

flambeau de la foi musulmane souvent même au-delà des territoires conquis. Cela va donner une teinte spéciale à l'islam indien ou à l'islam turc, par exemple.

Le XVI^e siècle voit émerger trois grands États musulmans : l'empire turc des Ottomans, l'empire safavide en Iran et l'empire moghol en Inde. Grâce à leur système d'administration, ces empires dotent d'une nouvelle stabilité de vastes segments de la collectivité musulmane et leur mécénat favorise l'éclosion de nouvelles cultures islamiques. Tout en s'efforçant de rester à l'intérieur du cadre de l'islam officiel, ces cultures mettent en œuvre des idées soufies et leur art élargit l'horizon de la culture classique de l'islam.

À mesure qu'il s'étend, le pouvoir musulman se morcelle et s'affaiblit. Malgré des regains sporadiques, la pensée et les institutions religieuses s'en remettent aux acquis du passé et semblent assoupies dans le statut privilégié que

leur donne souvent le pouvoir civil à condition, évidemment, qu'elles ne se mêlent pas des affaires de l'État.

Cette quiétude est toutefois troublée par l'apparition, dès le début du XVIII^e siècle, de mouvements de réforme aussi bien en Inde et en Afrique du Nord qu'en Arabie. Ces mouvements représentent une réaction des forces vives de l'islam face à la stagnation religieuse et au déclin politique. Trois de leurs caractéristiques communes annoncent l'action des réformistes modernes. Tout d'abord, l'effort de purification de la religion combat la superstition, réforme le soufisme et relève le niveau moral des croyants. Ensuite, l'action politique entend réaliser la réforme religieuse et sociale. Paradoxalement, ce trait contient un ferment de sécularisation au sens où l'énergie des croyants est de plus en plus investie dans l'amélioration de la vie dans ce monde-ci, sans nécessairement abandonner le souci de l'au-delà. Enfin, ces mouvements prônent le retour à l'islam primitif, au Coran et à l'exemple du Prophète comme

Les nouveaux courants de pensée

GREGORY BAUM

L'auteur est théologien

Une conférence à Leyde (Pays-Bas), en 2000, sur le thème *Les intellectuels musulmans et le défi de la modernité* a rassemblé des participants de neuf pays : l'Inde, le Pakistan, l'Égypte, la Malaisie, l'Iran, la Tunisie, l'Indonésie, l'Afrique du Sud et la Suisse. Elle a témoigné de l'émergence à travers le monde d'un nouveau type de penseurs musulmans qui se définissent par opposition aux conservateurs qui répondent à la modernité en répétant le discours du passé ainsi qu'aux modernistes qui cherchent à s'assimiler aux discours séculiers. Dans son livre *La pensée islamique contemporaine* (Paris, Téraèdre, 2003), Alain Rousillon présente une analyse de ces nouveaux intellectuels musulmans. Que ce mouvement de réforme s'appuie sur la pensée des auteurs musulmans depuis la fin du XIX^e siècle est démontré dans le livre de Tariq Ramadan, *Aux sources du nouveau musulman* (Paris, Bayard, 1998). Ce qui caractérise la plupart de ces intellectuels croyants, c'est qu'ils veulent rester fidèles aux textes sacrés de l'islam. Il se présentent comme des interprètes authentiques du Coran et de la *sunna*, suivant une herméneutique qui leur permet d'écouter dans ces paroles de Dieu des réponses à des questions posées par la situation historique actuelle. Les musulmanes participent à cette conversation. Asma Barlas a contribué à renouveler la réflexion concernant le patriarcat au sein de la pensée musulmane, plus particulièrement en ce qui concerne l'interprétation du Coran, dans *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press, 2002. Amina Wadud, pour sa part, prône une approche féministe

de l'interprétation du Coran dans *Qur'an and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999. Ces nouveaux intellectuels sont engagés dans un débat respectueux. Ceux qui vivent dans des pays à majorité musulmane ont tendance à prôner l'idée d'une autre modernité, une modernité islamique qui respecte les droits humains et pratique la démocratie. Ceux qui vivent dans des pays occidentaux se demandent plutôt comment la fidélité à l'islam peut être au service du bien commun d'une société pluraliste.

Parmi ces penseurs, nous trouvons l'un des grands théoriciens de l'herméneutique et de l'exégèse coranique, l'Égyptien Nasr Abu Zaid, auteur entre autres de *Critique du discours religieux*, Paris, Actes Sud, 1999, qui vit en exil aux Pays-Bas; le philosophe français d'origine algérienne Mohamed Arkoun, *Humanisme et islam: combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005; l'islamologue tunisien Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004; l'imam sud-africain d'origine indienne Faried Esack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*, Oxford, Oneworld, 1999; Abdou Filali-Ansary, directeur de l'Institut pour l'étude des civilisations musulmanes de l'Université Aga Khan de Karachi, au Pakistan, auteur de *Réformer l'islam?*, Paris, La Découverte, 2003; l'intellectuel syrien Muhammad Shahrour, auteur d'un retentissant essai *Le Livre et le Coran: une relecture contemporaine* (Al'Kitab W'al Qu'ran: Qiraah Mu'asharah), publié en 1990, dont on peut lire un résumé au <www.islam21.net/pages/keyissues/key1-7.htm>; le théologien iranien qui vit en exil aux États-Unis, Abdolkarim Soroush, auteur de *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000; enfin le théologien soudanais, assassiné en 1985 par le régime militaire et intégriste du général Nemeiry, Mahmoud Taha, *Un islam à vocation libératrice*, Paris, l'Harmattan, 2002.