

# LA PLACE DE TAQLĪD ET D'İĠTIHĀD DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE MUḤAMMAD ‘ABDUH

**Khassim DIAKHATE<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Université Cheikh Anta Diop

FLSH-Dakar (Sénégal)

khassim.diakhate@ucad.edu.sn

Date de réception : 05/03/2020

Date d'acceptation: 23/04/2021

Date de publication : juin /2021

## Abstract

This article discusses the centrality of the notions of İġtihād and Taqlīd in the thought of MuḤammad ‘Abduh (d. 1905) in general and, more specifically, in his reflections on scholastic theology. The first part of this work addresses the doctrine of MuḤammad ‘Abduh relating to Taqlīd, which rests on a blind conformity with, or an observance of, the religious traditions bequeathed by elders without any critical thinking. He considered this doctrine to be a backward practice and a factor for regression that human reason can fight and eliminate, provided that it is guided by the light of the Qur'anic revelation. The second part of this article focuses on İġtihād, which is defined as "a sustained effort made by a jurisconsult or a theologian in order to judge by conjecture," a legal reasoning of which MuḤammad ‘Abduh was a strong advocate and passionate defender. İġtihād

**Key word:** İġtihād, Taqlīd, scholastic theology, reason, reasoning.

## Résumé

Le thème du présent article porte sur la place qu'occupent les notions de Taqlīd et d'İġtihād dans la pensée religieuse de *MuḤammad ‘Abduh* (m. 1905) d'une manière générale et dans ses réflexions en matière de théologie scolastique islamique particulièrement. La première partie du travail est consacrée à l'étude de la pensée de *MuḤammad ‘Abduh* sur Taqlīd, qui est un suivisme aveugle ou une attitude consistant à se conformer aux traditions religieuses des anciens ulémas sans aucun esprit critique. Il le considéra comme une pratique rétrograde et un facteur de régression que la raison humaine est capable de combattre et d'éliminer, si elle est guidée par la lumière de la révélation coranique. La deuxième partie de cet article est axée sur İġtihād, qui est défini comme « un effort soutenu que fournit un jurisconsulte ou un théologien pour juger par conjecture », dont *MuḤammad ‘Abduh* était un fervent partisan et défenseur.

**Mots clés :** İġtihād, Taqlīd, théologie scolastique, raison, raisonnement

## Introduction

*Muḥammad 'Abduh* fut un érudit et éminent réformateur égyptien naquit en 1849 à *Maḥalat al-Naṣr*, un village de la province de *Buḥayra*. Il apprit le Coran et le mémorisa intégralement très tôt, son père l'envoya ensuite à *Tenta* où il perfectionna sa récitation coranique et apprit les techniques de lecture du livre sacré auprès d'un éminent précepteur dans ce domaine dont les cours étaient dispensés dans la mosquée *'Aḥmadiya* de *Tenta*. Le jeune *Muḥammad 'Abduh* poursuivit ensuite les cours des sciences arabo-islamiques enseignées dans ladite mosquée, pendant un an et demi et continua ultérieurement ses études à l'Université d'*Al-Azhar* où il resta jusqu'à l'obtention du diplôme de *aš-šahāda al-'ālimiyya* (doctorat). Il enseigna à cette célèbre université avant d'être nommé grand mufti d'Égypte en 1899 et il mena d'instances activités de réforme consistant à rénover les institutions religieuses ainsi que le système éducatif en Égypte et à améliorer les conditions de vie de ses concitoyens. Il mourut en 1905.<sup>1</sup>

La **problématique** de notre travail est essentiellement axée sur la position de *Muḥammad 'Abduh* vis-à-vis de Taqlīd et d'İġtiḥād ; nous cherchons à savoir s'il était favorable à l'un au détriment de l'autre ? Nous examinons particulièrement la compréhension qu'il avait de ces deux concepts et la place qu'ils occupaient dans les différents aspects de sa pensée religieuse. Nous utilisons la **méthode descriptive analytique** dans le processus de collecte des données de notre sujet ainsi que dans la vérification et l'interprétation de nos hypothèses.

Le plan du présent travail tourne autour de Taqlīd, de ses définitions, de ses importunités et des appréciations de *Muḥammad 'Abduh* concernant Taqlīd. Il porte aussi sur İġtiḥād et ses corrélations, ainsi que sur son rapport avec les réflexions théologiques de *Muḥammad 'Abduh*.

## 1.-Taqlīd et ses définitions

### 1.1-les définitions

Taqlīd consiste, d'après la définition d'Al-Ġurġānī, « à suivre la parole ou l'action de l'autrui tout en croyant que ce qui fait l'objet d'imitation est authentique, sans pour autant examiner ou vérifier la preuve de sa véracité. Exactement comme si la parole ou l'action en question étaient un collier que l'imitateur porte autour de son cou ».<sup>2</sup> Cette définition est proche à celles d'Al-Ġuwaynī et d'Al-Ġazālī selon lesquelles : « le suivisme est une adhésion à un propos dépourvu d'argument ».<sup>3</sup>

Nous n'avons trouvé aucune définition technique de Taqlīd élaborée par *Muḥammad 'Abduh*. Il le décria toutefois, à maintes reprises ; car il pensait que beaucoup de musulmans pratiquèrent abusivement le Taqlīd en accordant trop d'importance aux écrits des ulémas de leurs écoles, à point de les considérer comme des références incontournables voire sacrées, qu'il faut exclusivement utiliser pour corroborer leurs idées et convictions. Et *Muḥammad 'Abduh* de soutenir que le contenu desdites références fait souvent l'objet de désaccords ou d'interprétations

diverses pouvant semer le sentiment de désarroi et d'incertitude chez ceux qui les imitent. D'autant plus que cette façon de procéder est périlleuse et incompatible avec les méthodes de recherche de nos anciens grands savants, axées sur l'application des critères de vérification de la crédibilité des auteurs et la rigueur scientifique de leurs références, avant de décider s'ils sont fiables ou contestables.<sup>4</sup>

*Muḥammad 'Abduh* appela de ses vœux la fin de cette catégorie de Taqlīd qui est, selon lui, figée, sclérosée et très ancrées dans la communauté islamique, notamment en Égypte où un suiviste interpella un jour le *ṣayḥ* de la mosquée d'al-Azhar sur la validité des pratiques que les fidèles avaient l'habitude de faire dans les mosquées, le jour du vendredi. *Le ṣayḥ* répondit que l'Islam les interdit totalement. Mais la réponse du grand savant fut immédiatement contestée par les partisans du Taqlīd, arguant que c'est une tradition qu'ils héritèrent de leurs ancêtres et que l'Islam ne la bannit absolument pas. *Muḥammad 'Abduh* fit un rapprochement entre leur position et celle décrite dans le Coran : « *Nous n'avons jamais entendu parler de cela chez nos premiers ancêtres* ». <sup>5</sup>

## 1.2-Les importunités de Taqlīd

*Muḥammad 'Abduh* critiqua sévèrement les partisans de Taqlīd en déplorant leur attachement profond et aveugle à une tradition écrite qui n'a jamais été l'objet d'une authentification sérieuse respectant les normes de vérification établies, dans ce domaine, par les premières générations des érudits musulmans. Ce genre de Taqlīd favorisa, selon lui, la propagation d'une multitude de textes de référence d'origine parfois incertaine, mais malheureusement utilisés avec vénération par beaucoup de musulmans, sans avoir aucune idée sur le contexte de leur élaboration, sur les compétences de leurs auteurs dont les méthodes sont parfois fluctuantes. Il souligna que d'éminents érudits tentèrent en vain de les orienter vers les références authentiques et accessibles sans aucune ambiguïté et de les convaincre d'abandonner sans délais leur Taqlīd qui les induisit toujours en erreur.<sup>6</sup>

*Muḥammad 'Abduh* fustigea la situation déplorable de la communauté musulmane de son époque et chercha son salut dans la promesse divine consistant à compléter Sa lumière qui sera répandue sur la totalité de la religion. Il ajouta que : « C'est en ce moment-là qu'un pacte sera conclu entre la religion et la science qui collaboreront entre elles dans le but de rectifier et guider la raison et l'émotion de telle sorte que la raison ait une prise de conscience de la dimension de sa puissance et connaisse les frontières de son pouvoir. Elle disposera alors de façon responsable de tout ce que Dieu lui a légué, et explorera les mystères de l'univers qu'Il lui a permis de découvrir. La raison restera cependant pieuse et très versée dans la science mais elle ne se laissera point emporter par les vagues de la glorification du Tout-Puissant qui l'envahissent ». <sup>7</sup>

Il s'agit ici d'un début de théorisation intéressante des rapports étroits entre la science et l'émotion d'une part et, d'autre part, entre la religion parfaite et une série de facteurs présentés sous forme de couples que *Muḥammad 'Abduh* chercha à établir : « C'est la science authentique qui rectifie et oriente l'émotion pure, mais c'est l'émotion pure qui lui apporte le soutien le plus grand ». La série de facteurs liés à la religion parfaite sont les couples suivants : « science-goût ; raison-cœur ;

argumentation-soumission ; réflexion-émotion ». Il souligna que si la religion se contente seulement de l'un des deux éléments de chaque couple, elle perd assurément son équilibre.<sup>8</sup>

### 1.3-Un esprit anti Taqlīd et pro Iġtihād

*Muḥammad 'Abduh*, après sa théorisation des rapports complexes qui existent entre la religion, la raison et l'émotion, s'attaqua encore avec virulence aux pratiques de Taqlīd bannies, selon lui, par l'Islam qui a réhabilité et valorisé la raison en lui donnant la totale liberté de se débarrasser de l'obscurantisme, de l'illusion et en lui inculquant de bons principes consistant à se guider uniquement par le biais de la science et les preuves qui se dégagent de l'univers et de ses événements.<sup>9</sup> Il ajouta que la responsabilité de guider, de sensibiliser les gens et de leur indiquer le chemin de recherche de la vérité, incombe aux doctes ; il affirma que c'est dans le même sens qu'abonde le verset coranique ci-après : « Annonce la bonne nouvelle à mes serviteurs qui écoutent la Parole et obéissent à ce qu'elle contient de meilleur. Voilà ceux que Dieu dirige ! »<sup>10</sup>. Il s'agit d'après lui d'une invitation à savoir distinguer le vrai du faux et de choisir ce qui est bon et d'éviter tout ce qui est douteux ou inutile. *Muḥammad 'Abduh* soutint que ce verset libère donc les esprits de l'emprise que les traditions ancestrales exercent sur eux et il taxa ceux qui vénèrent ces traditions, léguées par les ancêtres, de déraisonnables. Il avertit « que l'appartenance aux générations anciennes ne peut être considérée, en aucun cas, comme un gage de supériorité en matière de connaissances et de réflexions pertinentes. Dans ce domaine, il n'y a pas de différences entre générations anciennes et actuelles. La génération contemporaine a, en revanche, l'avantage d'être bien informée des événements du passé, de pouvoir les méditer et tirer profit d'utiles enseignements qui s'en dégagent, ce qui constitue, d'après lui, un avantage que les anciennes générations n'avaient pas. D'autant plus que la génération contemporaine prend en considération la conséquence fâcheuse de mauvais actes et agissements de leurs ancêtres, conformément au verset : « Dis : « Parcourez la terre : voyez quelle a été la fin des calomnieux ».<sup>11</sup>

Et *Muḥammad 'Abduh* d'exprimer son optimisme en soulignant que Dieu ouvre grandement la porte de Ses bienfaits, de Sa miséricorde et Il se dispose à aider généreusement ceux qui lui adressent une demande dans ce sens. Il blâma, encore une fois, les adeptes des religions qui se contentent d'imiter l'exemple de leurs ancêtres en se conformant strictement aux lignes de conduites qu'ils ont héritées d'eux. Il cita pour illustrer les versets suivants : 1- « Non ! Nous suivons plutôt les coutumes que nous avons apprises de nos ancêtres ».<sup>12</sup> 2- « Nous avons trouvé nos pères en une communauté ('umma) et nous suivons leurs traces ».<sup>13</sup> *Muḥammad 'Abduh* réitéra son propos selon lequel « Dieu a totalement libéré la raison humaine du joug de Taqlīd et Il lui a procuré le pouvoir de prise de décision en toute liberté mais avec sagesse. Dieu demeure alors son seul et unique maître. L'homme est donc soumis à Son autorité absolue et aux lois qu'Il a promulguées. Sa marge de manœuvre est cependant sans limite et sa capacité de réflexion est immense. L'homme qui accède à ce rang élevé grâce à sa pratique religieuse dispose de deux choses importantes dont il avait été

privé, à savoir l'indépendance et la liberté d'exprimer sa volonté, son opinion et sa pensée. Ces deux notions complètent son humanité et le propulsent vers le sommet du bonheur qui est une prédisposition naturelle octroyée à l'homme par Dieu». <sup>14</sup>

Les réflexions précédentes nous donnent l'impression que *Muḥammad 'Abduh* était un fervent partisan d'İġtihād, nous allons examiner, ci-après, les définitions de ce concept et ses réflexions en la matière.

## 2.-İġtihād et ses corrélations

### 2.1-les définitions d'İġtihād

İġtihād, selon la définition étymologique d'Al-Ġurġānī : « consiste à fournir un effort soutenu ». Il repose, d'après sa définition conventionnelle sur « un effort soutenu qu'un jurisconsulte fournit pour juger par conjecture ». Il donna la deuxième définition conventionnelle suivante : « İġtihād consiste à fournir un effort visant à atteindre un but par le biais de l'inférence ». <sup>15</sup>

İġtihād consiste, selon Al-Ġuwaynī, « à fournir un maximum d'efforts afin d'atteindre son objectif », il affirma que celui qui le fait doit préalablement remplir les conditions requises et s'il le fait avec succès il est doublement récompensé, mais il obtient une seule et unique rétribution lorsqu'il commet une erreur d'appréciation. Il cita ensuite un hadith du prophète, qui va exactement dans ce sens, pour illustrer son propos. <sup>16</sup> Al-Ġuwaynī soutint que *al-qiyās*, qui est un procédé de déduction ou de raisonnement par analogie, est véritablement le soubassement d'İġtihād dont la pratique remonte à l'époque des compagnons du prophète. Il confirma qu'ils y faisaient recours pour exprimer leurs appréciations personnelles lorsqu'ils ne trouvaient pas dans le Coran et la tradition prophétique des réponses précises aux questions ambiguës. <sup>17</sup>

### 2.2-İġtihād en matière de théologie scolastique

Vraisemblablement, *Muḥammad 'Abduh* pratiquait différentes formes d'İġtihād mais nous allons nous focaliser, dans cette partie, sur son İġtihād à travers ses écrits en matière de théologie scolastique. Dans l'introduction de son livre intitulé : « *Risālat al-Tawḥīd* » (épître sur la théologie), *Muḥammad 'Abduh* aborda brièvement le contexte historique de la naissance et du développement des écoles théologiques islamiques et il y analysa les points forts et les points faibles de leurs thèses et méthodes théologiques. Il reprocha à l'école Mu'tazilite <sup>18</sup> son rationalisme excessif dans la manière dont ses doctes expliquèrent et interprétèrent les textes coraniques et traditionnels. Il y désapprouva, en outre, les méthodes du courant sunnite ultraconservateur, partisan d'une compréhension des textes du Coran et de la tradition prophétique, strictement limitée à leur sens littéral. Notons que le pionnier de ce courant ultraconservateur est 'Aḥmed Ibn Hanbal, qui décéda à Bagdad en 241H/855 après J.C. <sup>19</sup> Il y critiqua également le messianisme et les courants sectaires dans l'Islam médiéval avant d'analyser les circonstances de l'avènement de l'École 'aš'arite <sup>20</sup>. Il apprécia très positivement la contribution d'*Al-Bāqillānī* (m.1013) d'*Al-'Asfrāīnī* (m. 1027) et d'*Al-*

*Ġurwaynī* (m.1028 ), éminents savants 'aš'arites dont les réflexions pertinentes ont favorisé le développement fulgurant de l'École 'aš'arite. Il déplora toutefois le dogmatisme excessif avec lequel leurs successeurs traitèrent fréquemment leurs thèses théologiques. Il regretta ensuite que la philosophie grecques soit l'objet d'imitation quasi-totale par les philosophes musulmans qui vouaient une admiration sans bornes à leurs auteurs et il critiqua les caractéristiques exclusivement rationnelles de leur démarche scientifique.<sup>21</sup>

*Muḥammad 'Abduh* pensa que c'est la crise de l'autorité du califat islamique et les luttes dévastatrices pour le contrôle du pouvoir politique dans le monde islamique d'alors qui explique largement le désastre dont les musulmans étaient pendant longtemps victimes. L'ignorance et l'obscurantisme régnaient en maître en terre de l'Islam, la vie intellectuelle des musulmans était réduite à un simple échange, entre courants rivaux, de propos de dénigrement. Cette situation constituait, d'après *Muḥammad 'Abduh*, un véritable malheur pour les musulmans et leur authentique patrimoine religieux et intellectuel, qui était négligé, en souffrait énormément.<sup>22</sup>

### 2.3-la profession de foi de *Muḥammad 'Abduh*

*Muḥammad 'Abduh* donna la synthèse de sa profession de foi en ces termes : il est absolument nécessaire de croire que la religion islamique est une religion d'obéissance monothéiste, qu'il n'y a point d'antinomie dans ses règles et que la raison est son premier support et que son corpus authentiquement transmis constitue ses plus solides piliers. Toutes les autres considérations de connotation théologique, se situant en dehors de ce cadre bien défini, sont certainement consécutives à ce qu'il appela une propension satanique ou un caprice du prince. Il affirma que le Coran tient compte de ce que fait chacun et il y porte un jugement de valeur positif ou négatif. Il ajouta que la théologie scolastique de l'Islam a pour but de concrétiser une obligation unanimement reconnue, à savoir :

- 1- La nécessité de connaître Dieu ainsi que Ses Attributs dont Il est nécessairement pourvu, tout en excluant de Lui l'ensemble des qualificatifs incompatibles avec Sa sainteté.
- 2- Le devoir d'attester, avec une conviction reposant sur des arguments solides, que les prophètes sont des envoyés de Dieu.

Il conclut cette partie en insistant sur l'importance de raisonnement et d'argumentation en matière de foi et il soutint que l'imitation aveugle (*at-taqlīd*) ne permet pas d'avoir une véritable foi, conformément aux textes coraniques qui recommandent de mener des réflexions et des investigations sur les phénomènes de l'univers en cherchant à découvrir ses mystères, dans le but d'être sûr que Dieu nous a bien guidé et qu'Il nous a également interdit de pratiquer le « *taqlīd* » qui est un suivisme aveugle ou une attitude consistant à se conformer aux traditions religieuses des anciens sans aucun discernement. *Muḥammad 'Abduh* affirma que cette pratique de *taqlīd* est absolument bannie par l'Islam qui a réhabilité et valorisé la raison en lui donnant la totale liberté de se débarrasser de l'obscurantisme, de l'illusion et en lui

inculquant de bons principes consistant à se guider uniquement par le biais de la science et des preuves qui se dégagent de l'univers et de ses événements.<sup>23</sup>

### 3.-La théorie de connaissance théologique de *Muḥammad 'Abduh*

*Muḥammad 'Abduh* répartit en trois parties sa théorie de connaissance théologique, qui est en quelque sorte, un raisonnement visant la connaissance de Dieu lié à ce qu'il appela le connaissable, à savoir :

1-le contingent en tant que tel (*mumkin li dātih*)

2-le nécessaire en soi (*wājib li dātih*)

2-l'impossible en soi (*mustahīl li dātih*)

\*-L'impossible est, selon lui, ce dont l'impossibilité est restreinte à lui-même.

\*-la chose nécessaire est également limitée à elle-même.

\*-le contingent est ce dont la non existence et l'existence ne procèdent pas de lui-même ; car son existence dépend de l'agent qui décide de le faire exister si cela correspond à sa volonté ou de le maintenir dans son état de contingence dans le cas contraire. Il convient de souligner que ces trois concepts, que les doctes de l'École 'aš'arite appelèrent « *al-ḥukm al-'aqlī* » (le jugement rationnel), doivent être obligatoirement connus et utilisés par toute personne atteignant l'âge de la puberté afin d'acquérir convenablement la connaissance de Dieu et la foi en Lui, mais cette connaissance rationnelle est reléguée au second plan par rapport à celle que le Coran et la tradition prophétique procurent (préalablement) en la matière. D'après eux, chaque adulte doit obligatoirement capable de juger que telle ou telle chose soit ou bien nécessaire, ou bien impossible ou contingente à l'égard de Dieu.<sup>24</sup>

Al-Ġazālī, grande figure de l'école 'aš'arite décédé en 1111, établit nettement le type des rapports étroits existant entre la révélation et la raison en ces termes : « la raison est strictement guidée par la révélation (*al-'aql lan yahtadī illā biš-šar'*), mais c'est la raison qui éclaire exclusivement la signification de la révélation (*waš-šar' lam yatabayyan illā bil-'aql* ». Al-Ġazālī assimila la raison à un fondement et la révélation à un édifice qui y est construit, en précisant qu'on ne peut pas tirer profit d'un fondement sur lequel rien n'est construit et qu'un bâtiment ne peut être construit s'il n'a pas de fondement. Pour mieux expliciter ses idées, il compara la raison à la vue et la révélation à la lumière externe et il soutint qu'il y a une interdépendance entre elles que reflètent les Versets 15 et 16 de Sourate 5 : « Une lumière et un Livre explicite vous sont certes venus d'Allah ! Par ceci (le Coran), Allah guide aux chemins du salut ceux qui cherchent Son agrément. Et Il les fait sortir des ténèbres à la lumière par Sa grâce ». <sup>25</sup>

Revenons maintenant à l'analyse de *Muhammad 'Abduh* qui expliqua que le contingent ne peut être considéré comme une chose connaissable qu'au sens figuré, car le connaissable a nécessairement une existence réelle, tandis que le contingent est en

principe inexistant. Mais pour pouvoir y porter un jugement il est nécessaire d'imaginer son existence.<sup>26</sup>

### 3.1-Les caractéristiques du contingent en soi

1-D'après *Muhammad 'Abduh* l'existence du contingent et son inexistence sont absolument dues à une cause ; mais il est évident que le contingent ne peut faire pour soi ni l'une ni l'autre. On ne peut pas non plus lui attribuer les deux, car si on lui attribue l'une des deux sans aucune cause, cela suppose que l'une des deux a pu s'imposer au détriment de l'autre, sans qu'il y ait une cause, ce qui est naturellement irréalisable.

2-*Muhammad 'Abduh* souligna que si le contingent existe, il doit son existence à une cause. Il y a cependant deux possibilités, à savoir ou bien son existence précède réellement à celle de sa cause, ou bien elle est en simultanéité avec elle, ou bien elle a lieu après elle. La première hypothèse est fautive, sinon le contingent a obtenu ce dont il avait besoin avant même l'existence de sa cause, ce qui est évidemment incompatible avec la raison d'être dudit besoin et en contradiction avec son rôle. Il est précédemment confirmé que le contingent est redevable de son existence à une cause. La seconde hypothèse est également nulle, dans la mesure où si les deux avaient une existence concomitante, la raison n'admet que l'une soit la cause de l'autre. De ce fait, c'est la troisième hypothèse qui est bonne, c'est-à-dire l'antériorité de l'existence de sa cause, ce qui correspond d'ailleurs à sa condition d'être d'abord non existant ensuite contingent et existant. Le contingent inexistant n'a pas besoin d'une cause qui lui donne une existence, car sa condition d'inexistant est naturellement antinomique avec cette existence, cette incapacité découle soit du fait qu'il n'a aucune prise sur lui-même, soit parce qu'il est privé du moyen de persistance. Il est évident que pour exister il a besoin d'une cause qui le fait exister, parce que l'inexistant ne peut être la source de l'existence. Il est évident que chaque existant a donc une cause à laquelle il doit son existence.

Et *Muhammad 'Abduh* d'ajouter que de la même manière que le possible a besoin d'une cause au commencement, il en a également pour persister, conformément à notre explication selon laquelle le contingent en tant que tel ne cherche pas à exister, c'est plutôt une cause extérieure qui détermine son existence, conformément aux lois de la nature du possible qui est inhérente en lui-même. La condition du contingent ne lui permet pas d'avoir une existence procédant de lui-même. En conséquence, le contingent a toujours besoin d'une cause pour exister. **La cause** indique, comme nous l'avons auparavant souligné, **celui qui crée**, qui procure de l'existence, **la cause créatrice**, **la cause efficiente** et **le véritable agent**. Toutes ces appellations ou définitions ont la même signification, malgré la diversité de leurs termes. Mais quand la cause est appelée : « la cause qui met le contingent dans une disposition d'accepter qu'elle lui donne de l'existence » cela veut dire que le contingent a besoin de la cause pour exister, cependant, il n'a pas besoin d'elle pour continuer à exister. Le besoin peut vraisemblablement porter sur l'existence et sur la non existence. Prenons



l'exemple d'une maison dont la construction serait impossible s'il n'y avait pas un maçon qui s'en occupe. Il est pourtant possible que le maçon qui l'a construite meure mais la maison continue alors à exister. D'ailleurs, la construction de la maison selon les normes requises serait impossible si le maçon n'y avait pas mis à contribution ses mains expertes, son intelligence et sa volonté. Grosso modo, il y a une différence entre la dépendance du « possible » d'une chose et l'opportunité qu'il peut en tirer pour exister. Cette dépendance peut être relative aussi bien à son existence comme à son inexistence.<sup>27</sup>

### 3.2-Les rapports entre le contingent et le nécessaire

*Muhammad 'Abduh* poursuit son raisonnement en ses termes : Nous savons pertinemment que l'impossible ne peut pas exister, il est évident que le nécessaire existe en soi et que celui qui existe en soi est éternel, d'autant plus qu'il ne fait pas l'objet d'une non existence antérieure ou d'une fin postérieure. L'existence du contingent rend indispensable l'existence du nécessaire. Évidemment, les contingents ont tous besoin d'une cause pour exister, cette cause peut être eux-mêmes, ce qui est impossible car il nécessite que leur existence soit antérieure à eux-mêmes, il se peut aussi que cette cause soit une partie d'eux-mêmes, cela est également impossible dans la mesure où une chose ne peut être la cause de sa propre existence et de ce qui a existé avant elle. Cette hypothèse est totalement irrecevable. Il est donc évident que tous les contingents ont obligatoirement une cause et que cette cause est l'existant qui n'est pas du tout contingent mais elle est absolument nécessaire. Les Doctes de l'école *'aš'arite* confirmèrent qu'en observant le fonctionnement de l'univers aussi bien céleste que terrestre, on se rend compte à l'évidence que le monde est créé après avoir été contingent. Ils soutinrent que son créateur doit être nécessairement éternel et pourvu d'Attributs éternels. *Al-'Aš'arī* affirma que « *Si l'homme réfléchit sur la condition de sa création, sur son origine et sur les différentes étapes d'évolution qu'il a franchies avant d'atteindre la perfection, il se rend compte qu'il n'est pas lui-même l'auteur de sa propre création, qu'il n'est pas non plus à l'origine du processus de sa création passant de l'imperfection à la perfection et il saura pertinemment qu'il a un créateur puissant, savant, voulant etc., il est inconcevable, en effet, que ces actes délicats soient faits par la nature, car ils portent les empreintes du choix délibéré et les marques d'une création bien faite. Ces actes témoignent absolument que son auteur est pourvu d'Attributs par lesquels il les a accomplis* ». <sup>28</sup>

### 3.4-La particularité du nécessaire

*Muhammad 'Abduh* affirma que le nécessaire doit être pré-éternel (*qadīm*), éternel (*'azalī*), car s'il n'était pas ainsi il aurait été un être contingent dont l'existence était précédée de la non existence. Force est de constater que celui qui se trouve dans une telle situation a besoin d'une cause lui donnant de l'existence, sinon sa transition de la non existence à l'existence a eu lieu sans l'intervention d'un agent, ceci est évidemment impossible. D'autant plus que si le nécessaire n'était pas éternel, il aurait besoin d'un autre que lui pour le faire exister. Ce qui est impossible et en contradiction avec sa nature d'existant en soi, comme on l'a précédemment expliqué. Il précisa que

l'existence du nécessaire n'a pas de fin, sinon il serait privé de ce qui appartient à son essence, c'est-à-dire il s'exclue lui-même et cela n'est pas certainement possible. Le nécessaire ne doit pas être composé, parce que s'il était ainsi l'existence de chacune de ses parties aurait lieu avant son ensemble qui est sa propre essence. Ainsi, l'existence de son ensemble aura besoin de l'existence d'un autre. Cela est incompatible avec le principe qu'on a déjà expliqué selon lequel le nécessaire existe en soi, mais s'il était composé son existence dépendrait de l'existence de ses parties. Nous avons déjà expliqué qu'il existe en soi et que son existence est donc nécessaire et il incombe entièrement à lui.<sup>29</sup>

#### **4.-les Attributs de l'existant nécessaire**

*MuĖammad 'Abduh* attribua à l'existant nécessaire les six attributs suivants :

##### **4.1-La vie**

*MuĖammad 'Abduh* affirma que la Vie fait partie des attributs existentiels de l'existant éternel. Il s'agit ici d'une vie complètement différente de celle des êtres contingents, cette vie est à la fois la preuve de sa perfection et l'origine de la science et de la volonté. Si le nécessaire était dépourvu de cet Attribut, il y aurait eu des êtres contingents dont l'existence est plus parfaite, mais nous avons précédemment prouvé qu'il est l'existant le plus élevé le plus puissant. Il est donc impensable que le nécessaire soit dépourvu de la vie ; car c'est lui qui procure la vie, il est aussi le maître de l'univers.<sup>30</sup>

##### **4.2-La Science**

*MuĖammad 'Abduh* soutint que la Science fait partie des attributs du nécessaire, il la définit comme un dévoilement d'une chose chez celui qui en possède. Mais c'est l'existant nécessaire qui est l'origine de la science qui est en même temps l'un des Attributs de perfection de son existence. Le nécessaire est donc savant, il est évident que la science est également une qualité de perfection des existants contingents ; il y a des savants parmi eux. De ce fait, si le nécessaire était ignorant, il y aurait eu des existants contingents qui seraient plus parfaits que lui, cela est bien sûr impossible. D'autant plus qu'il n'est pas raisonnable que la source de la science destinée aux êtres contingents soit privée de ladite sciences.<sup>31</sup>

##### **4.3-La Volonté**

*MuĖammad 'Abduh* soutint que La volonté fait partie des Attributs de celui dont l'existence est nécessaire. Sa fonction consiste à déterminer l'une des formes possibles de faire exister le monde. Nous avons auparavant expliqué que le créateur des contingents existe nécessairement, qu'il est savant, que ce qu'il crée doit correspondre à la forme dont il l'a conçue, nous sommes maintenant en mesure de confirmer qu'il est Voulant, car Il crée conformément à sa conception. Il est certain que chaque existant contingent a une dimension appropriée, une caractéristique précise, un

moment et un lieu déterminés. Toutes ces formes particulières lui ont été données à l'exclusion de tous les autres êtres contingents. Cette détermination opérée par l'existant nécessaire sur l'existant contingent, est fonction de son intellection nécessaire et de sa volonté dont le rôle a été décisif. Voilà le véritable sens de la Volonté. *MuĤammad 'Abduh* expliqua que la volonté permettant à un agent contingent d'accomplir un acte ou d'en revenir est complètement différente de celle de l'existant nécessaire, car celle du contingent appartient plutôt à un monde créée, d'autant plus qu'elle émane d'une intellection imparfaite. De ce fait, elle change selon l'humeur et la situation de l'agent concerné.<sup>32</sup>

#### 4.4-La puissance

*MuĤammad 'Abduh* souligna que le nécessaire doit être absolument pourvu d'une Puissance par le biais de laquelle il crée et anéantit. Étant donné qu'il est le créateur de tous les êtres selon sa science et sa volonté, il doit être naturellement doué de puissance ; car l'accomplissement d'un acte connu et voulu a lieu grâce à la puissance de l'auteur et à son pouvoir.<sup>33</sup>

#### 4.5-Le choix

Celui qui dispose d'attributs nécessaires tels que la science, la volonté et la puissance doit avoir nécessairement, d'après *MuĤammad 'Abduh*, un choix qui détermine sa prise de décision réalisée par sa puissance, sa science et sa volonté. Car le nécessaire est un créateur qui accomplit librement les actes qu'il ressent et veut. *MuĤammad 'Abduh* souligna qu'il n'a pas du tout l'obligation de servir les intérêts de tout le monde ou d'être à leur disposition, de sorte que s'il n'œuvre pas pour le bien commun il ferait l'objet de critiques et il serait contraint de le faire pour se racheter. Mais la manière dont l'ordre du monde et ses intérêts supérieurs sont organisés prouve qu'il y a un existant nécessaire dont la perfection et la supériorité n'ont pas d'égal. Il est donc certain que la perfection de l'univers dépend entièrement de sa perfection, de son omniscience et de sa volonté absolue. Le verset suivant va dans ce sens : « Croyez-vous que Nous vous ayons créés sans but et que, vers Nous, vous ne serez pas ramenés ? ».<sup>34</sup>

#### 4.6-L'unité

*MuĤammad 'Abduh* considéra l'unité comme l'un des Attributs nécessaires de celui dont l'existence est indispensable. De ce fait, son essence, ses qualificatifs, son existence et ses actes doivent être uniques. Il ajouta qu'il avait précédemment expliqué que l'existant nécessaire n'avait point d'égal et que le rang qu'occupe l'Attribut est inférieur à celui de l'existant nécessaire qui est, d'ailleurs, au-dessus de tous les êtres existants, y compris les Attributs qui dépendent de lui. En ce qui concerne la signification de l'unité de son existence et de son action, elle réside dans le fait qu'il est le seul dont l'existence et le pouvoir de créer les contingents sont nécessaires et immuables. Car si l'existant nécessaire n'était pas unique, sa paire aurait des caractéristiques différentes de siennes. La différence qui existe entre les attributs se situe donc au niveau de l'essence, car la science de l'existant nécessaire et sa volonté

en soi, sont inséparables de son essence sans aucune cause extérieure. Ces Attributs ne peuvent point faire l'objet de changement ou de transformation comme nous l'avons auparavant souligné. En effet, l'acte de l'existant nécessaire procède de sa science et de sa volonté, c'est ainsi que chacun de ses actes découle d'une particularité relative à son essence qui le différencie de l'autre. S'il y avait plusieurs existants nécessaires, leurs actes seraient différents suivant la dissemblance de leurs sciences et de leurs volontés, ce qui créerait une situation de désaccord résidant dans le fait que chacun des existants nécessaires disposerait d'un pouvoir en vertu duquel il pourrait faire exister n'importe quel contingent et si chacun d'entre eux accomplirait ses actes dans ce domaine et suivant sa science et sa volonté, sans aucune régulation, cela conduirait fatalement à une confusion de leurs actions consécutive à l'opposition de leurs sciences et leurs volontés. Cette confusion altérerait effectivement l'équilibre du système de l'univers et y sèmerait la zizanie. Il est impossible, dans un tel contexte, de faire exister un contingent quelconque, car son existence dépendrait de la science et la volonté des existants pluriels incapables de le faire à cause de leur conflit. Et *Muḥammad 'Abduh* d'indiquer que cette situation est le thème du Verset coranique suivant : « Si, dans le ciel et la terre, étaient des divinités autres qu'Allah, ils seraient en décomposition ». <sup>35</sup> *Muḥammad 'Abduh* conclut que cette décomposition n'aura pas lieu parce qu'Allah est un Seigneur unique dont l'essence et les Attributs sont uniques et Il n'a d'associé ni en matière de son essence ni en ce qui concerne ses actes. <sup>36</sup>

Nous notons qu'il y a une différence entre le nombre d'Attributs de perfection divine que *Muḥammad 'Abduh* a analysé plus haut et celui habituellement utilisé par les Doctes de l'école 'aṣ'arite. *Muḥammad 'Abduh* se contenta d'examiner six Attributs qu'il considéra comme des Attributs de perfection sans pour autant en faire une classification quelconque, contrairement aux Dotes 'aṣ'arites qui placent les 4 premiers Attributs de la liste de *Muḥammad 'Abduh*, à savoir « la vie, la science, la volonté et la puissance, parmi les « sept Attributs substantifs appelée *ṣifāt al-ma'ānī* ». « Le Choix » qui est le cinquième Attribut de la liste de *Muḥammad 'Abduh* ne figure pas dans les catégories d'Attributs des Dotes 'aṣ'arites. En ce qui concerne « l'Unité » qui est le dernier dans sa liste d'Attributs, elle fait partie des Attributs entitatifs de l'essence divine que les Doctes 'aṣ'arites appelèrent « *aṣ-ṣifāt as-salbiyya* ». <sup>37</sup>

### 5.- Les attributs uniquement connus par le Coran et la sunna

*Muḥammad 'Abduh* soutint que les six attributs dont l'existant nécessaire est pourvu qui ont été auparavant analysés sont des Attributs dont l'existence est prouvée par la raison et attestée aussi bien par le Coran que par la tradition du prophète Muḥammad ainsi que par celle des prophètes antérieurs. Il indiqua qu'il y a cependant une autre catégorie d'attributs qui peuvent être admise par la raison mais c'est par l'entremise du Coran et de la tradition prophétique que nous apprenons et croyons qu'elle existe. Il s'agit de la parole, la vue, l'ouïe, etc. Il faut seulement s'en tenir aux dires du Coran et de la tradition. <sup>38</sup>

### 6.-L'homme et son besoin d'un prophète

D'après *Muḥammad 'Abduh*, La raison est incapable toute seule de montrer à

l'homme la voie du bonheur ici-bas, hormis celle d'un petit nombre d'hommes qui n'appartiennent plus à ce monde. Il y a des disparités en ce qui concerne la façon dont les gens peuvent, par l'entremise de la raison, connaître Dieu et la vie qui aura lieu dans l'au-delà. Même si les gens admettent être soumis à une force supérieure et ont majoritairement le sentiment qu'il y a une vie après celle d'ici-bas, force est de constater que les pratiques païennes ont altéré leur esprit et elles les ont détournés de la voie du bonheur. Il ajouta qu'il est évident que la connaissance de Dieu conformément aux normes théologiques récuses, ainsi que l'intellection des affaires de l'au-delà ne sont pas à la portée de tous. Rares sont ceux que Dieu a donné suffisamment d'intellection et de perspicacité leur permettant de comprendre les réalités de l'au-delà, même s'ils n'ont pas eu l'honneur d'être guidés par un prophète. Parmi les réalités de l'au-delà qui échappent à l'entendement humain il y a celles des détails relatifs aux plaisirs et douleurs de l'au-delà, la manière dont le jugement dernier aura lieu. Il est en outre impossible de comprendre l'utilité d'un certain nombre d'actes accomplis ici-bas et dans l'au-delà, tels que les configurations des actes cultuels, comme les inclinations et les prosternations de la prière, les rites de pèlerinage en Islam ; les traditions chrétiennes en matière d'intercession et d'ascétisme et les fêtes rituelles des juifs.<sup>39</sup>

Il souligna que l'esprit humain est donc incapable de découvrir tout seul l'intérêt et les avantages qu'il peut tirer de ces pratiques qui sont pourtant la source de son bonheur. C'est la raison pour laquelle l'intelligence humaine a besoin d'un guide qui oriente ses facultés de perception et sa force physique vers une direction avantageuse débouchant sur son bonheur ici-bas et dans l'au-delà. Ce guide l'aidera donc à comprendre les lois régissant les actes, les pratiques et les règles de la foi en Dieu et en Ses Attributs, ainsi qu'à être bien informé sur les conditions relatives aux fins dernières et sur les moyens permettant d'être heureux ici-bas et dans l'au-delà. *MuĤammad 'Abduh* souligna que pour que ce guide puisse exercer sa mission avec autorité, il doit être originaire de la région où il effectue sa mission, cela favorise l'entente avec ses compatriotes et facilite ainsi la bonne transmission de son message dans de bonnes conditions. Le guide en question c'est le prophète.<sup>40</sup>

### 6.1-La mission prophétique

*MuĤammad 'Abduh* pensa que la prophétie est une mission consistant à fixer les règles théologiques relatives aux Attributs de l'Existant nécessaire (Dieu), à satisfaire tous les besoins d'ordre religieux du peuple auquel le prophète concerné est envoyé, et à faire savoir aux membres de la haute société que c'est la connaissance et la perfection spirituelles qui constituent le moyen le plus sûr pour accéder à la véritable noblesse, mais elle doit, en même temps, inculquer aux autres catégories de la population ce dont elles ont strictement besoin en matière de religion. L'enseignement prophétique porte donc sur la foi en l'existence de Dieu, sur Son unité, sur Ses attributs que nous avons auparavant abordés, il porte aussi sur les arguments que le prophète doit utiliser pour corroborer les affirmations de son message. Voilà donc la voie appropriée pour acquérir une bonne connaissance religieuse et s'éloigner de l'ignorance ou de la contestation des règles de loi islamique.<sup>41</sup>

## 6.2-Le prophète et ses qualités

Selon *Muḥammad 'Abduh*, le prophète est investi par son Seigneur d'une mission qu'il doit transmettre à son peuple et ce dernier a l'obligation d'y adhérer entièrement et de croire fermement que les prophètes sont effectivement envoyés par Dieu pour propager Sa religion parmi leurs peuples, pour leur enseigner les préceptes et les pratiques de ses cultes et pour les informer que Dieu a prévu des récompenses afin de rétribuer ceux qui lui ont bien obéi et des sanctions pour punir ceux qui lui ont désobéi. Il précisa que les prophètes sont des êtres humains qui sont certes infaillibles mais ils sont sujets aux maladies ainsi que d'autres problèmes de la vie courante que rencontrent leurs peuples, à l'exception de ceux qui peuvent porter atteinte à leur dignité et honorabilité. Et *Muḥammad 'Abduh* d'ajouter qu'il faut croire qu'ils ont fidèlement et dûment transmis leurs messages, qu'ils sont sincères et d'une probité morale et intellectuelles à toute épreuve. Il affirma qu'il est nécessaire d'imiter leur exemple tout en appliquant minutieusement leurs recommandations et évitant leurs interdictions.<sup>42</sup>

## 7.-La portée théologique de l'İġtihād de *Muḥammad 'Abduh*

Nous espérons que les extraits de « *Risālat al-Tawhīd* » (épître sur la théologie), que nous avons analysés plus haut, nous permettent de mesurer sa teneur en matière de l'İġtihād. Mais avant d'aborder cet aspect, à proprement parler, nous allons d'abord nous intéresser au contexte de ce livre. *Muḥammad 'Abduh* précisa lui-même les circonstances de composition et de publication de son épître en ces termes : « je vivais à Beyrouth où j'ai été exilé après les évènements de 1299H/1982 a -J.C.<sup>43</sup> J'ai été alors appelé à donner des cours sur différentes disciplines à *al-Madrassa as-Sultāniyya*, et la théologie en faisait partie. J'avais estimé à l'époque que le contenu et les méthodes des traités théologiques qui étaient enseignés dans les centres d'enseignement ne donnaient pas du tout satisfaction, car ils ne correspondaient plus aux besoins de cette époque. C'est la raison pour laquelle je décidai d'adopter une méthode complètement différente, en prenant en charge la diversité des étudiants en matière d'âge, de niveau d'instruction et en utilisant des termes et expressions abordables et débarrassés des controverses qui étaient monnaie courante dans ce domaine. Je rentrai ultérieurement en Égypte où j'abandonnai complètement l'enseignement en m'adonnant à d'autres activités jusqu'au jour où je décidai d'enseigner à nouveau la théologie, je me rappelai alors de mes cours de Beyrouth dont je ne gardais plus aucune trace, je pris contact avec un de mes anciens élèves qui avait pris soin de conserver tous les cours que je leur dispensais à cette époque. Lorsqu'il me les transmit, je les ai revus et corrigés avant de les publier ».<sup>44</sup>

## 8.-Observations et remarques sur son İġtihād théologique

1- Nous pensons que sa démarche consistant à ne pas évoquer les opinions de grandes figures de la théologie islamique et à citer très rarement le Coran ou la tradition prophétique avait pour objectif d'alléger son discours théologique des

# LA PLACE DE TAQLĪD ET D'İĠTIHĀD DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE MUḤAMMAD 'ABDUH

Khassim DIAKHATE

---

controverses doctrinales, de le rendre plus universaliste et susceptible d'être accueilli favorablement par toutes les traditions théologiques des gens du livre. *Muḥammad 'Abduh* tenait probablement compte de la présence des chrétiens syro-libanais qui assistaient régulièrement à son cours et qui lui témoignèrent, d'ailleurs, de leur admiration pour ses réflexions.<sup>45</sup>

2- *Muḥammad 'Abduh* ne suivit pas strictement le plan habituellement utilisé par les éminents auteurs des écoles théologiques islamiques. Il adopta certes le schéma directeur des théologiens *'aš'arites* dont il était proche, en répartissant le « connaissable » en trois catégories : 1-le contingent 2-le nécessaire 3-l'impossible, mais sa grille d'analyse a été relativement différente de celle des théologiens *'aš'arites* définissant Dieu comme une essence dont l'existence est nécessaire et douée d'attributs nécessaires divisés en trois catégories suivantes :

A/une catégorie composée de six Attributs appelés : « *aṣ-ṣifāt as-salbiyya* » désignant l'essence de Dieu, à savoir Son existence et les cinq attributs qui exclurent de Dieu leurs contraires, comme : 1-l'éternité qui exclut la non-existence antérieure; 2-la permanence qui exclut la non-existence dans l'avenir, 3-la dissemblance avec les choses adventices qui exclut la matérialité, l'accident et les caractères qui leur sont propres; 4-l'autosuffisance qui exclut tout besoin d'un sujet et d'un principe déterminant; 5-l'unicité qui exclut l'existence d'un être comparable à Lui, en ce qui concerne son Essence, ses Attributs et ses Actes B/une catégorie appelée « *ṣifāt al-ma'ānī* » (les réalités essentielles ou les sept Attributs substantifs). Ces attributs sont réels et inhérents à l'essence de Dieu elle-même, il s'agit de la puissance, de la volonté, de la science, de la vie, de l'ouïe, de la vue, de la parole. C/une catégorie appelée « *ṣifāt al-ma'nawiyya* » sous forme de participe actif. Ces Attributs sont inhérents à l'essence divine et ils procèdent des sept attributs de la réalité de l'essence de Dieu susmentionnés, mais « ils ne sont ni Dieu ni autre chose que Lui ». Il s'agit de : (être) puissant, voulant, savant, vivant, oyant, voyant, parlant. Il convient de souligner qu'en se basant sur le Coran, sur les données de la tradition prophétique, et sur des arguments exclusivement rationnels, les théologiens *'aš'arites* élaborèrent une théorie cohérente relative aux fonctions des Noms et Attributs divins et à la nature de leurs rapports avec Dieu ainsi qu'avec Ses créatures.<sup>46</sup>

## Conclusion

Les différents aspects de la pensée de *Muḥammad 'Abduh* sur Taqlīd et İġtihād, que nous avons étudiés attentivement, montrent bien qu'il combattait résolument les pratiques de Taqlīd et qu'il était un fervent partisan de l'İġtihād. C'est son souci de se démarquer de toute forme de Taqlīd et de faire l'apologie de l'İġtihād qui le poussa vraisemblablement à ne pas utiliser, dans ses écrits, les procédés que les spécialistes en la matière utilisèrent dans leurs œuvres dont nous avons apporté des échantillons relativement représentatifs. C'est ainsi qu'il passa sous silence leurs définitions conventionnelles de Taqlīd et de l'İġtihād et il ne cita aucune source principale ou

## LA PLACE DE TAQLĪD ET D'İĠTIHĀD DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE MUĤAMMAD 'ABDUH

Khassim DIAKHATE

---

secondaire dans ce domaine.

En analysant le Taqlīd, *MuĤammad 'Abduh* s'attaqua à l'attachement profond de ses partisans aux traditions écrites léguées par les anciennes générations qui n'ont pas fait généralement l'objet d'authentifications sérieuses attestant le bien-fondé de leurs thèses et arguments. Il pensa que c'est à cause desdites traditions écrites parfois entachée, à son avis, d'incohérence, d'excès de dogmatisme et de non-respect des normes méthodologiques pertinentes, que le monde musulman est sombré dans la décadence et l'ignorance. En revanche, *MuĤammad 'Abduh* avait la conviction que la bonne application des règles de l'İĠtihād et l'établissement d'une alliance sacro-sainte entre la religion, la science, la raison et l'émotion constituent le meilleur moyen de sortir les musulmans de leur torpeur et de les inscrire dans une véritable dynamique de progrès scientifique et intellectuel. Il tenta de théoriser ladite alliance et d'expliquer les modalités de tirer profit de ses avantages et de contourner ses inconvénients. Il exhorta la communauté musulmane à se référer uniquement aux intéressants ouvrages écrits, dans ce domaine, par ses érudits les plus éminents. *MuĤammad 'Abduh* était apparemment obnubilé par l'ambition d'innover et de réformer radicalement les méthodes de réflexion et les traditions d'écriture, en matière de religion, léguées par les anciennes générations des ulémas.

Il convient de souligner cependant que malgré son goût prononcé pour İĠtihād et pour la réforme, il ne put pas se passer complètement, dans sa profession de foi théologique, du schéma directeur établi jadis par d'éminents théologiens 'aş'arites, il ne réussit pas non plus à se libérer totalement de leur procédé d'argumentation, en dépit de l'effort de théorisation qu'il fournit dans ce domaine. L'İĠtihād théologique de son épître n'a pas apporté à mon avis les résultats escomptés ; à cause de ses répétitions superflues, de ses longs paragraphes. D'autant plus que la façon dont il a appliqué sur Dieu et Sa création, les concepts du contingent, du nécessaire en soi et de l'impossible en soi, ne facilite pas la compréhension de ses idées et de la pertinence de son raisonnement.

Quoi qu'il en soit, *MuĤammad 'Abduh* est l'un de plus éminents érudits musulmans dont l'İĠtihād et les idées novatrices ont véritablement contribué à l'éclosion de la renaissance culturelle et religieuse du monde arabo-islamique contemporain.



**LA PLACE DE TAQLĪD ET D'İĠTIHĀD DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE  
MUḤAMMAD 'ABDUH**

**Khassim DIAKHATE**

---

**Références**

- 1.- Rīdā Rašīd, Tārīḥ al-'Ustād al-'Imām al-šeyḥ Muḥammad 'Abduh, Dār al-Faḍīla, al-Qāhira, 2007, ḡ.1, p. 20-25. Voir aussi : 'Amāra Muḥammad, Al-'a'amāl al-Kāmila, li al-'imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduh, al-tab'a al-'ūlā, ḡ 1, Dār al-šurūq, al-Qāhira, 1993, pp. 24-27.
- 2.- Al-Ġurġānī, Mu'jam al-ta'rīfāt, éd.al-Minšāwī Muḥammad šiddīq Dār al-Faḍīla, al-Qāhira, 2004, p.58.  
نصّ تعريف الجرجاني: التقليد عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل مُعْتَقِدًا للحقيّة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كأنّ هذا المُتَّبِعُ جَعَلَ قَوْلَ الْغَيْرِ أَوْ فَعْلَهُ قِلَادَةً فِي عُنُقِهِ
- 3.- Al-Ġuwaynī 'Abdul-Malik, al-Burhān, éd. 'Abdul 'Azām al-Dīb, dawlat al-Qaṭar, 1399 H, al-ṭab'a 1, al-juz'u 2, P. 1357 "نصّ تعريف الجويني: "التقليد هو قبول قول الغير من غير حجة"  
. Voir Al-Ġazālī, al-Mustašfā min 'ilm al-uṣūl , Mu'assat al-Tārīḥ al-'arabī, Bayrūt, 1993, tab'a 2, pp. 384-387.
4. - 'Amāra Muḥammad, Al-'a'amāl al-Kāmila, op. cit., p.342.
- 5.- Le Coran, Sourate 28, (Le Récit), verset 36, voir la traduction de MASSON D., Le Coran, Gallimard, Paris, 1967, p. 480. Voir 'Amāra Muḥammad, op., cit., pp. 342-343.
- 6.- 'Amāra Muḥammad, op., cit., pp.343 -344.
- 7.- Ibidem, 349-350.
8. - Ibidem, pp. 350-351.
- 9.- Ibidem, p.453.
- 10 - . Le Coran, Sourate : 39 (les Groupes), verset 18. Traduit par MASSON D. op., cit., p.568.
- 11.- Le Coran, Sourate 6 (Le Troupeaux), verset 11, traduit par MASSON D. op., cit., p.151. Voir 'Amāra Muḥammad, op., cit., pp. 454-455.
12. - Le Coran, Sourate 31(Loqman), verset 21. Traduit par MASSON D. op. cit., p.507.
- 13.- Le Coran, Sourate 43 (Les Ornaments), verset 22. Le Coran, Sourate 28, (Le Récit), verset 36, Voir Blachère, Régis, Le Coran, Maisonneuve & Larose, Paris, 1980, p.520. Voir 'Amāra Muḥammad, Ibidem.
- 14.- 'Amāra Muḥammad, op., cit., p. 455.
- 15.- Al-Ġurġānī, op., cit., p 12. نصّ تعريف الجرجاني الأول للاجتهاد: "الاجتهاد في اللغة: بَدَلُ الْوَسْعِ، وَفِي الْاِصْطِلَاحِ: اسْتِقْرَاعُ الْفَقِيهِ الْوَسْعَ لِيَحْصُلَ لَهُ ظَنٌّ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ. أما نص تعريفه الاصطلاحي الثاني فهو: الاجتهاد: بَدَلُ الْمَجْهُودِ فِي طَلَبِ الْمَقْصُودِ مِنْ جِهَةِ الْاِسْتِدْلَالِ
16. - al-Ġuwaynī, šarhul-waraqāt fī 'usūl al-figqh, éditeur Aḥmad B. Ḥamīd, Maktabat Dār al-Minḥāj, Riyāḍ, 1429H, p 216. "نص تعريف الجويني للاجتهاد: وأما الاجتهاد فهو بدل الوسع في بلوغ الغرض"  
.1316 .p ,2ḡ .,cit .,op ,Burhān-al ,īĠuwayn-al : Voir aussi
17. - Al-Ġuwaynī, al-Burhān, op., cit., pp. 743-747.
- 18.- Fakhry Majid, histoire de la philosophie islamique, Cerf, Paris, 1989. pp. 66-88. Voir aussi Khassim Diakhaté, L'empire 'Abbāside et la doctrine théologique de la création du Coran, in Mélange d'archéologie, d'histoire et de littérature offerts au Doyen Oumar Kane, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar-ISSN-1254-Dakar 2000 , pp. 482-495. Voir 'Abduh Muḥammad, Risālat al-Tawhīd, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrūt, 1986, pp. 1-11.

## LA PLACE DE TAQLĪD ET D'İĠTIHĀD DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE MUḤAMMAD 'ABDUH

Khassim DIAKHATE

---

- 19.- 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op., cit., pp. 11-12. Pour plus d'information sur 'Aḥmed Ibn Ḥanbal et sa doctrine théologique, voir Khassim Diakhaté, *L'empire 'Abbāsside et la doctrine théologique de la création du Coran*, op. Cit; pp. 486-493.
- 20.- C'est la célèbre école théologique dont le nom provient du fondateur éponyme 'Abul-Ḥasan al-'Aš'arī qui est mort en 324 hégire/935 après. J.-C. Précisons que les docteurs de cette école, qui se réclame sunnite et partisane d'une doctrine théologique intermédiaire, se servirent des méthodes de raisonnement dialectique pour défendre leurs thèses tout en accommodant la révélation avec la raison. C'est grâce à leur position doctrinale médiane que leur pensée théologique connut un rayonnement sans précédent dans le monde arabo-islamique. Voir Khassim DIAKHATE, *La Place des Noms et Attributs divins dans la pensée théologique et philosophique de l'Islam*, in *Annales de la Faculté des Lettres et Science Humaines*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, N° 29, 1999, pp. 175-176. Voir aussi : ALLARD Michel, *Le problème des Attributs Divins dans la doctrine d'al-'Aš'arī*, éd. Dar el Machreq, Beyrouth, 1965, pp.1-97.
- 21.- 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduh, *al-tab'a al-'ūlā*, Ğ 1, Dār al-šurūq, al-Qāhira, 1993, pp. 11-12.
- 22.- Ibidem, pp.13-21.
- 23.- Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, op. Cit., Ğ 3, pp.453-354.
- 24.- 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, op., cit., p. 384. Voir 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op., cit., p. 15. Voir aussi : Al-Ġuwaynī 'Abūl-Ma'ālā, *kitāb al-'Iršād*, *Maktaba al-ṭaqāfa*, al-Dīniyya, al-Qāhira, 2009, p. 11. Voir Al-Sanūsī ('Abū 'Abdallah), *šarḥ 'Umm al-Brāhīn fī 'ilm al-Kalām*, al-Mu'assasat al-waṭaniyya lil- kitāb, Al-Jazā'ir, 1989, p. 26.
- 25.- Al-Ġazālī, *Ma'ārij al-Quds fī madārij ma'rifatin-nafs*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrūt, 1998, p.73.
- 26.- 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op., cit., pp.16-17. Voir 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, op., cit., pp. 385-386.
- 27.- 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduh, Ğ 3, p. 384. Voir 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrūt, 1986, p. 15.
- 28.- 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, p.18. Voir 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduh, Ğ 3, pp. 386-387.
- 29.- Ibidem, op., cit., pp.19-20. Voir 'Amāra Muḥammad, op., pp. 388-389. Voir Al-šahrastānī Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, *al-Milal wal-Niḥal*, Dār ṣa'b, Beyrouth, 1986, al-juz' 1, pp. 94-95.
- 30.- 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op., cit, pp.20-22. Voir 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, Ibidem.
- 31.- 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op., cit, p. 22. Voir 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, op., cit., pp. 390-391.
32. 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp.21-22. Voir 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduh, Ğ 3, Ibidem.

## LA PLACE DE TAQLĪD ET D'IĠTIHĀD DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE MUḤAMMAD 'ABDUH

Khassim DIAKHATE

---

- 33.- 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, p. 22. Voir 'Amāra Muḥammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh, Ğ 3, Ibidem.
- 34.- Le Coran, Sourate 23 (Les Croyants), verset 115. Traduit par BLACHERE, op, cit, p. 374. 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp.21-22. Voir aussi 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muhammad 'Abduh, Ğ 3, p. 389.
- 35.- Le Coran, Sourate 21 (Le prophète), verset 22. Traduit par BLACHERE, op, cit, p. 349.
- 36.- 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp. 23-24. Voir 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muhammad 'Abduh, Ğ 3, p p. 392-393.
- 37.-Khassim DIAKHATE, *AL-SANŪSĪ*, un éminent théologien 'aš'arite du 15ème siècle, in *Les Annales de l'Université d'Alger*, N°13-ISSN-11 11-0910, Alger, 2000, pp. 79-81.
- 38.- 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp. 24-27. Voir 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh, Ğ 3, pp. 393-394.
- 39.- 'Abduh Muḥammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp. 42-43. Voir 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muhammad 'Abduh, Ğ 3, pp. 412-413.
- 40.- Ibidem.
- 41.- 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp. 42-44. Voir 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muhammad 'Abduh, Ğ 3, p. 413.
- 42.- 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp. 42-44. Voir 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muhammad 'Abduh, Ğ 3, pp. 413-415.
- 43.- 'Abduh Muhammad fait allusion à la révolution plus connue sous le nom de son leader Ahmed 'Urabī à laquelle il avait pris part contre les anglais et l'État égyptien. Voir 'Al-Rāfi'ī 'Abdurrahmān, 'Attawra al-'urābiyya, dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1983, pp. 242-486.
- 44.- 'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, op, cit, pp. 3-4. Voir 'Amāra Muhammad, *Al-'a'amāl al-Kāmila*, li al-'imām al-ṣayḥ Muhammad 'Abduh, Ğ 1, p. 31.
- 45.- Rīdā Rašīd, *Tārīḥ al-'Ustād al-'Imām al-ṣeyḥ Muhammad 'Abduh*, Dār al-Faḍīla, al-Qāhira, 2007, ğ.1, pp. 779-780.
- 46.- Al- Ġuwaynī, *Kitāb al-Irṣād*, op. Cit. pp. 5-180; *al-šahrastānā*, al-milal wan-niḥal, op. Cit., pp. 43-115; Ġazālī, *Kitāb al-'iqtisād fil-'itiqād*; dār al-Basā'ir, al-Qāhira, 2008, pp. 201-403. MBACKE Cheikh Ahmadou Bamba, *Mawāhib al-Qudūs*, Imprimerie Librairie Cheikh Ahmadou Bamba, Touba-Darou Khodoss, 1993, pp. 5-17. As-sanūsī Muhammad Ibn Yūsuf, *ṣarḥ 'Umm al-Barahīn*, al-Mu'assasa al-Wataniya lil-Kitāb, Alger, 1989, pp. 25-49.