

Prémises du déclin

Sur le plan de la domination politique, on peut constater entre autres choses la perte du contrôle commercial de l'océan indien au profit des européens de l'Ouest et à partir du xvi^e siècle des Portugais puis des Hollandais. Les premières grandes défaites de l'Empire ottoman avec, en Grèce, la Bataille de Lépante (1571), immortalisée par le peintre italien Ferrando Bertelli avec *La Bataille de Lépante*, 1572, qui marqua un coup d'arrêt à l'expansionnisme ottoman. L'échec du siège de Vienne par les Ottomans en 1683, qu'immortalisa le peintre flamand Franz Geffels, *Siège de Vienne* (1683), qui dénote cette fois un déséquilibre en défaveur des empires islamiques qui ira croissant.

L'empire ottoman, par le truchement de ses élites politiques et intellectuelles, prenait conscience du décalage de plus en plus important avec les grandes puissances européennes : le grand vizir du sultan Ahmad III y envoya à cet effet son ambassadeur en 1720 afin d'effectuer une étude approfondie des avancées civilisationnelles et de faire un rapport sur celles dignes d'être appliquées dans l'empire.

Bien entendu, entrée en déclin ne signifie pas chute inexorable, sur le plan économique par exemple on observe que pour la période 1726–1789, la valeur moyenne annuelle des exportations de l'Empire ottoman s'élevait encore à dix-neuf millions de livres tournois ® et celle des importations à treize millions et demie.

Sur le plan culturel, le retard peut-être en revanche plus aisément décelable. L'imprimerie par exemple était connue en Chine depuis le ix^e siècle, l'Europe l'a réinventée au xv^e siècle et l'Empire ottoman, qui la reçoit par Venise et les Balkans, la perçoit quant à lui d'un mauvais œil. Pendant que l'Europe produisit même les premières éditions du Coran, les oulémas de l'Empire condamnèrent ce procédé mécanique à l'endroit d'un texte censé être la reproduction fidèle de l'archétype divin. L'imprimerie turque ne fut donc fondée qu'en 1729 par un ancien esclave hongrois (Ibrāhīm Muteferriqa) et elle restera encore à la marge au point de fermer même en 1742¹.

Parmi les grandes dates également de pénétration durable des grandes puissances au cœur des empires islamiques, la Bataille de Plassey en 1757 qui constitue le point de départ de la domination britannique en Inde. Bataille immortalisée par l'Anglais Francis Hayman avec son tableau *Rencontre entre Lord Clive et Mir Jafar après la bataille de Plassey* (1762). On peut également mentionner la célèbre Expédition de Napoléon Bonaparte en Égypte (1798–1801).

Au vu de tout ce qui précède, les lettrés musulmans se trouvèrent face à une sorte de crise civilisationnelle et une question commença à poindre puis devint lancinante : *pourquoi sommes-nous en retard ?* selon la formule de Šakīb Arslān, nationaliste arabe de la première moitié du xx^e siècle :

li-mādā taqaddama al-ġarbiyyūn wa-ta'ahhara ġayruhum ?

لماذا تقدّم الغربيون وتأخّر غيرهم ؟

¹ Voir André Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 257.

L'historien américain Marshall G. S. Hodgson préfère poser la question autrement en retournant la cause de ce déséquilibre : *pourquoi l'Europe de l'Ouest a changé ?* En effet, selon lui, c'est en fait cette partie du monde qui fut bouleversée car elle accumula les héritages d'autres foyers culturels plus anciens de diverses civilisations (grecque-romaine-chrétienne-islamique-juive-chinoise) et s'en inspira pour se transformer. C'est cette accumulation qui produisit ce qu'on appela la Renaissance (xv^e-xvi^e siècles) puis les révolutions industrielles (xviii^e-xix^e siècles).

Réaction face au déclin

Un des grands tournants survint en Inde au sein de la confrérie soufie naqšbandiyya avec l'Indien Ahmad Sirhindī (m. 1624), auteur des *Maktūbāt* (« Épîtres »). Cet ouvrage a connu, et connaît encore, une renommée importante parmi les naqchbandis du monde musulman. Écrit en persan, il fut très vite traduit dans les principales langues de l'islam. Ahmad Sirhindī était appelé le « rénovateur » (*muğaddid*) et la confrérie, après lui, se nommera d'ailleurs Naqchbandiyya-Muğaddidiyya. Elle se posera notamment en faux contre l'héritage du célèbre savant soufi Ibn 'Arabī et sa doctrine de *waḥdat al-wuğūd*.

xvii^e-xviii^e siècles : La Mecque et Médine devinrent centrales quant à la diffusion de cercles d'étude du *ḥadīth* animés par des cheikhs issus d'un soufisme épuré (courant revivaliste²), leur situation géographique permit une grande diffusion. Il s'agissait d'un retour puritain aux Textes fondateurs (Coran et *sunna*), d'où l'étude des traditions prophétiques permettant de court-circuiter jusqu'à un certain point les quatre écoles juridiques classiques.

On y trouvait des oulémas venant de diverses régions du monde musulman, notamment de l'actuelle Indonésie-Malaisie, par ex. avec 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkeli (1620–1693), originaire de Sumatra, qui y étudia pendant une vingtaine d'années (moitié du xvii^e siècle), notamment sous la direction d'Ibrāhīm al-Kurānī (m. 1690) avant de revenir à Sumatra.

On y trouvait également de l'empire perse Chāh Wallī Allāh de Dehli (m. 1762). Il séjourna au Hedjaz vers 1730 et y étudia le *ḥadīth* auprès du fils d'Ibrāhīm al-Kurānī à Médine aux côtés de Muḥammad Hayya al-Sindī (m. 1750), maître du futur fondateur du wahhābisme (voir *infra*). Chāh Wallī Allāh s'y initia aux écrits d'Ibn Taymiyya en encourageant l'*iğtihād* et la condamnation du culte des saints.

On peut citer également Sayyid 'Abdallāh al-Maḥğūb al-Mīrgānī (m. 1792), lignée d'oulémas de La Mecque (*šurafā'*) de rite ḥanafite, soufi spécialiste du *ḥadīth*, qui avait également comme disciple l'éminent Muḥammad al-Murtadā al-Zabīdī (Indien, disciple proche de Chāh Walī Allāh) en 1749. La famille al-Mīrgānī (originaires d'Asie centrale) sont demeurés proches des milieux religieux de Boukhara et avaient de fortes relations avec le soufisme indien.

Arrêtons-nous sur Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1792) : issu d'une famille d'oulémas du Nağd, il étudia à Médine auprès de Muhammad Hayya al-Sindī (naqšbandī-muğaddidī) et étudia aussi auprès d'un savant de sa région d'origine, lequel diffusait un *néo-ḥanbalisme taymiyen*³. Il tolérait un soufisme très épuré mais contrairement à Ibn Taymiyya il incitait au

² Je préfère nommer ainsi ce courant d'idées intellectuelles et religieuses plutôt qu'utiliser le qualificatif « réformiste » car le courant réformiste, quant à lui, n'est pas le produit d'une pure réaction à une situation de crise comme l'est le revivalisme mais propose une élaboration originale qui puise à la fois au patrimoine ancien (*turāt*) et aux cultures qui lui sont exogènes (ce qu'on appelle l'altérité).

³ Du nom de l'héritage laissé par Aḥmad b. Ḥanbal et enrichi plus tard par Ibn Taymiyya dont la particularité étant une forme de rigorisme qui rejette l'apport extérieur dans l'enrichissement de la compréhension/pratique de la

ġihād contre les soufis « égarés ». Il s'allia ainsi en 1744 avec Muḥammad b. Sa'ūd en contractant le Pacte (*bay'a*) du Nağd dont les descendants établirent un premier royaume en Arabie entre 1803 et 1818. Le premier contrôlait les domaines religieux et financiers et le second s'occupait des opérations militaires. Ce royaume fut renversé par le gouverneur d'Égypte Muḥammad 'Alī Pacha, dépêché par le sultan ottoman pour rétablir le contrôle des lieux saints notamment. La prédication ne se cantonna alors plus qu'à Riyad (nord-est de l'Arabie) avec les deux petits-fils des deux hommes. Les Ottomans devinrent l'ennemi à abattre, les disciples wahhābites établirent alors un parallèle entre l'Arabie du xix^e siècle et le traumatisme qu'avait provoqué du temps d'Ibn Taymiyya les Moghols, au xiv^e siècle.

On pourrait mentionner également Mawlānā Khālīd (m. 1827), d'origine kurde, qui découvrit la Naqšbandiyya-Muğaddidiyya à La Mecque puis partit en Inde étudier à Dehli auprès d'un cheikh de la lignée spirituelle d'Aḥmad Sirhindī encore. De retour au Kurdistan, il insista sur la dimension centrale occupée par la Loi islamique (*šarī'a*) et surtout, comme Sirhindī avant lui qui se défiait des Infidèles, britanniques et hindous, le soufisme devenait un moyen de combattre l'influence étrangère.

Enfin, citons Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī (m. 1837), cheikh maghrébin qui s'installa à La Mecque vers 1799, de rite mālikite, spécialiste du *ḥadīṭ*, il lutta contre le culte des saints malgré son appartenance soufie (Chāḍiliyya probablement). Ses disciples recueillirent son enseignement, notamment Muḥammad b 'Alī al-Sanūsī (m. 1859), fondateur de la confrérie célèbre, il rejetait le *taqlīd*, les quatre écoles et appelait à puiser dans les Textes fondateurs directement. À cause de ces idées il dut quitter La Mecque en 1827 et s'installa au Yémen.

xix^e siècle : mouvement des *muğāhidūn* ou « Ṭarīqa Muḥammadiyya » s'étendit à l'Inde entière, lancé à Dehli (colonisée par les Britanniques depuis 1803) par Sayyid Aḥmad Barelwi (m. 1831), mystique adepte des arts martiaux, illettré, appuyé par un disciple qui co-fonda le mouvement (Ismā'īl Chahīd, m. 1831), un intellectuel qui avait déjà écrit un ouvrage contre le culte des saints. Il s'agissait d'un mouvement soufi épuré, ses continuateurs sont les ahl al-ḥadīṭ, ils ont popularisé les idées d'Ibn Taymiyya en Inde.

Cette période fut fertile en contestation contre la colonisation des Grandes puissances et elle fut orchestrée principalement par les mouvements soufis : en Inde, au début du xix^e siècle on lança le *ġihād* (lutte armée) contre les Anglais (et les sikhs), en Indonésie, la lutte contre les Hollandais fut quant à elle menée dès le xvii^e siècle par la confrérie Ḥalwatiyya, en actuelle Algérie on peut rappeler l'action du mystique qādirī 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī (l'émir Abdelkader), en Somalie la résistance face aux Anglais, aux Italiens et aux Éthiopiens fut menée par la confrérie Ṣāliḥiyya (de 1899 à 1920), enfin les caucasiens Mansūr Uchurma et Chāmīl firent de même au xix^e siècle face à l'avancée russe au Daghestan et en pays tchéchène.

religion. Ce courant lutta par exemple contre l'hybridation avec le savoir philosophique grec du mu'tazilisme ou encore contre la gnose mystique du cheikh Ibn 'Arabī, mais également contre la doctrine aš'arite qui resta néanmoins dominante durant de nombreux siècles dans le monde musulman.

Les courants/penseurs du réformisme islamique

Le nouveau rapport de force sous-jacent à tout le 19^e siècle, qui prenait désormais forme avec la suprématie des grandes puissances aux dépens des empires islamiques d'alors (ottoman, perse, et moghol), et qui pressait de plus en plus les élites politico-religieuses au changement et à l'examen de soi, fut qualifié par les historiens de cette période de la « Question d'Orient ».

C'est ainsi qu'au début du xix^e siècle, sous le sultan ottoman Mehmed II, un groupe de réformateurs dotés d'une bonne connaissance des grandes puissances européennes grâce notamment aux ambassades ottomanes en Europe, étaient convaincus que l'empire devait se transformer pour ne pas périr. Ce furent souvent des officiers formés dans les nouvelles écoles militaires, ils y avaient appris les langues étrangères et des connaissances techniques tirées d'ouvrages spécialisés traduits du français ou de l'anglais en langue turque, Albert Hourani les dépeint ainsi :

[...] vers 1820 et 1830, on rencontrait des Ottomans qui sans perdre leurs racines étaient devenus des membres de la communauté européenne et familiarisés avec ses idées⁴.

C'est par l'influence de l'un d'eux, Reshid Pacha⁵, que le sultan Abdülmecid lança en 1839 ce qu'on nomma les Tanzīmāt-s (« règlements »). Le rescrit impérial de 1839 (Ḥaṭṭ ṣarīf) inaugura cette ère réformiste, il s'agissait d'opposer à toutes les formes d'arbitraire les garanties de la loi. En 1856 est ensuite promulgué un autre rescrit impérial appelé le Ḥaṭṭ Humāyūn qui déclara l'égalité des sujets devant la loi au-delà des appartenances religieuses. Il déstabilisait les rapports sociaux anciens mais sans ébranler totalement l'ordre communautaire religieux ancien. En effet, tout en affirmant l'égalité de tous les sujets de l'empire (musulmans et non-musulmans) par la suppression de la catégorie juridique islamique des *dimmī*-s (de *dīmna* ou « protection »), il conservait néanmoins l'institution confessionnelle des millets⁶. Ces réformes en réalité constituaient beaucoup plus une réponse stratégique aux exigences des Grandes puissances européennes (France et Angleterre), et ce, en échange de leur protection vis-à-vis de la Russie et ses tentatives tout au long du xix^e siècle de rogner sur les territoires du monde musulman.

Il y eut toutefois une opposition des milieux religieux aux réformes qui atteignit son paroxysme en 1859, lorsque les ulémas et des cheikhs soufis de la confrérie Naqšbandiyya s'associèrent dans le plus grand secret à des militaires et à des lettrés pour renverser le sultan et mettre fin aux Tanzīmāt. Ils provoquèrent un soulèvement (connu sous le nom de « soulèvement de Kuleli ») qui fut réprimé dans le sang.

⁴ Albert Hourani, *La pensée arabe et l'Occident* (« Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939 »), Paris, Naufal, 1991, p. 44.

⁵ Les noms d'origine turque ou non arabe ne sont pas transcrits ici de manière académique.

⁶ De l'arabe *milla* (« confession »), il s'agissait de la possibilité ancienne dans l'Empire ottoman accordée à chaque communauté religieuse afin qu'elle s'organise selon ses propres règles.

Continuant ce survol du courant réformiste au sein de quelques régions du monde islamique du XIX^e siècle, nous allons nous arrêter maintenant à son « occident » (*magrib*), et plus précisément dans l'actuelle Tunisie qui n'était à l'époque qu'une *iyāla* (« régence ») de l'Empire ottoman mais qui connut l'émergence d'une pensée réformiste importante. Ce réformisme tunisien s'orienta vers une tentative d'acculturation des idées politiques libérales européennes de l'époque et certaines de ses propositions allèrent beaucoup plus loin que les réformes ottomanes : l'esclavage fut aboli en 1846 (la France l'abolit en 1848) et en avril 1861 fut proclamée la première constitution de tout le monde islamique. Pour la Tunisie il s'agissait également d'acquérir une autonomie politique grandissante vis-à-vis de l'Empire ottoman. Cette politique réformiste fut conduite par :

[...] un petit noyau de zitouniens (lettrés issus de la mosquée-université de la Zitouna de Tunis) et de mamelouks dont la pensée et l'action débouchèrent sur l'œuvre du gouvernement dirigé par Kheireddine Pacha⁷.

Ces réformes furent tolérées et parfois encouragées par les beys (dirigeants locaux autonomes mais non indépendants de l'Empire ottoman), notamment Aḥmad Bey (règne : 1837–1855), puis Muḥammad Bey (règne : 1855–1859), et Muḥammad Ṣādiq Bey (règne : 1859–1882). Elles furent expliquées et légitimées par des hauts membres de l'administration et certains oulémas acquis à l'idée que l'esprit du temps nécessitait de s'inspirer des avancées politiques et technologiques des Grandes puissances afin de retrouver la gloire de la civilisation islamique d'antan. Elles furent aussi le fruit des pressions diplomatiques de la France et l'Angleterre dont la première avait conquis l'actuelle Algérie depuis 1830. Elles consistèrent à entériner le bien fondé des *Tanzīmāt*-s ottomanes : en 1857, on promulgua l'*Ahd al-amān* (« Pacte de sécurité » appelé également « Pacte fondamental »), inspiré du rescrit impérial ottoman de 1839 et reprenant à son compte « un certain nombre de principes de l'État de droit : égalité devant la loi et devant l'impôt, liberté de conscience et de culte, liberté du commerce et de l'industrie [...] »⁸. Dans le prolongement de ce pacte, une constitution fut promulguée en 1861, qui institua notamment un « Conseil suprême » investi d'un rôle consultatif auprès du bey et qui prévoyait théoriquement une séparation des trois pouvoirs afin de limiter la toute-puissance du bey. Elle n'a pas véritablement modifié en réalité l'exercice du pouvoir et elle fut de plus suspendue par le bey lui-même en 1864 suite à des révoltes populaires importantes contre une hausse de l'impôt.

Les principales figures réformistes qui marquèrent la période furent entre autres : (dans l'ordre de naissance) Ibrāhīm al-Riyāhī (m. 1850)⁹, Aḥmad b. Abī al-Ḍiyāf (m. 1874), Muḥammad Bayram v (m. 1889), Muḥammad al-Sanūsī (m. 1900) et, non des moindres, Ḥayr al-Dīn al-Tūnisī (m. 1890). Ce dernier composa son œuvre majeure intitulée *Aqwam al-masālik fi ma'rifat aḥwāl al-mamālik* (« Le plus sûr chemin de la connaissance sur l'état des royaumes »)

⁷ M. Camau et V. Geisser, *Le syndrome autoritaire : politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Aix en Provence, Presses de Science Po, 2003, p. 105.

⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁹ C'est notamment par sa caution religieuse qu'une fatwa promulguée dès 1842 affirma la non-licéité de l'esclavage.

parue en 1868 et dont la traduction française de son introduction fut publiée à Paris l'année suivante sous le titre suivant : *Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans*¹⁰. L'objectif de l'auteur consistait à :

[...] montrer ce qui fait la force et la civilisation des sociétés, et plus spécifiquement le rôle de l'Etat dans la société [...] prouver que, à l'époque où il écrivait, le seul moyen de renforcer les États musulmans était d'emprunter les idées et les institutions de l'Europe ; convaincre les musulmans orthodoxes qu'agir ainsi ne contrevenait pas à la Shari'a mais était au contraire en harmonie avec son esprit¹¹.

Dans cet ouvrage il fit l'éloge par ex. des parlements et de la presse, qui incarnaient à ses yeux la notion coranique de *šūrā* « consultation », les membres du parlement sont dans cette optique similaires aux *'ulamā'* « oulémas » d'un gouvernement islamique idéal ou des décideurs appelés dans la tradition classique « ceux qui lient et délient » (*ahl al-ḥall wa-l-'aqd*). Dans ce cadre, adopter les institutions européennes revenait pour ces penseurs réformistes à accomplir l'esprit de la Loi divine (*šarī'a*).

Ces réformistes tunisiens n'étaient pas isolés de la réflexion sur la religion qui s'élaborait ailleurs, bien au contraire, ils s'inspirèrent notamment des numéros de la revue réformiste *al-'Urwā al-Wuṭqā* (« Le Lien indissoluble ») fondée à Paris entre 1884 et 1885 par deux éminentes personnalités : Ğamāl al-Dīn al-Afġānī (m. 1897) et Muḥammad 'Abduh (m. 1905). C'est d'ailleurs en réponse à cet intérêt que celui-ci effectua deux séjours en Tunisie, dont le premier eut lieu fin 1884-début 1885. La priorité pour ces penseurs était – dans le contexte du protectorat français (depuis 1883) – l'éducation en vue de la renaissance. Sur le plan politique, le combat contre la France n'était en effet pas une priorité pour nos auteurs, il le deviendra plus tard avec l'émergence des nationalismes. Avant de nous étendre sur Muḥammad 'Abduh, faisons un léger détour par l'Inde, nous avons vu que ce pays était fort important sur le plan de la pensée religieuse.

¹⁰ Cette traduction connut un grand succès, il y eut une traduction turque et anglaise également.

¹¹ Alber Hourani, *op. cit.*, p. 91–92.