



HAL
open science

Écritures contemporaines de l'histoire musulmane : autour du rôle central de l'Égypte

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Écritures contemporaines de l'histoire musulmane : autour du rôle central de l'Égypte. Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, 2021, t.128 (2019-2020), p.435-458. 10.4000/asr.3885 . hal-03673962

HAL Id: hal-03673962

<https://hal.science/hal-03673962>

Submitted on 26 Aug 2022

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.

Islam sunnite (XIX^e-XXI^e siècles)

Écritures contemporaines de l'histoire musulmane : autour du rôle central de l'Égypte

Dominique Avon



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3885>

DOI : [10.4000/asr.3885](https://doi.org/10.4000/asr.3885)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 435-458

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Dominique Avon, « Écritures contemporaines de l'histoire musulmane : autour du rôle central de l'Égypte », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 03 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3885> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3885>

Islam sunnite (XIX^e-XXI^e siècles)

Dominique AVON

Directeur d'études

Écritures contemporaines de l'histoire musulmane : autour du rôle central de l'Égypte

L'ÉTUDE de formes d'écritures d'un passé centré sur l'islam, ainsi que de positionnements relatifs à la discipline historique a été introduite par l'analyse de la *Déclaration* des 'ulamā' réunis en congrès à La Mecque du 27 au 29 mai 2019. Ces « grands 'ulamā' de la Umma islamique », présentèrent « l'histoire » comme une clef pour promouvoir le « dialogue des civilisations » et un outil destiné à la formation des jeunes générations. Posant en principe que les « religions et les philosophies sont innocentes des aventures de leurs adeptes et de leurs promoteurs », ils appelèrent au « dépassement des préjugés portés par les inimitiés » du passé¹. En écho à la *Déclaration de Marrakech*², ils proposèrent comme cadre de régulation des relations entre musulmans et non-musulmans la *Ṣaḥīfat Yaṭrib* [« charte de Yathrib »], un document posant des problèmes historiques³.

Les premières séances ont été consacrées à une présentation synthétique de spécificités historiographiques conçues aux premiers siècles de l'islam : usage du

-
1. « وثيقة مكة المرجعية الروحية للعالم الإسلامي » [« Charte de La Mecque : référence spirituelle pour le monde islamique »]. En ligne : mise en ligne le 29 mai 2019, consulté le 15 mars 2021, URL : <http://www.ayoubnews.com/international/%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D9%85%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%AC%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>
 2. D. Avon, « Islam sunnite. Élités, doctrines, débats (XIX^e-XX^e siècles). Une crise dans la pensée au tournant du siècle », *Annuaire EPHE-SR* 126 (2019), p. 397-415.
 3. W. M. Watt, *Mahomet*, traduction de F. Dourveil, S.-M. Guillemin et F. Vaudou, Payot, Paris 1959 (1957), p. 115-473. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris 2002, p. 116-121.

*ḥabar*⁴ ; procédure de validation des *salāsīl* [« chaînes »] de transmetteurs visant à garantir la vérité du *matn* [« corps interne »] ; croisement de récits historiques et de récits mythiques⁵ ; tressage⁶ d'éléments narratifs corano-bibliques et de l'Iran préislamique, procédé utilisé dans « تأريخ الرسل والملوك »⁷ [« Histoire des prophètes et des rois »], de Ṭabarī (839-923) qui a été élevé au rang de matrice ; systématisation de la science des *asbāb al-nuzūl* [« circonstances de la Révélation »] par Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī (1008-1075) ; marginalisation des chroniques dans la production savante centrée sur le droit et ses disciplines subordonnées. Une séance a été consacrée à l'œuvre du *qāḍī* malikite Ibn Ḥaldūn (1332-1406) qui proposa des clefs pour expliquer l'écart entre un modèle idéal et une situation réelle héritée de l'histoire⁸, en vue de renforcer le crédit accordé à l'islam. Une autre a porté sur les convergences⁹ ou les contentieux¹⁰ entre la recherche turque et la recherche arabe.

Le rappel de ces éléments a permis de prendre une mesure des changements introduits au cours de la période contemporaine. Trois phases successives ont été distinguées à partir de la problématique de l'« emprunt » aux sciences humaines et sociales élaborées au nord de la Méditerranée : la revendication assumée ; l'usage contesté ; le rejet ou la remise en question.

-
4. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Brill, Leiden 1968 (1952¹), p. 66 sq.
 5. Ibn al-Wardī Sirāj al-Dīn (m. 861/1457), « خريدة العجائب و فريدة الغرائب », éd. Maḥmūd al-Fāḥūrī, Beyrouth, Dār al-Šarq al-‘Arabī, s.d., p. 79 sq.
 6. A. Idrissi, « L'historiographie musulmane : début et fin », dans E. Bertrand et R. Compantangelo-Soussignan (éd.), *Cycles de la Nature. Cycles de l'Histoire. De la découverte des météores à la fin de l'âge d'or*, Ausonius Éditions, Bordeaux 2015, p. 249-258.
 7. Version en arabe « تأريخ الرسل والملوك » éditée par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, Le Caire 1967. *Chronique d'Abu-Djafar Tabari, fils de Djarir, fils d'Yezid*, trad. L. Dubeux, t. 1, Paris 1836.
 8. G. Martinez-Gros, *L'Empire islamique VII^e-XI^e siècle*, Passés/Composés, Paris 2019, p. 56.
 9. R. A. Abou-El-Haj, « The social uses of the Past : recent Arab historiography of Ottoman rule », *Middle East Studies* 14 (1982), p. 185-201. T. Shuval, « Remettre l'Algérie à l'heure ottomane. Questions d'historiographie », *REMMM* 95-98 (2002), p. 423-448. O. Bouquet, « Quand le *cahoua* redevient *cahvé*. Histoire ottomane de la Régence d'Alger, historiographie anticolonialiste turque et néo-ottomanisation au Maghreb », dans M. Corriou et M. Oualdi (éd.), *Une histoire sociale et culturelle du politique en Algérie et au Maghreb*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, p. 189-217.
 10. M. Anīs, « مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني » [« L'école historique égyptienne relative à la période ottomane »], Ma‘had al-dirāsāt al-‘arabiyya al-‘āliyya, Le Caire 1962, 58 p. S. Yerasimos, « Arabes et Turcs, un malentendu héréditaire », *Historiens-Géographes* 336 (mai-juin 1992), p. 295-304. S. Deringil, « 'The live in a state of nomadism and savagery' : the Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate », *Comparative Studies in Society and History*, 45/2 (2003), p. 311-342.

L'introduction disputée de procédures historiographiques inédites dans le monde arabe

En 1858 parut le premier journal arabe du Levant : *Ḥadīqat al-Aḥbār*¹¹. Dans l'esprit de ses promoteurs, la langue arabe devait être un trait d'union permettant aux Arabes de dépasser les différences confessionnelles et de promouvoir une culture identifiée à la « conscience oratoire de l'Orient¹² ». Elle devait également permettre d'assumer un *iqtibās* [« emprunt »] dans les domaines des arts, de la littérature, du droit, de la philosophie, des sciences humaines et sociales, par le biais des traductions et des commentaires. Le pouvoir d'attraction combiné au rapport de subordination imposé par les Britanniques ou les Français, différait de celui qui prévalait sous les Ottomans turcophones. Du point de vue du rapport à l'histoire, la question formulée se résuma à la suivante : Comment envisager notre avenir, à partir du constat d'un « retard » face au « progrès » ? Les écrits des libéraux, François Guizot (1787-1874), John Stuart Mill (1806-1873) ou Hippolyte Taine (1828-1893) reçurent un écho significatif. Il en alla de même pour ceux des vulgarisateurs du darwinisme comme Ludwig Büchner¹³ (1824-1899), et pour ceux qui mettaient en exergue l'apport des Arabes à l'histoire de l'humanité, à l'instar de l'orientaliste Louis Sédillot¹⁴ (1804-1883), de l'officier Henry de Castries¹⁵ (1850-1927) ou du médecin polygraphe Gustave Le Bon (1841-1931). Selon ce dernier, les Turcs, « guerriers habiles », n'avaient pu empêcher la décadence d'un empire en dépit de la valeur d'une religion établie sur le Coran « livre sacré [...] code religieux, civil et politique [...] assez incohérent », qui n'empêchait pas l'islam d'être « une des religions les plus compatibles avec les découvertes de la science¹⁶ » :

Admirateur des écrits de Le Bon, Ğurġī Zaydān (1861-1914) *adīb* [« homme de culture lettré »] arabe, syrien, ottoman, grec-orthodoxe, prolongea le sillon ouvert par Buṭrus al-Bustānī (1819-1884) qui avait encouragé les chrétiens à sortir d'un espace mental de minoritaire. Il s'établit au Caire en 1887, après avoir séjourné en

-
11. A. Elias, « ميشال أسمر مؤسس الندوة اللبنانية والحركة الثقافية في لبنان ١٩٤٦-١٩٧٥ » [« Michel Asmar fondateur du Cénacle libanais et le mouvement culturel au Liban 1946-1975 »], mémoire de Master 2 sous la direction de Karam Rizk, université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 2008, p. 49.
 12. J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Seuil, Paris 1969 (1960^l), p. 226.
 13. L. Büchner, *Die Darwinsche Theorie in sechs Vorlesungen* (1868). Ouvrage traduit par Šiblī Šumayyil (1850-1917), *Falsafat al-nušu' wa-l-irtiqā'* [« La philosophie de la genèse et de l'évolution »] (1885) vol. 1 de *Maġmū'at al-Duktūr Šiblī Šumayyil*, Maṭba' al-Muqtaṭaf, Le Caire 1910.
 14. L. Sédillot, *Histoire générale des Arabes : leur empire, leur civilisation, leurs écoles philosophiques, scientifiques et littéraires*, livre de la série « Histoire universelle : publiée sous la direction de V. Duruy », 1854 et 1877.
 15. H. de Castries, *L'islam. Impressions et études*, Armand Colin, Paris 1907 (1896^l). L'ouvrage est traduit en arabe par Aḥmad Faṭḥī Zaġlūl (1863-1914).
 16. G. Le Bon, *La civilisation des Arabes*, Firmin-Didot, Paris 1884, p. 118-119 de l'édition électronique diffusée par la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'université du Québec à Chicoutimi.

Angleterre où il se familiarisa avec les écrits orientalistes. Il rejoignit ses anciens professeurs, Ya‘qūb Ṣarrūf (1852-1927), cofondateur d’*al-Muqtaṭaf* [« La Sélection »] avec Fāris Nimr (1856-1961). Concurrent des ‘*ulamā*’ sur le terrain du savoir, il aspirait au rôle de *muršid* [« guide »] d’une *umma ‘arabiyya* [« nation arabe »] en devenir. De tendance spiritualiste, il défendait une autonomie de la raison, sinon vis-à-vis des dogmes, du moins des institutions qui les portaient. Il appelait à la fondation d’écoles modernes, à la diffusion de l’écrit à caractère profane, à la diversification des lieux de culture, à l’organisation d’associations scientifiques, à la défense de « l’esprit de liberté individuelle¹⁷ ». Sollicité en juin 1910 pour être professeur d’histoire des pays musulmans et de l’Égypte musulmane à la Ġāmi‘a al-Miṣriyya [« Université égyptienne »] inaugurée le 21 décembre 1908, il apprit qu’il avait été remplacé par Muḥammad al-Ḥuḍarī (1872-1927), ancien élève de Dār al-‘Ulūm [« Maison des sciences », qu’il faut comprendre comme une École normale] et enseignant à la Madrasat al-Qaḍā’ [« École de magistrature »] avant même d’avoir commencé son enseignement. Les membres de la délégation universitaire lui expliquèrent qu’ils avaient cherché à éviter une réaction de la ‘*āmmat al-muslimīn al-ḡuhalā*’ [« masse des musulmans ignorants »]. En privé, Zaydān parla de *ta’aṣṣub* [« fanatisme »], mais dans sa revue, *al-Hilāl*, il se contenta de publier son premier cours ainsi qu’un article intitulé « Nous, l’Université égyptienne et l’histoire de l’islam ».

En arrière-plan de ce déclassement, l’histoire de l’islam se dévoilait comme un champ qu’il n’était pas possible de laisser à la disposition de tous. La thèse qui sous-tendait les écrits de Zaydān se fondait sur le présupposé selon lequel les Arabes devaient lier leur destinée à *al-tamaddun al-ḥadīth* [« la marche civilisatrice moderne »] dans la mesure où *al-tamaddun al-islāmī* [« la marche civilisatrice islamique »], bien qu’exceptionnelle, était close. Sous la direction de Raṣīd Riḍā (1865-1935), la revue *al-Manār* adopta une position ambivalente puis ouvertement opposée au contenu des publications de Zaydān : il était un *daḥīl fī-nā* [« intrus parmi nous »]. Son essai « العرب قبل الإسلام » [« Les Arabes avant l’islam »] (1908) fit l’objet d’une critique du shaykh Aḥmad ‘Umar al-Iskandarī (1875-1938), enseignant à Dār al-‘Ulūm, qui reprocha à l’auteur d’avoir accordé trop de crédit aux sources non-arabes ; à l’inverse, le shaykh ‘Abd al-Qādir al-Maḡribī (1867-1956), traducteur de *La dame aux camélias*, et le shaykh Muḥyī al-Dīn al-Ḥayyāt (1875-1914), publièrent des recensions élogieuses. Quelques mois plus tard, Riḍā prit la défense de Zaydān qui avait apporté des justifications à la théorie de l’évolution, contre le shaykh ‘Abd al-Qādir al-Qabbānī (1847-1935), fondateur du journal *Tamarāt al-Funūn* [« Fruits des arts »]. En 1912, à l’inverse, *al-Manār* et *al-Mu’ayyad*, fondé par le shaykh ‘Alī Yūsuf (1863-1913), firent converger les shaykhs égyptien Iskandarī et indien Šiblī Nu‘mānī (1857-1914) contre Zaydān. Riḍā adopta la position d’un arbitre qui avait

17. « Mumayyizāt ḥādīhi al-Nahḍa » [« Caractéristiques de la Renaissance actuelle »], *Tārīḥ ādāb al-luḡa al-‘arabiyya* [« Histoire de la littérature arabe »], iv, p. 14-16, dans A.-L. Dupont, *Ġurġī Zaydān. Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, IFPO, Beyrouth 2006, p. 701-703.

choisi son camp. La charge se résumait aux points suivants : en valorisant le génie de Muḥammad au détriment du Coran et en affirmant qu'un cycle civilisationnel était achevé, Zaydān montrait qu'il ne disposait pas des compétences suffisantes en sciences islamiques ; il diffusait des préjugés contre l'islam en exposant les thèses mutazilites sans dire qu'il s'agissait de *kufir* [« mécréance »] ; il se montrait trop sévère à l'encontre de la dynastie omeyyade ; il ne faisait pas primer l'unité des musulmans sur les rivalités entre Arabes, Turcs et Perses.

L'enjeu de fond portait sur l'usage ou non des ressources de la méthode historique pour aborder le corpus islamique des origines. Riḍā, raidissant les positions de son maître Muḥammad 'Abduh (1849-1905), affirma qu'un tel procédé était impossible. Leur épistémologie commune était établie sur la centralité du '*ilm al-tawḥīd* [« science de l'Unicité »], développée dans la « رسالة التوحيد » [« Épître de l'Unicité »]. Le référent du '*ilm al-tawḥīd* était le Coran, unique lieu de fraternisation de la raison et de la religion, preuve de la mission de Muḥammad, organe par lequel Dieu fixait le permis et l'interdit. Par conséquent, selon Riḍā, il échappait à l'emprise humaine :

Le devoir du musulman est de ne pas insérer le verset dans l'exposé des annales de l'histoire, ni dans le fil de l'histoire des religions, ni dans un contexte polémique : mais qu'il lise ce verset en se rappelant qu'il n'a été révélé que pour donner des directives et des leçons à ceux qui croient en lui : pour que l'homme craigne les différends en matière religieuse, l'éparpillement en sectes et en écoles juridiques qui a caractérisé les générations précédentes¹⁸.

La limite étant posée, toutes les sources adventices devaient servir à justifier le contenu de la Tradition musulmane à la lumière de laquelle le Coran lui-même était examiné. La méthode restait fondée sur l'examen des autorités ayant assuré la continuité de la transmission, complétée par des rudiments de critique interne. Sur ce socle était édifié un récit apologétique de l'histoire de l'expansion arabe et musulmane et des bienfaits procurés à l'humanité, en particulier à l'Europe, que les penseurs musulmans avaient contribué à libérer de ses chaînes. En 1908, *al-Manār* applaudit 'Abd al-Ḥamīd al-Zahrāwī (1881-1916), auteur de « خديجة أم المؤمنين » [« Ḥadīḡa, mère des croyants »]. À l'égard des chrétiens, Riḍā s'employa à justifier l'accusation traditionnelle de *tahrīf* [« falsification »] des Écritures. En 1908, il fit traduire en arabe le pseudo-Évangile de Barnabé¹⁹, dont la version italienne venait d'être éditée à Oxford en fac-similé avec traduction anglaise²⁰. L'intensité polémique retrouva les accents qui avaient opposé, dans le sous-continent indien, le pasteur suisse Karl Gottlieb Pfander²¹ (1803-1865) et le shaykh Raḥmatullāh

18. R. Riḍā, « تفسير المنار » [« Commentaire (coranique) du *Manār* »], III, 259.

19. J. Slomp, « Vérités évangélique et coranique. L'Évangile de Barnabé », dans M.-T. Urvoy (éd.), *En hommage au père Jacques Jomier*, o.p., Cerf, Paris 2002, p. 359-383.

20. J. Jomier, « L'Évangile selon Barnabé », *MIDEO* 6 (1959-1961), p. 140-141.

21. Auteur de *Mizān al-Ḥaqq*, traduit ensuite sous le titre *The Balance of Truth*.

al-Hindī/al-Kairānawī²² (1817-1891). La Compagnie de Jésus lança les *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph* (1906, Beyrouth) et *Rivista degli studi orientali* (1907, Rome). Les jésuites Louis Cheikho²³ (1859-1927) et Henri Lammens (1862-1937) s'intégrèrent au milieu des orientalistes. En 1911, Lammens publia un article dans lequel il accordait au prophète de l'islam « le bénéfice d'une conviction au moins initiale », victime d'une « hallucination » : « Cette constatation l'excuse médiocrement. Parmi les signes de la mission prophétique, lui-même avait énuméré les miracles. Autant valait enregistrer sa condamnation. Pour échapper à cette conclusion, il s'est payé de sophismes. [...] Mahomet se vit sacrer prophète : il avait tout au plus aspiré à être celui des Arabes. Ses disciples allaient en faire le guide suprême de l'humanité !²⁴ »

De retour d'un séjour dans le Raj britannique, où il avait été l'hôte de Šiblī Nu'mānī, Riḍā ouvrit son séminaire, *Al-Da'wa wa-l-Irṣād* [« Mission et Orientation »] et, à la tête d'*al-Manār*, il visa la *Revue du monde musulman*, au motif que les recherches scientifiques n'étaient qu'un moyen au service de fins politiques et religieuses. Cependant, au sein des nouvelles cohortes d'étudiants, l'enseignement islamique, même révisé par les promoteurs d'un *iṣlāḥ* [« réforme »], suscitait un mécontentement croissant. Au demeurant, successeur de Muḥammad 'Abduh, le shaykh et *qāḍī* Muḥammad Biḥīt al-Muṭṭī (1854-1935), se plaçait en-deçà des ouvertures de son aîné : « Ces jeunes gens étouffaient à el-Azhar et les cours du cheikh Bekhit aggravaient cette asphyxie²⁵ ». L'exception était l'enseignement de Sayyid b. 'Alī al-Marṣafī (m. 1931), auteur d'une somme en huit volumes²⁶ « كتاب الكامل « رغبة الأمل من كتاب الكامل » [« Le livre aspirant au livre achevé »]. Délaissant le turban pour le tarbouche, les jeunes azharis Tāhā Ḥusayn (1889-1973) et Aḥmad Ḥusayn al-Zayyāt (1885-1968), rejoignirent Maṣṣūr Fahmī (1886-1959) à l'université privée du Caire. Leur mentor, père de la pensée libérale en Égypte²⁷, était Aḥmad

22. R. al-Hindī, « إظهار الحق » [« Manifestation de la vérité »], Riyad, al-Ri'āsa al-'amma li-Idārāt al-Buḥūṭ al-'Ilmiyya wa-l-Iftā' wa-l-Da'wa wa-l-Irṣād, 1996 (Le Caire, al-Maṭba'a al-'Āmira, 1887), 4 vol., 1416 p. Traduction en français en un volume : *Manifestation de la vérité*, Iqra-Maison de la Sagesse, Paris-Strasbourg 1996, 397 p.

23. S. K. Samir, « L'avenir des études arabes chrétiennes », *Parole de l'Orient* 1 (1999), p. 23-24.

24. H. Lammens, « Mahomet fut-il sincère ? », *Recherches de Science religieuse* 2 (mars-avril 1911), p. 165-166.

25. T. Hussein, *Le Livre des jours*, Gallimard, Paris 1998 (1947¹), p. 245.

26. S. b. 'Alī al-Marṣafī, « كتاب رغبة الأمل من كتاب الكامل », Maṭba'a al-Nahḍa, Le Caire 1927, 8 vol., 2152 p.

27. H. F. al-Najjār, « أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل » [« Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, maître de la génération »], Al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'Āmma lil-Ta'lif wa-l-Anbā' wa-l-Naṣr, Le Caire 1965, p. 177 sq. Afaf Luṭfi al-Sayyid-Marsot, *Egypt's Liberal Experiment : 1922-1936*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1977, p. 44-45. Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, « al-Ḥurriyya », tiré de *al-Muntaḥabāt*, pages publiées in *Fī Qaḍīyat al-Ḥurriyya*, Mu'assasat Nāṣir lil-Ṭaqāfa, Beyrouth 1980, p. 29-32.

Luṭfī al-Sayyid²⁸ (1872-1963) fondateur d'*al-Ġarīda*, qui accueillit de nouvelles plumes comme celle de Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956). Ils découvrirent un enseignement nouveau, donné par des professeurs européens, parmi lesquels les orientalistes Carlo Alfonso Nallino²⁹ (1872-1938) et Louis Massignon (1883-1962), ce dernier s'inquiétant de la propension « au libéralisme maçonnique à la mode en Orient³⁰ ». Établi à Paris pour préparer un doctorat sur « La Condition de la femme dans l'islamisme », sous la direction de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Maṣṣūr Fahmī soutint sa thèse en 1913. Suivant les conseils de son directeur, il avait analysé les sources de la tradition musulmane à la lumière des « éléments sociaux », pour dessiner les contours d'un récit de la « décadence de la femme » après le décès du prophète de l'islam. Dans sa conclusion, le jeune chercheur émit un vœu en forme de prédiction :

Le jour viendra où les recueils islamiques, érigés jusqu'à présent en un seul corps, se scinderont complètement en deux parties : l'une – minime, et qui se conservera – représentant les dogmes qui serviront aux exigences de la nature métaphysique et aux désirs des âmes pieuses, et l'autre, témoignage des mœurs qui s'anéantira sans doute entièrement lorsque le progrès et les institutions nouvelles les éclipsent insensiblement. Dans les temps reculés où les vieilles institutions seront ensevelies, les sociologues, les artistes, trouveront dans leurs dépouilles des matières dont leur talent saura, du reste, tirer parti. [...] L'institution théocratique, qui domine et ombre tout, est à son déclin. L'évolution inéluctable prépare l'émancipation des opprimés, et bientôt la figure anémiée de la femme musulmane reprendra un aspect de santé et de vie, lorsque les efforts de la jeunesse amie du progrès auront réussi à assainir la société et les mœurs³¹.

Les '*ulamā*' contestèrent avec vigueur ce travail doctoral qui ne put jamais être traduit en arabe de son vivant. L'institution musulmane réagit avec la conviction qu'il fallait avant tout préserver un corpus intouchable. La tension était d'autant plus forte que, dans un contexte d'expansion coloniale, le milieu des orientalistes prenait de l'importance. Le grand œuvre dirigé par Carl Brockelmann (1868-1956), *Geschichte des arabischen Literatur*, parut entre 1898 et 1902. L'année suivante, dans une perspective missionnaire, Duncan B. Macdonald (1863-1943) préfaça *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. De 1903 à 1914, avec l'aide d'autres spécialistes français, Olivier Houdas (1840-1916), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, publia une version française du *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī (m. 870). Il justifia politiquement l'entreprise : « [il s'agit de] savoir dans quel mesure l'islamisme pourra, sinon favoriser, du moins ne pas entraver

28. C. Lamourette, « Taha Hussein ou le prestige d'une culture égyptienne moderne », dans C.-A. Julien (éd.), *Les Africains*, t. IX, Éditions J. A., Paris 1978, p. 117.

29. M. Meyerhof, « Carlo Alfonso Nallino (1872-1938) », *Archeion* 21/4 (1938), p. 386-389.

30. Lettre de Louis Massignon à Paul Claudel, 7 janvier 1910, extrait cité dans C. Destreumeau et J. Moncelon, *Massignon*, Plon, Paris 1994, p. 86.

31. M. Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, Allia, Paris 2003 (1913'), p. 126-128.

la marche de la civilisation moderne chez nos divers sujets musulmans »³². Sur fond de rivalités entre puissances européennes, l'émulation scientifique favorisa l'émergence de revues spécialisées : *Revue du monde musulman* (Paris, 1907), *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* (Strasbourg, 1910-1919, puis Berlin), *The Moslem World* (New-York, 1911), *Die Welt des Islams* (Berlin, 1913), *Islamica* (Leipzig, 1914). En 1909, Theodore Nöldeke (1836-1930) et Friedrich Schwally (1863-1919) présentèrent le premier tome de *Geschichte des Qorâns*³³. Deux ans plus tard, David S. Margoliouth (1858-1940) publia *Mohammedanism*³⁴. Les liens noués lors des congrès internationaux, conduisirent ces orientalistes à mettre sur pieds la grande entreprise éditoriale de l'*Encyclopédie de l'Islam* (Leiden, 1908-1934), simultanément trilingue (français, anglais, allemand).

L'une des chevilles ouvrières de ce travail, le Hongrois Ignaz Goldziher (1850-1921), concevait sa recherche comme devant permettre aux musulmans d'épurer leur conception de la religion par l'étude historique. En 1911, il déclina l'offre de la chaire de philosophie arabe de l'université du Caire³⁵. Il consacra à l'exégèse musulmane son dernier chapitre des *Richtungen der islamischen KoranAuslegung* (1920). Il y distingua cinq genres : l'exégèse « traditionnelle » de Ṭabarī ; l'exégèse « dogmatique » d'Abū al-Qāsim al-Zamaḥṣarī (1075-1144) ; l'exégèse « mystique » et allégorique d'Ibn 'Arabī (1165-1240) ; l'exégèse « sectaire » de 'Alī b. Ibrāhīm Qummī (x^e siècle) dont le travail sur la symbolisation modifiait le sens ; l'exégèse « moderniste » de 'Abduh et Riḍā, atténuant l'insistance traditionnelle sur le caractère surnaturel du texte coranique pour mieux souligner l'adéquation de son contenu avec la nature et l'histoire, en d'autres termes sa non-contradiction avec l'exercice de la raison humaine³⁶. Pour Goldziher, il s'agissait d'une exégèse sélective destinée à mobiliser et guider les musulmans, plus qu'un commentaire « littéraire » ou « scientifique » : une « vision nouvelle du rapport entre l'activité humaine et l'agir de Dieu, ouvrant la voie à un appel très fort adressé à la responsabilité humaine des musulmans contemporains et en donnant un véritable fondement ontologique à cette responsabilité³⁷ ».

32. O. Houdas, préface au quatrième tome de El-Bokhârî, *Les traditions islamiques*, Leroux, Paris 1914, p. vii-viii.

33. T. 1 *Über den Ursprung des Qorâns*, xii+262 p., le t. 2 parut dix ans plus tard.

34. Trente-cinq ans plus tard, l'islamologue Hamilton A. R. Gibb (1895-1971) reprit le même titre, lui adjoignant le sous-titre *An Historical Survey*, en expliquant la distance qui séparait l'approche « sceptique » de Margoliouth de la sienne (H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, Oxford University Press 1969 (1949¹), 144 p.

35. I. Goldziher, *Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, préface de Rémi Brague, Desclée de Brouwer-Midrash, Paris 2003, p. 21.

36. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton & Co, 'S-Gravenhage 1961, p. 83.

37. C. Van Nispen Tot Sevenaer, « Le commentaire coranique du *Manâr*. Un siècle plus tard », dans M.-T. Urvoy (éd.), *En hommage au père Jacques Jomier o.p.*, Cerf, Paris 2002, p. 248.

Les victoires partielles des promoteurs d'une historiographie affranchie de présupposés doctrinaux

Les tentatives de la première décennie du siècle visant à laisser l'objet du passé musulman dans les mains de non musulmans ou à introduire les outils des sciences humaines et sociales pour saisir le corpus fondateur de l'islam avaient avorté. Après le conflit mondial, dans un contexte de construction d'États-nations sous la tutelle des empires britannique, français et hollandais, Ṭāhā Ḥusayn prit la tête d'une « faction d'instruits éclairés » (sic) aspirant à reprendre le flambeau. Convaincu que les Turcs avaient été responsables³⁸ du gel du « mouvement intellectuel en Égypte³⁹ », il entendit s'appuyer sur la France pour le relancer. Premier docteur de l'université du Caire, le 5 mai 1914, avec une thèse sur le poète Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (973-1057), il prépara un doctorat en Sorbonne sous la direction officielle d'Émile Durkheim (1858-1917) et officieuse de Paul Casanova (1861-1926). L'orientaliste était connu pour avoir remis en question le caractère authentique de parties du Coran⁴⁰. Ṭāhā Ḥusayn soutint sa thèse, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, en janvier 1918 ; elle fut traduite en arabe et publiée au Caire sept ans plus tard. De retour en Égypte en octobre 1919, il rejoignit le Parti libéral-constitutionnel dont l'organe, *al-Siyāsa*⁴¹, avait été fondé par Muḥammad Ḥusayn Haykal. En 1922, il refusa de prononcer un discours à la mémoire du shaykh 'Abduh : « Mes idées ne feraient plaisir à personne ; je le crois un novateur très intéressant, mais il a défiguré l'Islam en torturant les textes pour les accorder avec la science⁴². »

À la création de l'Université d'État, en 1925, le corps enseignant était un milieu polyglotte, ouvert aux disciplines forgées en Europe, professant une foi en la mission de l'intellectuel comme directeur de conscience de sociétés à moderniser, de gouvernements à guider, de peuples à instruire. Pétri par la conviction que la configuration « orientale » de la raison humaine devait déposer les armes et se rendre à la « configuration grecque⁴³ », traducteur de la *Constitution des Athéniens*, Ṭāhā Ḥusayn y côtoyait Luṭfī al-Sayyid, qui venait de publier en arabe *La science des*

38. Brouillon de lettre adressée à un ministre turc, printemps 1945, cité dans Ṭ. Ḥusayn, « الأوراق المجهولة » [« Les papiers dispersés »] / *Les manuscrits français*, édition bilingue, texte établi et traduit par 'Abd al-R. Maḥmūdī Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarḡama, Le Caire 2016, p. 55-58 de la version arabe et p. 7-9 de la version française.

39. Ṭ. Hussein, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun*, A. Pedone, Paris 1917, p. 212.

40. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Geuthner, Paris 1911, p. 4.

41. R G. Khoury, « Taha Husayn (1889-1973) et la France. Notes bibliographiques commentées », *Arabica* 12 (1975), p. 249-254.

42. Cité par S. T. Hussein, *Avec toi*, Cerf, Paris 2011, p. 64.

43. Ṭ. Ḥusayn, « قادة الفكر » [« Guides de l'opinion »], Idārat al-Hilāl fī Miṣr, Le Caire 1925, p. 22.

mœurs d'Aristote⁴⁴, le philologue belge, helléniste et byzantiniste Henri Grégoire (1881-1964), le philosophe français Émile Bréhier (1876-1952), le poète anglais Christopher Scaife (1900-1988), l'archéologue et historien de l'Antiquité Paul Graindor (1877-1938), bientôt rejoints par Maṣṣūr Fahmī, le shaykh Muṣṣafā 'Abd al-Rāziq⁴⁵ (1885-1947) et Aḥmad Amīn (1886-1954). Ces hommes rêvaient de faire du palais de Za'farān, un campus rayonnant sur l'ensemble du monde arabe. Mais, dès les premiers mois, intervint une crise ayant pour motif la publication de l'ouvrage intitulé *De la poésie antéislamique*. Sans reprendre la thèse de David S. Margoliouth, selon laquelle ce corpus était une forgerie établie sur des référents coraniques⁴⁶, Ṭāhā Ḥusayn expliquait dans cet ouvrage que, du fait des incohérences dans les données biographiques et sociales, ce qui subsistait de la littérature pré-islamique était fort mince et ne permettait pas de fixer l'authentique image littéraire de ce milieu et de ce moment⁴⁷. Appliquée au domaine linguistique, la méthode permettait de reconnaître que la langue arabe avait une histoire faite de changements et d'emprunts⁴⁸. Appliquée au domaine religieux, elle conduisait à envisager des influences de sources exogènes à un corpus pris comme un bloc et à suggérer que certaines narrations⁴⁹ tenaient davantage du mythe que de la réalité⁵⁰. Au nom de l'institution d'al-Azhar, comme face à 'Alī 'Abd al-Rāziq⁵¹ (1888-1966), le shaykh Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn (m. 1958) rédigea une réfutation. Le mufti d'Égypte 'Abd al-Raḥman Qirā'a (m. 1939) le gratifia d'une préface :

Le mensonge a continué à combattre la vérité islamique avec ses épées émoussées [...]. Son auteur est connu pour son fanatisme pour tout ce qui concerne le complot contre l'islam et dépréciation de sa majesté, des vertus de sa grandeur et de sa divinité. Cet ouvrage contient des allégations et des mensonges qu'il a réunis d'un seul tenant. [Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn al-Tūnisī] a réfuté les mensonges avec une preuve manifeste, il a alerté sur les visées secrètes qui étaient sous-tendues par ce livre contesté, il a indiqué les objectifs qui étaient envisagés, il a montré sa faiblesse intrinsèque, et les absurdités qu'il contenait. Et mon grand âge me permet

-
44. Traduction parue en 1923 (deux volumes), *Dār al-Ṣādir lil-Ṭibā'a wa-l-Naṣr*, 702 p.
 45. T. Hussein, « Le Cheikh Mostafa 'Abd el-Razeq tel que je l'ai connu », *MIDEO* 4 (1957), p. 247.
 46. D. S. Margoliouth, « The Origins of Arabic Poetry », *Journal of the Royal Asiatic Society* 57/3 (1925), p. 417-449.
 47. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe. Des origines à la fin du XI^e siècle de J.-C.*, Maisonneuve, Paris 1980, t. I, p. 171-174.
 48. Ṭ. Ḥusayn, « حديث الأربعة », *Dār al-Ma'ārif*, Le Caire 1925, t. 1, p. 14.
 49. Ṭ. Ḥusayn, « في الشعر الجاهلي », [« De la poésie anté-islamique »] présentation et analyse par Sāmiḥ Kurayyim, *Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya*, Le Caire 2012 (1926), p. 269-289.
 50. A. Badawi, « Sciences humaines et vie culture dans le monde arabe » (1974), dans *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris 1979, p. 165.
 51. D. Avon, « Al-Azhar (XI^e-XX^e siècles) : itinéraires de *riḡāl al-dīn* (« hommes de religions ») », *Annuaire EPHE-SR* 127 (2020), p. 447-470.

de dire que, par ce merveilleux travail, il a rendu service à la science solide et à la littérature de haute tenue. Par-là, il a transformé en bien le mal de ce livre contesté. Que Dieu le récompense pour sa religion, sa science, sa vérité, comme le meilleur des fidèles et des justes serviteurs⁵².

Le recteur de l'université du Caire mit les exemplaires du livre sous scellés. Confronté à une campagne de presse⁵³ et à des menaces de mort, Tāhā Husayn se réfugia en France pendant plusieurs mois⁵⁴. Il en revint avec une version amendée, parue sous le titre « في الأدب الجاهلي » [« De la littérature anté-islamique »] (1927). La structure était identique, mais des passages avaient été supprimés et d'autres ajoutés. L'auteur continuait à revendiquer le droit à la « liberté de jugement/d'opinion⁵⁵ », et il replaçait ce combat dans une perspective universaliste devant conduire à l'achèvement de la « monarchie absolue tyrannique » qui n'avait cessé de prévaloir en Orient. En mars 1932, il publia « نقض مطاعن في القرآن الكريم » [« Réfutation de ce qui peut porter atteinte au Noble Coran »], essai qui lui valut une nouvelle mise en accusation. Le shaykh Muḥammad 'Arafa (1890-1973), *wakīl* du Collège de *ṣarī'a*, publia une réfutation⁵⁶ avec le soutien de Rašīd Riḍā. Le cadre de pensée était fixé dès les premières lignes : l'ordonnance du bien et le pourchas du mal, or l'auteur était accusé d'avoir tenu des propos blasphématoires, obscènes et invalides qui participaient d'une politique athée dans le champ de l'éducation. Étant donné que l'affaire de 1926 n'avait pas été définitivement classée, le Premier ministre Ismaīl Sidqī Pacha (1875-1950) décida de démettre Tāhā Husayn de ses fonctions au motif de l'ouvrage publié six ans plus tôt. L'enseignant dut quitter la maison qu'il occupait, il fut couvert d'injures et subit un procès. Il reçut des témoignages de soutien, dont celui de Luṭfī al-Sayyid qui donna sa démission de recteur, de Nahhas Pacha (1879-1965), de l'Allemand antinazi Gotthelf Bergsträsser⁵⁷ (1886-1933) qui prolongeait la *Geschichte des Qorans* de Nöldeke, de Louis Massignon qui lui demanda s'il était prêt à s'installer aux États-Unis, et de l'Italien Giorgio Levi Della Vida (1886-1967), lui-même exclu de l'Université italienne pour avoir

52. M. al-Ḥiḍr Husayn, « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » [« Réfutation du livre De la poésie antéislamique »], Hindawī, Le Caire 2013 (1926¹), p. 7-8.

53. H. Lammens, *L'Islam. Croyances et institutions*, Imprimerie catholique, Beyrouth 1941 (1926¹), p. XIX-XX.

54. L.-W. Deheuvels, « Tāhā Husayn et Le livre des jours : démarche autobiographique et structure narrative », *REMMM* 95-98 (avril 2002), p. 269-296 et, dans ce numéro dirigé par C. Mayeur-Jaouen et A.-L. Dupont, cf. L. Barbulesco, « L'itinéraire hellénique de Tāhā Husayn », p. 297-305.

55. T. Husayn, *Fī al-Adab al-Gāhili*, cité dans A. Bounfour et J. Langhade, *Taha Hussein*, Presses universitaires de Bordeaux 1991, p. 139-140.

56. M. 'Arafa, « نقض مطاعن في القرآن الكريم يتضمن تفنيد ما ألفاه طه حسين على طلبة كلية الآداب في » [« Réfutation de ce qui peut porter atteinte au Noble Coran comprenant l'objection contre ce qu'a délivré Tāhā Husayn aux étudiants de la Faculté des lettres de l'Université égyptienne »], Maṭba'at al-Manār bi-Miṣr, Le Caire 1932, 168 p.

57. M. Meyerhof and G. S., « Gotthelf Bergsträsser (1886-1933), *The University of Chicago Press Journals* 25/1 (mai 1936), p. 60-62.

refusé de prêter serment de loyauté au régime fasciste : « L'histoire de la lutte pour la liberté scientifique est loin d'être close, mais elle le sera un jour, j'en suis convaincu. Et elle le sera par le triomphe de l'esprit de liberté et de vérité⁵⁸. ».

Sous le rectorat du shaykh Muṣṭafā al-Marāgī⁵⁹, al-Azhar se présenta comme un rempart contre les formations missionnaires catholiques et protestantes bénéficiant de l'appui bienveillant des puissances coloniales. Muḥammad Farīd Waḡdī (v. 1878-1954), auteur de « تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية » [« Appliquer la religion islamique aux normes de la civilisation »] (1898), était un des principaux acteurs de cette mobilisation. Selon cette perspective, l'orientalisme était réduit à une arme au service d'un unique projet : la destruction des fondements de l'islam. Une campagne toucha ainsi Arent Jan Wensinck (1882-1939), interdit de siéger à l'Académie de langue arabe du Caire, à cause du complément à l'article « Ibrāhīm⁶⁰ » paru dans l'*Encyclopédie de l'islam*. Il y reprenait les thèses de Aloys Sprenger (1813-1893) et Christiaan Snouck Hurgronje⁶¹ (1857-1936) montrant que la figure d'Abraham dans le Coran avait une histoire qui ne se réduisait pas à celle du fondateur de la Ka'ba. Dans ce contexte et, afin de calmer les esprits, Ṭāhā Ḥusayn publia l'année suivante « على هامش السيرة »⁶² [« En marge du récit de vie [de Muḥammad] »], concédant à un genre littéraire de type apologétique qui se donnait pour tâche de réhabiliter, aux yeux de tous, des valeurs considérées comme islamiques. Au cours de la même période, rompant avec ses orientations de jeunesse, Muḥammad Ḥusayn Haykal publia une série d'articles qui donna lieu à un ouvrage, « حياة محمد » [« Vie de Muḥammad »] (1935), préfacé par le shaykh Muṣṭafā al-Marāgī, ce qui symbolisait le ralliement de l'auteur au discours de l'institution religieuse.

Haykal présenta son ouvrage comme une double réponse, l'une aux insuffisances des savants « conservateurs », l'autre aux orientalistes⁶³. Il visa un « écrivain égyptien », musulman, que tout lecteur reconnut sous les traits de Ṭāhā Ḥusayn, influencé par les orientalistes allemands au point d'avoir remis en question l'authenticité et l'intégrité du Coran. L'ouvrage connut une deuxième édition avant la fin de l'année 1935. Haykal repoussa les objections de ceux qui lui reprochaient de lire les sources traditionnelles sans recul et de ceux qui l'accusaient d'avoir laissé place aux questionnements portés par les orientalistes. Il ajouta un chapitre,

58. Lettre citée, S. T. Hussein, *Avec toi*, p. 130.

59. F. Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Muṣṭafā al-Marāgī (1881-1945)*, Karthala-CEDEJ, Paris-Le Caire 2005, p. 141-147.

60. J. Eisenberg (et A. J. Wensinck), « Ibrāhīm », *Encyclopédie de l'Islam*, fascicule de 1919, p. 457-458.

61. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 20.

62. Ṭ. Ḥusayn, « على هامش السيرة », *Dār al-Ma'ārif*, Le Caire s. d. pour la 31^e éd. (1933¹), p. x-xi.

63. Il salua le travail de l'orientaliste William Muir (1819-1905), sans retenir les travaux qui allaient à l'encontre de son propos, tel *The Corān. Its composition and teaching. And the testimony it bears to the Holy Scriptures*.

« L'histoire des *Ġarānīq* » et deux appendices : « La civilisation islamique telle que la présente le Coran » et « Les Orientalistes et la civilisation islamique ». En public, le shaykh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq loua la tentative comme un modèle pour le renouvellement des études sur les textes fondateurs de l'islam⁶⁴. En privé, des orientalistes proches de ce milieu firent connaître leur mécontentement : « D'après Taha, Ziwer aurait dit à Haykal 'Choisissez : vous êtes un imbécile ou un hypocrite. Je choisis d'être un hypocrite, répond Haykal⁶⁵. » Dans les années qui suivirent, Haykal occupa différents postes gouvernementaux, dont celui de ministre de l'Instruction publique. Au sein de l'Université, Ṭāhā Ḥusayn reprit l'initiative pour défendre l'autonomie des chercheurs, et plus largement de tout l'appareil d'État, vis-à-vis d'al-Azhar⁶⁶. Dans « مستقبل الثقافة في مصر » [« L'avenir de la culture en Égypte »] (1938), il réaffirma sa conviction selon laquelle le renouveau de son pays passerait par un arrimage au nord de la Méditerranée, ce dont il témoignait en participant aux travaux de la Commission internationale de coopération intellectuelle (CICI)⁶⁷. Il prit position contre le « nationalisme islamique » des Frères musulmans, ce qui lui valut une réplique⁶⁸ de leur fondateur Ḥasan al-Bannā (1906-1949). Sayyid Quṭb (1906-1966), quant à lui, manifesta un accord pour défendre une autonomie de l'État vis-à-vis des hommes de religion, en revanche il rejeta toute idée de lien entre l'Égypte et la Grèce, sinon pour une faction de l'élite, en posant en principe que le peuple avait « été imprégné profondément par l'esprit arabe islamiquement pur⁶⁹ ».

Au sein du milieu académique, le vent soufflait alors en faveur d'une recherche plus libre. Aḥmad Fū'ad al-Ahwānī (1908-1980), professeur de philosophie musulmane à la faculté des lettres de l'université du Caire entreprit, sur le conseil du shaykh 'Abd al-Rāziq, une recherche sur l'histoire de l'éducation lors des premiers siècles de l'hégire⁷⁰. Sous le titre « تاريخ التطور العقدي : العقيدة والشريعة في الإسلام »

64. Cité par E. S. Sabanegh, *Muhammad B. Abdallah. « Le Prophète ». Portraits contemporains. Égypte 1930-1950*, Vrin, Paris-Rome 1981, p. 120-121.

65. Diaire Anawati, Alger, septembre-décembre 1942, 2 octobre 1942, Archives IDEO, « Anawati ».

66. Ṭ. Ḥusayn, « مستقبل الثقافة في مصر » [« L'avenir de la culture en Égypte »], Al-Hayat al-Miṣriyya al-Āma lil-Kitāb, Le Caire 1993 (1938'), p. 75, p. 64, p. 60, p. 347.

67. J.-J. Renoliet, *L'UNESCO oubliée. La Société des Nations et la coopération intellectuelle (1919-1946)*, Publications de la Sorbonne, Paris 1999, p. 185.

68. A. Elias, « L'islam comme contre-proposition au modèle européen laïque. Étude de cas : Hassan al-Bannā fondateur des Frères musulmans (1906-1949) », dans A. Elias, A. Jomier et A.-T. Khatchadourian (dir.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e-XX^e siècles)*, Peter Lang, Berne 2014, p. 52.

69. S. Quṭb, « نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر » [« Critique du livre *L'avenir de la culture en Égypte* »], al-Dār al-sa'ūdiyya lil-Naṣr wa-l-Tawzī', Arabie Saoudite 1969 (avril 1939'), p. 10-18.

70. A. F. al-Ahwānī, « التربية في الإسلام أو التعليم في رأي القابسي » [« L'éducation en islam, ou l'enseignement selon al-Qābisī »], Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, Le Caire 1955, 380 p.

« والتشريعي في الديانة الإسلامية » [« Le Dogme et la Loi de l'islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane »] qui reprenait celui de la traduction française, le shaykh Muḥammad Yūsuf Mūsā⁷¹ (1899-1963), associé à deux traducteurs, publia une version en arabe des *Vorlesungen über den Islam* de Goldziher. Professeur de philosophie moderne à l'université d'Alexandrie, Naḡīb Baladī (1907-1978) éditait en langue arabe des travaux sur la pensée de Descartes et de Pascal, et rendait compte en temps réel de l'actualité philosophique du nord de la Méditerranée⁷². Bišr Fāris (1906-1963), auteur précoce d'un travail sur les mœurs dans l'Arabie préislamique⁷³, renforça cette cohorte avec Ibrāhīm Madkūr (1902-1995), auteur d'une thèse soutenue en Sorbonne sur *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* dans laquelle il affirma que le « syncrétisme » était le trait saillant de la « philosophie musulmane⁷⁴ ». Nourri de pensée grecque, arabe, persane et européenne, comme son professeur Ṭāhā Ḥusayn, 'Abd al-Raḥmān Badawī (1917-2002) traduisit l'article de Goldziher intitulé « Attitude de l'ancienne orthodoxie islamique envers les sciences de l'Antiquité » (1916), puis lança un appel aux Arabes à la construction d'un nouvel humanisme⁷⁵ avant de discuter la thèse de Carl Becker (1876-1933), pour qui l'humanisme n'avait jamais existé, sinon à l'état de traces, en Orient⁷⁶. Muḥammad Abū Riḍā (1909-1991), bon connaisseur de l'orientalisme allemand, publia en 1946 une monographie de Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām (v. 775-v. 845), figure du *mutazilisme*, indice parmi d'autres d'une tentative de réhabilitation de ce courant⁷⁷. Son ami, Maḥmūd al-Ḥudayrī⁷⁸ (m. 1960), exerça la responsabilité de chef du bureau technique à al-Azhar durant le bref recortat du shaykh 'Abd al-Rāziq, entre 1945 et 1947.

71. Y. Moussa, « Avicenne et l'Azhar », *La Revue du Caire*, n° d'hommage Millénaire d'Avicenne (Abou Ali Ibn Sina), 1951, p. 140-165.

72. N. Baladī, *La structure de l'image d'après Jean-Paul Sartre*, Société de publications égyptiennes, Alexandrie 1945, 23 p.

73. B. Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'islam : étude de sociologie*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1932, xiv-226 p.

74. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, préface de Simon Van den Bergh, Vrin, Paris 1934, p. 268-269. Il publia dans la foulée *La Place d'Al Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Adrien Maisonneuve, Paris 1934, ix + 249 p.

75. A. Badawi, « L'Humanisme dans la pensée arabe » (1948), dans A. Badawi *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris 1979, p. 1-2 et p. 33 sq.

76. C. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Quelle & Meyer, Leipzig 1931.

77. M. Abū Riḍā, « إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية » [« Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām et ses vues en matière de kalām et de philosophie »], Laḡnat al-Ta'līf wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, Le Caire 1946, 183 p.

78. A. F. El-Ahwānī, « In memoriam Mahmoud el-Khodeiry », *MIDEO* 6 (1959-1961), p. 543.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'Égypte donnait le tempo pour l'ensemble du monde arabe. Le Secrétariat général de la Ligue des États arabes se dota d'une Direction culturelle dirigée par Aḥmad Amīn (1886-1954), une autorité dans le milieu universitaire égyptien, auteur de dizaines d'ouvrages dont les trois volumes de l'histoire de la culture islamique. Il coordonna les efforts des États et encouragea l'établissement de programmes d'enseignement communs. Il favorisa la création d'un Institut des manuscrits arabes (avril 1946) dirigé par le Syrien Yūsuf al-ʿIṣṣ (1916-1967), doyen de la faculté des lettres de Damas et futur directeur de l'Institut des Hautes études arabologiques⁷⁹. Ce dernier conçut le projet de grouper dans un organisme central les photographies des principaux manuscrits arabes dispersés dans le monde, de dresser un catalogue le plus complet possible, de faire imprimer les manuscrits de valeur, de coordonner les efforts des savants. Le travail commença dans les bibliothèques égyptiennes (Azhar, Sohag, Alexandrie, université Fouad) et syriennes, en attendant que s'ouvrent celles d'Istanbul – une soixantaine –, qui renfermaient au moins 180 000 manuscrits. Fin 1948, à l'occasion d'un éphémère rapprochement entre la Turquie et les États arabes, la Direction culturelle obtint du gouvernement d'Ankara la permission d'envoyer une mission pour les consulter et les photographier. Devenu ministre de l'Instruction publique en 1950, Tāhā Ḥusayn présida une réunion de plus de cinquante spécialistes de l'Orient, Arabes et Européens, à l'occasion du jubilé de l'université du Caire⁸⁰. Il envoya une mission dans les bibliothèques du Yémen en vue de photographier et d'établir un inventaire des textes mutazilites⁸¹ ayant échappé à la destruction de leurs adversaires asharites. Il patronna le Comité d'édition des œuvres d'Avicenne⁸² lequel, en lien avec la Direction culturelle de la Ligue arabe, édita un *Essai de Bibliographie avicennienne*⁸³ ; il lui donna pour mission de permettre le franchissement d'une étape décisive dans les études philosophiques en Orient. Les festivités du millénaire d'Avicenne, qui se déroulèrent à Istanbul, Bagdad, Téhéran, Cambridge et Paris, favorisèrent le rapprochement d'universitaires en provenance de divers horizons⁸⁴. Mais cet effort commun vit se distinguer deux tendances contradictoires : l'une mettait en évidence les originalités de

79. M.-M. Anawati, « Le département culturel de la Ligue arabe », *MIDEO* 1 (1954), p. 171-181.

80. D. Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Une histoire des dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Cerf, Paris 2005, p. 550-551.

81. G. C. Anawati, « Textes arabes anciens édités en Égypte », *MIDEO* 4 (1957), p. 236-240.

82. Le Comité comprenait, entre autres, Ibrāhīm Madkūr, Maḥmūd al-Ḥudayrī, Aḥmad Fūʿad al-Ahwānī, le dominicain égyptien Georges C. Anawati et la médiéviste française Thérèse d'Alverny.

83. G. C. Anawati (avant-propos de Ahmed Bey Amīn, préface de Ibrahim Madkour), *Mu'allafāt Ibn Sīnā, Essai de bibliographie avicennienne*, Direction culturelle de la Ligue arabe, Dār al-Ma'ārif, Le Caire 1950, 20 p. en français + 450 p. en arabe. Yaḥyā Mahdāvī (1908-2000) publia en persan une *Bibliographie d'Ibn Sīnā*.

84. *Programme du Millénaire d'Avicenne*, Société pour les Monuments Nationaux, Téhéran, avril 1954.

pensée ; l'autre, au contraire, était prête à dresser des cousinages à l'infini. Dans ce contexte, le Vatican offrit une bourse pour permettre l'étude des manuscrits latins d'Avicenne à Rome. Le choix du gouvernement égyptien se porta sur Maḥmūd al-Ḥudayrī, traducteur, avec force notes, du *Discours de la Méthode* et auteur d'un commentaire en français d'une édition de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274), préparé en Sorbonne mais jamais soutenu ni publié⁸⁵. Lors de son séjour en Europe, Ḥudayrī étudia la philosophie chrétienne médiévale avec Gilson. Il inventoria des textes précieux de l'histoire de la pensée arabo-musulmane, par exemple l'édition du *Tawḥīd* de Abū Bakr al-Bāqillānī (950-1013). Il identifia deux écrits d'Avicenne traduits en latin par un chrétien du nord de l'Italie mort au début du XVI^e siècle⁸⁶. Ce précédent aurait dû appeler d'autres échanges de boursiers entre le Vatican et l'Égypte⁸⁷, mais le projet ne put être mis en œuvre en raison d'un changement de climat intellectuel.

La revanche des tenants des sciences islamiques traditionnelles

Les festivités commémoratives du millénaire d'Avicenne sonnèrent, *a posteriori*, comme le chant du cygne de ceux qui, au sein de deux générations, avaient œuvré pour faire entrer dans un cadre commun le corpus islamique, y compris celui de ses origines. Dans le contexte des crises puis des guerres de décolonisation contre la France, la Grande-Bretagne et les Pays-Bas, les libéraux perdirent pied face aux partisans de projets autoritaires nationalistes, arabe⁸⁸, islamique ou marxiste. Ceux qui dénonçaient un *ḡazw fīkrī* [« conquête de la pensée »] prirent un ascendant décisif contre ceux qui avaient promu la possibilité de l'« emprunt ». Pour les nouveaux dirigeants, la priorité était de gérer les défis militaires, socio-économiques et démographiques. Ils y répondirent en limitant et en réprimant toute forme de contestation, en renforçant la censure, en subordonnant davantage les corps intermédiaires. En Égypte, Nasser plaça le Conseil directeur de la Révolution, l'Assemblée égyptienne de science politique, l'Assemblée de la conscience nationale, et l'Assemblée de recherche et d'orientation nationale sous le contrôle direct ou indirect de Muḥammad Ḥasanayn Haykal (1923-2016), directeur du quotidien *al-Ahrām*. Avec l'aide de cet homme-lige, sensible à la thèse du « développementalisme⁸⁹ » de Walt Whitman Rostow (1916-2003), il rédigea *La philosophie de la Révolution*⁹⁰. L'islam tenait une place importante dans ce paysage. Nasser fonda le Congrès islamique avec Abdelaziz Ibn Saoud (v. 1880-nov. 1953) en 1953. Il abolit, certes, les *maḥākīm šar'īyya* [« cours de justice religieuse »] (1955) et imposa une

85. N. Baladi, « In memoriam Mahmoud el-Khodeiry », *MIDEO* 6 (1959-1961), p. 538.

86. M. El-Khodeiry, « Autour de deux opuscules d'Avicenne... », *MIDEO* 2 (1955), p. 341-350.

87. G. C. Anawati, « Vers un dialogue islamo-chrétien », *Revue thomiste* 2 (1964), p. 287.

88. A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspero, Paris 1967, p. 4.

89. W. W. Rostow, « مراحل النمو الاقتصادي » [« Étapes du développement économique »], *al-Dār al-Qayyima lil-Ṭibā'a wa-l-Našr wa-l-Tawzī'*, Le Caire 1960.

90. G. Abdel Nasser, « فلسفة الثورة » [« Philosophie de la Révolution »], *Al-Dār al-Qawmiyya lil-Ṭibā'a wa-l-Našr*, Le Caire 1996 (1954').

réforme à al-Azhar⁹¹ qui fonctionnarisa les « hommes de religion » en leur ôtant les moyens d'une indépendance matérielle (1961), mais il leur ouvrit des espaces nouveaux dans le champ de l'éducation, de la culture et du monde académique.

Sous les rectorats de Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn, 'Abd al-Raḥman Tāğ (1896-1975) et Maḥmūd Šaltūt (1893-1963), une nouvelle génération de savants occupa des postes de responsabilités au sein de l'institution religieuse égyptienne, dans le gouvernement ou dans les organes associés comme le Haut conseil des Affaires islamiques : Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt (1885-1968), directeur de la rédaction de *Mağallat al-Azhar* ; Muḥammad al-Bahī (1905-1982), directeur des affaires culturelles musulmanes d'al-Azhar ; Aḥmad Ḥasan al-Baqūrī (1907-1985), surnommé « le prêcheur de la bataille » de Suez en 1956 ; 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) et 'Abd al-Raḥman Bayšār (1910-1982), futurs shaykhs al-Azhar ; 'Abd al-Mun'im al-Nimr (1913-1991), qui dénonça les dangers du communisme et de l'« Occident » avant d'enseigner dans le Golfe (1958-1965) puis d'intégrer le Comité de recherche islamique d'al-Azhar ; Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996), *ḥātib* à la mosquée al-Azhar. Une partie de ces savants avaient été formés dans les universités françaises ou allemandes⁹² mais, contrairement à leurs aînés, leur projet commun consista à retourner ce savoir pour forger des outils destinés à faire barrage et, si possible, rejeter tout ce qui avait été introduit dans la pensée de langue arabe au cours du siècle qui avait précédé, en consonance avec les idées bannaïtes.

Au début de la décennie 1950, la tournure prise par l'affaire Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh indiqua une amorce de basculement du rapport des forces au sein de l'intelligentsia. Titulaire de la chaire d'exégèse à l'université Fouad, le professeur Amīn al-Ḥūlī (1885-1966), l'un des traducteurs en arabe de l'*Encyclopédie de l'Islam*, estimait qu'il n'était plus possible de s'en tenir à un discours figé pour répondre aux défis posés par les conclusions des orientalistes. Dans un ouvrage publié au Caire en 1944, il réclamait l'édition d'une traduction arabe, déjà réalisée, de la *Geschichte des Qorans* de Nöldeke et Schwally⁹³. Il préconisait une approche philologique du Coran, et des études sociologiques du milieu dans lequel celui-ci avait été énoncé. Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (1904-1983) suivit cette voie, et aboutit à la conclusion selon laquelle il ne fallait pas chercher dans le Coran des faits historiques, mais une direction spirituelle. Auteur d'une thèse intitulée « الفنّ القصصي في القرآن الكريم » (« L'art du récit dans le Noble Coran »)⁹⁴, Ḥalafallāh se vit refuser de la soutenir au terme d'une campagne de presse animée par *Al-Risāla*,

91. M. Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciences Po, Paris 1996, p. 26.

92. R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Rābiṭat al-Ālam al-Islāmī) Mekka*, Brill, Leyde 1990, p. 153.

93. J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, Maisonneuve et C^{ie}, Paris 1954, note 2, p. 54.

94. M. A. Ḥalafallāh, 1951, « الفنّ القصصي في القرآن الكريم » La thèse a été mise en ligne, le 5 janvier 2006, sur le site www.muhammadanism.org

Aḥbar al-Yawm et *Mağallat al-Azhar*. La tentative d'application du « genre littéraire » au Coran était reçue comme une volonté de transposer, pour partie au moins, l'histoire telle qu'elle était traditionnellement lue, vers le mythe, un « Crime suprême d'athéisme et d'ignorance » selon *Mağallat al-Azhar*. Si l'approche littéraire et psychologique posait à nouveaux frais, sans le dire, la problématique de l'inimitabilité du Coran et du rapport des musulmans à ce texte⁹⁵, elle ne remettait pas explicitement en question « la conception générale répandue par les théologiens musulmans au sujet de la Révélation⁹⁶ ». Ḥalafallāh ne citait pas les savants occidentaux, et malgré l'établissement d'une version expurgée, publiée en toute discrétion en 1951, il ne put soutenir sa thèse devant un jury. Son directeur, Amīn al-Ḥūlī, dût quitter sa chaire d'exégèse pour ne plus professer que des matières littéraires. Il n'en rédigea pas moins une note complémentaire à l'article « Tafsīr » de la version arabe de l'*Encyclopédie de l'Islam*⁹⁷. Quelques mois plus tôt, un jeune azhari anglophone Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd, avait publié « من هنا نبدأ » [« Commençons à partir d'ici »]⁹⁸, un essai contre le conservatisme de l'Université, les velléités théocratiques des Frères musulmans et le régime social, qualifié d'arriéré, de l'Arabie saoudite. Cible d'une campagne conduite par ses confrères, l'auteur vit son ouvrage censuré puis interdit à la vente, avant d'être autorisé par un tribunal civil⁹⁹. Dans ce contexte, le shaykh Mūsā préféra quitter al-Azhar où il enseignait la philosophie et le *kalām*, pour la faculté de droit de l'université Fouad. Il avait suscité des vocations parmi les jeunes azharis, ainsi le shaykh 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Mağīd, son collaborateur pour l'édition du « كتاب الإرشاد » [« Livre de la Guidance »]¹⁰⁰ de Ḡuwaynī (1028-1085) le maître de Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111). Il manifestait un souci constant de traduire les travaux des orientalistes ou des philosophes occidentaux, parmi lesquels ceux de l'islamologue Léon Gauthier (1862-1949), *Introduction à la philosophie musulmane* (1923), de l'indianiste Paul Masson-Oursel (1882-1956), *Les philosophies orientales* (1940) et du philosophe Émile Bréhier (1876-1952), *Les idées philosophiques et religieuses*

95. J. Jomier, « Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951) », *MIDEO* 1 (1954), p. 68.

96. A. Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris 2003, p. 20.

97. J. Jomier et P. Caspar, « L'exégèse scientifique du Coran d'après le cheikh Amin al-Khouli », *MIDEO* 4 (1957), p. 269-280.

98. Ḥ. M. Ḥālīd, « من هنا نبدأ » [« Commençons à partir d'ici »], *Dār al-Nīl lil-Ṭībā'a*, Le Caire 1950.

99. G. Anawati, « Jeunesse d'Égypte. Témoignage d'un azhariste », *Cahiers du Cercle thomiste* (septembre 1950), p. 60.

100. *L'Irṣād* a été traduit en français, avec le texte arabe, par Jean-Dominique Luciani (1851-1932), professeur de philosophie musulmane à la faculté d'Alger, et publié juste après la mort de ce dernier en 1938.

de *Philon d'Alexandrie* (1950), au point que certains envisageaient de constituer une « Bibliothèque des orientalistes¹⁰¹ », mais le groupe majoritaire s'y opposa.

En 1957, la charge contre les orientalistes et leurs « collaborateurs » (sic) fut sonnée par le shaykh Muḥammad al-Bahī. Son essai, « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » [« La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale »], visait à la fois l'athéisme de l'Est et un esprit de croisade persistant en Occident. Le nœud de l'ouvrage était la dénonciation d'un danger pernicieux, la tentative de christianisation de l'islam sous prétexte de le moderniser en influençant des penseurs musulmans, en élaborant des commentaires déformants sur les principes de l'islam, en faisant l'éloge des valeurs chrétiennes et celui de la civilisation occidentale. Il présenta une lignée de résistants à cette pensée. Trois reproches étaient adressés aux orientalistes. Il les blâmait d'abord de tenir le Coran pour un livre humain et d'expliquer son origine par l'influence du milieu ou par la vie même du prophète de l'islam¹⁰². Il dénonçait ensuite ceux qui bornaient leur représentation de l'islam à son aspect religieux, négligeant son aspect de religion politique. Il critiquait enfin ceux qui considéraient la religion comme un ensemble de mythes, et dont l'influence se faisait sentir sur des intellectuels musulmans. En guise d'autocritique, le professeur d'al-Azhar avouait trois échecs : la dichotomie de l'enseignement, plus exactement le déploiement d'un enseignement de type européen dans lequel l'Azhar n'était pas parvenu à remplir sa mission, à faire pénétrer la doctrine de l'islam ; la faiblesse de la réflexion concernant les difficultés sociales des pays musulmans, porte ouverte au développement des doctrines économiques socialistes ; l'incapacité d'al-Azhar à adopter l'esprit réformateur lancé par Muḥammad 'Abduh. Or c'était bien à al-Azhar que, selon lui, la réussite de l'arabisme et le renouveau des sociétés musulmanes devaient se jouer.

Le *Pacte national* de 1962, qui se référait à l'islam, au panarabisme et au socialisme, trouva en al-Azhar une institution de soutien. Les shaykhs Šaltūt et Bahī animèrent un congrès réunissant près de cinq mille professeurs et étudiants pour conclure à l'accord du pacte avec les principes de la religion musulmane, demandant cependant de préciser que l'islam était la religion officielle de l'État et que le principe de l'égalité entre les sexes ne devait pas contrevenir aux limites du cadre fixé par la *šarī'a*. Cette alliance au sommet ne dura pas. Šaltūt prit ombrage de la nomination de Bahī comme ministre des *awqāf* et décéda quelques mois après avoir donné une démission qui lui fut refusée. Ces rivalités personnelles n'entravèrent cependant pas la mobilisation du courant intégral à l'encontre de ceux qui avaient donné des gages à des pensées ou des recherches formulées hors du cadre islamique hérité. Muḥammad al-Ġazālī se montra particulièrement efficace dans ce domaine. Dans un essai publié au tournant de la décennie, il cibra directement

101. G. C. Anawati, « Chronique des livres arabes », *Cahiers du Cercle thomiste* (mars 1947), p. 60.

102. M. al-Bahī, « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي », [« La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale »], *Dār al-Fikr*, Le Caire 1991 (1957'), p. 225-248.

les orientalistes et ceux qui, tel le shaykh Mūsā – nommé cité –, avaient permis la diffusion de leurs travaux. Il concentra son offensive sur les éléments de distinction formulés par Goldziher et traduits en arabe, entre le contenu des versets dits meccois et les versets dits médinois :

Et voilà que vient un orientaliste d'un autre temps pour dire que Muḥammad n'a pas invité à la religion d'Ibrāhīm avant Médine, après avoir changé sa position par rapport [à ce qu'il disait déjà] à La Mecque !! Dans la continuité de cette absurdité, cet orientaliste affirme que, dans son Coran, Muḥammad – à la demande des gens du Livre qui avaient *aslamū* avec lui – considérait que la Torah et l'Évangile étaient falsifiés. Les gens du Livre demandant cela étaient ceux qui le flattaient, et ce serait le motif de la mise en accusation de ces livres. Quant à la différence essentielle en matière de fondements du dogme, c'est-à-dire la diffusion par le Coran de l'adoption du *Tawhīd* absolu, après avoir poussé les prophètes qui étaient liés à ce message à avoir affirmé le contraire dans ce qui était enregistré dans l'Ancien et le Nouveau Testament, cela ne signifierait pas une falsification des Livres fréquemment utilisés dans les mains des peuples ! C'est comme si Muḥammad avait reconnu ce qui était dans ces Livres et avait *aslam* avec les juifs et les chrétiens qui l'auraient attiré pour le mettre ensuite en accusation¹⁰³.

Cette mobilisation s'accompagna d'articles, parus dans *Mağallat al-Azhar* ou dans *al-Ahrām*, pour dénoncer la collusion des orientalistes et des missionnaires chrétiens¹⁰⁴, à l'heure même où les orientalistes, sous la direction de Robert Brunschvig (1901-1990) et Gustav von Grunebaum (1909-1972) reprenaient à nouveaux frais la problématique du « Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam¹⁰⁵ ». Cinq ans plus tard, dans la communication qu'il donna lors d'un colloque international portant sur la sociologie musulmane (Bruxelles, 11-14 septembre 1961), Robert Brunschvig dressa le bilan d'un siècle d'islamologie. Par cette discipline, expliquait celui qui se revendiquait héritier de William Marçais (1872-1956), l'Occident était venu révéler à un monde musulman engourdi nombre de richesses, depuis l'art jusqu'à la mystique en passant par la philosophie et nombre de sciences. Pour ce faire, des manuscrits avaient été exhumés, puis explorés aux moyens de sciences nouvelles (épigraphie, linguistique...) et selon des procédés méthodologiques inédits en milieu musulman. S'il reconnaissait que l'islamologie

103. M. al-Ġazālī, « دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين » [« Défense de la doctrine et de la loi contre les coups de boutoir des orientalistes »], *Naḥḍat Miṣr*, Le Caire 2002 (v. 1960¹), p. 25-26.

104. J. Jomier, « La pensée musulmane moderne et ses relations avec l'impérialisme occidental », *MIDEO* 7 (1962-1963), p. 378.

105. R. Brunschvig et G. von Grunebaum (dir.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Besson et Chantemerle, Paris 1957, 396 p. Le symposium se tint du 25 au 29 juin 1956, à Bordeaux. Les principaux intervenants : Louis Gardet (1904-1986) ; Henrik Samuel Nyberg (1889-1974) ; Hellmut Ritter (1892-1971) ; Georges-Henri Bousquet (1900-1978) ; Claude Cahen (1909-1991) ; Joseph Schacht (1902-1969) ; Fritz Meier (1912-1998) ; Armand Abel (1903-1973) ; Roger Arnaldez (1911-2006) ; Henri Massé (1886-1969).

était liée à l'entreprise coloniale, Brunschvig récusait le soupçon d'utilitarisme ou d'instrumentalisation systématiques au service du politique, à l'exception de certains secteurs bien déterminés, tel le droit. Il insistait sur la nécessaire modestie vers laquelle tendaient les chercheurs du second xx^e siècle, à l'opposé des certitudes en matière de savoir historique de leurs aînés. Il concluait sur les chantiers à explorer dans l'avenir, entre autres la sociologie religieuse et la psychologie, cette dernière n'ayant fait que ses premiers pas par le biais de la mystique comparée. Cette approche devait viser à mieux cerner la « combinaison » et le « dosage » des éléments qui fondaient l'islam. Au passage, l'orientaliste soulevait deux problèmes, l'un d'objet – un tabou intégré par les chercheurs sur les origines de l'islam –, l'autre de milieu : « Et voici qu'au moment où la leçon venue d'Europe paraissait sur le point de l'emporter, où une islamologie unifiée dans sa diversité, respectueuse de son objet, mais lucide et délivrée de trop lourdes contraintes, allait s'affirmer à l'Est comme à l'Ouest, des refus orientaux se manifestent, des sarcasmes ou des invectives fusent à l'adresse du monde occidental¹⁰⁶. »

Le tableau était plus complexe. Les recherches des orientalistes n'aboutissaient pas toutes aux mêmes résultats. Les liens entre milieux académiques profanes et Églises chrétiennes pouvaient être puissants, distants, inexistantes ou même hostiles ; les institutions spécialisées, notamment celles qui étaient confessantes, cherchaient aussi des points de liaison avec les approches traditionnelles. L'ecclésiastique épiscopalien Montgomery Watt (1909-2006), enseignant à l'université de Glasgow, se présentait comme un « monothéiste déclaré » ; sociologue, arabisant, il entendait répondre à un « besoin d'une biographie rajeunie » et cherchait à expliquer le succès du message de Muḥammad, en cherchant son adéquation avec des conditions économiques et sociales particulières et ses emprunts possibles aux traditions judéo-chrétiennes¹⁰⁷, mais il n'en soulignait pas moins l'originalité de ce message. Le Canadien Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), chrétien unitarien, titulaire de la chaire de l'Islam puis directeur de l'Institute of Islamic Studies de l'université McGill de Montréal prit conseil auprès du shaykh al-Bahī pour le choix d'enseignants, une opportunité saisie par al-Azhar pour renforcer sa propre activité missionnaire via les centres d'études islamiques à l'étranger. Le catholique Louis Massignon aida Muhammad Hamidullah (1908-2002) à bénéficier d'un poste de maître de recherches au CNRS et ce dernier enseigna aussi en Turquie¹⁰⁸ où il laissa une forte empreinte, selon Salih Tug (n. 1930). Or Hamidullah ne se reconnaissait aucun maître “ moderne ” et faisait valoir son rejet de la philosophie et de la

106. « Situation de l'Islamologie », communication reprise dans Robert Brunschvig, *Études d'islamologie*, t. 1, Maisonneuve et Larose, Paris 1976, p. 42-43.

107. W. M. Watt, *Mahomet*, Payot, Paris 1989 (1958-1959), p. 11-12.

108. Les principaux spécialistes turcs de cette période étaient Adnan Adivar (1881-1955), directeur du Comité de traduction de l'*Encyclopédie de l'Islam* et auteur d'une somme sur l'histoire de la pensée religieuse, ainsi que sa femme Halide Edib (1884-1964), Hilmi Zia Ulken (1901-1974), professeur de philosophie musulmane à l'université d'Istanbul, et Ahmad Atesh (1911-1966) successeur désigné de Ritter.

mystique : « Je ne lis jamais de livres anciens ou modernes, sur ces sujets¹⁰⁹. » Il en résultait une lecture du temps tournée vers l'acmé de « l'État de Médine », conçu par lui comme un modèle inatteignable¹¹⁰. Sa tentative de biographie du prophète de l'islam comme sa traduction du Coran suscitèrent des réactions tantôt encourageantes tantôt sévères¹¹¹.

Entre le début du XIX^e siècle et la fin des années 1960, les chercheurs ayant exercé dans le champ d'un savoir appelé « Orientalisme » avaient produit des résultats qui étaient loin d'être tous convergents mais qui s'appuyaient sur des méthodes communes. Des critiques internes avaient conduit à réviser des résultats, à réévaluer des appréciations factuelles et à réorienter des recherches. Raymond Schwab¹¹² (1884-1956), Johann Fück¹¹³ (1894-1974), Joseph Schacht¹¹⁴ (1902-1969) ou Dorothee Metlizki¹¹⁵ (1914-2001) contribuèrent à cet examen. L'entreprise d'Edward Saïd (1935-2003) marqua une inflexion en raison de l'appareil théorique qu'il mobilisa et du contexte géopolitique dans lequel il publia ses thèses et engagea une controverse avec Bernard Lewis (1916-2018). Maxime Rodinson (1915-2004) salua la mise à jour de problèmes de fond, tout en mettant en garde contre une reformulation de la « théorie jdanovienne des deux sciences¹¹⁶ ». Saïd précisa ultérieurement : il refusait la substantialisation de l'« Orient », comme de l'« islam », il parla d'un objet complexe, ouvert et instable dans l'histoire. Ce faisant, il consonnait avec l'Égyptien Abdul Hamid El-Zein (1934-1979), professeur associé à Temple University, pour qui il n'était pas possible d'établir une anthropologie à partir d'une catégorie analytique appelé « islam » puisqu'un « vrai islam » n'était pas définissable¹¹⁷.

Talal Asad (n. 1933) tint une position exactement inverse. Selon lui, il était possible de définir un propre de l'islam, avec deux corollaires : 1. il n'y avait « point de différence entre islam "classique" et islam "moderne" », donc pas de rupture

109. Y. Moubarac (éd.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne entre Muhammad Arkoun, Hassan Askari, Muhammad Hamidullah, Hassan Hanafi, Muhammad Kamel Hussein, Ibrahim Madkour, Seyyed Hossein Nasr et Youakim Moubarac*, Beauchesne, Paris 1971, p. 68.

110. M. Hamidullah, *Le Prophète de l'islam*, t. 2, *Son Œuvre*, Vrin, Paris 1959, p. 549.

111. J. E. Bencheikh, « Sourate d'al-Kahf. Neuf traductions du Coran », *Analyses-Théorie* 3 (1980), p. 3-6.

112. R. Schwab, *Renaissance orientale*, Payot, Paris 2014 (1950^l), 682 p.

113. J. Fück, *Arabischen Studien in Europa bis in des Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955, 335 p.

114. J. Schacht et C. E. Bosworth (éd.), *The Legacy of Islam*, Clarendon Press, Oxford 1974, qui marque sa distance avec T. Arnold et A. Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, Londres 1931. Lire en particulier l'article de M. Rodinson, « The Western Image and Western Studies of Islam », p. 9-62.

115. D. Metlizki, *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press, New Haven-Londres 1977, 320 p.

116. M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Pocket, Paris 1993 (1980^l), p. 14-15.

117. A. H. El-Zein, « Beyond Ideology and Theology : The Search for the Anthropology of Islam », *Annual Review of Anthropology* 6 (1977), p. 227-254.

introduite par les échanges ou la confrontation avec le monde européen depuis la fin du XVIII^e siècle ; 2. « orthodoxie¹¹⁸ » et « orthopraxie » formaient un tout non négociable et sans historicité. Parce qu'ils visaient à faire prévaloir un référentiel islamique sur les sciences humaines et sociales modernes, les tenants du projet de l'« islamisation des savoirs », Muhammad al-Naqib al-Attas (n. 1931), Ismā'īl Rāġī al-Fārūqī (1921-1986) et Ṭāhā Ġābir al-Alwānī (1935-2016), œuvraient sur un front parallèle à celui de Talal Asad et ses disciples. Les dernières séances de l'année furent consacrées à la présentation du réseau autour de l'International Institute of Islamic Thought (IIIT), de son inscription dans l'élan de la *Ṣaḥwa* (« Réveil »), de ses moyens et de ses productions¹¹⁹. La disparition des fondateurs¹²⁰ du IIIT se traduit par une forme d'essoufflement de l'élan initial, que d'aucuns interprétèrent comme un processus d'acculturation¹²¹.

Le monde académique international paraît, aujourd'hui plus qu'il y a un siècle, en perte de repères. Le hiatus entre deux perceptions d'un même objet est persistant, mais le rapport de forces s'est modifié. Il trouve une explication dans le retournement de tendance opéré dans le courant des années 1950. La frontière ne passe plus, désormais, entre deux milieux linguistiques ou confessionnels, mais au sein de chaque société¹²². Ce basculement ne doit cependant pas induire en erreur : ce ne sont pas deux systèmes de représentation équivalents qui se trouvent face à face. Au début de cette année 2019-2020, l'université d'al-Azhar demanda à l'EPHE d'envisager d'établir des liens de coopération. Des membres de la V^e Section proposèrent de commencer par un atelier commun portant sur le *Coran des historiens*, dirigé par Mohammed-Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye. L'absence de réponse illustra un refus de passer l'épreuve des faits par l'examen critique des sources.

118. T. Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University, Occasional Paper Series, Mars 1986. Article traduit et publié en français sous le titre : « L'idée d'une anthropologie de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions* 180 (2017), p. 132-133.

119. T. J. al-'Alwānī, « إصلاح الفكر الإسلامي » [« Réforme de la pensée islamique »], Dar al-Huda, Algérie, 1990, p. 131.

120. I. Yusuf et I. R. Al-Faruqi, *Islam and Knowledge : Al Faruqi's Concept of Religion in Islamic Thought : Essays in Honor of Isma'il Al Faruqi*, I. B. Tauris, Londres-New York 2012.

121. N. Spannaus, « From "Islamization of Knowledge" to "American Islam" : the International Institute of Islamic Thought (IIIT) », dans B. Masooda (éd.), *Modern Islamic Authority and Social Change*, Edinburgh University Press 2018, p. 97-122.

122. W. Ṣālīh, « لماذا تتعاطف دوائر عديدة في الأكاديمية الغربية مع الإسلاموية؟ » [« Pourquoi de nombreux cercles sympathisent avec les islamistes dans les universités occidentales ? »]. En ligne : mis en ligne le 11 juin 2020, consulté le 15 mars 2020, URL : <http://aswatonline.com/2020/06/11/%e2%80%8e%d9%84%d9%85%d8%a7%d8%b0%d8%a7-%d8%aa%d8%aa%d8%b9%d8%a7%d8%b7%d9%81-%d8%af%d9%88%d8%a7%d8%a6%d8%b1-%d8%b9%d8%af%d9%8a%d8%af%d8%a9-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%83%d8%a7%d8%af%d9%8a%d9%85/>

