muḥammad al-Shawkānī au sein de l'appareil d'État a peu à voir avec son affiliation juridique. La question de savoir si Shawkānī était zaydite ou sunnite est débattue dans la littérature secondaire²⁰ et par les Yéménites d'aujourd'hui eux-mêmes, mais, pour Dallal, elle ne se pose pas. Son interprétation est que Shawkānī prit ses distances avec le zaydisme en affirmant que l'imam n'avait pas à être *mujtahid*, mais qu'il ne devint

²⁰ Les références données par Dallal sont notamment Bernard Haykel, *Revival and reform in Islam*, op. cit., et Brinkley Messick, *The calligraphic State : Textual domination and history in a Muslim society* (Berkeley : University of California Press, 1996), xii-341 p.

pas sunnite pour autant. Au mieux, le définit-il comme *Sunni-oriented Zaydi scholar*, non pas « un savant zaydite d'orientation sunnite », mais « un savant zaydite tourné vers la Sunna », c'est-à-dire vers le *ḥadīṭ* plutôt que vers le shafi'isme répandu au Yémen. « L'essence de la défense de la Sunna par Shawkānī, écrit Ahmed Dallal, est la centralité des collections canoniques de la Sunna du Prophète pour l'islam en général et l'exercice de l'*ijtihād* en particulier. La vertu des sunnites ne réside pas dans l'adhésion à leurs *madhabs* respectifs mais dans l'usage du *ḥadīṭ* (p. 173). » Adoptant une posture critique tant vis-à-vis du zaydisme, dont il préserve néanmoins l'héritage et l'érudition, que vis-à-vis du sunnisme, et contestant aussi bien les tendances mu'tazilites dominantes dans la théologie zaydite que l'ash'arisme sunnite, Shawkānī s'inscrit avant tout, selon Dallal, dans une *genealogy of dissent*, une lignée de savants zaydites non conventionnels propre au Yémen. Celle-ci inclut Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Wazīr (Ibn al-Wazīr, m. 1436), Ḥasan al-Jalāl (m. 1673), al-Maqbalī (m. 1696) et al-Ṣan'ānī (m. 1769).

Pour les hommes auxquels Ahmed Dallal s'intéresse, le *ḥadīṭ* est central en tant que source du dogme, prérequis de l'*ijtihād* et seul critère religieux à leur disposition pour arbitrer et dépasser les différences entre écoles juridiques. Tous n'en ont pas la même approche. Comme pour l'*ijtihād*, Dallal dégage deux traditions, l'une yéménite, l'autre indienne, en matière d'étude du *ḥadīṭ*. Au Yémen, dit-il, l'étude du *ḥadīṭ* avait été introduite comme discipline majeure dès le xv^e siècle par Ibn al-Wazīr. Trois siècles plus tard, les savants yéménites la maîtrisent suffisamment pour l'aborder de manière critique, en s'interrogeant sur l'autorité des transmetteurs. Pour Ṣan'ānī par exemple, les *Ṣaḥīḥ* de Muslim et de Bukhārī font bien autorité mais cette autorité ne peut se justifier par le seul consensus de la communauté, et rien n'interdit l'usage de compilations qui présentent des traditions saines au milieu d'autres simplement bonnes, voire faibles. Hormis le Coran, aucun livre ne contient de vérité absolue. Nulle autorité, nul transmetteur de *ḥadīṭ* – eût-il été un Compagnon – n'est infaillible. Quand on admet un *ḥadīṭ* comme authentique, ce n'est pas l'infailibilité des transmetteurs que l'on reconnaît mais leur probité et leur rigueur. Dallal voit en cette position de Ṣan'ānī, et de Shawkānī après lui, un effort pour faire reconnaître aux zaydites la validité de *ḥadīṭ* rapportés par des hommes dont ils récuse par ailleurs les interprétations de l'islam, y compris Mu'āwiya, ou tel adversaire de la famille du Prophète, ou un kharijite.

En comparaison de Ṣan'ānī et de Shawkānī, Shāh Walī Allāh ne défie pas les structures d'autorité acceptées : il continue à hiérarchiser les

livres de *ḥadīṭ* et à idéaliser la première génération de transmetteurs. Dallal constate que c'est plutôt dans son usage du *ḥadīṭ* qu'il innove. Il s'en sert à des fins non conventionnelles, pour démontrer l'interdépendance des écoles juridiques et des sciences islamiques et, ainsi, réaliser un projet d'unification (*jam'*) de l'*Umma*. Pour Shāh Walī Allāh, le recueil de *ḥadīṭ* le plus important est le *Muwattā'* de Mālik ibn Anas dont il écrivit deux volumes de commentaire en arabe, doublés d'une version en persan. Pourquoi cet intérêt ? Parce que le *Muwattā'* inspira les fondateurs d'autres écoles juridiques – al-Shāfi'ī, al-Shaybanī, disciple de Abū Ḥanīfa – et, selon Shāh Walī Allāh, trouva des développements dans les six grands recueils canoniques de *ḥadīṭ* postérieurs. En somme, il est un symbole : en lui se réconcilient le *fiqh* et le *ḥadīṭ* et son influence va au-delà des frontières des *madhāb*. En insistant sur le *Muwattā'*, Shāh Walī Allāh force ses coreligionnaires hanafites à reconnaître une autorité en dehors de leur tradition juridique. Il affirme que puisque que Mālik est le seul imam qui ait été à la fois fondateur d'école et compilateur de *ḥadīṭ*, ils peuvent utiliser son *Muwattā'* tout en restant parfaitement loyaux à leur *madhāb*. Le *Muwattā'* est un bon instrument de l'*ijtihād* lequel, selon Shāh Walī Allāh, « ne remet pas en cause l'adhésion aux écoles juridiques ; il modifie simplement la structure d'autorité à l'intérieur de chacune d'entre elles en faisant valoir que leur droit doit se conformer à des normes et canons extérieurs » (p. 254-255). Dans son commentaire du *Muwattā'*, Shāh Walī Allāh défend souvent les positions de Mālik ou d'al-Shāfi'ī contre les opinions courantes des hanafites (par exemple en matière de pureté et d'impureté), mais n'insiste pas sur les divergences doctrinales entre les écoles. Il n'idéalise pas non plus Mālik, s'efforçant plutôt « d'extraire du *Muwattā'* un substrat susceptible de servir la cause de l'unité qu'il porte ». Il ne veut pas éliminer toutes les différences entre les écoles mais établir entre elles des relations constructives. Le *ḥadīṭ* en est le moyen : il est la discipline à travers laquelle le fossé entre les écoles peut être comblé (p. 257).

Ces quelques notations, qui ne prétendent nullement à l'exhaustivité, auront du moins montré – nous l'espérons – la densité du livre d'Ahmad Dallal. En dépit de son caractère décidément trop peu historien, ce livre est réellement riche et instructif parce que l'auteur a lu un grand nombre de sources, qu'il l'a fait avec un soin remarquable et qu'il analyse leur contenu de façon généralement convaincante. Dallal rappelle l'intérêt d'œuvres doctrinales trop peu étudiées et, en les comparant, nous invite à nous garder de toute généralisation, à distinguer les différences, à saisir la variété des traditions régionales, yéménite, indienne,

africaine, et autres (notamment tatares et centrasiatiques – Dallal n'en dit rien mais elles sont bien vivantes au xviii^e siècle).

Un dernier regret néanmoins : pourquoi traduire presque systématiquement *tajdīd* par *reform* et *mujaddid* par *reformer* ? Une réflexion sur les mots et leur traduction s'imposait. Si le *tajdīd* ne saurait être confondu avec *l'islāh* – ce qui est un leit-motiv du livre – alors pourquoi traduire les deux mots de la même façon, par « réforme » ou « réformisme » ? Ceci n'est évidemment pas impossible mais mérite explication, d'autant que si l'on comprend bien que les hommes étudiés par Dallal prêchent pour un renouveau, on ne saisit pas toujours ce qu'ils veulent concrètement réformer. Au fond Ahmad Dallal donne à son lecteur le sentiment que, comme Voll avant lui, il est à son tour « à la poursuite de la réforme » – pour reprendre les termes de Catherine Mayeur-Jaouen²¹. Certes il ne cherche pas dans le xviii^e siècle les origines du réformisme musulman postérieur mais il donne l'impression diffuse que pour lui, le véritable réformisme musulman, celui qui pourrait être encore opératoire aujourd'hui, fut produit au xviii^e siècle. Il continue à donner au concept de « réforme » un caractère mélioratif, comme si l'on ne pouvait étudier l'islam moderne et contemporain sans s'en départir. Il a par ailleurs une vision extrêmement réductrice des idées de réforme au xix^e et dans la première moitié du xx^e siècle. Celles-ci ne s'analyseraient, pour lui, que sous l'angle de la confrontation avec l'Europe. En fait, il ne voit que Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935), le fondateur de la revue *Al-manār*²², soit un temps où le réformisme musulman était une expression du nationalisme et révélait l'avènement de nouvelles classes moyennes éduquées, friandes de médias.

²¹ Catherine Mayeur-Jaouen, « “À la poursuite de la réforme” », *loc. cit.* in n. 6.

²² Il lui a du reste consacré un utile article dans lequel il examine comment il s'était approprié la pensée de Shawkānī : Ahmad Dallal, « Appropriating the past : Twentieth-century reconstruction of pre-modern Islamic thought », *Islamic law and society*, 7 (3), 2000, p. 325-358.