

IGTIHĀD ET IGMA‘ AU-DELÀ DES MALENTENDUS

Abdelmajid CHARFI*

Nous partons dans les réflexions qui suivent de deux faits majeurs qui sont d'habitude abordés distinctement et qui nous semblent au contraire indissociablement liés. Leur étude conjointe est seule susceptible de rendre compte d'un certain nombre d'attitudes, de prises de position et de comportements qu'on peut constater empiriquement et étudier séparément, mais qu'on n'arrive pas à expliquer convenablement et dont on ne perçoit pas clairement l'articulation.

Le premier fait est que l'islam est pluriel. Bien que constituant en principe un système unique de référence, il a été, et il est diversement vécu et interprété à trois niveaux essentiels.

- Au niveau historique tout d'abord : l'islam a été compris à travers des grilles de lecture qui variaient en fonction des conditions historiques des sociétés et des groupes qui se réclamaient de lui. Chaque communauté, chaque école théologique, politique ou juridique fournissait un apport spécifique dans le sens d'un approfondissement, d'un élargissement ou d'un appauvrissement. Les unes étaient hantées par le salut individuel ou collectif, les autres plutôt préoccupées par les besoins de la cohésion sociale et de la socialisation en général. Les musulmans pouvaient aussi être ouverts et tolérants vis-à-vis des expressions de la foi et des pratiques culturelles minoritaires comme ils pouvaient être tatillons et sévères à l'encontre des expressions divergentes par rapport à l'orthodoxie ou à l'orthopraxie dominantes, suivant qu'ils vivaient dans des périodes d'expansion, de rayonnement culturel et de prospérité ou au contraire dans des conjonctures de repli, de crise, de dangers ;

- Au niveau géographique ensuite : les conditions climatiques, les genres de vie, les substrats culturels et religieux de chaque pays ne peuvent pas ne pas influencer de manière tangible sur la religiosité des peuples qui habitent ces pays. Leurs répercussions concernent d'ailleurs aussi bien la doctrine ou la théorie que la pratique religieuses. C'est ce qui fait, n'en déplaise à bon nombre de propagandistes et d'apologistes, qu'il y a, par exemple, bel et bien un islam indonésien, un islam arabe du Machrek, un islam maghrébin et un islam négro-africain entre lesquels les différences et les divergences sont plus que de simples détails secondaires, même si un noyau dur les englobe et justifie leur appartenance commune à l'islam.

- L'islam est pluriel aussi à l'intérieur de chaque région ou pays. Sans parler du clivage bien connu entre l'islam savant et l'islam populaire, on doit

* Professeur à l'Université de Tunis I.

insister sur la diversité des façons d'interpréter et de vivre l'islam au Maghreb qui nous intéresse plus particulièrement. Il est évident que des facteurs tels que le sexe, l'âge, la langue maternelle, le niveau d'instruction, le degré d'intégration au groupe et de sociabilité, la nature du travail et de l'habitat, les conditions d'hygiène et de confort disponibles, ne peuvent en aucun cas être tenus pour négligeables dans l'étude de l'islam maghrébin, s'agissant d'une religion vivante et non de dogmes désincarnés et de normes figées.

Le second fait majeur à partir duquel nous menons nos investigations et qui est en relation dialectique avec le premier est que l'islam, plus que les autres grandes religions scripturaires ou prophétiques, est une religion du Livre. Cette caractéristique est fondamentale pour quiconque voudrait appréhender la spécificité de la religion musulmane et ne pas se satisfaire des schémas réducteurs idéologiques, anthropologiques ou autres, qui ne sont valables à nos yeux qu'à un niveau très général et ne sont donc que de peu d'utilité pour l'analyse de l'islam concret.

En effet, le Coran – ou plutôt le *muṣḥaf* 'uthmānien, corpus officiel (1) – est présent dans tous les actes de la vie du musulman, des plus anodins et insignifiants aux plus importants. On peut discuter éternellement pour savoir si c'est le texte qui détermine le sens de ces actes ou s'il est sollicité pour justifier *a posteriori* des sens déterminés par d'autres facteurs. Cependant ce débat, quoique intéressant, est moins pertinent si l'on se place dans la perspective d'une sociologie de la connaissance qui admet la complémentarité et l'imbrication des trois processus d'extériorisation, d'objectivation et d'intériorisation (2). Le texte une fois objectivé, et sans préjuger de son origine divine ou humaine ou les deux à la fois, est intériorisé et ne manque pas d'être un élément constitutif des extériorisations successives. Pour être plus précis, disons que chaque extériorisation est réalisée à partir d'une objectivation du texte ainsi que des autres productions extériorisées suite aux intériorisations toujours plus riches et plus complexes, et ainsi de suite.

Toutefois, même si le Livre est présent de cette présence constante et renouvelée, on peut admettre que les conditions de réception et d'interprétation initiales du texte fondateur, à savoir la société et la culture du Hīgāz dans la première moitié du VII^e s. de l'ère chrétienne, ont pesé d'un poids énorme sur les interprétations ultérieures. L'institutionnalisation de la religion ne pouvait pas être amorcée sans explication du message prophétique, souvent métaphorique et allusif, mais également sans restriction de ses significations potentiellement riches et illimitées au départ, et sans exclusion de toutes celles qui ne correspondaient pas à l'attente de la communauté primitive, à ses besoins et à ses horizons mentaux. C'est ainsi que la dimension subversive du message a été occultée et qu'au contraire son aspect légaliste a été mis en exergue et généralisé jusqu'à dominer les autres aspects : spirituel, métaphysique, éthique, historique, conjoncturel, voire politique. Il va sans dire que la prédominance du légalisme ne s'est pas faite d'un seul coup, ni par une décision

(1) La distinction est importante. Cf. GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Le Centurion, Paris, 1987, pp. 25-39.

(2) Cf. P. BERGER, *The sacred Canopy : Elements of a sociological theory of religion*. Trad. fr. : *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, Paris, 1971, p. 25.

autoritaire et consciente de toutes ses répercussions. C'est par à-coups et progressivement qu'il s'est imposé et c'est ce qui explique en partie que le droit musulman, même constitué dans les constructions structurées des écoles de jurisprudence (*madhab*), est une casuistique, une étude de cas. Il n'en reste pas moins que l'impulsion a été donnée très tôt après la mort du prophète et particulièrement depuis le règne du deuxième calife 'Umar. La communauté musulmane primitive avait manifestement besoin d'une légitimation religieuse des liens nouveaux qui unissaient ses membres et de l'organisation étatique nouvelle à laquelle ils se soumettaient, au-delà de l'organisation tribale rudimentaire et spontanée à laquelle ils étaient habitués, mais sans rupture avec elle. Il n'est pas exclu, par ailleurs, qu'elle ait pu emprunter des éléments de ce légalisme aux juifs de Médine, en l'absence de communauté chrétienne aussi importante qui aurait pu offrir une autre alternative.

Qu'en est-il de l'*igtiḥād* et de l'*igma'* au vu de ces deux faits majeurs ? Nous espérons montrer, à partir de ces deux notions relevant du domaine des *uṣūl al-fiqh* (fondements du droit), que tout un système culturel sous-jacent est à l'œuvre chaque fois qu'une action entraîne explicitement ou implicitement des choix à caractère religieux et qu'une situation nouvelle implique un changement de l'échelle des valeurs traditionnelles absolutisées. Certes, il ne s'agit pas ici d'une étude savante exhaustive de chacune de ces deux notions, qui d'ailleurs existe (3). Néanmoins, un bref historique s'impose.

On trouve dans les principaux ouvrages classiques de *uṣūl al-fiqh* un chapitre consacré aux opinions personnelles (*igtiḥādāt*) du prophète concernant des cas qui se sont présentés à lui et qu'il a dû trancher sans qu'il y ait eu en la circonstance une révélation à transmettre. Les auteurs sont partagés sur le statut de ces attitudes, sentences et jugements prononcés par le prophète de son propre chef : sont-ils inspirés ou non ? Tel que posé, le problème peut paraître purement théorique et ne concerner que les théologiens. En fait il n'est pas que cela, puisqu'il en résulte des conséquences pratiques dont on constate les effets concrets jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit, en l'occurrence, du caractère normatif de la Tradition non seulement en ce qui concerne les sujets relatifs au dogme et au culte mais aussi en ce qui concerne les sujets qu'on qualifierait aujourd'hui de profanes, comme, par exemple, la façon de s'habiller ou le fait de se raser ou non la barbe. Il faudrait insister, à ce stade, sur la genèse de ce débat, car il ne s'est imposé aux *uṣūliyyūn* qu'une fois admis le caractère contraignant des prescriptions coraniques dans le sens légaliste que nous avons signalé. Les versets organisant les rapports sociaux étant en nombre limité et étant, de surcroît, rarement explicites et détaillés, il était en quelque sorte naturel qu'on se tournât vers les faits et gestes du prophète pour y puiser des normes de conduite du moment qu'on cherchait une légitimation religieuse aux différentes formes d'organisation sociale imposées par les circonstances historiques et qui n'avaient à l'origine aucun caractère sacré.

(3) Voir les notices *idjma'* et *idjtihād* in *E.I.* 2, vol. III, respectivement pp. 1048-1052 : M. BERNAND, et pp. 1052-1053 : J. SCHACHT, D.B. MACDONALD avec la bibliographie correspondante. Cf. aussi, à propos de l'*igma'* R. BEN SLAMA, *al-Igma' bayn al-naẓariyya wa-al-tārikh*, Revue, 7 novembre, Tunis, n° 1, juillet 1988, pp. 71-76.

Toutefois, les choses ne se présentaient guère ainsi aux yeux des premières générations musulmanes. Non qu'elles fussent mues par moins de zèle religieux, mais nous disposons de nombre de témoignages qui démontrent que même les savants célèbres et vénérés, les autorités reconnues en matière de science religieuse, éprouvaient des scrupules à couvrir d'une auréole divine les avis qu'ils étaient invités à donner(4). Ils espéraient évidemment que leurs opinions personnelles coïncident avec la volonté divine mais ils n'osaient nullement réclamer l'identification assurée avec celle-ci. Le pas décisif a été franchi par l'imam Chāfi'ī à la fin du II^e/VIII^e s. lorsque, d'une part, il éleva la Tradition du Prophète au rang de la révélation par une interprétation sollicitée de quelques versets coraniques. Il affirma que le Coran parle de l'octroi au Prophète du Livre et de la Sagesse et que donc la «*Sunna*» (Tradition) équivalait à, est la sagesse d'origine divine. Ghazālī, en bon chāfi'ite, dira par la suite que le Livre et la *Sunna* sont au même rang ('*alā rutba wāḥida*). Chāfi'ī affirma, d'autre part, que tout ce qui peut arriver au musulman relève nécessairement de l'une des cinq qualifications légales (*ḥukm*) qui caractérisent les actions humaines, à savoir le licite (*ḥalāl*) dans lequel s'insère à plus forte raison le devoir, l'obligation (*fardh*, *wāḡib*), le recommandé (*mandūb*), le permis (*mu-bāḥ*), le répréhensible (*makrūh*) et l'illicite (*ḥarām*) qui inclut naturellement l'interdit, le prohibé (*maḥḡūr*)(5). En soutenant ce postulat, il ne fit d'ailleurs que rationaliser le processus de recours à la légitimité religieuse qui avait commencé bien avant lui et qui considérait que le statut d'un acte est soit tiré directement du texte révélé, soit déduit d'une Tradition authentique remontant au Prophète. En l'absence de source révélée, on doit rechercher s'il y a à son propos un consensus. Si le consensus est inexistant on doit recourir au raisonnement par analogie (*qiyās*) qui est pour lui, ni plus ni moins, synonyme d'*igtihād*.

On était tout à fait en mesure de s'attendre à ce que les statuts définis d'après cette méthodologie rigoureuse soient considérés comme des opinions humaines qui n'engageaient que celui qui les soutenait, car, après tout, le texte n'exprime rien par lui-même, ce sont les hommes qui infléchissent sa signification dans un sens ou dans un autre, comme ce sont les hommes qui usent de l'analogie et décident de ses termes. Mais, contre toute attente et en dépit de toute logique, si l'on peut parler de logique dans ce contexte, Chāfi'ī et l'ensemble des spécialistes du droit musulman proclamèrent que ces statuts sont bel et bien des jugements de Dieu (*thamma ḥukm Allāh*). Ainsi, le savant disposant d'informations relatives aux circonstances de la révélation et de la Tradition, donc pouvant distinguer l'abrogé de l'abrogeant, ayant une bonne connaissance de la langue arabe et de ses utilisations courantes ainsi que des transmetteurs du *ḥadīth* et maîtrisant les techniques du raisonnement par analogie, en plus des qualités requises de droiture et de probité, a été promu porte-parole attitré de la divinité. On négligea, on nia même, les deux facteurs qui sont déterminants dans toute opération de codification, à savoir le

(4) Voir par exemple, al-ZAMAḤSARĪ, *al-Kaṣṣāf*, Dar al-ma'rifa, Beyrouth, s.d., t. I, p. 561 ; Ibn QAYYIM AL-GAWZIYYA, *A'lām al-muwaqqi' in*, Beyrouth, Dar al-ḡil, 1973, t. I, p. 39.

(5) AL-CHAḤFI, *al-Risāla*, Dar al-turāt, Le Caire, 2^e éd. 1979, p. 477.

coefficient personnel et le contexte dans lequel le texte est accueilli, interprété, voire manipulé. On ne s'étonnera donc pas devant l'affirmation courante bien enracinée dans la conscience islamique qu'en islam c'est Dieu et Dieu seul qui légifère, les hommes de science et de pouvoir n'étant que les simples interprètes de sa législation.

Il faudrait cependant signaler notre grande ignorance des conditions dans lesquelles cette démarche s'est imposée. Nous ne disposons que de quelques renseignements épars, très concis et toujours indirects sur l'opposition des personnes ou des groupes réfractaires aux positions dominantes. Nous savons par exemple que certains au II^e/VIII^e s. n'admettaient pas d'autre source que le Livre. Ce qu'il n'a pas tenu à expliciter ou détailler traduit la volonté de laisser les musulmans libres d'agir selon leur conscience. Pour eux, la Tradition en particulier n'est pas habilitée à compléter la révélation (6). En d'autres termes, et sans que, dans les limites de notre information, le mot *igtiḥād* soit prononcé, une entière liberté d'appréciation est laissée au musulman qui doit disposer d'un accès direct au texte, sans intermédiaire, sans médiation d'aucune sorte. De même, parmi les khāriġites, il y avait un groupe qui remettait en question l'authenticité de l'ensemble de la *Sunna* pour des raisons on dirait presque de bon sens, en tout cas d'une modernité toute actuelle. Il faisait remarquer qu'aucun crédit ne pouvait être accordé à des récits qui n'étaient pas à l'origine consignés par écrit, qu'on avait relatés oralement après des dizaines d'années dans des versions souvent divergentes et contradictoires et qui ne reflètent donc pas fidèlement, et c'est l'essentiel, les propos exacts du Prophète, aucune mémoire ne pouvant garder intacts les dires prononcés dans de telles conditions (7).

Le grand an-Nazzām (m. entre 220 et 230/835-45), injustement méconnu (8), était du même avis. Il insistait, exemples à l'appui, sur l'impossibilité de concilier entre eux les récits contradictoires tous transmis d'après le Prophète (9). Il rejetait en outre le raisonnement par analogie en se fondant sur des exemples percutants qui montrent que les prescriptions de la Loi religieuse n'obéissent pas toujours à des règles communes et à une même logique, condition *sine qua non* de l'utilisation de l'analogie (10). Mieux que cela, il prônait le droit pour le musulman de légiférer sans le recours à la légitimation religieuse (11), ce qui allait manifestement à l'encontre de la tendance générale dans ce domaine.

Quoi qu'il en soit, ces oppositions probablement minoritaires, ont été marginalisées et rejetées progressivement dans l'oubli quasiment total. Le tournant décisif fut marqué à ce propos par le revirement du calife abbasside al-Mutawakkil en 232 H, qui donna l'avantage aux traditionnistes populistes

(6) Al-CHAFTI, *al 'Umm*, 2^e éd., Dar al-ma'rifa, Beyrouth, 1973, t. 7, p. 275.

(7) Fakhr al-dīn al-Rāzī, *al Maḥṣūl*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1988, t. 2, pp. 168-169.

(8) La notice que lui consacre l'*E.I.* 2, vol. VII, pp. 1959-1060 (J. Van Ess) ne souffle pas mot de cet aspect de sa pensée.

(9) Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, *op. cit.*, t. 2, pp. 154-163.

(10) *Ibid.*, t. 2, p. 246.

(11) Cf. Abu-l-Hasan al-Āmirī, *al-lām bi manāqib al-islām*. Dar al-kātib al-'arabī, Le Caire, 1967, p. 118.

contre les tendances rationalisantes élitistes des *mu'tazila* et des philosophes. Or, c'est au III^e/IX^e s. justement que commença le vaste mouvement d'élaboration des grands traités d'histoire, de théologie, de jurisprudence et d'exégèse, que furent réunis dans des recueils les *ḥadīṭ-s* « authentiques » admis par les milieux des traditionnistes, et que naquirent les genres *Sīra* (biographie du Prophète) et *ṭabaqāt* (classes des savants). Le mouvement intellectuel et culturel des deux premiers siècles qui vit l'éclosion des ébauches plurielles, sous forme d'épîtres et de courts traités souvent polémiques, fut en quelque sorte revu et corrigé pour être en conformité avec la nouvelle option fidéiste et figée de l'orthodoxie religieuse. Les quelques voix discordantes furent étouffées par l'unanimité ambiante de rigueur.

Il ne faut donc guère s'étonner si le champ de l'*igṭihād* se réduisait au fur et à mesure que l'orthodoxie s'étendait et consolidait ses assises. Même limité à la recherche d'un statut légal aux cas nouveaux qui se présentaient à la communauté et qui n'étaient pas prévus par les textes aussi bien fondateurs que seconds, l'*igṭihād* absolu (*muṭlaq*), entendu dans le sens d'un effort personnel qui sort des cadres étroits des écoles de jurisprudence, fut de moins en moins pratiqué jusqu'à devenir pratiquement impossible. C'est ce qu'on exprime dans la littérature par l'image de la « fermeture de la porte de l'*igṭihād* ». Ce que l'on pourrait traduire par la propension à vouloir plier la réalité à l'idéal qu'on s'était forgé, les textes qu'on évoque n'étant en vérité que les supports de cet idéal médiocre et conservateur parce que ne laissant aucune place à la responsabilité et à l'initiative du croyant. Mais puisque le poids de la réalité, forcément changeante, soulevant des problèmes inédits et exigeant par conséquent des solutions nouvelles, même dans les périodes de stagnation relative et de léthargie, finit quand même toujours par peser plus lourdement que la théorie, on s'accommodait des écarts grandissants entre les deux contraintes en intégrant la coutume (*'urf*) et la pratique (*'amal*) dans les sources mêmes du droit.

L'*igṃā'* est aujourd'hui rarement revendiqué au même titre que l'*igṭihād* pour renouveler les problématiques de la pensée religieuse en islam. Il continue pourtant à jouer un rôle des plus importants dans la conscience des croyants et ne cesse de façonner leur vision du passé autant que du présent, comme fondement de l'appartenance à la communauté musulmane en premier lieu, et aussi et surtout comme fondement du droit religieux après le Coran et la *Sunna*. Si les musulmans se réfèrent tant au consensus de la communauté croyante, c'est que depuis l'interruption de la révélation et en l'absence d'une église instituée, ce consensus est, d'une certaine manière, le garant de l'inerrance des croyances islamiques fondamentales concernant l'origine divine du Livre et la mission de Muhammed. L'*igṃā'* est ainsi suspendu au postulat de l'infaillibilité de la *'umma* islamique. Avant d'être pensé et systématisé, il faisait spontanément fonction de critère de différenciation vis-à-vis des autres, qu'ils soient juifs, chrétiens, polythéistes ou, par la suite, mazdéens, manichéens, etc. A ce titre, il est une notion qui intéresse les théologiens au premier chef. Mais l'enracinement de la tendance à donner une légitimation religieuse à l'ensemble des aspects de la conduite humaine aboutit également à fonder sur l'*igṃā'* les interprétations admises par le courant sunnite majoritaire.

Des discussions laborieuses d'un haut niveau de technicité dont l'*iġmā'* a fait l'objet dans tous les traités de «*uṣūl al-fiqh*» (12), nous retenons plus particulièrement les deux points suivants qui nous aident à mettre en lumière les enjeux qui se cachent derrière les exposés théoriques :

1 – Un glissement remarquable s'est effectué entre la preuve de validité (*hugḡiyya*) de l'*iġmā'* et ses manifestations ou conditions de réalisation. Les textes invoqués parlent tous des croyants, de la communauté du Prophète, des musulmans en général, sans distinction aucune entre les sujets d'obligation religieuse (*mukallaḡūn*). Ce qui reflète fidèlement l'esprit du message prophétique. Donc proclamer que «*la communauté musulmane ne peut se mettre d'accord sur une erreur*» (13) ou «*ce qui est bien aux yeux des musulmans est bien auprès de Dieu*» (14) traduit un principe qui peut mener virtuellement à consacrer les évolutions des idées comme des mœurs. Or, admettre la possibilité d'un écart quelconque par rapport à la norme établie, c'était saper les fondements mêmes de la représentation qu'on se faisait du rôle social de la religion instituée. Une telle attitude menaçait sérieusement les efforts déployés par les '*Ulamā* pour unifier et les dogmes et les rites. D'où la restriction prônée par tous de la catégorie intéressée par le consensus. Pour Mālik et ses premiers disciples, l'important c'était l'*iġmā'* des gens de Médine (15). Pour d'autres, comme les Zāhirites, il ne s'agissait que de l'unanimité expresse des Compagnons (16). Mais pour la majorité des *uṣūliyyūn*, l'*iġmā'* à prendre en compte n'est que celui des docteurs de la Loi, à l'exclusion de la masse des croyants. On ne s'étonnera point alors que l'*iġmā'* consacre en fait la reproduction d'un schéma de pensée élitiste passéiste et traditionnel et qu'il acquit très tôt un caractère rétrospectif appuyé qui l'empêche d'être un facteur de changement.

2 – Les auteurs de traités de *Uṣūl al-fiqh* discutent longuement de la réalisation du consensus au courant d'une génération donnée ou uniquement lorsque la génération est éteinte. Quelle que soit leur position à cet égard, il ressort qu'un accueil favorable est de règle concernant les solutions qui sont censées avoir recueilli l'approbation des pieux anciens (*salaf*). Dans le cas d'une divergence entre ceux-ci, l'*iġmā'* vient entériner ce *Khilāf* et il n'est plus question d'avancer d'autres solutions que celles retenues par les Compagnons en particulier et transmises d'une façon ininterrompue par des chaînes de garants crédibles. On a ici l'illustration parfaite de l'influence de la méthodologie du *ḥadīth* sur la conception qu'on se faisait de l'*iġmā'* : personne n'est habilité à mettre en doute une opinion censée avoir bénéficié du *tawātur* – notion d'ailleurs pratiquement intraduisible et indiquant la convergence des autorités qui transmettent un récit – même si cette opinion n'est pas fondée textuellement et n'est que le fruit d'un *igtiḥād* ancien.

(12) Cf. le bon aperçu que donne de cette littérature M. Bernard dans *Les uṣūl al-fiqh à l'époque classique*, *Status quaestionis*, in *Arabica*, t. XXXIX, 1992, pp. 273-286.

(13) Tradition célèbre sur laquelle se basent tous les auteurs, mais que Chāfi'i ignorait.

(14) Tradition remontant à Ibn Ma'sūd et recueillie par Ibn Hanbal, *Musnad*, Istanbul-Tunis, 2^e éd., 1992, t. 1, p. 379.

(15) Voir à ce propos la polémique entre Mālik et al-Layth b. Sa'd dans Ibn Qayyim al-Gawziyya, *op. cit.*, t. III, p. 83 et sq.

(16) Cf. Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Le Caire, s.d., t. IV, p. 494 et sq.

Le plus grave dans tout cela est que l'*ig̣mā'* a été invoqué dans le cadre de chaque école pour légitimer et justifier les choix pour lesquels elle optait dans tous les domaines de la vie courante, étant entendu que le comportement du fidèle est subordonné à la règle de conduite dictée par Dieu et son prophète et que l'*ig̣mā'* n'est qu'un *dalil*, une voie d'accès à cette volonté divine. Légitimation de l'ordre établi et exclusion sont donc solidaires et agissent de concert tant en ce qui concerne les points d'accord à l'intérieur de la communauté musulmane dans son ensemble qu'en ce qui concerne les prescriptions valables pour les adeptes d'une secte ou école. Des expressions telles que *ag̣ma'a aṣṣḥābunā* (nos compagnons sont unanimes) sont ainsi monnaie courante et révèlent un autre écart fondamental par rapport au principe qui fonde la notion même de consensus de la communauté. On comprend dès lors que l'*ig̣mā'* ait servi surtout à corroborer une continuité supposée parfaite et ininterrompue depuis la période prophétique, cette continuité étant la marque de la permanence de la révélation et le garant de la relation privilégiée qu'entretient valablement le fidèle avec le divin et le sacré quelle que soit par ailleurs son appartenance idéologique : sunnite, chi'ite, malékite, hanéfite, etc.

L'histoire de ces deux notions centrales, *ig̣tihād* et *ig̣mā'*, que nous avons brossé à grands traits, ne laisse pas le moindre doute sur leur caractère humain quoique revêtu de sacralité. Leur évolution parallèle est frappante. Dans les deux cas, l'influence des conditions historiques et des valeurs dominantes est patente. Affaires de clercs jaloux de leurs prérogatives et tenant à préserver et à perpétuer leur autorité morale, elles sont le reflet des intérêts de l'institution religieuse et de ses représentants à une époque où cette institution jouissait d'un prestige indéniable et surtout d'une certaine autonomie qui lui permettait de dire le droit et de faire la loi, au nom de Dieu évidemment, et qui l'autorisait également à baliser les contours de la pluralité tolérée.

Ne tirons pas cependant à boulets rouges sur les efforts de dizaines de générations de docteurs de la Loi qui ont su construire de bonne foi et avec beaucoup d'abnégation un édifice conceptuel et symbolique qui a été tout au long de l'histoire islamique le principal rempart contre les forces de désintégration et a joué un rôle de régulation irremplaçable dans des sociétés que les conflits politiques menaçaient constamment de déchirer.

Ig̣tihād et l'*ig̣mā'* font partie intégrante de cet édifice doctrinal. La conception qu'on s'en faisait a été donc non seulement positive à certains égards mais était en symbiose avec les besoins culturels des sociétés islamiques malgré quelques tiraillements et remises en question sans grande portée. Le choc de la modernité qui a frappé ces sociétés de plein fouet au XIX^e s. alors qu'elles n'avaient point participé à l'émergence de cette modernité et n'y étaient aucunement préparées, vint rompre un équilibre patiemment et savamment élaboré au cours des siècles. Il nous faudrait par conséquent examiner les retombées de la nouvelle situation sur la société maghrébine et tout particulièrement les caractéristiques de l'islam maghrébin dans un souci d'intelligibilité et non d'apologie ou de dénigrement.

Maints auteurs déplorent la permanence des schémas traditionnels de la pensée religieuse en islam contemporain. Ils ne cessent de critiquer ce qui leur semble être des anachronismes intolérables et lourds de conséquences négatives sur les nécessités de développement et de progrès. Sans nier le bien-fondé de leurs récriminations, nous pensons qu'une analyse globale plus approfondie et plus détachée révélerait un autre visage de l'islam concret et vivant au Maghreb, comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres sociétés islamiques de par le monde. Une erreur de diagnostic ou de perspective mène forcément à de faux résultats et à des remèdes pires que le mal qu'on voudrait guérir.

Il est patent que l'« islam du pétrole » inonde le marché de publications plus rétrogrades les unes que les autres et qu'un public de jeunes fraîchement scolarisés est avide de livres et de revues accessibles à sa bourse et qu'il est enclin à prendre pour argent comptant. Il est évident, d'un autre côté, que l'islam traditionnel est devenu dans sa forme activiste une arme de contestation politique, économique et sociale et une stratégie de conquête du pouvoir et que les régimes en place continuent, à des degrés divers, d'utiliser la religion comme instance de légitimation. Ce phénomène est bien connu. Ne nous y attardons pas et soyons plutôt attentifs aux vagues de fond qui sont à l'œuvre dans la société maghrébine. Une protestation même véhémement, une nostalgie, un attachement à des survivances symboliques traduisent des états d'âme, poussent à des actions ponctuelles. Ils ne font pas l'histoire.

La réalité maghrébine est riche de faits objectifs hautement significatifs qui montrent, si on prend la peine de s'y arrêter, que les conditions d'exercice de la pensée religieuse ont radicalement changé par rapport au passé. Qu'il nous suffise de signaler à ce propos deux données fondamentales. La première est que l'autonomie relative dont jouissait l'institution religieuse est battue en brèche et réduite à sa plus simple expression par les États-nations en place depuis les indépendances. C'est maintenant l'État et l'État seul qui a le monopole de dire le droit et de faire la loi. La référence à l'islam dans le domaine du droit de la famille, par exemple, ne doit pas cacher la perte irrémédiable par les docteurs de leur privilège d'antan dans ce secteur. Investi en l'occurrence par la religion, le droit est quand même défini par l'État et c'est là un changement qualitatif par rapport à la situation antérieure où la norme était établie au sein de l'école juridique sans la moindre référence au domaine géographique ou territorial de son application.

La deuxième donnée fondamentale est l'écroulement systématique des supports traditionnels de la religion et, corrélativement, la présence en profondeur d'un puissant processus sociologique de sécularisation des institutions, de la culture et de la société. Des secteurs de plus en plus nombreux, ceux qui sont en relation avec l'organisation bureaucratique, la science et la production modernes en premier lieu, sont effectivement soustraits à l'influence des symboles religieux. Leur validité intrinsèque sans référence à l'islam ne pose plus, pour ainsi dire, de problème. D'une situation où le religieux était englobant, régulateur quasi absolu et présent partout, on passe subrepticement à une autre où il n'est qu'un secteur de la vie parmi tant d'autres. Quoi de plus normal que les gens habitués à une certaine vision du monde et à une certaine

hiérarchie des valeurs s'en inquiètent, mais quoi de plus inquiétant que les observateurs de la réalité fassent comme si ses composantes essentielles n'avaient pas changé radicalement, par myopie intellectuelle ou paresse mentale !

Passons sur l'islam livresque des rares autorités religieuses traditionnelles dont les conceptions ne sont, en dernière analyse, que des survivances du passé et voyons ce que les musulmans entendent aujourd'hui par l'*igtiḥād* et l'*ig mā'*. On constate aisément alors que l'*igtiḥād* qu'ils prônent n'a pratiquement plus rien à voir avec le cadre étroit du raisonnement analogique des *fuqahā* et des *muftī* en l'absence de textes définissant la qualification légale des actes humains. L'*igtiḥād*, dans son acception moderne la plus courante, est beaucoup plus qu'une opinion émise à l'intérieur d'une école juridique quelconque par une personne habilitée à interpréter correctement le Livre et à concilier les données fournies par l'immense production savante qui s'y rapporte. Il est éminemment effort de réflexion personnelle qui s'enracine dans une autre épistémè plus riche et plus complexe informée par les sciences de l'homme et de la société. Le *muḡtahid* moderne a perdu irrémédiablement l'innocence de ses prédécesseurs. Il n'est plus un spécialiste de la Loi religieuse et de la science des fondements du droit, ayant acquis des rudiments de connaissance de la langue arabe, de l'exégèse coranique, du *ḥadīṭ* et de la théologie dogmatique. Il est devenu linguiste, anthropologue, historien, paléontologue, philosophe, sociologue, économiste tout à la fois. Il tend même à être astrophysicien, généticien, biologiste, informaticien, que sais-je encore. Le droit pour lui, s'il est juriste de formation et non un simple technicien du droit, s'apparente davantage à la sociologie et aux sciences politiques qu'à la religion *stricto sensu*.

Qu'on ne vienne surtout pas nous rétorquer que nous sommes influencés par la situation qui prévaut en Occident et que nous ne faisons que la projeter sur la situation maghrébine, car c'est ainsi faire insulte aux sacrifices consentis par l'ensemble de la population, sous l'impulsion des États, pour généraliser la scolarisation et former des compétences dans ces domaines de la connaissance. Par contre, on doit admettre qu'il y a une perte de cohérence dans les systèmes normatifs en usage. On assiste à des divergences manifestes à propos des valeurs générales, qui coexistent avec un accord sur des objectifs concrets particuliers. Il en résulte des difficultés à constituer un ordre durable, une *Gesellschaft* dans le sens wébérien. Ce qui ne veut pas dire que l'ordre ancien et les notions qui s'y rattachent sont intacts du fait qu'ils résistent au changement qui les menace ou qui les rend obsolètes.

Nous adoptons inconsciemment un nouveau champ sémantique qui a rompu définitivement avec la définition classique l'*igtiḥād*, laquelle définition recherchait plutôt la continuité et la conformité avec les solutions du passé et avait en horreur l'innovation (*bid'a*) et le renouvellement. Cette rupture, parce qu'elle n'est ni pensée ni reconnue, est, nous semble-t-il, à la source des va-et-vient incessants entre des niveaux de discours inconciliables au vu de leur logique implicite différente et de leurs présupposés dont personne n'oserait prétendre qu'ils sont identiques. Elle est aussi à l'origine du dialogue de sourds

qui s'instaure chaque fois que l'on ne sait pas trop à quoi on réfère en utilisant des notions et des concepts piégés qui deviennent pratiquement insaisissables. Le comble est qu'il arrive souvent qu'un même locuteur passe d'un niveau à l'autre sans qu'il s'aperçoive des contradictions dans lesquelles il s'enferme. On n'a qu'à analyser dans cette perspective n'importe quel article de journal ou de revue qui parle d'*igtiḥād* et on ne manquera pas de tirer des conclusions surprenantes.

Appliquées à l'*igmā'* nos constatations restent entièrement valables. En effet, si personne ou presque ne dénonce la fiction du consensus qu'admettent les *uṣūliyyūn* et ne remet en question ce troisième fondement de la Loi religieuse avec toutes les implications que nous avons montrées et principalement son caractère rétrospectif et son rôle de légitimation et de justification, le discours islamique comme le discours politique ne se privent pas aujourd'hui d'utiliser l'*igmā'* dans un cadre étroitement national appliqué à des problèmes socio-culturels sans rapport avec la religion. C'est ainsi, à titre d'exemples, que les initiatives du chef politique du moment sont louées dans les médias officiels à cause du consensus qui se réalise autour de sa personne et de son action, et que les chartes nationales dégagent le consensus des forces politiques et sociales sur les grands choix de société. Il est inutile de signaler que dans ces cas, qui viennent spontanément à l'esprit, on ne cherche point à savoir, comme le veut la règle, s'il y a eu dans le passé des consensus similaires ou différents qu'on est tenu de ne pas enfreindre.

Néanmoins, lorsqu'il s'agit de poser certains problèmes tels que la révision des lois qui régissent l'héritage, on bute inmanquablement sur l'interprétation traditionnelle des versets coraniques le concernant parce qu'elle est censée avoir recueilli le consensus de la communauté musulmane et que ce consensus ne saurait être abrogé. Le paradoxe entre l'option pour un consensus prospectif, virtuellement temporaire et révisable d'un part, et l'option pour un consensus rétrospectif, définitif et contraignant d'autre part n'est-il pas symptomatique des incohérences nées d'une sécularisation réelle mais insuffisamment intériorisée? C'est en définitive à une valse hésitante qu'on assiste entre des appartenances mal assumées à la nation moderne et à l'*umma*, entre un individualisme forcené et un unanimité de façade, bref entre les exigences de la modernité et celles de la fidélité au passé. La cohabitation, après l'harmonie, entre les finalités purement terrestres et la finalité eschatologique s'avère décidément difficile.

Nous n'avions nullement, dans les remarques qui précèdent, la prétention de traiter tous les aspects de la pensée islamique moderne au Maghreb à travers l'exemple des notions d'*igtiḥād* et d'*igmā'*. Notre propos est beaucoup plus modeste. Il consiste tout simplement à montrer que la pluralité de l'islam maghrébin n'est plus ce qu'elle était. On pouvait, jusqu'à une époque récente, se suffire d'opposer *igtiḥād* et *taqlid* et analyser cette pluralité dans ses manifestations savante, maraboutique, activiste, citadine, bédouine, etc. Il importe aujourd'hui de privilégier par rapport à ces composantes multiples les attitudes porteuses de ceux qui s'aventurent dans une interprétation du Livre à l'écoute de son message sans passer par les perversions aliénantes des médiateurs

auto-proclamés, et qui militent, en connaissance de cause, pour que soient repensées, réfléchies, retravaillées toutes les données sans exception de la pensée religieuse traditionnelle en fonction des impératifs cognitifs de la modernité, de sa sensibilité nouvelle et de la conscience qui en découle. C'est à ce titre qu'un certain nombre de malentendus et de blocages sont susceptibles d'être levés et dépassés et que les sciences humaines et sociales peuvent coller à la réalité riche et foisonnante et, pourquoi pas, aider les Maghrébins à trouver les équilibres vivants qui leur font cruellement défaut en promouvant, entre autres, un islam spirituellement tonifiant, ouvert sur l'universel, respectueux de la dignité de l'homme et bien ancré à son époque.