



Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam : Maître de Conférences à la
Faculté de Droit - Université d'Alger

Résumé

Tandis que la majorité des penseurs musulmans devait entre le XIX^e et le XX^e siècle adopter une position réfractaire à l'idée d'un rapprochement entre Islam et Occident, une élite parmi les ulémas allait envisager la question différemment : ces « réformateurs » ou *muslihûn* pensaient, au contraire, que l'identité musulmane ne pourra à l'hégémonie européenne qu'à condition de s'imposer aux yeux du monde en tant que culture porteuse de paix et de progrès. Le seul moyen d'y parvenir étant de s'ouvrir au monde par *l'idjtihâd*, les échanges culturels et le dialogue interreligieux.

Bien qu'elle n'ait pas la prétention de restituer l'ensemble des initiatives entreprises par les réformateurs du XIX^e siècle en vue du rapprochement entre Islam et Occident, l'analyse ici proposée s'efforcera d'apporter un aperçu sur les premières rencontres interreligieuses dans le monde musulman. Par souci d'équité géographique, cette rétrospective sera limitée aux cas des penseurs Shah Wali Allah (1703-1762) et de Mohammed Iqbal (1873-1938) pour le Subcontinent indien (titre I) ; de Jamal-Eddine al-Afghani (1838-1897) et de son disciple Mohammed Abduh (1849-1905) pour l'Egypte (titre II) ; et, enfin, de l'émir Abdelkader (1808-1883) et du grand cheikh soufi Ahmed al-Alawî (1869-1934) pour la région nord africaine en général et l'Algérie en particulier (titre III).

Mots-clés :

Dialogue - religion - culture de paix - islam - réformisme

المخلص

بينما تغلبت على الرأي العام الإسلامي في القرن التاسع عشر الفكرة المعادية للتقريب بين العالم الإسلامي والغرب النصراني، برزت نخبة من أهل العلم عالجت المسألة من منظور مخالف: اعتبر أنصار "تيار النهضة" أن الهوية الإسلامية غير قادرة على مقاومة الهيمنة الأوروبية إلا إذا فرضت نفسها في أعين العالم بمثابة ثقافة حاملة لقيم السلم والتقدم: وبذلك من خلال التفتح على العالم بواسطة الاجتهاد والتبادلات الثقافية والحوار الديني.

لن نتجراً في المقالة التالية إلى وصف كافة مبادرات رواد تيار النهضة للتقريب بين الإسلام والغرب، بل سنكتفي بتقديم لمحة عن البذور الأولى للملاقاة بين الأديان في العالم الإسلامي. بالاستناد إلى معيار التقسيم الجغرافي، سنعالج موقع الحوار الديني عند شاه ولي الله الدهلوي (1703-1762) ومحمد إقبال (1873-1938) بالنسبة لشبه القارة الهندية (المبحث الأول)؛ جمال الدين الأفغاني (1838-1897) وتلميذه الشيخ محمد عبده (184-1905) بالنسبة لمصر (المبحث الثاني)؛ وأخيراً الأمير عبد القادر (1808-1883) والشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي (1869-1934) بالنسبة لشمال إفريقيا عامة والجزائر خاصة (المبحث الثالث).

الكلمات المفتاحية: الحوار – الدين – ثقافة السلام – الإسلام – النهضة.

Par delà les aléas de l'histoire qui auront, tout au long des siècles, jalonné les rapports tumultueux entre la civilisation musulmane et l'Occident chrétien, la chronique religieuse de l'islam nous enseigne, paradoxalement, que les deux traditions monothéistes étaient initialement vouées à une grande entente.

En effet, la tradition islamique nous apprend que c'est lors d'un voyage avec son oncle en Syrie encore sous domination byzantine que la vocation messianique du jeune Mohammed, âgé alors de douze ans à peine, aurait pour la première fois été perçue par un moine chrétien qui présagea en l'enfant un grand destin prophétique. Quelques années plus tard, lorsque le Prophète de l'islam eut effectivement sa première révélation, c'est auprès d'un autre sage chrétien de la Mecque, un certain Waraqa Ibn Nawfal (m. 611), qu'il alla exprimer sa déroute ; à son tour, ce saint homme l'apaisa en lui confirmant le début de la Prophétie. Une fois de plus, quand la répression des polythéistes mecquois contre les

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

premiers convertis à l'islam devint insoutenable, le Prophète proposa à ses disciples d'émigrer en Abyssinie, dont le Négus chrétien était connu pour être « un roi juste ». Aussitôt informés, les notables mecquois dépêchèrent auprès du Négus une délégation pour le convaincre de livrer les réfugiés. Mais le roi chrétien refusa de le faire et décida d'accorder sa protection aux musulmans.

Ces trois épisodes éminemment symboliques, que le Coran ne manquera pas de rappeler, devaient être déterminants pour les futures relations entre la première communauté musulmane et les chrétiens d'Arabie : « *Tu te rendras assurément compte que ceux qui sont les plus proches des musulmans par l'amitié sont ceux qui se disent chrétiens. Cela tient à ce qu'il se trouve parmi eux des prêtres et des moines et qu'ils ne s'enflent pas d'orgueil* » (Coran s5 v82).

Ceci explique par ailleurs pourquoi le Prophète de l'islam veillait constamment, après sa désignation chef de Médine en 624, à maintenir des relations de convivialité avec la communauté chrétienne d'Arabie ; n'était-il pas allé jusqu'à mettre sa propre mosquée de Médine à la disposition des évêques de Najran afin qu'ils y célèbrent la messe avant d'exempter de l'impôt tous les moines d'Arabie¹ ? Il n'en sera d'ailleurs pas autrement avec les premiers califes de l'islam (632-661) ; on se rappelle à cet égard de la manière particulière avec laquelle le calife Umar (634-644) s'était empressé, le jour même de son entrée à Jérusalem en 637, de remettre l'archevêque Sophronus (560-639) un traité dans lequel il promettait « *aux Chrétiens la sécurité pour leurs personnes, leurs fortunes, leurs églises, leurs crucifix, tous les symboles de leur religion [et] qu'ils ne soient jamais contraints de changer de religion* »² ?

Les retournements de l'histoire restent cependant imprévisibles ! En effet, aurait-on pu penser que les relations islamo-chrétiennes étaient vouées à tant se détériorer à partir du IX^e/X^e siècle ? Cette date qui correspond, comme on sait, au début des Croisades (1095-1291), devait malencontreusement marquer un tournant décisif dans les rapports entre Musulmans et Chrétiens.

Il va sans dire qu'un épisode aussi douloureux que la prise de Jérusalem en 1099 par les Croisés suivie du massacre de plus de 50.000 civils musulmans ne pouvait, au fil du temps et des siècles, que nuire durablement à l'image du Chrétien dans le monde musulman ; à un point tel qu'entre le XI^e et le XIII^e siècle, théologiens et scolastiques devaient s'appliquer sans relâche à trouver les fondements doctrinaux nécessaires

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

afin d'élever le concept de « haine du Chrétien » (*al-barâ' wa al-walâ'*) au rang de véritable devoir religieux du fidèle. C'est dans le droit fil de cet esprit post-croisades que le puriste syrien Ibn Taymiya (1263-1328), comme la plupart des théologiens après lui, écrit en substance que « tout musulman qui prend les *Infidèles*, Juifs et Chrétiens notamment, pour ami ou compagnons doit être déclaré hypocrite et mériter le blâme et le châtement »³.

Sans pour autant décliner avec le temps, ce sentiment antichrétien allait au contraire s'exacerber alimenté, d'une part, par la *Reconquista* de l'Andalousie au XI^e-XV^e siècle et, d'autre part, par les *longues guerres* entre le Califat ottoman et l'Europe chrétienne du XIV^e-XVIII^e siècle. Ajoutons à tout cela le douloureux souvenir laissé par les colonialismes français et britannique dans la mémoire collective de l'Islam. A partir de là, on ne devrait plus être surpris en entendant, à la fin du siècle dernier, le Président de la Commission saoudienne des Fatwas, Ben Bâz, déclarer ce qui suit : « Le Coran, la tradition prophétique et le consensus des savants attestent qu'il est du devoir de tout musulman de haïr les *Infidèles* parmi les Juifs, les Chrétiens et les Paiens. Et de prendre garde à ne jamais les aimer ou les prendre pour amis⁴. »

Le texte de Ben Bâz, personnage qui symbolise pourtant l'une des plus grandes références religieuses en Arabie saoudite, se passe de tout commentaire. Il restitue parfaitement l'origine de la confusion entre le contenu doctrinal de l'islam et les séquences les plus marquantes du long conflit historique Orient-Occident.

Mais tout de même ! Que les théologiens de l'islam médiéval aient pu témoigner de quelque amertume à l'égard du monde chrétien, cela se comprend parfaitement. Mais doit-on, et en toute circonstance, continuer à imposer ce ressentiment aux nouvelles générations musulmanes, au moment même où le monde tend à se muer en un immense village planétaire où se côtoient à tout instant les différentes cultures et religions ?

Cette problématique aura justement été au cœur du débat soulevé au début du siècle dernier par ceux qu'on nomme les réformateurs de la *Nahda* ou « Eveil » du monde musulman. Tandis que la plupart des théologiens devaient, face à l'afflux des valeurs culturelles européennes en terre d'islam à partir du XVIII^e siècle, adopter une position réfractaire à l'idée de rapprochement entre Islam et Occident, une élite de penseurs musulmans allait envisager la question différemment ; ces « réformateurs » ou *Muslihân* pensaient, au contraire, que l'identité musulmane ne pourrait résister à l'hégémonie européenne qu'à condition

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

de s'imposer au yeux du monde en tant que culture porteuse de paix et de progrès. Le seul moyen d'y parvenir étant, d'un côté, de revenir à *l'idjtihâd* pour adapter la Tradition aux exigences des temps modernes et, de l'autre, de s'ouvrir au monde en encourageant les échanges culturels et le dialogue interreligieux.

Bien entendu, nous n'avons pas la prétention ici de restituer l'ensemble des initiatives entreprises par les réformateurs du XIX^e siècle en vue du rapprochement entre Islam et Occident. Notre analyse se bornera, plus modestement, à dresser une rétrospective générale des premières rencontres interreligieuses en terre d'islam. Nous avons choisi, par souci d'équité géographique, de circonscrire notre analyse aux cas des penseurs Shah Wali Allah (1703-1762) et Mohammed Iqbal (1873-1938) pour le Subcontinent indien (titre I) ; Jamal-Eddine al-Afghani (1838-1897) et son disciple Mohammed Abduh (1849-1905) pour l'Egypte (titre II) ; et, enfin, l'émir Abdelkader (1808-1883) et le grand soufi Cheikh Ahmed al-Alawî (1869-1934) pour la région nord africaine en général et l'Algérie en particulier (titre III).

Titre I : L'Islam indien à la rencontre de l'Occident chrétien :

Si l'islam constitue aujourd'hui la seconde religion de l'Inde avec plus de 159 millions de fidèles, la présence musulmane dans cette partie du monde a des origines bien plus lointaines. Entamée au VIII^e siècle avec la prise du Sind en 711, la présence islamique au Hindoustan allait atteindre son apogée avec l'instauration du sultanat de Delhi au XIII^e siècle auquel succèdera l'Empire moghol à partir du XVI^e siècle.

Et alors même que le monde arabo-musulman allait, pour des diverses raisons⁵, ostensiblement se replier sur lui-même à partir du X^e siècle en se barricadant dans ce qu'on appelle le *taqlîd* (conformisme) ou *ghalq bâb el idjtihâd* (l'interdiction de la jurisprudence) lui interdisant tout contact avec le monde extérieur, l'islam indien optera au contraire en faveur d'une « interpénétration de civilisations » (N. Toualbi-Thaâlibî, 1982, p. 26) ou syncrétisme culturel faisant une large place aux valeurs socioculturelles extra-islamiques. Ce métissage culturel propre au pays du Sind allait d'ailleurs s'accélérer entre le XVI^e et le XIX^e siècles avec l'arrivée des commerçants européens suivie de la main mise de la Compagnie anglaise des Indes orientales sur le pays.

La déferlante d'idées modernistes dans le subcontinent indien allait rapidement diviser l'élite indienne en trois courants : les traditionalistes qui, craignant de voir l'identité musulmane fondre dans la

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

marée des valeurs occidentales, considéra avec dédain l'ouverture des musulmans sur le monde européen ; les modernistes ou ces « indiens occidentalisés » comme on les appelait, qui pensaient au contraire que pour évoluer, la société indienne devait passer par l'adoption pure et simple du modèle laïque européen ; une troisième voie enfin, située à l'intersection des deux premières, s'opposera tant aux idées laïques qu'au conservatisme pur et dur prôné par les littéralistes ; avec pour principaux précurseurs Shah Wali Allah (§1) et Mohammed Iqbal (§2), ce courant devait s'appliquer scrupuleusement à concilier entre tradition et modernité en faisant sienne cette vieille sagesse indienne si chère à Gandhi : « Je ne veux pas que ma maison soit entourée de murs de toutes parts et mes fenêtres barricadées. Je veux que les cultures de tous les pays puissent souffler aussi librement que possible à travers ma maison. Mais je refuse de me laisser emporter par aucune⁶ ».

§1 : *Shah Wali Allah de Delhi : du réformiste à l'universaliste*

De son vrai nom Ahmed Ibn Abdul Halim, le surnom *Shah Wali Allah* signifie en ourdou « Grand saint de Dieu ». Ce dernier naquit à Dehli le 2 mars 1703 au sein d'une famille de magistrats. Il s'initia tôt au soufisme et au droit hanafite avant de succéder à son père en 1717 au poste de professeur à l'école islamique de Delhi. Fonction qu'il quitta quatre ans plus tard au profit d'un voyage initiatique de deux années à La Mecque. De retour enfin à sa ville natale en 1723, il fonde sa propre école de théologie et de droit musulmans baptisée Dar al-'Ulûm ou « Maison des savoirs ». École qu'il dirigera jusqu'à sa mort le 20 août 1763.

Dans un temps où l'élite musulmane indienne était traditionnellement liée aux cercles politiques et judiciaires, Shah Wali Allah préféra vivre en juriste-théologien dogmatique ayant trouvé sa véritable vocation dans la rédaction de traités religieux. Traités qui constitueront le fondement du grand courant réformateur indien dont les principaux porte-étendards seront l'indien Sir Ahmed Khan (1817-1898), Abû al-Kalam Âzâd (1875-1938) et Mohammed Iqbal (1873-1938).

En effet, Shah Wali Allah se lança tôt en croisade contre les littéralistes religieux de son temps qui, adeptes d'un mimétisme aveugle, récusèrent toute tentative de renouveau de la pensée islamique. Pour ce « Diderot des Indes »⁷ comme aimait à l'appeler J. Berque (1985), la tradition de l'islam doit toujours s'offrir à de nouvelles interprétations afin de s'adapter aux contingences du temps historique. Dans cette vision réformatrice de l'islam, Shah Wali Allah allait naturellement accorder une

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

place de choix à la question de la diversité religieuse : partant, à la suite du grand mystique andalou Ibn Arabî (1165-1240), du principe de l'infinité des manifestations divines et de la miséricorde de Dieu, le théologien indien suggère que par delà leurs divergences doctrinales, les systèmes religieux monothéistes ne formaient, à l'origine, qu'une seule et même *Religion universelle*. Au sens où l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme ne constituaient à l'origine qu'une même voie empruntant certes des chemins différents, mais devant conduire en fin de compte au même but : la perfection de l'âme et l'amour du Divin. Partant de cet axiome, Shah Wali Allah écrit :

« Le seul moyen de parvenir [au bonheur spirituel] est d'accomplir le bien ici bas. C'est-à-dire de vivre en conformité avec les principes universels de bonté, de charité et de justice que la Sagesse divine a depuis l'éternité déposées dans le cœur des hommes. Principes sur lesquels s'accordent toutes les religions aussi bien celles arabe, occidentale [chrétienne] et juive, que celles mazdéennes et indiennes. C'est cela le sens de la *Religion universelle* propre à tous les Prophètes et grands sages de l'humanité. Cette religion éternelle que la Sainte Écriture de l'Islam nomme '*nature primordiale qui ne change jamais*' (Coran s30 v30) et qui fait de tous les Prophètes '*les fils d'un même père [l'Esprit] et les enfants de mères différentes [les époques]*'⁸ ».

En considérant les adeptes des différentes religions comme « frères » en l'humanité, la doctrine de *l'unicité des religions* (*wihdat al-adyân*) théorisée par Ibn 'Arabî, et apparemment défendue par le penseur indien, appelle alors les adeptes de toutes les religions à s'unir autour d'un même but : l'accomplissement du bien dans ce monde. Et cela conformément à l'appel divin : « *Dis ô gens du Livre ! Venez à une parole commune entre nous et vous : que nous n'adorions que Dieu et ne Lui prêtions aucun associé* » (Coran s3 v64).

Certes, les bibliographes de Shah Wali Allah n'ont pas relatés les rencontres qu'il aurait pu avoir avec les communautés non musulmanes de l'Inde. Il reviendra donc à son héritier spirituel, l'illustre Mohammed Iqbal, le soin de mettre en pratique les enseignements universalistes du Maître de Delhi.

§2. Mohammed Iqbal : père-fondateur du Pakistan :

Né le 9 novembre 1877 à Sialkot (actuel Pakistan) au sein d'une antique famille de Brahmanes convertie à l'islam, Mohammed Iqbal y fut

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

tôt initié à la littérature ourdoue et aux sciences islamiques. Ayant rejoint en 1895 les rangs de l'Université de Lahore, il y découvre auprès de l'orientaliste Thomas Arnold (1864-1930) les écrits d'Hegel, de Whitehead et de Nietzsche. Il s'initie en même temps aux idées réformistes de Shah Wali Allah sans doute sous l'autorité de Sir Ahmed Khan (1817-1898). Désireux d'approfondir ses connaissances, il se rend en 1905 en Europe où il achève un 3^{ème} cycle à Londres et soutient un doctorat de Philosophie à Munich. De retour à Londres en 1908, il est aussitôt nommé Professeur d'arabe à Cambridge. La même année, il décide de retourner au Lahore afin d'y réaliser son rêve de bâtir une Inde « libre et unie, où hindous et musulmans vivraient fraternellement côte à côte »⁹.

Bien que relativement court, ce séjour de trois ans dans le Vieux Continent aura quand même permis à Iqbal de se lier d'amitié avec de grands noms de la pensée occidentale, dont le protestant John McTaggart (1866-1925), le philosophe juif Henri Bergson (1859-1941) et surtout l'orientaliste catholique Louis Massignon (1883-1962). En effet, le philosophe indien semblait vouer une grande admiration à ce géant de l'orientalisme français qui consacra sa vie à faire découvrir à l'Occident les subtilités de la mystique musulmane ? N'est-ce pas ce même « catholique musulman » comme l'appelait Pie XI qui, au début du XX^e siècle déjà, considérait les trois traditions monothéistes comme « complémentaires » affirmant que « [la religion hébraïque] est enracinée dans l'espérance, la Chrétienté vouée à la charité, l'Islam centré sur la foi¹⁰ »?

On sait par ailleurs qu'Iqbal avait maintenu après son retour au Lahore de vifs échanges épistolaires avec Massignon. Mais les deux hommes devaient patienter près d'un quart de siècle avant de se revoir ; la rencontre eut lieu à Paris en novembre 1932 à l'occasion de la participation d'Iqbal à la Conférences des Indiens musulmans à Londres. Bien que longtemps espéré, l'entrevue fut brève. Si brève que Massignon lui-même, quelques années plus tard, en exprimera quelques regrets : « [Iqbal] m'avait demandé mon amitié, il m'avait longuement demandé conseil depuis 1931 – il était venu exprès à Paris – et moi..., je n'ai su lui répondre que de vaines phrases (j'étais alors surmené). Il est mort, et c'est maintenant qu'en lisant ses vers, j'y vois tout ce qu'il attendait d'une longue correspondance avec moi¹¹. »

Aussi courte qu'elle aura été, cette rencontre entre les penseurs indien et français n'aura toutefois pas été sans intérêt. Elle eut en effet

pour avantage de susciter parmi certains des étudiants de Massignon un intérêt épistémologique particulier pour l'œuvre d'Iqbal. C'est ainsi qu'excepté son ouvrage *Asrār-i khūdī* qui fut traduit en anglais par Nicholson (1877-1938), il reviendra à la grande traductrice Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999), la « petite fille » comme l'appelait son mentor Massignon, le mérite d'avoir fait découvrir à l'Occident l'œuvre de ce géant de la pensée islamique¹². Œuvre qui devait constituer la principale source d'inspiration pour la plupart des réformateurs musulmans aussi bien dans le monde asiatiques qu'arabe.

Titre II : Le réformisme égyptien : berceau arabe du dialogue interreligieux :

L'histoire chrétienne nous enseigne qu'Alexandrie fut, aux côtés de Babylone, la première ville à avoir abrité les fidèles du Christ. C'est dans cette même ville aussi que l'apôtre Marc fut capturé, martyrisé et sauvagement assassiné le 25 avril 68. L'Eglise copte d'Egypte devant toutefois se démarquer du Catholicisme en 451, ses adeptes allaient subir une violente répression qui ne prendra fin qu'en 642, date correspondant à l'arrivée de l'islam dans le pays au temps du calife Umar (634-644).

Désormais reconnue comme la seule institution représentative des Chrétiens d'Egypte, « l'Eglise des Martyrs » comme on l'avait surnommée allait, tant bien que mal, se maintenir sous les différentes dynasties musulmanes. Des Omeyyades (661-750) aux Abbassides (750-969), des Fatimides (969-1171) aux Ayyubides (1171-1250), des Mamelouks (1250-1517) aux Ottomans (1516-1798), les Coptes d'Egypte réussirent toujours à s'affirmer au pays des Pharaons en tant que seconde communauté religieuse.

D'un autre côté, à l'instar de l'Inde où l'afflux européen devait susciter un élan réformiste sans précédent, la main mise de la France sur l'Egypte (1798-1801), suivie de l'instauration du protectorat britannique (1914-1922), allait contraindre certains penseurs égyptiens à reconsidérer leurs rapports à la communauté copte. Désireux d'unir les Egyptiens face au colonisateur, le panislamisme initié par Jamal-Eddine al-Afghani (§1) et Mohammed Abduh (§2) allait alors tout mettre en œuvre pour réconcilier Musulmans et Chrétiens d'Egypte.

1. Jamal-Eddine al-Afghani : précurseur du panislamisme

Né en Afghanistan au mois d'octobre 1838, Jamal-Eddine fut instruit aux sciences traditionnelles dans les écoles chiites de Qazvin, de

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

Téhéran, de Nadjaf puis de Kerbala. À dix-huit ans, il immigre en Inde afin d'y poursuivre ses études. C'est sans doute là bas qu'il aurait fait sa première rencontre avec le réformisme musulman. Nommé en 1860 ministre du prince afghan Muhammad Azam Khan, il dû néanmoins quitter Kaboul suite à la déroute de la famille princière en 1868. C'est ainsi qu'au terme de plusieurs voyages, il se résigna en 1871 à s'installer en Egypte pour en faire le terrain de prédilection de sa mission réformatrice. R. Madinier (2001) résume comme suit le projet réformateur du penseur afghan : « Au Moyen Orient, c'est Djamel ed Din al Afghani, ancien ministre d'un prince afghan, qui parcourut la région en dénonçant à la fois l'impérialisme européen et l'impéritie des dirigeants musulmans féodaux qui empêchait toute modernisation de leur pays. Il proposa en revanche un retour au Coran débarrassé de tous les commentaires l'ayant obscurci, l'adoption du progrès technique européen, la lutte contre le fatalisme et la reconnaissance de la liberté et de l'intelligence. Père du panislamisme moderne, al Afghani exerça une influence déterminante dans l'ensemble du monde musulman¹³.

Toutefois, aussi nécessaire puisse être le renouveau de la pensée islamique pour redonner à l'islam sa grandeur passée, al-Afghani considère que le monde musulman est incapable de contrer l'hégémonisme culturel occidental à défaut d'une véritable unité nationale (*al-umma*). Unité qui ne saurait à son tour se réaliser tant que les sociétés islamiques n'auront pas admis les communautés non-musulmanes vivant en terre d'islam comme des citoyens à part entière, égaux en droits et en devoirs. Voilà ce que le penseur afghan écrit par exemple à ce sujet : « Tâchez par delà de vos différences religieuses de rester unis pour l'intérêt national ! Soyez frères dans la citoyenneté et entraidez-vous ! Levez-vous contre quiconque tente d'envahir votre pays ! Sachez que Dieu est le Seigneur des mondes, non pas uniquement celui des Juifs, des Chrétiens ou des Musulmans ! Les adeptes de toutes les religions doivent être au sein de la *Nation* comme les membres d'un même corps ; si l'un de ses organes souffre, le corps tout entier se met à réagir¹⁴. »

Il va sans dire qu'un tel discours allait susciter un intérêt particulier auprès des Coptes d'Egypte. Al-Afghânî allait également se lier d'amitié avec plusieurs intellectuels arabo-chrétiens, parmi lesquels l'illustre poète libanais Gibran Khalil Gibran (1883-1931).

§2. *Mohammed Abduh : précurseur du rationalisme arabe*

Né au Delta du Nil en 1849 dans une famille d'agriculteurs, Mohammed Abduh entame ses études à la mosquée de Tanta et rejoint plus tard l'Université d'al-Azhar. Ayant rencontré al-Afghani en 1872, il suit une carrière de journaliste avant d'être désigné professeur à l'Université islamique de Dâr al-'ulûm (1877-1882). Ses appels à une réforme structurelle du droit musulman lui feront rapidement attirer le courroux des ulémas qui finiront par le révoquer de son poste. De nouveau journaliste, il sera en 1881 condamné à l'exil pour avoir pris part à la révolution d'Orabi.

Ce n'est qu'au terme d'un séjour de trois ans au Liban et à Paris qu'Abduh sera de nouveau autorisé à rejoindre son pays natal. Réhabilité d'abord en tant que magistrat, il sera désigné en 1889 Grand mufti d'Égypte puis chargé d'élaborer le projet national de réforme de la Justice et de l'Éducation égyptienne. S. Lathion (2003) résume à longs traits ce projet de réforme présenté par le penseur égyptien : « Pour Abduh, l'un des aspects les plus importants de cette réforme va être le côté éducatif, car il est convaincu que ce ne sera qu'à travers un changement des mentalités que l'on pourra obtenir les fruits désirés d'une façon durable. Connaisseur des philosophies arabe et occidentale, dans lesquelles il fut guidé par son maître, et conscient de la nécessité que se réalise dans le monde arabe, et plus particulièrement en Égypte, une modification dans le mode éducatif avec l'intégration des sciences dans les programmes, il participera à la rénovation des institutions éducatives de son époque¹⁵. »

Dans la continuité de la tradition inaugurée par al-Afghani, le réformateur Abduh allait à son tour accorder une place essentielle au thème de la réconciliation nationale; d'abord entre les adeptes des différents courants musulmans, Sunnites et Chiites en particulier ; puis entre les Musulmans et les Chrétiens d'Égypte.

Partant du principe que les Coptes représentent la seconde communauté religieuse du pays, Abduh allait énergiquement militer pour leur reconnaissance en tant que citoyens à part entière. Il prit même la téméraire initiative de fonder une association pour le rapprochement des religions. Association qui parvint à adhérer de grands intellectuels aussi bien musulmans, juifs que chrétiens. Cet extrait de la lettre adressée par Abduh au prêtre Isaac Tillier à l'occasion de la création de cette association illustre à souhait l'esprit de tolérance du réformateur égyptien : « A l'inspiré par le Vrai et le réputé pour sa sincérité, le prêtre respecté

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

Isaac - que Dieu l'aide dans sa quête et le récompense dignement [...] Nous espérons l'arrivée prochaine d'un temps où la lumière de la connaissance mettra en échec les ténèbres de l'insouciance. Les deux plus grandes religions, le Christianisme et l'Islam, pourront enfin se connaître et se serrer la main avec amour et amitié [...] Nous sommes certains que la Torah, les Évangiles et le Coran seront un jour considérés comme des Livres concordants, des Saintes Écritures qui se confirment mutuellement, étudiés et vénérés par les enfants et les adeptes de chaque religion. C'est alors que Dieu établira sa lumière sur la terre¹⁶. »

Telles sont très brièvement relatées les principales rencontres interreligieuses qui se sont déroulées en Egypte du XIX/XX^e siècle. Il va de soi qu'en œuvrant de la sorte à réconcilier Musulmans et Chrétiens d'Egypte, al-Afghani et Abduh auront marqué une révolution dans l'histoire politique du pays. Mais par delà leur influence en Egypte, leurs thèses allaient constituer le socle d'un réformisme musulman qui allait inspirer la quasi-totalité des grands penseurs de l'islam contemporain.

Titre III : L'islam confrérique maghrébin : une école pour la tolérance religieuse

On sait que la tradition islamique comprend, d'une part, un ensemble de directives formant le côté proprement légal de l'islam (*'ilm al-ahkâm*) dit *fiqh* « droit musulman » ou « Charia »; et d'un autre côté, un savoir initiatique (*'ilm al akhlâq*) ou subtile (*'ilm al-raqâ'iq*) représentant la face spirituelle de la religion appelé « Soufisme » (*at-tasawwuf*).

Historiquement, la pratique soufie remonte au temps du Prophète lui-même. Se faisant appeler *ahl al-suffa*, un groupe parmi ses compagnons, dont le moine chrétien converti Selmân al-Fârisî (m.657), s'étaient démarqués de leurs coreligionnaires par leur ascétisme rigoureux. Le soufisme allait s'accentuer aux premiers siècles de l'islam : avec la dégradation morale de la société arabe, un certain nombre d'écoles spirituelles vit le jour à divers endroits. L'objectif de ces ordres, ces *tutruq* comme on les nomme, visait principalement à éveiller les consciences à Dieu et à encourager les croyants à retrouver la sainte vie spirituelle des premiers musulmans.

Les efforts considérables déployés par les premiers mystiques de l'islam afin de propager la doctrine soufie finirent par porter leurs fruits. Au point qu'à l'orée du XI^e siècle, la société musulmane en général et

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

maghrébine en particulier était quasiment imprégnée de l'esprit soufi. Nonobstant le rôle social joué par les confréries soufies qui assuraient, entre autres, l'éducation et l'instruction des jeunes musulmans au Coran et aux sciences traditionnelles, ces ordres s'étaient, au regard de leur caractère contemplatif, distingués par un humanisme et une tolérance religieuse peu égalée. Humanisme qui allait constituer la pierre angulaire du projet réformateur porté par l'émir algérien Abdelkader (§1) et le Cheikh Ahmed al-Alawî (§2).

§1. Emir Abdelkader : homme de parole et d'action

Né le 6 septembre 1808 près de Mascara (Algérie), Abdul Kader Ibn Muhyiddine fut élevé au sein de la zawiya qâdirite¹⁷ de Oued al-Hammam. Après un pèlerinage à La Mecque avec son père en 1820, il séjourna un temps en Égypte. En 1830, Alger tombe entre les mains de l'armée française. Abdelkader n'hésite pas alors à se lancer en croisade contre le colonisateur. Contraint à se déposer les armes en 1847, il accepte d'être exilé en France afin d'y être détenu au Château de Pau.

« Au cœur du Béarn, dans le château qui a vu naître une figure de la tolérance religieuse, une face méconnue de l'ancien adversaire de la France va se révéler. Si la représentation d'infatigable guerrier, alimentée par une imagerie d'Épinal foisonnante, a dominé l'imaginaire des Français pendant plus de quinze ans qu'a duré le djihad, c'est l'image d'un homme tolérant, doué d'une ouverture d'esprit exceptionnelle qui va s'imposer¹⁸. » En effet, dès que la nouvelle de la détention d'Abdelkader se répandit en France, plusieurs personnalités européennes vinrent spécialement à Pau pour le rencontrer. Citons parmi ces nombreux visiteurs le protestant genevois Charles Eynard (1808-1876) qui, dès sa première rencontre avec l'émir, ne put s'empêcher d'écrire : « Nous avons été le voir il y'a quelques jours et nous en sommes revenus ravis comme tous ceux qui l'approchent. Tant d'humilité, de simplicité, de douceur, de bienveillance et de force d'âme, des paroles si sérieuses en même temps honoreront plus d'un de nos chrétiens de nom¹⁹. »

N'est-ce d'ailleurs pas ce même évangéliste convaincu qui prendra l'initiative d'initier un comité « abdelkadérien » pour sensibiliser l'opinion française au triste sort réservé à l'émir ? On peut également citer la visite de l'ancien évêque d'Alger, Mgr. Dupuch (1838-1846) ; ayant connu le prince de la Smala quelques années auparavant lors d'un

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

échange de prisonniers, l'évêque s'était fait un point d'honneur de venir en France rendre visite au célèbre guerrier algérien.

Libéré en 1852, l'émir Abdelkader prendra la route d'Istanbul avant de s'établir à Damas. Se consacrant désormais à l'écriture et à l'enseignement, il publie en 1857 son *Rappel à l'insouciant*²⁰ (*Tanbîf al-ghâfil*) où il fustige avec brio le cloisonnement doctrinal de ses coreligionnaires. Avant d'achever la rédaction du *Livre des Haltes*²¹ dans lequel il expose sa vision transcendante de l'histoire religieuse de l'humanité. E. Geoffroy (2010) rend bien compte de cette universalité propre au mystique algérien : « Pour lui, tout adorateur [...] n'adore en fait que Dieu et [...] toutes les croyances [détienne] une part de vérité²². »

Homme d'action et de parole, lorsque l'émeute de Damas éclate le 9 juillet 1860 contre la communauté chrétienne, l'émir n'hésite pas un instant à prendre la défense des 12.000 chrétiens de la ville les sauvant ainsi d'une mort certaine. Cet acte de bravoure lui vaudra, comme on sait, la Grande croix de la Légion d'honneur de Napoléon III et celle de l'Ordre du pape Pie IX.

Nonobstant les nombreuses études et recherches universitaires consacrés depuis plus d'un siècle à l'Emir Abdelkader, il convient de noter que nombre d'édifices et de lieux sont aujourd'hui, aussi bien dans le monde arabe qu'en Europe, baptisés au nom de cet humaniste de l'islam contemporain ; il se trouve ainsi à Paris depuis 2006 une Place de Émir-Abdelkader (située à l'intersection des rues Geoffroy-Saint-Hilaire, Fossés-Saint-Marcel et Poliveau). Et il en va de même à Lyon, à Toulon et même à Mexico où des places et des rues portent encore le nom de cet infatigable défenseur des droits humains. Ce n'est donc par un hasard aussi si l'Emir Abdelkader s'est vu récemment (2010) décerné à titre posthume « Le Prix de la Tolérance » de la Fondation Ousseimi. La remise du prix s'est effectuée au Palais des Nations de Genève en présence de plus de 600 personnes (universitaires, chefs de missions diplomatiques, représentants d'ONG...) et de nombreuses personnalités internationales dont le Président du Conseil des droits de l'Homme (M.-S. Phuangketkeow), le Président du CICR (M.-J. Kellenberger) et le Directeur général de l'Office des Nations unies (M.-S. Ordzhonikidze). Autant de témoignages qui attestent aujourd'hui de l'universalité de la pensée de l'Emir Abdelkader et de la nécessité de faire la promotion de ses idéaux en particulier dans le monde arabe.

§2. Cheikh Ahmed al-Alawî : un saint soufi du XX^e siècle

Ahmad Ibn Mustafa al-Alawî est né à Mostaganem (Algérie) en 1869. Initié tôt au Coran sous la bienveillance de son père, il fera la rencontre du Cheikh Mohammad Ibn al-Habîb al-Buzaydî dont il deviendra le disciple pendant plus seize ans. A la mort de son maître en 1909, il sera désigné guide de l'ordre soufi des Darqawâ²³.

Il s'appliquera dès lors dans la continuité de la tradition soufie à promouvoir un islam spirituel fondé sur l'espérance, la tolérance et l'ouverture sur les autres croyances. Voici comment le Cheikh al-Alawî, dans un texte choisi parmi d'autres²⁴, conçoit la diversité des traditions religieuses : « On sait que la *Religion* est *Une*. Néanmoins, les traditions divines divergent selon l'époque pour la bonne raison que le Divin prend toujours en considération les intérêts changeants des communautés humaines. On ne doit donc pas se figer sur les lois de la Torah avec l'existence des Évangiles, ni même sur les lois des Évangiles avec l'existence du Coran [...] Car tout vient de Dieu [et] toute religion appartient à Dieu²⁵. »

Du point de vue de ce mystique, tous les livres révélés participent d'une seule et même *Révélation* apparue aux hommes de différentes manières au cours de l'histoire. L'actuel guide spirituel de l'ordre soufi alawî, le Cheikh Khaled Bentounès (2006), nous fournit l'éclaircissement suivant sur la conception soufie de la diversité religieuse : « Chaque tradition enseigne à sa manière, selon sa méthode. Cette diversité est voulue pour que la vérité soit reçue par tous selon la diversité des cultures et la particularité des entendements [...] La révélation apportée par chaque prophète ne fait qu'inciter et éveiller en l'homme à retrouver l'universalité inscrite en lui. Il n'y a par conséquent, ni antagonisme ni opposition entre les prophètes et les messages révélés à l'humanité, mais une parfaite continuité dans l'harmonie²⁶. »

On comprend donc pourquoi, interrogé par un Français sur la relation de l'islam aux autres religions, le Cheikh al-Alawî lui adressa la réponse suivante : « Vous m'avez demandé, cher ami, si l'islam ne vise que la confrontation avec les autres nations ou bien autorise-t-il l'amour et la bonté envers elles ? [...] Le Coran reconnaît clairement au fidèle le droit d'aimer [les Juifs et les Chrétiens] et nous impose à plusieurs endroits de les respecter même lors du débat: *'Et ne discutez avec les Gens du Livre que de la meilleure façon !'* (Coran s29 v46)²⁷. » Ce faisant, pour le

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

Cheikh de Mostaganem le principe du *barâ' wa al walâ'* ou « haine de l'infidèle » ne concerne que les non-musulmans à être entrés en guerre contre l'islam et non ceux qui sont en paix avec les musulmans : « *Dieu ne vous interdit pas d'être bons et équitables avec ceux [parmi les non-musulmans] qui ne vous ont pas combattus* » (Coran, s60 v8). C'est ainsi qu'il écrit en substance : « La conduite du Prophète Mohammed (s.p.l) avec les communautés non-musulmanes illustre bien la sympathie qu'il leur témoignait: il rendait visite à leurs malades, assistait à leurs enterrements, mangeait leur nourriture... Il autorisa même ses disciples à épouser les femmes juives ou chrétiennes en les considérant au même rang que celui des notables musulmanes : celles-ci avaient le droit à la pension familiale, à l'héritage et à tous les autres droits matrimoniaux sans qu'elles ne soient contraintes de changer de religion. Y aurait-il meilleur exemple de tolérance ?! L'islam considère donc l'épouse juive ou chrétienne au nombre des personnes citées dans le verset suivant : *'Il a créé à partir de vous et pour vous des épouses, pour que vous trouviez la tranquillité en elles, et Il a fait [naître] entre vous amour et bonté'* » (Coran s30 ; v21). »²⁸

C'est dans le droit fil de cette logique d'ouverture sur le monde que ce « saint soufi du XX^e siècle »²⁹ comme l'appelait M. Ling (2005), allait initier plusieurs projets en relation avec l'Occident chrétien, dont la création de l'hôpital franco-musulman et la Grande Mosquée de Paris. Il fut aussi le premier mystique musulman à fonder une école en Europe et à organiser des rencontres annuelles auxquelles assistaient des personnalités de différentes religions. Citons parmi ces Occidentaux qui, en plein contexte colonial, virent spécialement à Mostaganem pour rencontrer le Maître, le peintre et écrivain français Gustave Jossot (1866-1951), le métaphysicien allemand Frithjof Schuon (1907-1998) et le Docteur Marcel Carret (1936). « Dès le premier contact - raconte le Dr. Carret - j'eus l'impression d'être en présence d'une personnalité sortant de l'ordinaire [...] Ce qui me frappa tout de suite, ce fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ [...] Ce que j'appréciais particulièrement en lui était l'absence complète de tout prosélytisme. Il émettait ses idées lorsque je le questionnais, mais paraissait fort peu se soucier que j'en fisse mon profit ou non³⁰. »

Ayant eu l'occasion de rencontrer personnellement le mystique algérien lors de son séjour en Algérie, l'essayiste A. Berque (1936) relate le témoignage suivant : « Nous avons connu Cheikh Ben Aliwa de 1921 à

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

1934 [...] Suivant un dessein qui lui est attribué [...], Ben Aliwa songea à préparer une entente entre le Christianisme et l'Islam, en demandant au premier d'abandonner, ou du moins d'interpréter le dogme de la Trinité³¹ ».

Nous retrouvons en effet ce désir du Cheikh al-Alawî de trouver un terrain d'entente entre Islam et Christianisme dans ce récit rapporté par le Père blanc Giacobetti (1890-1942) après sa rencontre en 1926 avec le mystique algérien : « J'ai eu à discuter avec le Cheikh Ben-Aliwa avec lequel j'ai eu d'excellentes relations [...] Nous causâmes longuement et amicalement [...] Le Cheikh me montra un ouvrage qu'il préparait sur l'entente entre Français catholiques et musulmans [...] Pour terminer notre conversation amicale, le Cheikh me demanda si les Chrétiens ne pourraient pas s'entendre avec les Musulmans pour ne former qu'une seule religion. Il me dit : "renoncez au mystère de la Trinité et à celui de l'Incarnation. Plus rien ne nous séparera" [...] Je répondis à Ben-Aliwa que s'il voulait avoir cette paix avec les Chrétiens, il n'avait pas à leur demander de se suicider. Car c'est cesser d'être Chrétien que de renoncer aux deux principaux mystères de leur religion [...] Nous nous quittâmes bons amis³² ».

En considérant les efforts déployés depuis plus d'un siècle par le cheikh al-'Alawî en faveur du dialogue interculturel, on comprend mieux maintenant pourquoi l'Organisation mondiale pour l'Éducation, la Culture et les Sciences a décidé, lors de sa 37^e Conférence générale tenue à Paris en novembre 2013, de proclamer le 100^e anniversaire de la fondation de l'ordre soufi alawî, une école pour la tolérance et la convivialité interreligieuse (1914) en tant que célébration à caractère universel. Le document de l'Unesco justifie cette décision comme suit : « L'ordre soufi alawî a été fondé par le Cheikh al-Alawî, ayant fait de la promotion du dialogue interreligieux sa priorité. L'ordre montre comment mieux servir l'humanité ; comment tenter d'harmoniser et d'embellir le monde. Il accepte et admet tout ce qui peut apporter à l'homme le confort matériel, mais toujours en étroite relation avec la dimension intérieure, dans un équilibre permanent entre le profane et le sacré. L'ordre mise sur la fraternité aimante des hommes. Il invite, en effet, à ne pas rejeter la rationalité au détriment de la spiritualité, à ne pas s'enfermer dans une religiosité frileuse. »³³

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

* * *

Telles sont brièvement relatées les séquences les plus marquantes de l'histoire du dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle. On pourra retenir de ce bref exposé que contrairement au préjugé trop répandu selon lequel la tradition musulmane est, par nature, une tradition hégémonique réfractaire au principe de tolérance religieuse, les réformateurs musulmans du XIX^e semblent avoir fait la preuve du contraire. En parvenant, comme on vient de le voir, à établir des échanges aussi denses avec les représentants des autres religions - Christianisme en particulier -, les modernistes de l'islam montrent par là même que l'intolérance religieuse parfois exprimée dans le monde musulman ne trouve pas ses origines dans la tradition scripturaire de l'islam. Mais qu'il convient de chercher plus loin les facteurs qui entravent aujourd'hui les rapports entre Islam et Christianisme.

Parmi ces facteurs, on peut citer, en plus des divers traumatismes postcoloniaux ci-haut évoqués, tous ces mouvements spontanés de solidarité communautaire qui surgissent à chaque fois qu'un épisode dans les rapports Orient-Occident s'assortit d'une atteinte aux symboles religieux du monde musulman : la crise palestinienne et la défaite des pays lors de la Guerre des Six Jours de 1967, l'invasion soviétique de l'Afghanistan (1988) et plus récemment, l'envahissement de l'Irak et de l'Afghanistan par les troupes américaines (2002), le malheureux épisode des caricatures sur le Prophète Mohammed...etc. Il va sans dire que tous ces faits encouragent le phénomène de « repli identitaire » dans le monde musulman et y exaltent la haine corrélative de l'Occident³⁴.

Ajoutons à cela le sentiment d'impuissance que provoquent les multiples impératifs économiques de la globalisation de l'économie mondiale. Les violences religieuses ne sont alors plus que des réactions culturelles de défense que les communautés musulmanes opposent désespérément à l'hégémonisme planétaire des grandes puissances. Pour autant alors qu'il soit essentiel aujourd'hui d'encourager les initiatives prises en faveur du dialogue interreligieux afin de garantir la paix dans le monde, aussi est-il urgent d'admettre que la question de la répartition équitable des richesses mondiales constitue, elle aussi, l'un des facteurs essentiels de résolution des conflits à l'échelle planétaire.

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

Notes de bas de pages

- 1 Cf MICHAUD J., *Histoire des Croisades*, commentaires de Jean-Louis-Alphonse Paris, Huillard-Bréholles, Imprimerie Renou et Mauld, 1867.
- 2 AL-TABARI M. (723-838), *L'histoire des nations et des rois (Târikh al-umam wa al-mulûk)*, Beyrouth, Dar al-Kutub al-'ilmiya, 1986.
- 3 IBN TAYMIYA A. (1263-1328), *Les avis juridiques (Al-fatâwâ al-kubrâ)*, Riad, Madjma' al-imâm Fahd, 1995, t. 28, p. 199-201.
- 4 BEN BAZ A., *La compilation des avis juridiques (Madjmû' al-fatâwâ)*, Riad, Dar al-Qâçim. t.II, p. 178.
- 5 Cf TOUALBI-THAALIBI Issam, « Regards sur la société musulmane du IXe siècle » in *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 2012, n° 50.1, p. 227.
- 6 WILFRID B., *La Réunion: Les problèmes réunionnais : la thérapie de la responsabilité*, Île de la Réunion, Océan Éd., 2006, t. II, p. 706.
- 7 BERQUE J., « L'Islam au temps du monde », *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis, 1985, p. 13.
- 8 Shâh Wali Allah A. (1703-1762), *L'argument irréfutable d'Allah (Hudjatû Allah al-baligha)*, Inde, al-Matba'at al-Khayriyya, 1905, t. I.
- 9 MATRINGE D., « Spiritualité, écriture poétique et vision politique chez Muhammad Iqbal (1877-1938) », *Conférences*, Paris, Centre André Malraux, 2010, prg I, l. 12, <http://www.confinde.com>.
- 10 MASSIGNON L., « Le salut de l'Islam », *Jeunesse de l'Eglise*, n° 7, 1949, p. 140.
- 11 DESTREMAU C. & MONCELON J., *Louis Massignon, le « cheikh admirable »*, Paris, Capucin, 2005, p. 275.
- 12 Cf IQBAL M., *Message de l'Orient*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 ; *Le Livre de l'Eternité*, Paris, A. Michel, Paris 1962 ; *Les secrets du Soi*, Paris, A. Michel, 2000.
- 13 MADINIER R., *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral*, IISMM-Karthala, Paris, 2001 p. 228.
- 14 Cf MADJDI A., *Djamel-Eddine al-Afghani et les problèmes contemporains (Djamel-Eddine al-Afghani wa ichkâliyyât al-'asr)*, Le Caire, Haut conseil de la culture, 1996, p. 109.
- 15 LATHION S., *Musulmans d'Europe : l'émergence d'une identité citoyenne*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 38.
- 16 ABDUH M., *Les œuvres entières (Al-a'mâl al-kâmila)*, Beyrouth, Dar al-Churûq 1993, t. II, p. 363-364.
- 17 Ordre soufi fondé par le Cheikh de Bagdad Abdelkader al-Djîlânî (1083-1166). Cf CHEIKH AL-DJILANI A., *Secret des secrets*, T.F : BOUR A., Paris, Albouraq, 2003 ; *La purification des cœurs*, T.F : BOUDJENOUN M., Paris, Iqraa, 2007.

Le dialogue islamo-chrétien au XIX^e-XX^e siècle

Réflexion sur la notion de liberté religieuse et de culture de paix chez les penseurs musulmans contemporains

TOUALBI-THAALIBI Issam

18 BOUYEDRENE A., « L'émir Abd el-Kader à Pau, Exemples d'un dialogue religieux au XIX^e siècle », *Studia Islamica*, n° 2, 2011, p. 125.

C.f BOUYEDRENE A., *Abd el-Kader, l'harmonie des contraires*, Paris, Seuil, 2008.

19 EYNARD C., *Papiers Eynards*, textes manuscrits conservés à la Fondation Henri Duran, Genève, Ms. Suppl.1980/F.32-40.

20 ABDELKADER M., *Lettre aux Français*, T.F : KHAWAM R., Paris, Phébus, 1977.

21 ABDELKADER M., *Le livre des Haltes*, T.F : PENOT A., Paris, Dervy, 2008.

22 GEOFFROY E., *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, Paris, Albouraq, 2010, p. 102.

23 Confrérie soufie fondée par le Cheikh marocain al-'Arbî al-Darqâwî (1760-1823). C.f BURCKHARDT T., *Lettres d'un maître soufi sheikh al-'arabi ad-darqawi*, Paris, Broché, 1990 ; Michon J.-L., « Un témoignage contemporain sur le chaykh Darqawi », *Arabica*, t. 39, novembre 1992.

24 C.f AL-ALAWI A., *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*, La Caravane, 2001 ; *L'Arbre aux secrets*, Albouraq, 2003 ; *Sagesse céleste*, La Caravane, 2007 ; *De la Révélation*, Entrelacs, 2011.

25 AL-ALAWI A. (1869-1934), *Réponses à l'Occident (Al-adjwiba al-'âchira)*, manuscrit conservé à la Zawiya de Mostaganem (Algérie), réponse I, Prologue.

26 BENTOUNES K., *Vivre l'Islam: le soufisme aujourd'hui*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 64.

27 AL-ALAWI A. (1869-1934), op.cit, réponse. I, Chap. III.

28 Idem, réponse I.

29 LINGS M., *Un saint soufi du XX^e siècle : Le Cheikh Ahmad Al-Alawî*, Paris, Points, 1990.

30 CARRET M., *Dans l'intimité du Cheikh al-Alaoui*, Tanger (Maroc), 1942.

31 BERQUE A., « Un mystique moderniste : le Cheikh Benaliwa », *Société historique algérienne*, Alger, 1936, t. II.

32 Idem.

33 Rapport du Conseil exécutif de l'Unesco, document 191 EX / 32. INF, 17 avril 2013, p. 2.

34 TOUALBI-THAALIBI N., *L'identité au Maghreb*, Casbah Editions, Alger, 2000, p. 156.