

Iğtibād et ittibāʿ

La méthode du šayḥ al-Azhar ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978)

JEAN ABD AL-WADOUD GOURAUD
INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES ISLAMIQUES

DANS le contexte du réformisme musulman apparu dès le XVIII^e siècle, l'Égypte fut très tôt un foyer d'activité intellectuelle, littéraire et culturelle, notamment grâce à la présence de la mosquée-université al-Azhar au Caire, l'une des plus anciennes au monde, dont l'origine remonte au X^e siècle. L'institution universitaire et religieuse a produit des générations d'érudits et de penseurs musulmans au cours de son histoire, et plus particulièrement à l'époque contemporaine, des réformateurs de premier plan comme Muḥammad ʿAbduh (m. 1905) et son élève Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziq (m. 1947), qui furent par ailleurs tous deux šayḥ-s al-Azhar. De manière générale, le nom d'al-Azhar est associé à plusieurs figures religieuses et intellectuelles qui contribuèrent, peu ou prou, à divers titres, et selon des sensibilités variées, au mouvement de réforme (*iṣlāḥ*) et de renouveau (*tağdīd*) dans le champ spirituel, théologique et juridique.

Par son prestige et son influence, qui attirent aujourd'hui des étudiants du monde entier, la mosquée-université al-Azhar se présente comme un lieu ancestral d'enseignement et une référence doctrinale incontournable du sunnisme orthodoxe. À la tête de l'institution, la charge suprême de šayḥ al-Azhar ou « grand-imām » apparaît de fait comme une fonction hautement symbolique, qui en fait l'une des autorités religieuses majeures du monde musulman. Dans une religion sans clergé, où chaque fidèle est prêtre en

quelque sorte, l'autorité dont il s'agit et la responsabilité qu'elle implique, devant Dieu et la communauté, se fondent avant tout sur la sagesse, conçue comme l'héritage même de la prophétie, selon le *ḥadīṭ* : « Les savants sont les héritiers des prophètes¹. »

Parmi les nombreux savants issus d'al-Azhar au cours du siècle dernier, la figure du *ṣayḥ* al-Azhar 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) se dégage nettement du fait de l'empreinte durable qu'il a laissée en Égypte, voire au-delà. L'ancien grand-*imām* est reconnu jusqu'à nos jours pour la contribution importante qu'il a apportée à la pensée musulmane contemporaine, et pour son rôle décisif dans le développement et le rayonnement de l'institution d'al-Azhar. Témoin et acteur de son temps, au cours d'une période historique troublée et mouvementée², 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd fut l'une des principales figures de la vie intellectuelle, spirituelle et politique égyptienne de la deuxième moitié du xx^e siècle. Savant élevé au rang honorifique de *al-imām al-akbar*, « le plus grand *imām* », son autorité religieuse et son indépendance d'esprit lui permirent de préserver, dans une large mesure, l'autonomie de la fonction de *ṣayḥ* al-Azhar et de la mosquée-université, par rapport aux idéologies et aux régimes égyptiens, au point de prendre parfois des positions à contre-courant du pouvoir politique³.

Érudit traditionaliste, intellectuel musulman, métaphysicien, soufi : le profil de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd est presque inclassable. L'universitaire Hatsuki Aishima, spécialiste de la vie et de l'œuvre de l'ancien *ṣayḥ* al-Azhar, fait remarquer à juste titre que le paradigme tradition-modernité ne suffit pas à rendre compte du parcours et des réalisations de ce dernier⁴. La personnalité de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, son charisme, sa stature spirituelle, sa production intellectuelle et ses positions sociopolitiques ont laissé le souvenir, en Égypte

1. Extrait d'un *ḥadīṭ* rapporté dans les recueils d'Abū Dāwūd (m. 275/888) et d'al-Tirmidī (m. 279/892).

2. On pourrait mentionner dans l'ordre chronologique : indépendance de l'Égypte et fin du protectorat anglais (1922), monarchie de Fouad 1^{er} puis de son fils Farouk ; naissance de la société des Frères musulmans (1928) ; première guerre israélo-arabe (1948) ; révolution nassérienne (1952) ; proclamation de la République arabe d'Égypte (1953) ; présidence de Gamal Abdel Nasser (1918-1970) ; crise de Suez (1956) ; guerre des six jours (1967) ; présidence d'Anouar el-Sadate (1918-1981) ; politique d'Ouverture et guerre d'octobre (1973) ; assassinat du ministre des Biens de main-morte par le groupe terroriste Takfīr wa-l-Hiğra (1977) ; accords de Camp David (1978).

3. Albo & Meital, « The Independent Path ».

4. Aishima, « A Sufi-ʿAlim Intellectual ».

et ailleurs, d'un homme de la tradition⁵, voire d'un savant conservateur, défenseur inconditionnel de l'islam, ami des soufis, mais aussi adversaire infatigable des idéologies modernistes qui, à son époque, s'insinuaient peu à peu en Égypte et dans les sociétés arabo-musulmanes en général. Le travail d'adaptation et de clarification doctrinales mené par 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd qui voulait assumer un *iğtihād* à part entière, destiné à « revitaliser » la pensée musulmane et à « délivrer de l'erreur » ses coreligionnaires, lui a valu le surnom de « Ġazālī du xx^e siècle » de la part de certains universitaires⁶ du fait notamment de sa volonté d'intégrer *šarī'a* et soufisme, comme dimensions exotérique et ésotérique de l'islam.

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd appartenait à la dernière génération des savants égyptiens ayant reçu une formation complète comme étudiant à al-Azhar avant que l'université ne soit divisée en facultés, d'ailleurs sous sa propre impulsion. Il s'inscrit dans la lignée de ces savants égyptiens qui bénéficièrent d'une expérience directe du monde académique occidental et de la société européenne moderne. Comme il l'indique lui-même dans son autobiographie intellectuelle⁷, après avoir obtenu son diplôme 'Ālimiyya⁸ de l'Université en 1932, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd partit étudier à Paris, où il obtint une licence en psychologie, sociologie et histoire des religions à la Sorbonne. En 1940, il soutint un doctorat sur le célèbre mystique musulman al-Ḥārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857), sous la direction de Louis Massignon (m. 1962)⁹. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd retourna la même année en Égypte, et intégra un poste de professeur de psychologie à la faculté de langue et littérature arabes de l'université al-Azhar. Il occupa au cours de sa carrière plusieurs hautes fonctions administratives, d'ailleurs toujours en lien avec la mosquée-université : doyen de la faculté de théologie (1964) ; secrétaire général de l'Académie de recherche islamique (1968) ; président de l'université al-Azhar (1970) ; ministre

5. Fait anecdotique mais révélateur : le président Nasser ayant un jour dénigré al-Azhar et ses dignitaires, lors d'un discours public, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, qui n'était pas encore *šayḥ* al-Azhar, décida, en signe de protestation, d'abandonner le costume occidental qu'il avait pris l'habitude de porter comme la plupart de ses collègues, pour désormais revêtir uniquement l'habit traditionnel d'al-Azhar. Il ne le quitta plus jusqu'à la fin de sa vie.

6. Aishima notamment a repris l'expression « Ġazālī du xiv^e siècle A.H. » utilisée par 'Abd al-Fattāḥ al-Baraka (citée par Šalabī, *Šayḥ al-Islām*, p. 641).

7. Maḥmūd, *al-Ḥamdu li-Llāh*.

8. La 'Ālimiyya sanctionne le plus haut degré d'études supérieures dans le système d'enseignement de l'université Al-Azhar. Elle est comparable au doctorat ou à l'habilitation universitaire.

9. Sa thèse fut publiée à Paris, en français, en 1940 : *al-Muḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste* ; puis elle parut au Caire, en arabe, en 1973.

des Biens de mainmorte (*awqāf*) et des affaires d'al-Azhar (1971); et finalement *šayḥ* al-Azhar de 1973 jusqu'à sa mort en 1978¹⁰.

Un aspect particulier de la vie du *šayḥ* al-Azhar, à notre sens déterminant, nous semble ici important à souligner. À son retour en Égypte en 1940, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd rencontra le métaphysicien français René Guénon (m. 1951), qui résidait depuis 1930 au Caire, et avec lequel il entretiendra des liens d'amitié jusqu'à sa mort¹¹. S'il serait excessif de dire qu'il devint un « Guénon arabe¹² », il est néanmoins certain que 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd fut marqué par sa rencontre avec René Guénon et par la lecture de ses écrits¹³. La notice nécrologique que Roger Deladrière consacra en 1979 à 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dans les *Études traditionnelles*¹⁴ rappelait que celui-ci avait traduit en arabe, adapté et fait connaître un certain nombre de textes de René Guénon, notamment dans la longue introduction qu'il consacra au soufisme dans sa réédition, en 1952, du *Munqid min al-ḍalāl*, « Le libérateur de l'erreur », du théologien et mystique musulman du XII^e siècle Muḥammad Abū Ḥāmid al-Ġazālī¹⁵.

Outre le soufisme, Ibrāhīm M. Abū Rabī' a mis en évidence d'autres éléments révélateurs de l'influence de la pensée de René Guénon dans l'œuvre de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd : primauté de la connaissance métaphysique ; distinction entre science profane et science sacrée ; critique des idées modernes

10. En conflit avec le président Sadate, qui avait réduit les pouvoirs d'al-Azhar, le *šayḥ* présenta sa démission, en 1974, mais regagna son poste après que le président lui eut restitué tous ses droits et son rang de ministre.

11. René Guénon, connu désormais sous le nom de *šayḥ* 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā, menait dans la capitale égyptienne la vie traditionnelle d'un musulman ordinaire, rattaché à un ordre de la *Šādīliyya*.

12. Zarccone, « Le Cheikh al-Azhar », p. 286.

13. En 1953, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd publia en arabe un opuscule intitulé *al-Faylasūf al-muslim : René Guénon aw al-šayḥ 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā*, texte qui fut enrichi et réadapté plus tard sous forme de chapitre dans une étude consacrée à la confrérie *Šādīliyya* (Maḥmūd, *Qaḍīyyat al-tašawwuf*). René Guénon n'y est plus présenté comme un « philosophe musulman », mais comme un « connaissant Dieu » (*'arīf bi-Llāh*), c'est-à-dire comme un saint musulman, parmi tant d'autres, rattaché à un ordre contemplatif du soufisme orthodoxe. Voir notre traduction de ce chapitre et d'autres passages de cet ouvrage : Maḥmūd, *Un soufi d'Occident*.

14. Deladrière, « Nécrologie », p. 45. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd inscrivit l'étude des écrits de René Guénon aux programmes d'al-Azhar en rapport avec la spiritualité islamique et la philosophie. Voir Maḥmūd, *Un soufi d'Occident*, p. 28.

15. Le *šayḥ* al-Azhar comparait d'ailleurs René Guénon, dans sa quête de la vérité, à l'*imām* al-Ġazālī. Voir Maḥmūd, *Un soufi d'Occident*, p. 51-52.

(individualisme, matérialisme, rationalisme, colonialisme culturel, etc.)¹⁶. À l'instar de René Guénon vis-à-vis de l'Occident, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd essaya, lui aussi, d'enrayer la « crise du monde moderne¹⁷ » dont il percevait les symptômes en Égypte et dans les pays arabo-musulmans. Il tenta de limiter l'influence exercée par le modernisme occidental sur les mentalités de ses coreligionnaires et la sécularisation de la société égyptienne, en renforçant la religion, mais aussi en essayant de favoriser la constitution d'« une élite intellectuelle située au croisement de la loi musulmane et du haut soufisme¹⁸ ». On notera toutefois, avec Rabī^c, que si la conception de l'élite, dans la vision de Guénon, implique une « vie coupée de l'action sociale », chez 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, en revanche, elle implique une « vie sociale active dont l'orientation spirituelle est fondée sur le Coran et la Sunna¹⁹ ».

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd œuvra toute sa vie durant au service de l'islam à travers ses activités de savant religieux et ses responsabilités professionnelles²⁰. La charge suprême de *ṣayḥ* al-Azhar qu'il occupa lui permit de développer la réforme sur les plans intellectuel, religieux et sociopolitique²¹, en s'employant à consolider la place de l'orthodoxie islamique dans la société égyptienne, à encadrer les pratiques du soufisme populaire²², et à sauvegarder la tradition

16. Voir Rabī^c, « Al-Azhar Sufism in Modern Egypt ».

17. Titre d'un ouvrage célèbre de René Guénon.

18. Zarcone, « Le Cheikh al-Azhar », p. 282.

19. Cela expliquerait en partie, d'après Rabī^c, pourquoi le *ṣayḥ* al-Azhar demanda, à partir de 1970, l'application de la *ṣarī'a* dans la société égyptienne. À cette fin, il encouragea la codification du droit musulman classique, et commissionna, en 1977, l'Académie de recherche islamique d'al-Azhar de rédiger un projet de Constitution islamique égyptienne. Le projet vit le jour peu de temps avant la mort de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Il fut abandonné après l'assassinat de Sadate et la venue au pouvoir d'Hosni Mubarak.

20. Citons par exemple : rédaction d'un commentaire du Coran combinant exégèses anciennes et contemporaines ; financement de programmes de restauration d'un grand nombre de mosquées en Égypte et à l'étranger ; fondation de nombreux centres de formation des lecteurs du Coran en Égypte ; inauguration d'une station de radio liée à l'université al-Azhar, qui diffusait des lectures du Coran et des émissions religieuses, auxquelles 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd participait lui-même activement.

21. Sur la pensée politique de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, voir Zeghal, *Gardiens de l'islam*, p. 146-147.

22. Selon Zarcone, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd fut sans doute influent sur la rédaction d'un « code des confréries » qui précise, entre autres, qu'une « lutte implacable sera menée contre les excès et les actes répréhensibles qui contredisent les principes de la *ṣarī'a* et l'éthique soufie pendant les fêtes religieuses » (article 43). Le texte complet de ce code a été traduit par Luizard, « Comment rationaliser l'irrationnel » p. 283-299.

du haut soufisme²³. *Azhari*, disciple d'un ordre soufi de la Šādiliyya, intellectuel formé en Occident, sa pratique du soufisme ne se limitait effectivement pas aux activités des confréries, mais le conduisit également à explorer les enseignements et la vie des grands maîtres spirituels de l'islam. Selon Aishima, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd voyait le soufisme comme une solution aux multiples problèmes auxquels font face les sociétés musulmanes à l'époque moderne. Selon lui, seule la spiritualité, vécue à la lumière du Coran et de la Sunna, pouvait inspirer un mode de pensée, de vie et d'action authentiquement et intégralement islamiques²⁴.

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd est reconnu pour avoir popularisé la connaissance du soufisme à travers ses écrits et ses nombreuses interventions à la radio et à la télévision égyptiennes²⁵. Il fut un écrivain prolifique en comparaison d'autres šayḥ-s al-Azhar. On lui connaît une soixantaine de publications (études, traductions, éditions critiques)²⁶. Il s'adressait plus particulièrement au public musulman cultivé, influencé par une éducation moderne, qui ne disposait pas nécessairement d'une formation religieuse approfondie. Il s'exprimait dans une langue arabe littéraire claire, utilisant rarement un langage technique ou des terminologies savantes, même lorsqu'il s'agissait d'aborder des questions d'ordre philosophique, théologique ou juridique. Son style d'écriture se présente dans une forme relativement sobre, marquée par une rigueur intellectuelle qui contraste avec les tonalités généralement affectives ou apologétiques des prédicateurs.

23. Il le fit à travers ses publications, et à travers le maintien d'un enseignement de l'histoire du soufisme et de ses doctrines dans le cadre des programmes d'al-Azhar. De même prit-il position en faveur du soufi andalou Ibn 'Arabī devant les attaques venant de savants opposés à la doctrine de ce dernier, et face aux pressions pour interdire légalement la publication de ses livres, qui suscitèrent des débats jusqu'au Parlement égyptien. Voir Homerin, « Ibn Arabi in the People's Assembly », p. 465-466.

24. Aishima, art. « Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm ».

25. Aishima, « Contesting Public Images ».

26. On trouve, par exemple : un commentaire de la sourate Āl-ʿImrān (Cor. III) ; des études sur la pratique religieuse, sur la vie et les miracles du Prophète Muḥammad, et sur les histoires des prophètes ; une série d'essais sur les relations de l'islam avec certaines notions fondamentales (raison, foi, philosophie, science, art, djihad). Son œuvre compte également des ouvrages dénonçant l'idéologie communiste, ainsi qu'un recueil volumineux de *fatāwā* ou « consultations religieuses » édictées par le šayḥ al-Azhar sur des sujets divers et variés (rites, transactions, théologie, questions de société, etc.). On lui doit enfin une vingtaine de biographies de grandes figures de la spiritualité musulmane, et des éditions critiques annotées de textes fondamentaux du soufisme (*al-Risāla al-quṣayriyya*, *al-Ta'arruf li-maḥḥab ahl al-taṣawwuf*, *Latā'if al-minan*, etc.).

Qu'il nous soit permis de conclure par une anecdote qui illustre et résume bien, selon nous, la logique propre et l'éclectisme qui caractérisaient la pensée du *ṣayḥ* al-Azhar 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Invité en 1973, comme d'autres illustres savants du monde musulman, à donner une intervention devant le roi du Maroc Hassan II, lors des traditionnelles *Durūs Ḥasaniyya* durant le mois de ramadan, le *ṣayḥ* al-Azhar y présenta une intervention sur les « fondements de la renaissance islamique » (*usus al-nahḍa al-islāmiyya*). Après avoir rappelé la nature de l'islam comme étant porteur d'un message divin à part entière, il mettait en garde à la fois contre le « suivisme » aveugle (*taqlid*) par rapport à l'Europe, contre le rejet complet des apports de l'Europe, mais aussi contre une sorte d'entre-deux ; autant de méthodes, expliquait-il, qui pèchent en voulant faire dépendre du modèle occidental moderne la renaissance islamique.

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd poursuivait ensuite en soulignant la place de la connaissance et des savants en islam, définissant la démarche scientifique comme « la découverte des lois divines dans le cosmos » ; il rappelait l'apport précurseur des sciences arabes à la civilisation européenne, indiquant par-là la nécessité de développer les sciences de la matière et la méthode expérimentale pour favoriser la renaissance islamique espérée. Dans ce contexte, le *ṣayḥ* al-Azhar en arrivait à établir un lien avec le récit coranique de la rencontre entre al-Ḥiḍr et Moïse²⁷, modèle de la relation entre maître spirituel et disciple, selon l'interprétation du soufisme. Il commentait ce récit en précisant que cette discipline initiatique implique de « renoncer à sa propre individualité et à son propre savoir ».

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd concluait son propos par une brève méditation sur le verset coranique : « Lis ! Au Nom de ton Seigneur-Maître qui a créé²⁸ », pour affirmer le lien indéfectible entre la connaissance et la foi, avant de déclarer que ce verset symbolise la méthode du musulman en ce monde : vivre chaque aspect de son existence *bismi rabbik*, « au Nom de ton Seigneur-Maître », c'est-à-dire non en son nom personnel ni au nom d'une philosophie humaine²⁹, mais à l'ombre de l'Éducation divine (*al-tarbiya al-ilāhiyya*) qui conduit à la

27. Cor. XVIII, 60-82.

28. « Lis ! Au Nom de ton Seigneur qui a créé. Il a créé l'Homme d'une adhérence. Lis ! Ton Seigneur est le plus Généreux. Il a enseigné par le Calame. Il a enseigné à l'Homme ce qu'il ne savait pas » (Cor. XCVI, 1-6).

29. Il cita en particulier Aristote, Platon, Spinoza et Descartes, dont il avait étudié la pensée.

réalisation progressive de la servitude intégrale (*al-‘ubūdiyya*) vis-à-vis de Dieu, Créateur Omniscient³⁰.

Un dernier détail nous semble encore révélateur : tout au long de cette *lectio* prononcée devant le roi Hassan II, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd ne se départit pas de sa concentration et de sa tenue hiératique habituelles, ni ne cessa un instant d'égrainer son chapelet, ce chapelet qu'on voyait dans ses mains constamment. On peut imaginer que tout homme de piété et de spiritualité qu'il était, lui qui fustigeait la légèreté d'une pratique religieuse routinière, il vécut cette occasion solennelle avec un certain détachement, au-delà de sa fonction institutionnelle ou de sa qualité de savant, comme un moment d'adoration et de service divin, une prière intérieure dans le souvenir de Dieu (*dikr*)³¹.

Présentation du texte

Le texte dont nous proposons ici une traduction inédite en français a pour titre original en arabe *al-Maḍāhib al-fiqhiyya*, « les écoles traditionnelles de jurisprudence islamique ». Il est extrait de ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islām wa-l-‘aql*³². Le titre original arabe peut être rendu simplement en français par « L'islam et la raison ». Toutefois, pour mieux rendre compte de la pensée de l'auteur et du contenu de cet ouvrage, il serait préférable de traduire et interpréter les deux termes ainsi mis en relation, à partir de leur sens littéral même, par « L'acceptation sereine [de la volonté divine] libère des entraves de la raison ». On peut dire en effet que cet ouvrage tend, en résumé, à montrer en quoi la foi en Dieu, Vérité absolument transcendante, et la conformité confiante à Sa révélation, sont les seules vertus salutaires

30. Un enregistrement vidéo de cette intervention est publié en ligne sur : <<https://www.youtube.com/watch?v=focpa55igqw>>, consulté le 15 avril 2020.

31. « La discipline ou l'exercice spirituel (*riyāda*), écrit-il, consiste dans l'invocation et le souvenir permanents de Dieu, en chaque regard et chaque souffle (*fī kull lamḥa wa-naḥas*) ; c'est une orientation vers Dieu en toute action, une émigration constante vers Lui. » Voir Maḥmūd, *Qaḍīyyat al-taṣawwuf*, p. 431. L'expression « en chaque regard et chaque souffle » n'est pas sans rappeler la règle de la Ṭarīqa Aḥmadiyya Idrīsiyya, qui se réfère à Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī (m. 1253/1837), et que ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd connaissait en particulier par l'intermédiaire d'un représentant éminent de cette confrérie au Caire, Ṣāliḥ al-Ġa‘farī (m. 1979). Ce dernier, confrère et congénère de ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, officiait comme imām du vendredi à la mosquée al-Azhar, et enseigna de longues années à l'université al-Azhar.

32. Maḥmūd, *al-Islām wa-l-‘aql*, p. 154-160.

permettant à l'homme d'échapper aux écueils de la raison, que ce soit la raison philosophique ou la raison théologique, concernant les questions d'ordre métaphysique (*mā warā' al-ṭabī'a*).

L'ouvrage comprend deux parties, chacune subdivisée en plusieurs chapitres. La première partie, portant sur la philosophie (*al-falsafa*), compte six chapitres : le Coran comme guide de la raison ; la position du musulman par rapport à la religion (la prosternation) ; l'*imām* al-Šāfi'ī et la pensée grecque ; l'échec de la philosophie ; l'*imām* al-Ġazālī et la philosophie ; méditations sur la foi et l'athéisme. La seconde partie, portant sur la théologie scolastique (*ilm al-kalām*), compte quatre chapitres : la philosophie et la théologie ; la théologie actuelle ; l'*imām* al-Ġazālī et les théologiens ; les limites de la théologie. Le livre se conclut par un épilogue intitulé « l'islam et la civilisation moderne ».

Le texte que nous avons choisi forme la partie conclusive du chapitre sur la « théologie actuelle » dans la seconde partie consacrée à la théologie. Plusieurs questions doctrinales en rapport avec la foi sont abordées dans ce chapitre. On trouve, par exemple, la question de l'existence de Dieu, le problème de la prédestination, l'essence et les attributs de Dieu, ou encore les courants de pensée hétérodoxes. Ce texte s'inscrit dans la suite logique des développements présentés par 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd tout au long de son ouvrage. Avant d'arriver à la partie qui nous intéresse, consacrée aux *madhab*-s, notre auteur affirme qu'il faut s'en tenir strictement, concernant la Réalité divine, à la lettre du Texte sacré, lequel ne saurait, dans ce domaine précis, se prêter à aucune exégèse, interprétation ou conception humaines. Selon lui, il convient de dire uniquement à ce sujet : « Nous y croyons selon ce que Dieu a voulu dire³³ », comme le firent ceux qu'on appelle les « vertueux prédécesseurs » (*al-salaf al-ṣāliḥ*), au rang desquels figurent précisément les *imām*-s fondateurs des écoles de droit musulman, comme Mālik, al-Šāfi'ī, Ibn Ḥanbal, Sufyān al-Ṭawrī³⁴. Tous ont interdit qu'on débattît rationnellement au sujet de Dieu, de Son essence et de Ses attributs, et ils étaient en cela, explique notre auteur, « en droite ligne avec le Coran et la Sunna, mais aussi avec la raison et la logique ». Le šayḥ al-Azhar conclut en disant : « Aussi les musulmans doivent-ils suivre cette voie et cette méthode. Ce faisant, nous

33. C'est cette approche qui est privilégiée par al-Ġazālī dans son *Kitāb qawā'id al-'aqā'id*, qui forme le livre II de son célèbre *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Voir notre traduction de cet ouvrage sous le titre : al-Ghazālī, *Les piliers de la Foi Musulmane*.

34. Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778), maître soufi, à l'origine d'un *madhab*, qui n'existe plus de nos jours.

serons à l'abri des erreurs, nous honorerons le droit de Dieu eu égard à Sa sainteté, et nous dissiperons une grande partie de nos dissensions³⁵. »

C'est donc à partir de cette lecture et à la lumière de l'héritage sapientiel, théologique et méthodologique des *imām*-s des premiers siècles de l'islam que notre texte aborde, sous un angle particulier, la relation *iğtihād-taqlīd*. Dans ce texte, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd développe et présente le couple *iğtihād-taqlīd* de manière structurée et pédagogique. Il cherche à se mettre ainsi à la portée du lecteur musulman ordinaire, en allant à l'essentiel, et en évitant une théorisation par trop complexe des notions abordées. Sur la question proprement dite des *maḏhab*-s, le *ṣayḥ* al-Azhar défend l'unité communautaire et le consensus des *imām*-s autour des grands principes communs, contre les débats stériles sur les questions accessoires de détail, et contre l'esprit partisan entre les écoles, qui généra par le passé exclusivisme, suivisme aveugle et rejet mutuel. Il soutient une position médiane, en quelque sorte, visant à concilier la fidélité à la voie des *imām*-s fondateurs des *maḏhab*-s avec la nécessité d'un *iğtihād* continu permettant de répondre aux besoins de la communauté musulmane. Notre texte offre un bref aperçu sur les différents aspects et enjeux liés à l'exercice de l'*iğtihād* (origine historique, nature, conditions, finalité). Il est à noter qu'il prend position en rejetant aussi bien la théorie d'une « fermeture des portes de l'*iğtihād* » qu'une conception de l'*iğtihād* entendu comme « liberté de pensée », afin de prévenir tout risque d'ingérences humaines, par le biais d'« innovations » fondées sur la seule raison individuelle, dans un domaine qu'il estime réservé à l'autorité infaillible de la parole de Dieu et de Son messager.

De manière générale, on peut dire que ce texte reflète assez bien la sensibilité intellectuelle du *ṣayḥ* al-Azhar, dans la mesure où il maintient un certain équilibre entre exotérisme et ésotérisme, entre la Loi et la Voie, dont il s'efforça de montrer la parfaite compatibilité, que ce soit par ses écrits et ses interventions publiques, ses enseignements et ses responsabilités à al-Azhar, ou encore par son propre engagement spirituel. Notre texte offre à cet égard une série de synthèses remarquables : fidélité à la tradition et renouveau de l'interprétation ; unité de la vérité et diversité des points de vue ; jurisprudence et soufisme ; raisonnement analogique et illumination du cœur ; science et sainteté.

Pour autant, ce texte de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd n'en est pas moins une reformulation des enseignements des maîtres de l'ésotérisme islamique, et plus particulièrement ceux de la *Šāḏiliyya*, en les réadaptant aux conditions

35. Maḥmūd, *al-Islām wa-l-'aql*, p. 153.

de son temps. Ainsi, lorsque notre auteur évoque l'« école du messager de Dieu » ou la « sainteté des *muğtahid-s* », il rejoint la vision de 'Abd al-Wahhāb al-Ša'arānī (m. 973/1565), soufi égyptien qui voyait dans les grands *muğtahid-s* les porte-parole d'une inspiration prophétique, et pour qui la *šarī'a* représentait, en son essence, la source de la science divine à laquelle puisent les diverses interprétations, non divergentes mais convergentes, des écoles de jurisprudence, comme autant de voies, toutes aussi valables les unes que les autres, menant au même but³⁶. De même, lorsque 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd rejette l'opinion personnelle et l'innovation en matière religieuse, et qu'il insiste parallèlement sur la vertu de la crainte de Dieu (*taqwā*) comme clef de l'illumination spirituelle, cette interprétation reprend le point de vue de Aḥmad b. Idrīs al-Fāsī, un maître soufi issu de la Šādiliyya, plus proche du *šayḥ* al-Azhar dans le temps. Ce « saint énigmatique³⁷ », reconnu comme l'une des principales figures du renouveau du soufisme à l'époque contemporaine, avait en effet pour règle : « Le Coran, la Sunna, et “je ne sais pas” (*lā adri*). » S'il critiquait le recours à l'opinion individuelle et au raisonnement analogique chez les juristes, et s'opposait au suivisme passif des écoles, en privilégiant le rapport direct avec le Coran et la Sunna, Aḥmad b. Idrīs affirmait surtout le rôle effectif et l'opérativité spirituelle de la vertu de la *taqwā*, source d'une connaissance divine qui inspire la responsabilité religieuse du musulman³⁸. Enfin, comment ne pas reconnaître dans l'approche du *šayḥ* al-Azhar l'inspiration d'al-Ġazālī, la « preuve de l'islam » (*ḥuğğat al-islām*), ou encore d'al-Muḥāsibī, qui furent tous deux parmi ses principaux maîtres intellectuels, et qui représentaient à ses yeux les exemples idéals du juste milieu entre le littéralisme et le réformisme, entre le formalisme et le rationalisme³⁹ ?

36. Al-Ša'arānī, *al-Mizān al-kubrā*.

37. Titre de l'étude biographique que O'Fahey lui a consacrée : *Enigmatic Saint*.

38. Aḥmad b. Idrīs construit sa réflexion à partir de versets coraniques comme : « Craignez Dieu et Dieu vous enseignera ! » (Cor. II, 282), « si vous craignez Dieu, Il vous donnera une capacité de discerner » (Cor. VIII, 29), en prenant ces versets à la lettre, comme une promesse faite au craignant-Dieu d'apprendre directement de Lui. Voir Radtke et al. (éd.), *The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs*.

39. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd identifie, schématiquement, deux courants de pensée opposés : d'un côté, le courant des littéralistes (*al-naṣṣiyyūn*), à travers la lignée Ibn Ḥanbal (m. 241/855), Ibn Taymiyya (m. 728/1328), Rašīd Riḍā (m. 1935) ; de l'autre, le courant des rationalistes (*al-aqliyyūn*), initié par les mu'tazilites, et relancé par Ġamāl al-Dīn al-Afgānī (m. 1897) et Muḥammad 'Abduh (m. 1935). Il met en évidence une troisième voie ou méthode (*ṭarīq*), qui ne passe ni par les sens ni par la raison, mais à travers une « intuition pure » (*bašīra waḍḍā'a*) et un « esprit limpide » (*rūḥ ṣāfiya*) ; cette voie est représentée par al-Muḥāsibī (m. 243/857),

Pour ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, ces savants étaient des références, parce qu’ils avaient su conjuguer la raison avec la foi, le scrupule avec la sagesse, l’intégrité religieuse avec l’amour de Dieu, cet amour divin dont la clé réside, selon le Coran, dans la conformité au Prophète Muḥammad : « Dis (ô Muḥammad) : si vous aimez Dieu, suivez-moi (*ittabi‘ūnī*) ! Alors Dieu vous aimera, et vous pardonnera vos fautes » (Cor. III, 31). On comprend alors mieux pourquoi, à la notion du *taqlīd*, négativement connotée, le *ṣayḥ* al-Azhar préfère celle du *ittibā‘*, entendue par lui comme la conformité intégrale, intérieure et extérieure, à la volonté de Dieu, suivant le modèle et la méthode du Prophète. Selon son propre témoignage, il avait fait de cette recherche de conformité son *manḥağ*, sa manière d’être, de vivre et d’agir en musulman (*muslim*), « soumettant totalement son être à Dieu » (*islām al-wağḥ li-Llāh*). Cette exigence du *ittibā‘* guidait sa méthode intellectuelle, et était la base de son expérience spirituelle⁴⁰. Dans ce sens, *suivre* et *se conformer*, sans ajouter ni retrancher quoi que ce soit, étaient pour ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd la voie (*minḥāğ*) même qui permettait, à travers l’extinction de sa propre individualité, de *poursuivre* l’amour de Dieu et d’être *transformé* par la guidance du Prophète de l’islam.

al-Ġazālī (m. 505/1111), et tous les maîtres du soufisme traditionnel jusqu’à l’époque contemporaine où, selon lui, elle s’est exprimée, sous une forme nouvelle, avec René Guénon : Maḥmūd, *al-Ḥamdu li-Llāh*, p. 125-130.

40. Aussi n’est-il pas surprenant de le voir écrire à la fin de l’introduction de son livre : « Je n’ai jamais été aussi heureux de voir paraître un de mes ouvrages qu’avec la parution de ce livre ! Ce livre représente en effet la méthode particulière que j’essaie de suivre dans ma vie intellectuelle : la méthode de la conformité (*manḥağ al-ittibā‘*) avec les orientations coraniques et prophétiques. Ce livre explique mon point de vue, le point de vue même indiqué par le Coran et la Sunna, et qui fut suivi par nos imāms et guides bien-guidés. »

Traduction

Les écoles traditionnelles de jurisprudence islamique⁴¹

Le messager de Dieu mit en application l'islam tel que Dieu aima qu'il fût appliqué. Il l'appliqua dans tous les aspects de sa vie, dans ses propos, ses actes, ses émotions.

Les compagnons suivirent la voie que le Prophète leur avait enseignée. Il était leur guide, et ils agissaient comme lui. C'est ainsi que fut transmise, à travers de multiples témoignages concordants (*tawātur*), la tradition du Prophète, notamment pour ce qui touchait à sa pratique (*sunna ʿamaliyya*). Les compagnons avaient l'habitude d'expliquer cette pratique en rapportant de façon circonstanciée les propos du Prophète.

Chaque compagnon avait gardé en mémoire des aspects particuliers de la tradition prophétique. Par la suite, lorsque les compagnons se disséminèrent dans les différentes régions du monde où les musulmans s'implantaient progressivement, les communautés musulmanes locales recueillirent le patrimoine prophétique transmis par ces nombreux compagnons. Chacune garda ainsi en mémoire une partie de la tradition du Prophète qu'elle avait reçue. C'est dans ces conditions que fut transmise la connaissance de la pratique prophétique.

Une génération d'érudits apparut par la suite, qui entreprit de collecter tous les récits prophétiques épars dans les régions musulmanes. Ils se donnèrent pour objectif de les rassembler sous forme de recueils organisés soit par thèmes (*ṣiḥāh*) soit par transmetteurs (*masānid*). Ces spécialistes du *Ḥadīth* vérifièrent les traditions collectées, authentifiant un certain nombre d'entre elles, et écartant celles sur lesquelles il y avait le moindre doute. On peut dire qu'ils ont surpassé par leur travail les historiens modernes, en termes de méthodologie de la critique scientifique et d'authentification.

S'agissant de la pratique prophétique, on remarque que le messager de Dieu adoptait, dans certaines situations, la même attitude et suivait la même méthode, et, dans d'autres, agissait de différentes façons. Ainsi sa façon d'accomplir les actes dits « obligatoires » (*farḍ*) ne variait pas. C'était le cas,

41. Maḥmūd, *al-Islām wa-l-ʿaql*, p. 154-160.

par exemple, de la récitation du Coran lors de la position initiale, debout, dans la prière rituelle, de l'inclinaison, de la prosternation, ou de la position assise dans laquelle est récitée l'attestation concluant la prière ; c'était le cas également du jeûne de ramadan avec l'obligation de s'abstenir totalement de nourriture et de boisson, etc.

En revanche, concernant les actes dits « recommandés » et non obligatoires (*sunan*), le Prophète ne les effectuait pas nécessairement de la même manière en toutes circonstances. Sa pratique, sur ce point, différait d'une circonstance à l'autre. Par exemple, il récitait parfois, non constamment, une invocation entre le moment où il commençait la prière rituelle, par la formule *Allāhu akbar*, et la récitation coranique initiale ; les suppliques qu'il prononçait lors de la prosternation dans la prière rituelle variaient également. De même se demande-t-on si le Prophète, lorsqu'il se tenait debout devant Dieu, au début de la prière, laissait ses mains le long du corps ou s'il plaçait sa main droite sur sa main gauche. Ce genre de variantes apparaît aussi bien dans la pratique rituelle que dans les actes courants liés aux transactions comme le commerce, le prêt avec intérêt, les contrats de location, etc.

Les *madhab*-s suivant les grands *imām*-s jurisconsultes s'inscrivent dans ce cadre. Il n'y a ainsi entre eux aucune divergence (*iḥtilāf*) concernant, par exemple, l'obligation de s'incliner ou de se prosterner au cours de la prière rituelle. Leurs avis diffèrent uniquement pour ce qui touche aux actes non obligatoires. Bien que ce genre de divergences ne portent que sur des points de détail, et non sur les actes essentiels et obligatoires, elles ont cependant été exploitées par certaines tendances qui se réjouissent de voir les musulmans se diviser, ou par d'autres qui veulent précisément leur division. Ces divisions visent à détourner les musulmans des missions prioritaires qui sont les leurs en cette vie, et à les affaiblir pour les empêcher d'accomplir une authentique réforme de la société.

Les ennemis de l'islam ont inventé de la sorte des sujets de désaccord pour les musulmans. C'est le cas, pour reprendre l'exemple évoqué plus haut, de la fameuse divergence concernant la façon dont l'orant doit positionner ses mains au moment où il se tient debout devant Dieu, au début de la prière rituelle, à savoir soit laisser ses bras des deux côtés du corps (*sadl*), soit placer sa main droite sur sa main gauche (*qabḍ*). Cette question a suscité de vifs désaccords entre certains érudits du monde musulman.

À ce propos, j'ai particulièrement apprécié l'intervention qu'avait faite un savant tout à fait éclairé lors d'une rencontre religieuse. Alors que le débat sur cette question commençait à tourner au vinaigre, celui-ci interpela ses

collègues en disant : « Savants de l'islam ! Je vous le demande, au nom de Dieu : si, au cours de la prière rituelle, le musulman étend ses mains complètement devant lui, sa prière en sera-t-elle altérée ? – Non, répondirent les autres. – S'il lève ses mains complètement vers le haut, sa prière en sera-t-elle altérée ? – Non. » Il leur demanda ensuite ce qu'il en était de la validité de la prière par rapport aux deux cas de figure connus, c'est-à-dire si l'orant laisse ses mains le long du corps ou s'il réunit ses mains ensemble. Tous convinrent que sa prière était valable dans les deux cas. « S'il en va ainsi, conclut-il, dites-moi alors, savants de l'islam, pourquoi cette divergence ?! Pourquoi toutes ces dissensions, ces conflits et ces désaccords ?! Ce n'est là que division ! Épargnez-en l'islam, éloignez de la société ce mal ! » Ce savant éclairé parvint ainsi à ramener le calme dans l'assistance, parce que tous avaient compris qu'une telle véhémence n'avait aucune raison d'être valable.

Cela dit, il est utile de préciser que l'existence de différences d'interprétation entre les jurisconsultes musulmans provient du fait qu'ils s'appuient chacun sur des *ḥadīth*-s rapportant des comportements différents du messenger de Dieu par rapport aux actes non obligatoires.

Tous ont cherché à puiser à l'océan de la science de l'envoyé de Dieu ou à boire de la pluie incessante de sa bonté⁴².

Les différents *madḥab*-s représentent autant de points de vue au sein d'une seule et même école, l'école islamique ou l'école du messenger de Dieu. C'est l'étroitesse de vue de certains érudits des époques antérieures, semble-t-il, qui conduisit à faire de leurs interprétations des courants distincts, chacun avec ses partisans pour défendre sa propre école. Cette séparation en plusieurs écoles distinctes les unes des autres tend néanmoins à s'estomper dans les faits chez les musulmans à notre époque, ou du moins les rapports entre elles ne sont-ils plus aussi agressifs qu'auparavant.

Si donc les *madḥab*-s représentent les divers avis de *muğtahid*-s au sein de l'école du messenger de Dieu, ce qui semble au demeurant assez évident, une ambiguïté subsiste néanmoins dans l'esprit de certains. Nous voulons parler de la question de l'*iğtihād*. D'aucuns ont tenté de propager l'idée selon laquelle

42. Il s'agit du vers 40 du célèbre poème d'al-Buṣīrī (m. 696/1295) intitulé *al-Kawāḍib al-durriyya fī madḥ ḥayr al-bariyya*, et plus connu sous le titre de « Poème du manteau » (*Qaṣīdat al-burda*), œuvre sacrée qui continue d'être mémorisée, récitée et commentée depuis plusieurs siècles, dans la plupart des confréries musulmanes du monde entier, et même en dehors des cercles soufis. Voir al-Būṣīrī, *al-Burda (Le manteau)*.

la « porte de l'*iğtihād* est désormais fermée » et les *muğtahid*-s sont uniquement les grands jurisconsultes de talent qui excellèrent en la matière par le passé, à l'instar de l'*imām* Mālik et de l'*imām* al-Šāfi'ī. D'autres ont répliqué à cela que la porte de l'*iğtihād* est toujours ouverte, cependant ceux-là parlent de l'*iğtihād* comme s'il était à la portée de tout un chacun qui voudrait l'exercer.

En réalité, il ne viendrait jamais à l'esprit d'une personne éclairée et clairvoyante d'affirmer que Dieu a restreint Sa grâce à un nombre limité d'individus, en l'occurrence les premiers *muğtahid*-s. Il est évident, en effet, que toute personne remplissant les conditions indispensables à l'exercice de l'*iğtihād* peut être *muğtahid*. Quelles sont donc ces conditions ?

La première condition pour pouvoir exercer l'*iğtihād* est de maîtriser la langue arabe. L'*imām* Mālik, l'*imām* al-Šāfi'ī et les autres *muğtahid*-s étaient tous des connaisseurs hors pairs de la langue arabe.

La deuxième condition est de connaître par cœur et parfaitement le Coran, et de le comprendre au moins aussi bien que les grands exégètes. Cela implique de connaître également les circonstances de la révélation (*asbāb al-nuzūl*), pour ce qui concerne les versets coraniques liés à des événements historiques particuliers. En effet, bien que ce soit le sens universel des versets qui importe le plus, le fait de connaître les circonstances particulières de leur révélation aide à s'imprégner de l'atmosphère dans laquelle tel ou tel verset fut révélé, et, par conséquent, à saisir plus profondément le sens du verset en question.

La troisième condition est de connaître les *ḥadīṭ*-s au moins aussi bien que les spécialistes de cette discipline. Il faut connaître en particulier les *ḥadīṭ*-s normatifs (*aḥkām*), étant donné qu'ils explicitent en grande partie des points que le Coran ne détaille pas.

La quatrième condition est de connaître la Sunna dite « pratique » du messager de Dieu. Comme on l'a vu plus haut, la pratique prophétique s'est transmise, à travers plusieurs chaînes de transmission concordantes, grâce au nombre important de compagnons qui suivirent avec assiduité le Prophète, d'abord à La Mecque, puis à Médine. Ils purent ainsi voir de leurs propres yeux ce que faisait le Prophète, et suivre son exemple de manière concrète. Les compagnons transmirent ensuite la Sunna pratique du Prophète à d'autres qui furent eux aussi témoins de leurs agissements, et ainsi de suite de génération en génération.

La cinquième et dernière condition est de connaître de façon suffisamment claire la biographie du messager de Dieu.

Tous ceux qui ont une idée précise de ce qu'est l'*iğtihād*, ce en quoi il consiste et ses modalités, seront d'accord avec nous sur les cinq conditions

et connaissances nécessaires que nous venons d'énumérer. D'ailleurs, bien qu'elles soient multiples, ces connaissances s'imbriquent et se complètent entre elles, certaines étant à l'origine d'autres connaissances, et chacune permettant de comprendre les autres. Si les conditions pour exercer l'*iğtihād* sont ainsi relativement simples, il est toutefois indispensable de maîtriser chacune des disciplines correspondantes.

Avec l'aide de Dieu, nous voudrions à présent aborder un point important, qui concerne la finalité même de l'*iğtihād*. Certains pensent que le but de l'*iğtihād* est seulement d'aller vers la facilité, d'inventer une solution, de produire une nouvelle idée, ou d'exprimer une opinion personnelle. Si tel était le cas, il n'y aurait nul besoin de poser des conditions à l'exercice de l'*iğtihād*, de se donner de la peine à étudier les sources ni de déployer des efforts pour acquérir la connaissance. L'*iğtihād* est tout autre chose, en réalité.

Les deux maîtres⁴³ de la science du *Ḥadīṭ* rapportent cette parole du messager de Dieu : « Qui introduit dans nos enseignements quelque chose qui n'en fait pas partie la verra rejetée. » On rapporte de même, d'après le compagnon Abū Hurayra, que le messager de Dieu a dit : « Qui encourage une action bien inspirée (*hudā*, litt. « guidance ») recevra la même récompense que celle des personnes qui le suivront, sans que cela ne diminue en rien leur récompense ; qui encourage une hérésie (*dalāla*, litt. « égarement ») sera coupable du même péché que celui des personnes qui le suivront, sans que cela ne diminue en rien leur péché⁴⁴. » D'après le compagnon Ibrāhīm b. ʿAbd al-Raḥmān al-ʿUḍrī, le messager de Dieu a dit encore : « À chaque génération, ce sont les hommes droits et fiables qui portent cette science, débarrassant celle-ci des déviations des extrémistes, des usurpations des profanateurs, et des interprétations des ignorants⁴⁵. » Enfin, d'après le compagnon ʿAbd Allāh b. ʿAmr, le messager de Dieu a dit : « N'est véritablement croyant que celui qui met toute sa passion au service des enseignements que j'ai apportés⁴⁶. »

Pour revenir au but de l'*iğtihād*, nous dirons donc qu'il faut distinguer deux cas de figure. Le premier cas de figure concerne les situations qui existaient déjà du temps du Prophète. L'*iğtihād* vise, dans ce cas précis, à parvenir à connaître l'attitude qui était celle du Prophète lui-même dans la situation

43. C'est ainsi que sont traditionnellement désignés, lorsqu'ils sont cités ensemble, al-Buḥārī (m. 256/870) et Muslim (m. 261/875), leurs recueils de *ḥadīṭ*-s, étant aussi appelés *ṣaḥīḥayn*, c'est-à-dire « les deux authentiques ». [NdT]

44. *Ḥadīṭ* rapporté par Muslim.

45. *Ḥadīṭ* rapporté al-Bayhaqī (m. 458/1066).

46. *Ḥadīṭ* rapporté par al-Nawawī (m. 676/1277).

en question. L'effort personnel d'interprétation doit permettre de statuer, sous la forme d'une consultation religieuse (*fatwā*), sur une ou plusieurs questions qui se présentèrent déjà à l'époque du Prophète. Dans ce domaine, le *muḡtahid* doit s'abstenir d'ajouter une chose nouvelle (*ibtidā'*)⁴⁷, d'inventer, ou de donner son opinion personnelle.

Le second cas de figure concerne toutes les situations qui se sont produites après l'époque du Prophète. L'*iḡtihād* vise dans ce cas à rattacher la situation nouvelle à une règle générale de la religion musulmane disposant la licéité ou la prohibition. Le Coran et la Sunna contiennent en effet des règles générales qui impliquent une quantité innombrable d'applications particulières. Le travail du *muḡtahid* consiste alors à identifier la règle générale correspondant à la question nouvelle particulière. Notons qu'il ne dispose en cela d'aucune liberté individuelle, car il est contraint de s'en tenir strictement aux principes du raisonnement par analogie (*qiyās*) ainsi qu'à la règle générale concernée. Le *muḡtahid* ne peut, par conséquent, exercer sa réflexion librement à sa guise.

Quelles que soient les circonstances, le *muḡtahid* est donc tenu de se conformer (*ittibā'*) aux règles établies, et de ne point ajouter à ce qui existe déjà. « Suivez et n'inventez pas ! Vous avez déjà tout ce qui vous suffit », dit le Prophète. C'est à l'aune de cette recommandation prophétique qu'il convient d'interpréter l'exercice de tout *iḡtihād*.

Nous pouvons donc résumer ce que nous avons exposé jusqu'ici en rappelant, tout d'abord, que les différents *madḡhab*-s représentent des points de vue qui sont tous issus de l'école du messager de Dieu, et que, ainsi envisagés, ils ne sauraient donner lieu à des divisions ou des séparations entre individus ou entre groupes. Ensuite, la porte de l'*iḡtihād* demeure ouverte dès lors que les conditions de son exercice sont remplies. Cette question n'est pas un sujet polémique, il s'agit seulement de savoir si les conditions sont réunies ou non. Enfin, l'*iḡtihād* ne signifie aucunement innover ou exprimer son opinion personnelle.

47. Ce terme est dérivé de *bid'a*, litt. « innovation ». Cette notion, qui fait toujours débat parmi les savants musulmans, n'a pas, aux yeux de la plupart d'entre eux, le sens négatif d'innovation « blâmable » qu'un certain courant littéraliste lui attribue. En effet, l'interprétation rejetant toute nouveauté en matière religieuse comme une hérésie condamnable reste minoritaire, la majorité des juristes musulmans distinguant généralement les innovations bonnes des innovations mauvaises, certains considérant que les innovations doivent être appréciées et classifiées, comme tout acte, selon leur bénéfice, leur nuisance ou leur neutralité, et donc mesurées à l'aune des cinq statuts légaux : obligatoire ; recommandé ; indifférent ; répréhensible ; interdit. Voir par exemple al-Sulamī (m. 660/1262), *al-Qawā'id al-kubrā*. [NdT]

Cela dit, pour pouvoir être *muğtahid*, la condition prioritaire et indispensable, avant et après toutes les autres, c'est de posséder la vertu de la « prémunition spirituelle » (*taqwā*)⁴⁸. Les sommités de la jurisprudence islamique furent tous aussi des saints (*awliyā*). L'*iğtihād* sincère, d'après les plus grands *muğtahid*-s eux-mêmes, est une illumination spirituelle (*fath min Allāh*), une lumière (*nūr*) provenant de Dieu⁴⁹. Aussi rendons-nous visite pieuse à l'*imām* al-Šāfi'ī, parce que nous croyons fermement qu'il fait partie des amis les plus proches de Dieu ; de même les habitants de l'Irak rendent visite pieuse à

48. Le terme arabe *taqwā* est dérivé de *wiqāya*, signifiant « prévention », « protection ». Sa traduction habituelle par « piété » ou par « crainte » ne rend que partiellement les différentes acceptions de cette notion fondamentale, qui est au cœur de la spiritualité et de la pratique musulmanes. Si la *taqwā* consiste pour le croyant, suivant l'interprétation la plus courante, à se « prémunir » de la colère et du châtement divins, notamment grâce aux actes d'obéissance, aux bonnes actions, aux bonnes paroles, etc., certains mystiques musulmans précisent que cette vertu religieuse a une portée à la fois pratique et spirituelle. Observer strictement les commandements et interdits divins, pratiquer les rites sacrés, éviter les péchés liés aux organes internes et externes du corps (la langue, les yeux, les oreilles, les mains, les pieds, le ventre, le sexe), préserver l'intégrité du cœur contre les maladies de l'âme (convoitise, ostentation, arrogance, etc.) : ce sont là les règles propres à la science exotérique de la *taqwā*, qui constitue ce qu'al-Ġazālī appelle le « début de la guidance » (*bidāyat al-hidāya*), condition indispensable, selon lui, pour pouvoir accéder à la science ésotérique de la *taqwā*, c'est-à-dire le « dévoilement de la sagesse divine et la connaissance des secrets du Royaume des cieux et de la terre », et ce, conformément au verset coranique : « Ceux qui luttent en Nous, Nous les guiderons assurément sur Nos chemins. Dieu est avec les bienfaisants cherchant l'excellence spirituelle (*muhsinīn*) » (Cor. XXIX, 69). D'autres maîtres soufis soulignent, quant à eux, que la *taqwā* du cœur ne se limite pas à la peur de l'enfer ou de l'hypocrisie, mais correspond à un état de crainte révérencielle devant la Majesté divine. Aḥmad b. Idrīs, enfin, renverse la conception ordinaire de la *taqwā* en affirmant qu'elle consiste à se prémunir non de Dieu mais par Dieu, de tout ce qui est autre que Lui, au point que toute forme de barrière entre Lui et le croyant disparaissent. Voir Thomassen & Radtke (éd.), *The Letters of Aḥmad Ibn Idrīs*, p. 26-30. [NdT]

49. Cette relation entre *taqwā* et *iğtihād* se retrouve notamment dans le courant spirituel d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240), par exemple chez le soufi égyptien al-Ša'rānī que nous avons évoqué précédemment. Dans son *Quintessence des sciences de l'islam*, ce dernier écrit ainsi à propos de la *taqwā* : « Celui qui met en pratique les énoncés explicites de la Sunna comme il convient, Dieu lui accordera un discernement divin (*furqān*) : "Si vous craignez (*tattaqū*) Dieu, Il vous accordera une capacité de discerner" (Cor. VIII, 29), c'est-à-dire qu'Il placera en vos cœurs une balance ou une mesure (*mīzān*), grâce à laquelle vous saurez discerner le vrai du faux, et vous pèserez et évaluerez tout ce qui se présente à vous dans votre vie spirituelle et temporelle. Ceux qui sont doués de ce discernement divin tranchent, dans toutes les disputes, par la vérité, que celle-ci contredise ou confirme les écoles des grands *muğtahid*-s. » Dans ce même texte, al-Ša'rānī dit que l'*iğtihād* signifie d'abord « faire tout son possible pour acquérir une disposition intérieure telle qu'on reçoit de Dieu une inspiration spécifique octroyant une part des sciences sacrées ; aussi cette connaissance inspirée est-elle nécessairement conforme à la *šarī'a* ». Voir al-Ša'rānī, *Ḥulāṣat 'ulūm al-islām*, p. 68-82. [NdT]

l'*imām* Abū Ḥanīfa, parce qu'ils croient fermement qu'il fait partie des amis les plus proches de Dieu, et il en va de même pour tous les autres grands *imām*-s.

Cette illumination spirituelle se produit en effet uniquement chez ceux qui se parent de cette vertu de la *taqwā*. Dieu dit : « Qui s'accroche à Dieu cherchant Sa protection sera de fait guidé sur une voie droite⁵⁰. »

Bibliographie

Sources primaires

- al-Bûsîrî (m. entre 694/1294 et 696/1297), Sharafu-d-Dîn, *al-Burda (Le manteau). Poème consacré à l'éloge du Prophète de l'islam (Dieu le bénisse et le sauve)*, Hamza Boubakeur (trad.), Paris, Maisonneuve & Larose, 1980.
- al-Ġazālî (m. 505/1111), Muḥammad Abū Ḥāmid, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 6 vol., Bayrūt, Dār al-Ġīl, 1992.
- al-Ghazālî, *Les piliers de la Foi Musulmane*, qawa'id al-*ʿaqa'id*, Jean Abd-al-Wadoud Gouraud (trad.), Bayrūt, Dār al-Burāq, 2010.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *Qaḍīyyat al-taṣawwuf: al-Madrassa al-Šāḍiliyya*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 2^e éd., 1988.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *al-Ḥamdu li-Llāh hādīhi ḥayātī*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 4^e éd., 1989.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *al-Islām wa-l-ʿaql*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 4^e éd., 1998.
- Mahmūd, Abd al-Ḥalīm, *Un soufi d'Occident : René Guénon, Shaykh 'Abd al-Wāhid Yahyā, 'Abd al-Wadūd Gouraud (trad.), Abd al-Haqq Guiderdoni (préface)*, Bayrūt, Dār al-Burāq, 2007.
- al-Ša'rānī (m. 973/1565), 'Abd al-Wahhāb b. Aḥmad, *al-Mīzān al-kubrā al-ša'rāniyya al-mudḥila li-ḡamī' aqwāl al-a'imma al-muḡtahidīn wa-muqallidihim fī al-šarī'a al-muḥammadiyya*, 2 vol., Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1998.
- al-Ša'rānī, 'Abd al-Wahhāb b. Aḥmad, *Ḥulāṣat 'ulūm al-islām*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999.

50. Cor. III, 101.

al-Sulamī (m. 660/1262), ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām, *al-Qawā‘id al-kubrā: Qawā‘id al-aḥkām fī iṣlāḥ al-anām*, Nazīh Kamāl Ḥammād & ‘Uṭmān Ğum‘a Ḍamīriyya (éd.), 2 vol., Dimašq, Dār al-Qalam, 2000.

Sources secondaires

Abū Rabī‘, Ibrāhīm M., « Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought », *The Islamic Quaterly* 32, 4, 1988, p. 207-235.

Aishima, Hatsuki, « A Sufi-‘Alim Intellectual in Contemporary Egypt “Al-Ghazali of 14th Century A.H.” », Shaykh ‘Abd al-Halim Mahmud » in Éric Geoffroy (éd.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 319-332.

Aishima, Hatsuki, « Contesting Public Images of ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-78): Who is an Authentic Scholar? » in Baudouin Dupret et al. (éd.), *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 170-178.

Aishima, Hatsuki, art. « Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm », *The Encyclopaedia of Islam. Three* (online edition, 2014).

Albo, Moshe & Meital, Yoram, « The Independent Path of Shaykh al-Azhar ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », *Die Welt des Islams* 54, 2, 2014, p. 159-182.

Deladrière, Roger, « Nécrologie : Cheikh Abd-el-Halim Mahmud », *Études traditionnelles* 463, 1979, p. 45.

Homerin, Th. Emil, « Ibn Arabi in the People’s Assembly: Religion, Press, and Politics in Sadat’s Egypt », *The Middle East Journal* 40, 3, 1986, p. 462-477.

Luizard, Pierre-Jean, « Comment rationaliser l’irrationnel ou le droit positif au secours de la mystique organisée » in *Égypte-Monde arabe*, Le Caire, CEDEJ, n° 5, 1^{er} trimestre 1991, p. 283-299.

Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm, *al-Mohāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, Geuthner, 1940.

O’Fahey, Rex S., *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1990.

Radtke, Bernd et al. (éd.), *The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs: A Sufi’s Critic of the Madhāhib & the Wahhābīs: Four Arabic Texts with Translation and Commentary*, Leiden, Brill, 1999.

Šalabī, Ra‘ūf, *Šayḥ al-Islām ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd*, al-Kuwait, Dār al-Qalam, 1982.

Thomassen, Einar & Radtke, Bernd (éd.), *The Letters of Aḥmad Ibn Idrīs*, London, Hurst & Company, 1993.

Zarcone, Thierry Vincent, « Le Cheikh al-Azhar ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et René Guénon : entre soufisme populaire et soufisme de l’élite » in Xavier Accart (éd.), *L’Ermite de Duqqi. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, Paris, Archè, 2001, p. 267-286.

Zeghal, Malika, *Gardiens de l’islam. Les oulémas d’Al Azhar dans l’Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Résumé / Abstract / ملخص

Figure de la vie intellectuelle, spirituelle et politique égyptienne du xx^e siècle, l’ancien ṣayḥ al-Azhar ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) est reconnu pour ses *iğtihādāt* et son rôle décisif dans le développement de la mosquée-université al-Azhar, et dans le renouveau de la pensée musulmane contemporaine. Savant traditionaliste, intellectuel proche de René Guénon, disciple de la voie Ṣādīliyya, il s’attacha à défendre l’orthodoxie islamique traditionnelle, et à faire connaître la vie et les enseignements des grands maîtres du soufisme. S’inspirant du modèle gāzālīen, il insista sur l’équilibre entre *ṣarī‘a* et spiritualité, et sur la primauté de la connaissance métaphysique, en réponse aux tendances modernes de l’individualisme et du rationalisme, ainsi qu’aux dégénérescences d’un certain soufisme populaire. Ses activités académiques, ses fonctions religieuses, ses positions politiques comme ses écrits et son engagement spirituel témoignent d’une méthode globale et d’une discipline de vie exigeante, fondées sur l’observance fidèle (*ittibā‘*) du Coran et de la Sunna, conformément à la voie des vertueux prédécesseurs. Après un bref aperçu sur la vie et la pensée du ṣayḥ al-Azhar, la présente contribution montrera, à partir de la traduction d’un texte de lui sur les *maḏhab-s*, en quoi sa sensibilité spirituelle et sa méthodologie sapientielle impactent son approche de l’*iğtihād* en rapport avec la tradition juridique musulmane.

Mots-clés : ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (m. 1978), université al-Azhar, *iğtihād*, *taqlīd*, soufisme.



As one of the main Egyptian intellectual, spiritual and political figures of the 20th century, the former Šayḥ al-Azhar ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910–1978) is recognized for his *iġtihādāt* and his relevant role for developing al-Azhar institution and for renewing contemporary Islamic thought. A traditionalist scholar, an intellectual influenced by René Guénon’s ideas, and a disciple of the Šādilī path, he was committed to defending Islamic traditional orthodoxy and to promoting Sufi great masters’ lives and teachings. Drawing from the Ġazālīan model, he stressed on the necessary balance between *Šarī’a* and spirituality as well as on the primacy of metaphysical knowledge, in response to modern tendencies such as individualism and rationalism or to a certain popular Sufi degenerations. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd’s writings, academic teachings, religious functions and political positions as well as spiritual commitment bear witness of a global method and exigent discipline of life, both embodied in the search for sticking (*ittibā’*) to the Qur’ān and the Sunna according to the way of the righteous ancestors. After some insights into Šayḥ al-Azhar’s personal and intellectual biography, the present contribution will show, on the basis of the translation of a text of him about *maḍhabs*, how his spiritual sensitivity and scholarly methodology have an impact on the way he approaches the question of *iġtihād* in relation to the Islamic juridical tradition.

Keywords: ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (d. 1978), al-Azhar University, *iġtihād*, *taqlīd*, Sufism.



يُعتبر شيخ الأزهر الأسبق عبد الحلیم محمود (١٩١٠-١٩٧٨م) شخصيَّةً من شخصيَّات الحياة الفكريَّة والدينيَّة والسياسيَّة المصريَّة في القرن العشرين لما أتى به من اجتهادات وإنجازات في تطوير الأزهر جامعًا وجامعًا وتجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث. فكان عالمًا تقليديًا ومفكرًا متأثرًا بأفكار ريني جينو ووصوفيا من المدرسة الشاذليَّة، التزم بالدفاع عن العقيدة الإسلاميَّة الأصيلة والنهوض بالتعريف بأعلام التصوف وحياتهم وتعاليمهم استنادًا إلى نموذج الغزالي خصوصًا للتشديد على ضرورة التوازن فيما بين الشريعة والروحانيَّة وعلى سيادة معرفة ما وراء الطبيعة ردًا على النزعات الحديثة من الفرديَّة والعقلانيَّة وعلى انحطاطات ممارسات بعض الطرق الصوفيَّة الشعبيَّة. وهكذا فإن أعماله الجامعيَّة ومناصبه

الدينيّة ومصنّفاته ومواقفه السياسيّة ومجاهداته الروحيّة كلّها تدلّ على منهج شامل وانضباط صارم في الحياة يمثّل في اتّباع القرآن والسنة النبويّة على نهج السلف الصالح، بعد تمهيدٍ نقدٍ فيه لمحةً وجيزة عن سيرة شيخ الأزهر الحياتيّة والفكريّة سيعتمد مقالنا هذا على ترجمة نصّ من نصوصه عن المذاهب الفقهيّة بغية إلقاء الضوء على رفته الروحيّة وطريقته العلميّة عند معالجته لقضيّة الاجتهاد فيما يتعلّق بالتراث الفقهيّ الإسلاميّ.

كلمات مفتاحيّة: عبدالحليم محمود (ت ١٩٧٨م)، جامعة الأزهر، اجتهاد، تقليد، تصوّف.