

École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale Sciences Sociales

Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP)

Doctorat en Sociologie

MOHAMED AMINE BRAHIMI

La réforme islamique contemporaine : sociologie d'un marché intellectuel

Thèse dirigée par Madame Gisèle Sapiro et Monsieur Hamit Bozarslan

Date de soutenance : le 8 juillet 2019

- Jury
- 1 Valérie Amiraux, Université de Montréal
 - 2 Dominique Avon, École pratique des hautes études
 - 3 Hamit Bozarslan, École des hautes études en sciences sociales
 - 4 Thomas Brisson, Université Paris-VIII
 - 5 Frédéric Lebaron, École normale supérieure Paris-Saclay (ENS Cachan)
 - 6 Gisèle Sapiro, École des hautes études en sciences sociales

À toute époque, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes ; autrement dit, la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est en même temps la puissance spirituelle dominante.
- « *L'Idéologie allemande* », Karl Marx et Friedrich Engels

L'idée de l'Orient dans son ensemble oscille donc, dans l'esprit de l'Occident, entre le mépris pour ce qui est familier et les frissons de délice - ou de peur - pour la nouveauté.
- « *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* », Edward W. Said

REMERCIEMENTS

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier vivement Gisèle Sapiro pour avoir accepté de diriger cette thèse, elle m'a continuellement encadré et soutenu avec bienveillance et amitié. De plus, j'aimerais remercier mon co-directeur Hamit Bozarslan pour sa précieuse aide. Cette thèse n'aurait jamais abouti sans leurs conseils et leurs encouragements constants. Je tiens également à remercier le CESSP - Centre européen de sociologie et de science politique de Paris, au sein duquel je me suis formé à la sociologie historique. Je voudrais remercier l'ensemble de ses membres et en particulier Jocelyne Pichot, Julien Duval, et Dominique Marchetti, Domingo Garcia pour leur générosité en partageant leurs expériences.

Je remercie les membres du jury, Dominique Avon, Valérie Amiraux, Thomas Brisson et Frédéric Lebaron, pour l'attention qu'ils ont accordée à ce travail.

Je remercie le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour l'obtention d'une bourse doctorale, laquelle m'a tenu à l'abri de la nécessité durant les années de doctorat .

Les doctorants et anciens doctorants du CESSP m'ont apporté un soutien moral précieux qui m'a permis de surmonter les doutes et les épreuves qui font le quotidien de la vie de thésard. Je tiens spécialement à exprimer ma gratitude à Mauricio, Jérôme, Tristan, Hélène, Clarisse, et Antoine. Ce travail est également redevable aux Doctorants et chercheurs que j'ai rencontrés dans le cadre du projet européen Interco-SSH, particulièrement Marcos, Marcus et Amin. De plus , le programme FACE NYU-EHESS m'a permis de me familiariser avec l'histoire sociale des idées. C'est dans ce cadre que Stefanos Geroulanos m'a ouvert les portes du département d'histoire de NYU . Qu'il soit remercié aussi chaleureusement qu'il m'a accueilli.

Au cours de mes séjours dans le monde arabe, j'ai fait la connaissance de plusieurs personnes passionnées par la pensée islamique. Kais, Redouan, Mountassir, Ahmed, Yassine, Nagib et toute l'équipe de l'Institut dominicain d'études orientales au Caire ont facilité grandement mon séjour de recherche.

La réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible sans les multiples corrections, remarques et suggestions d'Hamida, Laurent, Youssouf, Cyril, Mauricio, Jean-Michel, Lawrence, Melissa, Mélanie, Thibault, Paul et Brian. Je leur suis extrêmement reconnaissant pour leurs relectures attentives de ce manuscrit.

Je remercie les amis de la Maison des Étudiants Canadiens à Paris qui m'ont permis de sortir de temps en temps le nez de ma thèse .

Ce travail doit aussi beaucoup à l'amitié fidèle de trois personnes à Montréal : Laurent, George, Mélissa. Ils ont à la fois partagé le quotidien, les inquiétudes et les moments de joie qui ont jalonné la rédaction de cette thèse. Une mention spéciale aux participants et organisateurs du séminaire sur l'islamophobie au Québec. Ce lieu a stimulé ma réflexion durant la dernière année.

Ce travail n'aurait pas été possible aussi sans l'appui inconditionnel de ma famille (proche et élargie) et ce, malgré la distance.

Enfin, le mot remerciement n'est pas assez fort pour ma Tante Brahimi Hamida qui, tout en étant un modèle, m'a soutenu inconditionnellement dans ce projet, et ce, même dans les moments de profond doute. Un grand Merci pour sa fidèle affection.

Cette thèse est dédiée à la mémoire de mes grands-parents. De là où ils sont, ils doivent être fiers de leur petit-fils.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé

La présente thèse a pour objectif de contribuer à l'étude du réformisme islamique dans sa phase contemporaine. Pour y parvenir, nous avons restitué l'espace social dans lequel s'inscrivent les néo-réformateurs de l'islam. L'approche privilégiée se situe au croisement de la sociologie des intellectuels et de l'histoire sociale des idées.

Durant les années 1990, la question de la réforme de l'islam a pris un nouveau tournant. Aussi bien en Europe de l'Ouest qu'en Amérique du Nord, elle devient l'objet d'une visibilité accrue autant sur le plan médiatique, politique que scientifique. Cet engouement a atteint son paroxysme après les événements du 11 septembre 2001, reflétant de ce fait, des changements profonds au niveau de l'appréhension du fait musulman. La question de la réforme islamique a été intégrée aux débats publics relatifs à la place de l'islam dans ces sociétés; elle participe également à construire des schèmes interprétatifs en politique étrangère; tout en s'accordant avec de nouveaux types de pratique religieuse.

Pour caractériser cette dynamique, nous avons mobilisé le concept de marché. C'est à la jonction de l'offre intellectuelle des néo-réformateurs et d'une nouvelle demande qu'un marché transnational de la réforme islamique s'est créé. Y transigent à la fois des biens du salut et des biens intellectuels, et ce, dans différents espaces sociaux (politique, intellectuel, universitaires, religieux). Le but de cette recherche doctorale est d'analyser les dynamiques sociales qui caractérisent ce marché. Nous espérons ainsi contribuer à la réflexion sur le processus de création, d'internationalisation et de circulation des idées.

Mots clés: pensée réformiste, sociologie des intellectuels, histoire sociale des idées, marché transnational

ABSTRACT AND KEYWORDS

Contemporary Islamic Reform: Sociology of an Intellectual Market

Abstract

This thesis aims to contribute to the study of Islamic reformism in its contemporary phase. To achieve this, we have restored the social space in which are inscribed the neo-reformers of Islam. The preferred approach is at the intersection of the sociology of intellectuals and the social history of ideas.

In the 1990s, the issue of Islamic reform took a new turn. In Western Europe as much as in North America, it garnered increased visibility in the media, politics, as well as at the scientific levels. This enthusiasm reached its climax after the events of September 11, 2001, reflecting, as a result, profound changes in the apprehension of anything Muslim. The issue of Islamic reform has been included in public debates on the place of Islam in these societies; it also participates in constructing interpretative schemes in foreign policy; while agreeing with new types of religious practice.

For a better understanding of the contemporary reformist thought, we have mobilized the concept of market. It is at the junction of the intellectual supply of neo-reformers and this new demand that a transnational market of Islamic reform has emerged. Both benefits of salvation and intellectual assets are gained, in different social spaces (political, intellectual, academic, religious). The purpose of this thesis is to analyze the social dynamics that characterize this market. We would like to contribute to the reflection on the process of creation, internationalization and circulation of ideas.

Keywords: reformist thought, sociology of intellectuals, social history of ideas, transnational market

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS	5
ABSTRACT AND KEYWORDS.....	6
TABLE DES MATIÈRES	7
TABLE DES TABLEAUX	12
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	13
TABLE DES GRAPHIQUES.....	14
INTRODUCTION GÉNÉRALE	16
I — REVUE DE LA DOCUMENTATION SCIENTIFIQUE SUR LA PENSÉE RÉFORMISTE CONTEMPORAINE	19
II — LES APPROCHES SOCIOLOGIQUES DE LA PRODUCTION INTELLECTUELLE.....	30
III — LE MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE	34
IV — UNE ENQUETE A TROIS VOLETS : STATISTIQUE, DOCUMENTAIRE ET ETHNOGRAPHIQUE	39
V — ORGANISATION DE LA DEMONSTRATION	41
CHAPITRE 1: GENÈSE ET STRUCTURE DU MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE	44
I — DISCOURS RÉFORMISTES ET ÉMERGENCE D’UNE NOUVELLE ÉLITE INTELLECTUELLE..	45
1. LE DISCOURS RÉFORMISTE COMME RÉPONSE À L’HÉGÉMONIE COLONIALE	46
2. ÉMERGENCE D’UN ESPACE INTELLECTUEL TRANSNATIONAL ET PROPAGATION DES IDÉES RÉFORMISTES	50
3. CONSTRUCTION ÉTATIQUE ET DÉVELOPPEMENT D’UN NOUVEL ENSEIGNEMENT	53
4. LA RÉFORME COMME ENJEU GLOBAL.....	56
II — LE TOURNANT DES ANNÉES 1980 : NAISSANCE D’UN NOUVEAU DISCOURS SCIENTIFICO- RELIGIEUX.....	57
1. ÉDUCATION DE MASSE ET RUPTURE POLITIQUE	58
2. ISLAMISATION DU SAVOIR	62
3. LA LECTURE CRITIQUE DE L’HÉRITAGE ISLAMIQUE	65
4. SCIENCE ET RELIGION : CONSTITUTION D’UN NOUVEAU REGISTRE DE SAVOIR.....	69
III — 1990-2000 : LA CONSTITUTION D’UN MARCHÉ TRANSNATIONAL DE LA REFORME ISLAMIQUE	70
1. CONTEXTE D’EMERGENCE DU MARCHÉ DE LA REFORME ISLAMIQUE	71
2. CHAMP INTELLECTUEL : LA CONSTITUTION DES NEO-REFORMATEURS COMME DES FIGURES PUBLIQUES	73
3. REFORME ET ESPACE UNIVERSITAIRE : INTRODUCTION D’UN NOUVEAU TYPE DE SAVOIR.....	76
4. CHAMP POLITIQUE : PROMOTION D’UN ISLAM COMPATIBLE AVEC LES VALEURS LIBÉRALES	79
5. ESPACE RELIGIEUX : REFORME ET CONSTITUTION DE PRATIQUES ISLAMIQUES ALTERNATIVES.....	82
6. MARCHÉ DE LA RÉFORME ET HIÉRARCHIE INTELLECTUELLE	84
IV — CONCLUSION	86

PARTIE 1: PORTRAIT GÉNÉRAL DES NÉO-RÉFORMATEURS DE L'ISLAM.....	88
I — SELECTION DE LA POPULATION D'ETUDE	88
II — METHODOLOGIES STATISTIQUES.....	93
CHAPITRE 2: LE CHAMP SCIENTIFIQUE COMME LIEU D'INVESTISSEMENT DES PENSEURS DE LA RÉFORME ISLAMIQUE	95
I — LA BIBLIOMÉTRIE COMME OUTIL D'ANALYSE SOCIOLOGIQUE	96
1. CONSTRUCTION DE LA POPULATION	99
2. RECONSTITUTION DE L'UNIVERS RÉFÉRENTIEL DE LA PENSÉE ISLAMIQUE.....	102
3. PÉRIODISATION ET MÉTHODOLOGIE STATISTIQUE.....	104
II — ANALYSE HISTORIQUE DE LA PRODUCTION SCIENTIFIQUE DES PENSEURS DE LA RÉFORME	107
1. PREMIÈRE PÉRIODE (1980-1990) : DOMINANCE DE L'ORIENTALISME	107
2. DEUXIÈME PÉRIODE (1991-2001) : DÉVELOPPEMENT DES RÉFÉRENCES EN SCIENCES SOCIALES.....	117
3. TROISIÈME PÉRIODE (2002-2013) : PLURALISATION DES SOURCES ET RECONNAISSANCE MUTUELLE	127
III — CONSTRUCTION DE LA LÉGITIMITÉ SCIENTIFIQUE À TRAVERS LE MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE : LE CAS ZIAUDDIN SARDAR.....	135
IV — CONCLUSION.....	143
CHAPITRE 3: RÉFORME DE L'ISLAM ET ENJEUX DE NOTORIÉTÉ.....	148
I — APPROCHE PLURIELLE DE L'ÉTUDE DE LA VISIBILITÉ.....	149
1. VISIBILITÉ INTELLECTUELLE ET SCIENCES SOCIALES	149
2. ÉVOLUTION PROFESSIONNELLE ET FONCTION INTELLECTUELLE	150
3. L'ESPACE MÉDIATIQUE ET LA VISIBILITÉ INTELLECTUELLE	152
4. PRODUCTION DE SAVOIR ET INTERVENTION INTELLECTUELLE.....	154
5. APPROCHE MIXTE DES INTERVENTIONS INTELLECTUELLES.....	156
II — ENJEUX DE NOTORIÉTÉ DANS LE MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE	158
1. CONSTRUCTION DE L'ESPACE D'INTERVENTIONS.....	158
2. INTERPRÉTATION SOCIOLOGIQUE DE QUELQUES EFFETS STATISTIQUES	164
3. INTERPRÉTATION DES AXES FACTORIELS PAR RAPPORT AUX VARIABLES.....	165
III — STRUCTURATION DES INTERVENTIONS AU SEIN DU MARCHÉ DE LA RÉFORME.....	169
1. MODÈLES D'INTERVENTIONS INTELLECTUELLES DES PENSEURS DE LA RÉFORME.....	169
2. RÉFORME, NOTORIÉTÉ ET RAPPORT HIÉRARCHIQUE.....	175
3. RAYONNEMENT MÉDIATIQUE ET HIÉRARCHIE LINGUISTIQUE.....	176
4. RAPPORT À LA SCIENCE (SUJET/OBJET) ET HIÉRARCHIE INTELLECTUELLE	177
IV — TARIQ RAMADAN : SOCIOLOGIE D'UNE PENSÉE ISLAMIQUE TRANSNATIONALE	179
1. HÉRITAGE FAMILIAL ET PRÉDISPOSITION TRANSNATIONALE	180
2. MODALITÉS D'INTERVENTIONS ET CONTEXTES NATIONAUX : LE CAS DE LA FRANCE ET DE LA GRANDE-BRETAGNE	182
3. TARIQ RAMADAN : MULTIPOSITIONNEMENT INTELLECTUEL ET RAYONNEMENT INTERNATIONAL	191
V — CONCLUSION.....	192
CHAPITRE 4: PROFILS INTELLECTUELS ET PROPRIETES SOCIALES DES PENSEURS DE LA REFORME ISLAMIQUE	195
I — PROPRIETES DE LA POPULATION D'ETUDE	196
1. LA QUESTION DU GENRE	196
2. ORIGINE SOCIALE	198
3. REPARTITION NATIONALE (CITOYENNETE/PAYS DE NAISSANCE)	200

4.	RAPPORT AU MONDE ACADEMIQUE	204
5.	ENGAGEMENT POLITIQUE	209
6.	PROPRIÉTÉ RELIGIEUSE.....	214
7.	CIRCULATION TRANSNATIONALE.....	218
II	— PROJECTIONS GRAPHIQUES DES PROPRIETES DES NEO-REFORMATEURS	224
1.	PROFILS INTELLECTUELS DES NEO-REFORMATEURS DE L'ISLAM	233
a)	<i>Idéal-Type 1 : Les entrepreneurs normatifs</i>	235
b)	<i>Idéal-Type 2 : Les universitaires engagés</i>	240
c)	<i>Idéal-type 3 : les penseurs critiques vulgarisateurs</i>	245
d)	<i>Idéal-type 4 : Les intellectuels concordataires</i>	250
III	— CONCLUSION.....	255
	PARTIE 2: LES LIMITES DU RÉFORMISME ISLAMIQUE CONTEMPORAIN	258
I	— TROIS ÉTUDES DE CAS SUR LES LIMITES DE LA RÉFORME ISLAMIQUE CONTEMPORAINE	260
	CHAPITRE 5: L'AFFAIRE NAŞR HAMĪD ABŪ ZAYD : LES LIMITES DE LA RÉFORME DANS LES PAYS À MAJORITÉ MUSULMANE	262
I	— L'AFFAIRE NAŞR HAMĪD ABŪ ZAYD.....	263
II	— TRAJECTOIRE INTELLECTUELLE.....	265
1.	SOCIALISATION PRIMAIRE ET PREMIÈRES ANNÉES DE FORMATION GÉNÉRALE (1943-1985)	265
2.	PREMIERS PAS DANS LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (1985-1990)	269
3.	L'ENGAGEMENT CRITIQUE (1991-1995).....	272
4.	LES ANNÉES D'EXIL : OUVERTURE DE NOUVEAUX HORIZONS INTELLECTUELS (1995-2010).....	276
5.	ABŪ ZAYD FIGURE INTELLECTUELLE ATYPIQUE.....	278
III	— RÉCEPTION SCIENTIFIQUE DE L'AFFAIRE ABŪ ZAYD.....	278
1.	ANALYSE EN TERMES JURIDIQUES	279
2.	LES APPROCHES EN TERMES POLITIQUES	281
3.	LES APPROCHES EN TERMES DE TRADITION DISCURSIVE.....	283
IV	— SOCIOLOGIE DE L'AFFAIRE NASR HAMĪD ABŪ ZAYD.....	285
1.	PRÉSENTATION D'UNE DEMANDE AU COMITÉ ACADÉMIQUE	285
2.	LA NAISSANCE D'UNE POLÉMIQUE.....	290
3.	L'AFFAIRE JURIDIQUE.....	296
V	— L'AFFAIRE NASR HAMĪD ABŪ ZAYD : LES LIMITES D'UNE PENSÉE ISLAMIQUE.....	301
1.	RIVALITÉ ACADÉMIQUE.....	302
2.	CONTEXTE SOCIO-JURIDIQUE : ISLAM ET CONSTRUCTION DE L'ÉTAT ÉGYPTIEN	304
3.	AUTONOMIE INTELLECTUELLE ET LIMITES DE LA RÉFORME ISLAMIQUE	307
VI	— CONCLUSION	310
	CHAPITRE 6: LES LIMITES INSTITUTIONNELLES DE LA RÉFORME RELIGIEUSE EN CONTEXTE D'ISLAM MINORITAIRE : LE CAS DU PROJET D'INSTITUT ISLAMIQUE.....	311
I	— LES ISLAMIC STUDIES : HISTOIRE ET PANORAMA	312
1.	DE L'ORIENTALISME AUX ISLAMIC STUDIES	313
2.	DÉVELOPPEMENT CONTEMPORAIN DES ISLAMIC STUDIES.....	318
II	— LES PROJETS D'INSTITUTS ISLAMIQUES EN FRANCE	323
1.	L'ISLAM COMME RELIGION ÉTRANGÈRE À LA FRANCE (1980-1989).....	323
2.	L'ÉMERGENCE DE L'ISLAM COMME PROBLÈME PUBLIC FRANÇAIS	326
3.	LES PROJETS D'INSTITUTS ISLAMIQUES.....	330

a) <i>Le Projet d'Ali Merad</i>	330
b) <i>Le rapport Trocmé</i>	331
c) <i>Projet d'un institut d'études sur l'islam (1998)</i>	333
III — LE PROJET D'INSTITUT ISLAMIQUE DE MOHAMED ARKOUN	335
1. GENÈSE DU PROJET.....	336
2. ACTEURS IMPLIQUÉS DANS LE PROJET D'INSTITUT ISLAMIQUE	338
3. MODALITÉS ET STRUCTURE DU PROJET D'INSTITUT.....	341
IV — LES FACTEURS QUI ONT MENÉ À L'ÉCHEC DU PROJET D'INSTITUT	345
1. STRUCTURE DE L'ESPACE ACADÉMIQUE FRANÇAIS.....	346
2. CADRE POLITICO-MÉDIATIQUE	347
3. LA DÉMARCHÉ INTELLECTUELLE RÉFORMISTE	348
V — CONCLUSION	350
CHAPITRE 7: ANALYSE DE LA SITUATION DE LA PENSÉE NÉO-RÉFORMATRICE DANS LE MARCHÉ DU LIVRE : STRUCTURATION, DIFFUSION ET CONTRAINTES	352
I — LE MARCHÉ DU LIVRE ISLAMIQUE	353
1. SURVOL HISTORIQUE : ÉVOLUTION DE L'IMPRESSION ET DU LIVRE DANS LES MONDES MUSULMANS.....	354
2. L'ÉDITION ISLAMIQUE CONTEMPORAINE	357
II — STRATÉGIE DE PUBLICATION DES PENSEURS DE LA RÉFORME	360
1. CIRCULATION TRANSNATIONALE DES OUVRAGES DES NÉO-RÉFORMATEURS	362
2. L'ESPACE DE PUBLICATION FRANCOPHONE DES NÉO-RÉFORMATEURS	368
3. L'ESPACE DE PUBLICATION ANGLOPHONE DES PENSEURS DE LA RÉFORME.....	374
4. L'ESPACE DE PUBLICATION DES PENSEURS DE LA RÉFORME AU SEIN DES MONDES MUSULMANS	380
III — LES LIMITES DU DISCOURS RÉFORMISTE : LE CAS DE LA COLLECTION «L'ISLAM DES LUMIÈRES »	385
1. PRÉSENTATION DE LA COLLECTION « L'ISLAM DES LUMIÈRES ».....	386
2. RÉCEPTION MÉDIATIQUE DE LA COLLECTION « L'ISLAM DES LUMIÈRES »	389
a) <i>Une promotion centrée sur la presse chrétienne</i>	391
b) <i>Des auteurs définis de manière plurielle</i>	392
c) <i>La centralité du texte coranique</i>	394
IV — ÉLÉMENTS EXPLICATIFS DE L'ÉCHEC DE LA COLLECTION « L'ISLAM DES LUMIÈRES »	398
1. RÉSEAUX DE PRODUCTION ET DE COMMERCIALISATION	399
2. APPROCHE PROMOTIONNELLE	400
3. THÉMATIQUE ET FONCTION DES LIVRES.....	403
V — CONCLUSION	405
CONCLUSION GÉNÉRALE	407
BIBLIOGRAPHIE	416
I — ARTICLES, MONOGRAPHIES ET CHAPITRES DE LIVRES	416
II — ARTICLES DE JOURNAUX	442
III — MONOGRAPHIES EN LANGUE ARABE	443
IV — CHAPITRES DE LIVRES ET ARTICLES EN LANGUE ARABE	444
V — RAPPORTS ET COMMUNIQUÉS	445
VI — ENTRETIENS	446
ANNEXE 1: LISTE DES ARTICLES MOBILISÉS POUR LA BIBLIOMÉTRIE	448

ANNEXE 2: SÉLECTION DES INDIVIDUS ET DES VARIABLES	455
ANNEXE 3: SOMMAIRES DES VARIABLES CONTINUES	456
ANNEXE 4: SYSTÈME DE TRANSCRIPTION.....	462
ANNEXE 5: ARTICLES JOURNALISTIQUES MOBILISÉS POUR L'ANALYSE DE LA POLÉMIQUE MÉDIATIQUE AUTOUR DE L'AFFAIRE NAŞR �AM�D AB� ZAYD	463
ANNEXE 6: INTERVENTIONS PUBLIQUES DE MALEK CHEBEL EN FRANCE DURANT L'ANNÉE 2013	466
ANNEXE 7: OUVRAGES DES PENSEURS DE LA RÉFORME RÉPERTORIÉS DANS LES BASES WORLDCAT ET HOLISS.....	467
ANNEXE 8: ARTICLES DE LA REVUE DE PRESSE DE LA COLLECTION « L'ISLAM DES LUMIÈRES»	509

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1 : les 43 intellectuels musulmans sélectionnés pour l’analyse.....	91
Tableau 2 : les 40 ouvrages mobilisés pour sélectionner notre population.....	92
Tableau 3 : les 23 Auteurs sélectionnés pour l’analyse bibliométrique	101
Tableau 4 : Abréviations utilisées pour représenter les variables de l’ACP	161
Tableau 5 : Interprétation du coefficient de corrélation	175
Tableau 6 : Publications de Tariq Ramadan en français et en anglais	186
Tableau 7 : Répartition des citations dans des articles scientifiques selon les institutions académiques auxquelles sont affiliés les auteurs	190
Tableau 8 : Répartition de la population selon la citoyenneté et la classe sociale en pourcentage (%).....	202
Tableau 9 : Répartition de la population selon le pays de naissance et la classe sociale en pourcentage (%)	203
Tableau 10 : Répartition de la population selon le dernier poste d’enseignement en pourcentage (%).....	206
Tableau 11 : Répartition de la population selon le nombre de titres honorifiques scientifiques en pourcentage (%)	207
Tableau 12 – Contribution en % des variables et des modalités retenues pour l’interprétation de l’axe 1	228
Tableau 13 – Contribution en % des variables et des modalités retenues pour l’interprétation de l’axe 2.....	229
Tableau 14 : Légende des modalités du graphique	232
Tableau 15 : Répartition des ouvrages des penseurs de la réforme selon leurs langues de publication (N=1054)	362
Tableau 16 : Répartition des ouvrages des penseurs de la réforme selon leurs pays de publication (N=1054).....	363

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Photographie 1 : Tariq Ramadan en train de faire un discours à l'entrée de la Cité U (15 janvier 2016).....	17
Photographie 2 : Couverture de l'ouvrage <i>La pensée islamique rupture et fidélité</i>	395
Photographie 3 : Couverture des ouvrages <i>Le Coran, mode d'emploi</i> et <i>Le Coran au risque de la psychanalyse</i>	396
Photographie 4 : Kiosque exposant des Corans à la Rencontre annuelle des musulmans de France 2013.....	404

TABLE DES GRAPHIQUES

Graphique 1 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1980 et 1990 inclusivement analysés par l’algorithme de Louvain.....	108
Graphique 2 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1980 et 1990 inclusivement	112
Graphique 3 : Réseau asymétrique de cocitations des articles publiés entre 1980 et 1991 citant les articles de notre corpus analysé par l’algorithme de Louvain.....	115
Graphique 4: Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1991 et 2001 inclusivement analysés par l’algorithme de Louvain.....	118
Graphique 5 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1991 et 2001 inclusivement	121
Graphique 6 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1991 et 2001 inclusivement	124
Graphique 7 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 2002 et 2012 inclusivement analysé par l’algorithme de Louvain	129
Graphique 8 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 2002 et 2012 inclusivement	132
Graphique 9 : Réseau de co-citations asymétrique des articles publiés entre 2002 et 2012 inclusivement citant les articles de notre corpus.....	134
Graphique 10 : Représentation sur un plan factoriel de la notoriété globale des réformateurs de l’islam (avec Tariq Ramadan).....	162
Graphique 11 : Cercle de corrélations pour l’ensemble des variables	163
Graphique 12 : Représentation sur un plan factoriel de la notoriété globale des réformateurs de l’islam.....	167
Graphique 13 : Schéma explicatif de l’ACP	168
Graphique 14 : Répartition des interventions publiques de Tariq Ramadan en France	184
Graphique 15 : Répartition des interventions publiques de Tariq Ramadan au Royaume-Uni.....	189
Graphique 16 : : Répartition de la population des néo-réformateurs selon le genre (%).....	196
Graphique 17 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leur origine sociale en pourcentage (%).....	199
Graphique 18 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leur nationalité en pourcentage (%)	200
Graphique 19 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon le pays de naissance en pourcentage (%).....	201
Graphique 20 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon la discipline de leur doctorat en pourcentage (%)	205
Graphique 21 : Provenance de la majorité des invitations universitaires (aires géographiques) en pourcentage (%)	208
Graphique 22 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon la participation aux partis politiques et syndicats en pourcentage (%).....	210
Graphique 23 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leur association à des ONG ou des associations à but non lucratif en pourcentage (%).....	211

Graphique 24 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs adhésions à des think tanks en pourcentage (%).....	212
Graphique 25 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon la participation à des commissions, groupes et conseils gouvernementaux en pourcentage (%).....	213
Graphique 26 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs interventions dans des mosquées en pourcentage (%)	215
Graphique 27 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leur participation aux dialogues interreligieux en pourcentage (%).....	216
Graphique 28 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs premières socialisations religieuses en pourcentage (%).....	217
Graphique 29 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leurs participations à des instances culturelles transnationales en pourcentage (%)	219
Graphique 30 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leurs participations à des instances religieuses transnationales en pourcentage (%).....	220
Graphique 31 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs participations à des instances politiques transnationales en pourcentage (%)	221
Graphique 32 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leurs participations à des instances académiques transnationales en pourcentage (%)	222
Graphique 33 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon la principale langue de traduction de leurs ouvrages en pourcentage (%).....	223
Graphique 34 – Les intellectuels néo-réformateurs de l’islam : nuage des 43 individus.....	230
Graphique 35 : Propriétés des intellectuels néo-réformateurs de l’islam : Nuage des modalités actives sur un plan factoriel 1-2	231
Graphique 36 : Schéma interprétatif de l’ACM	235
Graphique 37 : Répartition du corpus étudié selon les sources journalistiques	292
Graphique 38 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays de publication des néo-réformateurs	367
Graphique 39 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays de publication francophone des néo-réformateurs	370
Graphique 40 : Analyse de réseaux symétrique des éditeurs et des néo-réformateurs dans l’espace francophone.....	372
Graphique 41 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays de publication anglophone des néo-réformateurs	376
Graphique 42 : Analyse de réseaux symétrique des éditeurs et des néo-réformateurs dans l’espace anglophone	379
Graphique 43 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays musulmans de publication des néo-réformateurs	381
Graphique 44 : Analyse de réseaux symétrique des éditeurs et des néo-réformateurs dans les espaces linguistiques malais, arabe, turc et perse.....	382

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le 15 janvier 2016, une conférence de Tariq Ramadan¹ à la Cité Internationale Universitaire de Paris (Cité U) a été annulée. La présentation prévue sous le titre de « Émergence d'une élite musulmane française : Enjeux et défis » avait été organisée par l'association étudiante, le « Réseau Musulman des Grandes Écoles ». Les responsables de la Cité U avaient initialement accepté cette conférence. Quelques heures seulement avant le début de l'évènement, les organisateurs ont informé l'administration que le principal intervenant serait Tariq Ramadan. La conférence a alors été interdite et des voitures de police ont été stationnées à l'entrée de la Cité U. La direction de l'Université a justifié l'annulation par la difficulté d'assurer la protection du conférencier ainsi que celle des participants. Ce qui n'a pas empêché Ramadan de se présenter à l'extérieur de la résidence universitaire pour échanger avec les personnes qui avaient pris la peine de se déplacer pour assister à sa conférence (voir photographie1).

Dans son discours impromptu, il a, entre autres, insisté sur la nécessité pour les musulmans européens de s'organiser et de faire entendre leurs voix en tant que citoyens à part entière. Ce n'était pas la première fois que Ramadan était interdit de parole. Les maires de Béziers, Argenteuil, Orléans et Bordeaux s'étaient auparavant clairement opposés à la venue de cet intellectuel suisse dans leurs villes. L'ambiance politique qui a suivi les Attentats du 13 novembre 2015 à Paris, ainsi que la réputation sulfureuse qu'inspirait Ramadan n'était certes pas étrangère à ces mesures de proscription.

¹ Il est important de noter que Tariq Ramadan subit un procès en France pour agression sexuelle

Photographie 1 : Tariq Ramadan en train de faire un discours à l'entrée de la Cité U (15 janvier 2016)



L'annulation de cette conférence m'a toutefois interpellé. La Cité U était à ce moment-là mon lieu de résidence, ce qui m'a permis de faire quelques observations intéressantes. J'ai d'abord été surpris par la difficulté qu'avaient les différents résidents à qualifier Ramadan. Les personnes avec lesquelles j'ai discuté le caractérisaient sous diverses appellations négatives dont « prédicateur radical » ou « intellectuel musulman », et ce, même s'ils ne le connaissaient pas². Ces étiquettes pouvaient varier selon les appréhensions de chacun. Les plus sympathiques mettaient l'emphase sur la nature modérée de son discours et les plus hostiles le désignaient comme islamiste. Pourtant,

² Ces multiples appellations peuvent être comprises comme le résultat du commérage ou de la rumeur qui entoure le fait musulman. Pour une analyse de ce type de processus, voir : Valérie Amiraux, « Visibility, Transparency and Gossip: How Did the Religion of Some (Muslims) Become the Public Concern of Others? », *Critical Research on Religion* 4, n° 1 (1 avril 2016) : 37-56.

Ramadan est un intellectuel musulman qui se réclame du réformisme³. Il est présenté d'ailleurs par plusieurs commentateurs comme le représentant d'une vision moderne de l'islam⁴.

Cet incident, quoiqu'anecdotique, conforte deux constats qui ont principalement jalonné la présente recherche. D'une part, que ce soit en Amérique du Nord ou en Europe de l'Ouest, les discours qui portent sur la religion musulmane jouissent d'une grande attention politique et médiatique. Prendre position publiquement sur l'islam n'est plus considéré comme un acte anodin. Cet exemple révèle bien que cette prise de parole fait l'objet de réactions contrastées. D'autre part, il est très difficile de caractériser les acteurs religieux qui se prononcent publiquement sur l'islam. Ce sont souvent des intellectuels qui opèrent selon des modalités plurielles. Les catégories de « progressistes » ou « conservateurs » n'arrivent pas à cerner totalement leurs positionnements⁵. Pourtant, dans l'espace euro-américain, on observe un certain consensus autour de la nécessité d'actualiser l'islam. Cet engouement dépasse les simples cercles religieux. On peut le remarquer aussi dans la sphère politique⁶, académique⁷ et médiatique⁸. Dans ce contexte, plusieurs intellectuels se proclament ou sont qualifiés de réformateurs. Cependant, même si le besoin de moderniser la religion musulmane est souvent évoqué dans les discours publics, il semble compliqué de situer les penseurs qui s'attachent à cette transformation. De ce fait comment peut-on définir le réformisme islamique contemporain ? À partir de cette interrogation, l'objectif de cette thèse est d'apporter un nouvel éclairage sur le néo-réformisme musulman⁹. Elle vise à une meilleure

³ Pour une lecture critique de ce projet, voir : Dominique Avon, « Islam und Muslime im europäischen Kontext. Reden eines medienwirksamen Menschen (1993-2013): Tariq Ramadan », dans Sabine Schmitz et Tuba Isik (dir.), *Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, (Bielefeld: Transcript, 2015), 267-297.

⁴ Andrew F. March, « Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and “Overlapping Consensus” », *Ethics & International Affairs* 21, n° 4 (ed 2007) : 399-413.

⁵ Dans son ethnographie du mouvement des femmes dans les mosquées égyptiennes, Saba Mahmood évoque le même type d'enjeux conceptuels. Voir : Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2011), 2-9.

⁶ Cette tendance peut refléter une volonté à promouvoir une réforme de l'islam ; pour le cas français, le projet de réforme de l'islam tel qu'annoncé par le Ministre de l'Intérieur et des Cultes, Bernard Cazeneuve le 15 juin 2015 est un bon exemple. Voir : « Les pistes du gouvernement pour réformer l'islam de France », *France info*, 15 juin 2015.

⁷ Une recherche de l'expression « Reform islam » dans le moteur Web of Science nous permet de constater une multiplication des articles qui portent sur cette question. Pour la période 1980-1989, on retrouve 13 articles ; pour 1990-1999 on compte 24 articles ; 149 pour 2000-2009 et 181 pour 2010-2017.

⁸ Une recherche dans les archives de l'Institut national de l'audiovisuel (INA) montre que l'occurrence Réforme et islam se retrouve dans 207 émissions télévisuelles pour la période 2000-2009 et 786 émissions télévisuelles pour celles qui s'étendent de 2010 à 2017.

⁹ Dans l'ensemble de la thèse, nous avons mobilisé deux termes pour qualifier notre population : néo-réformateurs et penseurs de la réforme. Ce choix est principalement dû à deux considérations, nous voulions mettre l'emphase sur

compréhension de cette *religiosité intellectuelle*¹⁰, ainsi que des principaux enjeux qui la soutiennent.

La présente introduction comporte trois étapes, à travers lesquelles les balises de notre recherche sont posées. Au préalable, nous réaliserons une recension et une évaluation critique des principales publications liées à notre objet. Il s’agit de situer l’apport de notre étude par rapport à la littérature scientifique sur la pensée néo-réformiste. Ensuite, nous présenterons les outils conceptuels mobilisés tout au long de notre recherche. Nous expliquerons, par ailleurs, le choix de notre approche méthodologique et du cadre théorique privilégié. Finalement, nous procéderons à un exposé de l’organisation de notre thèse. Ce qui permettra de dévoiler les différents volets de notre enquête, ainsi que la structure adoptée pour notre démonstration.

I — REVUE DE LA DOCUMENTATION SCIENTIFIQUE SUR LA PENSÉE RÉFORMISTE CONTEMPORAINE

Cette première section vise à présenter la littérature scientifique qui traite des néo-réformateurs de l’islam. Sont ciblées les principales approches mobilisées dans l’étude de notre objet ; le but étant d’identifier les différents critères utilisés pour caractériser ces intellectuels. En effet, la pensée réformiste islamique fait l’objet d’un grand intérêt depuis les années 1990. Elle est portée par plusieurs intellectuels musulmans pour lesquels de nombreuses monographies et articles ont été consacrés¹¹ et beaucoup de leurs ouvrages traduits¹². Cependant, on a tendance à ne pas étudier ces néo-réformateurs de manière systématique ; l’emphase étant plutôt mise sur leurs trajectoires individuelles. Il s’avère donc pertinent d’exposer les écrits, peu nombreux, qui abordent les tenants de la pensée réformiste d’un point de vue collectif¹³. Généralement, ce sont des anthologies, dont les préfaces et introductions servent souvent à exposer les traits communs de ces

la centralité de la question de la réforme dans leurs démarches toute en les distinguant du réformisme islamique du XIX^e siècle.

¹⁰ Louis Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier* (Presses Universitaires de France, 2015).

¹¹ Voir à titre d’exemple au sujet de la pensée de Mohamed Arkoun : Aziz Esmail et Abdou Filali-Ansary, *The Construction of Belief : Reflections on the Thought of Mohammed Arkoun* (Saqi, 2013).

¹² Voir à titre d’exemple, la traduction de Souroush : Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam : Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (Oxford University Press, 2000).

¹³ Il est important de noter que la majorité de ces ouvrages sont écrits en anglais et qu’ils n’existent pas à proprement parler d’analyse collective sur les penseurs de la réforme en langues arabe.

penseurs. Dans ce cadre, ils sont regroupés soit dans un courant de pensée, ou d'après les thèmes et les approches qu'ils préconisent. Ces ouvrages peuvent être ordonnés selon deux problématiques distinctes : une qui se consacre à caractériser la réforme comme une interprétation alternative des préceptes islamiques ; une autre qui traite de la compatibilité de l'islam avec l'ordre politique libéral¹⁴. Ainsi, chacun de ces livres prend comme point de départ ces questionnements pour définir les néo-réformateurs de manière générale.

L'ouvrage *Liberal Islam : A Sourcebook* de Charles Kurzman¹⁵ est l'un des premiers en langue anglaise à avoir traité collectivement des néo-réformateurs. Celui-ci comprend un très large choix de textes traduits en anglais de provenances variées. Certains des auteurs mentionnés peuvent être assimilés à la pensée réformiste, s'affirmant en tant que promoteurs d'une relecture moderne de la tradition islamique (AbdulKarim Soroush, Abdullahi Ahmed AnNa'im, Mohamed Arkoun, Mohamed Talbi, etc.). On note aussi la présence de personnalités politiques (Benazir Bhutto), de journalistes (Ali Bulaç) ou encore de prédicateurs religieux (Yusuf Al Qaradawi).

Kurzman les regroupe sous l'étiquette *Liberal Islam*, reste qu'il présente certaines limites à l'utilisation de ce terme. Il considère que la majorité des auteurs sélectionnés ne s'identifient pas comme libéraux¹⁶. Certains d'entre eux n'adhèrent pas forcément à tous les aspects du libéralisme politique. Ils sont critiques de la vision occidentale de la démocratie ou encore de l'économie de marché. Kurzman perçoit plutôt le *Liberal Islam* comme un concept heuristique permettant de se distancer des lectures eurocentriques¹⁷. Pour mieux appréhender cette expression, il faut se référer au contexte académique américain. En effet, l'ouvrage *Liberal Islam* répond à celui de Leonard Binder, *Islamic Liberalism*. Binder émet certains doutes quant à la possibilité de voir émerger une

¹⁴ Steven Duarte et Basheer Nafi offrent une typologie qui est intéressante. Cependant, nous les avons écartés de cette discussion car il ne traite pas exclusivement du réformisme contemporain. Ils aspirent plutôt à produire une grille explicative pour l'ensemble de la pensée réformiste à partir du XIXe siècle. Voir : Basheer Nafi, « The Rise of Islamic Reformist Thought and Its Challenge to Traditional Islam », in *Islamic Thought in the Twentieth Century*, par Suha Taji-Farouki et Basheer Nafi (I.B.Tauris, 2004), 28-61; Steven Duarte, « Contribution à Une Typologie Des Réformismes de l'islam : Les Critères Distinctifs Du « réformisme Islamique » », *Arabica* 63, n° 3-4 (26 mai 2016): 294-323.

¹⁵ Charles Kurzman est professeur de sociologie à l'Université de Caroline du Nord à Chapel Hill. Charles Kurzman, *Liberal Islam : A Source Book* (Oxford University Press, 1998).

¹⁶ Kurzman, 4.

¹⁷ Kurzman, 5.

pensée libérale qui serait en phase avec les principes islamiques¹⁸. À contrario, Kurzman cherche à cibler des acteurs qui génèrent une vision pluraliste de l’islam en accord avec la réalité des mondes musulmans.

Pour bien situer le *Liberal Islam*, Kurzman le distingue de deux autres traditions, à savoir, l’islam coutumier (customary Islam) et l’islam fondamentaliste (revivalist Islam)¹⁹. La position libérale se construit, selon lui, en opposition à ces deux courants. L’islam coutumier fait référence à l’émanation culturelle des pratiques islamiques. Il réfère aux différentes formes nationales ou régionales de la religion musulmane, souvent fondées sur des traditions ancestrales. L’islam fondamentaliste est une volonté de rationaliser l’islam par opposition aux coutumes culturelles. Ses tenants puisent leurs références principales dans le passé, le seul apport de la modernité serait selon eux, d’ordre technologique. Pour Kurzman, l’interprétation libérale de l’islam, par rapport aux approches fondamentalistes et coutumières, ne vise pas à sacraliser la civilisation arabo-musulmane²⁰. Elle privilégie plutôt une vision historico-critique du fait religieux.

Kurzman estime que les penseurs libéraux de l’islam sont motivés par une volonté similaire de le réformer. Pour les séparer, il fait état de leur rapport à la Sharia²¹. Certains d’entre eux ont adopté des positions pluralistes en accord avec cette source juridique, d’autres favorisent plutôt une interprétation libre de la Sharia dans certains domaines précis (égalité homme femme, liberté de croyance, etc.) ou perçoivent dans la loi islamique, une œuvre divine qui laisse place à une multitude d’interprétations humaines²².

C’est dans une perspective similaire qu’Omid Safi²³ a édité l’ouvrage *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*²⁴. Il comprend de nombreuses contributions de penseurs de la réforme sur le thème de la rénovation religieuse. La démarche empruntée par Safi a pour origine, le contexte de l’après 11 septembre 2001. Les débats publics qui ont suivi cet événement étaient,

¹⁸ Leonard Binder, *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, 1 édition (Chicago : University Of Chicago Press, 1988).

¹⁹ Kurzman, *Liberal Islam*, 5.

²⁰ Kurzman, 6.

²¹ Pour Kurzman la Sharia comprend les enseignements du Coran et des dires du prophète Mohamed. Ces deux sources sont à la base de la loi islamique (Sharia).

²² Kurzman, *Liberal Islam*, 8.

²³ Omid Safi est professeur de Asian and Middle Eastern Studies à l’Université de Duke.

²⁴ Omid Safi, *Progressive Muslims : On Justice, Gender, and Pluralism* (Oneworld Publications, 2003).

selon lui, concentrés autour du terme *Jihad*²⁵. Ce mot désigne pour les musulmans extrémistes, la guerre sainte, alors que pour les apologistes de l'islam, il représente une lutte spirituelle interne²⁶. Selon Safi, ces deux positions ne sont pas constructives et ne prennent pas en compte le changement social que l'islam peut entraîner. Par conséquent, il propose une troisième voie qui passerait par *l'ijtihād*. Étymologiquement, la racine du terme *ijtihād* vient du mot *Jihad*. Traduction arabe du terme réforme, *ijtihād* peut se comprendre comme un effort de réflexion que les théologiens musulmans entreprennent pour interpréter les textes fondateurs de l'islam²⁷. Safi affirme que *l'ijtihād* doit être compris comme une volonté de changement social qui puise sa source dans l'islam²⁸. Pour définir ce type de démarche, il choisit l'expression « Progressive islam » (islam progressiste) qui engloberait toutes les conceptions islamiques impliquées dans la promotion du pluralisme, de l'égalité des genres et la justice sociale. Safi refuse d'utiliser le mot réforme qui serait trop imprégné du modèle protestant²⁹. Il ne prétend pas forcément susciter un nouveau type de croyance et récuse toute coupure épistémologique avec l'héritage islamique. Il aspire, par contre, à renouveler le rapport des musulmans avec leur religion, en produisant des interprétations en harmonie avec les valeurs progressistes³⁰.

Mehran Kamrava³¹ a également coordonné un ouvrage collectif, *The New Voices of Islam : Rethinking Politics and Modernity* sur les penseurs de la réforme³². Parmi les contributions, on remarque certains néo-réformateurs (Tariq Ramadan, Mohamed Talbi, etc.), ainsi que l'imam Fethullah Gülen, leader de la confrérie des Hizmet et l'historienne Leila Ahmed. Kamrava part du constat suivant : depuis les années 1990, le fondamentalisme islamique a pris une plus grande place dans les relations entre l'Occident et les mondes musulmans. Dans ce contexte, on assiste à l'émergence de plusieurs intellectuels musulmans qui se sont fixé pour but de réformer l'islam³³. Pour bien les reconnaître, Kamrava démarque cette nébuleuse d'autres mouvements d'idées

²⁵ Pour une étude de la réception et des usages du terme Jihad voir : Hamit Bozarslan, « Le jihād », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no 82, n° 2 (2004) : 15-29.

²⁶ Safi, *Progressive Muslims*, 21.

²⁷. Voir : Intisar A. Rabb, « Ijtihād », in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* (Oxford University Press, 2009).

²⁸ Safi, *Progressive Muslims*, 22.

²⁹ Safi, 16.

³⁰ Safi, 26.

³¹ Mehran Kamrava est professeur à l'Université Georgetown du Qatar.

³² Mehran Kamrava, *The New Voices of Islam* (I.B.Tauris, 2006).

³³ kamrava, 2.

islamiques. Pour lui, les réformistes sont des intellectuels. Leur démarche est à l'opposé de celle des islamistes qui visent la conquête du pouvoir politique³⁴. Ils sont éloignés de l'idéologie fondamentaliste dont les réflexions demeurent centrées sur la question de l'authenticité de la religion musulmane³⁵. Dans le champ intellectuel, leur volonté réformiste les place en porte à faux avec le courant traditionaliste qui convoite l'essence islamique de la modernité.

Kamraya définit les intellectuels réformistes selon quatre postures qui corroborent leurs interprétations de l'islam³⁶. Il y a ceux qui perçoivent l'islam comme un système de croyances valide, ceux qui aspirent à l'instauration d'un régime démocratique, il y a aussi les défenseurs du pluralisme religieux et enfin ceux qui privilégient le dialogue avec les différentes manifestations de la modernité³⁷. Ces regroupements permettent à Kamraya de constater une certaine cohérence à la production intellectuelle et à l'engagement politique des néo-réformateurs.

Pour lui, la pensée réformiste reflète de profonds changements au sein des mondes musulmans. D'une part, les États postcoloniaux ne parviennent pas à offrir d'alternative religieuse et, d'autre part, la massification de l'éducation réduit l'influence des autorités religieuses traditionnelles³⁸. Le discrédit de l'islam officiel renforce la mouvance réformiste et la multiplication des échanges culturels à l'ère de la mondialisation consolide son rayonnement. Le discours réformiste s'agence, par ailleurs, à une internationalisation des questions liées au droit de l'homme. En effet, ces intellectuels se présentent comme les défenseurs d'un islam conforme au pluralisme politique et religieux³⁹.

Le même type d'analyse se retrouve dans l'ouvrage de Abdou Filali-Ansary⁴⁰, *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains*⁴¹. Il développe une réflexion initiée par la fameuse citation d'Ali Abderraziq, « Le Prophète était-il un roi ? »⁴². Pour lui, cette référence est

³⁴ kamrava, 8.

³⁵ kamrava, 13.

³⁶ kamrava, 19.

³⁷ kamrava, 20.

³⁸ kamrava, 17.

³⁹ kamrava, 18.

⁴⁰ Abdou Filali-Ansary est professeur émérite à l'institut d'études ismaéliennes de l'Agha Khan de Londres.

⁴¹ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains* (Paris : Editions La Découverte, 2005).

⁴² Ali Abderraziq (1888-1966) est un théologien réformiste égyptien "L'Islam et les fondements du pouvoir (1925)" est son principal ouvrage. Voir : Filali-Ansary, 5.

la première critique de la notion d'orthodoxie religieuse. Il oppose les partisans de la théocratie avec les tenants d'une division entre le monde temporel et le monde spirituel. Cette séparation a eu pour effet de structurer de manière durable les débats politico-religieux des mondes musulmans en deux camps bien définis : les conservateurs et les modernistes. Dans cette perspective, Filali-Ansary présente les études d'intellectuels — dont certains sont non-musulmans — qui se sont penchées sur la place de l'islam dans la Cité⁴³. Il les perçoit de ce fait comme les tenants d'une conscience critique, absente des mondes musulmans⁴⁴. Selon l'auteur, cette évolution ne peut se produire en dehors d'une véritable démocratisation ; la liberté politique étant un préalable à toute réforme religieuse. Filali-Ansary lie les questions religieuses, politiques et scientifiques. Le savoir scientifique permet d'avoir une vision critique de l'islam et l'ordre politique libéral offre un cadre d'expression favorable à celle-ci. La réforme a pour but de renouer avec le message moral de l'islam. Au-delà des multiples formes historiques de la religion musulmane, la pensée réformiste invoque une compréhension de cette éthique originale⁴⁵. Les fondements de l'islam, comme pour toutes les autres religions, visent prioritairement la liberté et le bien-être du plus grand nombre. On est plutôt loin des lectures théologico-politiques qui souhaitent administrer la Cité.

Ces trois ouvrages représentent un schéma interprétatif récurrent dans l'étude de la pensée réformiste musulmane contemporaine où on cherche à nouer la production intellectuelle à la réalité politique des mondes musulmans. Les néo-réformateurs de l'islam désigneraient ainsi un changement politique actuel ou à venir⁴⁶. Ainsi, une certaine concordance est observée entre les transformations religieuses et la vie politique. Un islam réformé doit être congruent aux valeurs du libéralisme politique ; c'est ainsi que le savoir produit par les néo-réformateurs s'insère dans un mouvement plus large de démocratisation.

D'autres recherches accordent la priorité aux phénomènes religieux pour caractériser les penseurs de la réforme. C'est notamment le cas de Shadaab Rahemtulla⁴⁷, dans son ouvrage *Qur'an*

⁴³ Filali-Ansary, 6.

⁴⁴ Filali-Ansary, 279.

⁴⁵ Filali-Ansary, 7.

⁴⁶ Le même type d'analyse revient dans un certain nombre d'ouvrages qui traitent de la réforme. Voir : Shireen T. Hunter, *Reformist Voices of Islam : Mediating Islam and Modernity* (Armonk, N.Y.: Routledge, 2014); Benjamin Macqueen, *Islam and the Question of Reform : Critical Voices from Muslim Communities* (Academic Monographs, 2008).

⁴⁷ Shadaab Rahemtulla, professeur à l'Université de Jordanie à Amman.

*of the Oppressed : Liberation Theology and Gender Justice in Islam*⁴⁸. Selon lui, la réforme islamique trouve son ancrage dans les différentes lectures du Coran. Cette exégèse des textes sacrés s'appréhende en relation avec différentes problématiques sociales et politiques (Racisme, patriarcat, disparité sociale, etc.). Pour étayer son argumentaire, l'auteur s'appuie principalement sur quatre penseurs (Asghar Ali Engineer, Amina Wadud, Farid Esack), ainsi qu'une chercheuse spécialisée dans l'étude de la religion musulmane (Asma Barlas). Ce choix a été réalisé selon deux critères : la recherche d'acteurs qui tiennent un discours réformiste en rapport avec la justice sociale et les mouvements de libération ; ainsi que la centralité qu'ils accordent au Coran dans leurs démarches⁴⁹.

Dans son ouvrage, Rahemtulla propose un tour d'horizon de la pensée de ces intellectuels, ainsi que des luttes politiques et sociales qu'ils mènent⁵⁰. Pour lui, ces lectures libératrices de l'islam sont soutenues par trois motivations principales, à savoir qu'elles viennent d'abord conforter le message de justice sociale présent dans le Coran ; elles confrontent ensuite les interprétations rétrogrades du texte sacré ; elles permettent enfin d'adapter le message coranique à la réalité actuelle des musulmans⁵¹. Pour atteindre ces objectifs, les penseurs de la réforme mobilisent différentes méthodologies. Certains utilisent leur expérience vécue pour produire une herméneutique située des écrits coraniques ; d'autres priorisent une approche historico-critique des textes sacrés ou font une lecture thématique de l'ensemble du Coran⁵². Pour Rahemtulla, ces démarches entrent en résonance avec les exégèses classiques. Comme les premiers interprètes du Coran, ils se fondent sur un rapport et un engagement étroit avec le texte coranique. Ils proposent aussi des lectures contextuelles qui s'apparentent à des commentaires traditionnels du Coran⁵³.

Suha Taji-Farouki⁵⁴ adopte une démarche similaire dans son livre *Modern Muslim intellectuals and the Qu'ran*⁵⁵. Cet ouvrage collectif comprend des textes qui traitent du rapport des

⁴⁸ Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed : Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford University Press, 2017).

⁴⁹ Rahemtulla, 8.

⁵⁰ Rahemtulla, 2.

⁵¹ Rahemtulla, 3-4.

⁵² Rahemtulla, 4.

⁵³ Rahemtulla, 5.

⁵⁴ Suha Taji-Farouki est professeur d'études islamiques à l'Université d'Exeter en Grande-Bretagne.

⁵⁵ Suha Taji-Farouki, éd. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Published in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006).

penseurs de la réforme au Coran. Dans l'introduction, Taji-Farouki définit les néo-réformateurs comme des intellectuels pour qui le texte coranique constitue une voie éthique. Elle distingue clairement les réformateurs contemporains de ceux du début du XX^e siècle. Pour Taji-Farouk, les réformateurs actuels ont une démarche singulière. Ils développent, avant tout, un rapport plus contrasté à la modernité euro-américaine que leurs prédécesseurs. Leur connaissance de l'Occident étant beaucoup plus profonde, ils demeurent de ce fait très critiques de l'impérialisme qui en émane⁵⁶.

Pour Taji-Farouki, les penseurs réformistes se caractérisent par leur volonté de puiser dans l'islam des solutions pour les mondes musulmans⁵⁷. Les approches des réformateurs contemporains reflètent une fragmentation de l'autorité religieuse qui indique que les Ulémas⁵⁸ ne sont plus les seuls garants du savoir islamique⁵⁹. Produits d'une double formation séculière et religieuse, leurs intérêts de recherche se concentrent particulièrement sur le Coran⁶⁰. Cependant, leurs engagements dépassent le simple cadre académique. Ils se mobilisent aussi contre différentes formes d'oppression (Genre, politique, minorité sexuelle, etc.).

Taji-Farouki est l'une des rares auteures à poser la problématique de la réception des néo-réformateurs. Elle constate que dans un contexte islamique, on conteste leur religiosité, alors que dans un cadre laïc on doute de leur influence sur les croyants. Cette question n'a cependant pas fait l'objet d'une réflexion approfondie. D'ailleurs, l'auteure ne propose aucun exemple ou piste d'analyse pour confirmer ce constat. Taji-Farouki évoque simplement cette double réception comme la voie d'une éventuelle sociologie de ces penseurs⁶¹.

Les ouvrages de Taji-Farouki et de Rahemtulla accordent un rôle central à l'exégèse coranique. Pour eux, la réforme islamique exige principalement une relecture des textes sacrés.

⁵⁶ Taji-Farouki, 9.

⁵⁷ Taji-Farouki, 2.

⁵⁸ Un Uléma ou alim (de l'arabe *'ulamā'*, pluriel de *'ālim*) est un théologien de religion musulmane. Gilliot et al., «Ulamā», 2012, In: *Encyclopaedia of Islam* (2 ed.). Leiden, E.J. Brill.

⁵⁹ Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, 3.

⁶⁰ Taji-Farouki, 5.

⁶¹ Taji-Farouki, 6.

Cette herméneutique préfigure l'engagement social des néo-réformateurs et leur permet d'influencer les pratiques religieuses des croyants⁶².

Comparativement aux autres études mentionnées, Alain Roussillon⁶³ propose une interprétation singulière de la production intellectuelle réformatrice. *La Pensée islamique contemporaine : Acteurs et Enjeux*⁶⁴, demeure la démarche la plus proche d'une sociologie des intellectuels. Roussillon essaie de lier l'émergence de cette nébuleuse intellectuelle aux reconfigurations socio-politiques que subit l'islam contemporain. Il désigne les penseurs de la réforme comme des intellectuels cosmopolites dont la plupart n'auraient pas suivi de formation théologique. Ils se situeraient dans une scène intellectuelle globalisée, au sein de laquelle se positionnent les acteurs concernés par l'islam⁶⁵. Dans cet espace international, les discours réformistes confrontent plusieurs protagonistes. Ils contestent aux « Ulémas » leur monopole dans l'interprétation du texte sacré ; luttent contre le discours anhistorique des « islamistes » et concurrencent les « néo-orientalistes » dans le champ scientifique⁶⁶.

Roussillon considère que les néo-réformateurs actuels se distinguent des réformateurs de la première moitié du XX^e siècle. Pour appuyer son affirmation, il se rapporte aux thématiques de ces intellectuels. D'après lui, ils ont recours à des démarches intellectuelles qui ne mobilisent pas systématiquement les sources scripturaires. Ils expriment ainsi, une redéfinition du rapport traditionnel entre religion et politique. Leurs interprétations contestent la mobilisation par les laïcs des valeurs religieuses pour définir la Cité, ainsi que l'implication des clercs dans la vie politique⁶⁷. Cependant, ils ne cherchent pas à se conformer au modèle occidental, mais tendent plutôt vers une nouvelle forme d'universalité⁶⁸. Roussillon fait un rappel de la posture paradoxale des néo-réformateurs en tant que promoteurs à la fois d'un message universaliste et de l'actualité d'une religion mise à mal par les discours modernistes occidentaux⁶⁹.

⁶² Rachid Benzine emploie le même type d'analyse dans son ouvrage *les nouveaux penseurs de l'islam*. Voir : Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam* (Paris: Editions Albin Michel, 2008).

⁶³ Alain Roussillon (1952-2007) était le directeur CEDEJ (Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale) au Caire.

⁶⁴ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris : Téraèdre, 2005).

⁶⁵ Roussillon, 23.

⁶⁶ Roussillon, 45.

⁶⁷ Roussillon, 20.

⁶⁸ Roussillon, 19.

⁶⁹ Roussillon, 164.

À l'issue de l'analyse de ce corpus, force est de constater que dans la littérature scientifique, deux facteurs sont prédominants pour caractériser les néo-réformateurs de l'islam : leur rapport spécifique aux textes sacrés et leur positionnement politique. Chacun de ces schèmes interprétatifs circonscrit la nébuleuse réformatrice, pour on dresser un portrait intellectuel global. Cependant, ces lectures herméneutiques et politiques sont lacunaires ; elles mettent l'accent sur les néo-réformateurs plutôt que sur l'espace social dans lequel ces derniers se déploient.

En effet, de nombreux chercheurs placent la question religieuse au centre de leur étude de la pensée réformatrice. Cette lecture repose sur une analyse de contenu et considère l'herméneutique des textes sacrés comme étant le moteur de la réforme religieuse. Cette explication évacue de nombreuses autres dimensions significatives de la démarche réformatrice. En effet, plusieurs penseurs de la réforme proposent des réflexions sur l'éthique islamique. Ces mises en perspective permettent d'aborder la question de la réforme à travers des réflexions juridiques (fiqh), mystiques (soufisme) et philosophiques (kalam)⁷⁰. Le répertoire intellectuel des penseurs de la réforme comprend aussi des ouvrages variés qui traitent de l'islam en rapport avec des questions spécifiques (démocratie, justice sociale, droits des minorités sexuelles, racisme, etc.)⁷¹.

Les écrits réformatrices ne peuvent donc être confinés uniquement à l'herméneutique, au risque de produire ce que Skinner qualifie de « mythologie de la cohérence »⁷². Cette reconstruction systématique repose sur une vision anachronique et partielle des productions intellectuelles. Ce biais a pour conséquence de présenter les écrits réformatrices comme un système de pensée cohérent, qui s'articule autour d'une idée centrale. Ce type de lecture systématique évacue un pan entier de la pensée réformatrice contemporaine. En effet, le rapport aux textes sacrés est insuffisant pour appréhender globalement les néo-réformateurs.

⁷⁰ On peut citer à titre d'exemple, Tariq Ramadan et Taha Abderrahmane. Voir : Tariq Ramadan, *Islam, la réforme radicale : éthique et libération* (Presses du Châtelet, 2008); Mohammed Hashas, « Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm », *Oriente Moderno* 95, n° 1-2 (7 août 2015) : 67-105.

⁷¹ Les thématiques qu'abordent les néo-réformateurs sont très variés ; elles touchent des questions sociales (éducation, genre, etc.) ou encore politiques (la démocratie, l'État, etc.) Amina Wadud, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999); Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam and the Secular State : Negotiating the Future of Shari'a*. (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

⁷² Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory* 8, n° 1 (1969): 3-53.

L'explication politique quant à elle, consiste à identifier les néo-réformateurs à partir d'une idéologie prédéfinie (libéralisme, progressisme). Ce type d'analyse confirme l'opposition entre réformisme et islamisme ; une distinction qui serait constitutive de l'engagement des penseurs de la réforme. Pourtant, un bref retour sur la trajectoire de plusieurs néo-réformateurs montre que les frontières avec l'islam politique sont plus poreuses. Certains de ces intellectuels se sont initiés à la pensée islamique au sein même des mouvements islamistes⁷³; d'autres entretiennent un dialogue étroit avec ce courant politique⁷⁴. Par ailleurs, on retrouve souvent chez les néo-réformateurs, des prises de position variées, qui restent fortement liées à leurs contextes d'intervention⁷⁵. C'est le cas de Nasr Abu Zayd, pour lequel il est difficile de comprendre l'évolution théorique et politique en dehors de son exil forcé aux Pays-Bas⁷⁶.

Il est alors délicat de tracer une ligne directrice qui caractérise l'engagement de ces penseurs ; les qualifier comme les tenants d'un courant politique particulier devient par conséquent complexe. Par opposition à ces interprétations thématiques, Roussillon s'efforce de dépeindre l'espace intellectuel dans lequel interviennent les réformateurs contemporains. Il place à cet effet, leurs discours en concurrence avec ceux des islamistes, des néo-orientalistes ainsi que des autorités religieuses musulmanes⁷⁷. Toutefois, cette définition par la négative ne génère pas à proprement parler de portrait sociologique des penseurs de la réforme. Elle met davantage l'accent sur le savoir produit par ces intellectuels et leurs contestations des hiérarchies politiques, académiques ou religieuses. En outre, Roussillon limite son analyse au niveau discursif sans traiter des dispositions sociales de ces acteurs. Il se concentre principalement sur les thématiques soulevées par les néo-réformateurs. Bien qu'il évoque une scène transnationale où se déploieraient ces débats, il ne la décrit pas de manière systématique⁷⁸. La position sociale de ces intellectuels ainsi que les facteurs favorisant leur vocation réformatrice n'est pas évoqués. L'analyse de Roussillon semble préconiser une vision de « l'intellectuel sans attaches ni racines »⁷⁹.

⁷³ On peut citer à titre d'exemple : Nasr Hamid Abu Zayd, Abdolkarim Souroush, Fathi Osman.

⁷⁴ C'est le cas de Tariq Ramadan, Hasan Hanafi.

⁷⁵ Sur le cas de Tariq Ramadan, voir le chapitre 3 et pour celui de Ziauddin Sardar voir chapitre 2.

⁷⁶ Pour une étude approfondie de la trajectoire et la production intellectuelle d'Abu Zayd voir Chapitre 5.

⁷⁷ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris : Téraèdre, 2005), 39-45.

⁷⁸ Roussillon, 23.

⁷⁹ Pierre Bourdieu, *Choses dites* (Paris : Édition Minuit, 1987), 71.

La documentation scientifique tend par ailleurs, à occulter certains enjeux majeurs soulevés par l'étude de la pensée islamique. Le lien entre les réformateurs du XIX^e siècle et les contemporains est rarement étudié. Certains relèvent une continuité thématique et d'autres la récuse, mais cet état de fait n'est pas expliqué⁸⁰. Les chercheurs exposent uniquement le contexte des pays musulmans postcoloniaux, au détriment des effets de ce cadre sur la production intellectuelle réformatrice. Le développement historique d'un espace transnational à travers lequel seraient véhiculées ces idées demeure inexploré.

De plus, les recherches sur le réformisme contemporain accordent peu de place au contexte euro-américain. Malgré le fait que les penseurs réformistes y sont majoritairement actifs, la réception occidentale est rarement prise en compte. Bien que soulevée par certains auteurs, elle n'est pas discutée de manière analytique. Taji-Farouki et Roussillon sont les seuls à rappeler cette question. Ils soulignent la manière paradoxale dont les idées réformatrices sont reçues. Les néo-réformateurs seraient de ce fait perçus comme trop religieux pour l'Occident et pas assez pour les pays à majorité musulmane⁸¹. D'autres considèrent la diaspora musulmane en tant que *laboratoire* propice à l'émergence de cette pensée islamique renouvelée⁸².

La recherche scientifique sur le réformisme contemporain laisse donc certaines interrogations en friche : comment appréhender sur un plan sociologique l'engagement des néo-réformateurs à transformer l'islam ? Quelles sont les dynamiques qui favorisent ou au contraire limitent la circulation transnationale de leurs idées ?

II — LES APPROCHES SOCIOLOGIQUES DE LA PRODUCTION INTELLECTUELLE

La présente thèse a pour objectif de répondre à ces interrogations. Pour y parvenir, nous allons restituer l'espace social dans lequel s'inscrivent les néo-réformateurs de l'islam. L'approche privilégiée se situe au croisement de la sociologie des intellectuels et de l'histoire sociale des idées.

⁸⁰ C'est notamment le cas Filali-Ansary et Benzine. Voir : Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains* (Paris : Editions La Découverte, 2005); Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Albin Michel, 2004).

⁸¹ Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, 7.

⁸² Roussillon, *La pensée islamique contemporaine*, 156.

Cette démarche a pour exigence de concevoir la production de la pensée comme une activité collective historiquement située. Tout écrit réalisé dans ce cadre constitue alors une réponse à des problématiques spécifiques et s'insère dans un dialogue continu entre auteurs appartenant au même univers social⁸³. Les thématiques abordées par ces intellectuels sont à la fois le résultat de conventions communes et de contraintes historiques variées⁸⁴.

Outre cet effort de contextualisation, il s'avère nécessaire de prendre en compte les médiations sociales qui affectent le monde intellectuel. En effet, différents facteurs politiques et socio-économiques conditionnent la réception, la production et la diffusion des biens intellectuels. Ils concourent ainsi à structurer l'espace des pensables (paradigme scientifique, tabou moral) et des possibles (prise de position théorique, appartenance à un mouvement intellectuel) des producteurs intellectuels⁸⁵. Ces facteurs affectent aussi le contenu et la mise en forme des écrits. Les auteurs opèrent alors selon des « stratégies d'euphémisation » dont le but premier est d'assurer la promotion de leurs idées tout en maximisant leurs profits (matériel ou symbolique)⁸⁶.

À partir de ces prémices théoriques, il faudra cerner les acteurs qui portent la pensée réformiste et comprendre leurs modalités d'intervention. Ce genre d'interrogation jalonne l'histoire de la sociologie des intellectuels. Les premiers auteurs à avoir traité de cette question l'ont fait sous le prisme de l'allégeance politique⁸⁷. Il en ressort trois types d'analyse qui ont tenté de définir les intellectuels par rapport à la notion de classe sociale. Certains caractérisent l'engagement des intellectuels par rapport à leur origine sociale, ils les perçoivent comme des acteurs organiquement liés à certaines classes dont ils reflètent les intérêts⁸⁸. D'autres les conçoivent comme un groupe complètement autonome, dont l'obédience politique ne peut s'expliquer à travers des

⁸³ Quentin Skinner, « Motives, Intentions and the Interpretation of Texts », *New Literary History* 3, n° 2 (1972): 393-408.

⁸⁴ Frédérique Matonti, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 59-4, n° 5 (1 mars 2013): 85-104.

⁸⁵ Gisèle Sapiro, « Pour une approche sociologique des relations entre littérature et idéologie », *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 2 (16 février 2007).

⁸⁶ Pour une analyse de ce type de stratégie, voir : Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Editions de Minuit, 1988).

⁸⁷ Pour un tour d'horizon de la question voir : C. Kurzman et L. Owens, « The Sociology of Intellectuals », *Annual Review of Sociology* 28 (2002): 63-90.

⁸⁸ Ce type d'interprétation est commun chez les tenants du marxisme. Voir à titre d'exemple : Antonio Gramsci, *Cahiers de prison* (Paris : Gallimard, 1990).

déterminismes sociaux⁸⁹. Un troisième groupe de chercheurs appréhende les intellectuels comme étroitement liés à leur milieu d'origine. Cependant, ils dissocient leurs prises de position politique de leur appartenance à une classe sociale ; ils seraient par conséquent des acteurs sans attaches⁹⁰.

Durant la première moitié du XX^e siècle, ces trois approches ont été prédominantes dans l'étude des intellectuels. Cependant, à partir des années 1960, on assiste plutôt à une généralisation des travaux de sociologie historique. Développé par Bourdieu, le concept de champ est désormais largement utilisé pour étudier le monde intellectuel. Alors que les approches mobilisant la notion de classe se limitaient à brosser un portrait général de l'intelligentsia, la sociologie historique opère dans une perspective relationnelle⁹¹. Il ne s'agit plus de définir les intellectuels de manière substantive ou de les caractériser comme un groupe social avec des attributs homogènes, mais plutôt de comprendre leurs pratiques en relation avec d'autres acteurs du même espace social. Le but étant d'identifier les principaux facteurs qui contribuent à les différencier et à conditionner leurs engagements. Le concept de champ permet aussi d'arrimer de manière dynamique les facteurs macrosociologiques (guerre, crise économique) à l'étude des intellectuels. À cet effet, le positionnement des producteurs culturels n'est plus appréhendé comme un reflet immédiat des facteurs économiques et sociaux. Il permet plutôt de situer les intellectuels dans un espace social spécifique dont l'autonomie relative fluctue historiquement⁹².

Plusieurs chercheurs inscrits dans le sillage de la sociologie historique mobilisent le concept de champ pour situer les modes d'interventions intellectuelles⁹³. C'est le cas, entre autres, de Gisèle Sapiro qui suggère une typologie pour comprendre les engagements politiques des intellectuels français⁹⁴. Elle voit le champ intellectuel comme un espace social constitué de producteurs culturels placés en compétition pour légitimer leurs visions du monde social. L'engagement des intellectuels

⁸⁹ Dans ses écrits Benda a repris cette conception ; voir : Julien Benda, *La trahison des clercs*, (Paris: B.Grasset, 1924).

⁹⁰ Mannheim utilise l'expression « Intellectuels librement attachés » voir : Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Harcourt, Brace, 1936).

⁹¹ Pierre Bourdieu, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les temps modernes*, (November 1966) :865-906.

⁹² Pour des exemples de ce type d'approche, voir : Gisèle Sapiro, *La guerre des écrivains: 1940-1953* (Fayard, 1999); Frédéric Lebaron, *La croyance économique: les économistes entre science et politique* (Seuil, 2000); Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes: essai sur l'obéissance politique. La nouvelle critique, 1967-1980*, Collection « L'espace de l'histoire » (Paris: Découverte, 2005).

⁹³ Voir à titre d'exemple : Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps modernes »: une entreprise intellectuelle* (Editions de Minuit, 1985); Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels » : 1880-1900* (Les Éditions de Minuit, 1990).

⁹⁴ Gisèle Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels : Le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales* 176-177, n° 1 (2009) : 8.

est analysé en fonction de leur position dans cet espace social, mais aussi à partir de certains facteurs externes (Politique, économique, etc.). Sapiro mobilise trois attributs pour démêler ce type de positionnement, à savoir, le capital symbolique, l'autonomie par rapport à la demande extérieure et le degré de spécialisation de leurs productions intellectuelles⁹⁵. Ils permettent de construire différents idéaux types non exclusifs. Ainsi, l'analyse de Sapiro situe les acteurs du champ intellectuel de manière relationnelle : elle distingue les spécialistes des généralistes en fonction du type de savoir qu'ils produisent ; distingue les autonomes des hétéronomes par rapport à l'indépendance face au monde politique et sépare finalement les dominants des dominés par la reconnaissance dont ils bénéficient. À partir de ces indicateurs, Sapiro construit six idéaux types qui caractérisent les différentes modalités d'interventions : Intellectuel prophétique, Conseiller du prince, Intellectuel spécifique, Expert, Avant-garde, Intellectuel de Parti (plus ou moins spécialisé) et Intellectuel collectif. Ce modèle dynamique reflète des oppositions historiques et constitutives du champ intellectuel français. Cependant, chaque type n'est pas exclusif vu qu'un même intellectuel peut avoir différents positionnements au fil de sa trajectoire.

Richard Posner propose un autre type de classification intellectuelle dans *Public Intellectuals : A Study of Decline*⁹⁶. La recherche de Posner est motivée par une interrogation principale : comment on peut expliquer la perte d'influence des intellectuels américains dans le débat public⁹⁷? Pour répondre à cette question, il privilégie l'utilisation du concept de marché plutôt que celui de champ. Pour Posner, les interventions ainsi que les écrits des intellectuels constituent un espace cohérent gouverné par le principe de l'offre et de la demande. Compte tenu de la nature spécifique des biens offerts par les intellectuels, ce marché reste une entité autonome ; il ne peut être confondu avec d'autres espaces de production culturelle. Selon lui, le principe générateur du marché intellectuel offre des réponses à un maximum de demandes⁹⁸; plus un intellectuel répond aux attentes, plus sa renommée augmente. Posner ne se concentre pas sur les attributs sociologiques des acteurs du marché, mais plutôt sur la circulation de leurs idées et leurs opinions dans l'espace public. À partir de cette approche, il conclut que le monde intellectuel américain est submergé de

⁹⁵ Sapiro.

⁹⁶ Richard A Posner, *Public Intellectuals a Study of Decline ; with a New Preface and Epilogue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).

⁹⁷ Pour un tour d'horizon des enjeux liés à ce type de débat, voir : Christian Fleck, *Intellectuals and Their Publics: Perspectives from the Social Sciences* (Routledge, 2016).

⁹⁸ Posner, 2.

biens de mauvaise qualité. Puisqu'il n'existe pas de contrôle de qualité, beaucoup trop d'acteurs s'improvisent intellectuels, ce qui contribue à réduire leurs influences et leurs reconnaissances. Leurs interventions publiques deviennent moins originales, moins intéressantes et donc perdent de l'importance. Suite à ce constat, Posner établit une catégorisation dans laquelle il expose les différentes postures des intellectuels américains⁹⁹. Loin d'orienter son attention sur les acteurs qui participent au marché, son intérêt porte exclusivement sur les idées qui y transitent. Pour lui, les productions intellectuelles représentent le bien principal par lequel se positionnent les acteurs dans le marché. Il va classer leurs écrits selon différents *genres*, qui reflètent un engagement public particulier (le témoignage d'expert, la satire politique, la réforme sociale, le commentaire prophétique, etc.).

III — LE MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE

L'orientation conceptuelle de notre thèse s'inspire des approches de Posner et de Sapiro. Alors que nous empruntons au premier son concept de marché, les recherches de la seconde attirent notre attention sur la nature relationnelle du monde intellectuel. Ce choix est en grande partie motivé par la spécificité de notre objet d'étude. En effet, les apports de la sociologie des intellectuels offrent un regard nouveau sur les penseurs de la réforme islamique. Ils se distinguent de la vision substantive de l'intellectuel que l'on retrouve généralement dans de nombreuses recherches sur sujet. Il n'est plus question de définir quels acteurs sont réellement réformistes ou pas, mais plutôt de comprendre comment ils se réapproprient cette dénomination. À cet effet, *il faut* appréhender les conditions sociales qui participent à l'émergence des néo-réformateurs et favorisent leur reconnaissance. L'approche relationnelle permet par ailleurs, d'objectiver de manière concrète les différents liens que partagent les néo-réformateurs. Contrairement à ce qui est observé dans plusieurs ouvrages, il ne s'agit plus de regrouper ces intellectuels sur la base de quelques caractéristiques communes. Ces « airs de famille »¹⁰⁰ sont insuffisants pour en faire un courant de pensée cohérent. Ces intellectuels opèrent dans un même espace au sein duquel ils se situent les uns par rapport aux autres. Les relations — directes ou indirectes — qu'ils entretiennent

⁹⁹ Posner, 36-40.

¹⁰⁰ Bastien Bosa, « C'est de famille ! L'apport de Wittgenstein au travail conceptuel dans les sciences sociales », *Sociologie* 6, n° 1 (3 juin 2015) : 61-80.

aux autres penseurs conditionnent leurs projets intellectuels. Il est alors de mise d'étudier chaque vision spécifique de la réforme islamique en lien avec la position occupée par les néo-réformateurs. L'engagement de ces derniers à changer l'Islam ne prend sens que dans un espace prédéfini qui opère selon des règles qui lui sont propres.

Notre objectif est par conséquent, de définir l'espace des producteurs de pensées réformistes. Pour caractériser notre objet d'étude, nous avons opté pour le concept de « marché ». On peut dès lors parler d'un marché transnational de la pensée réformiste musulmane. À la différence des clercs mandatés par une institution, la légitimité religieuse de ces penseurs se construit à partir de leur réception par un public dont ils explicitent les attentes, ce qui relève d'une logique prophétique. Cette dynamique contribue à la formation d'un marché des biens du salut islamique¹⁰¹, à l'intersection de plusieurs champs institués (académique, politique, intellectuel, religieux), le but étant de produire un projet de rénovation religieuse.

Cette offre de biens de salut s'ajuste à une demande qui dépasse le simple espace religieux (politique, intellectuel, médiatique, etc.). Traditionnellement, l'idée du salut renvoyait à une compensation spirituelle dans l'au-delà¹⁰², alors que la réforme islamique alimente une transformation continue de l'ici-bas. Ces biens du salut *islamique* prennent la forme de productions intellectuelles, mais ils se reflètent aussi dans l'image que projettent ces penseurs, valorisés par leur entourage pour leur personnalité exemplaire¹⁰³. Ils ont une dimension à la fois symbolique (intervention académique, expertise gouvernementale) et commerciale (Conférence, Livre). Autant la conduite de ces néo-réformateurs que leurs discours incarnent leur vocation à réformer l'islam. Ils mobilisent un idéal religieux tout en participant à le constituer. À l'image du prophète wébérien, ces penseurs réalisent implicitement grâce à leur projet réformiste, des aspirations préexistantes¹⁰⁴.

La visibilité que l'islam connaît à partir des années 1990, dans l'espace euro-américain, permet la restructuration de *l'espace des possibles*¹⁰⁵ d'un grand nombre de producteurs

¹⁰¹ Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives Européennes de Sociologie*, 12, n° 1 (1971): 3-21.

¹⁰² Max Weber, *Sociologie de la religion: Économie et société* (Flammarion, 2011), 345-48.

¹⁰³ Dans plusieurs entretiens avec l'entourage des néo-réformateurs, la nature exemplaire de leur personnalité ressort souvent. D'où le choc qu'a constitué la mise en examen de Ramadan pour agression sexuelle.

¹⁰⁴ P. Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », p.15.

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire* (Editions du Seuil, 1998), 413.

intellectuels. C'est ainsi que les néo-réformateurs vont profiter d'une reconnaissance accrue à l'échelle transnationale. Ils sont dès lors sollicités pour répondre à différentes requêtes qui émanent principalement de quatre types d'espaces sociaux (politique, religieux, intellectuel, universitaire). Ils reconvertissent ainsi des capitaux spécifiques pour profiter de la structure d'opportunité¹⁰⁶ offerte par cette demande.

Le marché de la réforme se construit ainsi à la jonction d'une vision particulière de l'islam et d'un cadre de réception spécifique. Il est segmenté entre deux principales aires géographiques : d'un côté, les pays à majorité musulmane et de l'autre l'Amérique du Nord et l'Europe de l'Ouest. Au niveau transnational, le marché du livre est un débouché important pour les idées réformistes. Les ouvrages des néo-réformateurs circulent dans les mondes musulmans à travers des réseaux académiques. Ils répondent à une demande qui résulte de la massification de l'éducation supérieure¹⁰⁷. Le nombre de lecteurs potentiels a considérablement augmenté depuis les indépendances. Parallèlement, le développement d'un marché pour les livres qui traitent de l'islam en Europe et en Amérique du Nord favorise leur réception. Il s'agit de répondre à une demande qui émane des communautés de croyants implantées en dehors des mondes musulmans ; mais aussi à un public plus large interpellé par l'actualité de l'islam¹⁰⁸. Les éditeurs interviennent activement dans la circulation de ces ouvrages ; et participent, en tant que médiateurs, à l'adaptation des livres aux différents marchés. Ils procèdent entre autres, à la sélection des auteurs, des textes traduits, des formats ainsi que des présentations des ouvrages. L'émergence de cette *religiosité intellectuelle*¹⁰⁹ est également, en grande partie fonction de la montée de l'islam en tant que problème public. Dans ce contexte, les néo-réformateurs répondent à des demandes d'expertise renouvelées. Principalement situées dans le monde occidental, ces sollicitations résultent essentiellement des collaborations avec des commissions gouvernementales, des ONG ou encore des *think tanks*. Les

¹⁰⁶ Nous empruntons ce terme à la sociologie des mouvements sociaux. Voir sur le sujet : Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics* (Cambridge University Press, 1994); Charles Tilly et Sidney Tarrow, *Politique(s) du conflit: De la grève à la révolution*. (Presses de Sciences Po, 2008).

¹⁰⁷ Jacques Verger et Christophe Charle, *Histoire des universités: XIIIe-XXIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 141.

¹⁰⁸ Soraya El Alaoui, *Les réseaux du livre islamique : Parcours parisiens*, Paris, CNRS, 2007, p. 15.

¹⁰⁹ Louis Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

penseurs font alors office de conseillers spéciaux pour toute question touchant à l'islam¹¹⁰. Dans les pays à majorité musulmane, leurs engagements politiques prennent une forme plus militante. En phase avec des partis politiques ou des syndicats, ils essaient de produire un contre-discours face à la montée de l'islam politique¹¹¹. D'un point de vue académique, l'émergence des *Islamic Studies* permet une plus grande réception des néo-réformateurs de l'islam. En effet, depuis les événements du 11 septembre 2001, cette discipline a connu un développement important aux États-Unis et en Europe de l'Ouest¹¹². Les *Islamic Studies* ont fait l'objet d'investissements conséquents de la part des différents gouvernements¹¹³. Le but avoué étant de lutter contre l'islamisme en produisant une meilleure connaissance de l'islam. Cette nouvelle configuration engage une collaboration étroite entre les départements universitaires et les autorités politico-religieuses¹¹⁴. Elle implique une demande de profils intellectuels particuliers, capables d'allier discours savant et religieux.

Les contextes d'interventions différenciés des néo-réformateurs expliquent en grande partie la réception paradoxale telle que notée par certains chercheurs¹¹⁵. Il existe un certain décalage dans le mode d'appréhension de leurs productions dans les mondes musulmans et occidentaux. En effet, en contexte majoritaire, l'islam constitue un enjeu de lutte politique¹¹⁶. Dans ce cadre, plusieurs acteurs (islamistes, Ulémas, etc.) se positionnent dans le but d'imposer une vision normative. Actifs au sein d'institutions étatiques ou dans des organisations politiques, ils rendent difficile tout

¹¹⁰ À titre d'exemple on peut citer le Groupe des Sages sur le Dialogue entre Peuple et Cultures (2003) auquel ont participé Malek Chebel et Tariq Ramadan. Ce groupe constitué par Romano Prodi, président de la Commission européenne avait pour but de produire un rapport sur les politiques de l'Union européenne et leur impact dans l'espace méditerranéen.

¹¹¹ À titre d'exemple on peut citer l'engagement de Gamal Al Banna auprès de l'organisation syndicale Internationale Islamic Confederation of Labour (Confédération islamique internationale du travail) ou Mohamed Abed Al-Jabiri auprès du parti marocain de l'Union socialiste des forces populaires (USFP).

¹¹² Subject Centre for Languages, Linguistics and Area Studies Subject et Centre for Philosophical and Religious Studies « International Approaches to Islamic Studies in Higher Education », *rapport pour le Higher Education Funding Council for England*, Juin 2008.

¹¹³ Bill Rammell, « Islamic Studies to Become a Strategic' Subject in Higher Education », *rapport pour le Department for Children, Schools and Families*, News Centre, Juin 2007.

¹¹⁴ Subject Centre for Languages, Linguistics and Area Studies Subject et Centre for Philosophical and Religious Studies « International Approaches to Islamic Studies in Higher Education », *op. cit.* p.8.

¹¹⁵ Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, 6; Roussillon, *La pensée islamique contemporaine*, 154.

¹¹⁶ Pour une analyse générale de la liberté d'expression dans les pays à majorité musulmane voir: Dominique Avon « Freedom of conscience (« Ḥurriyat al-damīr »). A challenge for Arab-Islamic authorities », *Acta Philosophica*, vol 26, (2017): 193-200.

discours réformiste en dehors de leur vision de l'islam¹¹⁷. C'est donc surtout en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord que les réformateurs sont les mieux accueillis¹¹⁸. Souvent dans un contexte de crise¹¹⁹, ils aspirent à répondre à des sollicitations précises liées à l'islam. C'est ainsi que ces penseurs sont valorisés pour leurs qualités d'universitaires ou d'intellectuels dans les mondes musulmans, alors que dans les pays occidentaux, ce sont surtout leurs discours sur la religion qui leur procurent de la reconnaissance.

Notre objet d'étude conduit aussi à nuancer la définition qu'attribue Posner au marché. Selon lui, la demande est restreinte aux interventions publiques des intellectuelles. Elle provient principalement des médias (magazines, journaux, émissions télévisuelles et radiophoniques) ou des éditeurs (ouvrages scientifiques et grand public)¹²⁰. Ainsi avec la production intellectuelle ou les prises de position les plus recherchées, l'intellectuel profite d'une grande notoriété. Posner ne prend pas en compte les intermédiaires qui facilitent la reconnaissance des intellectuels. Cet oubli est probablement dû au fait que son étude soit centrée exclusivement sur les États-Unis. Or, dans un contexte transnational, cet enjeu a une plus grande importance. En effet, les penseurs de la réforme sont souvent mobilisés pour répondre à des demandes spécifiques, et ce, dans un cadre différent de celui abritant la production de leurs idées. Ils sont contraints de s'adapter à des sollicitations de nature variée. Cet ajustement est facilité par un ensemble de médiateurs (éditeurs, fonctionnaires, universitaires, imam, etc.) qui concilient l'offre des néo-réformateurs avec des demandes antérieures. Ce type d'accommodation se fait alors de manière implicite ou explicite selon la nature du bien recherché¹²¹. Plus un néo-réformateur est capable de satisfaire un nombre élevé de sollicitations, plus son capital symbolique est important¹²². A contrario, les acteurs les plus

¹¹⁷ C'est ce que Dupret et Ferrier notent lorsqu'ils analysent l'affaire Abu Zayd ; nous allons revenir sur cette question dans le chapitre 5. Voir sur le sujet : Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique* 47, n° 6 (1997) : 762-75.

¹¹⁸ Ce type de renouveau intellectuel et religieux se rapproche à certains égards de la réception du confucianisme aux États-Unis. Voir sur le sujet : Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident : Les intellectuels postcoloniaux, chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité* (La Découverte, 2018), 25-30.

¹¹⁹ Cette demande est intimement liée à l'attention médiatico-politique presque omniprésente que connaît l'islam en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord à partir des années 1990. Voir sur le sujet : Valérie Amiraux, « Visibility, Transparency and Gossip : How Did the Religion of Some (Muslims) Become the Public Concern of Others? », *Critical Research on Religion* 4, n° 1 (1 avril 2016) : 37-56.

¹²⁰ Richard A Posner, *Public Intellectuals a Study of Decline ; with a New Preface and Epilogue*, 42.

¹²¹ Plus un bien est commercial, plus l'ajustement se fait de manière explicite. Voir sur le sujet : Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire* (Editions du Seuil, 1998), 410.

¹²² Tariq Ramadan illustre bien cet état de fait, pour une analyse poussée, voir chapitre 2.

marginiaux sont ceux qui ne répondent pas aux demandes politiques, académiques, religieuses ou éditoriales. Pour avoir une vue d'ensemble de ce marché, il devient impératif de considérer les intermédiaires, ainsi que les institutions qui facilitent la circulation des idées réformistes¹²³. On peut alors caractériser les néo-réformateurs par rapport au type de demandes auxquelles ils satisfont¹²⁴.

IV — UNE ENQUETE A TROIS VOLETS : STATISTIQUE, DOCUMENTAIRE ET ETHNOGRAPHIQUE

Cette étude du marché transnational de la réforme islamique s'appuie sur une méthodologie mixte qui utilise à la fois des approches quantitatives et qualitatives. Ce croisement a pour but d'étudier la pensée réformatrice contemporaine selon plusieurs angles d'analyse. À cette fin, outre l'exploration des trajectoires individuelles et les écrits des néo-réformateurs, nous avons tenté de réaliser un portrait général de cette population. Nous avons accordé par ailleurs, une attention particulière aux institutions et acteurs intermédiaires qui concourent à la diffusion et connaissance des idées de ces intellectuels. Notre recherche se déploie sur trois volets : statistique, documentaire, et ethnographique.

L'enquête ethnographique s'est déroulée majoritairement en France (2013-2017). Cependant, nous avons effectué 3 séjours de terrain d'un mois (30 jours chacun) dans des pays à majorité musulmane : Égypte (septembre 2016), Tunisie (octobre 2016), Maroc (novembre 2016). Ce qui a permis de nous entretenir avec plusieurs néo-réformateurs et leur entourage (59 personnes au total). Dans le cadre d'un séjour d'étude à l'Université de Cambridge (Mai 2016), plusieurs entretiens ont été réalisés avec 5 proches collaborateurs de Mohamed Arkoun auprès de l'institut d'études ismaéliennes de Londres¹²⁵. Finalement, nous avons effectué plusieurs observations participantes au cours de différents colloques et conférences. Ces lieux de socialisation ont permis

¹²³ Pour une étude de cas sur la non-réception d'un penseur de la réforme (Mohammed al-Jabiri) voir : Mohamed Amine Brahim, « The International Becoming of an Arab Philosopher : An Analysis of the Non-Reception of Mohammed Abed Al-Jabiri in Euro-American Scholarship. », in *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed Al-Jabri and the Future of the Arab World*, par Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, et Mohammed Hashas (Springer, 2017).

¹²⁴ C'est ce que nous allons faire entre autre, dans les Chapitres 3 et 4.

¹²⁵ Cette recherche a été l'objet d'une publication. Voir : Mohamed Amine Brahim, « Elective Affinity as an Intellectual Connection: A Review of Mohammed Arkoun's Relation to the Institute of Ismaili Studies », *International Journal of Politics, Culture, and Society* 31, n° 2 (1 juin 2018): 131-43.

de prendre contact ou de nous entretenir de manière informelle avec certains néo-réformateurs¹²⁶. Nous avons également fait des observations lors de la rencontre annuelle des musulmans de France au Bourget (2014, 2015). Ce salon annuel sur l'islam rejoint un grand nombre d'exposants — majoritairement des maisons d'édition — ainsi que des conférences publiques sur des thématiques religieuses et sociales liées à l'islam. Au total nous avons réalisé des entretiens semi-directifs avec 10 penseurs de la réforme ; certains d'entre eux ont été rencontrés à plusieurs reprises. Aussi, nous avons interrogé 49 personnes faisant partie de leurs entourages directs (11 membres de la famille, 14 disciples, 7 éditeurs, 17 collègues de travail et connaissances).

Le volet statistique est constitué de 4 bases de données, il porte sur un total de 43 intellectuels musulmans. La première est une base de données bibliométrique. Elle a été extraite du service d'information universitaire *Web of Science*. Elle comprend un total de 200 articles publiés par les néo-réformateurs dans des revues à comité de lecture entre 1980 et 2010 (Peer review). Nous avons analysé les citations présentes dans ce corpus dans le but de comprendre le positionnement scientifique des néo-réformateurs. La deuxième base de données est prosopographique, elle comprend des informations biographiques, sociodémographiques et des indicateurs de positions occupées dans les champs respectifs qui ont été collectés à partir d'entretiens et de sources multiples en langues française, anglaise et arabe. Ces informations ont été recodées en 21 variables pour être exploitées dans un traitement statistique d'Analyse des correspondances multiples (ACM)¹²⁷. Le but de l'opération est de faire ressortir les différents profils intellectuels qui constituent le marché de la réforme islamique. Nous avons produit une troisième base de 30 variables nominales pour mesurer le capital global de notoriété des néo-réformateurs. Nous les avons principalement subdivisés en indicateurs de consécration dans le champ scientifique et de visibilité médiatique. Nous avons exploité cette base à l'aide de l'Analyse en composantes principales (ACP), afin de spécifier le type de reconnaissance dont jouissent les penseurs de la réforme. Une quatrième base bibliographique a été produite à partir des catalogues électroniques WorldCat et Holiss. Nous avons recueilli 1054 notices d'ouvrages publiés par les 43 néo-

¹²⁶ C'est notamment le cas de Abdolkarim Souroush qui n'a pas accepté de nous accorder un entretien formel, mais avec lequel nous nous sommes entretenus de manière informelle lors d'un colloque à l'Université de Queens dans la ville de Kingston au Canada (15 Mars 2015).

¹²⁷ Pour un aperçu, sur ce type de méthode voir : Frédéric Lebaron, « Chapitre 3. L'espace social. Statistique et analyse géométrique des données dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », in *Manuel visuel de sociologie*, par Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux (Paris : Dunod, 2015), 43-58.

réformateurs sélectionnés. Ces livres ont été publiés dans 15 langues différentes. Cette base a été mobilisée pour illustrer les différentes stratégies éditoriales de notre population.

Le volet documentaire est constitué de la presse, des archives, et des ouvrages des néo-réformateurs. Nous avons consulté les publications de notre population de manière systématique. Les séjours de terrains effectués dans le monde arabe nous ont permis l'accès à de nombreux écrits disponibles en langue arabe. Lors de notre passage à l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, nous avons consulté un grand nombre de livres introuvables en France¹²⁸. Nous avons aussi exploité plusieurs sources journalistiques pour étudier la réception éditoriale des penseurs de la réforme. Nous avons consulté les dossiers de presse des ouvrages de néo-réformateurs publiés aux Éditions Albin Michel, Le Seuil et La Découverte. Nous avons dépouillé ces documents au fond d'archive de l'IMEC (mars 2015) et dans les sièges sociaux d'Albin-Michel (octobre 2014) et de la Découverte (avril 2016). En complément de ces sources institutionnelles, les entourages de plusieurs néo-réformateurs nous ont confié des archives personnelles principalement composées de documents de travail et de lettres personnelles.

V — ORGANISATION DE LA DEMONSTRATION

L'organisation de la présente thèse se construit principalement autour du concept de marché de la réforme islamique. Si notre approche est proprement sociologique, on ne peut faire l'économie d'un retour historique pour comprendre la construction de cet espace social. C'est ainsi que le chapitre 1 « Genèse et structure du marché de la réforme islamique », expose la manière dont a évolué la question de la réforme islamique. Nous avons identifié trois bornes importantes pour décrypter son évolution : la fin du XIX^e siècle, les années 1980 et les années 1990-2000. Chacun de ces moments historiques a vu une profonde restructuration des enjeux liés à la réforme de l'islam. Au fil de ce chapitre, nous avons restitué la construction progressive de ce nouveau type de savoir religieux. La dernière section de ce chapitre expose la structure et les modalités de fonctionnement du marché qui organise la phase contemporaine de la réforme islamique.

¹²⁸ C'est dans ce cadre que nous avons consulté la majorité des ouvrages arabes de Nasr Abu Zayd mobilisé dans le chapitre 5.

La partie 1 « Portrait général des néo-réformateurs de l'islam », comprend les chapitres 2, 3 et 4. Elle offre une analyse collective des tenants de la pensée réformatrice ; l'objectif étant d'avoir un regard général sur la population qui constitue le marché de la réforme. Le chapitre 2 traite principalement des positionnements et des réceptions des néo-réformateurs au sein du champ scientifique. À l'aide d'outils bibliométriques, nous avons analysé les enjeux liés à la réforme et comment ils influencent sur leurs productions scientifiques. Dans le chapitre 3, notre analyse porte sur le type de notoriété dont jouissent les néo-réformateurs. Nous avons mobilisé l'ACP pour objectiver le rayonnement de ces penseurs. Ceci nous a facilité l'identification des acteurs qui profitent d'une reconnaissance scientifique et ceux qui bénéficient d'une visibilité plus médiatique. Le chapitre 4 se base principalement sur notre prosopographie des néo-réformateurs. À l'aide de l'ACM, nous avons fait ressortir les différents profils intellectuels qui constituent le marché de la réforme.

La partie 2 « Les limites du réformisme islamique contemporain » regroupe les chapitres 5, 6 et 7. Elle expose les principales restrictions qui limitent la reconnaissance de la pensée réformatrice. Le chapitre 5 se concentre sur les pays à majorité musulmane. À partir de l'« Affaire Nasr Abu Zayd », nous analysons les facteurs qui réduisent la place des néo-réformateurs dans l'espace public égyptien. Le chapitre 6 aborde ce type de restriction dans les mondes occidentaux. À ce sujet, on s'est basé sur le projet d'institut islamique initié par Mohamed Arkoun en France. Ce cas illustre bien les difficultés d'institutionnalisation de la pensée réformatrice en contexte minoritaire. Finalement, dans le chapitre 7 notre intérêt est accordé à la place des néo-réformateurs dans le marché du livre islamique. Pour ce faire, nous avons procédé à l'analyse des principaux facteurs qui participent à restreindre le rayonnement de leurs productions intellectuelles.

Le marché de la réforme est un objet inédit pour appréhender le monde intellectuel. En effet, autant par leurs productions que par leurs réceptions, les néo-réformateurs dépassent le simple cadre islamique¹²⁹. Cette étude permet ainsi de comprendre de quelle manière le référent religieux

¹²⁹ Les travaux des néo-réformateurs puisent aussi dans la philosophe chrétienne ou juive. Voir à titre d'exemple : Rachid Benzine, « Une lecture du Coran avec Paul Ricœur: de la révélation au texte révélateur », par Bruno Clément et Olivier Abel, *L'Homme capable: autour du Paul Ricœur*, (Paris: Presses Universitaires de France, 2006).

est mobilisé dans différents espaces sociaux. Elle offre un cas concret où activité intellectuelle et quête de salut se rejoignent dans des visées similaires¹³⁰.

¹³⁰ Pour des études sociologiques similaires portant sur d'autres traditions religieuses, voir :Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique* (La Découverte, 2012); Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*.

CHAPITRE 1: GENÈSE ET STRUCTURE DU MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE

Ce chapitre est consacré à l'analyse de la genèse ainsi que de la structure du marché de la réforme. Cela nécessite au préalable un retour historique sur les principaux enjeux ayant contribué à l'autonomisation de la pensée réformatrice du cadre strictement théologique. En effet, le terme réformateur (en arabe, *Mujaddid*) familier du vocabulaire religieux a été couramment utilisé dès l'institution du culte musulman¹³¹. Le Prophète Mohammed lui-même avait été désigné pour être le *Mujaddid* (réformateur) par excellence, appelé à être relayé, chaque siècle, par un autre rénovateur ou réformateur¹³². L'expression *Tajdid* recouvre toute démarche qui vise à repenser les préceptes théologiques musulmans à partir du corpus d'autorité de la tradition islamique (Coran, Sunna et Fiqh). Le *Mujaddid* renoue avec l'inspiration spirituelle, morale et cognitive de ces sources pour les adapter à un cadre historique précis¹³³. Accompli par des Ulémas, le *Tajdid* est un acte par lequel l'autorité religieuse mobilise la tradition pour imposer un nouveau type de savoir religieux.

Le développement moderne de la réforme islamique a participé à éloigner cette question du giron des Ulémas. Progressivement elle va devenir un enjeu intellectuel plus global. Elle recouvre dès lors un ensemble de problématiques qui dépassent le simple cadre religieux. Pour mieux appréhender cette évolution, un retour sur trois moments fondateurs de la vision contemporaine de la réforme islamique s'avère nécessaire. Pour chacune de ces périodes historiques, nous avons consacré une section de ce chapitre. La première renvoie à la fin du XIX^e siècle où la réforme s'est développée comme une question touchant l'ensemble des mondes musulmans. Elle était portée par une nouvelle classe d'intellectuels musulmans qui s'affirmaient en opposition aux Ulémas. Cette reconfiguration consacre la division épistémologique entre réforme et tradition. Le deuxième moment historique se situe dans les années 1980 ; il peut être caractérisé par la montée de l'islam

¹³¹ Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 ; essai d'histoire religieuse et sociale*. (Paris : Mouton & Co., 1967), 30.

¹³² Ella Landau-Tasseron, « The “Cyclical Reform”: A Study of the mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, n° 70 (1989) : 79-117.

¹³³ Ebrahim Moosa, et Sherali Tareen, « Revival and Reform. », in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, par Gerhard Bowering (Princeton University Press, 2013), 100-110.

politique et la massification de l'enseignement dans les pays à majorité musulmane. La question de la réforme devient alors intimement liée aux savoirs académiques. Cette période inaugure un nouveau type de discours alliant connaissance scientifique et islamique. Le troisième moment se situe autour des années 1990 et 2000, il est caractérisé par l'émergence des discours réformistes en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Cette réception est favorisée par une nouvelle demande qui émane de différents espaces sociaux (intellectuel, universitaire, politique, religieux). Elle participe à la constitution d'un nouveau marché intellectuel transnational autour de la question de la réforme islamique.

I — DISCOURS RÉFORMISTES ET ÉMERGENCE D'UNE NOUVELLE ÉLITE INTELLECTUELLE

Cette section sera consacrée à l'étude des origines modernes du discours réformiste¹³⁴. D'un point de vue historique, le terme *réformisme musulman* (en anglais, *modernism*) renvoie à un mouvement intellectuel qui s'étend à partir de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e siècle. La teneur religieuse de la réforme, à cet égard, est parfois difficilement distinguée des aspects culturels et nationalistes de la Nahda¹³⁵ (Renaissance arabe) qui a émergé à la même époque. Dans ce contexte, la question du réformisme fait référence à la fois à un groupe d'intellectuels, mais aussi à un processus rhétorique à travers lequel la société, comme objet, peut être saisie dans la perspective de sa réfection. L'entreprise de réforme religieuse, *Islâh* en arabe, s'est concrétisée principalement en Égypte, avec des figures emblématiques, parmi lesquelles Jamâl al-dîn Afghânî (1838-1897) et Muhammad Abduh (1849-1905) ; également en Inde, avec Sayyid Ahmed Khan (1817-1898) et ses émules¹³⁶. Souvent issus de la moyenne et petite bourgeoisie citadine, les réformateurs ont suivi dans leur majorité, une formation religieuse d'Uléma. Ils sont mus par une volonté commune de lutter contre les forces sociales et religieuses

¹³⁴ Il est important de noter que la question de la réforme est aussi discutée au-delà des mondes musulmans (Europe, Chine, Japon, Russie). Voir sur le cas français : Christian Topalov, *Laboratoires du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914* (École des hautes études en sciences sociales, 1999).

¹³⁵ Nahda que l'on peut traduire par « le pouvoir et la force » est un mouvement culturel arabe, à la fois littéraire, politique, et religieux largement situé en Égypte. Voir sur le sujet : Anne-Laure Dupont, Nahda, « la renaissance arabe », *Le Monde Diplomatique*, août, 2009.

¹³⁶ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Riḍā* (University of California Press, 1966); J. Abraham, *Islamic Reform and Colonial Discourse on Modernity in India: Socio-Political and Religious Thought of Vakkom Moulavi* (Springer, 2014).

qu'ils jugent responsables du retard historique des mondes musulmans¹³⁷. Les projets intellectuels de ces théologiens se cristallisent autour de leurs influences sur plusieurs réformes étatiques. À cet effet, on assiste à une mobilisation effective de leur expertise dans la création du système judiciaire, la constitution d'un système éducatif moderne, ou encore dans l'institutionnalisation des autorités religieuses (*Awkaf*) de plusieurs pays musulmans¹³⁸.

Le XIX^e siècle ouvre un cycle historique où la réforme de l'islam dépasse la simple question religieuse, et pour la première fois, se pose comme un enjeu de société global. Afin de tendre à une meilleure compréhension de cette nouvelle problématisation, nous avons retenu trois enjeux essentiels qui ont favorisé l'émergence de la nébuleuse réformiste : l'hégémonie coloniale et son poids sur la reconfiguration politico-intellectuelle des mondes musulmans ; l'introduction de l'imprimerie et de son incidence dans la propagation des idées réformistes ; ainsi que la construction de l'appareil étatique moderne. Ces trois facteurs vont permettre de comprendre les ramifications sociales du réformisme musulman. Ils reflètent aussi les enjeux historiques qui ont participé à l'apparition de l'élite intellectuelle qui porte l'idéal du *Tajdid*¹³⁹.

1. Le discours réformiste comme réponse à l'hégémonie coloniale

L'histoire du réformisme musulman demeure intimement liée à l'expansionnisme européen. En effet, le rapport de force politique en place tout le long du XIX^e siècle avait consacré la suprématie des grandes puissances occidentales¹⁴⁰ au détriment des empires islamiques (Perse, Indien, Ottoman). Ce nouvel ordre politique avait favorisé l'émergence d'un discours réformiste canalisé principalement par deux principaux facteurs. Il avait contribué chez les élites, à l'intériorisation d'un sentiment d'infériorité face à l'Occident, tout en renforçant une identification collective autour de l'islam.

¹³⁷ Robert Santucci, « Le réformisme musulman et son évolution historique », *Revue Tiers Monde* 23, n° 92 (1982): 819-21.

¹³⁸ Sur l'influence du discours réformiste, par rapport à la formation du système judiciaire dans l'Égypte du XIX^e siècle voir : Talal Asad, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003), 205-56.

¹³⁹ Il faut mentionner que la question du *Tajdid* travaille l'ensemble de la classe lettrée, ulémas, bureaucrates, premières missions diplomatiques, commerçants et ce, dès le début du XIX^e siècle.

¹⁴⁰ Principalement l'Angleterre, la France, la Russie, l'Autriche-Hongrie et la Prusse.

Dans ce contexte, la « Question d'Orient »¹⁴¹ avait interpellé en priorité la souveraineté ottomane. Les nombreuses défaites des armées impériales, et la perte continue de territoires avaient conditionné une volonté de réformer la *sublime porte*. Ce discours de modernisation de l'Empire ottoman était porté par des officiers formés dans les nouvelles écoles militaires. Polyglotte, cette élite était fortement influencée par les idées des lumières européennes¹⁴².

Ce processus de réforme politique est appelé *Tanzimat*. En 1839, c'est sous le règne du Sultan Abdülmeçid I, qu'avaient été édictés les premiers décrets impériaux à visée moderniste. Ils avaient inauguré un souci de liberté et d'égalité pour tous les sujets de l'empire sans distinction de religion ou d'identité nationale. Une bonne partie des réformes de ce décret avait été inspirée des pratiques politiques européennes (conscription universelle, organisation de la gendarmerie, réforme de l'enseignement)¹⁴³. Les *Tanzimat* se sont poursuivis dans l'Empire ottoman tout au long du XIX^e siècle. Ils reflétaient une vision rationalisée de l'État, à travers laquelle était recherchée l'« émancipation de la bureaucratie impériale à l'égard du patrimonialisme du Palais »¹⁴⁴. Cet effort de modernisation avait culminé avec la rédaction et l'entrée en vigueur le 23 novembre 1876 d'une Constitution contrôlant les pouvoirs de la sublime porte. Elle avait été paraphée par le Sultan Abdülhamid II qui s'était rétracté par la suite pour finalement la suspendre¹⁴⁵. L'épisode des *Tanzimat* a eu un effet considérable sur les élites de l'Empire ottoman. Les futurs leaders des Jeunes-Turcs, mais aussi ceux du mouvement nationaliste arabe, avaient reçu leur instruction dans des écoles établies grâce à ces réformes¹⁴⁶. Dans ce cadre, ils furent imprégnés par un discours civilisationnel particulier. Pour eux, l'empire devait avoir le même potentiel d'universalité que les puissances européennes, les peuples ottomans pouvaient prétendre au titre de *civilisés*¹⁴⁷. À noter que l'identification à l'islam était importante pour les autorités ottomanes. C'est ainsi que le

¹⁴¹ La *question d'Orient* est le terme utilisé par les acteurs politiques pour qualifier l'implication des diverses puissances européennes dans l'Empire ottoman.

¹⁴² Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1983), 46.

¹⁴³ Anne-Laure Dupont, Catherine Mayeur-Jaouen, et Chantal Verdeil, *Histoire du Moyen-Orient: Du XIXe siècle à nos jours* (Armand Colin, 2016), 59.

¹⁴⁴ Nadine. Picaudou, *L'islam entre religion et idéologie: essai sur la modernité musulmane*, NRF Essais (Paris]: Gallimard, 2010), 123.

¹⁴⁵ Myron Weiner et Ergun Özbudun, *Competitive Elections in Developing Countries* (Duke University Press, 1987), 333.

¹⁴⁶ William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East* (Routledge, 2013), 85.

¹⁴⁷ Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World : A Global Intellectual History* (Harvard University Press, 2017), 64.

vocable de *Oumma* — communauté des musulmans — avait été exploité pour interpeller les sujets impériaux, autour des multiples conflits qui opposaient la sublime porte aux puissances étrangères¹⁴⁸. De plus, malgré ces nombreuses réformes, l'Empire ottoman était jugé comme un empire musulman par ses interlocuteurs européens¹⁴⁹.

Les pays musulmans sous occupation étrangère avaient connu un développement similaire. En Égypte, l'avènement colonial avait trouvé son origine dans la campagne militaire de Napoléon Bonaparte (1789-1801). Les troupes françaises furent accompagnées d'un contingent de scientifiques, de missionnaires et de marchands porteurs d'une vision négative de l'Orient¹⁵⁰. Le corpus de connaissances qui avait découlé de cette épopée militaire révèle une image souvent en défaveur des musulmans et de l'islam. De ce fait, l'Égypte était perçue comme une civilisation sclérosée par la domination ottomane, devant être libérée par la nation française¹⁵¹.

La campagne d'Égypte a souvent été dépeinte par l'intelligentsia arabe comme une prise de conscience brutale de leur retard¹⁵². Cependant, les différents chroniqueurs de l'époque nous permettent de nuancer cette affirmation. Si la majorité d'entre eux étaient clairvoyants quant à la suprématie technologique française, ils restaient critiques de la culture occidentale. Les érudits égyptiens de l'époque, tels qu'Abd al-Raḥman al-Jabartī¹⁵³, étaient plutôt sceptiques quant aux mœurs françaises, qu'ils jugeaient décadentes¹⁵⁴. Les différents récits français sur l'Égypte faisaient état d'un peuple arriéré dominé par les superstitions. L'islam était perçu en tant que principal schème explicatif pouvant justifier ce retard. Sous la plume des orientalistes, le référent islamique était jugé non pas comme une théologie ou une pensée religieuse, mais plutôt comme une culture

¹⁴⁸ L'un des exemples les plus probants de ce type de rhétorique est celui de la Guerre de Crimée (1853–1856). Voir : Aydin, 46.

¹⁴⁹ Aydin, 62.

¹⁵⁰ Edward W. Said, *Orientalism*, 1st Vintage Books ed edition (New York: Vintage, 1979), 66.

¹⁵¹ Nīqūlā Turk, *Chronique d'Égypte, 1798-1804 [microform] / Nicolas Turc ; Éditée et traduite par Gaston Wiet.*, Princeton University Arabic collection ; cn. 9302126.01. (Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1950), 8.

¹⁵² L'analyse de Benslama reprend ce schème interprétatif, Fethi Benslama, *La guerre des subjectivités en islam*, Fins de la philosophie (Lignes, 2014). p.18

¹⁵³ Chroniqueur somalien né en Égypte, il a écrit un récit qui couvre l'occupation française en Égypte (1798 - 1801).

¹⁵⁴ Cette opinion est partagée par un grand nombre de l'élite égyptienne de l'époque ; pour un tour d'horizon de la question voir Ibrahim A Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), 20-27.

inférieure¹⁵⁵. À cet effet, la dualité Tradition (synonyme de régression) et Modernité (équivalent de progrès), organisait la majorité des discours sur *l'Orient*. Même s'il demeurait marginal chez les érudits arabes du début du XIXe siècle, ce questionnement avait motivé la réflexion d'un bon nombre d'acteurs de la Nahḍa¹⁵⁶. C'est ainsi que Butrus al-Bustânî¹⁵⁷ en 1870, dans la première édition de la revue *Al-Jinan* «le bouclier», avait posé une problématique qui anima la vie intellectuelle arabe et plus largement musulmane : Limâdha nahnu muta'akhrûn (pourquoi sommes-nous arriérés ?)¹⁵⁸.

Il aura donc fallu une génération pour que l'intelligentsia autochtone intègre les prémisses épistémologiques de l'orientalisme. Les réformateurs recherchaient les raisons qui ont conduit à la décadence des peuples musulmans. Influencés par le darwinisme social, les *nahḍaoui* avaient compris l'évolution des sociétés comme un processus linéaire¹⁵⁹. Chaque avancée civilisationnelle devait transiter inévitablement par une coupure avec le passé. La modernité passe d'emblée par un questionnement du rapport entretenu par les musulmans avec leurs traditions. Dans ce cadre, le référent à l'islamité reflétait les préoccupations politiques de l'époque. Il représentait un enjeu important au sein des colonies et servait à caractériser le retard des populations autochtones.

Les réformateurs musulmans ont partagé le même constat décliniste que les orientalistes européens. Ils interprétaient certaines pratiques islamiques comme étant la cause d'un retard civilisationnel. Cependant, ils ne disqualifiaient pas totalement l'islam comme source de progrès ayant généré une civilisation florissante par le passé. La religion musulmane pouvait être un facteur de renouveau, d'où la nécessité de réformer l'islam aux fins de le rendre compatible avec la modernité. Ce nouvel islam rationnel devait constituer un point d'ancrage pour unir l'ensemble des musulmans et répondre aux défis civilisationnels tels que posés par l'Occident. Le réformisme

¹⁵⁵ Reinhard Schulze, "Mass Culture and Islamic Cultural Production in the Nineteenth-Century Middle East," in *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, ed. Georg Stauth and Sami Zubaida (Boulder: Westview Press, 1987).

¹⁵⁶ Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Reprint edition (Chicago : University Of Chicago Press, 2007), 6.

¹⁵⁷ Boutros al-Boustani (1819 -1883) était un écrivain syrien, précurseur du nationalisme arabe et acteur important de la Nahda.

¹⁵⁸ Yves Gonzalez-Quijano, « La Renaissance arabe au XIX^e siècle : médiums, médiations, médiateurs ». In Boutros Hallaq et Heidi Toelle. *Histoire de la littérature arabe moderne. Tome 1. 1800-1945*, Sinbad/Actes Sud, 71-113, 2007.

¹⁵⁹ Anwar Moghith, « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte », *Rue Descartes* n° 78, n° 2 (10 juillet 2013) : 57-67.

islamique était interprété à cet effet comme une réponse à l'idéologie coloniale ; cependant, les deux discours partageaient des constats communs et un vocabulaire civilisationnel similaire¹⁶⁰.

2. Émergence d'un espace intellectuel transnational et propagation des idées réformistes

L'impérialisme européen n'a pas été le seul facteur important dans la constitution de la pensée réformatrice. L'imprimerie a également joué un rôle majeur dans l'émergence de ce mouvement intellectuel. À ce sujet, le passage des anciens manuscrits aux livres imprimés va favoriser la propagation de ces nouvelles idées à l'échelle transnationale. Tout au long du XVIII^e siècle, les principales sources de savoir se résumaient à des traités retranscrits par des copistes¹⁶¹. Introduites par l'armée française en Égypte et par les autorités britanniques en Inde, les premières imprimeries avaient été mises en place dans le but de fournir le marché européen. L'intérêt pour le lectorat arabe étant complètement absent, les livres étaient modélisés pour une utilisation savante ou militaire occidentale¹⁶². Les manuscrits occuperont un rôle intellectuel secondaire ; ils seront progressivement perçus beaucoup plus comme des objets d'art que des sources de savoir. Dans les pays musulmans sous domination coloniale, la familiarisation des populations autochtone avec l'imprimerie aura été rapide. Au départ, elle avait été mobilisée dans un cadre militant. En Inde, dès 1820, plusieurs associations islamiques avaient imprimé des tracts en vue d'informer le grand public sur des enjeux d'actualité. Assez rapidement, la pratique de la lecture s'était généralisée parmi les élites citadines. Cependant, il aura fallu attendre les années 1870 pour que l'utilisation du livre se répande auprès des élites ottomanes¹⁶³.

¹⁶⁰ Le débat entre Renan et Afghani reflète parfaitement ce type de similitude. Voir : Ernest Renan, *L'islam et la science: avec la réponse d'Afghani*, (Montpellier : Archange minotaure, 2003).

¹⁶¹ Daniel Crecelius, éd., *Eighteenth Century Egypt: The Arabic Manuscript Sources* (Claremont, Calif.: Regina Books, 1990); François Déroche, « Copier Des Manuscrits : Remarques Sur Le Travail Du Copiste », *Revue des Mondes Musulmans et de La Méditerranée*, n° 99-100 (1 mai 2009) : 133-44.

¹⁶² Reinhard Schulze, « Mass Culture and Islamic Cultural Production in the Nineteenth-Century Middle East » in *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, ed. Georg Stauth and Sami Zubaida (Boulder : Westview Press, 1987). p. 196

¹⁶³ Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (SUNY Press, 1989), 120.

Ces transformations d'ordre matériel avaient favorisé l'apparition d'une nouvelle classe de lettrés et la diffusion de leurs idées auprès d'un public large¹⁶⁴. C'est ainsi qu'on a assisté à une prolifération des imprimeries, principalement en Égypte et au Liban¹⁶⁵. Cependant, le mouvement de publication de la Nahda ne s'était pas limité à ces deux pays, les diasporas étant aussi impliquées dans ce renouveau intellectuel. Istanbul, Rome, Paris, Sao Paulo ou New York figuraient parmi les villes reconnues pour la production et la diffusion des livres et des journaux arabes.

L'imprimerie comme nouvelle technologie avait été rapidement apprivoisée par les réformateurs musulmans. À partir de 1860 ont paru les premiers journaux et revues ; ces médias de masse allaient servir à propager les idées de la Nahda¹⁶⁶. Le lectorat visé était une élite scolarisée et politisée qu'on retrouvait dans les grands centres urbains. C'est à partir de ce type de publications que Syed Ahmad Khan, magistrat, éducateur et réformateur de renom avait propagé ces idées dans le sous-continent indien. Il avait ainsi participé à la fondation de la première revue rationaliste du monde musulman *Tehzeeb-ul-Akhlaq* « L'éducation de l'esprit » (1871 -1897)¹⁶⁷. Durant la même période, en 1879, Abduh s'était vu confier par les autorités égyptiennes, la direction d'un des plus anciens journaux du monde arabe, *al Waqâ'i' al-misriyya* « L'actualité égyptienne » (fondé en 1928). Par la suite, Afghani et Abduh vont fonder durant leur exil politique, le journal *Al Urwa al Wuthqa* « Le lien indissoluble » (1884). Publié à Paris, il a assuré la diffusion de l'idéologie panislamiste dans les pays musulmans¹⁶⁸. Cette production intellectuelle avait par ailleurs, requis une appropriation linguistique d'un nouveau genre. Les réformateurs s'étaient assigné comme rôle de traduire, d'inventer et de créer des mots, pour décrire les multiples aspects du monde qui les entourait. Ce type d'entreprise était souvent désigné par le vocable *Ihyâ* (vivification)¹⁶⁹. Le vocabulaire renouvelé qui en avait résulté s'était institué au sein des académies de langue et des clubs littéraires formés à partir de la moitié du XIX^e siècle.

¹⁶⁴ Leyla Dakhli, « La Nahda », Notice pour le dictionnaire de l'Humanisme arabe, 30 octobre 2012.

¹⁶⁵ Franck Mermier, *Le livre et la ville: Beyrouth et l'édition arabe : essai* (Sindbad, 2005).

¹⁶⁶ On peut citer à titre d'exemple M. « Abduh, directeur du premier journal moderne du monde arabe *Waqâ'i' al-misriyya* (1829).

¹⁶⁷ Shan Muhammad, *Education and Politics : From Sir Syed to the Present Day : The Aligarh School* (APH Publishing, 2002), 8.

¹⁶⁸ Le panislamisme est un mouvement politico-religieux réclamant l'union de toutes les communautés musulmanes (l'ummat islamiyya) dans le monde. Voir : Julie Scott Meisami et Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature* (Taylor & Francis, 1998), 796.

¹⁶⁹ Dakhli, « La Nahda», (Notice pour le dictionnaire de l'Humanisme arabe) .

La Nahda dépassait donc le simple contexte national, cet éveil culturel se caractérisait par la circulation des écrits, mais aussi des hommes de lettres. C'est le cas de Rifa'a Rafi al-Tahtawi (1801-1873) qui représentait un modèle pour les tenants de ce mouvement d'idées transnationales. Nommé imam de la première mission scolaire égyptienne envoyée en France par le vice-roi d'Égypte Méhémet Ali (1826) ; il avait profité d'un séjour de cinq ans à Paris pour étudier la langue française et se spécialiser dans le domaine de la traduction¹⁷⁰. À son retour, il avait publié un récit de voyage dans lequel il avait énoncé la problématique du devenir de la civilisation islamique *Takhlîç al-ibrîz fî talkhîç Bârîs* (L'Or de Paris, 1834)¹⁷¹. Il ressortait de la description de la vie en France — mœurs, institutions et lois, organisation —, le regard d'un acteur fasciné par les niveaux de développement atteints par l'Europe. Cet essai avait fait naître la nécessité de puiser dans ce modèle, les ressources en vue de moderniser l'islam.

Ces nombreux échanges intellectuels ont développé chez les réformateurs, la conscience d'appartenir à un même ensemble civilisationnel qui est *le monde musulman*. Cette expression allait renvoyer à une identité cristallisée autour d'une appartenance religieuse. La circulation des idées réformistes avait ainsi renforcé un imaginaire commun où le potentiel global de l'islam était un facteur de progrès. Ce grand récit mettait l'accent sur l'homogénéité de la religion musulmane plutôt que sur sa pluralité ; toute division étant perçue comme une régression¹⁷². Alors que traditionnellement, le mot islam était rarement évoqué dans les traités théologiques, il s'était généralisé dans la production intellectuelle du XIX^e siècle. Les réformateurs avaient débattu de l'islam à travers sa dimension universelle en le comparant alors à d'autres types de croyances, ou en évoquant *l'esprit islamique* pour discuter la dimension unitaire de cette religion¹⁷³. Cette lecture générait souvent une vision systématique de la tradition islamique¹⁷⁴. Dans ce cadre, l'étude de la religion musulmane était réalisée en lien avec différentes thématiques (la femme en islam, la guerre en islam, etc.), ce qui soulignait sa nature globale.

¹⁷⁰ Panayiotis J. Vatikiotis, *The Middle East: From the End of Empire to the End of the Cold War* (Psychology Press, 1997), 113.

¹⁷¹ Rifâ'a al-Tahtâwî, *L'Or de Paris*, (Arles: Actes Sud, 1988) .

¹⁷² À titre d'exemple, Abduh La notion d'unité (Tawhid) dans ses deux sens : unité politique de l'oumma et unité religieuse. Voir : Muḥammad 'Abduh, *The Theology of Unity* (Books for Libraries, 1980).

¹⁷³ À titre d'exemple, on pourrait citer le travail du réformateur Syed Ameer Ali qui essaie de comparer les prémices de la religion musulmane avec d'autres traditions universelles (Christianisme, Judaïsme, Bouddhisme), voir : Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam : A History of the Evolution and Ideals of Islam* (Cosimo, Inc., 2010).

¹⁷⁴ Dietrich Jung, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere: A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam* (Equinox Pub., 2011), 34.

Les réformistes musulmans participaient à un espace intellectuel transnational. La généralisation de l'imprimerie avait facilité la diffusion de leurs idées, notamment par l'intermédiaire des livres et des journaux. Ces lettrés cosmopolites se sont identifiés au *monde musulman* en tant que lieu d'appartenance. Leurs interventions visaient à moderniser un islam global qui régissait un ensemble civilisationnel qu'ils concevaient comme homogène.

3. Construction étatique et développement d'un nouvel enseignement

La pensée réformatrice renvoie aussi à des transformations importantes sur le plan politique. La rationalisation de l'appareil étatique avait favorisé l'émergence d'une bureaucratie qui opérait dans les domaines de la justice, de l'éducation ou de la religion¹⁷⁵. Mus par une volonté de modernisation, les pouvoirs politiques des pays musulmans avaient renforcé leur contrôle administratif sur les instances religieuses. Ils avaient contraint ainsi les religieux (Ulémas) à s'adapter à de nouvelles prérogatives. Par ailleurs, l'État allait devenir un champ d'intervention pour les réformateurs. Il était perçu comme un moyen pour réaliser leur idéal politico-religieux.

L'une des premières institutions qui avaient attiré l'attention des pouvoirs publics fut celle des médersas (écoles coraniques). À l'origine, ces établissements occupaient une fonction similaire à celle des universités médiévales, elle avait pour prérogative de former les théologiens (Ulémas). Les étudiants y étaient généralement logés et leurs dépenses étaient prises en charge par le service de *Waqf*¹⁷⁶. Dès la moitié du XIX^e siècle, plusieurs réformes étatiques avaient contribué à la transformation de la place de la madrasa dans les pays musulmans¹⁷⁷. C'était le cas de l'Université d'al-Azhar (Égypte) qui fut progressivement mise sous tutelle politique¹⁷⁸. Dans cette optique, le gouvernement égyptien avait institué en 1872 un nouvel examen destiné à réguler le recrutement des professeurs. Dans une seconde phase, entre 1895 et 1911, une série de lois avait permis la

¹⁷⁵ À titre d'exemple, cette période voit apparaître les premiers tribunaux islamiques d'État. Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State : Muftis and Fatwas of the Dār Al-Iftā* (Brill, 1997), 60-65.

¹⁷⁶ Une donation faite à perpétuité par un particulier à une œuvre d'utilité publique, pieuse ou charitable, ou à un ou plusieurs individus. Le bien donné en usufruit est dès lors placé sous séquestre et devient inaliénable.

¹⁷⁷ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton University Press, 2010), 61.

¹⁷⁸ Pour un tour d'horizon des multiples tentatives de modernisation que subit al-Azhar voir : Pierre-Jean Luizard, « Al-Azhar, institution sunnite réformée », in *Entre réforme sociale et mouvement national : Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, éd. par Alain Roussillon, Recherches et témoignages (Le Caire: CEDEJ - Égypte/Soudan, 2013), 519-48.

réorganisation administrative d'al-Azhar. Placée sous l'autorité d'Abduh, cette réforme visait avant tout le fonctionnement institutionnel ¹⁷⁹; dans la perspective de doter cette université d'une structure bureaucratique moderne, dont la gestion serait assurée par un conseil administratif. En s'inspirant du modèle européen, l'organisation de l'enseignement était désormais répartie selon trois niveaux d'études (primaire, secondaire et supérieur). L'enseignement religieux avait été divisé en trois facultés (Sharî'a, Usûl ad-dîn, langue arabe). En complément, plusieurs instituts (architecture, médecine, etc.) ont été créés, favorisant ainsi un élargissement des disciplines étudiées¹⁸⁰. Les autorités coloniales avaient également joué un rôle dans cette restructuration des madrasas. Ce fut le cas des Indes britanniques où les forces d'occupation avaient participé à une transformation de l'enseignement religieux. En 1850, l'enseignement de la madrasa de Calcutta avait été restructuré en deux départements distincts. Le premier offrait des cours en langue arabe avec pour but de perpétuer une éducation religieuse classique. Dans le second, l'enseignement était offert en Perse ou en anglais et offrait également des études dans des disciplines modernes (Histoire, langue, etc.)¹⁸¹. Dans une même veine, le gouverneur du Bengale avait fondé en 1873 plusieurs madrasas dans le but « de réaliser l'idéal musulman d'une éducation libérale »¹⁸². Cette initiative ne visait pas un remplacement de l'enseignement religieux, mais plutôt sa modernisation. L'étude des textes sacrés devait être intégrée à une formation plus large. C'est ainsi qu'a été introduit, entre autres, l'enseignement des langues étrangères ; ainsi que de nouvelles disciplines comme l'arithmétique, l'algèbre ou le droit. Ces réformes ont contribué à modifier progressivement la démarche des Ulémas. Le défi ne consistait plus à répéter inlassablement les écrits des anciens, mais plutôt à démontrer la réalité de leurs affirmations. Les Ulémas n'avaient le choix à cet effet, que de puiser dans les savoirs modernes afin d'adapter la pratique islamique au monde contemporain.

Outre le domaine éducatif, le champ juridique constituait aussi un espace privilégié d'intervention étatique. Il s'agissait alors d'adapter les principes religieux de l'islam au droit moderne. C'était notamment le cas dans les colonies françaises et néerlandaises où les autorités politiques avaient collaboré à instaurer une distinction entre le statut légal des musulmans et celui

¹⁷⁹ Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris : Les Presses de Sciences Po, 1996), 66.

¹⁸⁰ Hervé Bleuchot, *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe* (Karthala Editions, 1996), 217.

¹⁸¹ Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, 65.

¹⁸² Zaman, 67.

des autres citoyens¹⁸³. Dans l'Empire britannique, la codification de la Sharia s'est effectuée à travers le droit de la famille. C'est ainsi qu'en Égypte, les réformes du droit et de la justice en 1885 avaient concouru à la division du système judiciaire en tribunaux nationaux, mixtes et religieux¹⁸⁴. Les lois appliquées dans les tribunaux nationaux étaient empruntées à la jurisprudence et au droit français. Elles permettaient de traiter notamment des questions en lien avec les intérêts étatiques. Les tribunaux mixtes servaient à étudier les affaires dans lesquelles étaient impliquées des personnes ou des entreprises étrangères, selon les lois européennes. Les tribunaux religieux appliquaient le droit religieux de la famille selon les différentes confessions. Les réformateurs avaient été impliqués dans ces transformations. À son retour en Égypte (1888), Abduh avait officié comme juge dans les tribunaux. Cette expérience avait conforté à ses yeux la nécessité de réformer le système juridique sans pour autant abandonner sa fondation islamique. Loin de préconiser l'agitation politique, il percevait dans le droit, un moyen optimal pour l'éducation des musulmans¹⁸⁵.

La transformation de l'État moderne dans les mondes musulmans a eu une influence réelle dans la reconfiguration des pratiques religieuses. Ce contrôle étatique renforcé avait soumis les Ulémas à de nouvelles normes. Leur formation comprenait entre autres, des matières telles que les sciences et les technologies importées d'Europe. Le but étant d'assimiler les pouvoirs temporels et spirituels à une même vision du progrès et de la modernité. Ces changements avaient participé à la marginalisation des Ulémas en tant que simples interlocuteurs religieux. Ils étaient tenus désormais d'intervenir sur des questions publiques qui dépassaient leurs prérogatives classiques pour se faire entendre. La question du droit et de l'éducation illustre bien que le discours réformiste a concouru à ces transformations. En effet, les penseurs de la Nahḍa avaient procédé à la décrédibilisation de

¹⁸³ Léon Buskens et Baudouin Dupret, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in *L'Orient créé par l'Orient*, par François Pouillon et Vatin Jean-Claude (Karthala, 2012).

¹⁸⁴ Bernard Botiveau, « 3. Du réformisme islamique aux révolutions nationales : Mutations des représentations du droit dans les sociétés arabes du Machreq », in *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Hommes et sociétés (Aix-en-Provence: Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2013), 103-37.

¹⁸⁵ Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford University Press, 2008), 77.

certaines aspects de la tradition au nom du *Tajdīd*¹⁸⁶, et par opposition au *Taqīd*¹⁸⁷. Cette recherche d'une nouvelle rationalité religieuse avait disqualifié la fonction traditionnelle des ulémas. Historiquement, les théologiens musulmans nommaient *Tajdīd* toute interprétation religieuse qu'ils effectuaient en lien avec les sources d'autorité islamique¹⁸⁸. Ils feront usage de ce terme pour caractériser toute vision rationnelle de l'islam par opposition à la pratique du *Taqīd* qui a cours dans le dogmatisme et l'obscurantisme¹⁸⁹. La division épistémique entre *Taqīd* et *Tajdīd* concordait avec la naissance de nouvelles élites qui entretenaient un rapport étroit avec l'État moderne. Selon les réformateurs, les Ulémas avaient la responsabilité d'assumer de nouvelles fonctions publiques ; ils ne pouvaient donc se cantonner à leurs prérogatives religieuses.

4. La réforme comme enjeu global

Le bref retour historique effectué dans cette section a permis de situer le contexte à travers lequel a été formée la pensée réformatrice à la fin du XIX^e siècle. Cette volonté de moderniser l'islam était initialement conçue comme une réponse à l'impérialisme européen. Il s'agissait alors de démontrer que la religion musulmane pouvait être un facteur de progrès rationnel. À cette fin, les réformateurs avaient assimilé certaines prémices épistémologiques héritées de la vision coloniale. C'est ainsi qu'ils avaient reproduit une narration dans laquelle les pays musulmans faisaient face à un retard historique. Parallèlement, ils ont développé l'idée d'appartenir à un même espace civilisationnel. *Le monde musulman* était devenu sous la plume des réformateurs, une réalité tangible et un lieu d'intervention. Cet espace civilisationnel avait comme spécificité l'appartenance religieuse. Estimant que l'État constitue le moyen privilégié de toute transformation, les réformateurs se positionnent comme défenseurs d'une prise en charge de l'islam par les autorités politiques. Ce qui aboutirait à une modernisation des pratiques religieuses des musulmans.

Cette volonté de produire un message rationnel à partir de l'héritage islamique ressort dans les débats actuels. En effet, certains réformateurs contemporains revendiquaient leur affiliation à

¹⁸⁶ Terme que l'on peut traduire par renouvellement, il implique au sein de la tradition musulmane l'acte de purifier la pratique religieuse ; voir sur le sujet : Alvi, Sajida S. «The Mujaddid and Tajdīd Traditions in the Indian Subcontinent : An Historical Overview», *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), p. 1–15.

¹⁸⁷ Peut se traduire comme l'acte de répétitions. Dans la tradition musulmane, il renvoie à la conformité avec les sources d'autorité religieuse. Voir : Weiss, Bernard G. (1995). «'Taqīd'». In John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford : Oxford University Press.

¹⁸⁸ Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 67.

¹⁸⁹ Asad, *Formations of the Secular*, 219.

l'*islâh islâmi*¹⁹⁰. Plusieurs commentateurs perçoivent dans ce rapprochement thématique une continuité directe¹⁹¹, d'autres rejettent ce constat¹⁹². Il faut cependant noter que les premiers réformistes musulmans avaient transformé le rapport des intellectuels à l'islam de manière durable. Le début du siècle est un moment historique qui a laissé son empreinte sur la religion musulmane, elle est devenue un élément de renouvellement global. L'islam recelait à cet effet, un potentiel de modernisation qui dépassait le simple cadre religieux, en tant que véritable enjeu de progrès social. Cette tendance à rechercher une rationalité religieuse disqualifiait systématiquement la fonction traditionnelle des Ulémas ; elle introduisait le réformateur comme nouvelle figure capable de rénover l'islam à travers un rapport renouvelé à la tradition. On assiste en ce sens, à une opposition typique de la formation d'un champ religieux¹⁹³, confrontant des acteurs hétérodoxes aux gardiens de l'orthodoxie, cette division persistera tout au long du XX^e siècle.

II — LE TOURNANT DES ANNÉES 1980 : NAISSANCE D'UN NOUVEAU DISCOURS SCIENTIFICO-RELIGIEUX

Cette section a pour but de présenter les principaux éléments qui caractérisent la pensée réformiste durant les années 1980. En effet, cette période a vu apparaître un type de discours qui alliait savoir scientifique et religieux ; ainsi que l'inauguration d'un nouveau cycle historique où la science moderne fut mobilisée pour réformer l'islam¹⁹⁴. Les acteurs des années 1980 visaient une appropriation des savoirs académiques, dans le but de les adapter aux mondes musulmans. Cette reconfiguration de la pensée islamique résultait de certains facteurs socio-politiques. Parmi les plus déterminants, la massification de l'éducation assurera un rôle prépondérant au niveau de la refonte des pratiques religieuses musulmanes. Elle permet une certaine autonomisation du référent islamique. Ceci avait permis de débattre de l'islam au-delà du cadre théologique traditionnel, les Ulémas ne détenant plus l'exclusivité du savoir religieux. Par ailleurs, la montée de l'islamisme

¹⁹⁰ On peut citer à titre d'exemple, Tariq Ramadan, *Islam et la réforme radicale*, Paris, Presses du Châtelet, 2008.

¹⁹¹ Ziad Hafez, *La pensée religieuse en islam contemporain : Débats et critiques*, Paris, Paul Geuthner, 2012.

¹⁹² Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam* (Paris: Editions Albin Michel, 2008).

¹⁹³ Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, Vol 12, n° 3, 1971, p. 295-334.

¹⁹⁴ Pour un regard général sur les liens entre science et religion, consulter le numéro spécial de *Vingtième Siècle* coordonné par Avon et Pelletier. Voir : Dominique Avon, « Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux », in *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980: Colloque de Montpellier, juin 2007*, par Dominique Avon et Michel Fourcade (Paris: Karthala, 2009), 335-62.

avait polarisé les discours religieux. Elle avait contraint plusieurs intellectuels à se positionner publiquement au sujet de l'islam¹⁹⁵.

Durant cette période, deux principales tendances ont occupé la scène intellectuelle des mondes musulmans, l'islamisation du savoir et la lecture critique de l'héritage islamique. Portée principalement par des universitaires, chacune de ces approches a eu recours aux sciences sociales. Le but était de produire une transformation au niveau de la pratique de la religion musulmane. Cette section porte sur ces deux perspectives intellectuelles. Nous avons ciblé les principaux facteurs ayant favorisé leur émergence, à travers une reconstitution générale du contexte des années 1980. Il s'agit de mettre en relief l'impact de cette période historique sur le renouvellement du réformisme islamique. Par la suite, une analyse de la production de ces regroupements intellectuels a été effectuée. De plus, une attention particulière a été portée aux différents réseaux de communication à travers lesquels leurs idées ont circulé.

1. **Éducation de masse et rupture politique**

La période qui a suivi les indépendances a connu une augmentation considérable des effectifs universitaires. L'enseignement supérieur dans les pays à majorité musulmane a été considérablement développé entre les années 1950 et 1980¹⁹⁶. L'alphabétisation a connu un progrès continu durant la même période¹⁹⁷. Ces transformations structurelles s'accompagnent avec une reconfiguration des pratiques religieuses. Elles ont participé à remettre en question le monopole des autorités religieuses traditionnelles (Ulémas) sur l'édiction de la norme. Un plus grand nombre de lecteurs étaient capables d'assumer leur éducation religieuse¹⁹⁸. La formation et la compréhension des principes islamiques n'étaient plus déléguées uniquement aux institutions traditionnelles, mais étaient réalisées également par le biais des nouvelles technologies (cassette audio, vidéo, livre)¹⁹⁹. L'étude de l'islam était intégrée dans les cursus universitaires, ce qui permettait à de nombreux jeunes musulmans éduqués d'être plus conscients de leur propre

¹⁹⁵ Ghassan Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs* (Presses Univ de Bordeaux, 2006), 19.

¹⁹⁶ Dale F. Eickelman, « Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies », *American Ethnologist* 19, n° 4 (1992): 643-55.

¹⁹⁷ Youssef Courbage et Emmanuel Todd, *Le rendez-vous des civilisations* (Seuil, 2007), 17.

¹⁹⁸ Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Indiana University Press, 1999), 5.

¹⁹⁹ Charles Hirschkind, « The Ethics of Listening : Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt », *American Ethnologist* 28, n° 3 (2001): 623-49.

croissance. Dans ce cadre, le gouvernement s'efforce d'éluder souvent tout débat de l'enseignement de religieux, il en ressort souvent une vision systématique de l'islam²⁰⁰. Contrairement aux années 1960, la question de l'islam, renforcée par une forte hégémonie du marxisme, avait pris une importance plus marquée dans les débats universitaires des années 1980²⁰¹.

D'autre part, l'islamisme commence à se constituer en tant que mouvance politique importante dans les pays à majorité musulmane. Une série d'évènements inscrits dans des conjonctures sociales spécifiques caractérisaient cette nouvelle *réalité politique* compte tenu de la charge symbolique qu'ils portaient. Les grands récits nationalistes se sont atténués sous le coup de deux tournants politiques majeurs : d'une part, le nationalisme arabe s'est retrouvé discrédité par les accords du Camp David (1978), étant au préalable mis à mal par la défaite de la guerre des Six Jours (1967) ; d'autre part, l'invasion de l'Afghanistan par l'URSS (1979) était perçue dans l'espace politique arabe, comme une trahison de la gauche internationaliste²⁰². Par ailleurs, la révolution iranienne ouvrait un cycle où l'idée révolutionnaire se cristallisait autour de la mouvance islamiste (occupation de la Ka'aba²⁰³ en 1979, assassinat du président égyptien Sadate en 1981, révolte des Frères musulmans syriens en 1982). L'islamisme était devenu la « syntaxe politique dominante »²⁰⁴ de la contestation durant cette période. Cette montée en force d'une opposition idéologique fonctionnait avec le discrédit des États post-coloniaux par rapport aux projets émancipateurs dont ils étaient porteurs après les indépendances. L'islamisme allait de ce fait provoquer un effet d'attraction sur de nombreux intellectuels et militants universitaires. Ce succès passé entre autres, par une littérature panislamique qui faisait la promotion d'un changement radical de la société (Sayyid Qutb, Malek Bennabi, Ali Shariati). Publiés au courant des années 1950-1960, ces écrits participent à brouiller les frontières entre discours religieux et production savante. Ils

²⁰⁰ Dale F. Eickelman, « Islam and the Languages of Modernity », *Daedalus* 129, n° 1 (2000) : 119-35.

²⁰¹ Dominique Urvoey, « Remarques sur la philosophie marxiste dans le monde Arabe », *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire* 14, n° 1 (1989) : 105-115.

²⁰² Leyla Dakhli, « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au 20e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 103 (28 août 2009) : 12-25.

²⁰³ La Ka'aba est un lieu sacré du culte musulman au sein du Masjid al-Haram (« La Mosquée sacrée ») à La Mecque (Arabie Saoudite).

²⁰⁴ Hamit Bozarslan, « La transformation des cadres d'interprétation au Moyen-Orient », in *Identités et politique De la différenciation culturelle au conflit*, par Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2015):277-292.

circulent dans plusieurs pays des mondes musulmans, et ce, à travers des réseaux intellectuels islamistes transnationaux²⁰⁵.

Les tenants de l'islam politique revendiquaient leur attachement à la tradition islamique, tout en se donnant la liberté de renouveler son utilisation. Ils ne s'étaient pas attachés au *Taqīd* comme les Ulémas. Cependant, la mobilisation du référent religieux chez les islamistes demeurait apologétique, ils ne visaient pas à en faire une lecture critique. Ils ont valorisé davantage la rationalité des sciences dures contrairement aux sciences sociales, jugeant souvent que l'histoire et la sociologie véhiculaient l'occidentalisation²⁰⁶. Souvent formés dans les filières d'ingénierie, les islamistes alliaient scientisme et louange de l'islam²⁰⁷. La science était à cet effet mobilisée de manière illustrative, vu qu'elle était censée refléter la volonté de Dieu.

Les succès remportés par l'idéologie islamiste ont eu un effet polarisateur sur les champs intellectuels des mondes musulmans. Une forte opposition sera instaurée entre les acteurs se revendiquant comme modernes, sécularisés et d'autres se définissant comme traditionalistes et religieux²⁰⁸. Cette dynamique ira en s'accroissant par les manipulations de certains régimes du monde musulman, soucieux de s'assurer le contrôle des ressources de légitimation produites par le discours religieux. Les États musulmans de l'époque avaient en effet tendance à se redéfinir souvent par des politiques identitaires qui s'expriment en termes nationaux (Algérie, Turquie), d'arabité (Égypte, Irak) ou d'islamité (Pakistan, Arabie saoudite)²⁰⁹. Dans les débats publics, l'islam était devenu un enjeu qui dépassait la simple pratique religieuse. Il sera mobilisé pour comprendre les enjeux culturels, politiques ou encore intellectuels. L'islamité était souvent mise

²⁰⁵ C'est notamment le cas la *Ligue mondiale de la littérature islamique* qui fait la promotion de Sayyid Qutb durant les années 1980. Voir sur le sujet : Giedre Sabaseviciute, « Du littéraire au religieux en passant par le politique : une trajectoire d'engagement intellectuel en contexte révolutionnaire. Le cas de Sayyid Qutb (1906-1966) » (Thèse, EHESS, 2015), 266.

²⁰⁶ Olivier Roy, « Les nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique », in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, par Gilles Kepel et Yann Richard (Seuil, 1990), 273.

²⁰⁷ Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique* (Édition du Seuil, 1992), 72.

²⁰⁸ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris: Téraèdre, 2005), 49.

²⁰⁹ Alain Roussillon, « Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires », *Égypte/Monde arabe*, n° 11 (30 septembre 1992) : 77-136.

en relation avec la question de l'authenticité, il importait donc de tendre à une meilleure compréhension des liens entre référents religieux et identité collective²¹⁰.

Ce type de débats contribuait à cristalliser les différentes positions idéologiques. Les acteurs de la vie intellectuelle et politique exerçaient alors une « censure croisée »²¹¹ pour affirmer leur vision (les modernistes dénonçant l'obscurantisme des islamistes, ces derniers stigmatisant les Ulémas, etc.). Chacun portant un projet de société, dans lesquelles les visions concurrentes n'ont pas lieu d'être ; un débat collectif devenait de ce fait difficile à instaurer. Ce rejet réciproque était surdéterminé par le contexte autoritaire des États à majorité musulmane²¹² qui tendaient à annihiler les processus d'autonomisation des champs intellectuels et religieux. L'absence de liberté collective réduisait les possibilités de dialogue entre les différents acteurs de ces espaces sociaux (théologiens, islamologues, islamistes...) ²¹³.

Ce contexte particulier avait favorisé l'émergence d'un ensemble de projets initiés par des universitaires dont le but était d'offrir une relecture croisée entre science et islam. Ils abordaient les traditions islamiques avec les catégories et les grilles d'analyse prévalant dans les disciplines des sciences humaines et sociales. Ces chercheurs visaient deux objectifs distincts, mais liés dialectiquement, à savoir interroger le mode de production par l'islam d'un sens pour le fidèle et dans une même perspective, orienter les propres croyances des musulmans. Deux principales tendances découlent de ce qui précède : l'islamisation du savoir et la lecture critique de l'héritage islamique. Ces deux regroupements se caractérisent par des manières particulières de problématiser l'islam ; mais aussi des réseaux de diffusion distincts. Cependant, ils restent liés par une volonté commune d'apporter une réponse scientifique aux enjeux qui touchent l'islam dans le monde musulman.

²¹⁰ Cette thématique ressort dans une recherche statistique réalisée sur plusieurs journaux du monde arabe durant les années 1970. Voir : John Donohue, « Islam and the Search for Identity in the Arab World », in *Voices of Resurgent Islam*, par John L. Esposito (Oxford University Press, 1983) : 48-62.

²¹¹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (Seuil, 2000), 189.

²¹² Ghassan Salamé, « Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique ? », *Revue française de science politique* 41, n° 3 (1991) : 307-41; Philippe Droz-Vincent, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », *Revue française de science politique* 54, n° 6 (2004).

²¹³ Alain Roussillon, *Réforme sociale et identité: Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique modernes en Egypte* (Editions Le Fennec, 1998), 29.

2. Islamisation du savoir

L'islamisation des savoirs englobe une variété de tentatives et d'approches initiées dans le but de créer une synthèse entre une éthique religieuse et les sciences sociales modernes. Ce mouvement est censé produire un nouveau consensus (Ijma) au sein de la communauté des croyants en réinterprétant la jurisprudence islamique (Fiqh) grâce à des méthodes qui ne dérogent pas aux normes religieuses²¹⁴. L'acte fondateur de ce réseau scientifique réside en la première Conférence mondiale sur l'Éducation musulmane à la Mecque (1977)²¹⁵. Organisé par l'Université du roi Abdulaziz, sous le parrainage du roi Khaled ben Abdelaziz Al Saoud, ce regroupement scientifique reflétait aussi les intérêts géopolitiques de l'Arabie Saoudite. En effet, les dissensions qui sont apparues à la suite de la guerre des Six Jours (1967) et du Premier choc pétrolier (1971) ont produit une lutte de pouvoir au sein des mondes musulmans²¹⁶. Dans ce contexte, l'Arabie Saoudite avait fait appel à une diplomatie parallèle afin d'accroître son influence ; et propager ainsi une vision de l'islam qui conforterait ses propres intérêts et son autorité politique. La construction de réseaux scientifiques au Pakistan, au Soudan, en Égypte et en Malaisie faisait partie de cette stratégie hégémonique²¹⁷. Par ailleurs, la révolution iranienne a été un tournant qui a encouragé les initiatives d'islamisation du savoir. À la suite de cet événement, plusieurs intellectuels musulmans ont adopté un discours de gauche islamique ou encore de théologie de la libération²¹⁸. Ils ont tenté de retrouver un message émancipateur dans la tradition islamique.

La conférence de la Mecque avait accueilli 313 universitaires parmi lesquels 123 étaient originaires d'Arabie Saoudite, 182 provenaient de 40 autres pays²¹⁹. La plupart des présentations portaient d'un constat commun, celui d'une crise de la *Oumma* musulmane due à l'influence

²¹⁴ Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Almqvist & Wiksell International, 1996), 44.

²¹⁵ Certains commentateurs voient Syed Hossein Nasr comme un précurseur de l'islamisation du savoir. Cette idée aurait transpiré dans son œuvre dès les années 1950. Cependant il a fallu attendre la conférence de la Mecque pour que ce mouvement parraine une ampleur internationale. Voir sur le sujet : Syed Farid Alatas, « The Sacralization of the Social Sciences : A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse », *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 91, n° 1 (1995) : 89-11.

²¹⁶ Cerès Wissa-Wassef, « L'Arabie Saoudite et le conflit israélo-arabe du mois d'octobre 1973 », *Politique étrangère* 39, n° 2 (1974) : 185-99.

²¹⁷ Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt : Shifting Worlds* (Routledge, 2013), 192.

²¹⁸ On peut citer à titre d'exemple, Hassan Hanafi en Égypte. Voir sur le sujet : Abaza, 138.

²¹⁹ Shaikh Ahmad Salah Jamjoom, « Speech », *First World Conference on Muslim Education*, Mecca, 31 Mars-8 avril, Université du roi Abdulaziz, 1977.

occidentale. À partir de ces prémices, les différents intervenants avaient orienté leurs discussions principalement sur la place de l'éducation dans les pays à majorité musulmane ; visant ainsi à déceler une alternative à la domination scientifique de l'occident²²⁰. Plusieurs autres conférences internationales sur l'éducation islamique ont fait suite à cette première initiative (Islamabad, 1980 ; Dhaka, 1981 ; Jakarta, 1982 ; Caire, 1987 ; Cape Town, 1996 ; Kuala Lumpur, 2009)²²¹.

Simultanément à ces rassemblements internationaux, une pluralité de centres de recherches islamiques, souvent financés par l'Arabie saoudite était devenue des lieux de propagation de l'islamisation du savoir²²². En 1981, a été fondé l'International Institute of Islamic Thought (institut international de pensée islamique) (IIIT). Situé initialement en Virginie (États-Unis), l'IIIT a procédé à l'ouverture de 14 centres de recherche répartis à travers le monde (Bangladesh, Belgique, Bosnie-et-Herzégovine, Égypte, Inde, Indonésie, Jordanie, Liban, Maroc, Nigeria, Pakistan, Arabie Saoudite et Grande-Bretagne)²²³. L'objectif qui leur avait été assigné était de concrétiser le projet d'islamisation du savoir, et d'en faire un paradigme hégémonique au point de vue international. Dans la continuité de ce projet, deux universités furent fondées : l'International Islamic University (Université islamique internationale) à Islamabad, au Pakistan (1980) et International Islamic University of Malaysia (Université internationale islamique de Malaisie) à Kuala Lumpur (1983). Ces institutions devaient fonctionner comme des laboratoires pour appliquer une islamisation des programmes d'enseignement²²⁴. Les cursus universitaires étaient à cet effet fortement influencés par la production des tenants de cette approche²²⁵. De plus, ce projet d'islamisation fut relayé par l'ISESCO (Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization). Fondée en 1982 sur le modèle de l'UNESCO, cette organisation aspire à placer les musulmans en situation d'« affronter les défis scientifiques, culturels et technologiques des siècles à venir tout en restant fidèle au

²²⁰ Shaikh Ahmad Salah Jamjoom, 9.

²²¹ Rafiu Ibrahim Adebayo, « A Survey on the Global Success of the Islamization of Knowledge Programme with Particular Reference to Nigeria », *JAT Journal of Al-Tamaddun* 7, n° 1 (2012): 91-105.

²²² Wiebke Keim, « Islamization of Knowledge – Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences? », *Method(e)s : African Review of Social Sciences Methodology* 2, n° 1-2 (2 juillet 2017): 127-54.

²²³ Voir le site officiel de l'IIIT : IIIT, « About us », <https://iiit.org>, (consulté le 12 février 2016).

²²⁴ Nimat Hafez Barazangi, Donald Malcolm Reid, Syed Rizwan Zamir, Dietrich Reetz, Joseph S. Szyliowicz, Akbar S. Ahmed, and Anis Ahmad. 2015. «Education.» In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, coord. by Oxford Islamic Studies Online, n.p. Oxford: Oxford University Press. Accessed 2 May 2015.

²²⁵ Le programme de International Islamic University of Malaysia fut modelé sur la théorie de Ismail al-Faruqi. Voir : Kerim Edipoglu, *Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islam? Indigenisierungsansätze in Malaysia, Iran und der arabischen Welt* (Saarbrücken: VDM Verlag, 2008), 7.

glorieux héritage de leur passé »²²⁶. L'ISESCO assure de ce fait, une grande visibilité aux tenants de l'islamisation du savoir dans les mondes musulmans ; elle participe à traduire et à diffuser leurs publications dans plusieurs pays.

La présence de telles organisations avait favorisé un circuit à travers lequel transitaient les différents projets d'islamisation du savoir. Les adeptes de ces approches avaient pour la plupart d'entre eux, des profils d'*entrepreneurs académiques*. Les liens étroits qu'ils entretenaient avec les gouvernements des pays musulmans leur assuraient une certaine crédibilité. Leurs projets scientifiques permettaient aussi à ces régimes politiques d'avoir de nouvelles ressources de légitimation et de faire face à la montée du fondamentalisme²²⁷.

Les promoteurs de l'islamisation du savoir ne partageaient pas forcément les mêmes approches théoriques. Cependant, leur démarche pouvait se caractériser par une transcription des prémices religieuses dans le langage scientifique. Ils n'approchaient pas le savoir comme un élément neutre, qui pouvait être selon eux, mobilisé dans des démarches plurielles²²⁸. D'autres avaient été jusqu'à dénoncer la nature eurocentrique des sciences modernes²²⁹. Elles seraient à cet égard porteuses d'un biais culturel qui les empêche d'être généralisables à tous les contextes²³⁰. À partir de ce constat s'était imposée la nécessité de rechercher de nouvelles approches épistémologiques en phase avec la réalité des musulmans.

Ces intellectuels se sont souvent décrits comme étant partisans d'une voie médiane qui refusait autant la prédominance des superstitions religieuses, que celle du sécularisme²³¹. À cette fin, ils avaient remodelé certaines notions théologiques classiques, c'est le cas d'Ismail al-Faruqi²³² qui avait récusé la séparation faite par les Ulémas entre révélation et raison. Selon lui, ce type de dualisme renforcerait l'opposition entre culture et religion. Al-Faruqi avait plutôt choisi

²²⁶ Voir le site officiel de l'Isesco : Iseco, «objectives», <http://www.isesco.org.ma>, (consulté le 12 février 2016).

²²⁷ C'est notamment le cas de la Malaisie. Voir : Keim, « Islamization of Knowledge – Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences? ».

²²⁸ Muhammad Naguib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978), 127.

²²⁹ Imtiyaz Yusuf et Isma'il R Al-Faruqi, *Islam and Knowledge : Al Faruqi's Concept of Religion in Islamic Thought : Essays in Honor of Isma'il Al Faruqi* (London; New York: I.B. Tauris, 2012), 36.

²³⁰ Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilisation* (Croom Helm, 1979), 123.

²³¹ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 53.

²³² Ismail al-Faruqi (1921-1986) est un philosophe américain d'origine palestinienne ; il a été professeur d'études religieuses à l'Université de Temple à Philadelphie (USA).

d'appliquer la notion d'unicité (Tawhid) pour lier le savoir divin et la pratique humaine²³³. De manière similaire, Muhammad Naguib Attas²³⁴, avait relevé que la synthèse entre foi et science devait être construite autour de la notion de finalité (Amal); le but ultime pour tout bon musulman étant de tendre à devenir une bonne personne, et non pas forcément un bon citoyen dans un État séculier. Selon lui, c'est essentiellement cette normativité islamique qui devait guider les chercheurs musulmans²³⁵. L'islamisation du savoir était appréhendée comme une synthèse originale entre la théologie islamique et la science moderne. Malgré un soutien politique effectif, les projets scientifiques qui ont résulté de cette démarche n'ont pas eu l'impact intellectuel escompté dans les pays musulmans. Ils avaient été rejetés à la fois par les libéraux, à cause de leur volonté de porter l'islam comme projet totalisant ; et par les autorités religieuses traditionnelles, lesquelles avaient développé une certaine méfiance à l'égard de cette lecture scientiste de la religion²³⁶. Leur rayonnement en dehors du monde musulman était plutôt minime dans les années 1980²³⁷.

3. La lecture critique de l'héritage islamique

Une seconde tendance intellectuelle est apparue durant les années 1980. Elle est caractérisée par une lecture critique de l'héritage islamique. Les acteurs qui constituaient ce groupe produisaient une pluralité de discours ; ils étaient loin d'adopter une attitude commune face aux enjeux méthodologiques ou encore théoriques générés par leurs démarches intellectuelles. Ils étaient par contre mus par une volonté identique d'historiciser les éléments révélés de la religion musulmane²³⁸. En ce sens, ils œuvraient autour d'un même objectif, celui d'offrir aux musulmans une compréhension renouvelée du message divin. Ce type de lecture approfondissait des interprétations non juridiques de l'islam, se distinguant clairement de l'orthodoxie religieuse centrée sur l'opposition du licite et de l'illicite²³⁹. Ces acteurs étaient les tenants de projets

²³³ International Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge : General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: International Institute Of Islamic thought, 1989), 35.

²³⁴ Muhammad Naguib Attas, un philosophe musulman d'origine malaise. Pour un plus ample retour sur sa trajectoire, voir le chapitre 4.

²³⁵ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 175.

²³⁶ Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt*, 117.

²³⁷ Keim, « Islamization of Knowledge – Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences? ».

²³⁸ Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought : Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2009), 174.

²³⁹ Le livre *Le licite et l'illicite* de Qaradawi représente parfaitement ce type de démarche. Voir : Yusuf Qaradawi, *Le licite et l'illicite en Islam* (Dar Ibn Hazm, 1989).

intellectuels dont l'objectif était d'aborder de manière critique la tradition musulmane ; et ce, à travers des grilles d'analyse prévalant dans les disciplines des sciences humaines et sociales (linguistiques, littéraires, l'histoire ou la psychologie)²⁴⁰. Le recours au savoir universitaire était réalisé dans le but de nourrir l'esprit critique des croyants par rapport à leur religion²⁴¹.

Cette démarche critique avait pris racine dans la période qui avait suivi la Guerre des Six Jours (1967). La défaite des armées arabes face à Israël a eu un effet structurant sur toute une génération d'intellectuels²⁴². Cette crise politique avait poussé l'intelligentsia arabe à réviser ses modes de pensée afin de présenter une réponse urgente à une crise politique d'envergure. La nécessité de puiser dans des ressources nouvelles en vue d'opérer un changement dans le développement des pays musulmans était devenue évidente. Ces intellectuels voulaient assurer un renouvellement des projets émancipateurs portés par les indépendances nationales.

Cette prise de conscience collective s'était manifestée par la multiplication des discours critiques²⁴³. Les débats qui ont eu cours dans ce contexte étaient principalement concentrés sur la question culturelle. Cet objet servait à expliquer non seulement le retard des musulmans, mais reflétait aussi les moyens éventuels requis pour la construction de leurs progrès. Cette volonté d'un nouveau intellectuel arabe se cristallisait souvent autour de la critique des *turâth*. Ce terme renvoie dans la pensée arabe contemporaine, à un ensemble de documents scientifiques, culturels et intellectuels qui représentent un héritage historique. Les *turâth* sont souvent assimilés à une composante du passé encore influente sur le présent²⁴⁴.

Cette lecture critique de l'héritage islamique se structurait autour des réseaux universitaires arabes. C'est ainsi que dès 1971, l'Organisation arabe pour l'éducation, la culture et les sciences (ALESCO – acronyme de la forme anglaise)²⁴⁵ avait organisé un colloque scientifique au Caire

²⁴⁰ Pour un tour d'horizon de ce type de démarche dans le domaine des études coraniques, voir : Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (OUP, 2006).

²⁴¹ Roxanne D. Marcotte, *Un islam, des islams ?* (Editions L'Harmattan, 2010), 7.

²⁴² Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1989), 13.

²⁴³ Kassab, *Contemporary Arab Thought*, 16.

²⁴⁴ Malgré sa consonance historique, le terme turâth ne s'est généralisé dans la langue arabe qu'au XIXe siècle. Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Reprint edition (Chicago : University Of Chicago Press, 2007), 19.

²⁴⁵ L'Organisation Arabe pour l'Éducation, la Culture et les Sciences (Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization), est une organisation de la Ligue arabe qui œuvre depuis 1970 à la coordination et à la promotion de différentes activités dans différents domaines : éducatif, culturel et scientifique. Voir : Anaïs Salamon, « ALESCO-

pour traiter des enjeux d'ordre culturel. De grands noms de la philosophie arabe tels que Zaki Nagib Mahmoud²⁴⁶ et Mohamed Mzali²⁴⁷ avaient été invités pour discuter de la question de « l'authenticité et du renouveau dans la culture arabe contemporaine »²⁴⁸. Trois ans plus tard, dans une optique similaire, l'Université du Koweït avait organisé un colloque international sous le titre de « crise de la civilisation arabe »²⁴⁹. Ces différentes manifestations académiques exprimaient l'intérêt croissant des intellectuels arabes à l'égard des enjeux liés à la culture et leur impact sur la crise politique vécue par leurs pays. Par ailleurs, certaines organisations indépendantes portaient également les différentes voix de ces protagonistes. Ce fut le cas du « Center for Arab Unity Studies » (Le centre des études pour l'unité arabe), institution importante dans la scène intellectuelle de l'époque. Inspiré par l'idéal de l'unité arabe, ce centre avait été fondé en 1975 à Beyrouth (Liban). Unique régime libéral du monde arabe, le Liban était considéré à l'époque comme l'épicentre de la vie intellectuelle arabophone²⁵⁰. Le Center for Arab Unity Studies avait pour objectif de promouvoir un débat entre les différents penseurs arabes, et ce, au-delà des clivages théoriques ou idéologiques. Cinq axes majeurs de réflexion étaient inscrits à son ordre : « unité », « démocratie », « développement national », « indépendance » et « renouveaux culturels »²⁵¹. La promotion de la pensée arabe s'effectuait notamment, à travers la publication et la traduction d'ouvrages d'intellectuels contemporains ainsi que par l'organisation de conférences. Ces réunions représentaient des espaces de socialisation et d'échanges intellectuels, mais aussi une opportunité de publiciser différents travaux à l'échelle des mondes arabo-musulmans²⁵².

Dans cette optique, la critique de l'héritage religieux avait acquis une grande importance, particulièrement après la révolution iranienne (1978). De nombreux intellectuels aspiraient à construire un contre discours face à la montée de l'islam politique²⁵³. De surcroît, pour la plupart

Organisation Arabe pour l'Éducation, la Culture et les Sciences », *aldebaran.revues.org*, 20 décembre 2012 (consulté le 20 janvier 2017).

²⁴⁶ Zaki Naguib Mahmoud (1905-1993) philosophe égyptien, il fut l'introducteur du positivisme logique dans la pensée arabe contemporaine.

²⁴⁷ Mohamed Mzali (1925-2010) philosophe et homme politique tunisien.

²⁴⁸ Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, 13-15.

²⁴⁹ Boullata, 16.

²⁵⁰ Franck Mermier, *Le livre et la ville : Beyrouth et l'édition arabe : essai* (Sindbad, 2005).

²⁵¹ Kassab, *Contemporary Arab Thought*, 150.

²⁵² Kassab, 156.

²⁵³ Ch Souriau, « La conscience islamique actuelle dans quelques œuvres récentes d'intellectuels du Maghreb », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 29, n° 1 (1980): 69-107.

de ces penseurs, la critique des *turâth* était une manière de perpétuer un engagement politique dans le champ intellectuel. Le contexte des années 1980 rendant difficile toute intervention dans l'espace public, la critique d'ordre scientifique permettait d'intervenir face à la crise vécue par les pays musulmans.

C'était notamment le cas de l'intellectuel marocain Mohamed al-Jabiri²⁵⁴ avec son projet de critique de la raison arabe²⁵⁵. Al-Jabiri percevait dans la pensée d'Averroès un moyen d'éviter les extrémismes religieux, surtout dans son désir de lier foi et avancée générale du savoir. Il appréhendait l'œuvre du philosophe andalou, comme une inspiration pour dépasser les tentations irrationalistes de la pensée orientale influencée entre autres, par les figures d'al-Ghazali, d'Avicenne²⁵⁶ et plus généralement par les courants chiites et soufis²⁵⁷. De la pensée d'Averroès²⁵⁸, il tirait un désir de cerner les expériences humaines à travers leurs natures tangibles. De la même manière qu'il a inspiré les lumières occidentales, Averroès devait être réapproprié dans le but de construire un mouvement rationaliste au sein de l'espace culturel arabo-musulman²⁵⁹. Militant engagé au sein de la gauche marocaine²⁶⁰ sur une longue période, al-Jabiri s'est consacré à partir des années 1980, à la critique philosophique. Pour lui, l'islamisme dérivait d'une volonté de sacraliser ou encore de mythifier le passé. La critique historique demeurait le seul moyen de dépasser les lectures fondamentalistes de la tradition musulmane et d'offrir la plateforme qui permettrait aux sociétés arabo-musulmanes d'appréhender la modernité²⁶¹. Dans ce cadre, la réflexion théorique qu'il a développée dans son projet critique, l'avait placé à distance des courants idéologiques dominants de l'époque (fondamentalisme, marxisme, libéralisme)²⁶². Une lecture scientifique de la tradition islamique pouvait selon lui, être le moteur de la modernisation du monde

²⁵⁴ Mohamed al-Jabiri (1935-2010) un philosophe marocain, il fut professeur à l'Université Mohammed-V de Rabat.

²⁵⁵ Mohamed al-Jabiri, *Introduction : la critique de la raison arabe* (La Découverte, 1994).

²⁵⁶ Avicenne (908-1037) est un philosophe et médecin médiéval persan, al-Ghazali (1058-1111) est un penseur soufi d'origine persane.

²⁵⁷ Mohamed Mouakit, « L'horizon du post-salafisme dans la pensée de Laroui et D'al Jabri », *NAQD*, Vol 11, n° 1 (1 mai 1998) : 59-68.

²⁵⁸ Averroès (1126-1198) est un philosophe, théologien, juriste et médecin andalou.

²⁵⁹ Mohammed 'Abed al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy : A Contemporary Critique*, trad. par Aziz Abbassi (Austin: Center for Middle Eastern Studies, The University of Texas at Austin, 1999).

²⁶⁰ Il était un membre actif de l'Union des Forces Populaires Nationales (UNFP) ; il a servi de 1975 à 1981 en tant que membre du bureau politique du Parti qui a succédé à l'UNFP, soit l'Union Socialiste des Forces Populaires (USFP).

²⁶¹ Mohammed 'Abed al-Jabiri, *La raison politique en islam* (Paris : La Découverte, 2007):54.

²⁶² al-Jabiri, *Introduction*, 33-36.

arabe. Al-Jabiri était critique de la vision libérale du *turâth* qu'il jugeait beaucoup trop influencée par l'orientalisme occidental. Il se distançait également des analyses marxisantes, car elles restaient selon lui prisonnières d'une perception de l'histoire qui avait marginalisé le monde arabo-musulman.

Cette volonté de développer un mode de pensée rationaliste se retrouve aussi chez plusieurs intellectuels arabes de la même époque²⁶³. Cependant, l'inflexion religieuse d'al-Jabiri a fait débat au sein de la gauche arabe²⁶⁴. Sa démarche intellectuelle incarnait un exemple représentatif des lectures critiques de l'héritage islamique. Pour les tenants de ce type d'approche, l'islam comme religion n'était pas porteur de solutions globales. C'était plutôt le savoir scientifique qui permettait d'en faire un usage adéquat. Il fallait donc acquérir le pouvoir de le mobiliser pour redéfinir la tradition islamique. Au vu de la nature située de leurs débats, les adeptes de l'approche critique ont connu peu de diffusions en dehors du monde arabe dans les années 1980. Pour ces intellectuels, le regard porté par les musulmans sur leurs religions structurait le devenir social. À travers la critique scientifique, il devenait possible de construire un nouvel ordre social.

4. **Science et religion : constitution d'un nouveau registre de savoir**

Durant les années 1980, un nouveau discours a été adopté par les penseurs de l'islam, la réforme nécessitait impérativement une mobilisation des sciences sociales. Cette reconfiguration, en partie due à la massification de l'éducation dans les pays à majorité musulmane, avait généré un changement auquel avait adhéré un nouveau public réceptif à ce type de production intellectuelle. D'autre part, la progression de l'islamisme avait suscité une mobilisation effective pour de nombreux intellectuels dans les pays à majorité musulmane. L'urgence de produire un contre discours qui puisse annihiler ce mouvement politique s'était imposé à eux. Dans ce contexte, certains réseaux intellectuels avaient été organisés parmi lesquels, celui des tenants de l'islamisation du savoir qui avait tenté d'accorder islam et savoir moderne, ainsi que celui de la lecture critique de l'islam qui ambitionnait quant à lui, d'offrir un regard nouveau sur la religion à

²⁶³ Averroès a été une inspiration pour un grand nombre d'intellectuels arabes critiques durant les années 1980. Voir sur le sujet : Anke von Kugelgen, « A Call for Rationalism: "Arab Averroists" in the Twentieth Century », *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 16 (1996) : 97.

²⁶⁴ Les ouvrages d'al-Jabiri avaient notamment provoqué une forte controverse avec l'intellectuel syrien de gauche George Tarabichi. Voir sur le sujet : Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe : Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle* (La Découverte, 2015), 239-46.

partir des sciences sociales. Les tenants de ces approches ont contribué à introduire une nouvelle conception de la réforme religieuse. Ces deux démarches, quoiqu'opposées, ont pour caractéristique commune de joindre science et religion. C'est ainsi qu'un nouveau registre de savoir s'est progressivement constitué. La démarche préconisée par ces intellectuels a intégré un lien fort entre savoir académique et islam. À partir de cette période, les sciences humaines ont joué un rôle primordial dans la modernisation de la religion musulmane. L'islamisation du savoir et la lecture critique de l'islam ont eu peu d'échos en dehors des mondes musulmans durant les années 1980. Cependant, elles ont introduit un nouveau type de production intellectuelle qui allait connaître une réception accrue durant les années 1990 et 2000 en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord.

III — 1990-2000 : LA CONSTITUTION D'UN MARCHÉ TRANSNATIONAL DE LA RÉFORME ISLAMIQUE

Durant les années 1990, la question de la réforme de l'islam a pris un nouveau tournant. Aussi bien en Europe de l'Ouest qu'en Amérique du Nord, elle devient l'objet d'une visibilité accrue autant sur le plan médiatique, politique que scientifique. Cet engouement a atteint son paroxysme après les événements du 11 septembre 2001, reflétant de ce fait, des changements profonds au niveau de l'appréhension du fait musulman. La question de la réforme islamique a été intégrée aux débats publics sur la place de l'islam dans ces sociétés²⁶⁵; elle participait également à construire des schèmes interprétatifs en politique étrangère²⁶⁶; tout en s'accordant avec de nouveaux types de pratique religieuse.

À partir de cette période, la volonté réformatrice s'est articulée autour de sollicitations plurielles qui ont émané de divers espaces sociaux et dans des contextes nationaux variés. En effet, ce renouveau religieux a généré des interventions intellectuelles allant du conseil politique à la publication de pamphlets engagés ou encore à la production d'un savoir renouvelé sur l'islam. Cette demande en termes de réforme islamique ne précède pas la constitution de l'offre intellectuelle des réformateurs ; cependant elle favorise la circulation des individus et des références liées à cet idéal.

²⁶⁵ Vincent Geisser, « Des Voltaire, des Zola musulmans... ? Réflexion sur les « nouveaux dissidents » de l'islam », *Revue internationale et stratégique*, n° 65, 2007, p.143-56 .

²⁶⁶ Saba Mahmood, « Secularism, Hermeneutics, and Empire : The Politics of Islamic Reformation », *Public Culture*, n° 2, 2006, p. 323-47.

Elle contribue de ce fait à la restructuration de *l'espace des possibles biographiques*²⁶⁷ d'un grand nombre d'intellectuels musulmans.

Un des aspects importants initiés par la réforme est donc de favoriser la visibilité des intellectuels issus des mondes musulmans à l'échelle transnationale²⁶⁸, leur assurant à cet effet, une plus large réception de leurs discours au niveau de la sphère euro-américaine. Par ailleurs, elle suscite aussi une vocation réformatrice auprès de nombreux intellectuels originaires d'Europe de l'Ouest ou d'Amérique du Nord²⁶⁹. Cela motive certains d'entre eux à se positionner sur l'islam, au nom d'un héritage religieux qu'ils partagent avec les croyants. Ces néo-réformateurs adoptent ainsi une posture en tant que défenseurs d'un islam conforme à la modernité.

C'est à la jonction de l'offre intellectuelle des néo-réformateurs et de cette nouvelle demande que le marché intellectuel de la réforme islamique s'est créé. On y transite à la fois des biens du salut et des biens intellectuels, et ce, dans différents lieux d'interventions. Ce marché a été initié en grande partie, par la présence d'acteurs disposés à traiter de l'islam selon une approche avant-gardiste différente de celle de la théologie classique. Les intellectuels ciblés sont à cet effet tenus d'analyser le fait musulman de manière savante, et de proposer une interprétation religieuse aux croyants. La finalité est de produire une pensée susceptible de réformer la religion musulmane.

Dans la présente section, il s'agit d'analyser le mode de structuration du marché transnational de la réforme islamique. À cet effet, une brève reconstitution du contexte socio-politique dans lequel a émergé cette question s'avère nécessaire. Par ailleurs, une clarification des dynamiques qui caractérisent ce marché à travers différents espaces sociaux (Intellectuel, religieux, politique, universitaire) permettra d'en révéler un portrait général en termes d'offre et de demande.

1. Contexte d'émergence du marché de la réforme islamique

L'émergence du marché de la réforme a été conditionnée par les enjeux liés à l'islam et aux musulmans dans l'espace euro-américain ; ils structurent la réception des penseurs de la réforme.

²⁶⁷ Christophe Charle, *La République des universitaires: 1870-1940* (Éd. du Seuil, 1994), 14.

²⁶⁸ On peut citer à titre d'exemple, certains intellectuels issus de l'islamisation du savoir comme Ziauddin Sardar ou Muhammad Naguib Attas. Voir pour le cas de Sardar le chapitre 2.

²⁶⁹ C'est notamment le cas de Tariq Ramadan ou Abdenour Bidar. Voir pour le cas de Ramadan le chap 3.

Le tournant des années 1990 peut être caractérisé par trois changements majeurs qui ont stimulé une demande pour cette nouvelle *religion intellectuelle*²⁷⁰.

Initialement, cet intérêt a fait écho à des enjeux internationaux qui ont placé le monde musulman au centre de l'intérêt des pays occidentaux, et ce, dès les années 1980 ; à travers, entre autres, la révolution iranienne (1979), la guerre du Golfe (1990-1991), la crise algérienne (1993-1999), etc. Les événements du 11 septembre 2001 et les conséquences socio-politiques qui ont suivi ont renforcé cette tendance²⁷¹. La question de l'islamisme devient alors un élément central des relations internationales²⁷². Elle participe à conditionner la politique étrangère d'un grand nombre de pays. Cette conjoncture spécifique a favorisé la mobilisation des néo-réformateurs dans le champ politique et l'espace universitaire. Ceux-ci exemplifient par leurs trajectoires et leur savoir, une vision renouvelée de l'islam qui s'accorde avec le libéralisme politique. Cette demande peut s'objectiver, à la fois par leurs réceptions scientifiques, les postes qu'ils occupent au sein de l'Université, ainsi que de leurs implications dans les *think tanks* et les ONG.

De plus, à partir des années 1990 la présence des communautés musulmanes en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord a fait aussi l'objet de nombreux débats publics. La crainte de la menace terroriste a renforcé l'ancrage d'un « problème musulman »²⁷³ dans les discours médiatiques²⁷⁴. Cette attention reste surtout centrée autour des pratiques islamiques et leur compatibilité avec la laïcité. Dans ce cadre, autant le pluralisme religieux sur le plan institutionnel (gestion du culte), que les différentes formes d'islamité développées en Occident sont questionnées. Cette surmédiation provoque une demande dans le champ intellectuel et politique. À cet effet, les interlocuteurs aptes à expliquer les principes de la religion musulmane et à offrir une interprétation progressiste sont les plus recherchés. L'activité des néo-réformateurs dans ces deux

²⁷⁰ Louis Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier* (Presses Universitaires de France, 2015).

²⁷¹ Olivier Moos, « Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam », *Cahiers de l'Institut Religioscope*, n° 7.

²⁷² Pour le cas américain, voir : Maria do Céu Pinto, *Political Islam and the United States: A Study of U.S. Policy Towards Islamist Movements in the Middle East* (Ithaca Press, 1999).

²⁷³ Pour le cas français voir : Abdellali Hajjat, *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le problème musulman* (Paris : Découverte, 2013).

²⁷⁴ Maria do Céu Pinto Arena, « Islamic Terrorism in the West and International Migrations : The “Far” or “Near” Enemy Within? What Is the Evidence », SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY : Social Science Research Network, 1 mai 2017).

espaces sociaux se décline principalement sous forme d'ouvrages, d'interventions médiatiques et d'expertises politiques.

Finalement, la présence de populations musulmanes minoritaires dans l'espace euro-américain a entraîné une reformulation de leur religiosité. Les pratiques islamiques de ces croyants doivent forcément être accommodées à un cadre laïc²⁷⁵. Cette nouvelle réalité contribue à la constitution d'un nouveau type de demande religieuse. L'islam n'étant plus vécu comme projet social global, les communautés musulmanes minoritaires sont plutôt à la recherche d'une orthopraxie qui donnerait sens à leur quotidien²⁷⁶. Dans l'espace religieux, l'offre des néo-réformateurs demeure étroitement liée à ce renouvellement des pratiques islamiques. Les penseurs de la réforme tendent de ce fait, à produire une réponse intellectuelle ajustée aux attentes religieuses en provenance des musulmans européens et nord-américains en proposant une lecture alternative de la tradition islamique.

Cet ensemble de facteurs favorise la mobilisation des producteurs culturels sur les questions en lien avec l'islam et les musulmans. Par conséquent, ceci renforce l'émergence du marché de la réforme islamique, qui se structure autour de quatre principaux lieux de réception (Politique, Religieux, Intellectuel, Universitaire). Les néo-réformateurs sont à cet effet, souvent sollicités pour répondre à des demandes précises, dans un contexte extérieur à celui abritant la production de leurs idées. Ils sont contraints de s'ajuster à différents genres de sollicitations ; toutefois, cet ajustement leur est facilité par différents intermédiaires (éditeurs, fonctionnaires, universitaires, etc.) qui arrivent à concilier l'offre de ces néo-réformateurs avec des demandes préalables. Il devient donc pertinent de cerner plus précisément les modalités d'agencement entre les offres et la demande ou du moins les attentes dans chacun de ces espaces sociaux.

2. Champ intellectuel : la constitution des néo-réformateurs comme des figures publiques

Le champ intellectuel est partie prenante du marché de la réforme ; les néo-réformateurs y sont actifs de par leurs productions livresques et leurs prises de position publiques (interventions

²⁷⁵ Olivier Roy, « Le post-islamisme », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 85, n° 1 (1999) : 11-30.

²⁷⁶ Jean Pierre Bastian et Francis Messner, *Minorités religieuses dans l'espace européen : Approches sociologiques et juridiques* (Presses Universitaires de France, 2007), 196.

médiatiques, articles de journaux). Cette présence est conditionnée par une nouvelle demande ; à partir du 11 septembre 2001, les ventes d'ouvrages sur la religion musulmane ont augmenté de manière fulgurante²⁷⁷. Étant un sujet d'actualité, l'islam devient l'objet d'un plus grand intérêt de la part des éditeurs. Cette production livresque leur permet de toucher un public intéressé et de participer au débat public. Ils recherchent par conséquent, des intellectuels capables de produire des essais sur la religion musulmane²⁷⁸. Cette demande éditoriale est souvent satisfaite par les tenants du discours réformiste. Leurs ouvrages contribuent aussi à les rendre crédibles au sein du champ intellectuel. En effet, la promotion de ces livres attire souvent une forte présence médiatique. Les auteurs sont généralement sollicités par la presse et les émissions télévisuelles afin de s'exprimer sur l'actualité liée à l'islam. Cet intérêt médiatique grandissant s'observe également dans les magazines d'actualité, ou des numéros spéciaux consacrés à la pensée réformiste contemporaine²⁷⁹. Par ailleurs, on peut constater à partir des années 2000 que les néo-réformateurs sont plus présents dans les *palmarès* intellectuels²⁸⁰. Leurs productions livresques gagnent ainsi en visibilité médiatique. Ils bénéficient de la reconnaissance publique en tant qu'intellectuels porteurs d'une vision moderne de l'islam. C'est notamment le cas de Abdelwaheb Meddeb et Abdenour Bidar, dont la vocation réformiste s'est affirmée à la suite de demandes intellectuelles situées.

Spécialisé en littérature, Meddeb a longtemps travaillé dans le milieu de l'édition. De 1995 à 2011, il a enseigné la littérature comparée (Europe et monde islamique) à l'Université Paris-X. Il crée en octobre 1997, l'émission hebdomadaire *Cultures d'islam* sur les ondes France Culture²⁸¹. Avant les événements du 11 septembre 2001, Meddeb avait appréhendé la question de l'islam, principalement par le prisme de la culture. Il a développé certaines réflexions sur le rapport des musulmans à leur tradition, mais dans un cadre plus large que celui de la pratique religieuse²⁸². Ce

²⁷⁷ Cette constatation nous a été confirmée à la suite d'entretiens avec plusieurs éditeurs. Voir : Entretien avec Jean Mouftapa, directeur des éditions Albin Michel, 19 février 2015 et Entretien avec Jean-Louis Schlegel, Éditeur au Seuil, 12 mai 2015.

²⁷⁸ Entretien avec Jean-Louis Schlegel, Éditeur au Seuil, 12 mai 2015.

²⁷⁹ On peut citer à titre d'exemple, le numéro du nouvel observateur consacré aux nouveaux penseurs de l'islam. Voir : « Les nouveaux penseurs de l'islam », *Le Nouvel Observateur*, avril / mai 2004, Hors-série.

²⁸⁰ On peut citer à titre d'exemple, Tariq Ramadan qui a fait partie du classement des 100 penseurs les plus influents du monde des magazines *Times* (2004) et *Forbes* (2013) ; plus récemment le philosophe marocain Taha Abderrahmane a été sélectionné par *Le Magazine Littéraire* (2019) comme un des 35 penseurs qui influencent le monde. Voir sur le sujet : Pierre Bourdieu, « Le hit-parade des intellectuels français ou qui sera juge de la légitimité des juges ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 52, n° 1 (1984) : 95-100.

²⁸¹ Entretien réalisé avec sa conjointe Amina Meddeb, le 16 novembre 2016 à Rabat.

²⁸² Abdelwahab Meddeb, *Tombeau d'Ibn Arabi* (Fata Morgana, 1995).

n'est qu'à partir de son livre *La Maladie de l'islam*²⁸³, qu'il a contesté de manière frontale la question de l'intégrisme. Cet ouvrage a été commandé par le président de la maison d'édition du Seuil, Claude Cherki²⁸⁴. Il avait été inspiré par une entrevue de Meddeb pour la revue *Esprit* autour des événements du 11 septembre 2001²⁸⁵. Une trilogie sur la question de l'islam²⁸⁶ est née de cette collaboration avec le Seuil, elle reflète la volonté de Meddeb d'inscrire la religion musulmane dans la modernité. Ces publications ont connu un grand succès et ont participé de ce fait à la médiatisation de Meddeb. Sa présence sur les plateaux de télévision et les émissions radiophoniques était de plus en plus fréquente.

De manière similaire, Bidar a développé sa vocation réformiste en réponse à une demande éditoriale. Ancien élève de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud et agrégé en philosophie, Bidar a complété un master à Paris IV sur la pensée de Plotin. Par la suite, il a abandonné un projet de thèse sur la pensée soufie qu'il avait débuté sous la direction de Michel Chodkiewicz à l'EHESS²⁸⁷. Il a enseigné la philosophie en classes préparatoires aux grandes écoles, option ECE, de 2004 à 2012. Au fil de sa trajectoire académique, Bidar n'a pas produit d'écrits spécifiques sur l'islam. Il était lui-même musulman pratiquant, mais ne s'était pas prononcé publiquement sur la question. Il aura fallu attendre 2003 pour que Bidar écrive son premier article sur l'islam dans la revue *Esprit*. Motivé par les débats post- 11 septembre 2001²⁸⁸, il y a proposé une vision de l'islam compatible avec le contexte européen²⁸⁹. À partir de là, il a attiré l'attention des éditeurs du Seuil qui lui ont commandé son premier ouvrage²⁹⁰. Progressivement, il est devenu une personnalité publique en France.

Bidar et Meddeb bénéficient d'un réseau de publication similaire, ils sont tous les deux liés à la revue *Esprit* et aux Editions du Seuil. Il est évident qu'autant Bidar que Meddeb avaient un

²⁸³ Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam* (Seuil, 2002).

²⁸⁴ Entretien avec Jean-Louis Schlegel Éditeur au Seuil, 12 mai 2015.

²⁸⁵ Cette entrevue a été donnée à l'origine pour la revue allemande *Lettre internationale*, elle fut traduite au français par *Esprit*. Voir : Abdelwahab Meddeb et Frank Berberich, « La maladie de l'islam : Entretien avec Abdelwahab Meddeb », *Esprit (1940-)*, n° 278 (10) (2001) : 74-92.

²⁸⁶ Meddeb, *La Maladie de l'islam*; Abdelwahab Meddeb, *Contre-prêches*. (Le Seuil, 2006); Abdelwahab Meddeb, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie : L'islam entre civilisation et barbarie* (Le Seuil, 2008).

²⁸⁷ Entretien réalisé avec Abdenour Bidar, le 05 octobre 2015 à Paris.

²⁸⁸ Entretien réalisé avec Abdenour Bidar, le 05 octobre 2015 à Paris.

²⁸⁹ Abdenour Bidar, « Lettre d'un musulman européen. L'Europe et la renaissance de l'islam », *Esprit (1940-)*, n° 296 (7) (2003) : 9-31.

²⁹⁰ Entretien avec Jean-Louis Schlegel, 12 mai 2015.

intérêt pour l'islam, intérêt qui précédait la publication de leurs articles dans la revue *Esprit*. Cependant, la demande du Seuil pour des ouvrages sur l'islam leur a permis l'accès à un réseau médiatique conséquent ; et par le fait même, de se constituer comme des acteurs du débat public en France.

Ces deux exemples illustrent une nouvelle demande éditoriale qui favorise la constitution de figures réformistes dans le champ intellectuel. À travers une offre située autour de la question de l'islam, ils aspirent à devenir des acteurs de la vie publique. Cependant, ils ne disposent pas toujours d'une compétence certifiée. À la manière du prophète wébérien, ils accumulent de la reconnaissance par le biais de leur charisme²⁹¹. Ils doivent alors rester présents médiatiquement pour assurer leur rayonnement et leur place dans le champ intellectuel. D'où la nécessité de répondre à la demande éditoriale de manière régulière²⁹².

3. Réforme et espace universitaire : introduction d'un nouveau type de savoir

Le monde académique forme un espace social dans lequel les réformateurs de l'islam sont actifs. La plupart d'entre eux détiennent des diplômes d'études supérieures ou ont déjà enseigné dans des universités. Ils sont souvent liés aux *Islamic Studies*, discipline qui a connu un grand développement depuis les événements du 11 septembre 2001. En effet, les *Islamic Studies* ont été l'objet d'un intérêt croissant de la part des différents gouvernements d'Amérique du Nord et d'Europe de l'Ouest²⁹³. Les autorités politiques visent ainsi à avoir une meilleure connaissance de l'islam et des musulmans. Ils aspirent aussi à produire un contre discours qui pourrait réduire l'influence du fondamentalisme religieux sur les fidèles²⁹⁴. Cette nouvelle demande universitaire participe à la consécration des penseurs de la réforme. Dans ce cadre, la discipline des *Islamic Studies* favorise la reconnaissance d'intellectuels qui valorisent une vision moderne de l'islam

²⁹¹ Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12, n° 3 (1971) : 295-334.

²⁹² C'est notamment le cas de Malek Chebel qui avait publié 27 ouvrages à partir de 2001 ou Abdenour Bidar qui en avait publié 16.

²⁹³ Subject Centre for Languages, Linguistics and Area Studies Subject et Centre for Philosophical and Religious Studies « International Approaches to Islamic Studies in Higher Education », *rapport pour le Higher Education Funding Council for England*, Juin 2008.

²⁹⁴ Bill Rammell, « Islamic Studies to Become a Strategic' Subject in Higher Education », *rapport pour le Department for Children, Schools and Families*, News Centre, Juin 2007.

autant par leurs travaux que par leurs trajectoires de vie²⁹⁵. À cet effet, ce sont les profils intellectuels particuliers, pouvant allier discours scientifiques et religieux qui sont recherchés²⁹⁶. Cette demande leur permet ainsi d'avoir une réception appréciable dans l'espace universitaire. Elle se matérialise autour de postes d'enseignant ou de professeur invité, majoritairement dans des départements spécialisés dans les études islamiques. Cette demande prend aussi la forme d'une littérature scientifique promotionnelle. Il s'agit souvent d'anthologie de la pensée islamique réformiste ou bien de traduction dans le but de faire connaître ces intellectuels à un public universitaire plus large²⁹⁷. Cette réception vient souvent de chercheurs qui font appel à des néo-réformateurs pour montrer la diversité des voies qui émanent de l'islam²⁹⁸.

Le cas d'Abdolkarim Soroush illustre bien cette dynamique. Ayant pour tout bagage une formation initiale en chimie analytique (Master) et son engagement politique, il a acquis grâce à ses écrits le statut d'un intellectuel important de la scène iranienne durant les années 1980²⁹⁹. Mais ce n'est qu'à partir des années 1990 que Soroush fera l'objet d'une réception importante en dehors de l'espace iranophone³⁰⁰. Il a été chercheur invité dans plusieurs universités américaines ; dont l'université Harvard (2000-2002), afin d'enseigner les études coraniques et la philosophie du droit islamique. Il a donné notamment des séminaires sur la philosophie de Djalâl ad-Dîn Rûmî (1207-

²⁹⁵ Pour une critique de ce type de reconnaissance. Voir : Martin S. Kramer, *Ivory Towers on Sand : The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington Institute for Near East Policy, 2001), 53.

²⁹⁶ À titre d'exemple, on peut citer les liens qu'a entretenus Mohamed Arkoun avec l'Institut d'Études Ismaéliennes à Londres. Voir sur le sujet Mohamed Amine Brahimi, « Elective Affinity as an Intellectual Connection: A Review of Mohammed Arkoun's Relation to the Institute of Ismaili Studies », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol 31, n° 2, 2018, p. 131-43.

²⁹⁷ On peut citer à titre d'exemple l'ouvrage de Charles Kurzman qui contient une série de traductions des textes classiques de la pensée réformiste contemporaine. Voir : Charles Kurzman, éd., *Liberal Islam : A Sourcebook*, 1^{ère} édition (New York : Oxford University Press, 1998).

²⁹⁸ On peut citer à titre d'exemple l'anthropologue Dale F. Eickelman qui a participé à faire connaître et à traduire le penseur syrien Muhammad Shahrur. Cet intellectuel reflète pour Eickelman la naissance d'un nouveau discours religieux lié à l'émergence d'une société civile musulmane. Voir son introduction dans : Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason : The Essential Muhammad Shahrur* (Brill, 2009).

²⁹⁹ Soroush en tant que cadre du régime iranien a participé à la fermeture des universités de Téhéran durant la révolution culturelle (1980-1983). À cause de ses positions politiques, il sera par la suite exilé par ce même régime en 2000. Voir : Mohsen Mottaghi, « 16. Soroush, un itinéraire intellectuel », in *Les mondes chiïtes et l'Iran*, par Sabrina Mervin (Editions Karthala, 2007), 357-80.

³⁰⁰ Les premiers articles scientifiques qui le mentionnent en langues française et anglaise ont été publiés en 1997. Voir : Azadeh Kian-Thiébaault, « Les stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale », *Revue française de science politique* 47, n° 6 (1997) : 776-97; H. E. Chehabi, « Eighteen Years Later: Assessing the Islamic Republic of Iran », *Harvard International Review* 19, n° 2 (1997) : 28-31.

1273)³⁰¹, ainsi que sur les liens entre islam et démocratie. Par la suite, il a enseigné la philosophie politique islamique à l'Université de Princeton (2002-2003). Il a été chercheur invité à l'institut d'études avancées de Berlin (Wissenschaftskolleg) (2003-2004)³⁰².

La trajectoire d'Amina Wadud reflète aussi la manière dont se structure ce nouveau type de demande universitaire. Issue d'une famille afro-américaine de confession méthodiste, elle s'est convertie à l'islam à l'âge de 20 ans. En 1988, elle a obtenu un doctorat en études arabes (*Arabic Studies*) à l'Université du Michigan. C'est dans ce cadre qu'elle s'est familiarisée avec les études coraniques lors d'un séjour de recherche effectuée en Égypte³⁰³. De 1988 à 1992, elle a enseigné à l'Université islamique internationale de Malaisie (The International Islamic University Malaysia), elle faisait partie de l'ONG féministe *Sisters in Islam*³⁰⁴. C'est à partir de cette expérience qu'Amina Wadud a produit une interprétation originale du Coran, avec laquelle elle prônait l'égalité des genres ³⁰⁵. En 1991, elle est devenue enseignante d'études religieuses à l'Université du Commonwealth de Virginie. À partir de là, un intérêt croissant s'est développé pour sa production intellectuelle. Étant une des rares représentantes du féminisme islamique, elle a fait l'objet de nombreuses invitations par un grand nombre d'Universités de premier plan. D'ailleurs, en 1997, elle a bénéficié d'un *Fellow* en qualité de chercheuse associée au sein du Women's Studies in Religion Program (WSRP) de l'Université Harvard³⁰⁶. Ce programme avait pour but d'explorer les principales modalités d'interaction des femmes avec les différentes traditions religieuses. Dans ce cadre, Wadud a dispensé des cours ainsi que des conférences sur l'herméneutique coranique et les questions du genre en islam. Par la suite, elle a également été invitée en tant que chercheuse invitée

³⁰¹ Djalâl ad-Dîn Rûmî poète mystique persan qui a profondément influencé le soufisme. Voir :Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Rubâi'Yât*, trad. par Djamahid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch (Albin Michel, 2013).

³⁰² Behrooz Ghamari-Tabrizi, « Abdolkarim Soroush », in *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, 8 novembre 2013.

³⁰³ Ces informations biographiques ont été recueillies à partir de la page officielle d'Amina Wadud dans le site web de l'association *I Can Be She project* qui vise à faire connaître le féminisme musulman : « Amina Wadud », *I Can Be She project official website*, <http://www.islamandfeminism.org>. (Consulté le 14 février 2016).

³⁰⁴ Fondée en 1987, cette association milite pour les droits des femmes musulmanes, elle promeut aussi l'égalité des sexes en Malaisie. Voir : Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad : Women's Reform in Islam* (Oneworld Publications, 2006), 113.

³⁰⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999).

³⁰⁶ «About us», *Women's Studies in Religion Program (WSRP) official website*,<https://wsrp.hds.harvard.edu>, (Consulté le 19 janvier 2017).

auprès de l'Université de Berkeley (USA), l'université de Melbourne (Australie) et celle de Bergen (Norvège)³⁰⁷.

Ces deux cas reflètent les concordances en termes universitaires, entre l'offre et la demande dans le marché de la réforme. Il s'agit de deux acteurs engagés dans la refondation de la pensée islamique depuis les années 1980 ; mais dont les reconnaissances universitaires n'ont été matérialisées qu'à partir des années 1990. La question de l'islam représente alors un enjeu important du monde académique euro-américain. Les néo-réformateurs sont sollicités pour offrir un nouveau type d'enseignement sur l'islam et ont contribué à faire reconnaître des problématiques spécifiques qui touchent cette religion (égalité des genres, démocratie, etc.). Ce qui entraîne une collaboration étroite avec des centres et des départements spécialisés dans les études religieuses. Dans ce cadre, ils servent de modèles pour démontrer que l'islam peut produire une pensée en phase avec la modernité. Cette demande leur conférait de nouvelles opportunités, d'être souvent sollicités et invités dans des universités prestigieuses, ainsi de faire l'objet d'une plus grande attention académique.

4. Champ politique : promotion d'un islam compatible avec les valeurs libérales

Les problématiques liées à la réforme islamique se reflètent de manière plurielle dans le champ politique. Face à la progression du fondamentalisme religieux, ces intellectuels sont de plus en plus sollicités pour proposer des réponses à ce phénomène. Ces sollicitations proviennent principalement d'organismes gouvernementaux ou encore de *think tanks* ou d'ONG situées en Europe et en Amérique du Nord. Les penseurs réformistes servent alors de conseillers spéciaux pour tout questionnement touchant à l'islam³⁰⁸ ou sont requis pour exemplifier les possibilités de compatibilité de la religion musulmane avec les valeurs démocratiques.

Dans les pays à majorité musulmane, l'engagement politique des néo-réformateurs est plus ancien. Beaucoup d'entre eux ont été en contact avec des mouvements islamistes durant leur

³⁰⁷ «Amina Wadud », *I Can Be She project official website*, <http://www.islamandfeminism.org>. (Consulté le 14 février 2016).

³⁰⁸ À titre d'exemple, Tariq Ramadan fut le conseiller du premier ministre britannique Tony Blair Abdenour Bidar a été aussi conseiller de Najat Vallaud-Belkacem ministre française de l'éducation nationale.

jeunesse, avant d'adopter des positions plus critiques à l'égard de cette idéologie³⁰⁹. D'autres, intimement liés à la gauche, ont servi d'*intellectuels organiques* dans des partis politiques ou des syndicats³¹⁰. Certains se sont également impliqués dans différentes associations islamiques à visée humanitaire ou politique³¹¹. Dans ce contexte, ils ont tenté d'offrir une vision synthétique entre islam et progressisme politique.

À partir des années 1990, une nouvelle demande politique essentiellement située en Occident a interpellé les néo-réformateurs. Ils ont été à cet effet, sollicités pour participer à des commissions spéciales³¹², être chargés de mission³¹³ ou encore diriger des organismes chargés de gérer le culte musulman³¹⁴. Leur posture en tant qu'intellectuels réformistes leur octroie une crédibilité qui leur permet d'être à la fois des spécialistes de l'islam et d'offrir une vision alternative de cette religion. Ils se positionnent alors comme des interlocuteurs capables de faire la promotion d'un islam modéré compatible avec l'ordre démocratique³¹⁵. À titre illustratif, le Groupe des Sages sur le Dialogue entre Peuple et Cultures (2003) auquel avaient participé Malek Chebel et Tariq Ramadan. Ce groupe constitué par Romano Prodi, président de la Commission européenne avait pour but de produire un rapport sur les politiques de l'Union européenne et leur impact dans l'espace méditerranéen³¹⁶. Cette initiative visait à offrir un nouvel élan au dialogue culturel et religieux. Le rapport qui en a résulté avait fait une grande place à l'islam, en exposant certaines pistes de solutions pour faciliter l'intégration des communautés musulmanes au sein de l'espace européen. Au vu de leur expertise, Chebel et Ramadan ont été invités à se joindre à ce groupe ; ils étaient en outre perçus comme étant les représentants informels des musulmans en Occident et avaient de ce fait participé à la rédaction du document final³¹⁷. La vision d'un islam européen positif qui est

³⁰⁹ C'est notamment le cas de Hassan Hanafi qui fut membre des Frères Musulmans ou Abdolkarim Soroush qui a été un membre actif de la Révolution islamique de 1979 en Iran.

³¹⁰ À titre d'exemple, on peut citer l'engagement de Gamal Al Banna auprès de l'organisation syndicale Internationale Islamic Confederation of Labour (Confédération islamique internationale du travail) ou Mohamed Abed Al-Jabiri auprès du parti marocain de l'Union socialiste des forces populaires (USFP).

³¹¹ C'est notamment le cas de Farid Isack qui a fondé l'association Call of Islam (1984) en Afrique du Sud pour militer contre le régime d'apartheid.

³¹² À titre d'exemple, Mohamed Arkoun a été membre de la commission Stasi sur l'application du principe de laïcité.

³¹³ C'est notamment le cas d'Abdenour Bidar, chargé de mission sur la pédagogie de la laïcité auprès du ministère de l'Éducation nationale.

³¹⁴ À titre d'exemple, Ghaleb Bencheikh a été nommé président de la Fondation de l'Islam de France.

³¹⁵ Mahmood, « Secularism, Hermeneutics, and Empire ».

³¹⁶ Assia Alaoui Bensalah et al., « Rapport du Groupe des Sages créé à l'initiative du Président de la Commission européenne », Bruxelles, octobre 2003.

³¹⁷ Entretien réalisé avec Malek Chebel, à Paris 21 mars 2014.

ressortie de ce rapport s'accorde avec celle de ces intellectuels³¹⁸. Le cadre laïc permettrait à cet effet, le développement d'une forme d'islamité beaucoup plus apaisée que dans les pays à majorité musulmane. L'un des objectifs du groupe était d'exporter ce modèle pour que les populations du sud de la Méditerranée « se reconnaissent dans un principe de laïcité, fondement de tolérance positive »³¹⁹.

Un autre type de demande politique est généré par des *think tanks* et des ONG. Ces organisations politiques privées font appel aux positionnements des penseurs réformistes pour corroborer leur vision de l'islam. En contrepartie, leur promotion est assurée à travers des réseaux intellectuels transnationaux³²⁰. Le rapport de la Rand Corporation *Civil Democratic Islam : Partners, Resources and Strategies*³²¹ expose bien les circuits par lesquels la question de la réforme islamique avait pénétré les débats politiques. Ce document a été réalisé dans le but d'influencer les décideurs politiques américains. Il se présente comme une cartographie des différentes positions religieuses qui caractérisent les mondes musulmans ; visant à reconnaître les éventuels alliés qui seraient en harmonie avec les valeurs libérales³²². Le rapport définit initialement la position des musulmans fondamentalistes. Ils les caractérisent comme partisans d'une interprétation littérale du Coran et de la Sharia, refusant ainsi toute contradiction ou divergence de leur représentation de l'islam. Cette conception dérive d'une attitude politique hostile à l'Occident et par conséquent au pluralisme³²³. Par opposition, certains intellectuels sont présentés dans ce rapport comme des modernistes³²⁴. À travers une réforme religieuse, ils se sont affichés comme défenseurs d'un islam compatible avec le libéralisme politique³²⁵. Ils préconisent une lecture critique des textes sacrés et sont par conséquent perçus comme des alliés potentiels. En conclusion, le rapport a encouragé les

³¹⁸ Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières : 27 propositions pour réformer l'islam* (Fayard, 2012); Tariq Ramadan, *Être occidental et musulman aujourd'hui* (Presses du Châtelet, 2015).

³¹⁹ Assia Alaoui Bensalah et al., « Rapport du Groupe des Sages créé à l'initiative du Président de la Commission européenne », p.12.

³²⁰ On peut citer à titre d'exemple, l'ONG américaine Center for the Study of Islam & Democracy (CSID) qui organise des colloques ainsi que des conférences à travers le monde pour faire la promotion de ces penseurs. C'est aussi le cas d'Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought en Allemagne qui organise chaque année un prix ayant pour but de récompenser les intellectuels qui ont encouragé la liberté d'expression dans le monde arabe à travers leur engagement et leurs travaux.

³²¹ Cheryl Benard, *Civil and Democratic Islam: Partners, Resources, Strategies* (Pittsburgh: Rand Corporation, 2003).

³²² Cheryl Benard, *Civil and Democratic Islam: Partners, Resources, Strategies*, 4.

³²³ Cheryl Benard, 27.

³²⁴ Dans les rapports du Rand, il est fait référence à de nombreux néo-réformateurs : Nasr Abu Zayd, Hassan Hanafi, Abdolkarim Souroush et Khaled Abou El Fadl.

³²⁵ Cheryl Benard, 37.

autorités américaines à faire la promotion de la pensée moderniste dans les pays à majorité musulmane³²⁶.

La demande de réforme dans le champ politique prend donc deux formes distinctes : celle d'une expertise qui émane de pouvoir politique ; et celle d'un discours spécifique sur l'islam qui provient des *think tanks* ou des ONG. Les néo-réformateurs corroborent un discours qui lie les questions religieuses et politiques. Dans cette optique, ils se placent en opposition au fondamentalisme en tant que porte-paroles d'un islam en phase avec les valeurs libérales. En répondant à ce type de demande, les néo-réformateurs bénéficient d'un accès à des réseaux de promotion ainsi qu'une plus grande notoriété ; ils renforcent par le même fait leurs liens avec le monde politique.

5. Espace religieux : réforme et constitution de pratiques islamiques alternatives

Les néo-réformateurs occupent une position particulière dans l'espace religieux. Le savoir qu'ils produisent est souvent décalé par rapport à celui des autorités islamiques. En effet, les ulémas appuient leur crédibilité religieuse sur la connaissance qu'ils ont du Fiqh (jurisprudence islamique) et des textes sacrés (Coran, Sunna), autant dans leurs contenus que dans la méthodologie traditionnelle qui sert à les appréhender³²⁷. Le néo-réformateur quant à lui fait référence aux sciences sociales modernes pour en faire une lecture alternative de ses sources. Les deux approches demeurent de ce fait difficilement compatibles, chacune d'elles optant pour un langage particulier et une lecture spécifique.

Dans les pays à majorité musulmane, cette opposition interprétative est très présente. Les penseurs de la réforme sont très peu sollicités par les institutions islamiques (mosquées, universités théologiques). Généralement jugées illégitimes par les autorités religieuses, leurs interventions créent souvent des controverses³²⁸. Cependant, en contexte minoritaire, ils demeurent plus actifs dans l'espace religieux. Ils répondent souvent à des demandes qui émanent des communautés de

³²⁶ Cheryl Benard, 37.

³²⁷ Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age : Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge University Press, 2012), 30.

³²⁸ C'est ainsi qu'en 1997, Hassan Hanafi a créé une grande controverse en faisant une présentation à l'Université d'al Azhar.

croyants. Maîtrisant souvent les langues ainsi que les codes culturels du monde occidental, ils produisent un discours religieux renouvelé. Ce contexte favorise l'institutionnalisation de leurs discours prophétiques³²⁹. C'est ainsi que les associations islamiques ou encore les centres d'enseignements théologiques en recours à leurs services. Les réformateurs y offrent la plupart du temps un enseignement religieux en langue européenne ; ils participent ainsi à la formation des futurs imams ou des croyants qui veulent approfondir leurs connaissances de l'islam³³⁰. On les retrouve aussi dans des foires et des salons consacrés à l'islam. Ils sont souvent invités à animer des conférences à répondre aux interrogations des croyants et à dédicacer leurs ouvrages³³¹. Ces activités n'excluent pas le fait qu'ils soient également sollicités dans les mosquées pour dispenser des conférences et des présentations religieuses.

Dans ces divers lieux d'intervention, les néo-réformateurs tiennent un discours qui vise à rejoindre les fidèles de manière intime³³². Ils alternent entre évocations religieuses et vécu personnel, tentant de répondre aux préoccupations quotidiennes de leur auditoire. Alors que les Ulémas font plutôt appel à leurs connaissances théologiques ancestrales ; les néo-réformateurs aspirent plutôt à adapter les préceptes islamiques à différentes réalités sociales contemporaines.

Dans l'espace euro-américain, les musulmans sont à la recherche d'interlocuteurs en mesure de leur offrir une vision de l'islam adapté à leur quotidien. Cette demande pourrait se structurer autour d'institutions religieuses (Foires, Mosquées, instituts), mais aussi de manière autonome. C'est dans cette optique, que des groupes de discussions et de débats se constituent sur la toile. Le groupe Facebook « Repenser l'islam avec Abdennour Bidar » illustre bien cette dynamique. Fondée en 2014 par Anne-Sophie Monsinay, une jeune femme française convertie à l'islam, cette plateforme comptait à son actif en 2016 plus de 3000 membres³³³. L'idée de créer ce « groupe Facebook » fait suite à sa participation à une des conférences de Bidar. Cette initiative avait pour

³²⁹ Jean Martin Ouédraogo, « Le charisme selon Max Weber : la question sociologique », *Archives Européennes de Sociologie* 38, n° 2 (1997) : 324-43.

³³⁰ C'est ce type de projet qu'a tenté d'instaurer Mohamed Arkoun dans l'enseignement public français. Pour une étude approfondie de ce cas voir le chapitre 7.

³³¹ C'est ce que nous avons relevé lors de nos observations à La Foire Musulmane Paris du Bourget en 2014 et 2015. C'est ainsi que nous avons pu constater la forte popularité dans jouissent Tariq Ramadan et Ghaleb Bencheikh.

³³² Voir sur le cas de Tariq Ramadan : Franck Frégosi, « L'Imam, le conférencier et le juriste : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125 (1 janvier 2004) : 131-46.

³³³ Entretien réalisé avec Anne-Sophie Monsinay, 28 avril 2015 à Paris.

but de pouvoir diffuser les différentes interventions médiatiques de ce penseur. Mais très rapidement, cet espace virtuel a permis d'avoir une interaction directe avec Bidar³³⁴. Les internautes ont commencé à le questionner sur les préceptes de l'islam et il leur répondait soit par vidéos ou par messages écrits. Ce groupe a permis aussi aux membres de discuter les écrits de Bidar et de faire part de la manière dont ils les ont adoptés dans leur quotidien³³⁵. Les néo-réformateurs sont aussi impliqués dans des initiatives religieuses qui visent à contester l'orthodoxie. C'est entre autres, le cas d'Amina Wadud qui a rompu la tradition selon laquelle les imams devaient forcément être des hommes. En 1994, elle a été la première femme à faire le sermon de la prière du vendredi (*khutba al-Jumu'ah*) dans la *Claremont Mosque* en Afrique du Sud³³⁶. En 2005, elle a dirigé à New York la prière du vendredi (la salat) pour plus de cent musulman-e-s. D'ailleurs, n'ayant pas pu accéder à une mosquée, cette cérémonie s'était déroulée dans la cathédrale Saint-Jean le Théologien de New York³³⁷. Cette action a été organisée en collaboration avec des organisations islamiques œuvrant pour le droit des femmes et des minorités sexuelles (Muslim WakeUp!, the Muslim Women's Freedom Tour, Progressive Muslim Union)³³⁸.

Les réponses des penseurs de la réforme aux demandes religieuses se déclinent sous différentes formes. Elles sont organisées soit en collaboration avec des institutions islamiques ou encore avec des groupes indépendants. Les néo-réformateurs confortent les croyances de nombreux musulmans ; en leur permettant de mettre en pratique une vision alternative de l'islam en rupture totale avec l'orthodoxie. Ils proposent aussi des enseignements islamiques en accord avec la réalité d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord.

6. Marché de la réforme et hiérarchie intellectuelle

C'est au croisement de ces divers lieux de réception que se dessine le marché transnational de la réforme islamique. Dans cet espace, la légitimité religieuse des néo-réformateurs se construit à travers leur réception. À l'image du prophète wébérien, ces penseurs formulent explicitement à

³³⁴ Entretien réalisé avec Abdenour Bidar, 05 octobre 2015 à Paris.

³³⁵ Entretien réalisé avec Anne-Sophie Monsinay, 28 avril 2015 à Paris.

³³⁶ Katajun Amirpur et Eric Ormsby, « Amina Wadud: In the Midst of the Gender Jihad », in *New Thinking in Islam, The Jihad for Democracy, Freedom and Women's Rights* (Gingko, 2015), 88-116.

³³⁷ Masooda Bano et Hilary Kalmbach, *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority* (Brill, 2011), 488.

³³⁸ Voir sur le sujet l'émission télévisuelle : « 360 Vision —Heretic Interview with Amina Wadud », sous la direction de Sadia Zaman, 2007, United States : Vision TV.

partir de leur volonté réformatrice, des aspirations préexistantes³³⁹. Cette logique prophétique contribue à la formation d'un nouveau type de bien du salut *islamique*³⁴⁰. Généralement, l'idée du salut renvoie à une compensation spirituelle dans l'au-delà³⁴¹, alors que la réforme islamique alimente un changement religieux de l'ici-bas. En effet, le marché de la réforme se structure autour de projets de rénovation islamique. Cependant, cette offre s'ajuste à des sollicitations qui dépassent le simple cadre religieux (politique, intellectuel, médiatique, universitaire). Ces biens *islamiques* prennent la forme de productions intellectuelles, mais ils se reflètent aussi dans la personnalité exemplaire de ces penseurs³⁴². Autant la conduite de ces néo-réformateurs que leurs discours incarnent leur vocation à réformer l'islam ; ils mobilisent un idéal religieux tout en participant à le constituer. De ce fait, les ouvrages qu'ils produisent facilitent leur reconnaissance. Ces livres peuvent prendre la forme d'essais, ce qui leur permet de se positionner sur l'actualité de l'islam ; ou encore d'ouvrages scientifiques pour offrir une manière alternative de connaître le fait musulman. D'un autre côté, les traductions et les anthologies qui leur sont consacrées renforcent davantage leur reconnaissance académique et intellectuelle. Leurs interventions publiques ainsi que leurs travaux sont également mobilisés dans un cadre politique. Ils représentent par ailleurs, des modèles pour appuyer les positionnements de différentes organisations (*think tanks*, ONG). Les néo-réformateurs octroient également leurs conseils aux autorités politiques, participant ainsi à la mise en place de politiques publiques en lien avec le culte musulman. En outre, ils représentent des *guides spirituels* pour un ensemble de communautés croyantes en contexte minoritaire, offrant à cet effet, des biens du salut qui accompagnent des pratiques religieuses alternatives.

Le marché de la réforme se construit par conséquent à la jonction d'une vision particulière de l'islam et d'un cadre de réception spécifique. La notoriété des néo-réformateurs demeure en grande partie tributaire de ce type de transaction. Dans ce cadre, en proposant les réponses attendues, ils contribuent à générer la croyance dans leurs discours. Ils font valoir, de cette manière, leurs compétences tout en créant une demande pour leurs projets de réforme islamique. Plus un intellectuel est capable de satisfaire un nombre important de sollicitations, plus son capital

³³⁹ P. Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *art. cité*, p.15.

³⁴⁰ P. Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *art. cité*, p.15..

³⁴¹ M. Weber, *Sociologie de la religion: Économie et société*, *op. cit.*

³⁴² Dans plusieurs entretiens avec l'entourage des néo-réformateurs, la nature exemplaire de leur personnalité ressort souvent.

symbolique est important. Par opposition, les biens qui ne répondent pas aux demandes politiques, académiques, religieuses et éditoriales de manière adéquate entraînent la marginalité de leurs producteurs³⁴³. Ces logiques de hiérarchisation agissent sur la structuration des positionnements et les lieux de réception de ces penseurs. L'identification de ces acteurs comme réformateurs étant l'objet de luttes symboliques, elle permet de crédibiliser leurs positions intellectuelles. La nature compétitive de ce marché entraîne une reconnaissance mutuelle très réduite, chaque acteur aspirant à se positionner comme étant l'unique interlocuteur valable. Malgré le fait qu'ils connaissent les travaux des autres penseurs, ils en font rarement une bonne appréciation³⁴⁴. Cet aspect concurrentiel se reflète aussi dans de multiples débats sur la forme devant être revêtue par la réforme islamique³⁴⁵. Ces intellectuels partagent cependant une caractéristique commune, à savoir qu'ils réussissent à faire valoir leur *islamité* au-delà du simple cadre religieux traditionnel. De cette façon, ils réussissent à contourner les contraintes que subissent les clercs, tout en devenant des acteurs valables du marché de la réforme.

IV — CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons pu retracer le développement de la question de la réforme islamique sur différentes périodes. Ce qui nous a permis de cibler les principales modalités impliquées dans la constitution d'une pensée qui aspire à transformer les pratiques religieuses des musulmans et à les adapter à des réalités contemporaines. Chacune de ces étapes a participé au déplacement progressif des thématiques liées à la réforme islamique. Elles illustrent le passage d'une problématique strictement théologique vers une question qui englobe des dynamiques sociales plurielles. Dans un premier temps, notre intérêt s'est porté sur le XIX^e siècle. Cette période a assisté à la naissance d'un nouveau type de discours religieux qui prônait comme prémisses la nécessité de moderniser les pays à majorité musulmane. À cet effet, les penseurs réformistes se positionnaient en opposition aux approches théologiques classiques. Ils inaugurent une division

³⁴³ Ceci peut expliquer la non-réception du philosophe Mohamed Abed Al-Jabiri dans l'espace euro-américain, alors qu'il jouit d'une grande notoriété dans le monde arabe. Voir sur le sujet : Mohamed Amine Brahimi, « The International Becoming of an Arab Philosopher : An Analysis of the Non-Reception of Mohammed Abed Al-Jabiri in Euro-American Scholarship. », in *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed Al-Jabiri and the Future of the Arab World*, par Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, et Mohammed Hashas (Springer, 2017).

³⁴⁴ Ceci a pu être constaté au cours des nombreux entretiens que nous avons réalisés avec les penseurs de la réforme.

³⁴⁵ Pour un exemple de ce type de débat critique, voir Naşr Ḥāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought : A Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.

intellectuelle entre les Ulémas tenants de la tradition et les réformateurs comme partisans de la modernité. Cette première division structure la position des réformateurs en les situant en dehors des institutions qui portent traditionnellement la notion de *Tajdid*. Dans un deuxième temps, nous avons traité la période des années 1980 qui a vu l'émergence d'un nouveau type de savoir alliant science et religion. Cette nouvelle production intellectuelle va de pair avec la massification de l'éducation et la montée de l'islamisme. L'islam devient un enjeu de lutte idéologique pour de nombreux intellectuels pouvant être regroupés selon deux tendances, celle de l'islamisation du savoir et celle de la critique du discours islamique. Les tenants de ces approches aspirent alors à une nouvelle lecture de l'islam, en adéquation avec les sciences sociales. Le but étant de participer par ce savoir au développement des sociétés à majorité musulmane. Finalement, les années 1990 ouvrent un cycle où la question de la réforme prend de l'importance dans l'espace euro-américain. Cette nouvelle réception est liée à une demande en provenance d'espaces sociaux pluriels (intellectuel, politique, religieux, universitaire). Elle favorise la constitution d'un marché intellectuel transnational où transigent différentes visions de la réforme islamique. Cette question est de ce fait traitée dans divers contextes et selon différentes modalités ; cette nouvelle dynamique contribue à faire connaître plusieurs néo-réformateurs au-delà des frontières des mondes musulmans.

PARTIE 1: PORTRAIT GÉNÉRAL DES NÉO-RÉFORMATEURS DE L'ISLAM

Cette partie a pour but d'objectiver les intellectuels musulmans qui participent au marché transnational de la réforme islamique. Il s'agit de dresser un portrait exhaustif des néo-réformateurs ainsi que de leurs réceptions dans les différentes sphères de ce marché. En introduction de cette partie, nous présenterons la méthodologie de recherche retenue incluant le processus de sélection de notre population d'étude, ainsi que les différentes approches statistiques utilisées pour son analyse.

I — SELECTION DE LA POPULATION D'ETUDE

Devant le flou sémantique qui entoure les penseurs de la réforme, il est difficile de les appréhender en tant qu'ensemble homogène et cohérent. Les catégories utilisées à cette fin prennent véritablement sens comme actes de nomination, d'auto-proclamation ou de dénonciation ; en établir une typologie ne serait que peu productif. Cela ne conduirait qu'à ajouter d'autres « ismes »³⁴⁶ à ceux déjà en vigueur (islamisme, modernisme, réformisme, etc.). Il y a lieu plutôt de s'intéresser à leur position et à leurs caractéristiques spécifiques ; et ce, à travers les catégories qu'ils mobilisent ainsi que leur vision spécifique de l'islam.

Ces intellectuels adoptent une démarche qui remet en cause la division entre discours théologique autorisé et neutralité savante. Ils interrogent le monopole des clercs à interpréter la norme religieuse à l'aide des outils scientifiques et contestent la production scientifique pour son manque d'engagement à transformer le religieux. Sociologiquement, ce type de posture induit des interventions dans plusieurs champs où se déploient différentes formes de capitaux. Ainsi, les néo-réformateurs possèdent un capital symbolique qui leur permet d'être des références valables au niveau académique et leur confère la légitimité pour être des conseillers politiques ; leurs postures

³⁴⁶ Anna Boschetti, *Ismes: Du réalisme au postmodernisme* (CNRS, 2014).

théologiques en font des figures prophétiques³⁴⁷ au sein des espaces religieux ou auprès des milieux associatifs musulmans. Parfois constitués en experts par les pouvoirs en place, ou engagés de façon autonome, sur le mode de l'intellectuel spécifique, ils se positionnent de manière publique sur les questions relatives à l'islam³⁴⁸.

L'étude de ces acteurs polymorphes passe par la mise en place d'un échantillonnage « séquentiel »³⁴⁹ ; ce qui nécessite une évaluation continue afin d'arriver à un niveau de représentation et de cohérence valables. La taille de l'échantillon n'étant pas fixée à l'avance, il y a lieu d'observer les unités prévalant au sein de notre population d'étude et d'interrompre ou finaliser la sélection lorsque l'information est satisfaisante³⁵⁰. Le corpus de base est constitué des principaux ouvrages qui traitent de la question de la réforme islamique contemporaine³⁵¹. Dans leur diversité, ces livres présentent des portraits biographiques ou intellectuels des néo-réformateurs. 41 livres au total ont été recensés (voir Tableau 2) dont la majorité ont été publiés en anglais ou en français,³⁵² et ce, à partir des années 1990³⁵³. À l'issue de cette étape, nous avons pu constituer une population composée de 226 intellectuels mentionnés dans ces ouvrages et pour lesquels nous avons procédé à un ajustement en trois niveaux :

Une première sélection a été opérée en ciblant les auteurs qui priorisent la promotion d'une relecture de la religion musulmane dans le but de la moderniser. Cela a permis d'écarter ceux qui ne soutiennent pas une réflexion sur le sujet de la réforme islamique. Certains ouvrages laissent apparaître une tendance à catégoriser comme réformateurs quelques intellectuels de confession

³⁴⁷ Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Journal européen de Sociologie* 12, n° 1 (1971): 3-21.

³⁴⁸ Voir : Gisèle Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels: Le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales* 176-177, n° 1 (2009) : 8.

³⁴⁹ Matthew B. Miles et A. Michael Huberman, *Analyse des données qualitatives* (De Boeck Supérieur, 2003), 59.

³⁵⁰ Pour avoir un aperçu des différentes méthodes d'échantillonnage, en ce qui concerne les recherches qualitatives voir : Anton J. Kuzel, « Sampling in qualitative inquiry », in B. F. Crabtree & W. L. Miller (eds.), *Doing qualitative research. Research Methods for Primary Care*, Vol. 3, Newbury Park, CA, Sage, 1992, p. 31-44.

³⁵¹ Cette recherche a été effectuée à l'aide de trois moteurs de recherche : WorldCat, HOLLIS+ et Google Books.

³⁵² Ce résultat n'est pas dû à notre recherche de départ qui portait sur plusieurs aires linguistiques : arabe, français, anglais, allemand, espagnol, italien.

³⁵³ Ceci vient conforter notre hypothèse sur l'émergence d'un marché intellectuel à partir des années 1990.

musulmane qui font œuvre de vulgarisation ou d'érudition sur leur religion³⁵⁴ ou qui sont simplement des militants associatifs³⁵⁵.

La sélection qui a suivi a entraîné la suppression des hommes de religion de l'échantillonnage de départ, à savoir les Alim ou encore les Imams³⁵⁶. Ces figures de l'autorité religieuse opèrent selon des contraintes et dans une légitimité différente de celle conférée à un intellectuel. À la manière des prêtres wébériens, ils sont mandatés et certifiés par les institutions religieuses³⁵⁷.

De la même façon, les idéologues de l'islam politique ont été écartés puisque leur registre d'intervention diffère de celui des acteurs étudiés³⁵⁸. Ils mobilisent le vocable de réforme, mais toujours dans le but de réactualiser les référents religieux (Califat, Sharia, etc.) en vue de penser l'action politique.

La sélection finale a été réalisée à partir d'une lecture plus systématique des écrits de notre population. Seuls les auteurs qui portent un regard interne sur l'islam ont été retenus. Par conséquent ont été écartés ceux dotés d'un regard critique sur leurs héritages musulmans à partir des sciences modernes³⁵⁹. Les intellectuels recherchés sont ceux ayant un engagement direct avec la tradition religieuse et dont les écrits ne se réduisent pas à une simple recherche critique. Ils adoptent une démarche scientifique qui correspond pleinement à la production de nouvelles normes islamiques. Le savoir savant est dès lors mobilisé dans le but de répondre à des problématiques d'ordre théologique. Ce type de démarche scientifique leur confère aussi une légitimité dans les espaces académiques.

³⁵⁴ C'est le cas du chercheur indien Muhammad Hamidullah. Voir Shireen T. Hunter, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity* (Armonk, N.Y.: Routledge, 2014), 232.

³⁵⁵ À titre d'exemple, nous pouvons citer l'activiste britannique Zaki Badawi. Voir Hunter et Hunter, *ibid.*, 257.

³⁵⁶ Un imam est une personne qui dirige les prières communes dans une mosquée. Il est aussi une autorité religieuse au sein de la communauté à laquelle il officie. Voir Solenne Jouanneau, « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction. », *Genèses*, n° 88 (7 janvier 2013): 6-24.

³⁵⁷ Max Weber, *Sociologie de la religion: Économie et société* (Flammarion, 2011), 50-54.

³⁵⁸ Dans le cas des islamistes, nous avons affaire à une démarche où l'héritage religieux est réinterprété dans le but de guider l'action politique. Voir sur le cas Sayyid Qutb, idéologue des frères musulmans : Olivier Carré, *Mystique et politique* (Presses de Sciences Po, 1984).

³⁵⁹ Nous pouvons citer à titre d'exemple, les travaux historiques de Abdallah Laroui ou Hichem Djaït. Voir Abdallah Laroui, *Islam et histoire: Essai d'épistémologie* (Albin Michel, 2014); Hichem Djaït, *La vie de Muhammad: La prédication prophétique à La Mecque* (Fayard, 2008).

Au final, notre population d'étude rassemble 43 intellectuels³⁶⁰ (voir tableau 1) qui partagent deux caractéristiques : celle de revendiquer une intervention interne sur l'islam, ce qui peut se justifier en différents termes (authenticité, autonomie de civilisation, quête de spécificité religieuse) ; celle de le faire librement, en tant qu'intellectuels non soumis à des contraintes relevant d'une orthodoxie politique, religieuse³⁶¹.

Tableau 1 : les 43 intellectuels musulmans sélectionnés pour l'analyse

Seyyed Hossein Nasr	Mohamed Charfi
Mohammed Arkoun	Mohammad Shabestari
Chandra Muzaffar	Rachid Benzine
Amina Wadud	Fazlur Rahman
Mohammed Talbi	Abdennour Bidar
Abdelwahab Meddeb	Nasr Hamid Abu Zayd
Abdolkarim Soroush	Muhammad Shahrouh
Hassan Hanafi	Youssef Seddik
Malek Chebel	Mohammed Abed al-Jabri
Farid Esack	Khaled Abou El Fadl
Ismail al-Faruqi	Riffat Hassan
Souleymane Bachir Diagne	Olfa Youssef
Nurcholish Madjid	Gamal al-Banna
Abdelmajid Charfi	Shabbir Akhtar
Taha Abderrahmane	Fathi Osman
Ghaleb Bencheikh	Muhammad Said Al-Ashmawy
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Mustafa Malekian
Kassim Ahmad	Ziauddin Sardar
Harun Nasution	Abdullahi Ahmed An-Na'im
Louay M. Safi	Tariq Ramadan
Asghar Ali Engineer	
Sadiq Nayhum	
Abdulaziz Sachedina	

³⁶⁰ Aux 42 intellectuels sélectionnés, nous avons rajouté Abdenour Bidar cité au cours d'entretiens sociologiques réalisés dans le cadre de la présente étude ; et ce, après vérification de ses écrits et d'un certain nombre d'articles à son sujet. Voir Mohammed Hashas, « Reading Abdennour Bidar: New Pathways for European Islamic Thought », *Journal of Muslims in Europe* 2 (1 janvier 2013): 45-76.

³⁶¹ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris : Téraèdre, 2005), 39.

Tableau 2 : les 40 ouvrages mobilisés pour sélectionner notre population

- Abu-Rabi', Ibrahim. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. 1 edition. Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2006.
- Abu-Rabi, Ibrahim M. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. Pluto Press, 2004.
- Ahmed, Safdar. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses Among Muslim Reformers*. I.B.Tauris, 2013.
- Akhter, Shamim. *Faith & Philosophy of Islam*. Gyan Publishing House, 2009.
- Aksikas, Jaafar. *Arab Modernities: Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post-Colonial Arab World*. Peter Lang, 2009.
- Amirpur, Katajun. *New Thinking in Islam: The Jihad for Democracy, Freedom and Women's Rights*. Gingko Library, 2016.
- Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford University Press, 2007.
- Bennett, Clinton. *Muslims and Modernity: Current Debates*. A&C Black, 2005.
- Benzine, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'Islam*. Paris: Editions Albin Michel, 2008.
- Browsers, Michaelle, et Charles Kurzman. *An Islamic Reformation?* Lexington Books, 2004.
- Corm, Georges. *Pensée et politique dans le monde arabe*. Paris: La Découverte, 2015.
- Esposito, John L. *The Future of Islam*. Oxford University Press, 2010.
- Esposito, John L., et John Voll. *Makers of Contemporary Islam*. 1 edition. New York: Oxford University Press, 2001.
- Filali-Ansary, Abdou. *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains*. Paris: Editions La Découverte, 2005.
- Hafez, Kai. *Radicalism and Political Reform in the Islamic and Western Worlds*. Cambridge University Press, 2010.
- Hafez, Ziad. *La pensée religieuse en islam contemporain : Débats et critiques*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2012.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford University Press, 2014.
- Hunter, Shireen, et Shireen T. Hunter. *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, N.Y.: Routledge, 2014.
- Jackson, Roy. *Fifty Key Figures in Islam*. Routledge, 2006.
- Kamrava, Mehran. *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity : A Reader*. University of California Press, 2006.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Khoury, Paul. *Tradition et modernité: Thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine (les années 60 et 70) - Troisième édition*. Editions L'Harmattan, 2013.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. Oxford University Press, 1998.
- Lahoud, Nelly. *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*. Routledge, 2013.
- Laurence, Jonathan, et Justin Vaïsse. *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Brookings Institution Press, 2007.
- Leaman, Oliver. *History of Islamic Philosophy*. Routledge, 2013.
- Lovat, Terence. *Women in Islam: Reflections on Historical and Contemporary Research*. Springer Science & Business Media, 2012.
- Macqueen, Benjamin. *Islam and the Question of Reform: Critical Voices from Muslim Communities*. Academic Monographs, 2008.
- Marcotte, Roxanne D. *Un islam, des islams ?* Editions L'Harmattan, 2010.
- Mervin, Sabrina. *Les mondes chiïtes et l'Iran*. KARTHALA Editions, 2007.
- Mir-Hosseini, Ziba, et Richard Tapper. *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. I.B.Tauris, 2006.
- Moaddel, Mansoor, et Kamran Talattof. *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*. 1 edition. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Ourya, Mohamed. *La pensée arabe actuelle: Entre tradition et modernité*. Editions L'Harmattan, 2016.
- Rahemtulla, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford University Press, 2017.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Routledge, 2013.
- Safi, Omid. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oneworld Publications, 2003.
- Taji-Farouki, Suha. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. OUP, 2006.
- Tibi, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change*. Routledge, 2009.
- Waardenburg, Jean Jacques. *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*. Walter de Gruyter, 2007.

II — METHODOLOGIES STATISTIQUES

Notre méthodologie d'enquête comprend principalement trois approches statistiques : Bibliométrie, Analyse de correspondances multiples (ACM) et Analyse de composantes principale (ACP). Pour notre étude, l'usage de l'une ou l'autre ou combiné a été adapté aux objectifs spécifiques visés par chacun des chapitres abrités dans la présente partie :

- Chapitre 2 : Le champ scientifique comme lieu d'investissement des penseurs de la réforme islamique (Méthode bibliométrique)
- Chapitre 3 : Réforme de l'islam et enjeux de notoriété (Analyse de composantes principale)
- Chapitre 4 : Profils intellectuels et propriétés sociales des penseurs de la réforme islamique (Analyse des correspondances multiples)

Le chapitre 2 aura pour but d'analyser les positions scientifiques des néo-réformateurs par rapport au développement de la question de la réforme religieuse. À cette fin, l'utilisation de la méthode bibliométrique nous paraît la plus appropriée. On peut la définir comme étant l'application des statistiques ou de modélisation mathématique à la production scientifique³⁶². Cette étape permettra de quantifier la production scientifique de notre population, quelle que soit sa composition, non seulement en termes de volume, mais également de visibilité, d'influence et d'insertion dans des communautés épistémiques³⁶³.

Le chapitre 3 sera consacré à l'étude du capital global de notoriété des penseurs de la réforme, et ce, à travers l'analyse de composantes principale (ACP). Cette approche statistique multivariée³⁶⁴ génère des résultats qui permettent d'illustrer géométriquement les corrélations entre différents indicateurs de visibilité médiatique et de reconnaissance scientifique.

Le chapitre 4 permettra d'appréhender le profil social des néo-réformateurs retenus pour notre étude. À cet effet, leurs principaux attributs sociologiques seront répertoriés. Tous les

³⁶² Alan Pritchard, « Statistical bibliography or bibliometrics? », *Journal of Documentation* 25, n° 4 (1969): 348-49.

³⁶³ Peter M. Haas, « Introduction: epistemic communities and international policy coordination », *International Organization* 46, n° 01 (décembre 1992) : 1-35.

³⁶⁴ Karl Pearson F.R.S, « LIII. On lines and planes of closest fit to systems of points in space », *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science* 2, n° 11 (1 novembre 1901) : 559-72.

renseignements recueillis seront systématisés à l'aide de l'analyse de correspondance multiple (ACM)³⁶⁵. Cette méthode factorielle traite les variables qualitatives afin d'aboutir à des représentations géométriques sur lesquels il est possible d'observer les proximités et les écarts en termes d'attributs. À partir de ces données quantitatives, articulées à des données qualitatives, nous construirons des types-idéaux d'intellectuels néo-réformateurs.

³⁶⁵ Julien Duval, « L'analyse des correspondances et la construction des champs », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (1 décembre 2013): 110-23.

CHAPITRE 2 : LE CHAMP SCIENTIFIQUE COMME LIEU D'INVESTISSEMENT DES PENSEURS DE LA RÉFORME ISLAMIQUE

Ce chapitre a pour objectif d'illustrer l'évolution scientifique des néo-réformateurs autant du point de vue de leurs productions que de leurs réceptions. Ceci suppose au préalable une analyse qui inclut les dimensions sociales et épistémologiques de leurs recherches. Pour ce faire, nous appréhendons l'espace de production scientifique comme un système social³⁶⁶. Du point de vue sociologique, l'autonomisation progressive du champ scientifique s'accompagne de la mise en place de « normes » et de « règles » implicites qui prescrivent les comportements jugés acceptables³⁶⁷.

Les acteurs du marché de la réforme islamique se caractérisent notamment par leur multipositionnement intellectuel³⁶⁸. Dans ce cadre, le champ scientifique revêt une grande importance pour la crédibilité de leurs discours. La reconnaissance scientifique accordée à ces penseurs les rend crédibles au sein du marché de la réforme islamique. En effet, le monde académique demeure un lieu hiérarchisé, et ce, à plus d'un égard ; le positionnement des néo-réformateurs renvoie à autant de capitaux (sociaux, culturels, scolaires...) qu'ils réussissent à convertir pour augmenter leur consécration scientifique³⁶⁹. Ces luttes de classements font de ce fait référence à des considérations qui dépassent le simple intérêt scientifique. En effet, plusieurs changements structuraux d'ordre extra-scientifiques peuvent marquer la trajectoire scientifique de ces intellectuels musulmans. Ces facteurs contribuent à la transformation de l'activité scientifique tel que déjà démontré par la sociologie contemporaine. C'est le cas, entre autres, de l'essor de la

³⁶⁶ Robert K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (University of Chicago Press, 1973).

³⁶⁷ Pierre Bourdieu, « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et sociétés* 7, n° 1 (1975): 91-118.

³⁶⁸ Alain Roussillon, dans son ouvrage sur la Pensée islamique contemporaine, conforte cette observation en parlant d'acteurs qui sont « définis par opposition aux oulémas comme aux intellectuels séculiers ». Ce positionnement particulier entraîne forcément des interventions dans une pluralité d'espaces sociaux.

Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris: Téraèdre, 2005), 9.

³⁶⁹ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Les éditions de Minuit (Paris, 1984).

collaboration internationale³⁷⁰, du développement des échanges avec les secteurs politiques et économiques³⁷¹, de la montée de l'expertise³⁷², etc. Ces dynamiques sociales affectent les contextes d'activité scientifique, favorisant ainsi l'émergence de nouveaux acteurs et secteurs d'activité. En conformité avec ces prémisses analytiques, notre but est de définir, à partir d'un corpus de textes et par l'entremise de l'analyse statistique, la position scientifique de ces nouveaux réformateurs. On retrace donc leurs choix théoriques en lien avec les différents changements qui affectent le traitement savant du fait musulman. À cet effet, nous procédons à une analyse bibliométrique des articles scientifiques publiés par les penseurs de la réforme et leurs réceptions au sein du champ scientifique. Notre analyse macrologique est complétée par une étude de la trajectoire de l'intellectuel britannique d'origine pakistanaise, Ziauddin Sardar. Le cas de ce penseur est représentatif des multiples connexions entre champ scientifique et marché de la réforme.

I — LA BIBLIOMÉTRIE COMME OUTIL D'ANALYSE SOCIOLOGIQUE

Pour examiner la production intellectuelle des réformateurs, nous avons privilégié l'utilisation de la bibliométrie. Elle permet « l'analyse des publications et de leurs propriétés »³⁷³. Cette méthode est mise en pratique dans le cadre de disciplines qui ont pour objet d'étude les communautés scientifiques (économie de la connaissance, sociologie des sciences, épistémologie, histoire des sciences, etc.). Ce type d'études permet d'évaluer non seulement le volume, mais également la visibilité, l'influence et les partenariats dans le monde académique³⁷⁴. La bibliométrie permet aussi d'analyser les différentes communautés théoriques dans l'espace académique et contribue à cerner leurs interactions. Dans ce cadre, la citation offre un site d'observation privilégié de la construction des réseaux de référence et des communautés épistémiques. Elle permet ainsi de situer les intellectuels par rapport à leurs productions scientifiques.

³⁷⁰ Frédéric Lebaron, *La croyance économique: les économistes entre science et politique* (Seuil, 2000); Yves Gingras, « Les formes spécifiques de l'internationalité du champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 141-142 (2002): 31-45.

³⁷¹ Henry Etzkowitz, *Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations* (Continuum International Publishing Group, Limited, 2006).

³⁷² H. M. Collins et Robert Evans, « The Third Wave of Science Studies Studies of Expertise and Experience », *Social Studies of Science* 32, n° 2 (4 janvier 2002): 235-96.

³⁷³ Yves Gingras, *Les dérives de l'évaluation de la recherche : Du bon usage de la bibliométrie* (Paris: Liber, 2014).

³⁷⁴ Alan Pritchard, « Statistical bibliography or bibliometrics? », *Journal of Documentation* 25, n° 4 (1969) .

Pour constituer notre corpus, nous avons opté pour la base de données Web of Science³⁷⁵ qui comprend 9000 revues accessibles en ligne sur abonnement. Elle propose une large couverture de ces revues dans leurs intégralités, sélectionnées selon des critères explicitement définis³⁷⁶. L'utilisation de cette base de données de revues scientifiques n'est toutefois pas sans biais. En effet, les sciences sociales et humaines (SHS) y sont sous-représentées, ceci étant principalement dû au fait qu'ils opèrent selon des critères et des modes d'organisation différents de ceux des sciences naturelles. Les modes de diffusion des connaissances et les médias de communication sont plus hétérogènes dans les SSH ; et le rôle des monographies, des conférences et de la littérature non scientifique plus significatif. De plus, Web of Science présente aussi un biais linguistique en faveur de l'anglais. Or, en raison de traditions scientifiques, et aussi parce que les problématiques abordées par les sciences sociales sont parfois de nature plus locale et que le public auquel elles se destinent est, de ce fait, plus souvent limité à un pays ou une région³⁷⁷, les chercheurs en SSH publient plus souvent dans leur langue maternelle³⁷⁸ ; ce qui peut réduire leur rayonnement international, notamment sur la scène anglophone.

Malgré les limites de Web of Science, la nature de notre objet nous permet d'éviter plusieurs erreurs systématiques. La sous-représentation des sciences sociales dans la base a peu d'effet sur notre échantillon puisqu'il est issu du *Social Sciences Citation Index* et du *Arts & Humanities Index*. Ces deux catégories concentrent les articles en SSH dans Web of Science ; ce qui nous permet de rester dans les mêmes balises disciplinaires et d'éviter les distorsions pouvant découler d'une comparaison avec les sciences naturelles. Le biais linguistique est, quant à lui, atténué par le fait que la majorité des auteurs étudiés publient leurs articles en anglais et en français.

³⁷⁵ Le Web of Science est une base de données universitaire.

³⁷⁶ « Established scholars select the journals to be covered in cooperation with users, publishers and members of editorial boards. Selection criteria include publication frequency, compliance with international presentation conventions and a peer review committee » Éric Archambault et al., « Benchmarking scientific output in the social sciences and humanities: The limits of existing databases », *Scientometrics* 68, n° 3 (2006).

³⁷⁷ Wolfgang Glänzel, « A bibliometric approach to social sciences. National research performances in 6 selected social science areas, 1990–1992 », *Scientometrics* 35, n° 3 (1996): 291–307; Diana Hicks, « The Difficulty of Achieving Full Coverage of International Social Science Literature and the Bibliometric Consequences », *Scientometrics* 44, n° 2 (1 février 1999) : 193-215; M. Yitzhaki, « The 'language Preference' in Sociology: Measures of 'language Self-Citation', 'relative Own-Language Preference Indicator', and 'mutual Use of Languages' », *Scientometrics* 41, n° 1-2 (1 janvier 1998) : 243-54.

³⁷⁸ Maurice B. Line, « Social Science Information–The Poor Relation. », 1999.

La base de données Web of Science nous semble donc un bon indicateur du capital scientifique d'un chercheur même en SSH³⁷⁹. Le critère d'inclusion d'une revue dans cette base concerne le nombre de citations de ses articles dans d'autres revues ; ce qui fournit un indicateur « d'intérêt et de reconnaissance » au sein de la communauté académique³⁸⁰. Ce principe reflète la forte concentration qui caractérise les productions scientifiques. Le champ scientifique comme tout espace intellectuel participe à des luttes de classement où le capital symbolique joue un rôle important dans la reconnaissance et le rayonnement³⁸¹. Cette hiérarchisation sociale se reflète sur les dynamiques de publication, tous les chercheurs ne pouvant répondre à la demande d'innovation que sous-entend ce champ. Pour cette raison, la production d'articles se répartit selon le « principe de Pareto »³⁸² : environ 80 % des articles sont le produit de 20 % des chercheurs³⁸³. Cette situation polarise le monde académique entre une minorité de chercheurs « prolifiques » en nombre de publications et de citations et une « majorité silencieuse » qui produit peu³⁸⁴. La base Web of Science traduit dans ses critères de sélection, la concentration structurale qui caractérise le monde scientifique. Vu sa nature sélective, l'article devient un élément de reconnaissance avérée pour le milieu académique. Par ailleurs, les chercheurs qui opèrent dans les SSH sont de plus en plus contraints, par les différents modes d'évaluation scientifique, de se plier à des critères communs avec les autres sciences. Ces dynamiques participent à l'uniformisation des sciences sociales sur un modèle inspiré des sciences pures. Ceci peut s'observer à travers le nombre de plus en plus élevé d'articles scientifiques en SSH à l'échelle mondiale³⁸⁵.

³⁷⁹ Plusieurs études comparatives ont été faites entre Web of science et l'autre base bibliométrique, majeur Scopus. Il en ressort une grande équivalence entre les deux bases, ce qui vient nous rassurer dans notre choix ; Éric Archambault et al., « Comparing bibliometric statistics obtained from the Web of Science and Scopus », *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 60, n° 7 (2009) : 1320-26; Philippe Mongeon et Adèle Paul-Hus, « The Journal Coverage of Web of Science and Scopus: A Comparative Analysis », *Scientometrics* 106, n° 1 (janvier 2016) : 213-28.

³⁸⁰ Archambault et al., « Benchmarking scientific output in the social sciences and humanities ».

³⁸¹ Pierre Bourdieu, « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et sociétés* 7, n° 1 (1975) : 91.

³⁸² Derek John de Solla Price, *Science et suprascience*, trad. par Geneviève Lévy (Paris, France: Fayard, 1972).

³⁸³ La formalisation de ce principe dans les études bibliométriques se décline selon la distribution de Lotka qui correspond à : « une loi de puissance de la forme $N(p) = C/p^2$. $N(p)$ étant le nombre de chercheurs ayant des publications, si C chercheurs ont une seule publication, alors seulement C/4 en auront 2 et C/9 en auront 3 »; Yves Gingras, *Sociologie des sciences: « Que sais-je ? » n° 3950* (Presses Universitaires de France, 2013).

³⁸⁴ Jonathan Cole et Steve Cole, *Social Stratification in Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

³⁸⁵ Yves Gingras, *Les dérives de l'évaluation de la recherche*.

La bibliométrie permet alors d'avoir un portrait réaliste de la production intellectuelle. Malgré ses limites, elle donne un aperçu significatif sur les différentes tendances qui caractérisent la pensée islamique et leur évolution au sein de la communauté scientifique.

Dans ce cadre, notre analyse se structure selon les modalités suivantes : sélectionner au préalable un groupe d'auteurs représentatifs (voir tableau 1). Procéder par la suite, à l'analyse de leurs co-citations pour illustrer l'univers théorique dans lequel ils se situent, ainsi que son évolution. Cette étape touche autant les articles des penseurs sélectionnés que ceux qui les citent. Finalement, interpréter les résultats afin de caractériser l'évolution de la pensée islamique contemporaine dans le champ scientifique.

1. Construction de la population

La sélection des auteurs reste un point crucial de la démonstration scientifique. On fait face à une contrainte majeure en opérant dans un espace comme celui de la pensée islamique. La constellation d'auteurs ciblés n'a en commun que la seule volonté d'une réforme de l'Islam à l'aide des sciences sociales (linguistique, sémiologie, histoire comparée des religions, sociologie...). De prime abord, ils abordent des problématiques variées (l'herméneutique du Coran, l'histoire de l'islam, philosophie islamique, etc.) qui ne sont pas identifiables dans un champ d'études ou une discipline particulière. À ce sujet, l'analyse de citations permet d'avoir une unité de mesure qui reflète bien l'ancrage scientifique des auteurs étudiés. La publication d'articles concourt à la médiatisation des travaux de recherche ainsi qu'à leur connaissance auprès de la communauté scientifique. L'importance du « produit littéraire »³⁸⁶ au sein de l'activité scientifique est confirmée par de nombreuses études autour de la sociologie de la science. L'article est un élément essentiel de l'univers symbolique du chercheur ; il renvoie à deux moments fondateurs de la recherche : d'abord à titre introductif, en dévoilant un aperçu des potentialités qu'offre le champ scientifique en termes de publication, d'où la nécessité de les consulter régulièrement ; ensuite comme produit final pour maintenir sa compétitivité et son rayonnement au sein de ce même champ³⁸⁷.

³⁸⁶ On peut citer à titre d'exemple l'ethnographie menée par Latour et Woolgar qui démontre bien cette importance de l'article ; voir Bruno Latour et Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, éd. par Jonas Salk, Reprint edition (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1986).

³⁸⁷ Law John, 1989, « Le laboratoire et ses réseaux », in Michel Callon (éd.), *La science et ses réseaux*, Paris, La Découverte, 1989.

Les normes de structuration du contenu des articles sont conditionnées autant par le travail de l'auteur que par sa réception. Des règles de production existent malgré le fait qu'elles ne sont jamais clairement explicites³⁸⁸. Cette « standardisation » peut être rapprochée de ce que Chartier appelle « l'ordre des livres », et qui serait une sociabilité scientifique qui ressort de ce type de lectures : autant les auteurs que les lecteurs sont conscients des règles de production d'un article scientifique³⁸⁹. De ce fait, l'article doit être appréhendé comme une unité séquentielle dans la carrière d'un chercheur et un indicateur de la réception de ses pairs. L'article concentre donc ces deux dimensions fortes de la trajectoire des néo-réformateurs : il est le reflet d'une communauté à laquelle ils veulent ou peuvent appartenir et il représente en même temps la mesure de leur reconnaissance en son sein. Cette double vocation de l'article se matérialise dans les citations qu'un auteur utilise dans ses publications comme volonté d'insertion et les articles qui le citent comme réalisation de cette insertion³⁹⁰.

Notre corpus de travail est composé de quarante-trois intellectuels sélectionnés selon les critères présentés en introduction de la présente section. De ce groupe initial, nous avons retenu les vingt-trois auteurs, qui sont présents dans Web of Science. Ils comptabilisent une production de 200 articles au total (Annexe1), qui s'étale sur la période entre 1980 et 2012 ; les autres n'ayant pas à leur actif des articles répertoriés dans la base de recherche. Le but principal est d'avoir un groupe qui reflète notre population d'étude. Les 23 intellectuels recensés appartiennent à différents espaces linguistiques (français, arabe, anglais) et géographiques (Maghreb, France, Iran...). De plus, disposer d'auteurs qui ont publié à différentes périodes et dans plusieurs disciplines, permet d'analyser l'évolution historique de leur positionnement dans le champ scientifique. L'intérêt premier de notre démarche ne réside pas tant dans l'inclusion d'un nombre important d'auteurs dans notre étude, mais plutôt dans un échantillon représentatif.

³⁸⁸ M. Ben Romdhane et Sylvie Laine-Cruzet, « Prise en compte de la structure des articles en sciences agronomiques pour la navigation dans un corpus scientifique électronique », *Journées SFSIC-ENSSIB, "Une nouvelle donne pour les revues scientifiques"*, 1997, 19–20.

³⁸⁹ Carol L. Barry, « A Preliminary Examination of Clues to Relevance Criteria within Document Representations », *Proceedings of the ASIS Annual Meeting* 30 (1993): 81-86.

³⁹⁰ Michael Lynch, *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, 1st edition (London ; Boston: Routledge Kegan & Paul, 1985).

Tableau 3 : les 23 Auteurs sélectionnés pour l'analyse bibliométrique

Farid Esack
Hassan Hanafi
Abdelwahab Meddeb
Ebrahim Moosa
Hossein Nasr
Mohamed Talbi
Asghar Ali Engineer
Chandra Muzaffar
Abdullahi Ahmed An-Na'im
Fathi Osman
Louay M. Safi
Nasr Hamid Abu Zayd
Abdelmajid Charfi
Malek Chebel
Souleyman Bachir Diagne
Khaled Abou El Fadl
Tariq Ramadan
Ziauddin Sardar
Youssef Seddik
Shabbir Akhtar
Mohamed Arkoun
Abdenour Bidar
Amina Wadud

2. Reconstitution de l'univers référentiel de la pensée islamique

Plus qu'une simple quantification du nombre de citations³⁹¹, le but visé est de reconstituer l'espace référentiel dans lequel les auteurs étudiés évoluent. Cette reconstitution permet de dépasser une simple lecture alimentée par les expériences personnelles comme source première. Au-delà du simple « individu empirique » que perçoit le sens commun, il faut pouvoir reconstruire les homologues ainsi que les relations qui caractérisent les « individus épistémiques »³⁹².

À cette fin, les co-citations constituent un moyen pertinent ; elles illustrent la structure des connaissances d'une discipline ou d'un groupe d'auteurs. Développée par Small et Griffith³⁹³, cette approche est fondée sur l'hypothèse selon laquelle il existe une relation intellectuelle entre chaque paire de documents cités dans un corpus de textes. L'importance d'une relation de co-citation particulière réside dans la fréquence de son occurrence dans l'ensemble de l'échantillon. Cet indicateur permet de reconstituer l'univers référentiel en identifiant les relations entre les auteurs qui apparaissent dans le corpus de citations. Les noms d'auteurs ne représentent ni des individus empiriques ni des acteurs sociaux réels, mais des noms propres porteurs d'une signification particulière pour les auteurs qui les mobilisent³⁹⁴.

Afin d'illustrer cet aspect constitutif du champ scientifique, nous avons pris en compte à la fois les articles publiés par les néo-réformateurs et ceux qui les citent. En effet, pour être « accepté pour publication » par l'éditeur, l'article doit avoir été validé par des chercheurs reconnus, spécialistes du domaine, qui certifient la qualité et l'intérêt scientifiques des résultats exposés. Aussi, lorsque l'article est publié, les autres chercheurs peuvent intégrer ces résultats dans leur propre travail et, lorsqu'ils publieront à leur tour un article, ils devront signaler cet emploi en « citant » le premier article dans leur liste de références.

³⁹¹ Le nombre de citations ne nous semble pas être un moyen efficace pour objectiver l'évolution scientifique d'un auteur. Elle peut varier selon la base utilisée, mais aussi selon la langue d'écriture et la provenance de l'article. Voir Archambault et al., « Comparing bibliometric statistics obtained from the Web of Science and Scopus ».

³⁹² Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Les Editions de Minuit (Paris, 1984).

³⁹³ Henry Small et Berver C. Griffith, « The Structure of Scientific Literatures I: Identifying and Graphing Specialties », *Science Studies* 4, n° 1 (1974) : 17-40.

³⁹⁴ Henry Kreuzman, « A Co-Citation Analysis of Representative Authors in Philosophy: Examining the Relationship between Epistemologists and Philosophers of Science », *Scientometrics* 50, n° 3 (janvier 2001): 525-39.

Il transparait donc que les relations que sous-entend la pratique de publication scientifique sont constituées de deux dimensions parallèles, celle de la production et celle de la réception.

Par rapport à la première dimension, la co-citation nous informe sur les liens conceptuels que représentent les articles des réformateurs. Ces communautés épistémiques sont les canaux par lesquels se transmettent un horizon scientifique et donc une manière de produire des vérités³⁹⁵. Cette production s'insère dans des réseaux professionnels en lien avec une expertise reconnue par les pairs. Elle permet aux auteurs de se constituer en autorité et donc de devenir les tenants de connaissances pertinentes et spécifiques³⁹⁶.

La deuxième dimension fait référence à l'utilisation théorique des articles des penseurs de la réforme. Elle sert à définir le cadre dans lequel leurs articles sont cités et avec quels auteurs ils sont mis en relation par leurs pairs. L'enjeu de la réception permet alors de comprendre les dynamiques de différenciation ainsi que de reconfiguration au cours des échanges scientifiques ; dans la mesure où la référence est forcément déplacée de son contexte premier lorsqu'elle est citée.

L'univers référentiel d'un article scientifique renvoie donc à cet aspect hautement relationnel du champ scientifique. Les acteurs de cet espace social envisagent d'échanger une production spécifique (articles, théories, connaissances...) contre de la reconnaissance (citations, prix, emplois...). Le système de don contre don sous-entendu par ce troc symbolique a pour base l'estime de la communauté scientifique. L'acte de publier est au fondement de ces liens : un chercheur qui publie un article dans une revue reconnue offre un don en faisant avancer un domaine de recherche ; en le publiant, la communauté lui permet d'être reconnu par ses pairs (le « contre-don »)³⁹⁷. Loin de toute idée d'une science pure, la publication dans des revues spécialisées, comme toute pratique sociale, vise des intérêts stratégiques ; le but étant l'acquisition d'autorité en vue de maximiser des bénéfices proprement symboliques³⁹⁸.

³⁹⁵ Burkart Holzner et John H. Marx, *Knowledge Application: The Knowledge System in Society* (Allyn and Bacon, 1979).

³⁹⁶ Peter M. Haas, « Introduction: epistemic communities and international policy coordination », *International Organization* 46, n° 1 (décembre 1992) : 3.

³⁹⁷ Warren O. Hagstrom, *The Scientific Community* (Southern Illinois University Press, 1975).

³⁹⁸ Pierre Bourdieu, « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales* 2, n° 2 (1976) : 88-104.

3. Périodisation et méthodologie statistique

Pour effectuer notre analyse, nous avons collecté les citations dans le corpus d'articles des auteurs étudiés. En plus de cette première saisie, nous avons regroupé les textes citant ces articles pour constituer une deuxième base. À partir de cette extraction, nous avons produit deux matrices de co-citations réparties sur trois décennies (1980-1990 ; 1991-2001 ; 2002-2012). Ceci permet de mesurer le développement historique des références utilisées. Le choix des trois périodes citées est assujéti tout d'abord à la nécessité de cerner notre objet. La logique qui sous-entend la constitution de ces cycles historiques est en lien avec des questions statistiques, mais aussi des considérations sociales. La première question qui nous a interpellés concerne la recherche d'une temporalité similaire pour chaque période. Cette contrainte méthodologique nous a donc obligés à diviser les périodes étudiées en décennies. D'un point de vue socio-politique, chacune des périodes réfère à des événements qui ont marqué les mondes musulmans de leurs empreintes. Ils constituent les moments fondateurs de « cycles historiques »³⁹⁹ particuliers, ou les multiples représentations du fait musulman se restructurent profondément : la période qui s'étend de 1980 à 1990 s'ouvre avec la révolution iranienne (1979), celle des années 1990 (1991-2001) est marquée par l'affaire Salmane Rushdie et finalement les années 2000 (2002-2012) sont inaugurées par les événements du 11 septembre 2001⁴⁰⁰. Produisant des effets structurants dépassant le simple cadre national, ces moments fondateurs⁴⁰¹ constituent un prélude à des cycles historiques marqués par des dynamiques particulières, et ce à plusieurs échelles. On peut constater que chaque période voit l'émergence de nouveaux acteurs mus par des pratiques et des grammaires politiques particulières, ce qui exige par le même fait une réponse intellectuelle⁴⁰². Plutôt que de défendre une idée du politique⁴⁰³ qui transcende toute frontière sociale, il s'agit dans ce chapitre de voir en quoi ces restructurations profondes affectent l'univers théorique des réformateurs et leurs réceptions. Le renouvellement des

³⁹⁹ Ce terme est emprunté à Hamit Bozarslan qui le développe pour mieux cerner les différentes temporalités de l'histoire du Moyen-Orient ; voir Hamit Bozarslan, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris: (La Découverte, 2011).

⁴⁰⁰ Nous allons approfondir l'analyse de ces cycles historiques dans le chapitre 1 qui a trait à la genèse du marché de la réforme islamique.

⁴⁰¹ Nous ne prétendons pas que ces événements soient les seuls éléments fondateurs de ces cycles, mais ils nous paraissent comme les plus significatifs.

⁴⁰² L'État et ses liens avec la société civile sont partie prenante de la constitution et du renouvellement de cette grammaire ; voir Harold Joseph Laski, *A Grammar of Politics* (George Allen-Unwin Limited, 1967).

⁴⁰³ Parmi les tenants du «tout politique» on pourrait citer Bruno Latour, « Pour un dialogue entre science politique et science studies », *Revue française de science politique* 58, n° 4 (s. d.) : 657-78.

conditions sociales de production des discours savants induits au sein de ces cycles représente autant d'occasions de se positionner dans le champ intellectuel. Celles-ci restructurent le rapport de ces intellectuels avec l'objet islam ; pour chaque période, l'horizon des possibles scientifiques se modifie en fonction de nouvelles demandes d'expertise.

Les trois périodes explorées révèlent un nombre assez stable d'articles, ce qui nous permet de dépasser les biais induits par une surreprésentation des publications les plus récentes ⁴⁰⁴ (voir annexe 1). La variation la plus prononcée se situe dans le nombre d'auteurs publiés. Alors que la première période historique (1980-1990) compte seulement 7 auteurs, pour les deux autres périodes (1991-2001 ; 2002-2012) leur nombre croît à 18. Ceci vient conforter l'hypothèse selon laquelle l'intérêt pour la réforme islamique a augmenté durant les années 1990.

Afin d'illustrer les résultats recueillis sur les trois périodes d'une façon exhaustive, deux types d'analyse des réseaux complémentaires ont été mobilisés à savoir, une analyse de simples réseaux qui illustre les liens directs entre les auteurs co-cités ; et une autre qui utilise l'algorithme de Louvain pour repérer les différents groupes :

L'analyse de réseaux simple permet de visualiser les liens les plus importants de notre matrice. Pour permettre la lecture la plus précise possible, nous avons, pour chaque graphique, établi un seuil de co-citation qui sert à opérer une sélection des auteurs les plus importants. L'objectif ici étant d'illustrer les différentes relations théoriques que contient un article en termes de nœuds et de liens⁴⁰⁵. Alors que les nœuds représentent les auteurs cités dans le réseau, les liens entre ces nœuds illustrent la présence de deux références dans le même corpus textuel. Le nombre de co-citations est illustré par deux paramètres : la grosseur des nœuds et le nombre de liens entre eux selon un seuil préétabli. De cette première mise en forme, résulte une structure analysable où tous les liens entre les nœuds sont significatifs.

⁴⁰⁴ Diana Hicks et Jian Wang, « Coverage and overlap of the new social sciences and humanities journal lists », *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 62, n° 2 (2011): 284-94.

⁴⁰⁵ Stanley Wasserman et Katherine Faust, *Social Network Analysis : Methods and Applications* (Cambridge University Press, 1994).

L'algorithme de Louvain permet, quant à lui, de repérer la structure de ce qui est nommé communément des « grands graphes de terrains »⁴⁰⁶ généralement constitués de sous-graphes fortement interconnectés en "communautés". Le but de l'algorithme est de maximiser la fonction de modularité pour partitionner un graphe, ce qui revient à s'assurer que le nombre et le poids des liens sont plus importants à l'intérieur des communautés (densité intracommunautaire) qu'entre les communautés (densité intercommunautaire)⁴⁰⁷. L'algorithme de Louvain permet de survaloriser les liens intra de manière à permettre une meilleure vue des différentes communautés au sein de la masse totale des liens. Il opère en « bottom-up » en ce sens que les petites structures dotées d'une bonne modularité ne risquent pas d'être noyées dans des structures plus grandes et moins significatives. L'utilisation de ce type de repérage permet d'inclure un grand nombre de réseaux et de maximiser l'utilisation de notre matrice de co-citations.

Ces deux approches méthodologiques maximisent l'utilisation de la matrice de co-citations, l'objectif étant de lier les différents types d'analyses à travers les complémentarités qu'elles recèlent. Alors que l'algorithme de Louvain donne une lecture macrologique qui se concentre sur l'aspect collectif afin de reconnaître les différentes communautés théoriques, l'analyse de réseaux simple facilite la reconnaissance des auteurs phares de chaque période. Aussi, l'identification algorithmique permet de cartographier la totalité des co-citations, tandis que les principales tendances sont illustrées par les réseaux. Ce croisement permet d'illustrer de manière réaliste les paysages scientifiques dans lesquels évoluent les réformateurs.

⁴⁰⁶ Ces graphiques ne possèdent pas de structure apparente simple (comme des clusters ou des arbres) ; voir Matthieu Latapy, « Grands graphes de terrain : mesure et métrologie, analyse, modélisation, algorithmique » Habilitation à diriger les recherches, Université Pierre et Marie Curie, 2007

⁴⁰⁷ La modularité est une mesure pour la qualité d'un partitionnement des nœuds d'un graphe ou réseau, en communautés. Elle permet aussi certaines tâches de détection de communautés dans les graphes ; voir M. E. J. Newman, « Modularity and community structure in networks », *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, n° 23 (6 juin 2006) : 8577-82.

II — ANALYSE HISTORIQUE DE LA PRODUCTION SCIENTIFIQUE DES PENSEURS DE LA RÉFORME

1. Première période (1980-1990) : dominance de l'orientalisme

Pour la première période, nous avons procédé à l'analyse de 63 articles publiés par les auteurs sélectionnés entre 1980 et 1990 inclusivement. Sur ce premier corpus, l'algorithme de Louvain a été appliqué dans le but de conserver le nœud possède 22 degrés et plus ; le degré étant le nombre total de liens que le nœud entretient avec un autre nœud. Si la référence A est connectée à la référence B exclusivement, leur lien représente un degré de 1. Le degré ne tient pas compte du poids du lien (le nombre de co-citations entre A et B). On peut identifier les nœuds possédant les degrés les plus élevés, à travers des nuances calligraphiques ; ainsi, les noms des auteurs les plus co-cités sont écrits avec des polices plus grandes. La sélection du niveau de degrés la plus représentative est faite de manière automatique par l'algorithme dans le but d'avoir le graphique le plus représentatif. La modularité la plus optimale de notre jeu de données nous permet d'identifier quatre communautés exposées dans le graphique 1 ; chacune d'elles possède des liens d'une couleur particulière.

Une communauté plus excentrée est teintée de rouge ; ce groupe ne possède pas un grand nombre de références. Les auteurs qui y sont cités demeurent, pour la plupart, des classiques de la théologie islamique. Il est question ici de canons du fiqh⁴⁰⁸ chiite (Al-Shaykh Al-Mufid) ou sunnite (al-Tabarī). On retrouve très peu de références aux sciences sociales ou à l'orientalisme contemporain dans cette communauté en dehors de quelques exceptions (Fred Lokkegaard, William Montgomery Watt). Cette constellation d'auteurs reflète une forte isogamie : en plus d'avoir un niveau de co-citations bas, ce groupe partage très peu de liens avec les autres communautés.

⁴⁰⁸ Le fiqh est un terme polysémique que l'on peut traduire par la compréhension et la maîtrise d'un savoir, quel qu'il soit. Techniquement, il s'agit d'une compréhension du message de l'islam sur le plan juridique à travers l'étude des jurisprudences. Le savant en matière de fiqh se nomme faqīh ; voir Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (at the University Press, 1957), 150.

À côté de ce groupe, on peut remarquer une deuxième communauté théorique colorée en vert dont la majorité des références est constituée d'auteurs contemporains issus du monde arabe (Laroui, Talbi). À la lecture des auteurs cités, on peut aussi repérer la présence de quelques auteurs islamistes comme Sayyid Qutb ou Ayatollah Khomeiny. Parallèlement, on peut aussi observer la présence de certains penseurs classiques du réformisme (Khalafallah, Abderrazak). Les rares citations extérieures à l'univers des références islamiques émanent des sciences sociales (Braudel) ou encore d'études critiques sur l'islam fortement inspirées par ces disciplines (Bouhdiba). Cette communauté se démarque des autres par une forte présence des néo-réformateurs ; elle se caractérise par des références contemporaines en provenance des mondes musulmans.

Les deux communautés les plus significatives numériquement sont celles dont les liens portent respectivement les couleurs en jaune et bleu. Ces deux groupes sont fortement interconnectés ; ils renvoient à des identités particulières : le premier réfère aux études orientalistes et le deuxième est un groupe beaucoup plus hétérogène où se côtoient philosophie et science sociale. Le groupe teinté de jaune est en grande partie constitué de citations philosophiques. Les principaux auteurs cités sont des orientalistes dont les études portent sur le mysticisme islamique du moyen-âge (Izutsu, Lings, Ashtiyani). Cette communauté est complétée par certains métaphysiciens (Gilson) ou encore des spécialistes de la philosophie classique ; à titre d'exemple, on peut citer Amélie Marie Goichon reconnue mondialement comme spécialiste d'Avicenne⁴⁰⁹. Les penseurs de la réforme sont très peu présents dans ce groupe à l'exception de deux auteurs, Mohamed Arkoun et Fazullah Rahman. Ce qui peut s'expliquer par leurs positions institutionnelles en France et aux États-Unis. Ils ont été respectivement, professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle et à l'Université de Chicago, ce qui leur confère un plus grand rayonnement. Les citations secondaires comprennent une série d'auteurs classiques de la philosophie islamique (Avicenne, Nasir al-Din al-Tusi, Abu l-Faraj al-Isfahani) et quelques orientalistes dont le point commun est un intérêt pour la mystique (Anawati, Chittick, Gardet). Ce groupe reflète bien les dynamiques scientifiques de l'orientalisme durant les années 1980, soit un intérêt pour les canons de l'héritage islamique et une relative indifférence pour les sciences sociales⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Amélie Marie Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1944).

⁴¹⁰ Pour une explicitation de l'orientalisme classique dans un contexte francophone, voir Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

La communauté identifiée en bleu correspond à un collectif assez varié de références. En effet, les auteurs qui se rapprochent le plus du groupe jaune et qui partagent le plus de liens avec eux sont des figures significatives dans l'étude du soufisme (Guenon, Schuon, Corbin Massignon). Cette première tendance référentielle va de pair avec plusieurs références de sciences sociales et humaines (A.O. Lovejoy, Burckhardt, Eliade). On peut retrouver dans ce groupe des auteurs appréhendant le fait religieux de manière alternative (Ernest G. McClain). Cette communauté peut être identifiée comme celle des références externes à l'univers orientaliste, elle renvoie à des auteurs beaucoup plus généralistes.

De cette mise en forme statistique ressortent quelques tendances révélatrices sur la production scientifique des néo-réformateurs. La première constatation concerne la prédominance des citations issues du monde scientifique occidental. En effet, durant les années 1980, les articles étudiés reflètent une forte présence théorique des études orientales c'est ainsi qu'au sein du réseau de co-citations bleu et jaune, on retrouve majoritairement des références liées aux lectures philologiques des textes canoniques ; à la philosophie orientaliste de tradition phénoménologique et métaphysique ; ainsi qu'aux sciences sociales qui restent minoritaires⁴¹¹. Les seuls auteurs de tradition musulmane qui sont clairement co-cités dans les communautés en bleu et jaune sont ceux qui renvoient à la théologie et à la philosophie de tradition soufie ainsi qu'à la mystique⁴¹².

Par opposition, les communautés dont les liens sont de couleur rouge et verte semblent plus concentrées sur les questions normatives et politiques de l'islam. Le groupe identifié en vert affiche clairement une préoccupation autour de la question de l'islamisme. Il est composé dans sa majorité, par des auteurs qui veulent se positionner par rapport à l'islam politique ou bien l'étudier. Les liens avec la communauté en rouge peuvent s'expliquer à la lumière de cet intérêt. En effet, on retrouve dans le groupe lié en vert des auteurs qui veulent déconstruire ou bien comprendre les références à la Sharia (loi islamique) ou la construction de l'autorité dans la religion musulmane ; d'où la présence de co-citations avec des classiques du fiqh.

⁴¹¹ Pour ce qui concerne les États-Unis, ces tendances sont exposées en partie dans l'article d'Adams ; voir Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition" in *The Study of the Middle East : Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder, New York: John Wiley & Sons, 1976. Pour un tour d'horizon plus international, voir Azim Nanji, éd., *Mapping Islamic Studies*, Reprint 2011 ed. edition Berlin ; New York: De Gruyter, 1997.

⁴¹² Ch. Pellat, « Les "Studia Islamica" ont vingt ans », *Arabica* 21, n° 1 (1974): 1-10.

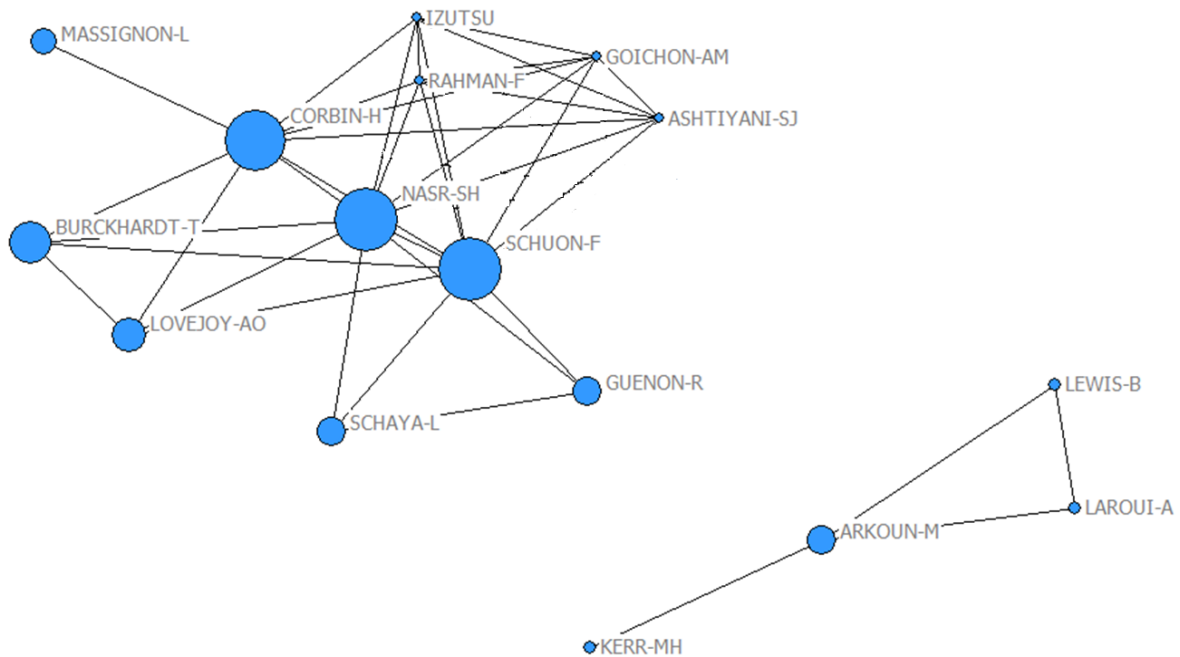
Deux auteurs arrivent à se placer dans une position intermédiaire entre ces deux blocs théoriques. Il s'agit de Muhammad Hamîdullâh⁴¹³ et Mohamed Arkoun. Ces deux universitaires ont en commun la reconnaissance dans les milieux orientalistes. Leur réputation leur permet d'entretenir un réseau universitaire international ; polyglottes, ils partagent un lien marqué avec plusieurs pays musulmans. Leurs productions scientifiques se situent aussi à la frontière de ces univers ; exilés, ils restent étroitement liés aux mondes musulmans et plus particulièrement à leur devenir postcolonial. C'est à partir de leur vécu qu'ils cherchent à repenser le rapport du politique avec le religieux en terre d'islam⁴¹⁴. Cet engagement ne les empêche pas de représenter des références académiques en ce qui a trait à l'étude du fait musulman.

On observe donc une opposition claire entre deux tendances épistémologiques. La première se soucie de questions politiques et garde une attache théorique où prédomine le référent arabo-musulman (groupe en rouge et vert). L'autre tendance renvoie, quant à elle, à une recherche scientifique nettement désintéressée avec comme référent, la pensée islamique hétérodoxe. À noter que cette dernière est la plus significative en termes statistiques ; elle semble confirmer la prédominance de l'orientalisme dans l'univers citationnel de nos auteurs (groupe en jaune et bleu).

⁴¹³ Muhammad Hamidullah (1908-2002) était un exilé du sous-continent indien, qui vivait à Paris depuis 1947, date de l'intégration du sultanat d'Hyderabad - sa ville d'origine - au sein de l'État indien nouvellement indépendant. Neveu d'un 'alîm, il était diplômé en droit international de l'Université d'Osmaniya (Hyderabad) et a obtenu le diplôme de hâfidh (titre décerné à celui qui connaît par cœur le Coran) en Arabie saoudite. Il était également titulaire d'un Ph. D en droit islamique international de l'université de Bonn et d'un doctorat ès lettres de la Sorbonne pour une thèse sur la "diplomatie musulmane" des premières années de l'hégire. Grâce à l'appui des professeurs Laoust et Massignon, dont il a été un collaborateur, il bénéficie d'un poste de maître de recherches au C.N.R.S. Maurice Borrmans, « Muhammad Hamidullah et sa traduction française du Coran », *Islamochristiana*, n° 35 (2009) : 31-49.

⁴¹⁴ Dominique Avon, « Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux », Dominique Avon et Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Karthala, 2009.

Graphique 2 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1980 et 1990 inclusivement



Source : Web of Science

Afin de confirmer ces résultats relatifs aux productions scientifiques des néo-réformateurs, nous avons procédé à une analyse de réseaux simple auprès de notre échantillon. Notre démonstration se limite aux auteurs co-cités 51 fois et plus. Les liens étant construits sur une base de deux co-citations et plus, ils ont permis de générer deux groupes distincts ; l'un étant constitué d'auteurs qui questionnent le devenir religieux en terre d'islam et l'autre qui reflète éventuellement l'état de la recherche islamologique.

La communauté la moins importante est celle qui regroupe des auteurs qui se sont démarqués par leur volonté de porter un regard critique sur le fait musulman. C'est le cas pour Laroui⁴¹⁵ et Arkoun⁴¹⁶, mais aussi Lewis⁴¹⁷; il est question à ce niveau, de chercheurs qui mobilisent les outils historiques pour problématiser la question du sens dans les mondes musulmans. Leur réflexion est souvent posée en termes de conscience « islamique » ou « arabe », dans le but de déconstruire les visions fantasmées entretenues par les croyants. En

⁴¹⁵ Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* (François Maspero, 1974); Abdallah Laroui, *L'Ideologie arabe contemporaine : essai critique. Préface de Maxime Rodinson* (F. Maspero, 1967).

⁴¹⁶ Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*.

⁴¹⁷ Bernard Lewis, *Arabs in History* (OUP Oxford, 2002).

complément de ces trois auteurs, on retrouve Malcolm H. Kerr, politologue libanais d'origine américaine dont l'œuvre interroge sous un angle nouveau, la géopolitique du Moyen-Orient⁴¹⁸.

Le groupe le plus représentatif reste dominé par la thématique de la mystique ; il est constitué en grande partie de figures proéminentes de l'orientalisme. En ce qui a trait à notre population d'auteurs étudiés, seul Seyyed Hossein Nasr y est présent. Physicien de formation, il s'est longtemps intéressé à l'influence de la métaphysique dans le courant soufi. Durant ses études, il se familiarise avec la pensée pérennialiste⁴¹⁹ notamment sous la plume du philosophe et poète Frithjof Schuon. Après la révolution iranienne, il s'exile aux États-Unis où il occupe actuellement le poste de directeur d'études à l'Université George Washington⁴²⁰. Des auteurs tels que Titus Burckhardt, Nasr ou encore Schuon témoignent de leur attachement au soufisme initiatique et s'évertuent à exposer les principes fondamentaux de la pensée Guénonienne dans leurs travaux académiques. Nasr est un des premiers musulmans de naissance à s'être associé à la mouvance guénonienne dont la plupart des représentants sont des convertis européens. Ce groupe est complété par quelques orientalistes de renom (Corbin, Massignon).

Ce qui ressort de l'analyse du graphique 1 et 2, c'est la prédominance des références académiques d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord dans la production scientifique des penseurs de la réforme. Les rares auteurs contemporains issus des mondes musulmans identifiables dans les deux modélisations ne partagent pas de co-citations. De plus, l'algorithme de Louvain et l'analyse de réseaux démontrent la marginalité des communautés théoriques liées aux références du monde arabe. Les réformateurs qui sont cités de manière significative semblent être ceux qui bénéficient de reconnaissance dans les milieux orientalistes de l'époque (Nasr, Arkoun, Rahman). On peut constater à ce niveau une division géographique du savoir qui contraint les auteurs des pays non hégémoniques à citer des auteurs consacrés dans leurs articles. Cette prédominance d'un univers de sens occidental se lit aussi en termes de trajectoire

⁴¹⁸ Malcolm H. Kerr, *Elusive Peace in the Middle East* (Sunny Press, 1975); Malcolm H. Kerr, *The Arab Cold War: Gamal 'Abd Al-Nasir and His Rivals, 1958-1970* (Published for the Royal Institute of International Affairs by Oxford University Press, 1971).

⁴¹⁹ Le pérennialisme est une école de pensée qui a puisé sa source dans les œuvres de René Guénon. Les pérennialistes considèrent ses préceptes de la Tradition comme étant immémoriaux et se retrouvent dans toutes les traditions initiatiques authentiques ; voir sur le sujet : Mark Sedgwick, *Against the Modern World : Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford University Press, 2009); David Bisson, « Soufisme et Tradition », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 140 (1 décembre 2007).

⁴²⁰ Sedgwick, *Against the Modern World*, 296.

scientifique. Elle reflète la profonde influence du système académique dans lequel ont été formés ces intellectuels⁴²¹.

Le cadre dominant dans lequel sont étudiés les mondes musulmans reste celui de l'orientalisme ; cette lorgnette disciplinaire se fait sentir clairement dans les liens de co-citations que partagent les auteurs étudiés. La dominance épistémique des études orientales ne doit pas être interprétée comme un refus de critique de cette discipline ; mais plutôt comme la prévalence d'enjeux académiques proprement occidentaux dans la production scientifique⁴²². Les enjeux qui touchent à l'islam restent appréhendés avec une certaine extériorité ; ils font l'objet d'un champ spécialisé où la référence aux sciences sociales est encore peu mobilisée.

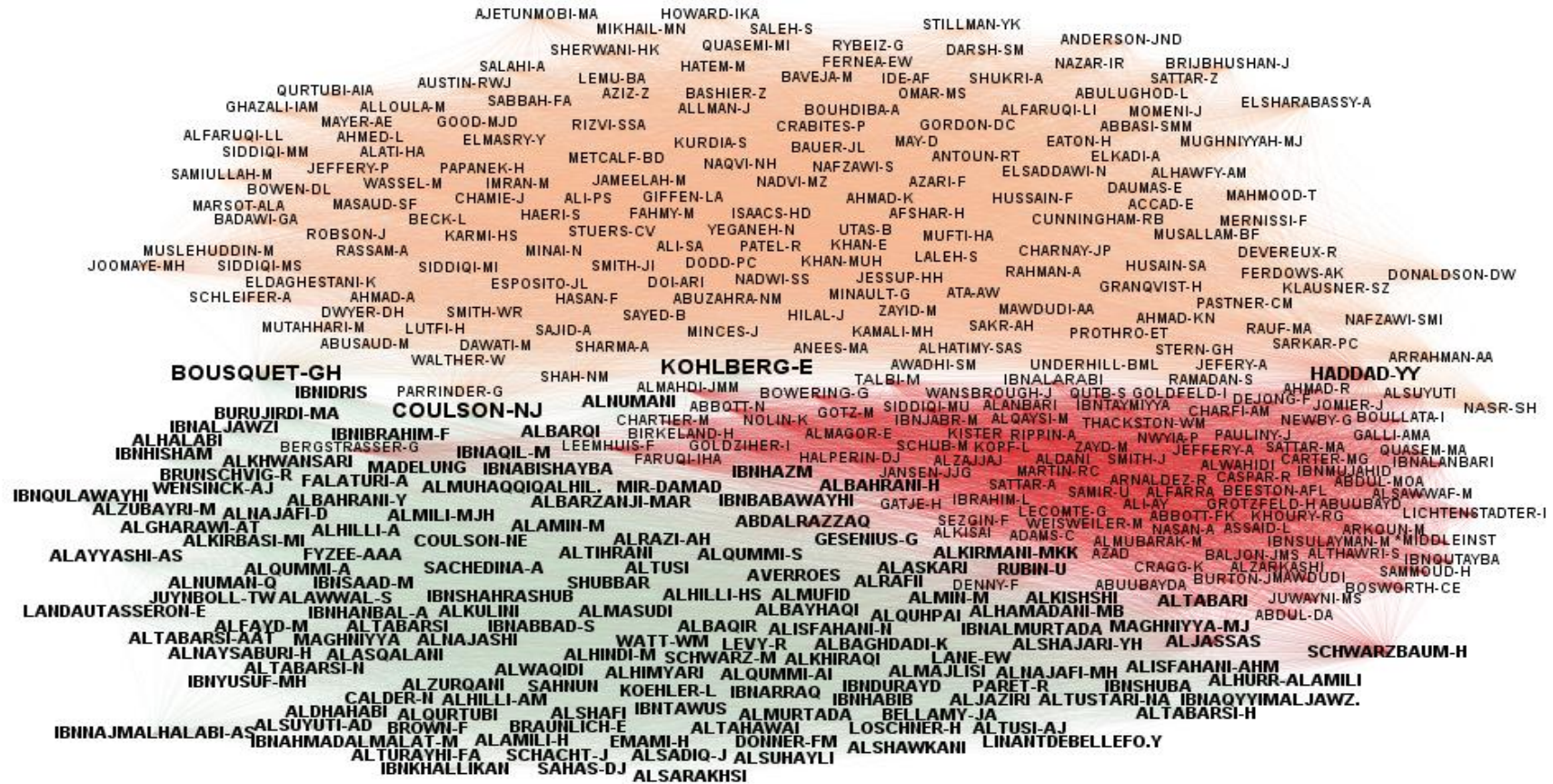
La discipline orientaliste se caractérise entre autres, par une vision de l'islam qui reste jusqu'à un certain égard linéaire. Elle voit dans la religion le principe explicatif de l'histoire des mondes musulmans ; laissant peu de place à la pluralité des dynamiques qui peuvent les traverser⁴²³.

⁴²¹Pour une étude du cas français. Voir : Thomas Brisson, « Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980) : comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines ? », *Revue française de sociologie*, n° 2 (10 septembre 2008): 269-99.

⁴²² Thomas Brisson, « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis », *Revue d'anthropologie des connaissances* 2, n° 3, n° 3 (30 janvier 2009): 505-21.

⁴²³ Olivier Roy, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme? », *Esprit (1940-)*, n° 277 (8/9) (2001): 116-38.

Graphique 3 : Réseau asymétrique de cocitations des articles publiés entre 1980 et 1991 citant les articles de notre corpus analysé par l’algorithme de Louvain



Source : Web of Science

Afin de compléter notre analyse, nous avons regroupé l'ensemble des articles citant notre corpus durant la période qui s'écoule de 1980 à 1990. L'algorithme de Louvain a été appliqué sur un total de 14 articles ; nous avons sélectionné les nœuds dont le degré est supérieur ou égal à 97 (Graphique 3). Là encore, on peut identifier trois communautés qui sont représentées sur le graphique par les couleurs orange, rouge et verte. Les deux premières (orange, rouge) renvoient à un corpus de co-citations représenté par des spécialistes de l'islam actifs des universités d'Amérique du Nord ou d'Europe occidentale. Ils sont pour la plupart d'entre eux, issus des *Islamic Studies* ou bien des *Middle Eastern Studies*, l'espace francophone étant sous-représenté.

La communauté avec les liens de couleur verte correspond à l'héritage classique de la pensée arabo-musulmane. Les trois auteurs les plus co-cités ont quant à eux, des profils similaires (Kohlberg, Coulson, Bousquet) : il s'agit d'arabisants qui s'inscrivent dans la tradition orientaliste et qui ont participé à la traduction de corpus importants dans le domaine de la théologie ou de la jurisprudence. Leurs travaux leur confèrent une place intermédiaire entre les sources de première main et la référence à des recherches contemporaines.

La présence des néo-réformateurs reste marginale au point de vue des co-citations. Ce qui nous informe sur leur réception scientifique durant les années 1980. En effet, ils ne jouissent pas d'un niveau de reconnaissance élevée et sont cités occasionnellement. Les auteurs consacrés de ce corpus reflètent une focalisation sur la discipline historique et plus particulièrement l'étude ancienne du texte arabe ; cette orientation spécifique peut expliquer le manque d'intérêt pour des œuvres contemporaines.

La période entre 1980-1990 démontre une certaine dominance de l'orientalisme classique. Cette constatation se retranscrit autant au niveau de la production des réformateurs que de leur réception bibliométrique. La co-citation permet de faire ressortir un univers théorique dans lequel prédominent les études orientales. Cette hégémonie se fait sentir du point de vue épistémique, mais aussi du point de vue de la visibilité scientifique. Ils disposent de ce fait, des nœuds les plus représentatifs dans la cartographie des articles citant les auteurs étudiés. Au sein même de leurs propres articles, on remarque que les penseurs de la réforme les plus représentés sont ceux qui opèrent dans les milieux académiques européens ou bien nord-américains. Nos auteurs partagent très peu de liens entre eux ; ils sont plutôt en interaction avec d'autres références orientalistes, d'où le constat de dominance de cette discipline pour cette

période. À côté des travaux qui s'inscrivent dans la continuité de l'approche orientaliste classique, philologique et juridique, on assiste également à la formation d'une série de réflexions philosophiques portant sur la critique intellectuelle et théologique de l'islam, mais dont la portée référentielle reste limitée⁴²⁴.

2. Deuxième période (1991-2001) : développement des références en sciences sociales

Pour la deuxième période, quatre-vingts articles au total publiés par les auteurs sélectionnés entre 1991 et 2001 inclusivement ont été analysés. La première mise en forme (graphique 4) a été effectuée à l'aide de l'algorithme de Louvain ; elle permet de distinguer quatre groupes identifiés avec des couleurs différentes (orange, bleu, vert et rouge). D'un point de vue disciplinaire, ces communautés semblent beaucoup plus mixtes durant cette période, comparativement à ce qui ressort de notre analyse des années 1980. En effet, les références mobilisées dans les quatre groupes n'ont pas trait qu'à l'islam, mais à des sujets beaucoup plus variés. De plus, les auteurs issus du corpus orientaliste sont beaucoup moins présents.

Un regard plus précis sur chacun des groupes précités décèle des tendances scientifiques particulières :

La communauté avec les liens affichés en rouge regroupe une majorité de citations d'ordre scientifique. On peut retrouver dans ce groupe, des philosophes des sciences (Kuhn, Feyerabend) ou encore des chercheurs œuvrant dans les différentes disciplines des sciences pures (Waldrop, Hawkins) ainsi que des spécialistes de la sociologie de la science et des technologies (Latour).

Il apparaît de ce fait, que ce groupe entretient un lien solide avec les sciences de la nature ; il n'est donc pas surprenant de voir que Ziauddin Sardar y occupe une place privilégiée. Intellectuel multipositionné, Sardar a fait des études en physique et en sciences de l'information ; œuvrant comme journaliste et chercheur spécialisé dans les questions scientifiques, il s'est fait connaître du grand public avec plusieurs ou une variété d'essais portant sur l'islam. Cette tendance à la multipositionnalité expliquerait les raisons pour lesquelles cet auteur se retrouve à cheval entre plusieurs communautés épistémiques.

⁴²⁴ Ch Souriau, « La conscience islamique actuelle dans quelques œuvres récentes d'intellectuels du Maghreb », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 29, n° 1 (1980): 69-107.

Graphique 4: Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1991 et 2001 inclusivement analysés par l’algorithme de Louvain



Source : Web of Science

Parallèlement à ce premier groupe, on identifie une autre communauté dont les liens sont de couleur orange sur le graphe. Celle-ci rassemble principalement une série de références à la philosophie ; on peut aussi y remarquer une forte présence des néo-réformateurs. À en juger par les citations utilisées (Platon, Lefort, Tocqueville), ce groupe semble renvoyer à la philosophie politique. La référence à l'orientalisme est beaucoup moins présente que dans la période précédente ; elle est remplacée par celle des auteurs issus des sciences sociales (Inayatullah, Juergensmeyer).

La communauté présentant les liens affichés en bleu rassemble en général, des citations liées aux sciences sociales. La référence la plus fréquente au sein de ce groupe demeure celle de l'anthropologue américain, Clifford Geertz. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages autour de la pratique religieuse dans les milieux ruraux au Maroc et en Indonésie⁴²⁵. Cette référence majeure nous donne la tendance disciplinaire principale de ce groupe, à savoir les sciences sociales. La communauté de couleur bleue semble celle où les auteurs orientalistes (Izutsu, Pellat) sont les plus représentés ; ils sont souvent en connexion avec des classiques de la pensée islamique (Ibn Qoutayba).

À la frontière avec le groupe de couleur verte, on retrouve deux figures proéminentes de la pensée islamique, Fazullah Rahman et Mohamed Arkoun. Ils semblent faire le lien entre les citations en rapport avec l'orientalisme classique et une communauté qui se préoccupe des questions normatives dans la pensée islamique. En effet, les citations de ce groupe en vert renvoient à la question de la Sharia : d'abord, on retrouve plusieurs intellectuels qui se veulent critiques de cette notion (Alazmeh, Hannafi), ensuite la présence de plusieurs experts de la loi islamique (Hallaq, Asad) et finalement celle des théologiens classiques de la jurisprudence (Alashafii, Alashari). Cette communauté est complétée par quelques références d'ordre général qui relèvent principalement de la pensée dite post-moderne (Derrida, Baudrillard, Eliade).

Cette première analyse démontre de grandes modifications dans les dispositions citationnelles des penseurs de la réforme. Les référents mobilisés semblent beaucoup plus variés que dans la première période étudiée (1980-1990). D'une prédominance de l'orientalisme classique, on passe à un corpus citationnel en phase avec les sciences humaines et sociales. Cette nouvelle configuration de l'espace référentiel des intellectuels réformateurs est induite,

⁴²⁵ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (University of Chicago Press, 1971).

entre autres, par une série de facteurs qui touchent à la constitution de l'islam et des musulmans comme objet scientifique. En effet, le déclin de l'islamologie classique⁴²⁶ est concomitant à la montée en puissance de l'islam dans les débats publics. Cette situation engendre un double mouvement de décloisonnement scientifique : d'abord, en termes disciplinaires à travers la réappropriation de l'objet islam dans différents espaces scientifiques, ensuite en termes de massification à travers la multiplication des recherches sur ce sujet⁴²⁷.

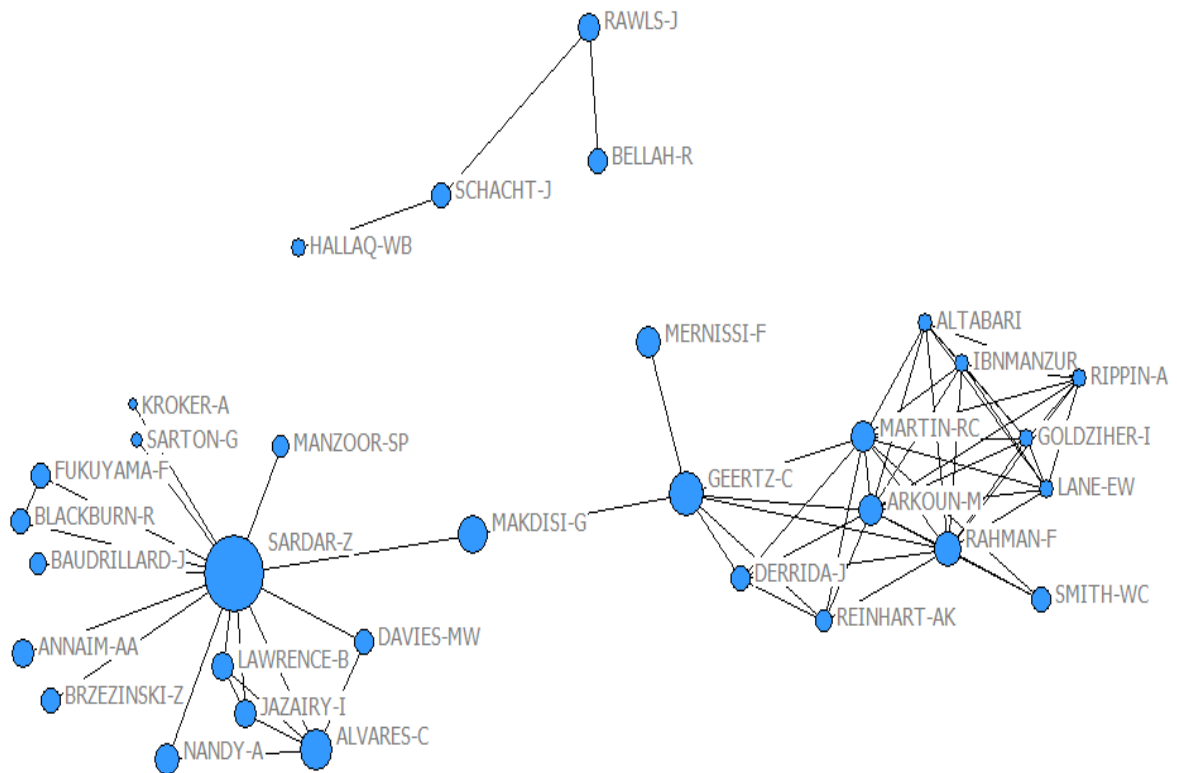
Ce constat général se retranscrit à travers les citations mobilisées par les néo-réformateurs. À titre d'exemple, on constate que Clifford Geertz est l'auteur le plus présent en termes de co-citations. L'anthropologue américain est souvent mobilisé comme critique de l'orientalisme ou plutôt de ses tendances généralistes. À travers l'étude de terrains spécifiques, il relativise les permanences culturelles qui ont longtemps été l'objet de l'islamologie⁴²⁸. Cette référence est révélatrice d'un tournant où les sciences sociales prennent une plus grande place. Les autres citations, en plus de démontrer une certaine distance par rapport à l'orientalisme, sont reconnues dans plusieurs champs disciplinaires. Cette nouvelle tendance nous semble révélatrice d'une volonté des réformateurs à se faire reconnaître au-delà de l'islamologie. Elle renvoie à des dynamiques de placement : les auteurs étudiés semblent évoluer vers des approches alternatives du fait musulman.

⁴²⁶ Branche de l'orientalisme qui étudie l'islam développé dans les universités européennes depuis le XIX^e siècle. Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam: combats et propositions* (Marsam Editions, 2008), 217.

⁴²⁷ Ce constat est partagé par une série de recherches sur l'Europe et les États-Unis ; voir Félice Dassetto, « L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes », *Revue européenne de migrations internationales* 10, n° 2 (1994) : 201-11 ; Charles Kurzman et Carl W. Ernst, « Islamic Studies in U.S. Universities », *Review of Middle East Studies* 46, n° 1 (2012) : 24-46.

⁴²⁸ Clifford Geertz et Michael Banton, « Religion as a cultural system », 1966, In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. Michael Banton. pp. 1-46. ASA Monographs, 3. London : Tavistock Publications.

Graphique 5 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1991 et 2001 inclusivement



Source : Web of Science

Dans le graphique 5, c'est le même corpus d'articles qui est utilisé pour construire une analyse de réseaux basée sur les co-citations. Les nœuds représentent les auteurs co-cités 53 fois et plus et les liens sont produits sur la base de 2 co-citations et plus. De cette représentation graphique ressortent trois groupes interconnectés en termes de citations.

Le premier qui est situé à droite semble lié des références post-modernes (Derrida, Geertz, Reinhart) des exégètes et des encyclopédistes de l'âge d'or islamique (Tabari, Ibn Manzûr) et finalement une série de noms intimement liés aux études orientales (Goldziher, Rippin, Lane). Les deux auteurs qui font la jonction entre ces trois tendances sont deux penseurs de la réforme. Il s'agit de Mohamed Arkoun et Fazullah Rahman. On retrouve ici la démarche historico-critique de ces auteurs qui se construit dans l'emprunt à la fois aux références des sciences sociales, mais aussi à l'orientalisme classique pour comprendre le fait musulman. Cette volonté théorique apparaît dans deux œuvres d'ordre programmatique : chez Arkoun, elle prend la forme d'une critique qui mobilise les outils des sciences sociales pour restructurer le rapport

des pratiquants à leurs religions⁴²⁹ ; alors que chez Fazlur Rahman, c'est l'herméneutique des textes sacrés qui est privilégiée dans un double mouvement de compréhension objective et d'application subjective⁴³⁰. Ces deux auteurs vont donc prendre une plus grande importance dans les années 1990 au sein de notre corpus ; on assiste durant cette période à leur intronisation en tant que citations majeures.

Le deuxième groupe est constitué d'une série de références proches de la discipline des sciences politiques (Fukuyama, Brzeziński, Kroker). Dans ce cadre, cette communauté représente les débats sur la place de l'islam dans les relations internationales. Deux penseurs de la réforme se démarquent dans cet ensemble : Ziauddin Sardar et Abdullahi Ahmed An-Na'im. Sardar est l'auteur qui a le plus de liens dans cet espace ; ceci peut s'expliquer par sa production intellectuelle. En effet, durant les années 1990, il a publié une série d'essais à travers lesquels il traite de questions d'actualité, parmi lesquelles, la place des musulmans dans l'ouest⁴³¹, l'impérialisme culturel⁴³², l'écologisme⁴³³, etc. La spécificité de son œuvre est de problématiser ces questions sous le prisme de l'islam. An-Na'im est quant à lui, un professeur d'université spécialisé dans le droit islamique. Promoteur de la réforme islamique, il se fait le défenseur d'un renouvellement culturel de fond ; notamment en offrant un regard renouvelé sur des questions relatives au droit de la famille en islam ; la place de la Sharia dans un état séculier et les droits de l'homme en termes islamiques⁴³⁴.

Une troisième communauté peut être identifiée en haut des deux autres ; elle concerne les spécialistes de la Sharia. On y retrouve une série de chercheurs qui ont produit des écrits de références sur cette question (Hallaq, Schacht). Ce réseau est complété par deux références majeures : le philosophe John Rawls et Robert N. Bellah, sociologue américain qui a traité des questions religieuses et morales en lien avec la société civile. Ce groupe semble lié à des thématiques plus légalistes.

On peut remarquer que cette deuxième mise en forme graphique de notre corpus confirme la précédente. D'emblée, on constate une plus grande présence des sciences sociales ; les

⁴²⁹ Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*.

⁴³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, 1984, 10.

⁴³¹ Ziauddin Sardar, *Muslim Minorities in the West* (Grey Seal, 1995).

⁴³² Ziauddin Sardar, *Postmodernism and The Other : New Imperialism of Western Culture* (Pluto Press, 1998).

⁴³³ Ziauddin Sardar, *An Early Crescent : The Future of Knowledge and the Environment in Islam* (Mansell Pub., 1989).

⁴³⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse University Press, 1996).

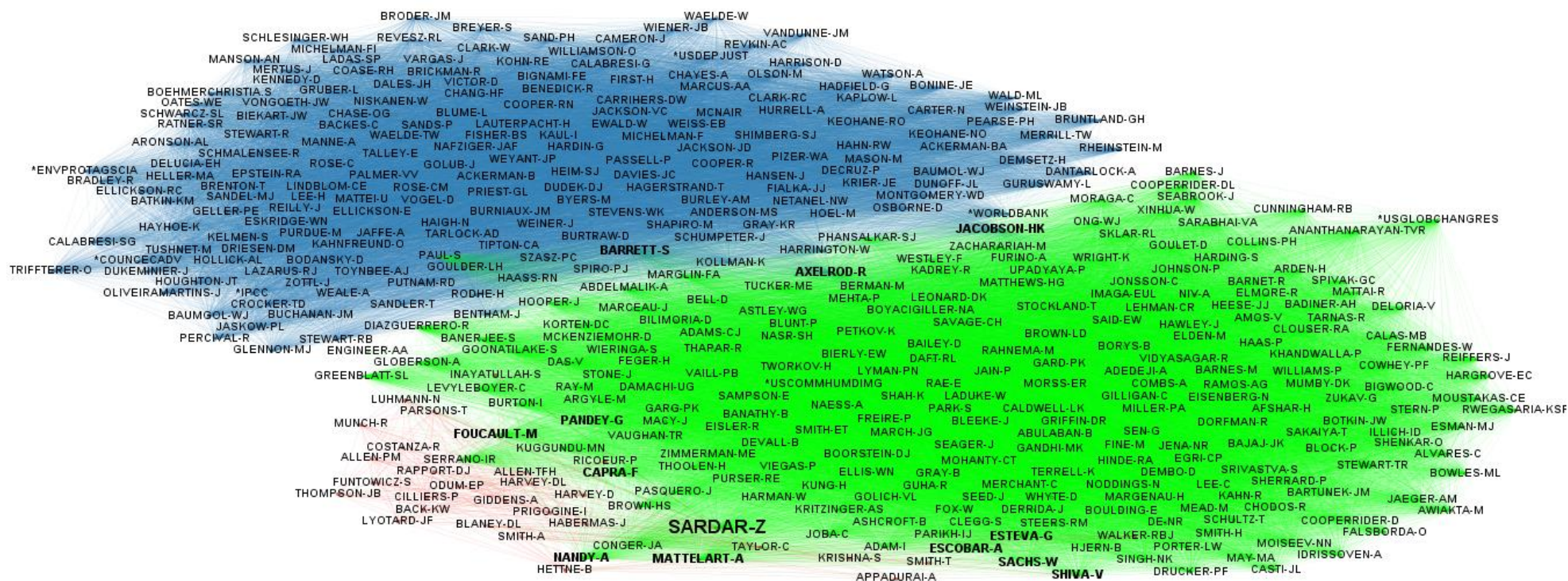
penseurs de la réforme ne semblent plus puiser théoriquement dans l'orientalisme. Pour ce mouvement d'ordre conceptuel, l'histoire, la sociologie et la science politique forment la majorité de l'espace citationnel. Ceci peut s'expliquer par la remise en cause du paradigme orientaliste durant la période post-1990.

Il semble que durant cette période, l'islam comme objet d'étude est sorti d'un champ disciplinaire spécifique pour devenir une question beaucoup plus générale. Ce changement pousse les auteurs étudiés à s'ouvrir sur d'autres problématiques et ainsi changer leurs structures citationnelles. En plus de cette transformation d'ordre référentiel, on assiste à l'émergence de plus en plus grande d'auteurs dits « critiques ». Se constitue par conséquent, un tournant de remise en question de l'étude scientifique du fait musulman, que ça soit par les objets, les méthodes ou les perspectives. Cette volonté de renouvellement se reflète dans l'introduction de Sardar et Geertz comme référence centrale.

La réception du corpus des années 1990 a été recensée à travers 80 articles. Nous avons analysé les réseaux de co-citations de ces publications scientifiques grâce à l'algorithme de Louvain (Graphique 6). Pour ce faire, nous avons conservé les nœuds qui possèdent 145 liens et plus ; cette formalisation a permis de faire ressortir trois communautés de citations. Pour les identifier, nous avons choisi d'illustrer leurs liens à l'aide des couleurs verte, bleue et rouge. La constitution des deux groupes les plus significatifs (vert et bleu) est plurielle avec une prédominance des sciences sociales et humaines. Le groupe en rouge est aussi influencé par les S.S.H, on y retrouve des références au *grand theory*⁴³⁵ sociale (Parsons, Lyotard, Giddens, Habermas).

⁴³⁵ C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford University Press, 1959).

Graphique 6 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 1991 et 2001 inclusivement



Source : Web of Science

Il est intéressant d'analyser les sources théoriques des acteurs les plus importants de ces groupes. On peut ainsi remarquer que les auteurs qui font le lien entre le groupe vert et bleu sont principalement des politologues (Barrett, Axelrod, Jacobson). Entre les communautés rouge et verte, trois références semblent occuper une place prépondérante, à savoir Fritjof Capra, Ashis Nandy et Michel Foucault. Ces trois auteurs sont souvent associés à des travaux qui contestent l'eurocentrisme des sciences sociales ; ils récusent la vision téléologique du progrès et critiquent les approches cartésiennes de l'histoire⁴³⁶.

On peut rajouter deux autres citations qui comportent un nombre élevé de liens et qui sont proches des trois auteurs d'un point de vue positionnel et thématique. Il s'agit de Gyanendra Pandey et Armand Mattelart. Ces deux chercheurs sont reconnus pour leur production intellectuelle autour des *Subaltern* et *Cultural Studies*⁴³⁷. Sardar vient compléter ce groupe comme référence la plus citée de ce graphique ; il est le seul néo-réformateur à être représenté. Ceci peut s'expliquer par le prisme à travers lequel il traite de l'islam ; en effet la question post-coloniale occupe une place importante dans son œuvre, spécialement du point de vue de l'épistémologie⁴³⁸.

On constate aussi que la communauté en vert comprend un groupe de quatre références qui représentent un certain engagement théorique et politique. Ce pôle est constitué par des militants écologistes (Vandana Shiva, Wolfgang Sachs) ou des chercheurs engagés (Gustavo Esteva, Arturo Escobar). Ces auteurs proposent une remise en question des notions de développement à travers une alternative politique aux productivismes⁴³⁹.

On peut comprendre ces changements au sein de la réception et de la production intellectuelle des réformateurs selon des dynamiques plus générales. En effet, on remarque dans les années 1990, à travers notre corpus, l'introduction d'un mouvement théorique plus ancien pour remettre en cause les présupposés de l'islamologie classique. Plusieurs penseurs de la réforme vont s'inspirer des transformations qu'ont subies les sciences sociales durant les

⁴³⁶ Fritjof Capra, *The Hidden Connections : A Science for Sustainable Living* (Anchor Books, 2004); Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique: suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre* (Gallimard, 1972); Ashis Nandy, *Science, Hegemony and Violence : A Requiem for Modernity* (United Nations University, 1990).

⁴³⁷ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Oxford University Press, 1992); Armand Mattelart, *The Invention of Communication* (U of Minnesota Press, 1996).

⁴³⁸ Ziauddin Sardar, *How We Know: Ilm and the Revival of Knowledge* (Grey Seal, 1991).

⁴³⁹ Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton University Press, 2011); Wolfgang Sachs, *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* (Zed Books, 1993); Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (North Atlantic Books, 2016).

années 1970. Cette période a vu l'émergence du structuralisme, des théories de la déconstruction et du *linguistic turn*. Les tenants de ces approches interrogent les présupposés épistémologiques des sciences humaines et sociales, plus particulièrement leurs régimes de vérité. Ce tournant critique n'a pas forcément été assimilé par la communauté scientifique, spécialement en ce qui concerne l'étude du fait musulman. Mais il a permis à plusieurs néo-réformateurs de faire avancer une alternative scientifique selon deux modalités différentes : à travers une volonté de renouveler le présupposé de la religion musulmane à l'aide de ces outils scientifiques, et dans le but de développer une approche « islamique » des sciences. Ces deux démarches parallèles vont prendre une plus grande importance au sein de l'espace citationnel des réformateurs. On comprend alors dans quel cadre la critique post-coloniale des sciences menée par Ziauddin Sardar a pris autant d'importance (graphique 6).

Les différentes projections graphiques que nous venons d'effectuer autour de la période qui s'écoule de 1991 à 2001 démontrent une évolution des dynamiques de citations vers une plus grande présence des sciences sociales. Le truchement de ce nouveau champ disciplinaire s'effectue à travers deux horizons distincts que sont la science politique et la théorie critique. Intimement liées, ces deux tendances sont le produit d'une plus grande politisation des questions de l'islam dans les universités d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord.

Le pôle se référant à la science politique reflète la progression d'une expertise de plus en plus signifiante autour des mondes musulmans. Le début des années 1990 est marqué par une conjoncture qui octroie à l'islam une place médiatique et politique plus importante : la fin de la Guerre froide, l'affaire des Versets sataniques (Salman Rushdi), le début de la décennie noire en Algérie (1991) et la première guerre du Golfe (1990-1991) sont autant d'événements qui contribuent non seulement à accroître la visibilité de l'islam dans l'espace public, mais à consolider une nouvelle demande scientifique⁴⁴⁰. L'influence du contexte socio-politique peut être comprise également à travers le renouvellement théorique des *Middle East Studies* aux États-Unis et de la science politique en France. À partir des années 1990, ces deux champs disciplinaires vont être fortement influencés par les débats liés à l'islam politique. Cette transformation va favoriser un intérêt grandissant pour la pensée réformatrice islamique⁴⁴¹. Ces

⁴⁴⁰ Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005* (La Découverte, 2013); Jack G. Shaheen, *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture* (Center for Muslim-Christian Understanding, History and International Affairs, Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University, 1997).

⁴⁴¹ À titre d'exemple voir: Martin S. Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington Institute for Near East Policy, 2001); plus particulièrement le chapitre 3

projets théologico-scientifiques incarnent la conviction de retrouver dans l'islam, les éléments permettant de penser les problèmes socio-politiques des sociétés à majorité musulmane. Dans ce cas, le religieux devient encore un élément central pour penser le social⁴⁴².

Les années 1990 connaissent donc un changement important dans la perception scientifique du fait musulman. Alors que pour les années 1980 les dynamiques de citations étaient contenues dans l'espace théorique orientaliste, la décennie suivante assiste à une transformation de l'objet islam devenu un champ de recherche légitime dans les sciences sociales et un élément explicatif important. Ce changement d'ordre structurel peut-être perceptible autant du point de vue des références mobilisées dans la production des articles étudiés que dans leurs réceptions. En effet, à partir de la décennie des années 1990, on remarque que les réformateurs publient dans la plupart des revues de SHS (Economic and political weekly, Fordham law review, Historia, Journal of the american psychoanalytic association, etc.).

3. Troisième période (2002-2013) : pluralisation des sources et reconnaissance mutuelle

Notre mise en forme graphique pour la troisième période comprend un total de soixante et onze articles publiés par les auteurs sélectionnés entre 2002 et 2012 (Graphique7). La première analyse a été effectuée à l'aide de l'algorithme de Louvain ; tous les nœuds dont le degré est supérieur à 10 ont été conservés. On peut ainsi repérer un total de 11 communautés. Ce qui présage d'une certaine pluralisation des dynamiques citationnelles comparativement aux précédentes périodes.

Les trois communautés les plus représentatives ont des liens de couleurs rouge, jaune et turquoise. En analysant le groupe en rouge, on voit ressortir une thématique générale qui est l'islam politique. On peut d'abord observer la présence des principaux idéologues de l'islamisme (Qutb, Madudî, al-Banna). Elle comprend aussi un certain nombre d'intellectuels issus des mondes musulmans qui ont été perçus soit comme des inspirations du pan-islamisme (Nadwi, Benanbi) ou ses critiques (Ibrahim, Jada'an). Cette communauté est complétée par une série de références d'islamologues spécialistes du droit ou du fait religieux (Smith,

⁴⁴² Voilà quelques exemples qui peuvent illustrer ce type de démarche chez les auteurs cités dans notre corpus durant les années 1990 (1991-2001) : Mohammed Arkoun, *Penser l'Islam aujourd'hui* (Laphomic, 1993); Rahman, *Islam and Modernity*; Sardar, *How We Know*; An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*.

wilkinson). La communauté en jaune est par contre influencée par la question du discours scientifique et des différents « régimes de vérité »⁴⁴³. On retrouve dans ce groupe des références à des spécialistes des transformations sociales contemporaines tels que l'économiste John Kenneth Galbraith⁴⁴⁴ et le sociologue Zygmunt Bauman⁴⁴⁵. Le reste de cette communauté est composé de différents auteurs qui posent un regard critique sur la pratique des sciences (Meadows, Ravetz, Polimeni). Il y a lieu de mentionner aussi une forte présence des Futures Studies (Sardar, Polemini). La prospective (Futures Studies) est la démarche qui vise, dans une approche à la fois rationnelle et holistique, à se préparer pour les futurs événements. Ce champ de recherche pluridisciplinaire a pour but d'élaborer des scénarios possibles et impossibles dans leurs perceptions sur la base de l'analyse des données disponibles (états des lieux, tendances lourdes, phénomènes d'émergences)⁴⁴⁶. Ce type d'étude est beaucoup plus présent au sein du monde académique anglo-saxon ; il s'inspire fortement de la théorie des cycles de l'asabiya d'Ibn-Khaldun⁴⁴⁷. D'où la présence de cet auteur de façon significative dans la communauté en jaune. Le groupe de couleur turquoise a trait aux débats qui concernent la place de l'islam aux États-Unis. On y retrouve plusieurs universitaires, mais aussi des citoyens engagés qui défendent diverses perspectives par rapport au fait musulman. La question de l'islam est devenue centrale dans la vie publique américaine, et ce, depuis les événements du 11 septembre 2001⁴⁴⁸. Dans cette communauté, on peut remarquer de nombreux auteurs qui abordent l'islam d'un point de vue sécuritaire. Parmi eux figurent des experts, des journalistes et des militants qui tiennent un discours anti-djihadiste (Geller, Emerson, Ibrahim). En opposition à ce pôle, on constate la présence de références à des chercheurs américains qui veulent démontrer la pluralité dont peut se prévaloir l'islam (Kuzman, Bagby, Cainkar). On note également la présence des critiques de la politique sécuritaire américaine depuis le 11 septembre 2001 (Abdul-Ghafur, Greenberg). Cette communauté est composée principalement de citations abordent la question de l'islam aux États-Unis.

⁴⁴³ Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal* (Editions Jérôme Millon, 1998), 231.

⁴⁴⁴ John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State* (Princeton University Press, 1967).

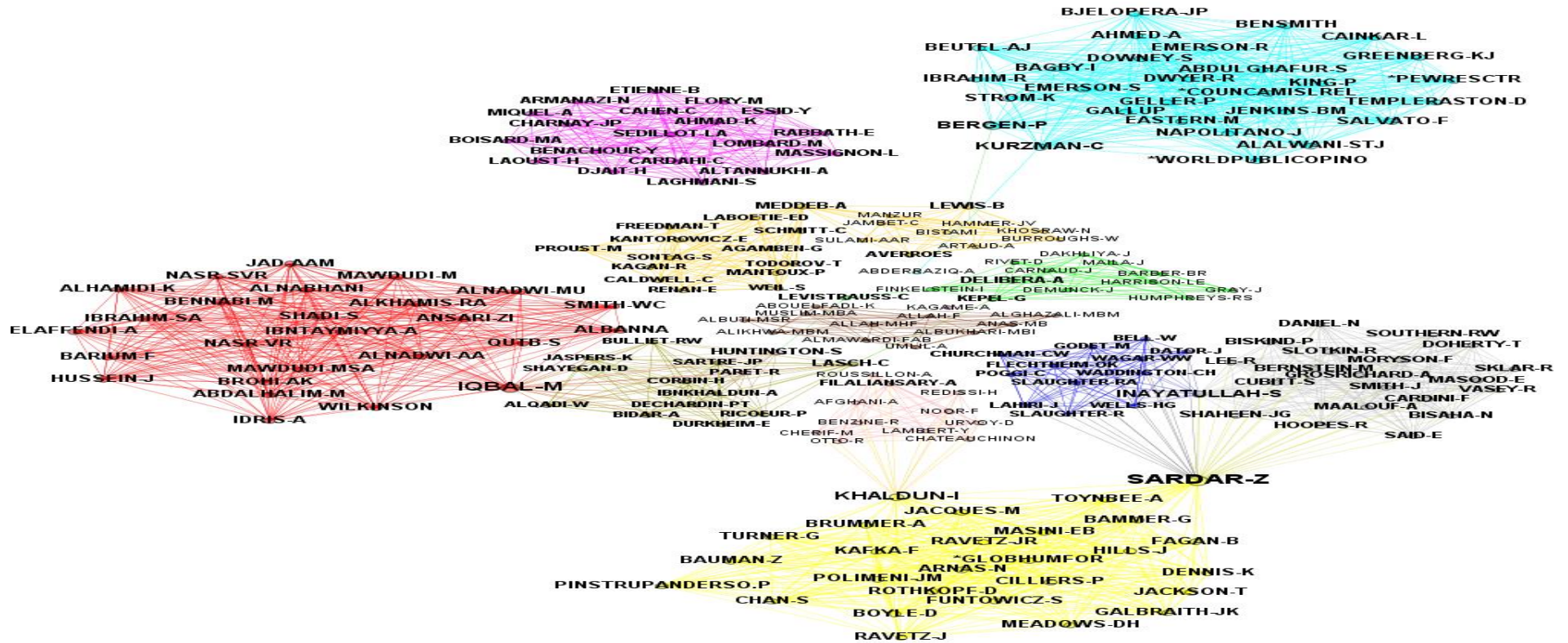
⁴⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (John Wiley & Sons, 2013).

⁴⁴⁶ James Allen Dator, *Advancing Futures: Futures Studies in Higher Education* (Greenwood Publishing Group, 2002).

⁴⁴⁷ Johan Galtung et Sohail Inayatullah, *Macrohistory and Macrohistorians: Perspectives on Individual, Social, and Civilizational Change* (Praeger, 1997).

⁴⁴⁸ Nadia Marzouki, « Offense morale contre liberté religieuse », *Revue française de science politique* Vol. 61, n° 5 (14 octobre 2011): 839-65.

Graphique 7 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 2002 et 2012 inclusivement analysé par l’algorithme de Louvain



Source : Web of Science

Outre ces trois principaux groupes, on retrouve une série de communautés secondaires. D'abord le groupe en violet qui correspond à l'islamologie française. On y retrouve les classiques de l'orientalisme (Laoust, Massignon, Cahen) ainsi que des politologues et historiens intéressés au fait musulman (Miquel, Etienne). Cette communauté est complétée par une cohorte de chercheurs maghrébins qui étudient dans leur majorité l'islamisme (Laghmani, Djait, Essid).

La communauté de couleur orange comprend deux types de références majeures : ceux de la philosophie politique (Weil, Agamben, Schmit, La Boetie) et ceux de la théorie littéraire (Proust, Caldwell, Todorov). Ce groupe comprend aussi une forte présence de références islamologiques anciennes (Hammer-Purgstall) et contemporaines (Lewis) ainsi que des références à la pensée islamique classique (Averroes, Bistami, Khosraw). Le lien entre ces tendances se fait à travers un penseur de la réforme, en l'occurrence, Abdelwahab Meddeb écrivain, poète et animateur de radio franco-tunisien. Son œuvre s'inspire autant de l'orientalisme que de la critique littéraire ; son objectif étant d'offrir une lecture de l'héritage culturel arabo-musulman qui rampe avec l'intégrisme religieux. Selon lui, le fondamentalisme religieux serait la « maladie de l'islam »⁴⁴⁹.

La communauté en vert fait appel en grande majorité aux sciences sociales francophones. Elle comprend quelques spécialistes du fait musulman (Rivet, Dakhli, Kepel, Humphreys). On y retrouve aussi des experts des relations internationales dont les écrits portent sur l'islam (Barber, Maila). Le tout est complété par une série de références à des chercheurs touchant aux questions religieuses de manière transversale (De Libera, De Munck).

Le groupe dont les liens sont identifiés en marron est celui où on retrouve les citations qui touchent au droit musulman. Par conséquent, il s'agit des classiques de la théologie islamique (al-Mawardi, al-Bukhari, al-Ghazali, Muslim) en lien avec des chercheurs contemporains qui étudient ce sujet (Abou El Fadl).

Les communautés dont les liens sont en or comprennent des acteurs en lien étroit à la philosophie française. Elles sont composées essentiellement par des citations philosophiques d'auteurs comme Sartre ou bien Ricœur ainsi que des références aux orientalistes qui partagent cette inclinaison disciplinaire (Corbin, Paret, Jasper). En font partie également des réformateurs

⁴⁴⁹ Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam* (Seuil, 2002).

basés en France qui essaient de penser l'islam souvent avec des catégories d'ordre philosophique (Bidar).

Le groupe de couleur rose est celui de la philosophie arabe du XX^e siècle. Il comprend dans sa majorité, des spécialistes de ce type de pensée (Noor, Urvoy, Cherif), mais aussi des islamologies ayant produit des œuvres de références sur le modernisme islamique (Roussillion). Filaly ansary est l'auteur d'un ouvrage classique sur l'innovation et la réforme intellectuelle en lien avec le fait musulman⁴⁵⁰. Il a notamment participé à introduire des auteurs réformistes classiques et contemporains dans le monde francophone⁴⁵¹.

Le groupe en bleu est dominé par les *Futures Studies*, l'auteur le plus cité étant Sohail Inayatullah, chercheur influent dans ce domaine, notamment à travers ses recherches sur l'islam⁴⁵². Cette communauté est complétée par une série de références aux études futuristes que ça soit dans le cadre de la fiction ou bien des sciences dures et sociales (Flechtheim, Churchman, Wells, Waddington).

La communauté grise est liée au *Cultural et post-colonial Studies* américaines. On y retrouve des références en lien avec l'étude de l'islam et du monde arabe dans cette optique disciplinaire (Said, Bisaha), mais aussi des essayistes et chercheurs qui investiguent d'autres objets (Slotkin, Biskind).

Le graphique 7 démontre une plus grande pluralisation du type de citations mobilisées par les réformateurs. Il affiche l'objet islam dans une plus grande diversité disciplinaire et linguistique. On peut conclure que l'intérêt pour le fait musulman est grandissant dans le champ scientifique. En effet, la citation reflète un « espace des possibles »⁴⁵³ scientifique qui s'ouvre sur des avenues peu probables dans les périodes précédentes. On voit ainsi ressortir des citations aux *Futures Studies* de manière imposante, mais aussi un nombre plus élevé de références à des auteurs qui ne sont pas spécialisés dans l'étude de l'islam et des musulmans.

⁴⁵⁰ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains* (Paris: Editions La Découverte, 2005).

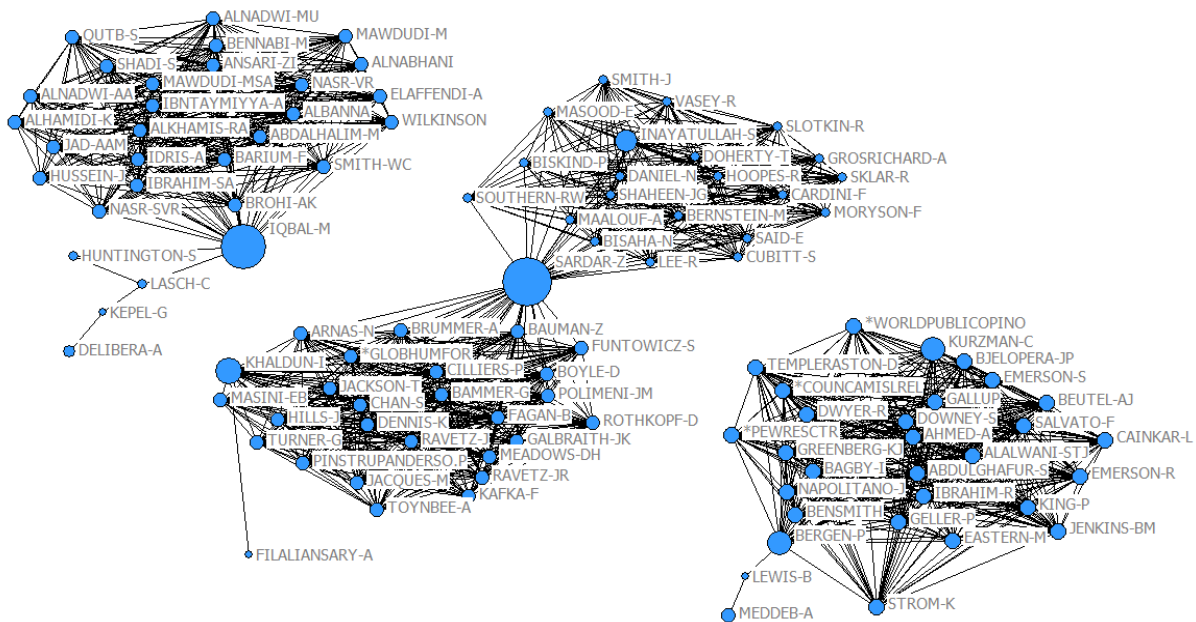
⁴⁵¹ Abdou Filali-Ansary, « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique », *Égypte/Monde arabe*, n° 20 (31 décembre 1994) : 185-201; 'Abd al-Majīd Sharafī, Abdou Filali-Ansary, et David Bond, *Islam: Between Message and History* (Edinburgh University Press, 2009).

⁴⁵² Sohail Inayatullah et Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (Pluto Press, 2003).

⁴⁵³ Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire* (Editions du Seuil, 1998).

Il est évident que le penseur de la réforme le plus cité dans cette période reste Ziauddin Sardar. Sa polyvalence scientifique lui permet d'être de plus en plus présent dans l'espace citationnel. De plus, il se pose comme chef de file des études futuristes et comme interlocuteur privilégié sur les questions qui touchent les musulmans.

Graphique 8 : Réseau de cocitations asymétrique des articles publiés entre 2002 et 2012 inclusivement



Source : Web of Science

En partant du même corpus, nous avons effectué une série d'analyses de réseaux. Les liens sont limités aux auteurs co-cités 20 fois et plus. Tous les liens ont été conservés dans le graphique. Dans ce cadre, deux auteurs sont prédominants. Il s'agit de Mohamed Iqbal et Ziauddin Sardar.

Mohamed Iqbal (1877- 1938) est philosophe musulman originaire des Indes britanniques. Considéré comme le père spirituel du Pakistan moderne, sa relecture de la pensée islamique dans une optique humaniste a connu une forte réception depuis la fin des années 1990⁴⁵⁴.

Son ouvrage *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* est souvent cité comme référence pour une réforme rationaliste du religieux. Par la voie de la philosophie, Iqbal veut

⁴⁵⁴ Abdennour Bidar, *L'islam face à la mort de dieu : actualité de Mohammed Iqbal* (Bourin, 2010); Souleymane Bachir Diagne, *Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement dans la philosophie de Muhammad Iqbal* (Maisonneuve & Larose, 2001).

tisser des liens entre la pensée islamique et la philosophie européenne. Ceci passe par un dialogue entre ces deux systèmes de pensée dans les domaines de la théologie, de la philosophie sociale ou encore de l'épistémologie. Son objectif est de réconcilier les différentes interprétations coraniques avec les dernières avancées scientifiques, notamment dans le domaine de la physique et de la biologie. Dans l'espace citationnel étudié, Iqbal partage des liens avec deux groupes. Le premier comprend à la fois des citations des différents théoriciens de l'islamisme (al-Banna, Mawdudi), ainsi que leurs critiques (Jad-aam). Le second paraît beaucoup moins volumineux, il se structure autour de la théorie du choc des civilisations⁴⁵⁵. On retrouve ainsi une citation de Huntington ainsi que certaines de ses critiques (Kepel, De libera). On comprend alors que la citation d'Iqbal est mobilisée à la fois comme contre-exemple par rapport à des lectures essentialistes de la « civilisation islamique »; mais aussi comme une inspiration pour constituer une lecture plus libérale de l'islam. Une présence aussi forte de cet auteur inaugure une période où la question de l'islam est portée de façon beaucoup plus normative ; il ne s'agit plus de l'étudier, mais d'en offrir des lectures alternatives dans le but de le réformer.

La référence de Ziauddin Sardar augmente de manière significative durant cette période au point d'occuper une position centrale dans notre jeu de citations. Il se situe entre deux groupes importants, qui comportent chacun dans sa majorité, des références aux *Futures Studies* et à des auteurs qui traitent des problématiques liées aux mondes musulmans (Said, Maalouf, Khaldun). Dans ces communautés épistémiques, nous retrouvons principalement des auteurs affiliés à la discipline des relations internationales (Rothkopf) et des références générales de sciences sociales (Bauman, Toynbee, Galbraith).

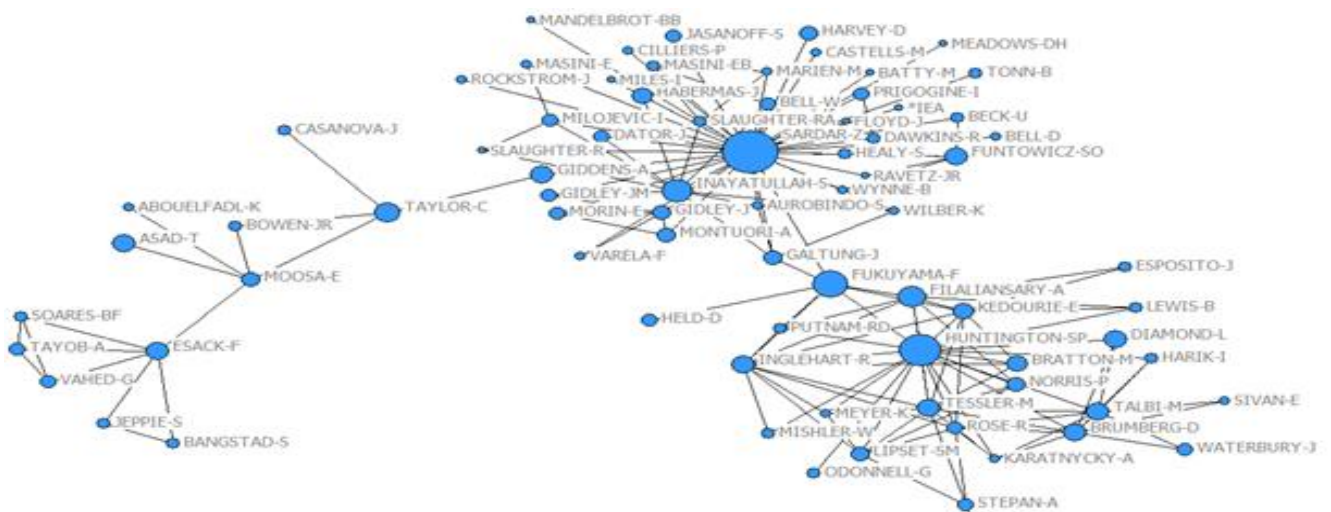
Le graphique 8 confirme de ce fait la pluralisation des sources constatées préalablement dans le graphique 7. Cette reconfiguration appuie la montée en puissance de citations polymorphes pouvant être mobilisées dans différents cadres disciplinaires (Ziauddin Sardar). Les références aux classiques de la réforme islamique (Iqbal) sont également largement représentées. L'objectif visé concerne la production ou la diffusion d'un discours normatif sur l'islam dans l'espace scientifique ; la multiplicité des sources mobilisées étant tributaire d'une production abondante.

⁴⁵⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World O* (Simon and Schuster, 2007).

La réception des années 2000 comprend 97 articles qui citent notre corpus initial. Les co-citations au sein de ces articles sont illustrées par une analyse de réseaux simple (Graphique9). Pour ce faire, nous avons conservé les nœuds qui sont co-cités 144 fois et plus ; les liens quant à eux représentent 3 co-citations et plus.

Cette mise en forme permet d’entrevoir 3 groupes qui reflètent des problématiques de recherche spécifique :

Graphique 9 : Réseau de co-citations asymétrique des articles publiés entre 2002 et 2012 inclusivement citant les articles de notre corpus



Source : Web of Science

La première communauté se structure autour de Huntington et de son interprétation du « Choc des civilisations ». Les auteurs qui la composent produisent un contre-discours à cette théorie culturaliste. On retrouve trois types de citations dans ce groupe : d’abord la présence de réformateurs contemporains (Talbi); ensuite une série de spécialistes du fait musulman impliqués dans ce débat (Esposito, Lewis) ; et finalement une constellation de citations en lien aux sciences sociales de manière plus générale (Lipset, Putnam, Odonnell).

La deuxième communauté est centrée autour de Ziauddin Sardar ; il est l’auteur qui comptabilise le plus grand nombre de liens. On retrouve dans ce groupe deux types de citations : un premier qui renvoie aux domaines des sciences dures et à la Futurologie (Inayatullah, Varella, Milojevic) et un deuxième qui reflète les débats autour de la modernité et de la post-

modernité (Beck, Giddens, Harvey). Ces deux tendances expliquent bien la centralité de Sardar puisque sa production se situe dans ces deux univers théoriques⁴⁵⁶.

Le troisième groupe porte sur les liens entre modernité et islam ; Il comprend des références générales sur la question du multiculturalisme (Taylor) ; ainsi que de la sécularisation (Asad). Les penseurs de l'islam présents dans ce groupe ont à leur actif, des recherches qui portent sur la place de l'héritage musulman dans des domaines comme le droit (Abou el Fadl), la démocratie (Moosa) ou encore par rapport aux différentes minorités (Esack). Farid Esack semble occuper une place importante dans cet espace puisqu'il est en lien avec plusieurs spécialistes de l'islam (Vahed, Tayob, Soares, Bangstad).

Les années 2000 témoignent d'une plus grande reconnaissance des réformateurs, autant du point de vue de leurs réceptions que dans leurs propres écrits. Leurs citations mobilisées dans leurs articles deviennent de plus en plus variées en termes disciplinaires. La référence aux autres néo-réformateurs acquiert une centralité importante dans l'univers des co-citations. Il apparaît donc que cette période vient concrétiser et affirmer un mouvement déjà observé dans les années 1990. Cette dynamique profite aux acteurs qui peuvent répondre adéquatement à une nouvelle demande scientifique.

III — CONSTRUCTION DE LA LÉGITIMITÉ SCIENTIFIQUE À TRAVERS LE MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE : LE CAS ZIAUDDIN SARDAR

Notre étude bibliométrique fait ressortir l'importance que prend l'intellectuel anglais d'origine pakistanaise Ziauddin Sardar à partir des années 1990 et encore plus au cours des années 2000 (voir Graphique 6 et 9). Il s'avère être un des acteurs qui profite le plus en termes de légitimité scientifique, de l'émergence du marché de la réforme islamique. En analysant sa trajectoire, on remarque une certaine polyvalence qui lui permet de s'adapter à différents contextes ; il s'affirme ainsi comme une référence majeure dans la recherche scientifique sur l'islam et les musulmans. Auteur de plus d'une trentaine d'ouvrages, Sardar profite d'une forte diffusion dans le monde anglo-américain (Grande-Bretagne et Amérique du Nord). De plus, il

⁴⁵⁶ Ziauddin Sardar et Meryll Wyn Davies, « Freeze Framing Muslims : Hollywood and the Slideshow of Western Imagination », *Interventions* 12, n° 2 (2010) : 239–250.

est populaire au sein des milieux intellectuels du sous-continent indien et d'Asie du Sud, plus particulièrement en Malaisie⁴⁵⁷.

Né en 1951 au Pakistan, il quitte son pays d'origine avec sa famille à l'âge de 11 ans. Émigré en Grande-Bretagne, Sardar y reçoit la majorité de son éducation. Il complète auprès de la City University de Londres des cursus en physique et en science de l'information, deux disciplines dans lesquelles il n'enseignera jamais.

Au cours des années 1970-1980, Sardar produit ses premières monographies autour des questions de l'islam et de la science⁴⁵⁸. En parallèle à cette production intellectuelle, il développe un capital social à l'échelle transnationale. En marge du monde académique, il investit des lieux qui lui permettent de poursuivre ses recherches et ses publications.

De 1974 à 1978, il rejoint the Hajj Research Centre⁴⁵⁹, un institut mis en place à l'Université King Abdul Aziz à Jeddah en Arabie Saoudite. La mission principale du HRC était d'étudier les questions du pèlerinage à la Mecque (Hajj) dans le but d'aider les autorités saoudiennes à mieux gérer cet événement religieux majeur. C'est ainsi qu'il publie ses premiers articles savants, en proposant une analyse anthropologique du Hajj⁴⁶⁰. Parallèlement, il se consacre à une série d'ouvrages portant sur la place de la science dans les mondes musulmans⁴⁶¹. Dans ce contexte, sa première monographie *The Future of Muslim Civilization*⁴⁶² expose un projet d'islamisation du savoir scientifique. À partir d'une lecture contemporaine d'Ibn Khaldun, il expose dans ce livre la nécessité d'actualiser les concepts légués par la tradition prophétique. Cette lecture vise à construire une nouvelle Umrân⁴⁶³ fondée sur la science contemporaine autour de laquelle pourrait se construire l'avenir des pays à majorité musulmane.

⁴⁵⁷ Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Almqvist & Wiksell International, 1996), 14.

⁴⁵⁸ Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilisation* (Croom Helm, 1979); Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London ; New York: Mansell, 1986); Ziauddin Sardar, *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World* (Mansell, 1988); Sardar, *An Early Crescent*.

⁴⁵⁹ Ziauddin Sardar, « The Information Unit of the Hajj Research Centre », *Aslib Proceedings* 30, n° 5 (1 mai 1978) : 158-64.

⁴⁶⁰ Ziauddin Sardar, *Hajj Studies* (Croom Helm for Hajj Research Centre, King Abdul Aziz University, Jeddah, 1978).

⁴⁶¹ Ziauddin Sardar, *Science, Technology and Development in the Muslim World* (Croom Helm, 1977).

⁴⁶² Sardar, *The Future of Muslim Civilisation*.

⁴⁶³ Umrân est un des concepts-clés qu'Ibn Khaldûn utilise dans la Muqaddima. Il s'agit d'un terme polysémique qu'on peut traduire par le concept moderne de « civilisation ». Son auteur en fait l'objet d'une nouvelle science dont le but est l'étude de l'histoire et de la société. Voir Ibn Khaldûn et Vincent Monteil, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)* (Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1968).

Ce projet se matérialiserait dans un ensemble de *think thank* transnationaux dont le but est de propager une série d'innovations visant les différentes communautés islamiques.

Au début des années 1980, il devient co-directeur du Center for Policy and Future Studies à l'Université East-West à Chicago. Ce réseau de chercheurs vise la promotion des études prospectives spécialement en ce qui a trait aux sociétés musulmanes. Il se donne pour objectif de collaborer avec les différentes agences gouvernementales ou encore les institutions académiques dans le but de produire des formations ou encore développer une pensée critique originale⁴⁶⁴. Durant cette période, Sardar est également en charge de la fonction de directeur de la collection Islamic Futures and Policy Studies auprès de la maison d'édition londonienne Mansell. Sa préoccupation première étant d'éditer des livres qui explorent les questions contemporaines ainsi que les innovations théoriques et disciplinaires débattues au sein des mondes musulmans. Ceci dans la perspective d'offrir des options pour le futur de la Ummah⁴⁶⁵. Il publie d'ailleurs le premier livre de cette série d'ouvrages sous le titre : *Islamic Futures, The Shape of Ideas to Come*⁴⁶⁶. Cet ouvrage a comme point de départ un constat, celui de la nécessité de promouvoir une vision nouvelle de la science dans les pays musulmans. En se basant en partie sur une vision khunienne⁴⁶⁷ du savoir, Sardar veut être l'initiateur d'une nouvelle approche de l'éducation. Par là même, il se donne comme objectif de dépasser le savoir islamique traditionnel ainsi que le marxisme qui dominent largement les différents champs intellectuels musulmans. Sardar croit que l'islam peut redonner des valeurs éthiques à un savoir occidental aliéné par le consumérisme⁴⁶⁸.

Sardar collabore aussi avec certains magazines britanniques qui visent le public musulman comme *Inquiry* et *Impact international*. Il occupe aussi la fonction de consultant pour les revues scientifiques, *New Scientist* et *Nature*. Il contribue également au journal *The Independent* comme critique littéraire. Les multiples articles publiés durant cette période traitent en général de l'islamisation du savoir⁴⁶⁹ et des liens pouvant être entretenus entre science et foi⁴⁷⁰.

⁴⁶⁴ Voir le site web du Center for Policy and Futures Studies: <https://eastwestaffairs.org/cppfs/>.

⁴⁶⁵ Stenberg, *The Islamization of Science*, 43.

⁴⁶⁶ Sardar, *Islamic Futures*.

⁴⁶⁷ Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (Flammarion, 1987).

⁴⁶⁸ Sardar, *Islamic Futures*, 46.

⁴⁶⁹ Nous reviendrons de manière plus approfondie dans la thèse sur les multiples projets d'islamisation du savoir.

⁴⁷⁰ Ziauddin Sardar, « A revival for Islam, a boost for science ? », *Nature* 282, n° 5737 (1979) : 354 ; Ziauddin Sardar, « The state of Arab science », *Nature* 288, n° 5786 (1980) : 30 ; Ziauddin Sardar, « Physics and faith », *Nature* 312, n° 5991 (1984) : 216.

Ces quelques éléments biographiques démontrent de quelle manière Sardar réussit à se construire une certaine crédibilité dans le milieu scientifique. Se définissant beaucoup plus comme un écrivain⁴⁷¹ que comme un chercheur, il opère en périphérie des espaces universitaires. Ce type de positionnement favorise le développement d'un capital social⁴⁷² important. Sa formation initiale, ainsi que le fait qu'il s'exprime en anglais l'aident à tisser des liens dans le monde anglo-saxon. Les problématiques qu'il aborde font de lui un interlocuteur crédible auprès des mondes musulmans. Le contexte des années 1980 permet à Sardar de mettre en valeur une double expertise assez rare à l'époque ; alliant de ce fait une connaissance de l'épistémologie moderne et de la tradition islamique. La synthèse de ces deux champs d'expertise se concrétise dans le projet intellectuel qu'il défend durant cette période et qui a trait à l'islamisation du savoir⁴⁷³. L'analyse bibliométrique ne démontre cependant pas que Sardar a peu d'impact d'un point de vue de la production et de la réception scientifique durant les années 1980. C'est surtout au cours des années 1990 que son influence va grandir au sein de l'espace citationnel.

À partir de cette période, Sardar devient de plus en plus médiatisé ; il intervient de façon régulière dans l'espace télévisuel britannique sur les questions qui portent sur l'islam. Il occupe le poste de reporter à l'émission « Eastern Eye ». Il fonde ISF Productions, une compagnie spécialisée dans la production autour des questions touchant les musulmans. Ce repositionnement médiatique va de pair avec un renouvellement d'ordre théorique. En effet, ce cycle s'ouvre pour Sardar avec une revendication du titre de futurologue⁴⁷⁴. La question du futur du monde musulman était déjà présente dans les premiers ouvrages de Sardar, mais elle prend à partir de *How We Know*, une forme beaucoup plus affirmée et systématique. Cette nouvelle préoccupation se matérialise à travers un investissement majeur dans les publications de *Futures*⁴⁷⁵. Cette revue scientifique a comme objectif de publier des recherches en lien avec les études prospectives dans des domaines aussi variés que les cultures, les sociétés, les sciences, la technologie ou encore l'économie et la politique. À l'aide de méthodes d'études

⁴⁷¹ Il se définit comme un écrivain, car selon ses dires, l'acte d'écriture est un besoin naturel que tout être humain se doit d'assouvir Stenberg, *The Islamization of Science*, 41.

⁴⁷² Pierre Bourdieu, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales* 31, n° 1 (1980) : 2-3.

⁴⁷³ Nous reviendrons de manière plus systématique sur les multiples projets d'islamisation du savoir dans le chapitre 5.

⁴⁷⁴ Le premier titre par lequel Sardar se revendique de la discipline de futurologie est publié en 1991 ; voir Sardar, *How We Know*.

⁴⁷⁵ Dans notre base de données, nous avons fait le décompte de plus de 13 articles publiés dans cette revue par Sardar durant les années 1990.

innovatrices, elle envisage ou tend d'examiner toutes les possibilités d'un futur alternatif pour l'ensemble de l'humanité⁴⁷⁶.

En parallèle à ces études prospectives, Sardar développe un intérêt pour les questions de la modernité et de la postmodernité. Il conteste le rapport de l'Occident à l'altérité et plus particulièrement aux cultures non occidentales⁴⁷⁷. Ses travaux critiques sont publiés en même temps que d'autres ouvrages à visée vulgarisatrice ; dont le but principal est de présenter la religion musulmane à un public profane⁴⁷⁸. Paradoxalement, cette implication dans les débats publics va de pair avec une plus grande présence dans les milieux universitaires. En effet, il a le titre de professeur invité de science et technologie à l'Université de Middlesex en Angleterre. Dans ce cadre, son enseignement se concentre sur les politiques scientifiques et les différents rapports entre société et savoir⁴⁷⁹.

Sardar devient progressivement un intellectuel public⁴⁸⁰; tout au long des années 1980, il est apparemment cantonné dans la production d'un savoir spécifique ; et c'est dans les années 1990 qu'il arrive à toucher un public beaucoup plus large. Cette transformation affecte son mode d'intervention, il est devenu de plus en plus actif dans la sphère médiatique. Les questions théoriques qu'il aborde se modifient aussi : le projet d'islamisation de la science laisse place à des interrogations plus générales autour du rapport des sociétés occidentales à l'islam. Les études prospectives développées par Sardar visent à offrir principalement un modèle alternatif à une modernité qui ne laisse pas de place à la pluralité⁴⁸¹. La montée de l'islam comme question publique – notamment avec l'affaire Salman Rushdie – a apparemment eu une influence directe sur sa trajectoire. Ce tournant peut être constaté à travers sa production livresque ou encore au regard de ses articles scientifiques⁴⁸². D'un point de vue bibliométrique, cette période voit l'émergence de Sardar en tant qu'acteur important de l'espace citationnel. Il procède à la publication de nombreux articles dans la revue *Future*⁴⁸³. Ce qui peut s'expliquer par le rôle de consultant et éditeur qui lui est dévolu à partir de la fin des années 1990 (1999-

⁴⁷⁶ Voir la page officielle de la revue *Futures* (anglais) : <http://www.journals.elsevier.com/futures>.

⁴⁷⁷ Ziauddin Sardar et Merryl Wyn Davies, *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair* (Grey Seal, 1990); Sardar, *Postmodernism and The Other*.

⁴⁷⁸ Ziauddin Sardar et Zafar A. Malik, *Muhammad for Beginners* (Icon Books, 1994).

⁴⁷⁹ Stenberg, *The Islamization of Science*, 45.

⁴⁸⁰ Barbara A. Misztal, *Intellectuals and the Public Good: Creativity and Civil Courage* (Cambridge University Press, 2007), 33.

⁴⁸¹ Ziauddin Sardar, « Do not adjust your mind post-modernism, reality and the other », *Futures* 25, n° 8 (1 octobre 1993) : 877-93.

⁴⁸² Sardar et Davies, *Distorted Imagination*.

⁴⁸³ Dans notre base de données, nous dénombrant 14 articles de Sardar dans cette revue durant la période des années 1990.

2012). Il réussit de par sa position et son discours à construire une plus grande influence au sein du champ scientifique ; paradoxalement, sa production intellectuelle semble s'ouvrir sur un public qui dépasse ce cadre. Institutionnellement, il profite pour la première fois, dans toute sa carrière, d'un véritable poste académique auprès d'une université (Middlesex University). Il ressort donc que Sardar réussit durant cette période à pourvoir à une demande grandissante en termes d'expertise sur l'islam. Il reconvertit de façon efficace cette nouvelle notoriété en reconnaissance scientifique. Les compétences ainsi que le capital social qu'il avait déjà acquis lui permettent de devenir un interlocuteur crédible pour ce qui est des questions qui touchent à l'islam. Cette notoriété se répercute de façon directe sur sa réception, faisant de lui un des auteurs les plus cités dans notre corpus durant les années 1990.

Dans les années 2000, Sardar occupe une position encore plus importante que dans les périodes précédentes. D'un point de vue biographique, sa présence médiatique s'accroît ; il devient un intervenant régulier de l'ABC World News, l'émission principale d'informations de la chaîne American Broadcasting Company ainsi que de Sky News, une chaîne de télévision d'informations en continu, basée à Londres. Il participe aussi au documentaire « Battle for Islam »⁴⁸⁴ pour la BBC2 et l'émission d'affaire publique « Dispatches »⁴⁸⁵ pour Channel 4.

Durant cette période, il est prolifique ; il produit plusieurs essais et ouvrages visant un large public. À la suite des événements du 11 septembre 2001, il publie le livre *Why Do People Hate America?*⁴⁸⁶ qui deviendra un best-seller international. Cet essai offre une mise en perspective de l'effet des politiques américaines sur l'image des États-Unis dans les pays du Sud. Dans une approche beaucoup moins scientifique que celle de ses précédents ouvrages, il essaie d'analyser les conséquences de l'hégémonie culturelle occidentale. Il finalise également deux ouvrages biographiques : *Desperately Seeking Paradise : Journeys of a Sceptical Muslim*⁴⁸⁷ et *Balti Britain : A Provocative Journey Through Asian Britain*⁴⁸⁸. Dans la même veine, le livre *Reading the Qur'an* réunit une série de chroniques de Sardar parues dans un blogue du journal *The Guardian*. Cette introduction au Coran est publiée en date du dixième

⁴⁸⁴ Dans ce documentaire, Ziauddin Sardar voyage dans 5 pays musulmans (Turquie, Pakistan, Maroc, Indonésie et Malaisie) dans le but de présenter des intellectuels, des politiciens et des personnalités publiques qui offrent une lecture alternative de l'Islam.

⁴⁸⁵ Dispatches est une émission d'affaire publique qui traite des questions politiques en Grande-Bretagne et à l'échelle internationale ; dans ce cadre, Ziauddin Sardar participe à une émission spéciale sur le Pakistan.

⁴⁸⁶ Ziauddin Sardar et Meryll Wyn Davies, *Why Do People Hate America?* (Red Wheel Weiser, 2003).

⁴⁸⁷ Ziauddin Sardar, *Desperately Seeking Paradise : Journeys Of A Sceptical Muslim* (Granta Publications, 2012).

⁴⁸⁸ Ziauddin Sardar, *Balti Britain : A Provocative Journey Through Asian Britain* (Granta Publications, 2012).

anniversaire des événements du 11 septembre 2001. Sardar y aborde le texte sacré selon différentes thématiques, offrant des lectures en phase avec les préoccupations contemporaines. Il produit également une introduction aux études prospectives sous le titre de *Future : All That Matters*⁴⁸⁹.

En termes théoriques, la prospective prend un rôle différent dans sa démarche. Il s'en inspirera pour proposer une nouvelle discipline la « futurologie islamique », qui tend à une meilleure appréhension des enjeux liés à la religion musulmane. Pour instituer ce nouveau champ d'études, il propose 5 principes fondateurs : 1) en plus d'être une religion, l'Islam doit nous aider à construire notre regard sur le monde; 2) le musulman doit se percevoir comme appartenant à une civilisation et pas juste à un État-nation ; 3) la pluralité et la diversité doivent être à la base de la pratique de l'islam ; 4) la communauté doit être activement consultée dans toute discussion autour de l'islam, le but étant la recherche d'un consensus ; 5) les musulmans doivent initier un dialogue constructif avec les autres sociétés contemporaines⁴⁹⁰. Il explique que ce projet s'arrime au contexte post-11 septembre 2001. Pour lui, cet événement tragique a fait réaliser aux musulmans la nécessité de réformer l'islam⁴⁹¹. Il s'agit ainsi d'un projet à la fois scientifique et religieux. Mais la véritable innovation par rapport aux autres écrits de Sardar se situe au niveau de la démarche avec laquelle il construit son argumentaire. Cette réflexion part d'un constat général d'échec du monde musulman à prévoir les différentes fluctuations socio-politiques dont il est souvent la victime. Alors que les années 1980 laissaient présager un avenir radieux, les deux décennies suivantes ont été pour les pays à majorité musulmane, le théâtre d'événements tragiques (Guerres de Yougoslavie, décennie noire en Algérie, Invasion de l'Irak)⁴⁹². Dans cette optique, la prospective semble offrir une solution pour pouvoir dépasser cette situation. En se référant aux sources scripturaires, Sardar fait de la futurologie une démarche déjà présente sous forme embryonnaire dans les textes sacrés. En conclusion, il énonce que plusieurs approches intellectuelles dans le monde musulman reflètent le changement qu'il veut initier. Pour la première fois de sa carrière intellectuelle, Sardar propose un véritable projet de réforme qui passe par une transformation religieuse à visée sociale.

D'un point de vue bibliométrique, on ne recense que cinq articles publiés par Sardar durant cette période (2002-2012). Malgré ce constat, il reste significatif en termes de co-

⁴⁸⁹ Ziauddin Sardar, *Future : All That Matters* (Hodder & Stoughton, 2013).

⁴⁹⁰ Ibrahim Abu-Rabi', *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, 1 edition (Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2006), 562- 586.

⁴⁹¹ Abu-Rabi', 578.

⁴⁹² Abu-Rabi', 564.

citations telles qu'illustrées par les analyses de réseaux (voir graphique 7, 8 et 9). Il apparaît donc que son impact scientifique s'est maintenu malgré la diminution de sa production. Cette constatation vient confirmer les liens pouvant être entretenus par le marché de la réforme islamique avec le champ scientifique. La position de Sardar en tant qu'intellectuel public renforce sa crédibilité savante. À partir du 11 septembre 2001, les écrits et les interventions médiatiques de Sardar reflètent deux tendances : celle d'offrir des œuvres introductives à l'islam et celle de faire la promotion d'un projet de réforme religieuse. La première orientation offre une explication aux multiples interrogations d'un public non initié face à cet événement. La deuxième orientation est quant à elle, une réponse d'ordre normative par rapport aux problématiques religieuses que sous-entend cet événement. Dans le champ scientifique, le travail de vulgarisation et d'expertise n'est censé jouer qu'un rôle secondaire par rapport aux activités de recherche. Les interventions dans les médias ne semblent donc pas avantager les chercheurs universitaires⁴⁹³. Elles impliquent un certain formatage qui nuit à leur discours, soit des démonstrations assez simples (explication causale réduite), une volonté de pathologiser les différents phénomènes sociaux et une série de conclusions qui ne s'appuient que rarement sur des données empiriques précises⁴⁹⁴.

Ce qui paraît assez paradoxal, c'est que l'impact scientifique de Sardar augmente en parallèle à sa présence accrue dans les canaux médiatiques de grande diffusion. Ceci peut s'expliquer par le capital social acquis lors des années 1980-1990. De plus, le succès de ses essais dans l'espace public favorise son rayonnement dans le champ scientifique. Sans être un acteur impliqué de manière directe dans cet espace social, Sardar réussit à adopter une série de positions intermédiaires qui lui confèrent une certaine crédibilité. Le fait d'être consultant par exemple auprès de certaines revues scientifiques lui permet de développer des réseaux de collaboration avec différents pôles de recherche. De plus, Sardar construit son capital symbolique autour d'une expertise peu commune dans les années 1980, celle qui allie science pure et islam. Il fait valoir ce double cursus loin des disciplines où on traite traditionnellement des faits musulmans (orientalisme, science politique, etc.). Mais cette explication ne peut être suffisante, car c'est comme acteur du marché de la réforme islamique qu'il arrive à se démarquer.

⁴⁹³ Richard A Posner, *Public Intellectuals a Study of Decline ; with a New Preface and Epilogue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 219.

⁴⁹⁴ Nous reprenons les attributs détaillés par Lowi pour décrire les prises de position des experts politiques ; ils nous semblent utiles pour bien analyser les stratégies discursives de Sardar, voir : Theodore J. Lowi, « Public Intellectuals and the Public Interest: Toward a Politics of Political Science as a Calling », *PS: Political Science and Politics* 43.

Le contexte post-11 septembre 2001 structurant une nouvelle demande en termes de savoir, pour Sardar, l'univers des positions scientifiquement possibles change de façon drastique. Implicitement, il adopte une stratégie par laquelle il réussit à pourvoir à ce nouveau type de demande. C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre son renouvellement en termes théorique. Pour la première fois de sa carrière scientifique, il produit un véritable discours de réforme religieuse. Mais c'est surtout la pluralisation des différents champs disciplinaires où l'on traite de l'islam (voir graphique 7 et 9) qui permet à Sardar de s'imposer comme chef de file de la futurologie islamique. Ceci va de pair avec une plus grande reconnaissance au sein des études prospectives et donc un plus grand capital symbolique dans le champ scientifique. Ce qui s'accompagne d'une présence plus forte au sein de l'espace citationnel. Dans ce nouveau contexte, Sardar maximise les atouts acquis au fil de sa trajectoire intellectuelle sans forcément occuper des positions au sein d'institutions universitaires. Il devient un acteur du débat public qui profite d'une crédibilité scientifique. Cette notoriété lui consacre le rang d'un acteur scientifique valable. Le marché de la réforme islamique permet de ce fait aux acteurs les plus performants de se positionner scientifiquement et médiatiquement de manière conjointe. Ces deux lieux d'intervention ne peuvent communiquer en dehors de ce marché ; il devient le point de jonction entre ces espaces sociaux.

IV — CONCLUSION

L'analyse bibliométrique accomplie sur trois périodes historiques (1980-1990 ; 1991-2001 ; 2002-2012) permet d'objectiver la production scientifique et la réception des penseurs de la réforme, et ce, à deux niveaux, sociologique et épistémologique.

Le niveau social est illustré par les interconnexions soutenues par la citation et plus largement le travail scientifique. De par son organisation, la production d'articles scientifiques suppose que tout produit est validé et approuvé par la communauté scientifique selon des règles qu'elle-même établit. Cette évaluation passe par un rite de passage scientifique qui consiste à être discutée par les pairs. On peut parler alors d'un « Boundary work »⁴⁹⁵ ou d'un processus de démarcation qui permet d'identifier un travail validé de celui qui ne jouit que d'une simple « ressemblance de famille »⁴⁹⁶ avec la science. La structure sociale du travail scientifique est

⁴⁹⁵ Thomas F. Gieryn, « Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science : Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists », *American Sociological Review* 48, n° 6 (1983): 781-95.

⁴⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1961), 61.

donc un élément qui conditionne toute intervention dans cet espace. Elle renvoie à une série de normes et d'intérêts implicites que les acteurs intériorisent⁴⁹⁷.

L'aspect épistémologique⁴⁹⁸ se réfère au mode d'approche des chercheurs quant à leur objet, c'est-à-dire les principes majoritairement admis au sein d'une communauté scientifique et qui structurent leur regard sur leur domaine de recherche. Cet horizon intellectuel permet la délimitation implicite du domaine des compétences ainsi que des frontières professionnelles en précisant les éléments heuristiques que sous-entend toute activité scientifique. Chaque épistèmè⁴⁹⁹ est liée à des principes explicatifs qui structurent la connaissance autour de l'islam et des musulmans. Dans ce cadre, la citation reflète l'univers ou le langage commun, que le travail scientifique implique. De la même manière, la démonstration telle qu'illustrée par l'article est construite autour de présupposés épistémologiques.

La méthodologie employée pour l'analyse de notre échantillon permet d'allier ces deux dimensions de la citation. Les analyses de réseaux exposent à la fois l'univers épistémologique auquel appartiennent les auteurs étudiés ; mais aussi les contraintes théoriques que sous-entend la publication d'un article qui traite de l'islam. L'étude bibliométrique de ces néo-réformateurs démontre la dimension scientifique du marché de la réforme islamique. La construction d'une crédibilité savante semble être un des moyens employés pour apporter une certaine autorité au discours général. Le champ scientifique nous permet de conceptualiser les dynamiques propres à l'espace social où se construit le savoir scientifique ; par contre, le marché de la réforme se structure autour d'une demande multiple en termes de connaissances qui dépassent ce cadre (interventions dans les médias, publications de livres large public). À noter que les deux espaces sociaux sont intimement liés. Intervenant dans plusieurs lieux, les réformateurs renvoient à des changements profonds dans le traitement des questions portant sur le fait musulman. C'est aussi en lien avec une demande de connaissances renouvelée qu'il faut comprendre les tendances affichées par les différents graphiques de cette section.

La première période (1980-1990) démontre la prévalence dans les citations de nos auteurs de l'orientalisme classique. L'univers épistémique des études classiques domine leur production ainsi que leur réception, priorisant souvent une vision de l'islam plutôt théorique

⁴⁹⁷ Bourdieu, « Le champ scientifique »; Merton, *The Sociology of Science*.

⁴⁹⁸ Jean Dhombres, *L'épistémologie, état des lieux et positions*, Philo (Paris: Ellipses, 2006).

⁴⁹⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Bibliothèque des sciences humaines (non numéroté), Paris : Gallimard, 1966).

qui se cantonne aux textes fondateurs de la pensée arabo-musulmane. Cette tendance représente bien la discipline orientaliste ou islamologique de l'époque en Europe de l'ouest et en Amérique du Nord⁵⁰⁰. En parallèle à cette première orientation prépondérante, on constate la présence d'un deuxième univers épistémique dont la majorité des citations relève des auteurs des mondes arabes. Critiques de l'orientalisme, ces intellectuels contestent le fondamentalisme religieux et plus particulièrement le type de lecture historique que produit cette vision de l'héritage arabo-musulman⁵⁰¹. L'islam se pose durant cette période comme une question qui ne sort pas du cadre universitaire. Les publications des néo-réformateurs durant les années 1980 reflètent une logique d'engagement scientifique. Ils recherchent à promouvoir au sein de l'islamologie contemporaine, une vision en lien avec les réalités actuelles de l'islam et par le même fait de dépasser le simple exercice d'érudition⁵⁰².

La deuxième période (1991-2001) voit une restructuration en profondeur de l'univers épistémique étudié. Ce changement peut s'expliquer par un renouvellement des débats académiques autour de la question de l'islam. Les différents graphiques qui illustrent cette période permettent de constater l'évolution des sciences humaines et sociales dans les modalités de citations. En parallèle à cette première constatation, on remarque que l'orientalisme classique se retrouve en perte de vitesse. En effet, on assiste dans les années 1990, à la remise en compte du postulat général de l'islamologie par une vision beaucoup plus particulariste du fait musulman. On constate l'introduction de nouvelles disciplines dans l'univers théorique des auteurs étudiés telles que l'anthropologie ou encore la linguistique⁵⁰³. Les autres champs disciplinaires qui se développent durant cette période sont ceux de la science politique dans le monde académique francophone ou des *Middle Eastern Studies* dans l'espace anglophone⁵⁰⁴. Les débats qui portent sur le fait musulman dans ces deux pôles disciplinaires ont trait à la compatibilité du référent islamique avec les valeurs libérales (démocratie, pluralisme, droit de la femme). Dans ce cadre, plusieurs schémas explicatifs en termes civilisationnels émergent et

⁵⁰⁰ Dassetto, « L'Islam transplanté »; Vincent Geisser, « La « question musulmane » en France au prisme des sciences sociales », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207 (4 juillet 2012): 351-66; Thomas Brisson, « Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980) : comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines ? », *Revue française de sociologie* 49, n° 2 (10 septembre 2008): 269-99.

⁵⁰¹ Souriau, « La conscience islamique actuelle dans quelques œuvres récentes d'intellectuels du Maghreb »; Idriss Jebari, « L'histoire et « l'avenir possible » : Laroui, Djait et la modernité du Maghreb dans les années 1970 », *L'Année du Maghreb*, n° 10 (1 juillet 2014): 189-206.

⁵⁰² Les travaux de Fazulah Rahman ou encore Mohamed Arkoun durant les années 1980 illustrent bien ce type de démarche; voir Rahman, *Islam and Modernity*; Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*.

⁵⁰³ Geertz, *Islam Observed*.

⁵⁰⁴ Kramer, *Ivory Towers on Sand*; Roy, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme? » ;

profitent d'une grande médiatisation⁵⁰⁵. Les penseurs de la réforme produisent un contre-discours dans lequel ils avancent une vision alternative de l'islam. Ils font la promotion d'une dimension particulière de la pratique religieuse ; en exposant les différentes appropriations que construisent les minorités en son sein⁵⁰⁶ ou encore par la recherche d'éléments pouvant expliciter l'universalité du référent islamique dans la construction d'un ordre politique démocratique⁵⁰⁷.

La troisième période (2002-2012) retrace une grande pluralisation des recherches autour de l'islam et des musulmans. Les attentats du 11 septembre 2001 semblent provoquer une grande expansion des publications autour de ces objets. En ce qui concerne notre échantillon d'auteurs, on constate une légère baisse d'articles publiés comparativement à la période précédente (70 au lieu de 80), alors que le nombre d'auteurs reste stable (18). Malgré cette stabilité, on remarque un certain éclatement dans l'univers épistémique des penseurs étudiés et les références mobilisées sont beaucoup plus plurielles. La montée de l'islam dans les débats publics en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest semble ouvrir de nouveaux champs de recherche. Les citations se multiplient et se diversifient, autant par les sources que par leurs provenances disciplinaires. Le fait musulman devient un objet d'étude qui se généralise à plusieurs disciplines et champs d'études des sciences humaines et sociales. On voit ainsi se côtoyer au sein de nos représentations graphiques des références religieuses et scientifiques. Cette double filiation va de pair avec une grande présence de réformateurs au sein du corpus de citations. On peut donc dire que la reconnaissance mutuelle entre les auteurs de notre corpus augmente au cours de cette période.

Ce constat vient conforter notre hypothèse principale, à savoir que la crédibilité acquise dans le champ scientifique favorise la reconnaissance dans le marché de la réforme islamique. La généralisation de la question de l'islam au-delà des problématiques dans lesquelles il était traité traditionnellement profite à un certain type d'acteurs. À l'image de Ziauddin Sardar, les intellectuels capables d'allier au mieux un discours sur la réforme, des réseaux scientifiques importants et une visibilité médiatique sont ceux qui capitalisent pleinement de ce nouveau contexte. Les producteurs qui offrent une réponse aux différentes interrogations qu'ouvre la période post- 11 septembre se voient investis d'une plus grande crédibilité scientifique. Il est

⁵⁰⁵ Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World O.*

⁵⁰⁶ À titre d'exemple : Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999).

⁵⁰⁷ À titre d'exemple : An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*; Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam : Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (Oxford University Press, 2000).

clair que la réussite de Sardar démontre une capacité de traduire de manière savante des préoccupations sociales liées à l'islam. Cette influence grandissante est possible grâce à un capital symbolique important acquis à travers des interventions dans l'espace médiatique. Dans ce cadre, sa présence hégémonique dans l'espace citationnel semble illustrative des nouvelles dynamiques scientifiques en lien avec l'émergence d'un marché de la réforme islamique.

CHAPITRE 3 : RÉFORME DE L'ISLAM ET ENJEUX DE NOTORIÉTÉ

Ce chapitre se donne pour objectif de restituer les différentes modalités à travers lesquelles est forgée la notoriété des néo-réformateurs. En procédant à l'analyse de leur rayonnement médiatique, scientifique et intellectuel, il est possible de comprendre les mécanismes par lesquels ils interviennent dans les divers débats publics ; et de cerner les espaces au sein desquels leur parole est prise en compte. Plusieurs facteurs (d'ordre linguistique, social, contextuel, etc.) permettent de dégager un portrait général de notre population. En effet, la question de la célébrité demeure centrale dans la compréhension de la vie intellectuelle. La presse écrite, les émissions audio et télévisuelles, les livres et articles scientifiques, constituent autant de supports à partir desquels se déploient des stratégies de promotion⁵⁰⁸. Ils représentent également des espaces et des réseaux où se construit une visibilité qui dépasse souvent le simple cadre national.

En ce qui concerne les penseurs de la réforme, la question de la notoriété demeure un point important. La médiatisation de plus en plus importante du fait musulman, ainsi qu'un intérêt accru pour une expertise renouvelée sur l'islam sont des éléments décisifs pour leur rayonnement international⁵⁰⁹. Il s'avère donc important de pouvoir objectiver la reconnaissance scientifique ainsi que la visibilité médiatique des acteurs du marché de la réforme. À cet effet, il est nécessaire de passer en revue les approches qui étudient la visibilité et les modalités d'interventions intellectuelles dans les sciences sociales. Cette première étape sera utile à une meilleure appréhension de notre objet. Nous réaliserons ensuite une analyse de composantes principales (ACP)⁵¹⁰, à partir d'une base de données constituée par une série d'indicateurs de notoriété sur notre population. Cette seconde phase permettra de nous offrir un regard général sur les principes de hiérarchisation qui sous-tendent le rayonnement des néo-réformateurs. Finalement, nous procéderons à la restitution de la trajectoire d'un des intellectuels les plus performants sur le plan de la notoriété⁵¹¹. Cette analyse qualitative est essentielle, elle vient

⁵⁰⁸ Pour une analyse sociologique de ces multiples stratégies promotionnelles, voir : Boris Attencourt, « Badiou versus Finkielkraut », *Zilsel*, n° 1 (15 février 2017) : 117-52.

⁵⁰⁹ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Seuil, 2011).

⁵¹⁰ J. P. Benzécri, *L'analyse des données: leçons sur l'analyse factorielle et la reconnaissance des formes et travaux du laboratoire de statistique de l'Université de Paris VI* (Dunod, 1973).

⁵¹¹ Pour cette section, nous avons sélectionné Tariq Ramadan pour des raisons que nous allons expliciter plus loin dans ce chapitre.

illustrer de manière détaillée, les résultats du volet quantitatif. Elle nous permet ainsi d'exemplifier les stratégies mises en œuvre dans la construction de la notoriété des néo-réformateurs. Le croisement des deux approches (qualitative, quantitative) contribue ainsi à une meilleure compréhension des ressorts de la notoriété ou de la marginalité au sein du marché de la réforme.

I — APPROCHE PLURIELLE DE L'ÉTUDE DE LA VISIBILITÉ

1. Visibilité intellectuelle et sciences sociales

La sociologie a souvent traité de la visibilité des intellectuels dans le but de problématiser leur déclin ou leur absence dans les débats publics⁵¹². Ce constat pousse plusieurs chercheurs en sciences sociales à redéfinir leurs positions par rapport au public profane. Ainsi, le sociologue Michael Burawoy fait la promotion d'un dialogue avec différents groupes militants et engagés pour le changement⁵¹³. Le but principal étant de produire un savoir organique qui puisse servir la société⁵¹⁴. De la même manière, Said fait passer l'idéal intellectuel par une indépendance à l'égard du pouvoir. Incarnation de l'exilé, «éternel voyageur et hôte provisoire»⁵¹⁵, l'intellectuel se caractérise par une certaine extériorité au regard de son pays d'origine ou d'accueil. L'autonomie devient donc un élément essentiel de toute intervention publique. En marge de ces approches, plutôt normatives, existe une série de recherches en sociologie et en histoire qui tendent à confirmer le constat d'échec des intellectuels. Pour justifier leur point de vue, ces chercheurs vont souvent tenter d'objectiver la visibilité des producteurs de savoir. Ils offrent ainsi un éventail de pistes de recherches que nous pouvons synthétiser à travers trois démarches explicatives : d'abord des approches centrées autour de l'évolution professionnelle des intellectuels comme reflet de leurs interventions publiques ; ensuite des approches qui se concentrent sur l'accès à l'espace médiatique et qui considèrent cette modalité comme étant la mesure principale de la notoriété ; et finalement des approches

⁵¹² Pour avoir un aperçu général des débats autour de la notion de *Public Intellectual* (intellectuel qui intervient dans les débats publics) voir : Helen Small, *The Public Intellectual* (John Wiley & Sons, 2008); Christian Fleck, *Intellectuals and Their Publics : Perspectives from the Social Sciences* (Routledge, 2016).

⁵¹³ Michael Burawoy, « For Public Sociology », *American Sociological Review* 70, n° 1 (1 février 2005) : 4-28; Étienne Ollion, « (Que) faire de la sociologie publique ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177 (18 mars 2009) : 114-20.

⁵¹⁴ Charles F. Gattone, *The Social Scientist as Public Intellectual : Critical Reflections in a Changing World* (Rowman & Littlefield, 2006).

⁵¹⁵ Edward W. Said, *Des intellectuels et du pouvoir* (Éditions du Seuil, 1996), 76.

épistémologiques qui perçoivent dans les changements des régimes de connaissances, une manière d'éclairer la place de l'intellectuel.

Dans les prochaines sections, nous restituons ces multiples approches dans le but de nous positionner par rapport à cette littérature scientifique. En effet, ces études nous semblent fournir de bonnes balises méthodologiques et illustrent bien les différents aspects que nous voulons aborder dans ce chapitre.

2. **Évolution professionnelle et fonction intellectuelle**

Plusieurs études antérieures ont été réalisées en vue de comprendre le rôle de la production d'idées en des termes professionnels. Un des aspects importants qui en ressort concerne la place de l'intellectuel qui est régie par sa fonction sociale, celle de créer et diffuser le savoir. La nature même de cette production est historiquement et socialement située. C'est ce type de fluctuation que tente d'illustrer Edward Shils lorsqu'il utilise la métaphore du marché pour comprendre le monde intellectuel⁵¹⁶. La nature des interventions entreprises par les intellectuels est ainsi fixée par la loi de l'offre et de la demande. Ceci concerne aussi bien les prestations de services que les produits matériels et symboliques⁵¹⁷. Les règles qui régissent ce marché résultent du développement historique que les acteurs intériorisent implicitement, notamment à travers leur socialisation. Pour Shils, la fonction principale de l'intellectuel est alors de participer à construire la cohésion et l'ordre social. Dans ce cadre, toute contestation n'a pour fonction que de préparer un nouveau modèle d'intégration. Les institutions finissent donc toujours par intégrer l'opposition des intellectuels.

À cette première vision d'inspiration fonctionnaliste, succèdent des recherches qui s'efforcent d'être en dialogue avec la sociologie des professions. Les tenants de ces approches perçoivent les intellectuels comme un groupe d'experts. La professionnalisation de cette nouvelle classe découle d'une autorité acquise autour d'un domaine spécifique qui est justifié par un savoir rationnel⁵¹⁸. Les interventions publiques des intellectuels sont alors en partie tributaires de leur besoin comme groupe social ; c'est ce qui les caractérise comme « classe

⁵¹⁶ Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays* (University of Chicago Press, 1972).

⁵¹⁷ Shils définit les produits symboliques de manière assez restreinte ; ils sont liés en général au sacré, à l'éducation, l'art, la littérature ou l'histoire ; voir : Gérald Berthoud et Giovanni Busino, *Pratiques sociales et théories : les discordes des universitaires* (Librairie Droz, 1995), 178.

⁵¹⁸ Alvin Ward Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class : A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era* (Oxford University Press, 1982).

universelle imparfaite (flawed universal class) »⁵¹⁹. Leur notoriété passe alors par le pouvoir de généraliser leur intérêt spécifique. L'intellectuel est ainsi divisé entre un rôle générique qui représente son idéal de transcendance et un rôle génétique qui renvoie à ces nécessités mondaines⁵²⁰.

Un des enjeux majeurs de l'étude des intellectuels en termes professionnels demeure la place du monde académique. En effet, la massification de l'éducation a influencé de manière prégnante le mode de conceptualisation de la production de savoir. À titre illustratif, Thomas Bender explique que l'Université joue un rôle central dans l'institutionnalisation d'un savoir socialement autonome⁵²¹. Ce cadre académique produit ainsi un plus grand isolement des universitaires et se retrouve en partie responsable de leur absence des débats de société. Ce constat rejoint celui de C. Wright Mills qui perçoit les universités comme des entités gérées de manière bureaucratique et qui ne sont plus à l'avant-garde de la pensée critique. Elles n'ont, selon lui, plus la capacité de former des chercheurs capables de comprendre les enjeux publics de société qui dépassent le cadre académique⁵²².

Cette analyse est partagée en partie par Russel Jacoby dans son ouvrage *The Last Intellectuals : American Culture in the Age of Academe*⁵²³. La principale thèse défendue par l'historien américain consiste à rappeler que les intellectuels contemporains sont moins autonomes que leurs prédécesseurs pour intervenir dans l'espace public⁵²⁴. Jacoby explique cet état de fait en partie, par la montée du marxisme et de la nouvelle gauche (New Left) dans les universités⁵²⁵. Cette idéologie politique a servi de justificatif à un processus de spécialisation et de professionnalisation du monde académique. Cette dynamique réduit l'indépendance des universitaires et donc la possibilité de devenir des figures publiques.

En utilisant un appareillage conceptuel différent, Richard A Posner arrive à une conclusion semblable. Il perçoit l'engagement intellectuel comme intrinsèquement opposé aux

⁵¹⁹ Gouldner, 19-21.

⁵²⁰ György Konrád et Iván Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (Harcourt Brace Jovanovich, 1979).

⁵²¹ Thomas Bender, *Intellect and Public Life : Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States* (JHU Press, 1997).

⁵²² C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford University Press, 2000), 99.

⁵²³ Russell Jacoby, *The Last Intellectuals American Culture In The Age Of Academe* (New-York: Basic Books, 2000).

⁵²⁴ Russel Jacoby est le premier à avoir utilisé le terme public intellectuel qu'il définit comme un intellectuel qui s'adresse au grand public, Jacoby, 5.

⁵²⁵ Jacoby, 112.

normes universitaires. Le monde académique se structure autour d'un travail scientifique (articles, livres) difficile à adapter au grand public. Cette affirmation est le résultat d'une évaluation statistique menée sur un nombre exhaustif d'intellectuels américains (543)⁵²⁶. Afin d'appréhender son objet, Posner utilise également la métaphore du marché ; il explique l'absence des universitaires dans le débat public comme étant la conséquence d'une production intellectuelle trop sophistiquée. Le marché serait inondé par des biens de moindre qualité résultant de l'absence de contrôle sur les interventions publiques⁵²⁷.

Ces quelques recherches insistent sur le lien entre la visibilité des intellectuels et leurs fonctions sociales. Dans ce cadre, l'évolution des professions joue un rôle central dans leur appareillage explicatif. Ces études ont cependant, peu de considération pour les conditions exogènes au milieu universitaire. En effet, les néo-réformateurs sont en constante interaction avec plusieurs espaces sociaux. On ne peut donc pas réduire leurs démarches à des considérations professionnelles, nonobstant le fait que ce facteur doit être pris en compte.

3. L'espace médiatique et la visibilité intellectuelle

Le rôle des moyens de communication est un élément important pour expliquer la visibilité intellectuelle. Que ce soit aux États-Unis ou en France, la massification des médias a souvent entraîné une polarisation entre les tenants d'une autonomie complète des sciences et ceux qui défendent une vision de la recherche au diapason de la demande sociale⁵²⁸. La médiatisation croissante des universitaires va de pair avec une transformation des modes d'évaluation et de subvention. Cet état de fait accentue l'érosion progressive des frontières entre le champ académique et l'espace journalistique⁵²⁹.

À la base de ce constat, plusieurs études en sciences sociales ont été réalisées afin de comprendre l'impact des médias sur la place des intellectuels. Dans ce cadre, la globalisation des moyens de communication est perçue comme facteur déterminant dans la construction

⁵²⁶ Posner privilégie la régression comme méthode statistique ; il nous semble que ce choix ne permet pas d'analyser les corrélations entre les différentes variables comme peut le faire l'ACP. Richard A Posner, *Public Intellectuals a Study of Decline ; with a New Preface and Epilogue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 169.

⁵²⁷ Posner, 72.

⁵²⁸ Robert Castel, «La sociologie et la réponse à la demande sociale», in Bernard Lahire (dir), *À quoi sert la sociologie ?* La Découverte, 2010.

⁵²⁹ Pour une vision critique de cette médiatisation croissante voir : Pierre Bourdieu, *Sur la télévision ; suivi de L'emprise du journalisme*, Raisons d'agir (Paris : Liber, 1996); Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins* (New York : Pantheon Books, 1969).

d'une notoriété publique⁵³⁰. Cette reconfiguration des médias est appréhendée comme une ouverture vers un plus grand public, mais aussi comme un nouveau défi en termes d'adaptation. Ce dispositif permet aux universitaires les plus « étincelants » (« *sparkling academics* »)⁵³¹ d'avoir une plus grande visibilité. Cependant, de manière générale, le formatage médiatique peut nuire aux intellectuels. La recherche du sensationnalisme est rarement conforme au mode de communication académique⁵³². Ainsi, les acteurs les plus médiatisés participent à un « spectacle global » ; alors que traditionnellement, le discours intellectuel servait à subvertir l'ordre des choses⁵³³. La présence médiatique est en conformité avec des positions qui confortent une doxa de nature anti-démocratique⁵³⁴. Elle impose un nouveau type de pensée instantanée qui convient au cadre journalistique « la pensée-interview, la pensée-entretien, la pensée-minute »⁵³⁵. La notoriété médiatique des intellectuels est alors interprétée d'après l'effet de halo (*Halo effect*)⁵³⁶ : toute impression positive autour d'une intervention publique se trouve généralisée sans prise en compte de leur production scientifique⁵³⁷.

En parallèle à ces analyses, s'est développé un champ d'étude qui intègre les nouvelles technologies de communication comme un élément positif. Ainsi, pour Douglas Kellner, l'introduction de l'internet a complètement révolutionné la production intellectuelle⁵³⁸. À ce sujet, on peut noter un parallèle avec l'impact de l'imprimerie sur la constitution d'un espace intellectuel moderne⁵³⁹. La cyber toile représente un espace favorable à la construction d'un nouveau type de militance établi sur des rapports beaucoup plus horizontaux. Ainsi, on remarque que le web sert à la fois de plateforme organisationnelle, mais aussi de moyen de

⁵³⁰ Barbara A. Misztal, « Public Intellectuals and Think Tanks : A Free Market in Ideas? », *International Journal of Politics, Culture, and Society* 25, n° 4 (2012) : 127-41.

⁵³¹ Misztal.

⁵³² Tickle, L. (2012). So you want to be the new Brian Cox? The Guardian, <http://www.guardian.co.uk/education/2012/may/14/ccle>.

⁵³³ Jeffrey C. Goldfarb, « Civility and Subversion Revisited : Twenty-First Century Media Intellectuals as Ideologists and Anti-ideologists », *International Journal of Politics, Culture, and Society* 25, n° 4 (2012) : 143-55.

⁵³⁴ Robert W. McChesney, *Rich Media, Poor Democracy : Communication Politics in Dubious Times* (New Press, The, 2015).

⁵³⁵ Gilles Deleuze, « À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général », *Minuit*, supplément au n° 24, 1977.

⁵³⁶ Thomas Sowell, *Intellectuals and Society* (Basic Books, 2012).

⁵³⁷ L'effet de halo est un biais dans la perception des gens. Cette interprétation sélective d'informations pousse à généraliser le sens d'une première impression. Carl L. Palmer et Rolfe D. Peterson, « Beauty and the Pollster : The Impact of Halo Effects on Perceptions of Political Knowledge and Sophistication », *Midwest Political Science Association*, 2012.

⁵³⁸ Douglas Kellner, « Intellectuals and New Technologies », *Media, Culture & Society* 17, n° 3 (1 juillet 1995) : 427-48.

⁵³⁹ Lewis A. Coser, *Men of Ideas : A Sociologist's View*, Reprint edition (New York : Free Press, 1997).

mobilisation et de contact avec d'autres groupes militants. Cette reconfiguration politique s'accompagne de l'émergence de nouvelles classes de « techno-intellectuels » organiques⁵⁴⁰. Les réseaux internet offrant une plus grande liberté, l'innovation en matière de forme et de contenu devient plus facile⁵⁴¹. Ce constat positif est tempéré par certains chercheurs en sciences sociales⁵⁴². Leurs principaux arguments s'appuient sur le mode de fonctionnement de la toile. De par sa nature artificielle, elle participe à isoler les acteurs qui l'utilisent. Plutôt que d'encourager les échanges intellectuels, elle n'est que le reflet d'une série de micro-communautés socialement isolées. Les réseaux internet ne constituent pas forcément un facteur de partage d'informations ; mais plutôt des niches qui renforcent une vision individualiste et narcissique du savoir.

Ce tour d'horizon nous éclaire pour mieux cerner les études en matière d'influence médiatique. Dans cette optique, qu'il s'agisse de la dilution (les mass médias) ou du renforcement (la toile) de la production de savoir, les moyens de communication s'avèrent être un élément structurant de la visibilité intellectuelle. C'est pourquoi, concernant les néo-réformateurs, on ne peut se contenter d'une analyse qui aborde uniquement la question médiatique. Il est nécessaire d'y intégrer l'étude complémentaire des moyens de communication tendant à renforcer leur rayonnement au sein de différents espaces sociaux.

4. Production de savoir et intervention intellectuelle

De nombreuses études ont été réalisées dans une perspective de compréhension des modalités de notoriété et d'intervention intellectuelle du point de vue épistémologique. Ainsi, les différents types d'engagements résultent du rapport des acteurs sociaux au savoir. Cette démarche apparaît chez Foucault, dans sa volonté de promouvoir ce qu'il nomme l'intellectuel spécifique. Il souligne la principale fonction de l'intellectuel, celle selon lui, de modifier les différents régimes de vérité dans la société ; le but ultime étant de contrer l'hégémonie que génère le pouvoir⁵⁴³. Ainsi, la production théorique participe à saper les différents régimes de

⁵⁴⁰ Kellner, « Intellectuals and New Technologies », 433.

⁵⁴¹ Sosteric M. 1996. Electronic journals : The grand information future? Elec. J. Sociol.2(2), <http://www.sociology.org/content/vol002.002/sosteric.htm>

⁵⁴² Matthew Hindman, *The Myth of Digital Democracy* (Princeton University Press, 2008); Evgeny Morozov, *The Net Delusion : The Dark Side of Internet Freedom* (PublicAffairs, 2012); Felicia Wu Song, *Virtual Communities: Bowling Alone, Online Together* (Peter Lang, 2009).

⁵⁴³ Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988* (Editions Gallimard, 1994), 109.

vérité (politique, économique, institutionnel) à un niveau local⁵⁴⁴. L'intellectuel est de ce fait détenteur d'un savoir particulier qui lui permet d'être un acteur visible des luttes de groupes spécifiques.

Avec des prémices différentes, Karl Mannheim désigne les intellectuels comme étant les gardiens des intérêts collectifs de la société. Cette position résulte d'un engagement qui « se fera à partir et en vue de la totalité incarnée par la culture »⁵⁴⁵ ; celle-ci étant le principal médiateur du savoir. La mission des intellectuels est donc d'assurer la synthèse des intérêts conflictuels qui traversent la société⁵⁴⁶. La volonté de comprendre la totalité sociale devient ainsi le moteur de tout engagement intellectuel. De par leur vocation, ces penseurs sont prédestinés à adopter une vision holiste du savoir et de la société. Mannheim conçoit l'engagement intellectuel en tant que produit d'un présupposé épistémologique, l'objet et le sujet de la science étant étroitement liés. Le savoir doit opérer en tant que synthèse entre ces deux éléments⁵⁴⁷. À partir de cette prémisse, Mannheim évite de basculer dans le relativisme absolu auquel mène l'historicisme diltheynien⁵⁴⁸. Le fait d'être consciemment lié à son objet d'étude permet au chercheur de porter un regard réflexif sur sa position. « L'intellectuel sans attaches »⁵⁴⁹ est par conséquent capable d'un travail introspectif, qui l'aide à comprendre les différents déterminismes sociaux qui peuvent l'affecter.

Dans le même ordre d'idées, Steve Fuller explique le déclin des intellectuels en se référant à des enjeux d'ordre épistémique. Le principe du « chercheur de vérité (truth-seeker) » qui motive leurs interventions se trouve menacé par des raisons liées à la production de savoir. Le premier frein à l'engagement pour la vérité est incarné par l'égoïsme épistémique, c'est-à-dire appréhender la majorité de nos croyances comme des faits avérés. Dans ce cadre, toute affirmation qui contredit nos convictions est perçue comme un mensonge. L'égoïsme

⁵⁴⁴ Laurent Dartigues, « Une généalogie de l'intellectuel spécifique », *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 12 (23 juin 2014).

⁵⁴⁵ Gábor Tverdota, « « Intellectuels librement attachés » : jalons pour une réévaluation de la sociologie de l'intelligentsia de Karl Mannheim », *Cahiers du GRM. publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes - Association*, n° 6 (11 décembre 2014), doi:10.4000/grm.517.

⁵⁴⁶ Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge. Edited by Paul Kecskemeti* (Routledge & K. Paul, 1959), 170.

⁵⁴⁷ Ali-Akbar Mahdi, « Sociology of Knowledge and Epistemology », *Michigan Sociological Review*, n° 3 (1989) : 21-33.

⁵⁴⁸ Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines : (Einleitung in die geisteswissenschaften) Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire* (Presses universitaires de France, 1942).

⁵⁴⁹ Robert H. Coombs, « Karl Mannheim, Epistemology and the Sociology of Knowledge », *The Sociological Quarterly* 7, n° 2 (1966) : 229-33.

épistémique sous-tend une perception de la vérité qui doit être révélée plutôt que recherchée. Cette position conforte le statu quo et désavantage toute forme de remise en compte des savoirs établis⁵⁵⁰. Le deuxième obstacle épistémique concerne le lien que l'on a tendance à établir entre les croyances et les idées que nous sommes prêts à défendre. Ainsi, la notion de « responsabilité intellectuelle » sous-entend que l'on dit ce que l'on croit et croyons ce que l'on dit (say what we believe and believe what we say)⁵⁵¹. Fuller pense que ce qui compte dans la recherche de vérité, ce sont les idées qu'on est prêt à défendre plutôt que nos croyances personnelles. Ces facteurs épistémiques semblent être pour Fuller les principales raisons de l'absence des intellectuels dans les débats de société.

La dimension épistémique est essentielle dans la compréhension de l'engagement intellectuel. Pourtant, les approches citées ci-dessus, en posant le primat du régime des connaissances, ne prennent pas en considération les déterminants sociaux qui peuvent affecter sa production. En ce qui concerne les néo-réformateurs, leurs interventions intellectuelles ne peuvent être réduites à leur dimension épistémique. En effet, leur production scientifique est souvent conditionnée par des facteurs externes, en lien avec leur multipositionnalité.

5. Approche mixte des interventions intellectuelles

Les trois approches que nous avons présentées (professionnel, médiatique, épistémologique) nous offrent autant de pistes qu'on se doit d'explorer pour bien appréhender notre objet. Cependant, il est difficile pour nous de contraindre notre analyse à un seul élément explicatif. Le but de notre démarche est de comprendre l'éventail des stratégies qui sous-entendent la visibilité des penseurs de la réforme. Ces derniers agissent à la fois dans le champ intellectuel, politique, académique et religieux. Les néo-réformateurs s'adressent ainsi à différents publics : celui du cercle de pairs, c'est-à-dire de la communauté savante à laquelle ils appartiennent ; un public plus large, composé d'acteurs sociaux intéressés par les idées développées par ces intellectuels (hommes politiques, organismes associatifs, responsable religieux, etc.) ; un public « diffus » correspondant au lectorat de leurs publications⁵⁵². Chacun de ces publics fait appel à des aptitudes totalement différentes. Dans ce cadre, les penseurs développent un capital global de notoriété, à travers lequel ils réussissent à toucher le plus grand

⁵⁵⁰ Steve Fuller, *The Sociology of Intellectual Life : The Career of the Mind in and Around Academy* (SAGE, 2009), 159.

⁵⁵¹ Fuller, 159.

⁵⁵² Boudon Raymond, 1981, « L'intellectuel et ses publics : les singularités françaises », in Reynaud Jean-Daniel et Grafmeyer Yves (éd.), *Français, qui êtes-vous ?*, Paris, La Documentation française.

nombre d'auditeurs possibles. Afin d'objectiver ce capital, nous avons croisé une méthodologie quantitative et qualitative, dans le but de synthétiser les différents éléments exposés dans les sections précédentes (professionnel, médiatique, épistémologique).

Dans un premier temps, nous avons constitué une base de données (voir annexe 2) qui réunit des indicateurs du capital global de visibilité des néo-réformateurs, principalement divisés entre des variables de reconnaissance scientifique et de visibilité médiatique. Pour traiter ce jeu de données, notre choix s'est porté sur l'Analyse en composantes principales (ACP). Cette méthode statistique multivariée permet de lire les relations entre différentes variables de manière moins redondante. Elle est à la fois géométrique, vu que les variables sont représentées dans un nouvel espace ; et statistiques, compte tenu du fait que la construction des axes permet d'expliquer la variance des données⁵⁵³.

L'ACP permet d'objectiver de manière efficace les éléments constitutifs du capital global de notoriété. Elle illustre l'échelle de grandeur qui caractérise les interventions des néo-réformateurs, autant dans l'espace médiatique que dans le champ scientifique. En effet, la visibilité médiatique est intimement liée à la diffusion massive de l'image et du nom d'une personnalité. Dans ce cadre, la reproduction technique des médias modernes contribue à construire des représentations spécifiques du *vedettariat* et à les diffuser⁵⁵⁴. De manière similaire, la consécration scientifique peut être objectivée par le nombre de citations et de mentions dans la littérature spécialisée. Cet élément reste important pour bâtir la réputation des acteurs académiques. La démonstration statistique expose ainsi de manière relationnelle les hiérarchies induites par la notoriété au sein du marché de la réforme. Elle permet de concrétiser ou exprimer le capital global des acteurs reconnus par rapport à l'anonymat de leurs compétiteurs. Ceci nous permet d'illustrer la dissymétrie qui caractérise ce type de processus⁵⁵⁵, tout en comprenant dans quelle proportion il repose sur des facteurs médiatiques ou scientifiques.

⁵⁵³ I. T. Jolliffe, *Principal Component Analysis* (Springer Science & Business Media, 2006).

⁵⁵⁴ Walter Benjamin, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (Editions Allia, 2003).

⁵⁵⁵ Heinich traite de cette question en termes de capital de visibilité ; reste que son analyse est partielle puisqu'elle ignore les propriétés et les trajectoires sociales des détenteurs de notoriété. Nathalie Heinich, *De la visibilité: excellence et singularité en régime médiatique* (Gallimard, 2012), 131.

Suite à cette première phase, nous avons croisé les résultats de l'ACP avec des informations qualitatives sur notre population⁵⁵⁶. Il s'agit principalement des attributs professionnels et du positionnement théorique des néo-réformateurs. Nous tentons ainsi de comprendre le lien entre le capital de notoriété de ces penseurs et la place qu'ils occupent dans le monde universitaire, ainsi que leur production intellectuelle. Le croisement de ces deux sources (professionnel, théorique) avec les résultats de l'ACP va servir à établir une typologie qui illustre les différentes modalités d'interventions des penseurs de la réforme⁵⁵⁷. L'approche mixte (qualitative, quantitative) permet ainsi de réaliser une synthèse des éléments professionnels, médiatiques et épistémologiques à travers lesquels est bâtie la notoriété des néo-réformateurs.

II — ENJEUX DE NOTORIÉTÉ DANS LE MARCHÉ DE LA RÉFORME ISLAMIQUE

1. Construction de l'espace d'interventions

À travers l'ACP, nous escomptons restituer l'espace d'intervention des néo-réformateurs. Cette opération statistique permet de synthétiser l'information contenue dans notre tableau de données (voir annexe 2). Il s'agit d'établir les possibilités de corrélations existantes ou pas entre les différentes sources du tableau, leur nature ainsi que leur ampleur.

Notre intention est d'être aussi exhaustifs que possible par rapport aux variables retenues. C'est à partir de ces sources que sont identifiées les relations potentielles entre les penseurs. Chaque indicateur augmente les possibilités de distinguer des groupes parmi l'ensemble des acteurs, en explorant leurs similitudes, leurs différenciations et leurs spécificités.

La première dimension qui nous semble essentielle à restituer est celle relative aux interventions médiatiques, ce qui permet d'avoir un échantillon comprenant le plus grand nombre possible de bases et de langues. À cette fin, les trois bases de données, Factiva, Lexisnexis et de l'INA ont été explorées. À noter que c'est la base de données Lexisnexis qui a fait l'objet de la plus grande mobilisation. Elle offre l'accès à une variété de textes et de

⁵⁵⁶ Pour les modalités de sélection de la population, voir l'introduction à la partie 1 de cette thèse. Il faut noter que le traitement plus complet de notre base prosopographique va se faire dans le Chapitre 4.

⁵⁵⁷ Dans ce cadre, nous nous inspirons de démarches similaires en sociologie des intellectuels voir : Gisèle Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels: Le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales* 176-177, n° 1 (2009) : 8; Gil Eyal et Larissa Buchholz, « From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions », *Annual Review of Sociology* 36, n° 1 (juin 2010) : 117-37.

retranscriptions⁵⁵⁸. Nous avons d'abord convenu de recouvrir les différents types de supports médiatiques. À cette fin, les sept variables suivantes ont été incluses dans notre base :

- Newspapers : comprend l'ensemble des journaux répertoriés dans la base Lexisnexis. Ce qui correspond à un total de 2212 organes de presse écrits répartis sur une échelle internationale.
- Major World Publications : correspond aux magazines et journaux qui disposent d'une grande visibilité internationale ; elle comprend un total de 508 sources. Cette reconnaissance entraîne une grande diffusion qui dépasse souvent le pays qui héberge ces médias.
- Magazine Stories, Combined : regroupe l'ensemble des magazines de la base. Elle détient un total de 1700 périodiques.
- Wire Service Stories : comprend les nouvelles qui émergent de 808 agences de presse à l'échelle internationale.
- Web Blogs : rassemble les différents blogues d'information sur la cyber toile. Il compte un échantillon de 32 sites web.
- University Wire : renferme les journaux universitaires. L'échantillon sélectionné regroupe 637 quotidiens dont la plupart sont issus des États-Unis.
- Book review : contient les journaux spécialisés, dont les comptes-rendus d'ouvrages.

On peut y dénombrer un total de 114 sources (Voir tableau 4).

Aux variables précédentes, nous avons rajouté une série de sources qui correspondent aux journaux issus de différentes aires linguistiques. Ainsi, on compte pour la variable Dutch Language News (langue néerlandaise) 109 sources ; French Language News (langue française) 303 sources ; German Language News (langue allemande) 238 sources ; Italian Language News (langue italienne) 29 sources ; Portuguese Language News (langue portugaise) 42 sources ; Spanish Language News (langue espagnole) 105 sources.

À ces catégories linguistiques, nous avons rajouté une variable d'ordre géographique, US Newspapers, qui comprend 398 journaux états-uniens.

⁵⁵⁸ La base LexisNexis donne accès à plus de 15 000 journaux et documents juridiques ; voir le site officiel de la compagnie : <https://www.lexisnexis.com>.

La base de données l'INA a permis un accès à la majorité des émissions télévisuelles françaises. Factiva⁵⁵⁹ a été requise de manière complémentaire pour couvrir les autres aires linguistiques : l'arabe (278 sources); le turc (68 sources); le malaisien (96 sources) et l'indonésien (157 sources). En complément, nous avons rajouté les retranscriptions visuelles des chaînes TV nord-américaines à partir de Factiva (96 sources). Dans chacune de ces sources, les noms des néo-réformateurs ont été investigués pour la période qui s'écoule de 1980 à 2012. La pluralité des langues ainsi que celle des supports permettent d'avoir un portrait réaliste sur les modalités ainsi que les lieux d'énonciation médiatique des penseurs de la réforme.

En ce qui concerne la consécration dans le champ scientifique, nous avons retenu trois bases et ce, pour la même période (1980-2012) : Cairn, Persée et Web of Science. Les deux premières nous informent de façon précise sur l'espace scientifique francophone ; alors que le WOS comprend majoritairement des sources anglophones. Pour chaque base, nous avons comptabilisé le nombre de fois que les néo-réformateurs ont été cités, mentionnés ou font l'objet d'un article. Ces conventions correspondent aux différentes manières d'exploiter une source scientifique. Ainsi, la citation renvoie à une véritable reconnaissance scientifique. La mention d'un auteur n'est généralement présente que pour exemplifier un argumentaire. Être l'objet d'un article reflète une prise en compte partielle, l'intérêt d'un auteur étant reconnu sans pour autant le considérer comme source théorique légitime.

À ces sources scientifiques et médiatiques, nous avons rajouté celles contenues dans la base de recherche de la bibliothèque de Harvard (Harvard Holis). Cette base de données offre l'accès à un nombre impressionnant de livres ainsi qu'à leurs traductions, et ce, dans différentes langues. Cet indicateur nous permet de mesurer la production éditoriale de nos auteurs.

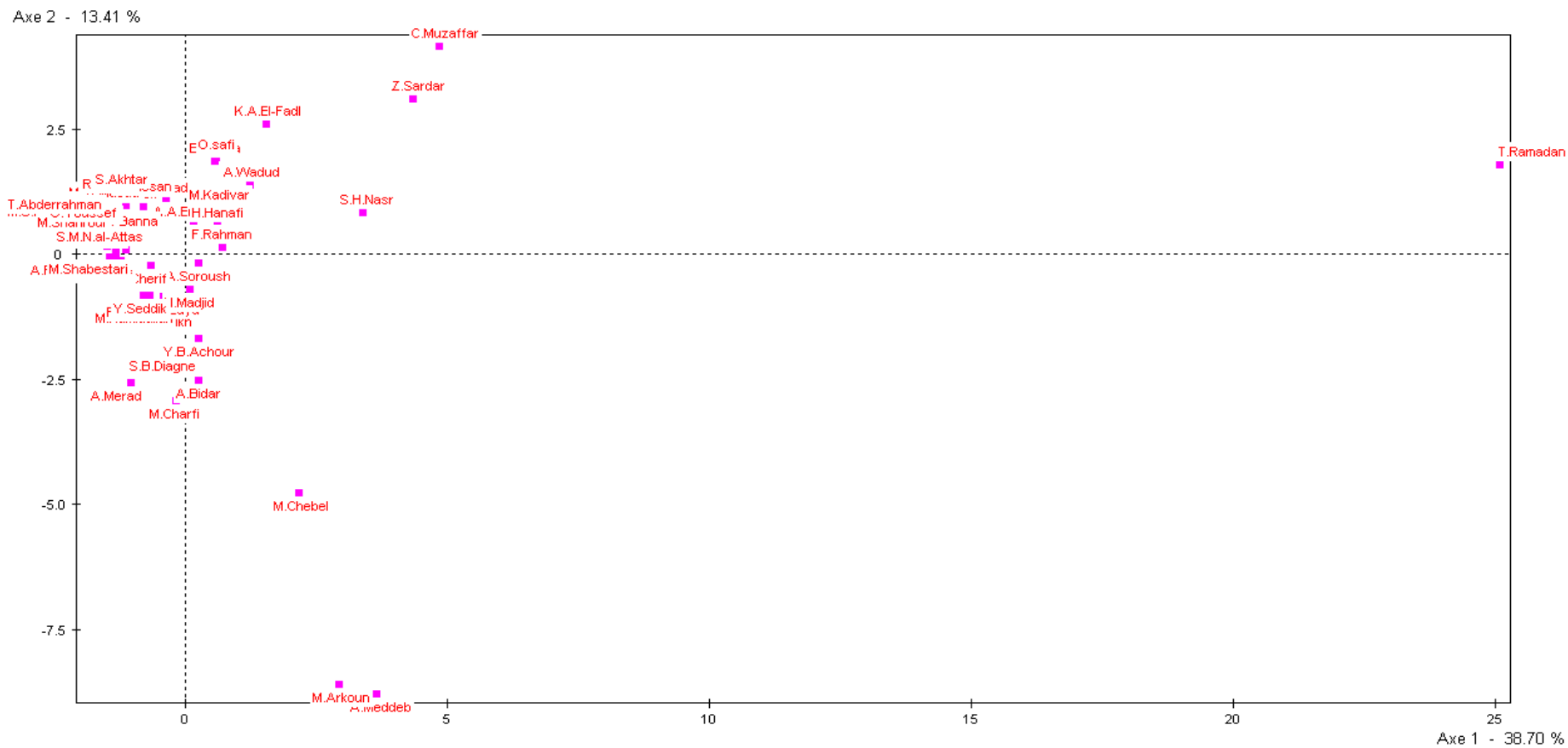
Le nombre d'occurrences dans Google a également été pris en compte comme élément d'évaluation d'une certaine notoriété sur internet. Pour nous assurer de la précision de la mesure, nous avons comparé les 100 premiers résultats pour repérer le nombre de sites en lien avec les auteurs recherchés. Le pourcentage de fiabilité calculé à partir de cette première analyse a été appliqué à la totalité des résultats.

⁵⁵⁹ Factiva donne accès à plus de 36 000 sources comme des journaux, magazines, retranscriptions radio et télévision, photos, etc.) provenant de 200 pays en 25 langues. Voir le site officiel de la compagnie : <https://www.dowjones.com/products/factiva/>.

Tableau 4 : Abréviations utilisées pour représenter les variables de l'ACP

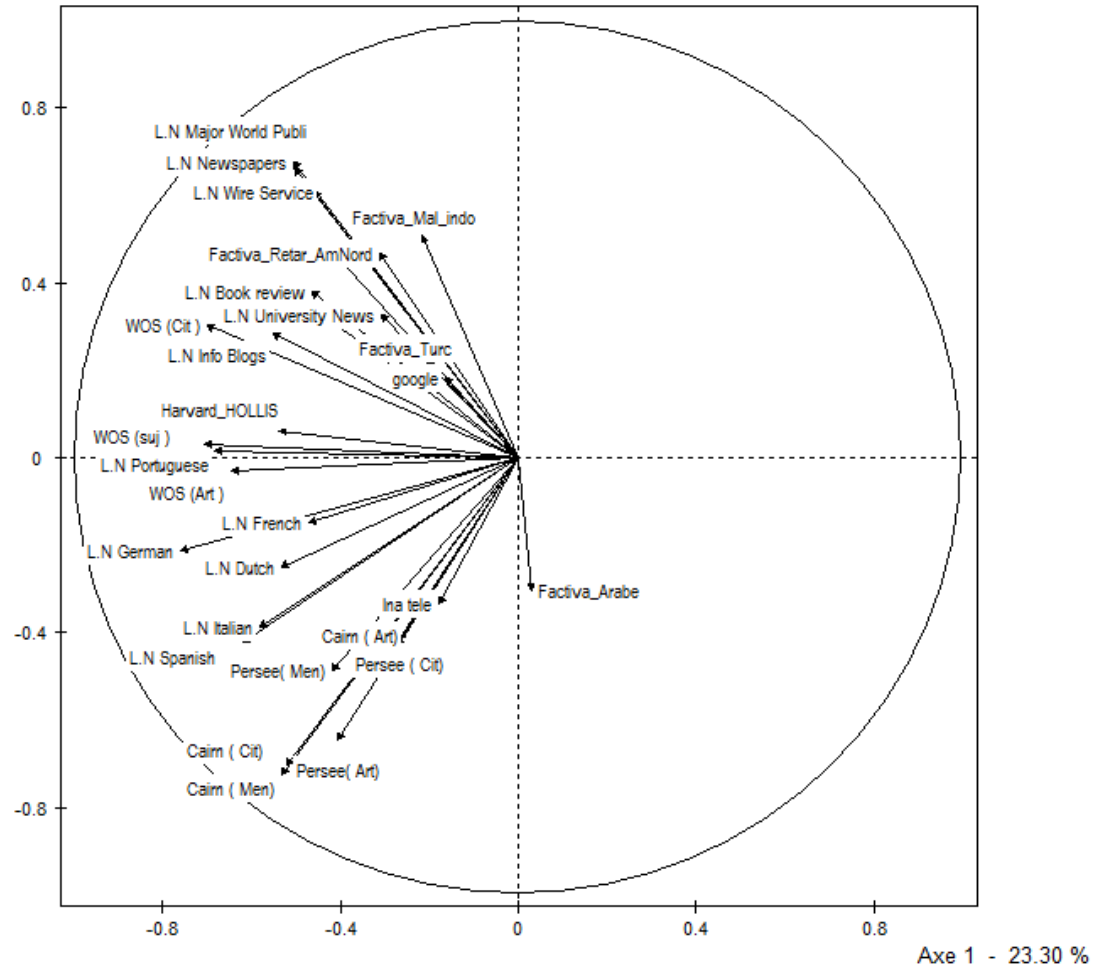
WOS (Cit) : Citations dans des articles issus de Web of Science
WOS (Art) : Auteurs d'articles issus de Web of Science
WOS (suj) : Objets d'articles issus de Web of Science
Cairn (Art) : Auteurs d'articles issus de Cairn
Cairn (Men) : Mentions dans des articles issus de Cairn
Cairn (Cit) : Citations dans des articles issus de Cairn
Persée (Art) : Auteurs d'articles issus de Persée
Persée (Men) : Mentions dans des articles issus de Persée
Persée (Cit) : Citations dans des articles issus de Persée
L.N Newspapers : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Newspapers
L.N Major World Publi : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Major World Publications
L.N Magazines : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Magazines
L.N Wire Serv : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Wire Services
L.N Info Blogs : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Web Blogs
L.N University News : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie University Wire
L.N Book review : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Book review
L.N U.S. News : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie US Newspapers
L.N Dutch : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Language News Dutch
L.N French : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Language News French
L.N German : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Language News German
L.N Italian : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Language News Italian
L.N Portuguese : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Language News Portuguese
L.N Spanish : Nombre d'occurrences dans la base Lexis Nexus catégorie Language News Spanish
Ina tele : Nombre de mentions dans la base d'archives de l'INA en ce qui concerne les émissions télévisuelles
Harvard_HOLLIS : Nombre de livres présents dans la base de la bibliothèque de l'Université Harvards
Factiva_Arabe : Nombre d'occurrences dans la base Factiva par rapport aux sources médiatiques de langue arabe
Factiva_Turc : Nombre d'occurrences dans la base Factiva par rapport aux sources médiatiques de langue turque
Factiva_Mal_indo : Nombre d'occurrences dans la base Factiva par rapport aux sources médiatiques de langue indonésienne et malaisienne
Factiva_Retar_AmNord : Nombre d'occurrences dans la base Factiva par rapport aux retranscriptions d'émissions télévisuelles nord-américaines
Google : Nombre d'occurrences dans le moteur de recherche Google*

Graphique 10 : Représentation sur un plan factoriel de la notoriété globale des réformateurs de l'islam (avec Tariq Ramadan)



Graphique 11 : Cercle de corrélations pour l'ensemble des variables

Axe 2 - 17.62 %



2. Interprétation sociologique de quelques effets statistiques

En produisant les premiers cercles de corrélation, on s'aperçoit de la présence d'un « effet taille » ; ceci est dû au fait que l'ensemble des variables initiales sont positivement corrélées entre elles⁵⁶⁰. Le Graphique 11 tel que généré par l'analyse de l'ACP démontre que les variables se retrouvent distribuées toutes du même côté de l'axe 1 et contribuent dans le même sens à sa formation. Après plusieurs tentatives de normalisation des variables, nous avons décidé de garder les ACP produites avec l'effet taille. Sociologiquement, ceci permet de comprendre deux facteurs importants au sein de l'espace :

Premièrement, la forte corrélation est un effet de la pluralité des types d'intervention des néo-réformateurs. Cette stratégie est intégrée par un grand nombre d'acteurs⁵⁶¹. Elle stimule la demande de biens et permet de se démarquer de ses compétiteurs. L'axe 1 (Graphique 11) s'interprète alors comme un gradient, opposant les néo-réformateurs les plus marginaux à ceux ayant la notoriété la plus élevée ; ces derniers étant ceux dont la parole est portée d'une façon plus significative par les supports médiatiques (Revue scientifique, Livre, Radio, Télévision...) et ce, dans diverses langues possibles.

Deuxièmement, l'effet taille statistique peut être interprété sociologiquement comme un effet Matthieu (Matthew Effect) au sein de notre population⁵⁶². Il reflète la dynamique par laquelle les agents les plus favorisés d'un espace social tendent à accroître leur avantage sur les autres. Dans le marché de la réforme, la notoriété opère selon le même principe : les intellectuels les plus visibles tendent à accroître leurs capitaux de notoriété selon des interventions variées (scientifique, médiatique...) et dans des modalités linguistiques plurielles. Ainsi, les acteurs les plus compétitifs profitent d'un ensemble d'avantages cumulatifs qui ne font qu'accroître leur rayonnement aux dépens du reste de la population.

La première représentation graphique des individus a également posé certains problèmes d'ordre statistique. Exceptionnellement, le positionnement de Tariq Ramadan est dévié de façon marquée par rapport à l'ensemble des autres néo-réformateurs ; ce qui rend difficile la lecture

⁵⁶⁰ Stéphane Champely et Charlotte Verdot, « Que signifie la significativité statistique ? L'apport de la taille d'effet et de la puissance statistique », *Staps*, n° 77 (23 août 2007) : 49-61.

⁵⁶¹ Voir l'exemple de Ramadan dans la section 4.

⁵⁶² Robert K. Merton, « The Matthew Effect in Science: The Reward and Communication Systems of Science Are Considered », *Science* 159, n° 3810 (5 janvier 1968) : 56-63.

de l'ACP. Cette valeur extrême⁵⁶³ écrase le nuage de point de par sa position excentrée (voir Graphique 10). Sociologiquement, ceci peut s'expliquer par le fait que Ramadan a réussi une capitalisation intense dans plusieurs lieux d'interventions. Comme tout espace compétitif, le marché de la réforme se concentre sur quelques noms. En effet, Ramadan se démarque par une présence dans les sphères médiatiques et scientifiques, et ce, dans différents espaces linguistiques. Ceci se traduit par un rayonnement transnational important. Il représente de ce fait un acteur majeur dans le marché de la réforme et surtout un « modèle » en termes de multi-positionnalité. Cette place privilégiée, Ramadan la doit principalement à une capacité à convertir de façon efficace des capitaux acquis dans différents champs d'intervention. Statistiquement, la valeur extrême réduit la lisibilité de l'ACP. Pour cette raison, nous avons décidé d'exclure Ramadan tout en le prenant en compte dans l'analyse générale.

3. Interprétation des axes factoriels par rapport aux variables

Le tableau des valeurs propres (annexe 3) nous incite à retenir les 2 premiers axes factoriels pour réaliser notre interprétation. Ces derniers concentrent en effet 40,91% de l'inertie totale du nuage. À partir des cercles de corrélation et du tableau des corrélations variable-facteur (annexe 3), nous pouvons tenter une interprétation de ces deux axes.

L'axe 1 représente un effet taille, toutes les variables sont corrélées positivement entre elles. Le tableau des corrélations variable-facteur (annexe 3) nous permet de distinguer un total de six variables qui participent à la construction de l'axe 1. Parmi l'ensemble de ces variables, trois sont de nature médiatique, issues de la base de données Lexis Nexus (L.N German, L.N Portuguese, L.N Spanish). Elles indiquent un rayonnement international. Trois relèvent du domaine académique (WOS Art, WOS Suj, WOS cit). L'effet taille permet de classer les individus dans l'ACP dans un ordre croissant à partir des acteurs ayant les valeurs les plus faibles jusqu'à ceux qui sont dotés des valeurs les plus importantes (de gauche à droite). Ce qui nous incite à percevoir dans l'axe 1, un indicateur du capital global de notoriétés.

Six variables contribuent fortement à l'axe 2 ((Persee (Art), Cairn Men, Cairn Cit, L.N Newspapers, L.N Major World Publi, L.N, L.N Wire Servi). Les sources médiatiques (L.N Newspapers, L.N Major World Publi, L.N, L.N Wire Servi) ont une coordonnée positive sur cet axe, alors que les sources scientifiques disposent d'une coordonnée négative (Persee (Art),

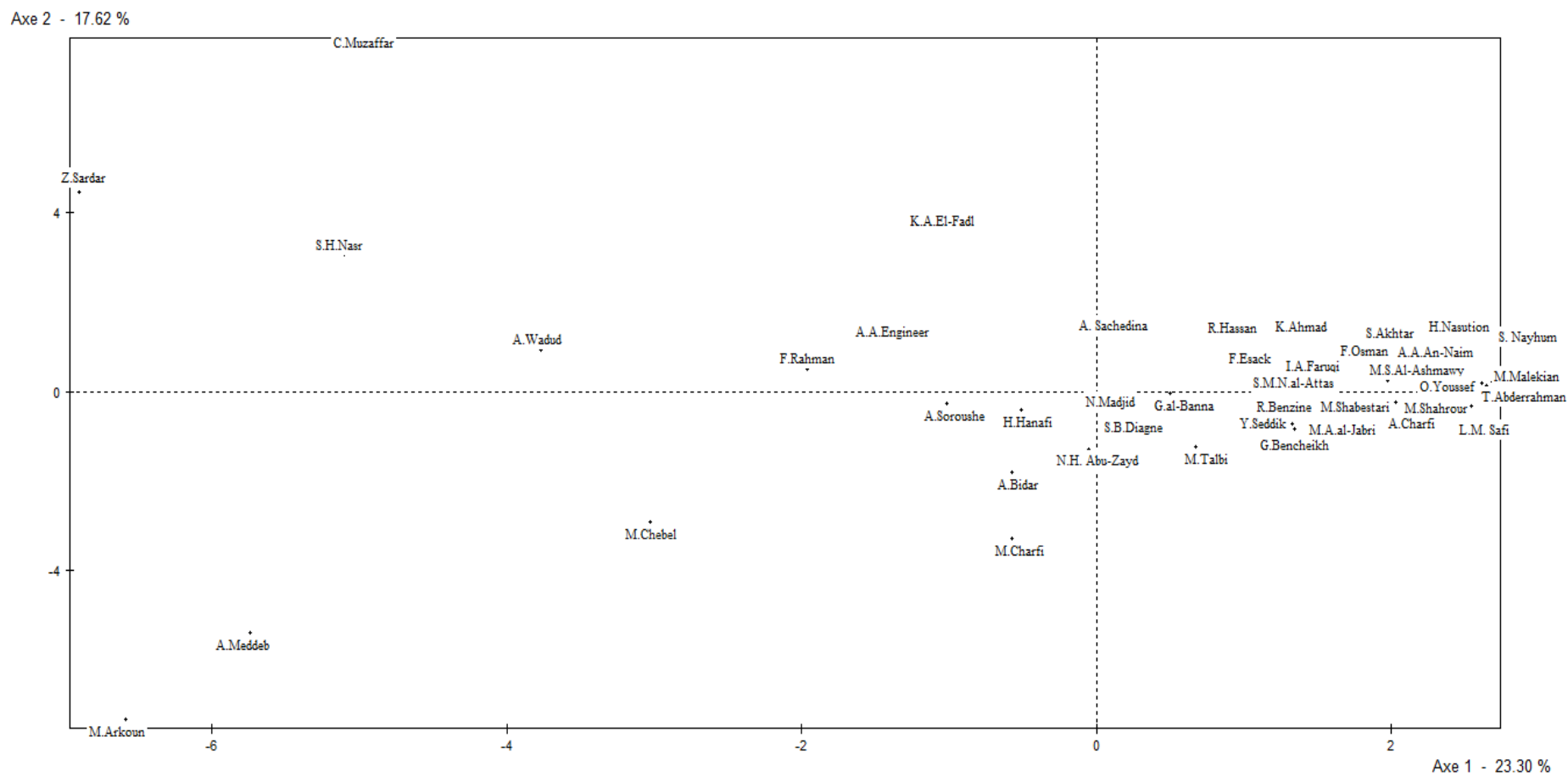
⁵⁶³ Sébastien Oliveau, « Autocorrélation spatiale : leçons du changement d'échelle », *L'Espace géographique* 39, n° 1 (17 mars 2010): 51-64.

Cairn Men, Cairn Cit). L'axe 2 oppose donc les variables indicatives de la consécration scientifique (partie négative de l'axe 2) par rapport aux variables révélatrices de la présence médiatique (partie positive de l'axe 2).

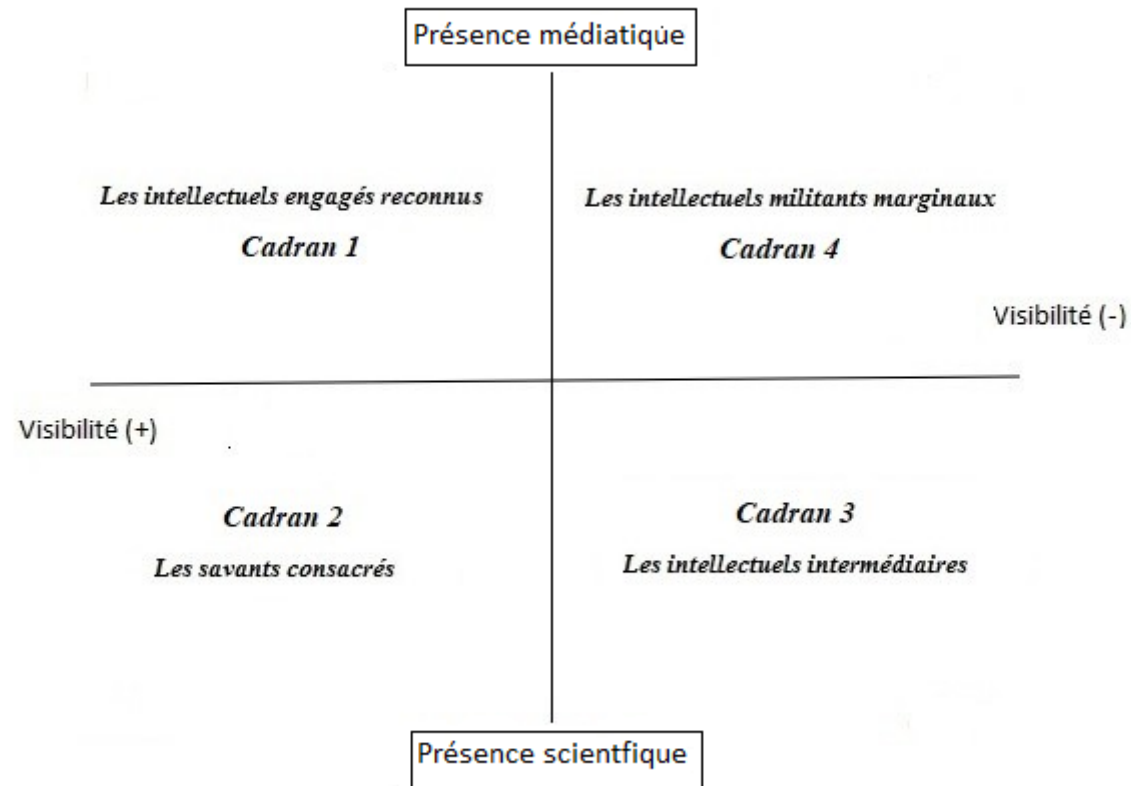
La structure de l'ACP permet ainsi d'opposer dans un premier temps (grâce à l'axe 1) les individus qui ont réussi à accumuler un capital de notoriété au sein du marché de la réforme islamique, de ceux qui conservent encore un statut plus marginal. La nature compétitive de cet espace laisse beaucoup d'acteurs en périphérie. Au pôle le plus reconnu, on retrouve des intellectuels publics comme Amina Wadud ou Abdelwahab Meddeb. Ils jouissent généralement d'un rayonnement transnational. A contrario, parmi les acteurs les plus marginaux, on retrouve des intellectuels reconnus seulement à l'échelle nationale ; c'est le cas du philosophe marocain Taha Abderahmane. Mais aussi des penseurs qui ont moins de reconnaissance scientifique ou de visibilité médiatique comme Rachid Benzine.

L'axe 2 nous offre une opposition beaucoup plus claire en termes d'espaces d'intervention. Il oppose les acteurs présents essentiellement dans les espaces scientifiques à ceux qui forgent leur notoriété autour des médias. Ceci permet de différencier les savants consacrés comme Mohamed Arkoun et des intellectuels plus médiatisés comme Ziauddin Sardar. De plus, on peut remarquer une opposition sur le plan linguistique. La corrélation positive dans sa majorité, représente les sources anglophones alors que la corrélation négative contient les variables issues d'autres langues. Ce qui démontre que la notoriété dans le monde anglo-saxon est beaucoup plus médiatique que scientifique.

Graphique 12 : Représentation sur un plan factoriel de la notoriété globale des réformateurs de l'islam



Graphique 13 : Schéma explicatif de l'ACP



III — STRUCTURATION DES INTERVENTIONS AU SEIN DU MARCHÉ DE LA RÉFORME

1. Modèles d'interventions intellectuelles des penseurs de la réforme

L'ACP nous permet d'illustrer le capital de notoriété globale au sein du marché de la réforme en fonction du modèle d'intervention des acteurs étudiés. Le Graphique 12 fait apparaître une opposition entre quatre groupes d'intellectuels (Savants consacrés, intellectuels intermédiaires, intellectuels engagés reconnus et militants marginaux). L'axe vertical oppose les agents selon la consécration scientifique ou la visibilité médiatique. L'axe horizontal permet d'identifier la notoriété des acteurs étudiés.

Cette analyse met bien en évidence la tension qui s'exerce entre deux nomos⁵⁶⁴ distincts : le premier académique où la réforme islamique part d'un geste de dévoilement, et le second militant où elle prend la forme d'un engagement pour un changement ancré dans le référent religieux. Cette opposition passe aussi par des logos⁵⁶⁵ d'ordre différent. Les acteurs du pôle scientifique multiplient les interventions construites autour d'arguments explicatifs priorisant la compétence. Le pôle plus médiatique se caractérise quant à lui, par des discours relevant du témoignage, où se mêlent histoire personnelle et positionnement religieux. L'ensemble des règles formelles ou informelles qui établissent les standards du marché de la réforme islamique rend difficile la poursuite simultanée de ces deux horizons. En effet, la quête de l'un ou de l'autre engage les agents dans un travail d'investissement relationnel différent. D'un côté, l'acquisition de profits symboliques suppose de disposer d'un capital scientifique préalable ; de l'autre, cette acquisition est fortement corrélée à une légitimité médiatique structurée autour d'un capital militant ou encore d'une expertise du fait musulman.

L'opposition structurante de l'ACP peut être interprétée aussi en termes géographiques. Les néo-réformateurs qui disposent de plus de reconnaissance sont ceux établis en France et aux États-Unis ou encore en Grande-Bretagne. La difficulté à se faire reconnaître pour certains en dehors du monde musulman est due à la fois aux conditions d'accès à différents champs nationaux ; ainsi qu'à l'asymétrie des flux de biens intellectuels entre les pays du Sud et du Nord. Ceci révèle par ailleurs, les interactions inégales entre ces espaces, les écrits circulant

⁵⁶⁴ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion* (Open Road Media, 2011).

⁵⁶⁵ Martina Roesner, « Logos, logique et « sigétique » », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* TOME 91, n° 4 (1 décembre 2007): 633-49.

plus massivement des centres vers la périphérie plutôt qu'en sens inverse. Cette disparité structurelle est étroitement liée aux rapports de force que sous-entendent les échanges linguistiques : l'Arabe ou le Turc comme langues, bien qu'elles soient dotées de traditions philosophiques ou religieuses établies et d'un nombre élevé de locuteurs, demeurent pourtant peu connus ou reconnus sur le marché international du livre⁵⁶⁶. La demande en biens est donc structurée autour de pôles d'influence médiatique et scientifique situés en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord.

L'ACP permet aussi de construire des sous-groupes à travers les variables déterminantes dans les types d'intervention. Quatre principaux modèles d'interventions ressortent de cette systématisation (Graphique 13) :

a) **Les savants consacrés**

Le groupe des « savants consacrés » se situe principalement dans le cadran 2. Les variables les plus représentatives de ce modèle sont celles qui concernent les sources journalistiques des médias non anglophones (L.N German, L.N Portuguese, L.N Spanish). Pour les indicateurs scientifiques, les plus significatifs sont ceux issus des bases francophones (Persee (Art), Cairn Men, Cairn Cit) (voir Graphique 11). Situés linguistiquement en dehors des sphères anglophones, la réception de ce groupe semble dans sa majorité, se structurer autour du monde scientifique, d'où le terme savant consacré.

Le néo-réformateur qui se rapproche le plus de ce type est indéniablement Mohamed Arkoun ; ce qui explique sa position excentrée au sein de l'ACP (voir Graphique 12). Professeur émérite auprès de la Sorbonne nouvelle (Paris 3), Arkoun jouissait d'un rayonnement international au niveau académique. Ses interventions au sein du marché de la réforme se situaient dans une perspective scientifique. Selon lui, l'islamologie doit produire les outils du changement religieux⁵⁶⁷. Son engagement était situé en majorité dans le monde universitaire ; sa crédibilité en tant que spécialiste de l'islam est bien établie. C'est pour cette raison qu'il fait partie des penseurs les plus cités dans les différentes bases de données mobilisées (Persée, Cairn, Web of Science) (voir annexe 3).

Les savants consacrés sont largement reconnus par leur production scientifique et souvent insérés dans des réseaux universitaires transnationaux ; ces intellectuels fondent leur légitimité

⁵⁶⁶ Gisèle Sapiro, *Les contradictions de la globalisation éditoriale* (Nouveau Monde éditions, 2011).

⁵⁶⁷ Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam : combats et propositions* (Marsam Editions, 2008).

sur une formation non religieuse. Leurs trajectoires se caractérisent par une certaine marginalité académique ; dans ce cadre, le marché de la réforme islamique leur permet de se repositionner. Ils parviennent à cumuler intervention médiatique et reconnaissance scientifique (Chebel, Bidar...), les uns et les autres se renforçant par un cercle vertueux. Bien qu'évoluant en marge de toute organisation partisane, ils représentent souvent pour les institutions politiques, des références incontournables quand il est question de s'interroger sur l'islam et son devenir. Dans cette catégorie de penseurs, on retrouve aussi des universitaires issus du monde musulman et reconnus à l'échelle internationale (Abu-Zayd). Leurs productions intellectuelles sont à la croisée des sciences humaines et du savoir religieux. Ils étudient les textes sacrés en vue de moderniser leurs interprétations. De manière générale, ils occupent une position scientifique privilégiée dans le marché de la réforme.

b) Les intellectuels publics reconnus

Ce deuxième groupe de penseurs profite d'une grande notoriété ; il se situe dans le cadran 1. Les variables qui sont les plus influentes autour de ce pôle sont les sources médiatiques internationales avec, comme langue dominante, l'anglais (L.N Majors world publi, L.N Newspapers, L.N Wire Serv). Certains indicateurs scientifiques sont influents dans la construction de ce groupe (WOS (Cit), WOS (Art), WOS (suj), bien qu'ils le soient moins que les sources journalistiques (voir Graphique 11). La langue qui caractérise ce groupe d'intellectuels est l'anglais ; il participe majoritairement à construire leur visibilité médiatique dans un cadre anglophone.

Le modèle qui ressort de ce groupe semble se structurer autour des interventions publiques. Savants, clercs et politiques, les acteurs de ce pôle adoptent une position autour de laquelle se mélangent exigence religieuse et engagement citoyen. Leur production intellectuelle est axée principalement sur les expressions individualisées et subjectives d'un islam qui veut s'affranchir de certaines orthopraxies. La construction de leur légitimité passe à la fois par un lien organique à des groupes militants et un récit biographique corroborant cet engagement. Ce groupe comprend des islamistes repentis préconisant un retour à la spiritualité religieuse (Souroush), des militantes féministes exhortant une lecture égalitaire du Coran (Wadud) et des théologiens de la libération qui refusent les règles du capitalisme ainsi que l'idée d'un État islamique (Hannafi). En général, ils font l'objet d'une surmédiatisation, ce qui indique un positionnement hégémonique au sein du marché de la réforme. Ils développent un rapport plus politique à l'islam, et se positionnent ouvertement contre sa restriction et son confinement au

seul et unique espace des mosquées. À l'exception de certains d'entre eux, ils sont majoritairement actifs dans des réseaux nord-américains, malgré leurs origines plurielles.

À titre d'exemple, on peut citer Chandra Muzaffar comme un des acteurs les plus représentatifs de ce sous-groupe. Militant politique et altermondialiste, il est le président et fondateur du Just Commentary : International Mouvement for a Just World⁵⁶⁸. Après avoir bénéficié d'une première expérience dans le syndicalisme étudiant, Muzaffar a réussi à incorporer la dimension religieuse au sein de son militantisme, notamment avec la fondation de Just Commentary⁵⁶⁹. À noter que le professeur d'université Muzaffar doit sa notoriété à une couverture médiatique qui dépasse le simple cadre malaisien. Sa vision de la réforme islamique se construit autour du dialogue religieux avec ses concitoyens non musulmans. Ainsi, il ne dissocie pas son engagement religieux et antiraciste. Muzaffar conçoit les principes de l'islam comme un moyen de faire avancer la démocratie et la justice sociale. Il est de ce fait représentatif du modèle des intellectuels publics reconnus ; pour lui, la réforme religieuse passe d'abord par un investissement dans la société civile. Il semble alors clair que sa visibilité s'organise autour de la sphère journalistique⁵⁷⁰.

c) **Les intellectuels militants marginaux :**

Le groupe des intellectuels militants marginaux comprend les acteurs dont la notoriété est réduite, ils sont principalement situés dans le cadran 4. L'axe 1 qui sert de gradient permet de situer ceux qui sont les plus en marge des réseaux médiatiques (Graphique 12). Bien que la majorité de leurs interventions soient répertoriées dans les sources journalistiques, ils ne semblent pas être performants du point de vue de visibilité. L'analyse des modèles d'intervention de ces penseurs révèle que le manque de notoriété est dû à deux raisons principales :

L'éloignement géographique des grands centres intellectuels. Les acteurs les plus périphériques ont du mal à s'imposer médiatiquement. Ainsi, les acteurs qui opèrent en dehors de l'Amérique du Nord bénéficient apparemment de moins d'expositions médiatiques.

⁵⁶⁸ Mouvement altermondialiste malaisien qui se donne pour objectif de convaincre l'opinion publique de l'importance de la « morale inspirée de Dieu, de la réflexion et de la justice » ; voir : www.just-international.org

⁵⁶⁹ Chandra Muzaffar, « The Long Journey to the Just : My Life, My Struggle », *Inter-Asia Cultural Studies* 12, n° 1 (mars 2011): 110-21.

⁵⁷⁰ Chandra Muzaffar, *Rights, Religion and Reform : Enhancing Human Dignity Through Spiritual and Moral Transformation* (Taylor & Francis, 2002).

Le manque d'attaches associatives est aussi une cause de cette sous-représentation. Les organisations qui les soutiennent ont peu de supports ou de rayonnements. Les réseaux qui font souvent le lien entre ces associations et le monde des médias sont soit absents ou inopérants.

De façon générale, le savoir-faire accumulé à travers les expériences politiques de ces acteurs est difficilement reconverti dans d'autres univers. Par opposition aux intellectuels engagés reconnus, les intellectuels militants marginaux peinent à capitaliser autour de leurs récits de vie. Il est difficile pour eux d'atteindre une position identique à celle des intellectuels légitimés de manière efficace dans le marché de la réforme islamique.

C'est le cas de Farid Esack, professeur d'études islamiques à l'Université de Johannesburg. Il est reconnu dans les milieux militants sud-africains. Il a milité contre l'apartheid et fut le fondateur de *Call for islam*. Ce groupe a été une des premières organisations musulmanes à se positionner en Afrique du Sud contre la ségrégation raciale⁵⁷¹. On peut expliquer sa marginalité par rapport au rayonnement médiatique par des questions d'ordre géographique ; vu que son activité académique en Afrique du Sud le place en dehors des réseaux islamologiques classiques (France, États-Unis, Grande-Bretagne)⁵⁷². De plus, son engagement militant est intimement lié à l'antiracisme, alors que le *focus* médiatique gravite autour de la question de l'islam politique. D'où sa position périphérique en termes de notoriété.

d) **Les intellectuels intermédiaires**

Les intellectuels intermédiaires sont souvent moins visibles et moins reconnus publiquement. Ils sont représentés dans le cadran 3. Leurs interventions se situent, pour la plupart, au niveau du monde académique, d'où leur position dans la portion négative de l'ACP. Pourtant, ils ne réussissent pas à avoir une reconnaissance importante dans le champ académique. Le cercle de corrélation démontre qu'une grande partie de leur réception est en langue arabe, ce qui explique que la variable « factiva arabe » se démarque des autres variables du centre de corrélation (voir Graphique 11). Le manque de notoriété qui affecte ces

⁵⁷¹ Call of islam faisait partie du Front démocratique uni (United Democratic Front, UDF). Cette coalition non raciale, formée de plusieurs centaines d'organisations civiques, Églises, groupements d'étudiants, organisations syndicales a été un acteur important dans la lutte anti-apartheid. voir : Jakobus M. Vorster, « The Possible Contribution of Civil Society in the Moral Edification of South African Society : The Example of the 'United Democratic Front' and the 'Treatment Action Campaign' (1983–2014) », *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 71, n° 3 (27 mars 2015).

⁵⁷² Azim Nanji, éd., *Mapping Islamic Studies* (Berlin ; New York : De Gruyter, 1997).

intellectuels les place dans une position intermédiaire au sein du marché de la réforme islamique (Graphique 12). Cette situation les contraint à intervenir selon deux prérogatives :

Ils diffusent les idées produites par les savants consacrés, faisant office de disciples, ils participent à construire la renommée de ces derniers⁵⁷³. Cette conduite leur permet d'avoir une certaine légitimité à intervenir académiquement ou publiquement comme les vulgarisateurs d'une pensée. De cette manière, ils se réapproprient souvent cette pensée pour faire avancer une lecture personnelle.

Ils se situent souvent dans les sociétés à majorité musulmane (plus particulièrement les pays arabes) ; ils sont impliqués dans les débats intellectuels de leurs pays d'origine (Seddik, O.Youssef...). Cependant, ils interviennent dans plusieurs champs intellectuels occidentaux, mais sans y être forcément reconnus. Ces penseurs réussissent rarement à être reconnus sur un plan international. Ils écrivent en langue arabe ou perse, mais n'arrivent pas à se positionner de façon compétitive dans le marché de la réforme. Le manque de ressources pour traduire leurs livres ainsi que le manque de capital social de leurs importateurs limitent considérablement leur rayonnement⁵⁷⁴.

Youssef Seddik illustre bien cette position d'intellectuel intermédiaire. Philosophe et islamologue tunisien, il a longtemps œuvré dans le domaine de l'édition. Il a finalisé sa thèse de doctorat à un âge avancé⁵⁷⁵. Sa renommée, Seddik la doit en grande partie à des ouvrages introductifs sur l'islam⁵⁷⁶. C'est à partir de son discours de vulgarisateur qu'il intervient dans plusieurs médias français. Pourtant, sa position académique est plutôt précaire, il ne réussit pas à s'assurer un poste stable dans une instance universitaire. Obligé de multiplier les interventions médiatiques et les productions introductives, Seddik n'arrive cependant pas à s'assurer une reconnaissance scientifique importante.

⁵⁷³ L'un des meilleurs exemples de ce type de démarche reste le livre de Benzine : Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam* (Paris : Editions Albin Michel, 2008).

⁵⁷⁴ Gisèle Sapiro, « What Factors Determine the International Circulation of Scholarly Books? The Example of Translations Between English and French in the Era of Globalization », in *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*, éd. par Johan Heilbron, Gustavo Sorá, et Thibaud Boncourt, Socio-Historical Studies of the Social and Human Sciences (Cham: Springer International Publishing, 2018), 59-93,

⁵⁷⁵ Il a obtenu sa thèse à l'EHESS en 1995 à l'âge de 52 ans. Source : entretien réalisé à Tunis le 20 octobre 2016 avec Youssef Seddik.

⁵⁷⁶ Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran* (Editions de l'Aube, 2012).

2. Réforme, notoriété et rapport hiérarchique

L'analyse de l'ACP aide à la compréhension des enjeux sociaux qui sous-tendent la notoriété des néo-réformateurs de l'islam. Croisée aux informations prosopographiques recueillies sur nos enquêtés, cette formalisation statistique nous permet de visualiser les différents modèles d'intervention qui caractérisent les néo-réformateurs. Ainsi, chaque sous-groupe répertorié réfère à un type particulier d'intervention, de discours et de rapport au monde médiatique et académique. Dans une même perspective, l'ACP reflète les différentes hiérarchies qui caractérisent les rapports entre chaque sous-groupe. Pour mieux comprendre le mode de construction de cette dynamique, nous avons intégré à notre analyse, la matrice de corrélation (annexe 3). Le tableau 5 est le résultat de l'ensemble des régressions linéaires qui illustrent le lien entre les indicateurs de notre base de données (la corrélation linéaire qui résulte de cette opération se situe entre -1 et 1. Plus le coefficient est proche des valeurs extrêmes (-1 et 1), plus la corrélation linéaire entre les variables est forte⁵⁷⁷.

Tableau 5 : Interprétation du coefficient de corrélation

Corrélation	Négative	Positive
Faible	De -0,5 à 0,0	De 0,0 à 0,5
Forte	De -1,0 à -0,5	De 0,5 à 1,0

La matrice de corrélation est la source première qui a servi à construire l'ACP. Dans cette section, elle va nous permettre d'illustrer le procédé par lequel les différents indicateurs de notoriété se rejoignent. Ceci mettra en évidence les variables les plus significatives dans la construction du rayonnement intellectuel des penseurs de la réforme. Le but visé est d'objectiver les paramètres impliqués dans la reconnaissance ou la marginalité au sein de la population étudiée. La matrice de corrélation nous permet aussi de cibler le facteur qui influe précisément sur ces dynamiques de hiérarchisation. Cette question sera étudiée selon deux angles d'analyse, la question linguistique et le rapport à la science.

⁵⁷⁷ Joseph Lee Rodgers et W. Alan Nicewander, « Thirteen Ways to Look at the Correlation Coefficient », *The American Statistician*, 42, n° 1 (1 février 1988) : 59-66.

3. Rayonnement médiatique et hiérarchie linguistique

Un des éléments structurants dans l'ACP est la hiérarchie linguistique engendrée par la visibilité médiatique à l'échelle transnationale. La matrice de corrélation nous révèle le faible taux de corrélation de la seule source en langue arabe, à savoir Factiva_Arabe. Ceci représente le nombre d'occurrences issues de sources médiatiques en langue arabe. Le cercle de corrélation nous a permis de constater sa position périphérique par rapport aux autres variables. La matrice confirme ce fait avec l'absence de corrélation positive entre les différents indicateurs et Factiva_Arabe. On peut faire le même constat pour les indicateurs médiatiques qui représentent la langue turque (Factiva_Turc) ainsi que la langue indonésienne et malaisienne (Factiva_Mal_indo)⁵⁷⁸. Ces trois sources médiatiques, quoique représentatives des mondes musulmans, sont assez isolées en ce qui concerne notre population ; leurs influences sur d'autres facteurs de visibilité sont très réduites.

Par opposition, les indicateurs médiatiques issus d'autres espaces linguistiques reflètent un plus grand nombre de corrélations. On remarque un lien conséquent entre plusieurs de ces sources et des variables de reconnaissance scientifique. Les citations scientifiques sur Web of Science (WOS Cit) sont fortement corrélées à une présence dans les journaux américains (L.N U.S. News) avec un coefficient de 0.5. Faire l'objet d'un article scientifique dans la même base (WOS suj) semble en rapport étroit avec une médiatisation germanophone (L.N German) pour un taux de 0.54. De la même manière, les trois indicateurs issus de la base Cairn (Cairn Art, Cairn Men, Cairn Cit) possèdent de fortes corrélations avec les indicateurs médiatiques de la langue française (L.N French), espagnole (L.N Spanish), allemande (L.N German), italienne (L.N Italian) et néerlandaise (L.N Dutch). Ce lien entre les visibilités occidentales et la production scientifique est illustré par le fait que les journaux américains (L.N U.S. News) soient corrélés à 0.77 avec les sources médiatiques universitaires (L.N University News). On constate la même tendance en ce qui concerne les liens entre la variable L.N University News et le Nombre d'occurrences dans les retranscriptions d'émissions télévisuelles nord-américaines (Factiva_Retar_AmNord).

Au vu de ces résultats, on peut conclure à une certaine division linguistique au sein du marché de la réforme. Ainsi, les langues occidentales (Amérique du Nord et d'Europe de l'Ouest) semblent ouvrir à une plus grande visibilité médiatique. De manière opposée, les

⁵⁷⁸ Ce constat doit être relativisé en ce qui concerne la variable Factiva_Mal_indo qui a une forte corrélation avec les variables L.N Major World Publ et L.N Wire Serv.

langues issues de pays à majorité musulmane ne sont pas corrélées à un rayonnement international.

Ce bilan peut s'expliquer par la hiérarchie qui caractérise les échanges intellectuels à l'échelle internationale. L'Arabe ou le Turc hérite d'une longue tradition scientifique et possède un nombre élevé de locuteurs⁵⁷⁹. Cependant, plusieurs études démontrent la position périphérique de ces langues dans le domaine de la production intellectuelle⁵⁸⁰. Cette première affirmation ne peut pas être le seul élément explicatif de la différence linguistique que révèle la matrice de corrélations. Surtout, qu'en ce qui concerne le discours religieux, des langues comme l'arabe doivent avoir une plus grande crédibilité (langue du Coran). A contrario, le tableau de corrélation (annexe 3) dévoile que les acteurs qui font la promotion de la réforme religieuse profitent d'une plus grande visibilité médiatique lorsque leur discours est reçu à l'extérieur des mondes musulmans. Les néo-réformateurs les plus audibles sont ceux qui réussissent à se faire entendre médiatiquement en Europe et en Amérique du Nord.

4. Rapport à la science (sujet/objet) et hiérarchie intellectuelle

Les articles scientifiques des néo-réformateurs contribuent à leur reconnaissance académique. La mise en écriture de leur discours savant ne peut pas être comprise comme simple transcription d'énoncés oraux. Elle possède une certaine autonomie par rapport aux différents modes de pensée scientifique⁵⁸¹.

Afin de retranscrire de la manière la plus réaliste les dynamiques sociales qui participent à la reconnaissance scientifique des penseurs, trois bases de données ont été sélectionnées, à savoir Cairn, Persée et Web of Science⁵⁸². Pour chacune des bases citées, trois modalités ont été prises en compte. Il s'agit de la citation, de la mention dans un article et de l'objet cité de l'article. Cette division fait apparaître la double position sujet/objet pouvant être occupée par les néo-réformateurs au sein de l'espace scientifique. Ils ont la possibilité d'être l'objet de l'attention scientifique quand ils sont le thème principal d'un article (WOS suj) ; ou y sont

⁵⁷⁹ Abram De Swaan, *Words of the World : The Global Language System* (Polity Press, 2001).

⁵⁸⁰ Certaines recherches viennent valider ce constat en se basant sur le nombre de traductions. Cette mesure permet d'objectiver les rapports de force entre les langues à l'échelle internationale ; voir : Richard Jacquemond, « Les Arabes et la traduction : petite déconstruction d'une idée reçue », *La pensée de midi* N° 21, n° 2 (1 juin 2007) : 177-84; Richard Jacquemond, « Translating in the Arab world » 21, n° 2 (4 mai 2015) : 121-31.

⁵⁸¹ Jack Goody, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage* (Editions de Minuit, 1979).

⁵⁸² L'article a été choisi comme principale unité de mesure. Il nous semble être un bon reflet du rayonnement scientifique des chercheurs.

simplement mentionnés (Cairn Men, Persée Men). Ces penseurs acquièrent le statut de sujets (WOS Art, Cairn Art, Persée Art) lorsqu'ils sont des acteurs qui participent à la production scientifique, ce qui nécessite préalablement d'avoir rédigé des articles (WOS Cit, Cairn Cit, Persée Cit)⁵⁸³.

La matrice de corrélation corrobore le lien symétrique entre ces deux dimensions de la consécration scientifique. Le fait d'être reconnu comme un objet digne d'intérêt scientifique semble conditionner une position importante dans la littérature académique. En effet, si on compare les neuf indicateurs de reconnaissance académique, on remarque que cinq d'entre eux possèdent leur plus grand coefficient de corrélation avec des variables qui reflètent une objectivation scientifique (Cairn Men, Persée Men, WOS suj). Le fait d'être mentionné dans des articles favorise la crédibilité scientifique des penseurs de la réforme. Situées à la fois dans l'espace religieux et académique, leurs positions concourent à brouiller la frontière traditionnelle entre sujet et objet du savoir⁵⁸⁴. Il semble donc que le marché de la réforme intervertisse la division du travail scientifique. Alors que traditionnellement le chercheur est censé se positionner à une certaine distance de son sujet de recherche, les néo-réformateurs sont à la fois dans une démarche normative et détachée. Ils se veulent acteurs de la réforme tout en mobilisant le savoir scientifique pour produire ce changement religieux. Ainsi, occuper la position à la fois de sujet et d'objet est généralement un signe de consécration scientifique.

Cette ambiguïté épistémologique se retranscrit dans les logiques de corrélation apparaissant dans la base. À titre d'exemple, des trois indicateurs issus de la base Web of Science (WOS Cit, WOS Art, WOS suj), celui qui possède le plus haut coefficient de corrélation demeure celui qui indique le nombre de fois qu'un auteur a fait l'objet d'un article. Cet enjeu constitue un facteur important de hiérarchisation dans le marché de la réforme islamique. La présence d'une littérature promotionnelle conditionne la reconnaissance scientifique. D'un point de vue sociologique, cette production intellectuelle facilite aussi l'accès à différents espaces académiques. Les néo-réformateurs capables d'avoir des réseaux scientifiques promotionnels produisent plus d'articles et bénéficient d'une plus grande crédibilité. De plus, une grande reconnaissance va de pair avec l'ouverture à des positions privilégiées. Elle permet

⁵⁸³ Nous avons explicité de manière plus approfondie les propriétés sociales de la citation dans le chapitre 1.

⁵⁸⁴ Cela pose problème parce qu'ils sont à cheval entre champ scientifique et champ religieux. Voir : Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance* (Vrin, 1993).

d'être invité d'honneur à des colloques, d'être *visiting fellow* dans des grandes universités et d'avoir des livres consacrés à sa pensée⁵⁸⁵ .

IV — TARIQ RAMADAN : SOCIOLOGIE D'UNE PENSÉE ISLAMIQUE TRANSNATIONALE⁵⁸⁶

L'usage de l'ACP a conduit à la compréhension des différents types d'intervention des penseurs de la réforme. Cette diversification des attributs ou rôles atteste que le marché de la réforme islamique est un espace de positionnement pluriel ; chaque intervention contribuant de ce fait à établir la crédibilité des participants auprès d'un public différent. Dans ce cadre, la possibilité de se déplacer dans divers lieux, mais aussi à travers des aires géographiques différentes, serait synonyme de consécration. Ceci sous-entend une aptitude à reconvertir son discours selon une demande plurielle, et ce, à une échelle transnationale.

Ce constat nous permet de bien comprendre la valeur extrême de Tariq Ramadan⁵⁸⁷ dans l'ACP. En effet, il représente un modèle de réussite dans le marché de la réforme islamique, et ce, du point de vue du capital global de notoriété. De par sa trajectoire, Tariq Ramadan incarne l'archétype de la multipositionnalité à l'échelle internationale. Citoyen suisse, il enseigne en Angleterre, aux États-Unis au Japon et au Qatar. Il exerce des fonctions politiques au Royaume-Uni et au sein de l'Union européenne, tout en étant fortement médiatisé en France.

Le cas de Ramadan reste illustratif des dynamiques que produit la demande pour un bien islamique renouvelé. En tant qu'acteur marqué par le multipositionnement social, il réussit à produire un discours adaptable à des contextes très différents. En effet, il occupe successivement ou simultanément des positions universitaires, administratives et associatives, en accomplissant régulièrement le rôle de conseiller ou d'expert, et ce, au niveau national et transnational. À cet effet, il nous semble important de restituer le mode opératoire dont a usé

⁵⁸⁵ Cette remarque est en partie le résultat d'observations ethnographiques, que nous avons effectuées lors de notre participation à des colloques tels que : « Islamism and post-islamism : religious and political transformations in muslim societies ». Interdisciplinary International Conference, Queen's university school of religion, Kingston, Ontario, Canada, 13-14 March 2015 ou encore « Mohammed Abed al-Jabri : the Future of the Arab World? » Libera Università Internazionale degli Studi Sociali, Rome, Italie, 5 mai 2015.

⁵⁸⁶ Cette section est le résultat d'un travail collectif accompli en collaboration avec Thomas Brisson. Son apport a été essentiel pour restituer la trajectoire de Ramadan et analyser ses espaces d'intervention.

⁵⁸⁷ Il est important de noter que Tariq Ramadan est présentement en train de subir un procès en France pour agression sexuelle ; ces faits sont ultérieurs à la rédaction de cette section. Nous n'avons pas jugé nécessaire de revoir le passage en conséquence, car c'est la notoriété de Ramadan qui explique la médiatisation de cette agression, et non le contraire.

Ramadan pour réussir à investir ces différents espaces. Cette démarche nécessite la restitution de sa trajectoire intellectuelle, et ce, à deux niveaux : une analyse de sa socialisation primaire en tant que facteur déterminant dans sa consécration transnationale ; l'étude des stratégies intellectuelles dont il a usé dans ces principaux espaces d'interventions (France et Grande-Bretagne).

1. Héritage familial et prédisposition transnationale

La trajectoire sociologique de Ramadan est celle d'un néo-réformateur inscrit dans un ordre politique et intellectuel transnational. Cette position est conséquente en premier lieu à l'exil de sa famille qui l'a placé hors des frontières du monde musulman et l'a amené à développer un type d'intervention renouvelée.

À un niveau familial, la position de Ramadan est de prime abord marqué par son exclusion des mondes arabo-musulmans. Ramadan est à la fois le petit-fils d'Hassan al-Banna, fondateur des Frères Musulmans en Égypte, et le fils de Saïd Ramadan, gendre de ce dernier et représentant international de l'organisation⁵⁸⁸. Or, cette filiation, maintes fois soulignée dans une optique polémique, nous paraît marquante par rapport à la position transnationale dans laquelle elle place Tariq Ramadan.

Tout d'abord, de par les vicissitudes politiques de sa famille dans les années 1950 et 1960, alors que Saïd Ramadan représente les Frères Musulmans hors d'Égypte (en Palestine puis au Pakistan à partir de 1948, qui lui procure un passeport diplomatique), la détérioration des relations entre le président égyptien Gamal Abdel Nasser et la Confrérie va le pousser vers un exil définitif⁵⁸⁹. Déchu de sa nationalité, il est obligé de trouver refuge dans plusieurs pays musulmans (Pakistan, Jordanie, Syrie, Arabie Saoudite, Liban) avant de se fixer à Genève (Suisse) en 1958. Tariq Ramadan, hérite donc en partie de cette situation d'apatridie.

En effet, plus qu'une question de citoyenneté, il s'agit surtout d'une rupture avec le monde musulman que lui transmet cet héritage d'exilé. Alors que l'activité intellectuelle et politique de sa famille est profondément liée aux pays musulmans ; Tariq Ramadan se retrouve physiquement comme politiquement éloigné. Symptomatique, de ce point de vue, est son retour « manqué » sur les terres des origines, lorsqu'il entreprend des études à l'Université d'Al-Azhar

⁵⁸⁸ Hamid Algar, *Wahhabism : A Critical Essay*, 1st ed. (Oneonta, N.Y.: Islamic Publications International, 2002), 49-50.

⁵⁸⁹ History of the Jordanian Muslim Brotherhood Part One, The Wall Street Journal, 27/12/2005.

au Caire (en 1992-1993 et en 1994-1995). Arrêté par les forces de l'ordre pour son activité politique, il affirme avoir échappé à la prison et à la torture uniquement grâce à son statut d'étranger⁵⁹⁰. Si l'anecdote est avant tout frappante pour ce qu'elle dit de l'État sécuritaire égyptien dans les années 1990⁵⁹¹, elle montre aussi, à un niveau individuel, tout l'écart qui sépare le fils du père et de son grand-père. Tariq Ramadan, à la différence de ces derniers, est un *outsider* dans les pays arabes, position qui marque surtout son manque de légitimité dans cet espace géographique. On peut constater une rupture entre, d'un côté, le grand-père (dont le destin fut intimement lié à la lutte nationale de l'Égypte) et le père (profondément intégré à la politique internationale des Frères Musulmans), et d'un autre côté le fils, totalement exclu des frontières politiques des mondes arabo-musulmans.

Cependant, les prédispositions transnationales dont Tariq Ramadan hérite de sa famille ont également une face positive. Elles ne sont pas uniquement de l'ordre de l'exclusion, mais relèvent aussi de la possibilité de se mouvoir au-delà des espaces nationaux, qu'ils soient musulmans ou européens. En effet, si la capacité à évoluer dans les arènes internationales est inégalement partagée et en grande partie fonction de dispositions sociales acquises de manière précoce dans la sphère familiale, alors Tariq Ramadan peut se prévaloir d'une socialisation particulièrement efficace. De son père, il hérite un capital international qui se traduit en manière de faire et de penser spécifique⁵⁹². En effet, délégué des Frères Musulmans à l'étranger, son père, Saïd Ramadan, fut approché par différents gouvernements. Après avoir travaillé pour le Pakistan, il collabore avec le gouvernement saoudien, dont il assure l'influence via la mise en place d'organismes de charité internationaux. Autre exemple de collaboration internationale remarquable, Saïd Ramadan a fait partie de la délégation des Frères Musulmans qui rencontra le président Eisenhower en 1953, à un moment où les États-Unis cherchaient à contrer l'influence grandissante de l'URSS au Moyen-Orient. Il a, en bref, su construire une forme d'influence transnationale dans un ordre des relations internationales dominé par les États. Haut

⁵⁹⁰ «Je suis de nationalité suisse, mais d'origine égyptienne. Quand je suis rentré moi-même en Égypte au moment où je faisais mes études là-bas et que je critiquais ce pouvoir qui était anti-démocratique, on allait me frapper et me torturer en prison. C'est alors que le type dit à son collègue : "Non, non, lui il est étranger, il est Suisse." Et qu'est-ce qu'ils ont fait ? Ils ont pris un homme devant moi, qu'ils ont massacré sous mes yeux pour me dire comment est-ce que l'on traite les Égyptiens » « Égypte : La crise égyptienne, Tariq Ramadan sur i TELE » [archive] [vidéo], sur youtube.com (consulté le 1er février 2011).

⁵⁹¹ Michel Camau et Luis Martinez, *L'autoritarisme dans le monde arabe : Autour de Michel Camau et Luis Martinez*, Dossiers du Cedej (Le Caire: CEDEJ - Égypte/Soudan, 2013), <http://books.openedition.org/cedej/1100>.

⁵⁹² Anne Catherine Wagner, « Les classes dominantes à l'épreuve de la mondialisation », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 190, n° 5 (2011) : 4-9.

placé dans une confrérie qui, à partir des années 1950, a pris un tournant global et panislamique, il a su mettre au service d'États cherchant à influencer le jeu politique musulman, les ressources transnationales des Frères musulmans. En retour, il disposa d'une possibilité d'actions interstitielles⁵⁹³, lui permettant d'agir dans ces zones grises où les États se trouvaient contraints par les limites officielles.

C'est cette capacité à intervenir dans le jeu politique en vertu d'une compétence transnationale qu'on retrouve chez Ramadan. La liste est en effet longue des fonctions qu'il a exercées pour divers gouvernements ou institutions paragouvernementales : conseiller du premier ministre anglais après les attentats de Londres de 2005, membre de la Qatar Foundation, président du *think tank* bruxellois European Muslim Network, il entretient par ailleurs des relations plus ou moins directes et fréquentes avec la plupart des gouvernements européens.

On peut donc poser l'hypothèse d'une transmission familiale (de Saïd à Tariq) d'un certain nombre de capitaux culturels qui caractérisent les élites des pays périphériques⁵⁹⁴. Ceci peut prendre des formes très diverses, il peut s'agir de compétences et de savoirs relativement objectivés, l'exemple le plus frappant étant ici le plurilinguisme de Tariq Ramadan, résultat d'une situation d'exil et d'une éducation genevoise cosmopolite. Mais il peut aussi s'agir de déterminations plus indirectes ; c'est ainsi que le fils inconsciemment peut réaliser les désirs sociaux du père. En effet, les similitudes des trajectoires de Saïd et Tariq Ramadan sont assez frappantes. Tous deux sont des intellectuels engagés politiquement qui poursuivent des carrières internationales. Ils sont remarqués pour leur charisme et leur éloquence, tout en étant impliqués dans la mise en place d'institutions musulmanes en Europe.

2. Modalités d'interventions et contextes nationaux : Le cas de la France et de la Grande-Bretagne

La multimensionnalité de Ramadan induit aussi des interventions différenciées selon les espaces nationaux dans lesquels il s'exprime. Ceci transparait si on compare son positionnement en contextes français et britannique. Ces deux pays constituent ses principaux lieux d'activité ; il serait donc pertinent de cerner son discours, ses pratiques ainsi que les différents lieux dans lesquels il s'exprime.

⁵⁹³ Eyal et Buchholz, « From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions ».

⁵⁹⁴ Gisèle Sapiro, « Le champ est-il national ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (2013) : 70-85.

Intervenant en France depuis le début des années 1990, Ramadan acquiert rapidement une position de premier plan au sein du milieu associatif musulman. Il se lie à une nouvelle génération de militants autour de l'Union des Jeunes musulmans (UJM), fondée en 1987 à Lyon). Cette organisation revendique un Islam engagé, populaire, et profondément ancré dans le contexte français. Ses leaders, Yamin Makri et Abdelaziz Chaambi, vont lui permettre de se faire connaître dans des milieux auxquels il était jusque-là étranger⁵⁹⁵. L'UJM favorise d'ailleurs la publication de ses premiers livres, aux éditions Tawhid ; elle l'introduit aussi auprès de l'Union des Organisations Islamiques de France, qui va lui conférer une reconnaissance nationale.

Au cours de l'entretien réalisé avec Chaambi il nous a rappelé l'éloquence dont jouissait Ramadans à l'époque. Dès le début des années 1990, son charisme lui permet de s'imposer rapidement dans un univers jusque-là marqué par l'absence d'intellectuels musulmans européens⁵⁹⁶. Ce succès repose aussi sur sa capacité à conjuguer des propriétés opposées et à intervenir de manière contre-intuitive : alors qu'il est proche de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), organisation plutôt conservatrice, Ramadan défend un Islam capable de s'accommoder de la modernité ; de même qu'il s'adresse de manière constante aux femmes dans un monde longtemps masculin, et appelle les musulmans de France à vivre ouvertement et publiquement leur religion, à participer à la vie socio-politique et faire valoir leurs droits en tant que citoyens français à part entière tout en défendant la pertinence du cadre laïc. Ce « sens du placement »⁵⁹⁷ lui permet d'occuper une position originale, à la fois conservatrice (il trouve indéniablement dans ses liens familiaux un moyen de gagner en influence dans un paysage religieux dominé par l'UOIF) et moderniste (en poussant pour une réforme de l'islam pour le rendre compatible avec une société sécularisée)⁵⁹⁸.

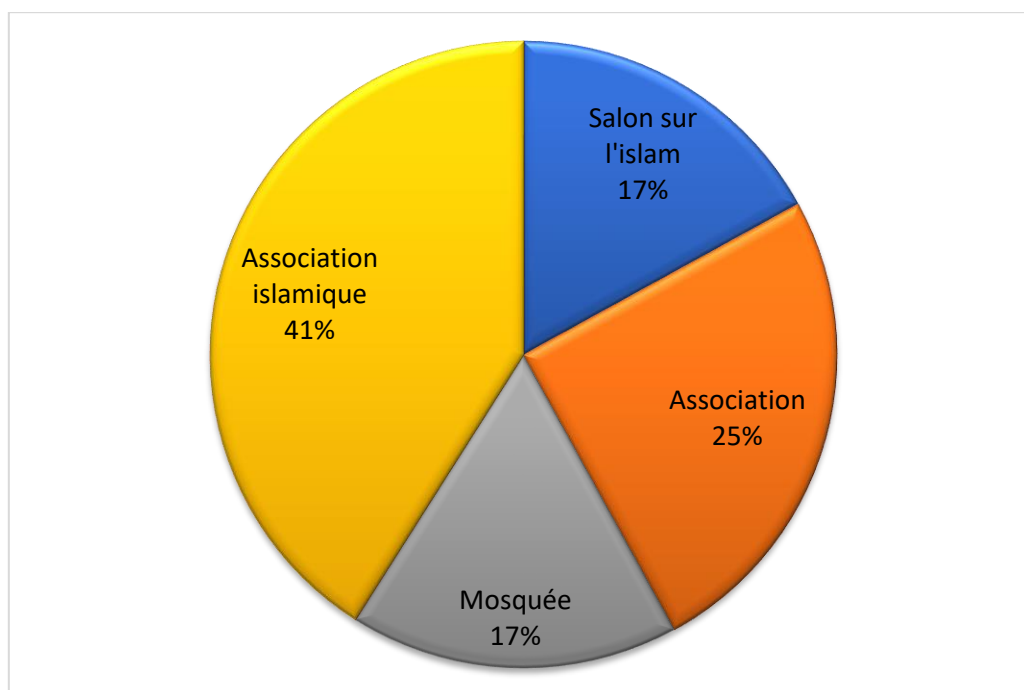
⁵⁹⁵ Ces renseignements sont issus des entretiens réalisés avec Abdelaziz Chaambi. Entretien avec Abdelaziz Chaambi, Paris, 10/04/2014.

⁵⁹⁶ *Idem*.

⁵⁹⁷ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Editions de Minuit, 1980), 66.

⁵⁹⁸ Tariq Ramadan, une histoire très française, site slate.fr : <http://www.slate.fr/story/111203/tariq-ramadan-enquete>

**Graphique 14 : Répartition des interventions publiques de Tariq Ramadan en France
Septembre 2013- Septembre 2014⁵⁹⁹**



Le Graphique 14 démontre que la plupart des interventions de Ramadan ont eu lieu dans les milieux associatifs musulmans. S’y ajoutent les salons sur l’Islam et les mosquées, qui constituent les trois quarts de ses interventions en France s’étant déroulée dans un cadre religieux. Mais le plus frappant encore, c’est cet ancrage associatif et l’absence de consécration intellectuelle officielle (universités, colloques scientifiques...); qui s’explique en partie, comme on le montrera par opposition avec la situation anglaise, par l’absence de position reconnue à la théologie musulmane dans l’université française. De fait, en termes intellectuels, les ressources les plus légitimes dont dispose Ramadan sont quasi essentiellement le fait de ses collaborations avec des intellectuels radicaux ou critiques. Ce positionnement alternatif aura un certain nombre de conséquences dans les années 2000. En particulier, par l’orientation de plus en plus politique de ses écrits, Ramadan ne s’adresse plus simplement aux musulmans européens, mais à un lectorat plus large, soucieux de comprendre les implications d’une présence aussi importante des communautés musulmanes en Europe⁶⁰⁰. Il s’inscrit en particulier dans le débat sur *le choc des civilisations* relancé par Samuel Huntington, en cherchant à

⁵⁹⁹ Ce graphique a été construit à partir des informations recueillies du site web officiel de Tariq Ramadan, <http://tariqramadan.com/>, section agenda. Consulté le 16 Juin 2014.

⁶⁰⁰ Tariq Ramadan, *Arabes et Musulmans face à la mondialisation : le défi du pluralisme* (Lyon : Tawhid, 2003).

déconstruire un certain nombre de préjugés et d'amalgames. Les questions de pluralisme et de mondialisation deviennent également des thèmes centraux de ses travaux, et les révolutions arabes de 2011 font l'objet d'une analyse à vif⁶⁰¹.

Le cas des révolutions arabes illustre bien combien les faits politiques influent sur les analyses de Ramadan. Néanmoins, les événements internationaux ne constituent pas les seuls facteurs de réorientation de son travail. Tout aussi fondamentale nous semble être la position politique nationale décalée qu'il occupe et qui l'amène à investir les secteurs critiques pour peser sur le jeu politique, faute de pouvoir influencer sur ce dernier de manière plus officielle. À notre sens, cette position porte la marque d'un échec antérieur à entrer dans le jeu politique officiel de l'Islam français en tant que penseur musulman consacré. Privé de la représentativité qu'il aurait pu avoir, Ramadan trouve un rôle politique non pas dans la position de conseiller du prince, mais dans celle de son critique. En cela, sa position en France tranche radicalement avec la notoriété qu'il connaîtra au Royaume-Uni. On trouve un premier aperçu de cette différence en mettant en regard les maisons d'édition auprès desquelles il publie dans chacun de ces pays.

Le tableau 6 permet de mesurer la forte dissymétrie qui existe quant à la réception de Ramadan dans les mondes éditoriaux francophone et anglophone. S'il publie initialement ses premiers livres en France comme en Angleterre, chez des éditeurs spécialisés dans les livres islamiques et relativement confidentiels (Tawhid et The Islamic Foundation), sa trajectoire prend par la suite des orientations divergentes. En Angleterre, ses ouvrages paraissent aux Presses Universitaires d'Oxford à partir de 2004 (soit dans l'une des plus importantes maisons d'édition universitaires du monde anglophone), puis chez Penguin Books, qui lui assure une reconnaissance auprès du grand public et un impact notable sur le débat en langue anglaise. À l'inverse, en France, à l'exception d'une publication chez Actes Sud en 2004, Les Presses du Châtelet vont constituer sa principale maison d'édition. Ces dernières, fondées en 1995, n'ont pas l'envergure de ses équivalentes anglophones ; spécialisées dans les ouvrages d'introduction à la religion et la spiritualité, elles n'affichent de fait aucune prétention à l'édition scientifique ou universitaire.

⁶⁰¹ Tariq Ramadan, *L'Islam et le réveil arabe* (Paris : Presses du Châtelet, 2011).

Tableau 6 : Publications de Tariq Ramadan en français et en anglais

Titres	Éditeurs francophones	Éditeurs anglophones
To Be a European Muslim/ Être musulman européen	Tawhid (1999)	The Islamic Foundation (1999)
Islam, the West, and Challenges of Modernity / Islam : le face à face des civilisations - Quel projet pour quelle modernité ?	Tawhid (2001)	The Islamic Foundation (2001)
Western Muslims And the Future of Islam / Les musulmans d'Occident et l'Avenir de l'islam	Sindbad , Actes Sud (2003)	Oxford University Press (2004)
In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad / Muhammad, Vie du Prophète	Presses du Châtelet (2008)	Oxford University Press (2007)
Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation / Islam, la réforme radicale, éthique et libération	Presses du Châtelet (2007)	Penguin (2008)
What I Believe / Mon intime conviction	Presses du Châtelet (2009)	Oxford University Press (2009)
The Quest for Meaning: Developing A Philosophy of Pluralism / L'Autre en nous pour une philosophie du pluralisme	Presses du Châtelet (2009)	Penguin (2010)
Islam and the Arab Awakening / L'Islam et le Réveil arabe	Presses du Châtelet (2011)	Oxford University Press (2012)

La singularité du destin intellectuel et éditorial de Ramadan en Angleterre, et le fort contraste qu'il dessine avec la France doivent être compris tout d'abord comme un effet des structures académiques et de la place reconnue à la recherche sur l'Islam. Le système britannique valorise l'étude des religions dans ses universités, alors que celle-ci ne jouit que d'une institutionnalisation minimale dans l'Université française (ce qui est à fortiori le cas de la théologie musulmane, comme le montrent les échecs répétés à mettre sur pied un centre universitaire dédié à ces questions). Si Ramadan est considéré en France comme un prédicateur ou un intellectuel public, il l'est rarement comme un savant, faute d'occuper une position académique qui lui donnerait ce titre. À l'inverse, cette qualité lui est pleinement reconnue outre-Manche, où il est considéré comme une « figure centrale » parmi les néo-réformateurs contemporains et où il peut s'appuyer sur son poste de professeur en *Islamic Studies* à l'Université d'Oxford⁶⁰². Une telle position est parfaitement possible dans une université anglaise où le champ disciplinaire des *Islamic Studies* est très développé. Cette niche permet à plusieurs penseurs de la réforme d'être actifs sur le plan académique ; elle leur offre la possibilité de produire un discours normatif sur l'islam à partir d'une position d'universitaires⁶⁰³.

Cependant, si Ramadan bénéficie des possibilités offertes par l'institutionnalisation universitaire des *Islam studies* ; ce sont tout d'abord des déterminations politiques, propres au contexte des années 2000, qui permettent de rendre compte de sa notoriété outre-Manche. En effet, dès la fin des années 1990, et surtout dans la décennie suivante, les autorités britanniques cherchent à s'appuyer sur les fractions modérées de leurs clercs musulmans pour prévenir la radicalisation d'une partie de leur population. Ramadan va alors apparaître comme un interlocuteur incontournable. Suffisamment traditionnel pour être entendu des religieux (en particulier du fait de sa formation théologique classique), il soutient aussi un accommodement pragmatique avec la modernité occidentale qui lui vaut le soutien des autorités britanniques. En d'autres termes, ces dernières font le calcul inverse de leurs homologues français : là où les Français jugeaient Ramadan trop traditionnel pour être vraiment libéral, les Anglais l'estiment précisément suffisamment traditionnel pour faire entendre un message libéral. Proche des travaillistes alors au pouvoir, il devient conseiller de Tony Blair et participe à la commission qui suit les attentats de Londres en 2005, occupant ainsi une position politique de premier

⁶⁰² La Chaire d'*Islamic Studies* qu'il occupait a été financée par le Qatar.

⁶⁰³ Pour une plus ample analyse des *Islamic Studies*, voir chapitre 6.

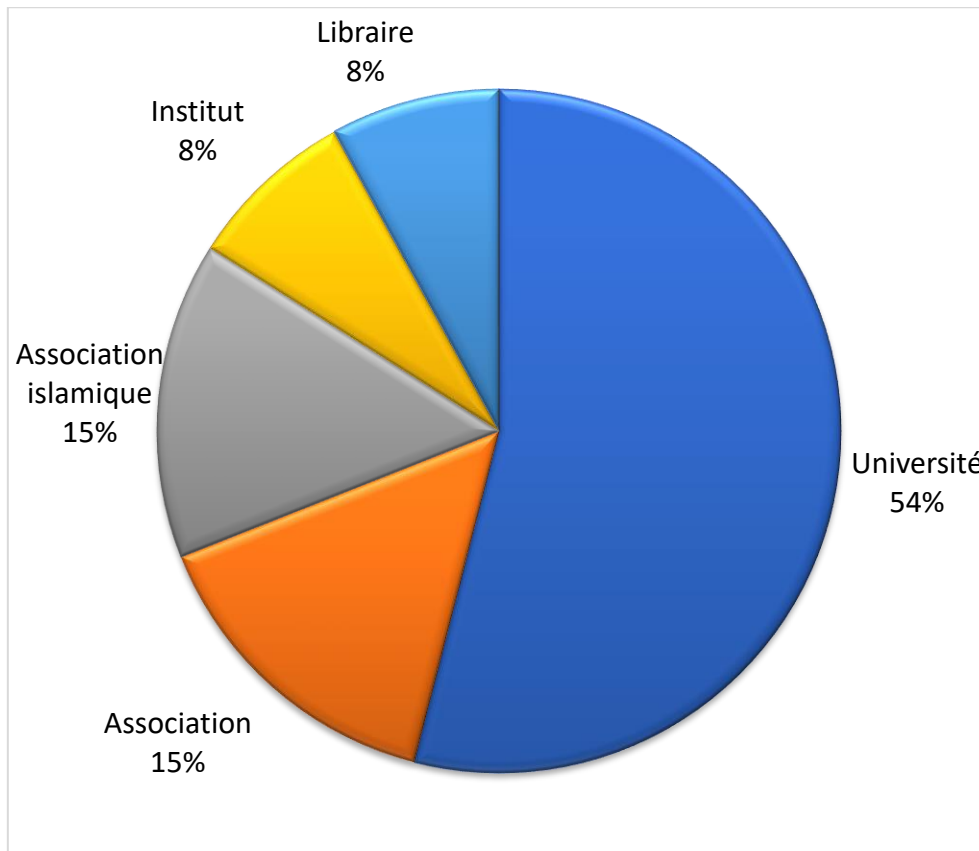
plan⁶⁰⁴. Dans le contexte de l'après- 2001, où l'État va tenter de mettre en place de nouvelles stratégies d'intégration politique et culturelle des minorités, le référent islamique « participatif » que Ramadan met en avant est parfaitement en congruence avec les objectifs du Labour pour qui l'engagement des musulmans est désormais une question déterminante.

Notoriété politique et intellectuelle se renforcent alors dans un cercle vertueux. La position que Ramadan occupé à Oxford le rend légitime auprès du pouvoir politique ; de la même manière, son crédit politique va lui permettre d'occuper une place centrale dans le champ disciplinaire des *Islamic Studies* après le 11 septembre 2001⁶⁰⁵. L'impact de Ramadan dans le champ académique démontre en effet qu'il opère autour d'un réseau dont les acteurs sont proches de cette discipline. Les *Islamic Studies* anglaises se sont restructurées à la suite des attentats de Londres, dans le but avoué de lutter contre l'islamisme en produisant une meilleure connaissance de l'Islam. Elles impliquent par conséquent, un mélange assumé entre savants, clercs et politiques, via la collaboration étroite entre les départements universitaires et les autorités politiques/religieuses. Ces *Islamic Studies* sont donc certes les héritières de l'ancien orientalisme anglais (leur programme est basé sur l'étude des langues et des textes de la tradition musulmane), mais elles ont pour vocation de redéployer dans un espace normatif inédit (les connaissances produites visant à influencer sur la société). On voit en quoi les dimensions politiques et intellectuelles sont ici profondément imbriquées, et combien elles sont favorables à Ramadan, à même non seulement de jouer sur ces deux tableaux, mais de convertir circulairement dans un espace la légitimité qu'il a acquise dans l'autre. On ne s'étonnera donc pas du fait que la plupart de ses interventions publiques en Angleterre se fassent dans un cadre académique. La lecture du diagramme circulaire qui suit permet de noter la prédominance des interventions dans les universités, mais également, pour un nombre non négligeable, dans des clubs intellectuels ou encore des *think tanks* (Gulf Cultural Club, Network of Students). En Grande-Bretagne, Ramadan peut ainsi peser sur le jeu politique en partant d'une position proprement intellectuelle.

⁶⁰⁴ Marc Roche, « Tariq Ramadan consultant de Tony Blair », *Le Monde*, 24.02.2006.

⁶⁰⁵ « Islamic Studies to Become a Strategic' Subject in Higher Education – Rammell », *Department for Children, Schools and Families, News Centre*, 4 June 2007; « Islamic Studies to be Safeguarded with £1m Funding », *The Times*, 5 June 2007.

Graphique 15 : Répartition des interventions publiques de Tariq Ramadan au Royaume-Uni (Septembre 2013 - Septembre 2014)⁶⁰⁶



Le Graphique 15 atteste que les interventions publiques de Ramadan en Angleterre sont pleinement cohérentes avec la notoriété plus générale que lui confère sa position académique. Néanmoins, il convient de garder à l'esprit la forte hétéronomie de cette dernière : c'est bien aux *Islamic Studies*, c'est-à-dire à une discipline où se mêlent légitimité politique et intellectuelle, qu'il doit cette forme de reconnaissance particulière. En l'occurrence, Ramadan n'est pas tant un intellectuel qui convertirait une forme de légitimité savante pour jouer un jeu politique ; il bâtit plutôt une position indissociablement intellectuelle et politique en profitant de la situation multipositionnelle des *Islamic Studies* dans le contexte qu'ouvrent, en Angleterre, les événements du 11 septembre 2001, puis ceux de Londres.

⁶⁰⁶ Ce graphique a été construit à partir des informations recueillies du site web officiel de Tariq Ramadan <http://tariqramadan.com/>, section agenda. Consulté entre le 16 Juin et 10 Juillet 2014.

Tableau 7 : Répartition des citations dans des articles scientifiques selon les institutions académiques auxquelles sont affiliés les auteurs

Institutions académiques	Citations
University of London (Angleterre)	11
University of Oxford (Angleterre)	5
California State University System (États-Unis)	5
University of Toronto (Canada)	4
University of Cambridge (Angleterre)	4
San Diego State University (États-Unis)	4
New York University (États-Unis)	4
Georgetown University (États-Unis)	4
City University of New York (États-Unis)	4
Yale University (États-Unis)	3
University of Western Australia (Australie)	3
University of Notre Dame (États-Unis)	3
University of Amsterdam (Pays-Bas)	3
Texas State University System (États-Unis)	3
Loughborough University (Angleterre)	3
Kings College London (Angleterre)	3
Ecole Des Hautes Etude En Sciences Sociales (France)	3
Durham University (Angleterre)	3
Boston University (États-Unis)	3

Ce constat d'une légitimité intellectuelle indissociable d'une position politique est confirmé par le tableau 7, qui recense les citations de Ramadan dans les articles scientifiques (en fonction des institutions de leurs auteurs). Il montre en particulier combien son crédit intellectuel est profondément lié aux universités anglaises et, plus encore, aux départements d'études islamiques qu'elles abritent.

Le tableau 7, issu du Web of Science, regroupe les institutions dont un membre a cité Ramadan trois fois ou plus. Il permet d'afficher une forte présence des universités américaines (9) suivies des universités anglaises (6). Ce résultat vient corroborer les analyses précédentes qui montraient que le capital scientifique de Ramadan se construit et se déploie dans les pays anglo-saxons, mais reste peu prégnant en France (la représentation des institutions francophones demeurant minime, exception faite de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales- l'EHESS. À noter que dans ce marché de la citation scientifique, le tableau fait également apparaître la prédominance de l'Angleterre, où Ramadan dispose du capital scientifique le plus solide, puisqu'il est cité par des universitaires appartenant aux trois plus grandes universités du pays (Londres, Oxford et Cambridge), qui possèdent toutes des départements *d'Islamic Studies*. À l'inverse, aux États-Unis, si l'on peut remarquer quelques institutions renommées (telle Georgetown, où il a donné plusieurs conférences), la plupart des universités restent des State Universities, dont le renom est moindre dans le champ académique.

C'est dans ces universités que se déroule l'étude de l'Islam aux États-Unis, généralement dévolue à des départements mixtes où se mêlent *Islamic Studies* et études du Moyen-Orient (*Middle Eastern Studies* ou *Near Eastern Languages and Civilizations*) ou théologie (*Religious Studies*). Mais faute de relais politiques plus larges ou de l'existence de départements *d'Islamic Studies* dans les grandes universités du pays, Ramadan n'y dispose ni d'un crédit ni d'une influence comparable à celle conférée par Oxford, preuve que sa notoriété politique et intellectuelle est bien le fruit de déterminations propres à la situation de la Grande-Bretagne, et non au monde anglophone en général.

3. Tariq Ramadan : Multipositionnement intellectuel et rayonnement international

Notre analyse en termes de trajectoire et de prédisposition sociale vient confirmer les résultats obtenus par l'ACP. Il est juste d'affirmer que la valeur extrême de Ramadan tient au fait qu'il a réussi à être un interlocuteur valable dans des contextes souvent paradoxaux. La socialisation primaire de Ramadan a facilité sa circulation internationale. Dès son enfance, il

est socialisé dans un milieu d'exil ; sa famille n'étant pas ancrée dans un contexte national fort, il a pu acquérir des capacités qui ont renforcé sa future carrière internationale (Maîtrise de plusieurs langues, connaissance de réseaux militants internationaux). Cet héritage familial est complété par une compétence à s'adapter à différents espaces sociaux.

Son capital de notoriété, Ramadan le doit à son habileté à capter sur la scène intellectuelle des enjeux politiques et journalistiques à l'ordre du jour. La comparaison entre ses interventions reflète des modalités différentes en Grande-Bretagne et en France. Son sens du placement⁶⁰⁷ lui permet d'intervenir de manière efficace sur le marché de la réforme et de proposer des biens islamiques qui peuvent transcender les frontières. Ceci nécessite un projet de réforme qui n'est pas forcément adressé à un groupe national spécifique⁶⁰⁸. En plus de ce discours transnational, Ramadan se montre capable de produire une expertise qui satisfait une demande plurielle. Son registre d'intervention devient alors très flexible, il ne peut être lié à un des types idéaux exposés plus tôt. En cumulant des présences dans différents champs (politique, associatif, religieux, académique), il réussit à augmenter sa notoriété. Ceci lui permet d'avoir une présence médiatique et savante très forte. En effet, son multipositionnement fait de lui l'un des acteurs les plus performants du marché de la réforme en termes de rayonnement.

L'étude de la trajectoire de Ramadan permet de comprendre comment s'effectuent ses multiples déplacements sociaux. Sa grande notoriété est imputable à la fois à la capacité de reconverter son discours en termes de lieux d'interventions, mais aussi à travers une grande mobilité internationale. Le marché de la réforme islamique se situant à l'échelle transnationale, les habiletés linguistiques, mais aussi intellectuelles à transposer des discours dans des cadres souvent paradoxaux deviennent synonymes de succès. La comparaison des diverses interventions de Ramadan en Grande-Bretagne illustre la façon dont cette conjoncture peut créer des situations antinomiques.

V — CONCLUSION

En nous basant principalement sur l'ACP, nous avons analysé les modalités à travers lesquelles se construit le capital de notoriété des néo-réformateurs. Le cercle factoriel a

⁶⁰⁷ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*.

⁶⁰⁸ À titre d'exemple, dans *Mon intime conviction*, Ramadan interpelle les musulmans dans les pays occidentaux ; il expose les défis auxquels il devrait faire face comme citoyen engagé socialement sans prendre compte des différents contextes nationaux ; voir : Tariq Ramadan, *Mon intime conviction* (Presses du Châtelet, 2009), 88-90.

concouru à faire ressortir les principes qui structurent le marché de la réforme islamique. On peut remarquer dès lors, une opposition entre des acteurs dotés d'une visibilité médiatique et d'autres qui jouissent d'une reconnaissance dans le champ scientifique. La nature compétitive de ce marché est démontrée par l'effet taille qui touche les variables. Cette mesure de force a permis de cibler les acteurs les plus performants notamment à travers la projection factorielle de l'ACP. Avec l'Effet Mathieu, on a pu distinguer les avantages cumulatifs qui caractérisent les néo-réformateurs. La matrice de corrélation nous a démontré par ailleurs, les dynamiques de hiérarchisation que constituent les espaces linguistiques de médiatisation. Nous avons alors constaté que les langues nationales d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord avaient une prédominance sur celles des mondes musulmans. Les penseurs de la réforme qui sont les plus performants au niveau de la visibilité médiatique le doivent grâce à leur capacité de demeurer actifs dans différents espaces nationaux ; ils attirent ainsi l'attention des divers organes de communication (journaux, télé, radio) à une échelle internationale. On ce qui concerne la reconnaissance dans le champ académique, elle est liée à la production scientifique (article) et à la capacité à être l'objet de l'intérêt des pairs (citation, objet des articles). Cette dialectique intellectuelle participe à construire le rayonnement des acteurs les plus dominants sur le plan académique. De plus, les modèles d'intervention construits suite au croisement de nos informations prosopographiques avec les résultats de l'ACP confirment que les dispositions scientifiques et médiatiques permettent de se démarquer dans le marché. Finalement, nous avons analysé de manière beaucoup plus rapprochée la réception de Ramadan, car il est l'acteur qui semble avoir pleinement réussi en termes de notoriété. Sa multipositionnalité s'exprime par la valeur extrême qu'il projette dans l'ACP.

De nos analyses, ressort une tendance majeure : la notoriété des néo-réformateurs est liée à leur rayonnement transnational. À cet effet, les acteurs les plus performants du marché restent ceux qui réussissent à transcender leur contexte d'origine. Il semble donc que le succès au sein du marché de la réforme en termes de notoriété soit conditionné par la possibilité à adapter sa production intellectuelle à plusieurs espaces nationaux. Cependant, les acteurs les plus avantagés sont ceux qui peuvent être médiatisés dans les pays du Nord.

Les résultats du chapitre 3 apportent un éclairage particulier sur les restructurations profondes de la pensée réformiste. Les lieux de production de ce type de discours s'avèrent être le reflet de « migrations » majeures dont la première est de nature géographique. Ce qui laisse penser que la question de la réforme a transité des pays à majorité musulmane vers des pays où le fait musulman est minoritaire. La deuxième migration est d'ordre thématique ; alors que

l'islam dans sa forme normative était l'objet des lieux de cultes⁶⁰⁹, il est intégré progressivement dans le monde académique. Ces observations feront l'objet d'une consolidation plus approfondie dans les chapitres suivants.

⁶⁰⁹ Cette observation ne touche pas les pays à majorité musulmane, elle réfère plutôt aux Universités d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord

CHAPITRE 4: PROFILS INTELLECTUELS ET PROPRIETES SOCIALES DES PENSEURS DE LA REFORME ISLAMIQUE

Les vies intellectuelles se structurent souvent autour de producteurs culturels distinctifs⁶¹⁰, de conjonctures historiques spécifiques⁶¹¹ ou d'espaces nationaux particuliers⁶¹². Ces différents contextes reflètent la nature compétitive de la production du savoir, le but des acteurs étant de conférer le plus de légitimité à leurs discours⁶¹³. Chacun de ces cadres structure également les divers types d'intervention intellectuelle. C'est à partir de ces prémisses que la sociologie contemporaine a tenté de conceptualiser ces différents espaces de réceptions et d'interventions intellectuelles, soit en termes de marché⁶¹⁴, de champ⁶¹⁵ ou d'espace d'opinion⁶¹⁶.

L'objectif de ces démarches consiste à cerner les positions, les engagements et les revendications des différents producteurs de savoir⁶¹⁷. Ce qui permet d'appréhender les règles qui régissent les espaces d'activité intellectuelle ; dans la perspective de faire ressortir les stratégies –consciente ou inconsciente – des acteurs face aux contraintes systémiques⁶¹⁸.

Dans ce cadre, ce chapitre porte une attention particulière aux propriétés sociales des néo-réformateurs et aux attributs qui définissent leurs vocations intellectuelles. Le but étant de construire un « espace des possibles biographiques »⁶¹⁹ qui se déploie dans un marché transnational, à la faveur de la circulation des individus et des références. À l'appui d'une analyse prosopographique des principaux producteurs intellectuels de ce marché, nous

⁶¹⁰ Charles Camic et Neil Gross, «The New Sociology of Ideas. » In *The Blackwell Companion to Sociology*, ed. Judith R. Blau, (Oxford : Blackwell Publishers, 2001), pp. 236–49.

⁶¹¹ Gisèle Sapiro, *La guerre des écrivains : 1940-1953* (Fayard, 1999).

⁶¹² Johan Heilbron, *French Sociology* (Cornell University Press, 2015).

⁶¹³ Pierre Bourdieu, « Le Marché Des Biens Symboliques », *L'Année sociologique (1940-1948)*, Troisième série, 22 (1 janvier 1971): 49-126.

⁶¹⁴ Richard A Posner, *Public Intellectuals a Study of Decline ; with a New Preface and Epilogue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).

⁶¹⁵ Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire* (Editions du Seuil, 1998).

⁶¹⁶ Ronald N. Jacobs et Eleanor Townsley, *The Space of Opinion: Media Intellectuals and the Public Sphere* (Oxford University Press, USA, 2011).

⁶¹⁷ Gisèle Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels: Le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales* 176-177, n° 1 (2009): 8.

⁶¹⁸ Pour une étude de ce type de stratégie dans le champ littéraire voir : Gisèle Sapiro, « Stratégies d'écriture et responsabilité auctoriale », in *On ne peut pas tout réduire à des stratégies*, par Nicolas Schapira et Dinah Ribard (Presses Universitaires de France, 2013).

⁶¹⁹ Christophe Charle, *La République des universitaires: 1870-1940*, Paris, Seuil, 1994, p. 14.

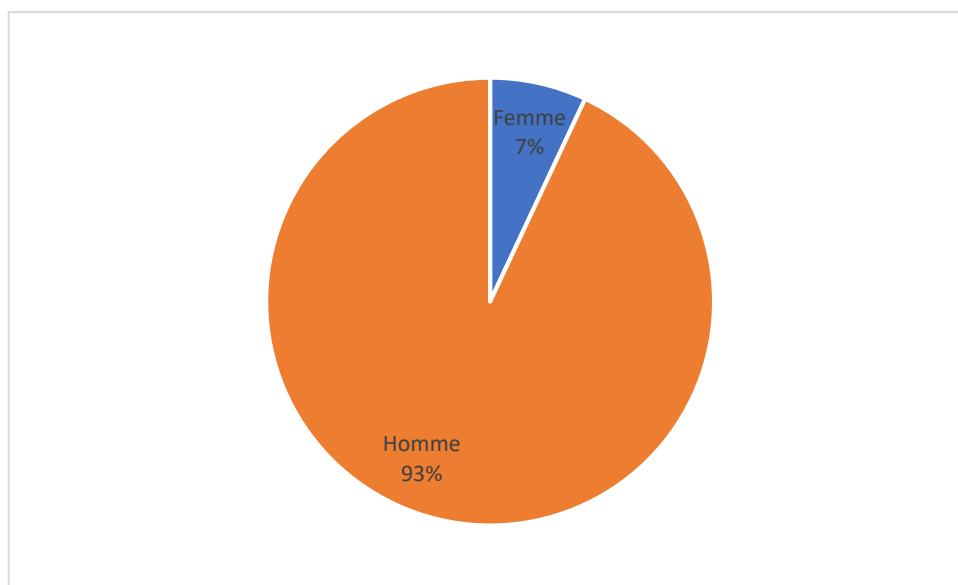
procédons à l'étude des stratégies mises en œuvre dans la mobilisation de leur islamité, et ce, dans différents champs d'intervention⁶²⁰.

Nous avons recensé les différents attributs de ces penseurs ; les informations recueillies ont été systématisées à l'aide de l'ACM⁶²¹. Par la suite, à partir d'une approche idéal-typique les profils intellectuels qui caractérisent ces producteurs intellectuels ont été identifiés. Cette typologie croise les résultats du traitement quantitatif avec des données qualitatives, afin d'offrir le portrait le plus exhaustif de notre population.

I — PROPRIETES DE LA POPULATION D'ETUDE

1. La question du genre

Graphique 16 : : Répartition de la population des néo-réformateurs selon le genre (%)



La population des néo-réformateurs se caractérise par une prédominance des hommes (voir graphique16) : sur l'ensemble de la population d'étude, on ne compte que trois femmes : Amina Wadud professeur émérite d'études islamiques à l'Université du Commonwealth de Virginie aux États-Unis ; Olfa Youssef professeur d'humanité et de langue auprès de

⁶²⁰ Pour les modalités de sélection de la population, voir l'introduction à la partie 1 de cette thèse.

⁶²¹ Frédéric Lebaron, « Chapitre 3. L'espace social. Statistique et analyse géométrique des données dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », in *Manuel visuel de sociologie*, par Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux (Paris: Dunod, 2015), 43-58..

l'Université de Sousse en Tunisie ; Rifat Hassan professeur d'études religieuses à l'Université de Louiseville aux États-Unis.

Cette prépondérance masculine peut s'expliquer par une conception du genre présente dans les religions monothéistes – au sein des institutions ou chez les croyants eux-mêmes –, les figures féminines sont confinées à la sphère privée alors que les hommes s'occupent de la gestion plus générale du sacré⁶²². On assiste à un monopole théologique, l'interprétation des textes relevant généralement d'une activité masculine⁶²³. Ce qui se transcrit dans la structure même du marché de la réforme islamique, les hommes occupant majoritairement cet espace.

Les travaux de ces trois intellectuelles peuvent être situés dans le même sillage que ceux d'un certain nombre d'exégèses féministes qui émergent à partir des années 1990. Elles visent à développer l'égalité des genres à partir des références islamiques. Adoptant souvent un rapport individualisé à la religiosité, ces intellectuelles s'appuient sur un effort de réinterprétation (ijtihad) des textes sacrés⁶²⁴. Deux théologiennes représentent bien ce type d'approche, l'Afro-Américaine Amina Wadud et la Pakistanaise Riffat Hassan. La trajectoire ainsi que les écrits de ces deux femmes révèlent une certaine homologie. Leurs premières socialisations religieuses ont été accomplies dans un cadre militant. Wadud fait partie de l'organisation malaisienne 'Sisters' in Islam alors que Riffat Hassan a fondé le réseau 'Living under Muslim Laws' (WLUML). De cet engagement est née la volonté de produire une compréhension renouvelée de l'islam. Cependant, c'est à partir d'une position académique qu'elles produiront leurs premiers écrits sur la question du genre⁶²⁵. Ce fiqh al-nissa (théologie de la femme)⁶²⁶ est présent dans les réseaux universitaires des pays à majorité musulmane et des départements et centres de recherche spécialisés sur l'islam en Occident. Olfa Youssef est quant à elle, le produit du système académique tunisien. C'est au cours de ses études doctorales en Lettres à l'Université de La Manouba (Tunisie) qu'elle développe une interprétation critique du

⁶²² Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna, *Normes religieuses et genre: Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)* (Armand Colin, 2013).

⁶²³ Il faut noter que ce constat est de plus en plus remis en compte par de nouvelles recherches qui portent sur la question du genre et de la religion. Voir sur le sujet :Magali Della Sudda et Guillaume Malochet, « Pouvoirs, genre et religions », *Travail, genre et sociétés* n° 27, no 1 (11 mars 2012) : 29-32.

⁶²⁴ Stéphanie Latte Abdallah, « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle », *Revue Tiers Monde*, n° 209 (9 mai 2012): 53-70.

⁶²⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford University Press, 1999); Riffat Hassan, *Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, 1996.

⁶²⁶ Azza Basarudin, *Humanizing the Sacred: Sisters in Islam and the Struggle for Gender Justice in Malaysia* (University of Washington Press, 2016).

Coran⁶²⁷. O. Youssef s'inspire à la fois de la linguistique et de la psychanalyse pour fournir une lecture des principes islamiques en concordance avec l'égalité entre les femmes et les hommes. Ses publications lui ont valu une forte médiatisation ; elle se positionne souvent sur les questions religieuses qui touchent le quotidien des croyantes. Le contexte post-révolutionnaire tunisien a renforcé considérablement sa visibilité. À travers ces exemples, on retrouve ainsi deux façons différentes d'investiguer le marché de la réforme. L'une trouve son origine dans une démarche militante et aboutit à une carrière universitaire et l'autre, dans un sens opposé, débute avec une carrière académique pour ensuite adopter l'engagement public. Ces néo-réformatrices se rejoignent dans la production d'un discours normatif en faveur de l'égalité entre les genres.

2. Origine sociale

L'origine sociale reste un élément structurant de la vocation intellectuelle. Toutefois, notre démarche rejette toute définition substantive de l'engagement qui relierait organiquement l'intellectuel à sa classe sociale⁶²⁸. En effet, Le monde intellectuel est structuré par un ensemble de différenciations sociales ; et ce, malgré le refus de tout déterminisme et une conviction chez l'intelligentsia d'occuper une position neutre qui dépasse tout conflit⁶²⁹. L'origine sociale influe considérablement sur la trajectoire des producteurs de savoirs⁶³⁰. De nombreux récits de vie montrent à quel point le déclassement social entraîne un profond mal-être chez les intellectuels⁶³¹. Cependant, elle ne peut pas être le seul élément explicatif de l'allégeance des néo-réformateurs. Dans notre population d'étude, la variable « origine sociale » a été constituée à partir du métier du père. Ce qui s'avère fort utile à la fois pour mesurer la provenance sociale et le niveau de mobilité professionnelle des acteurs étudiés. La carrière des penseurs se construit aussi par rapport à ce point d'origine. Processus concret, l'identification à la figure parentale structure le rapport au travail intellectuel sous deux aspects dont l'un est en lien aussi bien au

⁶²⁷ Sa thèse porte le nom de « La pluralité des sens du Coran », elle traite des termes polysémiques dans le texte sacré ; voir le compte-rendu de son ouvrage « Le Coran au risque de la psychanalyse » dans le site Coran et science de l'homme : <http://www.mehdi-azaiez.org/Le-Coran-au-risque-de-la>.

⁶²⁸ Pour un tour d'horizon des recherches qui préconisent le concept de classe sociale pour étudier les intellectuels voir : C. Kurzman et L. Owens, « The Sociology of Intellectuals », *Annual Review of Sociology* 28 (2002): 63-90.

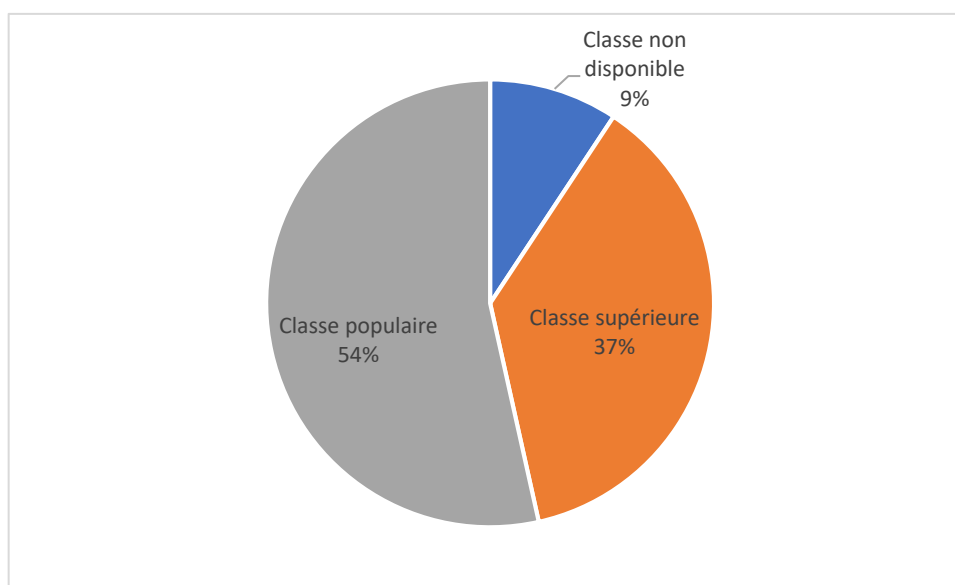
⁶²⁹ Bourdieu, *Les règles de l'art*, 59.

⁶³⁰ Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels » : 1880-1900* (Les Éditions de Minuit, 1990); Gisèle Sapiro, « Je n'ai jamais appris à écrire », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 168, n° 3 (1 juillet 2007): 12-33.

⁶³¹ À titre d'exemple, voir le roman autobiographique de Hermann Hesse, *Le Loup des steppes* (République des Lettres, 2014); Pour une étude de l'effet de ce type de déclassement sur la trajectoire intellectuelle, voir: Gisèle Sapiro, « Entre le rêve et l'action : l'autobiographie romancée de drieu la rochelle », *Sociétés contemporaines* no 44, n° 4 (2001) : 111-28.

capital social, culturel qu'économique dont peut hériter le penseur ; et l'autre par rapport aux repères transmis par les parents comme modèle à suivre⁶³².

Graphique 17 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leur origine sociale en pourcentage (%)



Compte tenu de la nature transnationale de notre population, la variable « origine sociale » comprend un nombre limité de modalités (voir graphique 17). En effet, il est très difficile de catégoriser l'origine sociale d'intellectuels provenant de pays ayant des structures socioéconomiques très différentes. L'appartenance à une classe sociale dans des cadres nationaux différents est très difficilement comparable. C'est ce qui a guidé notre décision de garder seulement deux modalités assez englobantes. La première modalité relative aux Classes supérieures inclut les penseurs dont les pères faisaient partie de la bourgeoisie. Elle comprend les professions libérales, les commerçants prospères, les grands propriétaires terriens, les dignitaires religieux et les fonctionnaires de haut rang. La seconde modalité concerne les Classes populaires. Elle est composée de petits fermiers, de marchands pauvres et des ouvriers. Cette division primaire nous livre l'origine sociale de manière grossière, mais croisée avec d'autres variables, elle permet de mieux situer les acteurs étudiés. De cette manière nous traitons la question de la classe sociale tout en respectant la nature transnationale de notre population. Le graphique 17 montre que les néo-réformateurs sont majoritairement issus des classes populaires (54 %) comparativement aux classes moyennes et supérieures (37 %). Ce marché

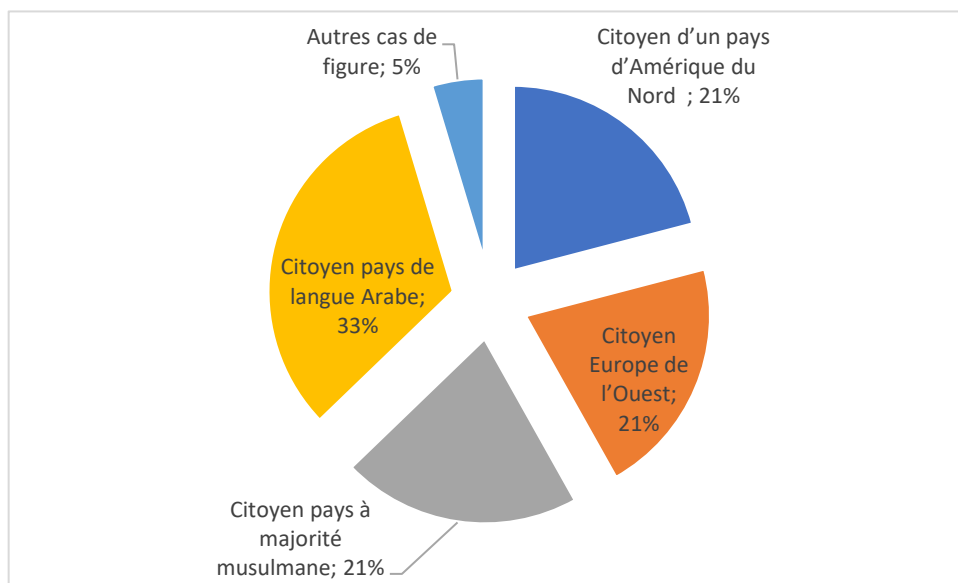
⁶³² Sandrine Croity-Belz, Yves Preteur, et Véronique Rouyer, *Genre et socialisation de l'enfance à l'âge adulte* (Eres, 2010). Au fil des entretiens, nous avons constaté que le père semble jouer un rôle plus important dans la vocation intellectuelle de nos enquêtés.

semble donc être constitué davantage par des acteurs d'origine modeste avec une socialisation primaire qui ne les prédispose pas forcément aux professions intellectuelles.

3. Répartition nationale (Citoyenneté/Pays de naissance)

La variable citoyenneté a été construite dans le but de restituer sa matérialité. Au-delà de l'analyse du statut que priorisent les approches juridiques, nous avons mobilisé cette catégorie dans le but de resituer les pratiques sociales qu'elle sous-entend. La citoyenneté permet aux penseurs d'avoir accès à des ressources matérielles dans leur quotidien⁶³³. Cette donnée met en relief un certain nombre de hiérarchies qui s'objectivent en termes de mobilité, de notoriété ou encore de rayonnement transnational. La nationalité des producteurs intellectuels permet d'appréhender la division internationale du travail au sein de laquelle les pays non hégémoniques sont souvent dominés⁶³⁴. Cette dynamique renforce chez les intellectuels en périphérie des grands centres une position subalterne. La citoyenneté permet donc de bien mesurer cette présence géographique.

Graphique 18 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leur nationalité en pourcentage (%)



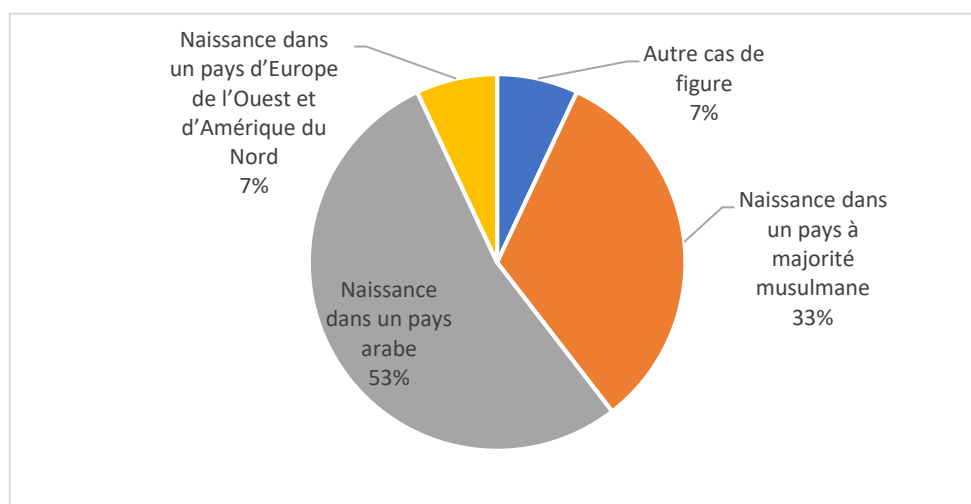
Pour notre population d'étude, les différents acteurs ont été divisés selon 4 aires géographiques principales (voir graphique 18) : Citoyen d'Europe de l'Ouest (21 %), Citoyen

⁶³³ Lorenzo Grifone Baglioni et Jacques Fontaine, « La citoyenneté matérielle : définition et analyse comparative France - Italie », *Pôle Sud*, n° 43 (24 décembre 2015): 13-27.

⁶³⁴ Philippe Losego et Rigas Arvanitis, « La science dans les pays non hégémoniques », *Revue d'anthropologie des connaissances* 2, n° 3, n° 3 (30 janvier 2009): 334-42.

d'un pays d'Amérique du Nord (21 %), Citoyen d'un pays à majorité musulmane non arabe (21 %), Citoyen d'un pays de langue arabe (33 %). Le choix de ces aires a été effectué dans le but d'analyser les différents rapports au fait musulman ; il sous-entend aussi des réseaux et des pratiques intellectuelles spécifiques. Dans ce cadre, nous avons voulu différencier entre l'espace européen et américain, puisque le traitement intellectuel de l'islam n'y est pas similaire⁶³⁵. De plus, en ce qui concerne les pays à majorité musulmane, il a semblé important de dissocier l'espace arabophone. En ce qui concerne la théologie islamique, le monde arabe – plus particulièrement le Machrek – est souvent perçu comme un centre de production. Ainsi, les pays non arabes en périphéries (Turquie, Indonésie, Pakistan, etc.) ont développé un rapport différent au savoir religieux. Une cinquième catégorie, autres cas de figure (5 %) a été maintenue dans le but d'inclure deux intellectuels qui sortent de nos balises⁶³⁶. On constate donc que la majorité de nos enquêtes sont issues du monde arabe ; le reste des catégories sont représentées de manière égale.

Graphique 19 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon le pays de naissance en pourcentage (%)



Notre population d'auteurs a également été répartie en fonction de leur lieu de naissance selon 4 modalités géographiques : Naissance dans un pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, Naissance dans un pays arabe, Naissance dans un pays musulman non arabe, autre cas de figure (graphique 19). La majorité de nos enquêtes (86 %) est issue des pays à majorité

⁶³⁵ Ural Manço, *Reconnaissance et discrimination: présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord* (Harmattan, 2004).

⁶³⁶ Ce cas de figure comprend deux penseurs : Farid Esack, originaire d'Afrique du sud et l'indien Asghar Ali Engineer.

musulmane, elle est répartie entre les nations de langue arabe (53 %) et le reste des mondes musulmans (33 %). Ces données analysées en parallèle avec celles recueillies en termes de citoyenneté reflètent certaines trajectoires migrantes. Ainsi, une majorité de penseurs a acquis leurs nationalités aux termes de déplacements géographiques. Le fait d'être originaire des mondes musulmans semble conférer une certaine crédibilité à leur discours sur l'islam.

Tableau 8 : Répartition de la population selon la citoyenneté et la classe sociale en pourcentage (%)

Citoyenneté	Classes non disponibles	Classes supérieures	Classes populaires	Total de la population selon la citoyenneté
Citoyen d'un pays d'Amérique du Nord	22 %	67 %	11 %	100 %
Citoyen Europe de l'Ouest	0 %	33 %	67 %	100 %
Citoyen pays de langue arabe	7 %	29 %	64 %	100 %
Citoyen pays à majorité musulmane non arabophone	11 %	33 %	56 %	100 %
Autres cas de figure	0 %	0 %	100 %	100 %
Total de la population selon l'origine sociale	9 %	37 %	53 %	100 %

En croisant cette variable avec l'origine sociale, nous pouvons remarquer un lien entre la nationalité et origine sociale. Ainsi, les penseurs qui possèdent la citoyenneté d'un pays nord-américain sont majoritairement originaires des classes supérieures (67 %). Par opposition, les citoyens en provenance d'autres espaces géographiques se retrouvent en majorité dans la classe populaire, ce qui conforte le constat d'une structure inégale du marché de la réforme islamique. Le tableau 8 démontre un certain aussi exceptionnalisme nord-américain la majorité des néo-réformateurs issus de cette aire géographique sont d'origine aisée. Ce qui nous amène à conclure que la socialisation primaire des penseurs de la réforme varie selon leur nationalité.

Tableau 9 : Répartition de la population selon le pays de naissance et la classe sociale en pourcentage (%)

Pays de naissance	Classes non disponibles	Classes supérieures	Classes populaires	Total de la population selon les pays de naissance
Naissance dans un pays d'Amérique du Nord	0 %	100 %	0 %	100 %
Naissance dans un pays arabe	9 %	35 %	57 %	100 %
Autre cas de figure	33 %	0 %	67 %	100 %
Naissance dans un pays d'Europe de l'Ouest	0 %	50 %	50 %	100 %
Naissance dans un pays à majorité musulmane non arabophone	7 %	43 %	50 %	100 %
Total de la population/origine sociale	9 %	37 %	53 %	100 %

En effectuant la même analyse avec la variable lieu de naissance, on aboutit au même type de rapport inégal. Le monde arabophone constitue l'aire géographique qui abrite le plus de penseurs d'origine populaire (57 %), suivi des autres pays à majorité musulmane (50 %) et de l'Europe de l'Ouest (50 %). Inversement, les acteurs d'Amérique du Nord sont tous issus des classes supérieures. Le tableau 9 atteste d'une certaine polarisation qui se reflète en terme géographique entre des acteurs socialement favorisés et d'autres, issus de milieux beaucoup plus modestes.

On peut en conclure que l'accès au statut d'intellectuel en Amérique du Nord est beaucoup plus difficile pour les personnes issues des classes populaires. Pour contre, dans les mondes musulmans –particulièrement les pays arabophones–, le fait d'avoir une socialisation religieuse peut faciliter l'ascension sociale. En effet, dès les années 1980, face à la montée de l'islamisme, de nombreuses universités ont privilégié des professeurs formés en SHS et capables d'offrir des cours d'enseignement religieux. C'est ainsi qu'Abu Zayd a pu bénéficier d'une bourse du département de Lettres de l'Université du Caire, dans le but de faire une thèse sur la pensée islamique. Le fait d'avoir fréquenté l'école coranique dans son enfance lui a octroyé une crédibilité dans ce champ d'étude ⁶³⁷s. D'origine modeste, il n'aurait pas pu

⁶³⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd et Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Greenwood Publishing Group, 2004), 49.

entreprendre des études supérieures autrement. De plus, avoir une connaissance de l'islam avantage de nombreux penseurs nés dans les pays arabes à être reconnus dans les pays occidentaux. Même s'ils sont originaires de milieux populaires, ils parviennent à travers la question de la réforme, à se positionner comme des intellectuels valables⁶³⁸.

4. Rapport au monde académique

Le monde académique est un des principaux lieux d'intervention des penseurs de la réforme. Comme tout espace social, l'Université est régie par un certain nombre de règles implicites qui maintiennent un ordre hiérarchique. Dans ce cadre, l'investissement professionnel universitaire reflète souvent une production renouvelée dans le but de justifier le rang du chercheur⁶³⁹. Cette contrainte structurelle pousse les acteurs académiques à mobiliser différentes stratégies dont la finalité reste l'innovation scientifique, mais également l'évolution de la carrière de chercheurs⁶⁴⁰. L'universitaire doit rester conscient de l'histoire de sa discipline ainsi que des dynamiques de son champ d'intervention. Ce qui constitue une exigence pour valoriser son œuvre et un prérequis pour « exister scientifiquement »⁶⁴¹.

Les profils universitaires du marché de la réforme correspondent à différentes stratégies construites en termes de rapprochement/éloignement du monde académique. Pour objectiver cette relation, nous avons sélectionné un ensemble d'attributs : le poste d'enseignement, le nombre de titres honorifiques scientifiques, la discipline du doctorat et la provenance de la majorité des invitations universitaires⁶⁴². Chacune de ces variables permet de cerner les tendances générales de notre population en lien avec le monde scientifique.

⁶³⁸ C'est notamment le cas de Malek Chebel. Voir la biographie qui lui a été consacrée : Janine Boissard, *Malek* (Fayard, 2008).

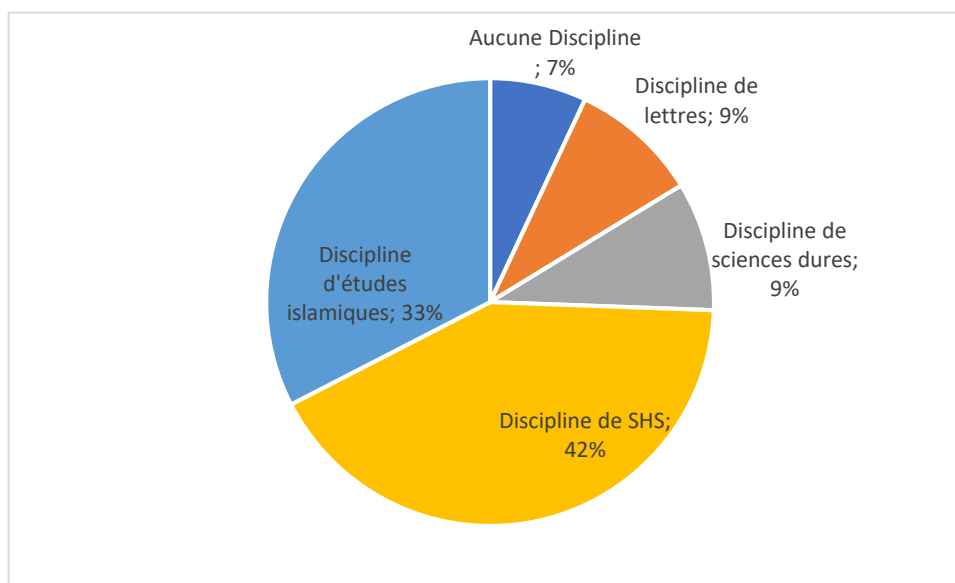
⁶³⁹ Serge Edouard et Anne Gratacap, « Dictature de l'innovation et prime à la nouveauté dans le champ académique. », *Revue d'anthropologie des connaissances* 5, n° 1, n° 1 (12 mai 2011): 131-54.

⁶⁴⁰ Cette pression à l'innovation scientifique comme prérequis à la société du savoir contemporaine a été longuement critiquée voir : Terry Shinn, « Nouvelle production du savoir et triple hélice », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 141-142 (1 décembre 2010): 21-30.

⁶⁴¹ Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité: Cours du Collège de France, 2000-2001*, Collection « Cours et travaux » (Paris: Raisons d'agir, 2001).

⁶⁴² Ces catégories ont été inspirées par celles que mobilise Bourdieu dans *Homo academicus*. Voir : Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Les éditions De Minuit (Paris, 1984).

Graphique 20 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon la discipline de leur doctorat en pourcentage (%)



Le graphique 20 illustre la discipline de doctorat des penseurs de la réforme. L’empreinte disciplinaire structure les espaces scientifiques ; elle inspire des règles, des principes, des normes et des pratiques, ainsi qu’une mise en ordre du monde pour pouvoir l’étudier⁶⁴³. Pour notre population, nous avons choisi comme indicateur le diplôme de doctorat. Ceci nous permet à la fois de cibler les acteurs qui possèdent ce grade universitaire ; ainsi que leurs formations disciplinaires. À cet effet, les disciplines ont été regroupées en cinq modalités : Pas de Doctorat ; Discipline de Lettres qui comprend les études littéraires et de langue ; Discipline de sciences dites « dures », catégorie qui désigne l’ensemble des sciences de la nature et des sciences formelles ; Discipline de SHS, c’est-à-dire qui relève des sciences sociales et humaines ; Discipline d’études islamiques qui fait référence à la théologie, les études orientales spécialisées en islam et l’histoire des traditions orientales. Le graphique 20 affiche la prédominance de deux champs disciplinaires, les SHS (42 %) et les études islamiques (33 %). C’est dans ces disciplines que se recrutent la plupart des acteurs du marché de la réforme. Elles permettent aux penseurs à la fois de justifier leurs discours religieux et de se positionner au sein de l’espace académique. Ces deux ancrages disciplinaires contribuent à une certaine cohérence, entre leurs références universitaires et leurs projets de réforme religieuse. Les sciences dures ainsi que les Lettres occupent une place secondaire avec respectivement 9 % des effectifs. Il est important de noter que 7 % des néo-réformateurs étudiés n’ont jamais complété de thèse doctorale.

⁶⁴³ Johan Heilbron et Yves Gingras, « La résilience des disciplines », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 210 (25 janvier 2016): 4-9.

Tableau 10 : Répartition de la population selon le dernier poste d'enseignement en pourcentage (%)

Dernier poste d'enseignement	Total en pourcentage (%)
D'autres types de postes	16 %
Poste précaire universitaire	21 %
Poste stable universitaire	63 %
Total général	100 %

La variable poste d'enseignement nous renseigne sur la profession académique de nos penseurs. Elle se répartit en trois modalités : Poste stable universitaire qui comprend toutes les fonctions ayant abouti à une titularisation et qui implique une sécurité d'emploi ; Poste précaire universitaire qui correspond aux fonctions temporaires ou instables ; D'autres types de postes qui comprennent les acteurs ayant des activités d'enseignement en dehors du monde universitaire. Le tableau 10 nous montre que les néo-réformateurs dans leur majorité occupent des postes stables avec une minorité d'acteurs dans une situation de précarité ou en dehors du cadre universitaire. Le monde académique offre ainsi des opportunités d'emploi à un grand nombre de ces intellectuels. En effet, dans l'espace anglo-américain on les retrouve souvent dans des départements d'études islamiques ; dans les mondes musulmans, ils sont actifs au niveau du champ des SHS ; par contre, c'est en France qu'ils sont les moins présents dans le monde académique. Cette constatation peut s'expliquer par l'organisation disciplinaire de l'université française. En effet, les institutions spécialisées dans l'islamologie y sont plutôt rares⁶⁴⁴.

⁶⁴⁴ Nous avons abordé cette question de manière plus approfondie dans le chapitre 6.

Tableau 11 : Répartition de la population selon le nombre de titres honorifiques scientifiques en pourcentage (%)

Nombre de titres honorifiques scientifiques	Total en pourcentage (%)
1 ou 2 titres	19 %
3 titres et plus	19 %
Aucun titre	63 %
Total général	100 %

Pour mesurer la reconnaissance scientifique de nos enquêtes, nous avons quantifié le nombre de titres honorifiques qu'ils possèdent. Participant à construire le renom des penseurs, la notoriété acquise à travers les différents prix produit des effets matériels (vente de livres, etc.) et symboliques (Reconnaissance des pairs, etc.)⁶⁴⁵. Dans variable titres honorifiques scientifiques, nous avons inclus les prix scientifiques, les postes honorifiques, les doctorats *honoris causa* et les conférences prestigieuses (Prestigious Lecture). Ces prix sont remis par des universités, des instituts de recherche, des fondations philanthropiques et des sociétés savantes. Ils visent à souligner la trajectoire ou la production intellectuelle des penseurs de la réforme. C'est ainsi que Farid Esack a présenté la conférence annuelle de l'institut néerlandais d'Afrique australe à Amsterdam en 2005. Le sujet qu'il a traité concernait son militantisme contre l'apartheid et des multiples défis auxquels fait face l'Afrique du Sud⁶⁴⁶. Dans un cadre similaire, l'Université d'Oslo a remis le prix Leo and Lisl Eitinger à Khaled Abou el Fadl (2007)⁶⁴⁷ ; dans le but de le féliciter pour son engagement dans la défense des droits humains. D'autres prix mettent l'accent sur la production scientifique des néo-réformateurs. Ils soulignent de ce fait, la qualité du savoir qu'ils produisent sur l'islam. À titre d'exemple, Hossein Nasr a été récipiendaire en 1999 du Templeton Religion and Science Award, pour ses publications dans le domaine des études islamiques. Dans la même veine, Mohamed Arkoun a

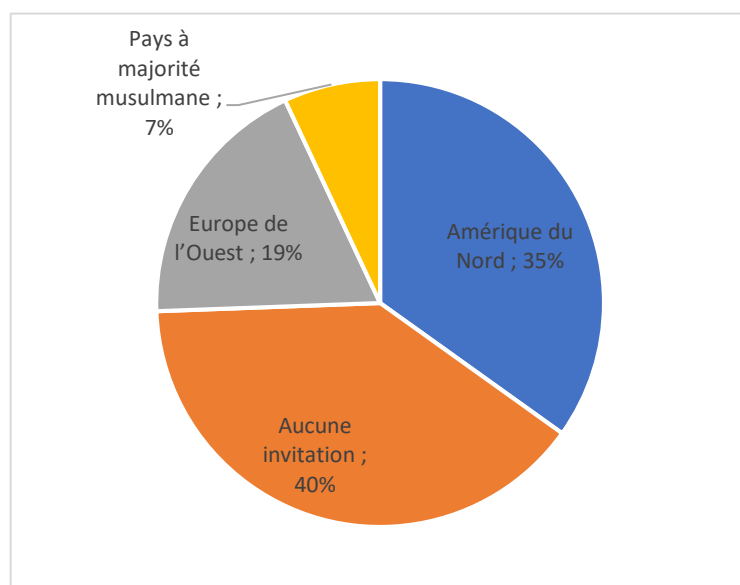
⁶⁴⁵ Sur l'objectivation des propriétés universitaires et le sens qu'elles prennent dans cet espace sociale voir : Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Les éditions de Minuit (Paris, 1984), 20.

⁶⁴⁶ Voir le site officiel de l'institut : Nederlands instituut voor Zuidelijk Afrik, « Vrede & verzoening », <http://www.niza.nl/> (consulté le 21 janvier 2014).

⁶⁴⁷ « Previous winners of The University of Oslo's Human Rights Award », University of Oslo, www.uio.no, (consulté le 19 mai 2016).

été invité à la Gifford Lectures en 2001. Cette série de prestigieuses conférences a pour objectif de promouvoir une meilleure connaissance du fait religieux⁶⁴⁸. Pour classer ces données, nous avons construit trois modalités : aucun titre, 1 ou 2 titres et 3 titres et plus. Le tableau 11 révèle que la majorité de la population étudiée ne bénéficie d’aucun titre honorifique scientifique (63 %). Malgré une activité stable dans les espaces académiques, ces acteurs n’arrivent pas à accumuler les signes de distinction qui augmenteraient leur renommée. Les penseurs détenteurs de titres (38 %) forment un groupe qui se répartit de manière égale entre les acteurs qui ont 1 ou 2 distinctions et ceux qui bénéficient de 3 et plus (19 % pour chaque modalité).

Graphique 21 : Provenance de la majorité des invitations universitaires (aires géographiques) en pourcentage (%)



Dans le graphique 21 nous avons regroupé géographiquement les invitations universitaires. Cette classification nous permet de comprendre les lieux dans lesquels se discute la pensée des néo-réformateurs, et les liens qu’ils ont réussi à forger au sein de la communauté scientifique. Prenant souvent la forme de *fellowships*, ces invitations ont lieu dans le cadre de groupes de recherche dont la vocation première est la collaboration scientifique. À travers cette variable, le but était de situer géographiquement les réseaux universitaires des penseurs de l’islam. À cet effet, quatre modalités ont été mises en place dont trois d’entre elles illustrent les aires géographiques liées aux invitations : Europe de l’Ouest, pays à majorité musulmane, Amérique du Nord. Le graphique 21 révèle qu’une grande partie des néo-réformateurs étudiés

⁶⁴⁸ Gifford lectures, « Lord Adam Gifford’s Will, son testament », www.giffordlectures.org, (consulté le 19 mai 2016).

n'ont pas eu d'invitations (40 %). Pour ceux qui ont réussi à être *visiting fellow*, la destination privilégiée reste l'Amérique du Nord. L'attrait de cette destination peut s'expliquer par la nature des recherches qui y sont menées, ainsi que la présence d'instances pouvant les accueillir. Ainsi, les *Islamic Studies* semblent faciliter leur insertion.

5. Engagement politique

De par leurs multipositionnalité, les penseurs de la réforme sont actifs dans le champ politique. Espace structuré et structurant, il contribue à déterminer leurs modalités d'actions⁶⁴⁹. La formation des États-nations, et ce, dès le XIX^e siècle, s'accompagne d'un processus de « professionnalisation » de la politique⁶⁵⁰. Il favorise la naissance progressive d'une classe d'individus vivants à la fois pour et de la politique. En phase avec ce développement socio-historique, émerge un champ politique⁶⁵¹. Cet espace connaît un ensemble d'agents externes (intellectuels, journalistes, experts, syndicalistes, lobbyistes) qui interviennent à travers différents réseaux et de manière plurielle pour influencer sur son devenir⁶⁵². Les différents types d'engagements intellectuels peuvent être expliqués par une série de facteurs à la fois endogènes et exogènes au champ politique. Le capital symbolique acquis dans d'autres espaces sociaux ; le degré de spécialisation de la production intellectuelle et l'autonomie par rapport à la demande politique sont autant de facteurs qui différencient le mode d'intervention politique des intellectuels⁶⁵³. L'analyse prosopographique nous a permis de faire ressortir quatre modalités qui caractérisent l'investissement politique des penseurs de la réforme : être membre ou sympathisant d'un parti politique ou syndicat ; être membre d'une association à but non lucratif ou d'une organisation non-gouvernementale ; être actif au sein d'un *think tank* ; être membre d'un comité ou d'un conseil gouvernemental.

⁶⁴⁹ Michel Offerlé, *Sociologie de la vie politique française*, Collection Repères ; 402 (Paris: La Découverte, 2004), 17.

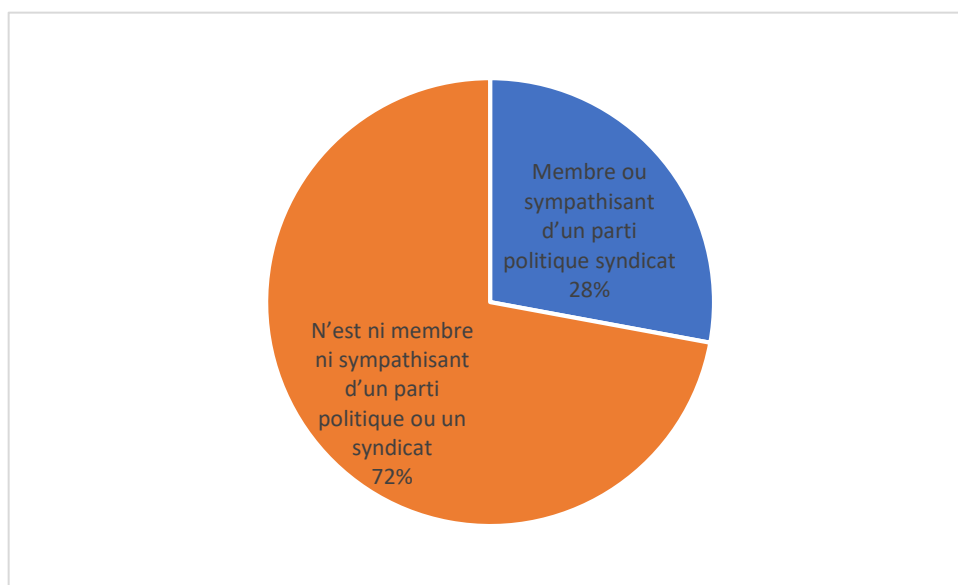
⁶⁵⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, 1991).

⁶⁵¹ Pierre Bourdieu, « La représentation politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 36, n° 1 (1981): 3-24.

⁶⁵² Delphine Dulong, *La construction du champ politique* (Presses universitaires de Rennes, 2010).

⁶⁵³ Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels ».

Graphique 22 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon la participation aux partis politiques et syndicats en pourcentage (%)

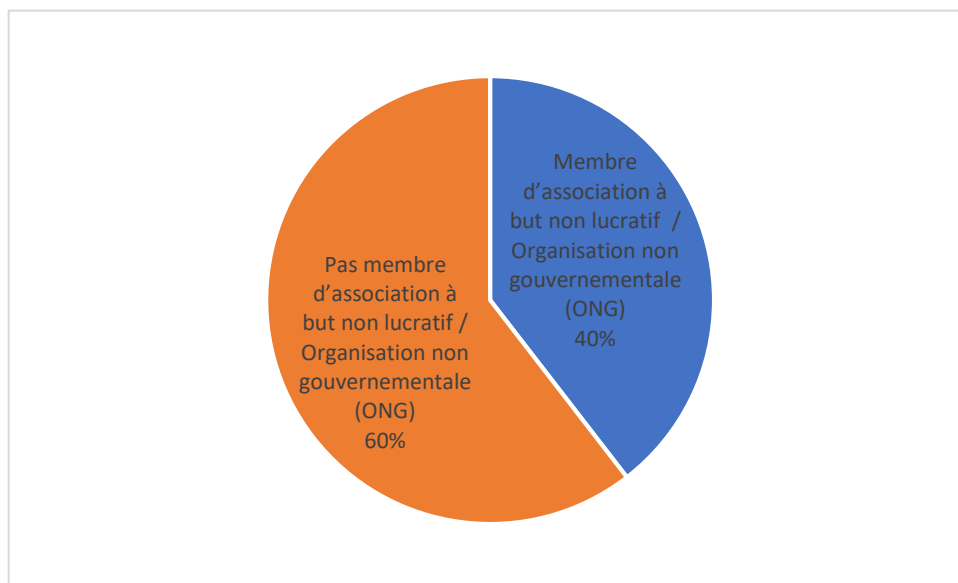


Les intellectuels organiquement liés à des organisations politiques aident à la fois à construire et défendre la ligne idéologique des instances qu'ils rallient⁶⁵⁴. Leurs positions reflètent une certaine ambivalence entre l'autonomie exigée par la profession intellectuelle et l'esprit de corps qu'implique le militantisme politique⁶⁵⁵. Les penseurs de la réforme qui sont membres ou sympathisants de partis ou de syndicats représentent 28 % de la population d'étude (voir graphique 22). Cet engagement a structuré, pour la plupart d'entre eux, leur rapport au fait musulman. Leurs premières socialisations religieuses sont d'ordre politique. Souvent en opposition à l'islamisme, ils construisent leur réflexion dans le but d'allier principes démocratiques et islamiques. Généralement liés à la gauche, ces acteurs produisent une vision opposée au fondamentalisme religieux. Ils servent, au sein de leur organisation, de vulgarisateurs ou de commentateurs des enjeux qui touchent l'islam.

⁶⁵⁴ Les acteurs les plus représentatifs de ce type de démarche sont probablement Mohamed Abed Al-Jabri et Gamal al Banna. Voir : Dominique Avon, Amin Elias, et Gamâl Al-Banna, *L'islam, la liberté, la laïcité: et Le crime de la tribu des « Il nous a été rapporté »* (Editions L'Harmattan, 2013).

⁶⁵⁵ Sapiro.

Graphique 23 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leur association à des ONG ou des associations à but non lucratif en pourcentage (%)



La notion d'ONG (organisation non gouvernementale) recouvre des réalités nationales très différentes ; on en dénombre environ 38 000 dans le monde⁶⁵⁶. La fin de la guerre froide a entraîné la multiplication de ce type d'organisations. Caractérisées par une grande diversité, ces ONG entretiennent un rapport au champ politique qui varie grandement. Certaines se distinguent par une grande indépendance alors que d'autres peuvent être qualifiées de GONGOS (Governmental Oriented Non Governmental Organizations)⁶⁵⁷ et subissent donc l'influence gouvernementale. En ce qui concerne notre population, les ONG et le monde associatif canalisent le militantisme d'une bonne partie des penseurs de la réforme ; 40 % d'entre eux y participent de manière active (voir graphique 23). En contrepartie de leur engagement, ces organisations ou associations leur ouvrent un nombre important de réseaux militants au sein duquel ils peuvent faire la promotion de leurs idées. Ceci passe par des conférences, des écoles d'été et des formations où leur expertise sert à former les participants. Ce type de collaboration permet aux néo-réformateurs de publier leurs écrits ou tout simplement de bénéficier de redevances financières. À titre d'exemple, l'intellectuel malais Chandra Muzaffar est le fondateur de l'ONG altermondialiste *Just Commentary*. Cette organisation se donne pour objectif de propager au sein de l'opinion publique, une « morale inspirée de Dieu, de la réflexion et de la justice »⁶⁵⁸ ; elle a permis à Muzaffar de profiter d'un large rayonnement. En tant que

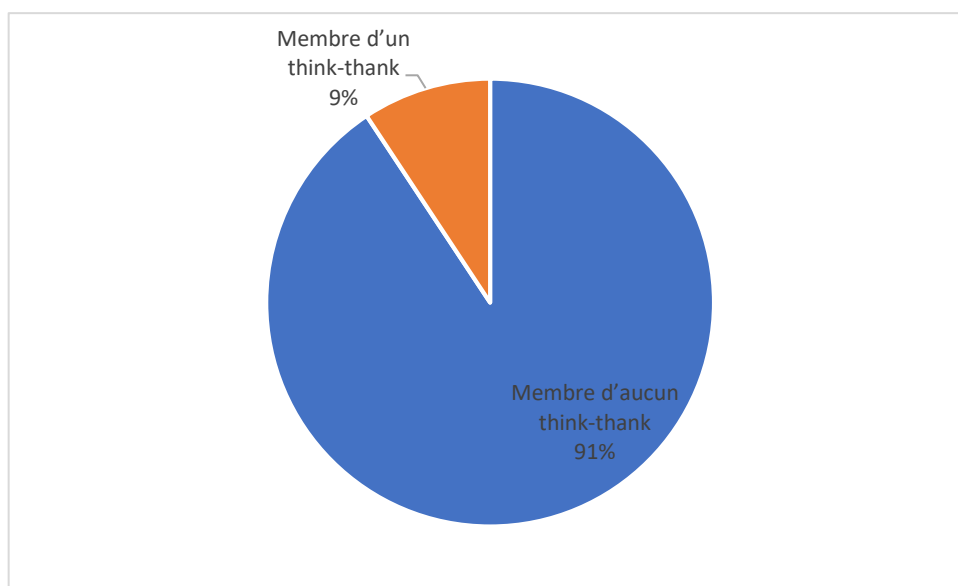
⁶⁵⁶ Samy Cohen, « ONG, altermondialistes et société civile internationale », *Revue française de science politique* 54, n° 3 (2004) : 379-97.

⁶⁵⁷ Samy Cohen, « ONG et altermondialistes : un même combat ? », *L'Économie politique* no 25, n° 1 (2005) : 91-101.

⁶⁵⁸ « Site officiel du Just », www.just-international.org, (consulté le 21 janvier 2014).

président de *Just Commentary*, il a pu intégrer un réseau international qui compte plusieurs ONG. C'est ainsi qu'il a été invité à animer des conférences pour l'organisation « Media Education Foundation » (2008)⁶⁵⁹, ou encore le « World Public Forum – Dialogue of Civilizations » (2015)⁶⁶⁰.

Graphique 24 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs adhésions à des think tanks en pourcentage (%)



Les *think tanks* occupent une grande part de l'activité politique des penseurs de la réforme. Mobilisant des capitaux académiques, politiques, économiques et médiatiques, ce genre d'organisations profite de la polyvalence des néo-réformateurs⁶⁶¹. Acteurs intellectuels hybrides, les collaborateurs des *think tanks* ont la particularité de répondre à des sollicitations plurielles ; ils concentrent souvent des attributs antinomiques. Ils sont à la fois politiques et universitaires proches des médias que des entreprises⁶⁶². Seulement 4 acteurs de notre population (9 %) sont membres des *think tanks* (voir graphique 24). Il s'agit de Tariq Ramadan, Ghaleb Bencheikh, Ismail al-Faruqi et Louay m. Safi. Chacun de ces acteurs peut être

⁶⁵⁹ « Media Education Foundation » est une organisation américaine qui se spécialise dans la production de documentaires engagés. Voir : « Media Education Foundation », <https://www.mediaed.org>. (Consulté le 21 février 2016).

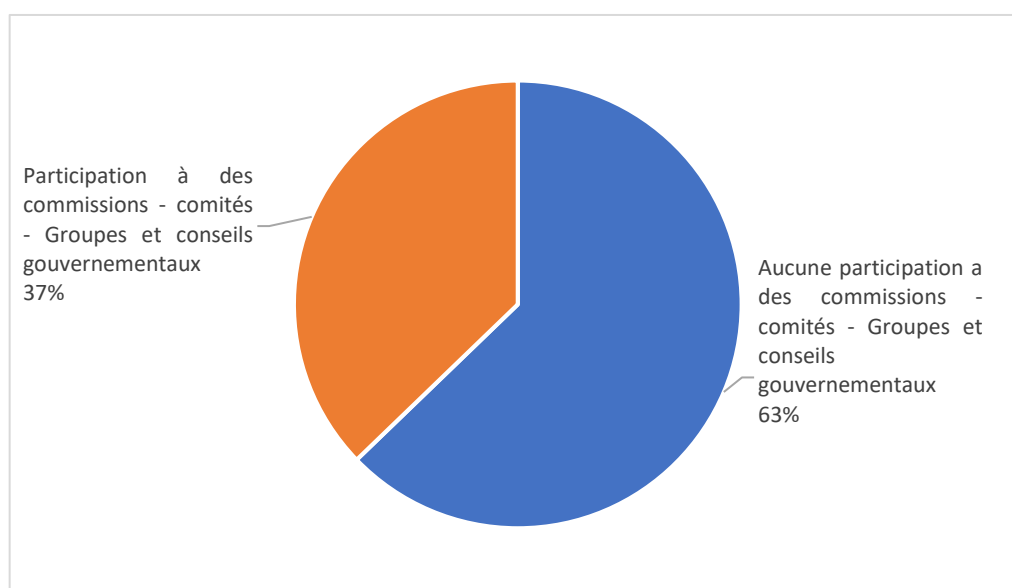
⁶⁶⁰ « World Public Forum – Dialogue of Civilizations » est une ONG qui vise à favoriser le dialogue entre les nations. Voir : « World Public Forum – Dialogue of Civilizations », www.annalindhfoundation.org. (Consulté le 1 mars 2017).

⁶⁶¹ Thomas Medvetz, « Les think tanks dans le champ du pouvoir étasunien », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (12 février 2014): 44-55.

⁶⁶² Thomas Medvetz, « Les think tanks aux États-Unis », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177 (18 mars 2009): 82-93.

caractérisé par son multipositionnement. À la frontière de plusieurs espaces sociaux, ils font jouer leur islamité comme une forme d'expertise. Ils sont en général actifs en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. On peut donc conclure que ce type d'intervention n'est pas fréquent dans les pays à majorité musulmane. Il correspond plutôt à une expertise qui vise à produire du savoir autour de l'islam et des musulmans en contexte minoritaire.

Graphique 25 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon la participation à des commissions, groupes et conseils gouvernementaux en pourcentage (%).



La dernière variable politique que nous avons mobilisée correspond à la participation à des commissions, groupes et conseils gouvernementaux. Les intervenants dans ce type d'initiative profitent de peu d'autonomie par rapport au champ du pouvoir⁶⁶³. Cependant, ces activités permettent aux penseurs de la réforme de faire valoir leur expertise sur l'islam auprès des autorités politiques. Ainsi, un grand nombre d'acteurs (37 %) intervient au sein de ces espaces politiques (voir graphique 25). Les intellectuels qui sont actifs dans des commissions, groupes et conseils gouvernementaux profitent de certaines affinités avec les élites politiques. Ces rapprochements peuvent prendre la forme de langages, de manières d'être et d'agir communes qui construisent des visions et des problématiques d'ordre similaire⁶⁶⁴. Ils entretiennent aussi de nombreux réseaux qui leur permettent d'être actifs et crédibles au sein de l'appareil étatique.

⁶⁶³ Abdellali Hajjat, *Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le problème musulman* (Paris: Découverte, 2013).

⁶⁶⁴ Luc Boltanski, « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie* 14, n° 1 (1973): 3-26.

6. Propriété religieuse

La compétence en matière religieuse constitue pour les néo-réformateurs la source d'une grande partie de leur crédibilité. À la fois intellectuels et religieux, ils s'ajustent à des demandes plurielles en biens du salut. L'absence d'autorité centrale équivalente à celle du Vatican dans le champ religieux musulman facilite les transactions des penseurs de la réforme avec différents acteurs, et ce, à plusieurs niveaux institutionnels. D'abord, dans un cadre plus officiel qui correspond à celui des États-nations à majorité musulmane. Plusieurs travaux ont démontré que la séparation de l'ordre temporel et spirituel avait été précoce en terre d'islam⁶⁶⁵. C'est plutôt la formation des États-nations modernes qui a eu tendance à introduire les références religieuses dans le jeu politique⁶⁶⁶. La volonté des États post-coloniaux de contrôler l'offre des biens du salut islamique oblige souvent les néo-réformateurs à transiger avec des autorités religieuses officielles. Ce type d'interaction prend une forme différenciée en dehors des pays à majorité musulmane. En effet, la religion musulmane a connu dans les dernières décennies, un processus de globalisation, provoqué entre autres, par la circulation de différentes diasporas⁶⁶⁷. Le statut minoritaire attribué à ces communautés entraîne une reconfiguration de la gestion religieuse. Réunis souvent autour du modèle associatif, ils profitent d'une certaine autonomie⁶⁶⁸. Ce contexte favorise souvent les penseurs de la réforme issus des milieux militants musulmans (engagement citoyen au nom de l'islam).

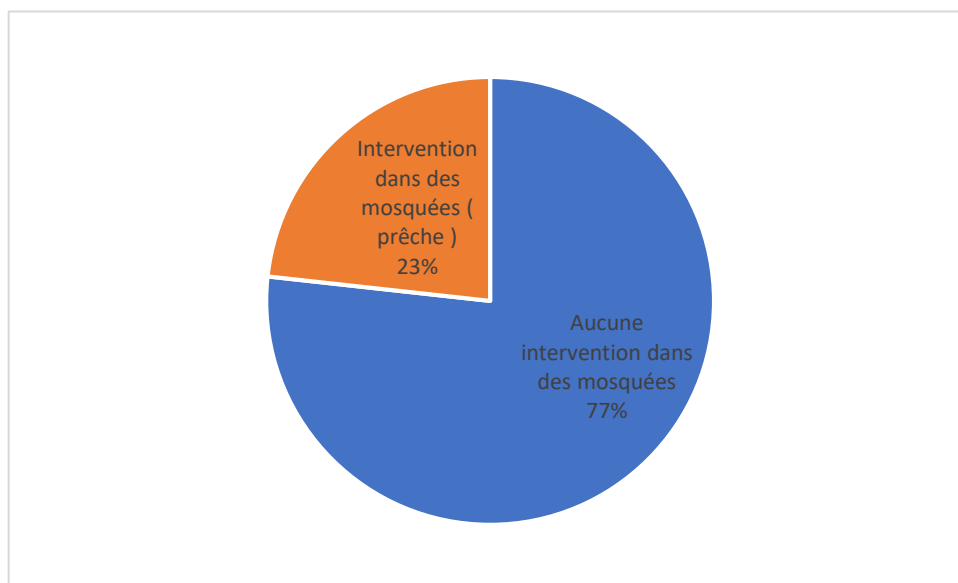
⁶⁶⁵ Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2014).

⁶⁶⁶ Gabriel Martinez-Gros, *L'islam en dissidence: genèse d'un affrontement*, Univers historique (Paris: Éditions du Seuil, 2004).

⁶⁶⁷ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Seuil, 2009).

⁶⁶⁸ Franck Frégosi, « L'Imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125 (1 janvier 2004): 131-46.

Graphique 26 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs interventions dans des mosquées en pourcentage (%)



La mosquée est le lieu central de culte islamique. Elle représente pour les communautés musulmanes un espace important de socialisation⁶⁶⁹, en contexte minoritaire ou majoritaire. C'est l'endroit par excellence pour construire une crédibilité religieuse, et ce, malgré le « sacerdoce universel » de l'islam. Le savoir-faire religieux en place dans la mosquée permet la distinction entre clercs – ou imams – et laïcs⁶⁷⁰. Les imams y affirment leur autorité envers les profanes, à travers la transmission d'un savoir spécifique ou bien par l'entremise des cérémonies d'ordre liturgique (prière, sermons)⁶⁷¹. Pour les penseurs de la réforme, toute intervention dans les mosquées suppose des négociations avec les autorités religieuses. Ils profitent ainsi de leur capital symbolique pour prendre la parole dans une mosquée, lors d'un prêche ou bien d'une simple intervention. Ce lieu consacre tout orateur comme acteur reconnu selon les normes islamiques. Parallèlement, la position laïque de ces penseurs leur permet d'aborder des questions négligées par les Imams. Le graphique 26 dévoile que 23 % des néo-réformateurs interviennent dans les mosquées. Les intellectuels actifs dans ces espaces religieux

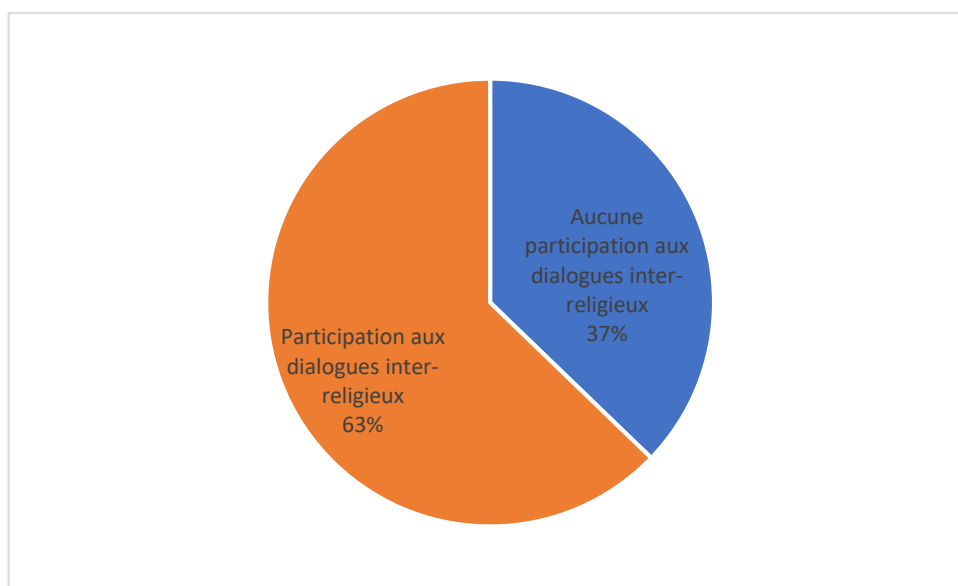
⁶⁶⁹ Voir l'introduction du numéro spécial de *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sur les mosquées : Fariba Adelhah et Abderrahmane Moussaoui, « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 125 (2 juillet 2009).

⁶⁷⁰ Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12, n° 3 (1971): 295-334.

⁶⁷¹ Solenne Jouanneau, « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction. », *Genèses*, n° 88 (7 janvier 2013): 6-24.

possèdent des prédispositions ainsi que des réseaux qui les rendent crédibles à la fois auprès des auditoires et des autorités religieuses musulmanes.

Graphique 27 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leur participation aux dialogues interreligieux en pourcentage (%)



Trouvant son origine dans un contexte particulier, le dialogue christiano-musulman s'est institué de manière stable à la suite du Concile Vatican II (1962-1965)⁶⁷². La reconnaissance de la valeur des religions non chrétiennes par le Saint-Siège a permis des échanges avec les autres acteurs religieux⁶⁷³. Cette transformation a ouvert des avenues institutionnelles parrainées par les autorités papales ; des centres d'études ont vu le jour dans le but d'approfondir la connaissance des mondes musulmans⁶⁷⁴. En plus de ces initiatives du Saint-Siège, plusieurs ONG se réclamant de traditions religieuses diverses ont contribué à construire des plateformes en vue de favoriser les échanges théologiques sur des thématiques variées⁶⁷⁵. La recherche d'interlocuteurs, notamment dans le monde arabe, a permis à plusieurs intellectuels d'être actifs dans ce genre d'initiative. Le dialogue interreligieux a été pour de nombreux néo-réformateurs

⁶⁷² Cette institutionnalisation du dialogue islamo-chrétien a été précédée par plusieurs initiatives de religieux et de laïcs, et ce, dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale ; voir sur le sujet : Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet... [et al.]*, L'histoire à vif (Paris: Cerf, 2009).

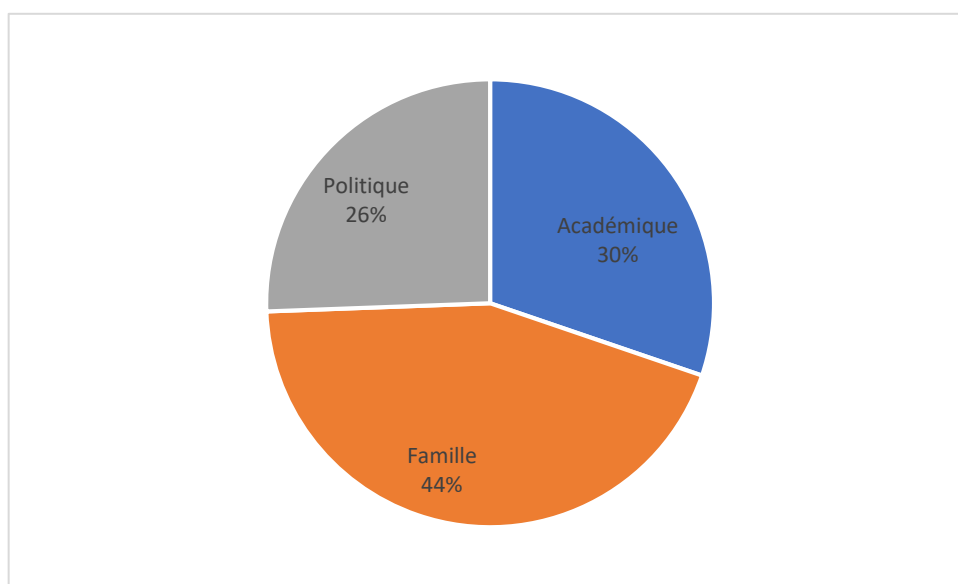
⁶⁷³ Francesco Gioia, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique: Du Concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)* (Editions de Solesmes, 2006).

⁶⁷⁴ À titre d'exemple, nous pouvons citer l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie* ou encore le centre *Dar Comboni for Arabic Studies*.

⁶⁷⁵ À titre d'exemple, nous pouvons citer *Religions pour la paix* qui est la plus importante coalition internationale de représentants de grandes religions du monde au service de la promotion de la paix.

une opportunité pour s'initier à la théologie chrétienne critique et d'échange avec certains des plus imminents orientalistes de l'époque. Ce type d'échanges favorise aussi l'accès à tout un réseau qui comprend plusieurs acteurs de la vie intellectuelle (éditeurs, acteurs de la vie associative, intellectuels chrétiens...) qui peuvent leur assurer un certain rayonnement (conférences, livres, articles...). Ce qui expliquerait qu'une majorité des penseurs de la réforme participe à ces dialogues religieux (63 %) (voir graphique 27). La nature internationale de ce type d'initiative se confirme par le fait que les intellectuels concernés soient issus autant des mondes musulmans que de l'Europe de l'Ouest ou de l'Amérique du Nord.

Graphique 28 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs premières socialisations religieuses en pourcentage (%)



En retraçant la trajectoire biographique de nos néo-réformateurs, nous avons pu remarquer que leur socialisation religieuse s'effectue principalement autour de trois instances : la famille, le milieu politique et le monde académique. Intervenant dans les premiers moments de la vie d'un enfant, la famille participe à transmettre des croyances religieuses spécifiques, mais aussi les valeurs et les pratiques qui y sont liées. Cette socialisation se structure autour des discours, mais aussi à travers les agissements et les références mobilisées par les parents. Ainsi, cette empreinte sociale est associée à la reproduction des affiliations religieuses et surtout des pratiques qui s'y rattachent⁶⁷⁶. Ce cas de figure est le plus commun avec une représentation

⁶⁷⁶ Liliane Voyé, « Mutations normatives dans la socialisation religieuse. De la transmission à l'invention : normes en transaction et paradigme identitaire. », *Education et sociétés* no 11, n° 1 (2003): 35-46.

atteignant 44 % de l'ensemble de notre population. Le monde militant peut aussi être un lieu de socialisation aux enjeux qui touchent l'islam. L'articulation entre le religieux et le politique peut prendre la forme de différents modes d'action et de revendication : opposition au pouvoir étatique⁶⁷⁷, construction de nouvelles formes de légitimité politique⁶⁷⁸, rejet des hiérarchies sociales traditionnelles⁶⁷⁹. Dans certains cas, le religieux peut devenir l'idiome du politique par excellence, il sera ainsi mobilisé autant par les forces d'opposition que celles de conservation. Le facteur politique est celui le moins représenté dans notre population ; il correspond à la socialisation primaire de seulement 24 % de notre population d'étude. La dernière instance de socialisation concerne le monde académique. C'est au contact des disciplines scientifiques modernes que plusieurs penseurs ont été motivés à réinterpréter leur héritage religieux⁶⁸⁰. Dans ce cadre, ils tentent de reproduire les mêmes pistes que développent des philosophes d'autres religions ; ils utilisent aussi des outils des sciences dans le but d'offrir des lectures théologiques alternatives. 30 % des auteurs de notre population découvrent leur vocation réformatrice dans les milieux académiques.

7. Circulation transnationale

Les nouveaux penseurs de la réforme sont des acteurs, lesquels, de par leurs réceptions et leurs déplacements, dépassent le simple cadre national. Opérant dans un marché de la réforme qui se veut transnational, ils s'appuient sur une série d'institutions pour assurer leur rayonnement dans plusieurs champs intellectuels. Pour analyser les modes de circulation de ces intellectuels, il faut accorder un intérêt particulier aux différentes organisations internationales, supranationales et transnationales qui les soutiennent. Ceci passe par l'objectivation de leurs participations à des institutions religieuses, politiques, culturelles et académiques se situant au-delà du cadre national. Les multiples réseaux avec lesquels ils sont en contact à travers ces intermédiaires assurent aux néo-réformateurs un rayonnement qui dépasse leur espace national

⁶⁷⁷ Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon : Aux sources des mouvements islamistes*, Nouvelle (Paris: Seuil, 1993).

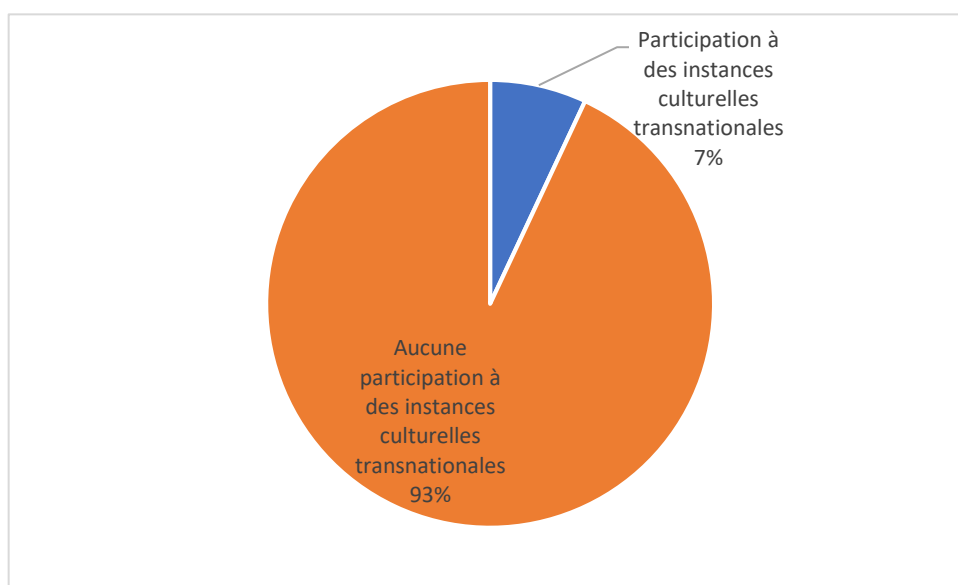
⁶⁷⁸ Abdullahi An-Naim, « La question de la sharia et de l'État au XXI^e siècle, The Sharia and the State », *Maghreb - Machrek*, n° 224-225 (5 août 2016): 13-19.

⁶⁷⁹ Haoues Seniguer, « Les catégories dénominatives de l'islam à l'épreuve d'un objet « mutant » », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207 (1 juin 2012): 603-33.

⁶⁸⁰ Sylvain Camilleri, « Les grandes lignes d'une contribution de la phénoménologie à la réforme en islam », *Études théologiques et religieuses* Tome 81, n° 3 (20 novembre 2013): 353-68; Sylvain Camilleri, « Esquisse d'un tournant phénoménologico-herméneutique de l'exégèse coranique », *Nouvelle revue théologique* Tome 130, n° 1 (s. d.): 79-90; Selami Varlik, « Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 170 (20 décembre 2015): 247-65.

d'origine. La participation à ces instances reflète donc un capital social transnational⁶⁸¹ essentiel au rayonnement international. Nous avons aussi pris en compte les langues de traduction comme indicateurs. Ceci permet de mieux comprendre les aires linguistiques de réception de ces auteurs, elle va de pair avec un intérêt pour les idées réformistes. Ces transferts révèlent une économie de la traduction qui se construit autour d'une hiérarchie linguistique⁶⁸².

Graphique 29 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leurs participations à des instances culturelles transnationales en pourcentage (%)



Les organisations culturelles transnationales sont faiblement représentées au sein de notre population, elles concernent seulement 7 % des effectifs (voir graphiques 29). Cette catégorie comprend majoritairement les acteurs qui collaborent avec l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). Depuis sa création (1945), l'UNESCO se veut un pôle de promotion de la solidarité intellectuelle et du dialogue interculturel⁶⁸³. D'un point de vue factuel, cet idéal se matérialise par des conférences, des publications et des distinctions qui rehaussent le rayonnement international des penseurs. L'UNESCO permet aux intellectuels de construire des réseaux au sein de différentes institutions intellectuelles des pays

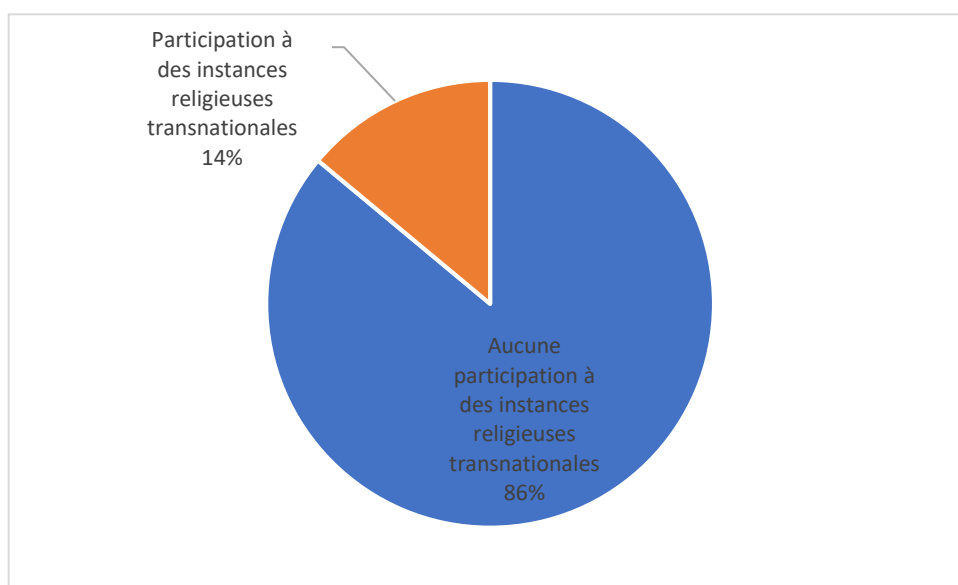
⁶⁸¹ Orly Levy, Maury Peiperl, et Cyril Bouquet, « Transnational Social Capital: A Conceptualization and Research Instrument », *International Journal of Cross Cultural Management* 13, n° 3 (1 décembre 2013): 319-38.

⁶⁸² Abram De Swaan, *Words of the World: The Global Language System* (Polity Press, 2001) ; Johane Heilbron, « Le système mondial des traductions », in Gisèle Sapiro (dir.), *Les contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Editions du Nouveau Monde, 2009, pp. 253-274.

⁶⁸³ Mauricio Bustamante, « L'UNESCO et la culture : construction d'une catégorie d'intervention internationale, du "développement culturel" à la "diversité culturelle" », thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS, 2014 ; Mauricio Bustamante, « Les politiques culturelles dans le monde », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 206-207 (14 avril 2015): 156-73.

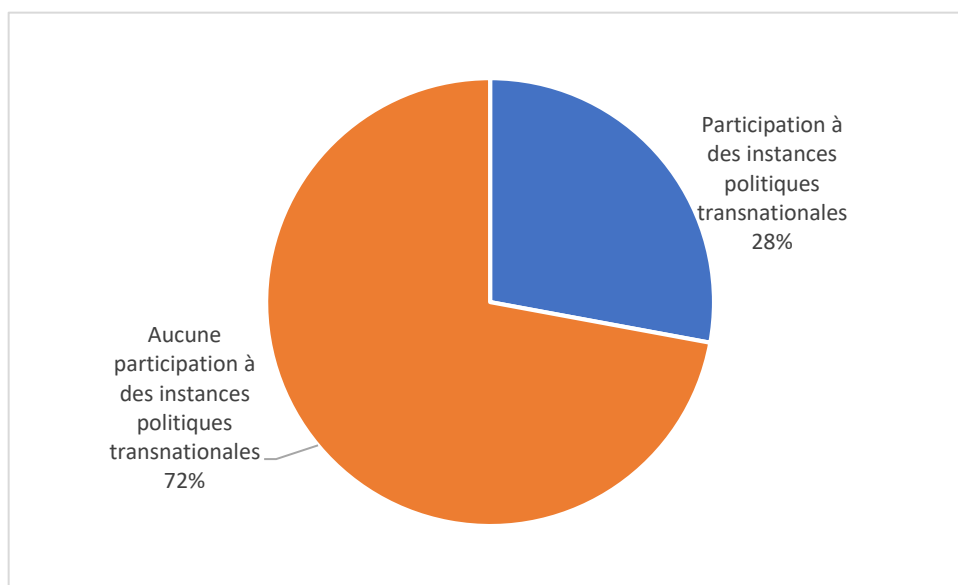
membres. Seulement 3 acteurs issus d’Afrique du Nord participent aux activités de l’UNESCO (Mohammed Arkoun, Abdelmajid Charfi, Mohamed Charfi). Francophones ou résidents en France, ces néo-réformateurs entretiennent une proximité linguistique ou géographique avec l’UNESCO dont le siège est à Paris.

Graphique 30 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leurs participations à des instances religieuses transnationales en pourcentage (%)



Certaines instances religieuses proches des penseurs de la réforme opèrent au niveau transnational. Cependant au sein de notre population, on peut remarquer que peu d’acteurs (14 %) collaborent à ce type d’organisations. Celles-ci favorisent en général les dialogues interreligieux et ont pour but de servir de plateforme internationale pour ce genre d’initiative. C’est le cas de la Conférence mondiale des Religions pour la Paix, à laquelle participe Ghaleb Bencheikh, et dont le but est de développer des coalitions religieuses pour la promotion de la paix. Cette variable comprend également certaines organisations théologiques musulmanes parmi lesquelles, l’Union Mondiale des Savants Musulmans, en tant que regroupement international des différents théologiens musulmans spécialistes de la science et la culture islamique. Tariq Ramadan entre autres, est membre de cette organisation. Pouvoir accéder à ces instances offre de nombreuses ressources symboliques. Elles favorisent la collaboration avec divers acteurs de la vie associative, et ce, à une échelle internationale. Par ailleurs, elles permettent de rehausser le discours des penseurs qui bénéficient d’un certain rayonnement religieux. La participation à ces instances offre une crédibilité au sein des communautés croyantes.

Graphique 31 : Répartition de la population des néo-réformateurs selon leurs participations à des instances politiques transnationales en pourcentage (%)



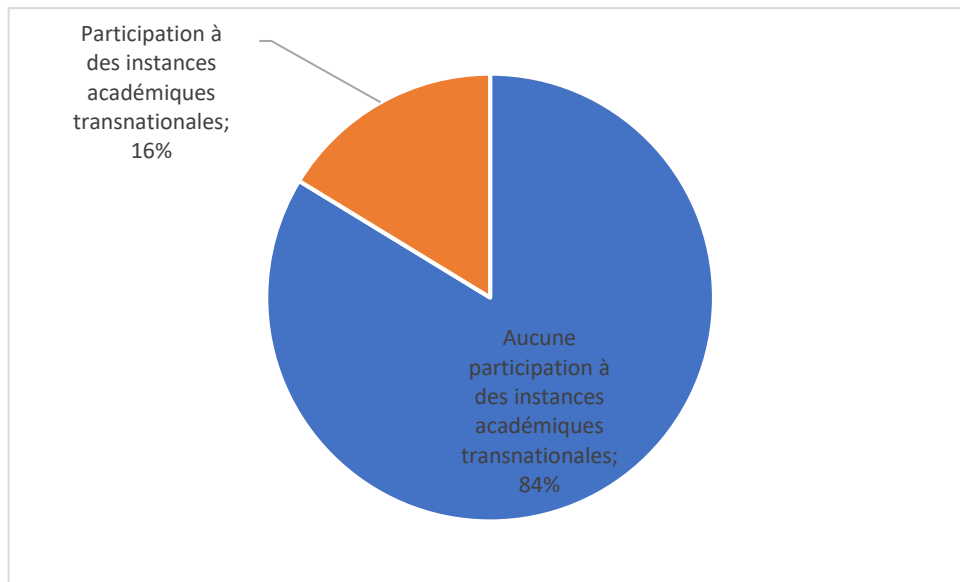
La voie politique reste un des moyens prisés par lesquels les penseurs de la réforme accroissent leur capital social transnational. Plusieurs d’entre eux collaborent avec des organisations politiques internationales dans le but de mettre en avant une expertise particulière ou bien pour créer des réseaux militants. Cette variable comprend d’abord la participation à des fédérations syndicales, telle que Confédération Islamique Internationale du Travail. Cette organisation fondée par Gamal al-Banna et Ismail al-Faruqi exprime bien ce type d’engagement à l’intersection du militantisme syndical et de la reconnaissance religieuse. Elle couvre aussi les commissions d’expertise internationale⁶⁸⁴; c’est le cas du Groupe des Sages. Cette initiative du Président de la Commission européenne, Romano Prodi avait pour but de renforcer le dialogue entre les cultures. Ce groupe a bénéficié de la participation de Tariq Ramadan et Malek Chebel.

Les néo-réformateurs participent aussi à des comités d’action politique privés qui ont pour but d’intervenir dans des débats politiques spécifiques. À l’image du Mouvement LaRouche, ce type d’organisation demeure très répandu aux États-Unis. Ces derniers ont contribué à faire connaître Kassim Ahmad au-delà de l’Indonésie. Par ailleurs, ils activent également dans des ONG qui opèrent dans plusieurs pays tels qu’Amnesty International ou encore l’Association internationale pour la défense de la liberté religieuse. Au total 28 % de notre population collabore à des instances politiques transnationales. Que ce soit en termes de militantisme ou

⁶⁸⁴ Rapport du Groupe des sages, «Le dialogue entre les peuples et les cultures dans les espaces euro-méditerranéen», Euromed report, n 68, 2 décembre 2003.

de conseil, les néo-réformateurs sont accueillis dans ces instances en tant qu'experts de l'islam, ou de représentants des pays musulmans, ce qui leur confère une grande visibilité transnationale.

Graphique 32 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon leurs participations à des instances académiques transnationales en pourcentage (%)



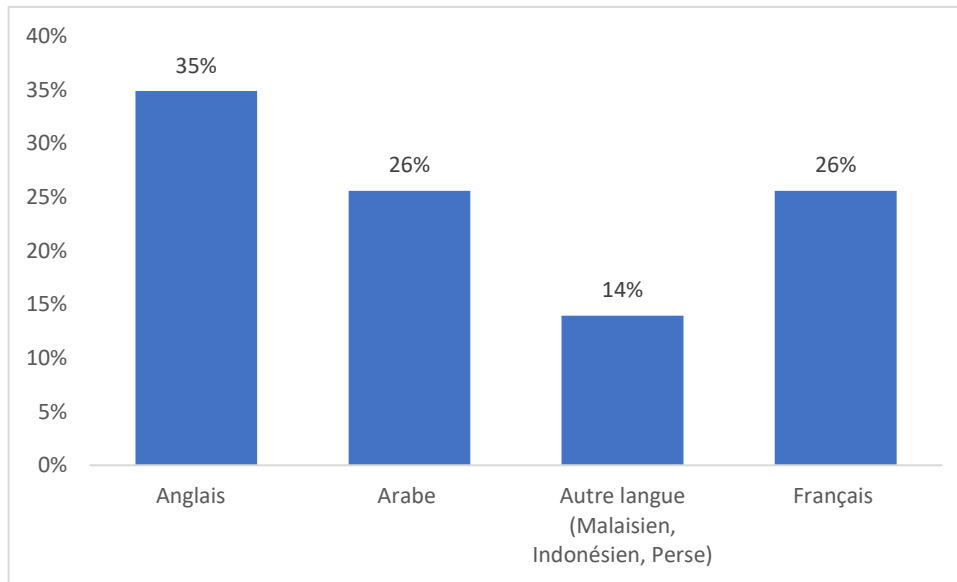
Actifs dans le monde universitaire, les néo-réformateurs participent à plusieurs instances académiques transnationales. Ces institutions s'attèlent à promouvoir la recherche et à instaurer des politiques éducationnelles entre plusieurs pays. Elles opèrent au sein d'espaces régionaux circonscrits ou recouvrant l'ensemble des pays à majorité musulmane. 16 % des intellectuels étudiés sont membres de ce type d'instances. Souvent sous le signe de l'expertise, cette collaboration leur permet de se construire une crédibilité académique auprès des participants. Ce rayonnement prend la forme d'une série de réseaux dans lesquels circulent leurs idées. Cette reconnaissance leur permet aussi d'être actifs professionnellement. On peut citer à titre d'exemple les World Conference on Muslim Education (Conférences mondiales d'éducation islamique)⁶⁸⁵. Cette série de rencontres, tenues entre 1977 et 1996 a permis de créer un grand nombre d'organisations et d'instituts⁶⁸⁶. Le but des initiateurs étant de produire un savoir

⁶⁸⁵ Muhammad Iqbal, « First World Conference on Muslim education and its possible implications for British Muslims », *Learning for Living* 17, n° 3 (1 mars 1978): 123-25.

⁶⁸⁶ On peut citer à titre d'exemple l'Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ou ISESCO pour Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization) équivalent islamique de l'ONESCO ; ainsi qu'une série de centres de recherche et d'instituts tels que International Institute of Islamic Thought ou encore World Centre for Islamic Education. Voir : Ghulam Nabi Saqeb « Some Reflections on Islamization of Education since 1977 Makkah Conference : Accomplishments, Failures and Tasks Ahead ». *Intellectual Discourse*, v. 8, n° (1, may 2013).

musulman en phase avec la modernité. Dans ce cadre, plusieurs penseurs furent mobilisés pour offrir leur expertise⁶⁸⁷.

Graphique 33 : Répartition de la population des penseurs de la réforme selon la principale langue de traduction de leurs ouvrages en pourcentage (%)



La principale langue de traduction reste un indicateur intéressant pour repérer les espaces dans lesquels les œuvres de nos intellectuels reçoivent de l'intérêt. La lecture du graphique 33 révèle une forte proportion des traductions en langue anglaise (35 %), ce qui permet de faire l'hypothèse d'un grand intérêt pour la pensée réformatrice chez les éditeurs anglo-saxons. Les traductions réalisées en langue française et arabe suivent avec un taux de publications de 26 % de la population totale. Ces deux choix éditoriaux semblent représenter deux pôles importants de la pensée islamique. Le français reste la langue d'usage d'un bon nombre de diasporas musulmanes en France, en Belgique et en Suisse⁶⁸⁸. La langue arabe par contre, demeure le véhicule privilégié du discours islamique ; elle bénéficie d'une position avantageuse en termes religieux⁶⁸⁹. Les langues les moins représentées sont le malais, l'indonésien et le perse avec seulement 14 % des effectifs. Moins légitimes en termes religieux, elles représentent toutefois une grande partie de la population musulmane à l'échelle mondiale. Cette analyse primaire des langues de traduction révèle un décentrement inattendu du fait que même si l'arabe est la langue théologique de l'islam, c'est en anglais que sont majoritairement traduits les néo-réformateurs.

⁶⁸⁷ On peut citer à titre d'exemple Ismail Al-Faruqi, Syed Muhammad Naquib al-Attas et Ziauddin Sardar.

⁶⁸⁸ Claude Prudhomme, « Musulmans et francophones », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 36 (11 avril 2016): 3-6.

⁶⁸⁹ Michael Carter, « L'étude de l'arabe », *Diogenes*, n° 229-230 (18 mai 2011): 153-73.

À cet effet, la langue anglaise serait un véhicule de choix au niveau international ; elle permet de rejoindre un grand nombre de locuteurs, et favorise une présence intellectuelle à l'échelle transnationale. En effet, les néo-réformateurs publient beaucoup d'ouvrages académiques dans cette langue. Il existe dans l'espace anglo-saxon de nombreuses éditions scientifiques qui profitent d'un réseau de diffusion et de publications internationales. Ceci démontre que la production livresque des néo-réformateurs n'est pas exclusivement d'ordre religieux. Ils ne visent pas exclusivement le lectorat des fidèles musulmans, mais un public plus large.

II — PROJECTIONS GRAPHIQUES DES PROPRIETES DES NEO-REFORMATEURS

Après avoir analysé les différents attributs de notre population d'étude, nous avons construit des profils intellectuels idéaux typiques des néo-réformateurs. Nous avons privilégié à cette fin, l'utilisation de la méthode des correspondances multiples (ACM). Par la statistique et la géométrie, l'ACM permet d'appréhender les espaces sociaux et de décrire les relations établies entre individus et groupes selon leurs propriétés⁶⁹⁰. En effet, cette technique statistique se prête à la description et l'interprétation des données prosopographiques recueillies autour des néo-réformateurs. L'ACM tend de ce fait à objectiver les similitudes et les différences entre les individus composant notre population. La représentation graphique de ce groupe restitue les principaux champs d'intervention des penseurs autant à l'échelle nationale que transnationale. C'est-à-dire la manière dans ils répondent dans ce cadre à des demandes d'ordre politique, religieux, intellectuel et académique. C'est ainsi que, comme l'écrit Bourdieu, les « prises de position sur le monde social s'ordonnent et s'organisent à partir d'une position déterminée dans ce monde, c'est-à-dire du point de vue de la conservation et de l'augmentation du pouvoir associé à cette position. »⁶⁹¹. Suivant la même logique, les variables qui reflètent les différents types d'interventions des penseurs seront mises en relation avec leurs attributs. Ainsi, nous avons d'un côté l'offre des néo-réformateurs et de l'autre la demande à laquelle ils répondent. Il est par conséquent aisé de faire ressortir les profils intellectuels qui sous-tendent le marché de la réforme.

Notre ACM a porté sur 43 intellectuels sélectionnés (voir introduction à la partie 1), en partant des données exposées dans la première partie de ce chapitre. 12 variables actives ont été

⁶⁹⁰ Julien Duval, « L'analyse des correspondances et la construction des champs », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (1 décembre 2013): 110-23.

⁶⁹¹ Bourdieu, *Homo academicus*, 24.

retenues pour un total de 37 modalités actives. 3 de ces variables représentent des données d'ordre général : Citoyenneté (la dernière obtenue), Pays de naissance et Origine sociale. La nature transnationale de notre population nous a contraints à regrouper nos données en termes d'ensemble régional. Les citoyennetés sont ainsi rassemblées dans 4 modalités : Citoyen d'Europe de l'Ouest, Citoyen d'un pays d'Amérique du Nord, Citoyen d'un pays à majorité musulmane non arabophone et Citoyen d'un pays de langue arabe. Les pays de naissance sont regroupés dans 4 modalités semblables : Naissance dans un pays d'Europe de l'Ouest ou d'Amérique du Nord, Naissance dans un pays à majorité musulmane, Naissance dans un pays arabe et autre cas de figure. La variable relative à l'origine sociale a été codée en partant du métier du père. La différence du contexte national et l'origine de nos enquêtes étaient difficiles à regrouper. Nous avons donc décidé de les représenter selon 5 modalités : Classe supérieure d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, Classe populaire d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, Classe populaire des autres pays et Classe supérieure des autres pays. Nous avons regroupé sous une même modalité les 4 acteurs dont le métier du père respectif n'était pas disponible (Classe non-disponible).

La position académique des néo-réformateurs est représentée par 3 variables : Discipline du Doctorat, Dernier poste d'enseignement et Nombre de titres honorifiques scientifiques. En ce qui a trait à la discipline dans laquelle les enquêtés ont réalisé leurs thèses, nous avons pris en considération 5 modalités relatives aux disciplines suivantes : Étude de l'islam (Études arabes, Études islamiques – Islamologie, Middle Eastern Studies, Études orientales, Études Malaisiennes) ; Sciences humaines et Sociales (Sociologie, Philosophie, Ethnologie, Économie, Sciences de l'information, Droit) ; Sciences dures (Chimie, Ingénierie, Physique, Génie civil) ; Lettres et littérature ; et finalement nous avons regroupé dans une modalité les acteurs qui ne possèdent pas de diplôme. La variable dernier poste d'enseignement est codée selon 3 modalités : Poste stable universitaire (Professeur, Professeur émérite, Recteur), Poste précaire universitaire, D'autres types de postes (Enseignant au lycée, Conférencier et Aucun poste). La variable du nombre de titres honorifiques scientifiques est codée selon 3 modalités : Aucun titre, 1 ou 2 titres et 3 titres et plus.

L'engagement politique est représenté par 3 variables binaires : Membre ou sympathisant d'un parti politique/syndicat, Membre d'une association à but non lucratif/organisation non gouvernementale et Membre d'un *think tank*. Les 3 variables sont représentées par les mêmes types de modalités, membre ou non-membre.

L'activité religieuse est représentée par 3 variables : Intervention dans des mosquées, Participation aux dialogues interreligieux et Première socialisation religieuse. Nous avons illustré la socialisation religieuse primaire par trois modalités qui distinguent les différents intermédiaires à travers lesquels s'opère ce premier contact : Socialisation familiale, politique et académique. Les 2 autres variables sont de nature binaire ; elles sont représentées par une modalité positive et négative (Participation ou aucune participation aux dialogues interreligieux ; Intervention ou aucune intervention dans des mosquées).

À cette série de variables actives, nous avons rajouté 9 variables illustratives : 4 variables binaires pour illustrer la présence dans des instances transnationales (Participation à des instances politiques transnationales, Participation à des instances religieuses transnationales, Participation à des instances académiques transnationales et Participation à des instances culturelles transnationales) représentée par des modalités similaires (participation ou non-participation) ; une variable pour illustrer la provenance géographique des invitations académiques qu'ont reçues nos enquêtes. Elle correspond à 3 modalités représentant chacune une aire géographique (Amérique du Nord, Europe de l'Ouest, Pays à majorité musulmane) et une dernière modalité pour les acteurs qui n'ont aucune invitation (Aucune invitation) ; une variable pour illustrer les langues de traduction de leurs travaux avec 4 modalités (Anglais, Français, Arabe, autre langue (Malaisien, Indonésien, Perse). Finalement, une variable politique binaire pour illustrer la participation à des commissions- comités - Groupes et conseils gouvernementaux.

Le renseignement des variables actives susmentionnées, mobilisées dans une analyse de correspondances multiples (ACM), a permis de situer au mieux les différents profils intellectuels qui constituent ce marché. L'interprétation s'est concentrée sur le premier plan factoriel : La valeur propre de l'axe 1 est de 0,254, celui-ci contribue à hauteur de 12,2 % à la variance totale ; la valeur propre de l'axe 2 est de 0,228 qui contribue, quant à lui, à 10,9 % de la variance totale, soit une contribution cumulée pour ces deux axes de 23,1 % à la variance du nuage⁶⁹².

⁶⁹² Afin d'avoir une meilleure représentation des axes, nous avons privilégié les taux modifiés, à savoir 34,3 % pour l'axe 1 et 24,4 % pour l'axe 2 de la variance totale ; la contribution cumulée des deux axes est de 58,8 %. La formule mathématique utilisée pour le calcul a été tirée de l'ouvrage de Brigitte Le Roux, *Analyse géométrique des données multidimensionnelles* (Dunod, 2014), 252.

Pour l'interprétation de ce premier plan factoriel, on conserve, parmi les 37 modalités actives, celles dont la contribution est proche ou supérieure à 2,70 (1/37). Pour l'axe 1, on retient donc 15 modalités dont la contribution cumulée à sa variance s'élève à 83,31 %. Les variables relatives à l'engagement extra académique sont représentatives de l'axe 1. Il oppose, à gauche, les auteurs les plus impliqués dans des activités politiques ou religieuses par rapport à ceux dont les activités demeurent centrées autour du monde académique.

On retient 10 modalités pour l'axe 2, qui contribuent à hauteur de 82,64 % à sa variance. Les variables relatives à la position académique sont les plus représentatives de l'axe 2. En haut, il y a les acteurs les moins pourvus : ils ne possèdent pas de diplôme d'études supérieures ou de titre honorifique. En bas, on trouve les acteurs qui réussissent à avoir une plus grande reconnaissance académique.

À ces variables, sur superposent des variables concernant la citoyenneté et la position géographique : L'axe 1 oppose les intellectuels issus de pays musulman non arabophone (à gauche) à ceux issus des pays arabes (à droite). L'axe 2 par contre, affiche les citoyens du monde musulman et d'Amérique du Nord (en bas) et ceux de l'Europe de l'ouest (en haut).

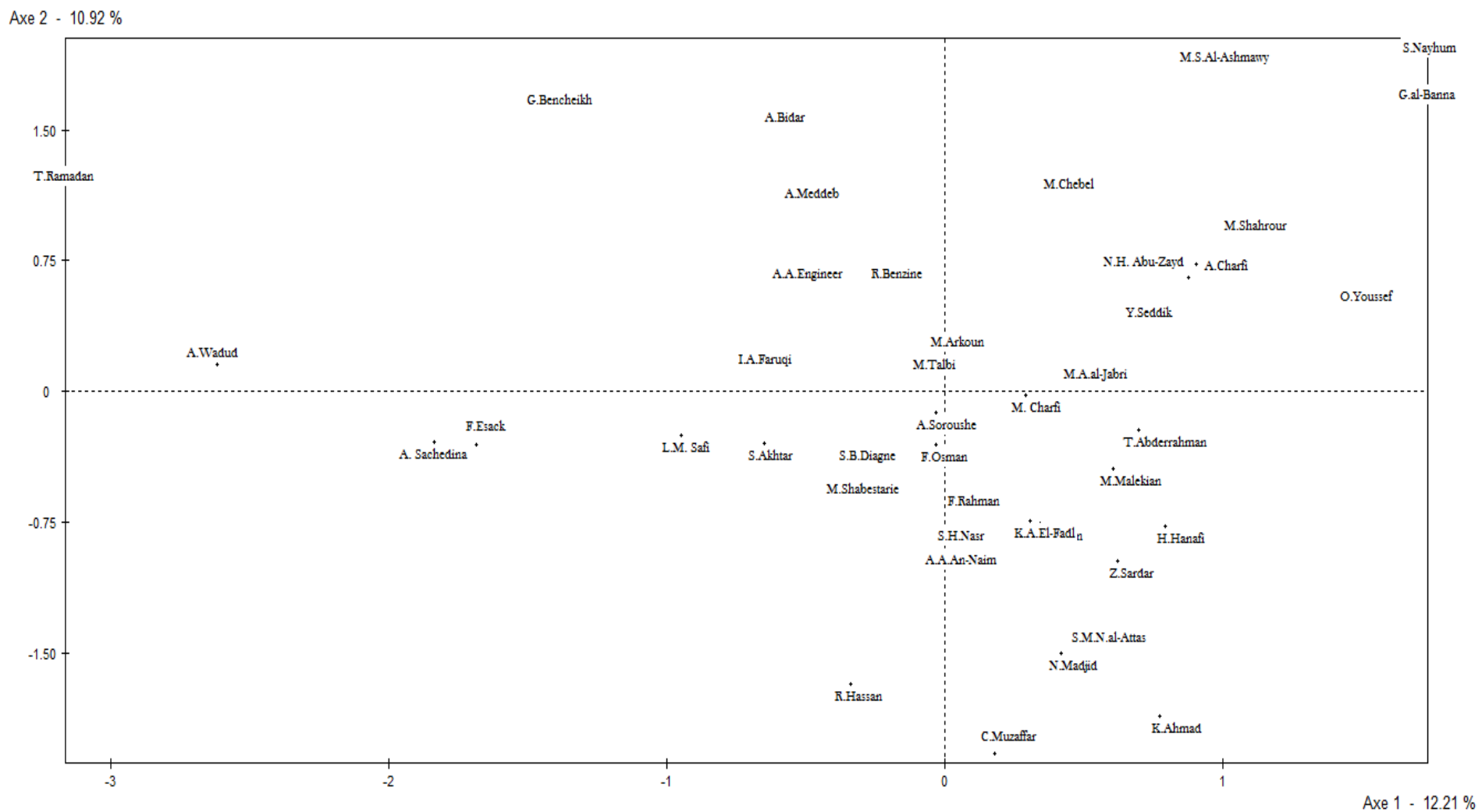
Tableau 12 – Contribution en % des variables et des modalités retenues pour l'interprétation de l'axe 1

Variables	Contribution relative de la variable	Modalités	Contribution relative	
			À gauche	À droite
Citoyenneté (la plus récente)	14,06	Citoyen d'Amérique du Nord	2,98	
		Citoyen d'un Pays d'Europe de l'Ouest	3,86	
		Citoyen d'un pays arabe		7
Pays de naissance	16,97	Naissance dans un pays d'Europe de l'Ouest ou d'Amérique du Nord	10,24	
		Autre cas de figure	4,17	
Origine sociale	13	Classe supérieure d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord	9,95	
Discipline du Doctorat	8,27	Pas de diplôme		4,6
Membre d'association à but non lucratif/Organisation non gouvernementale (ONG)	7,54	Non membre		2,98
		Membre	4,56	
Membre d'un think tank	7,19	Membre de think tank	7,19	
Intervention dans des mosquées	13,85	Aucune intervention		3,22
		Intervention	10,63	
Participation aux dialogues interreligieux	8,51	Aucune participation		5,36
		Participation	3,17	
Première socialisation religieuse	5,01	Socialisation académique		3,4
Total	94,4		83,31	

Tableau 13 – Contribution en % des variables et des modalités retenues pour l'interprétation de l'axe 2

Variables	Contribution relative de la variable	Modalités	Contribution relative	
			En haut	En bas
Citoyenneté (la plus récente)	15,13	Citoyen pays à majorité musulmane non arabophone		6,3
		Citoyen d'un Pays d'Europe de l'Ouest	2,99	
		Citoyen d'un pays arabe	3,54	
Pays de naissance	17,93	Naissance dans un pays arabe	4,25	
		Naissance dans un pays à majorité musulmane non arabophone		11,31
Discipline du Doctorat	16,29	Pas de diplôme	8,8	
Dernier poste d'enseignement	16,18	Autre poste	13,46	
Nombre de titres honorifiques scientifiques	17	Aucun titre	4,9	
		1 ou 2 titres		11,92
Première socialisation religieuse	7,07	Socialisation politique		5,17
Total	89,6		82,64	

Graphique 34 – Les intellectuels néo-réformateurs de l’islam : nuage des 43 individus



Graphique 35 : Propriétés des intellectuels néo-réformateurs de l'islam : Nuage des modalités actives sur un plan factoriel 1-2

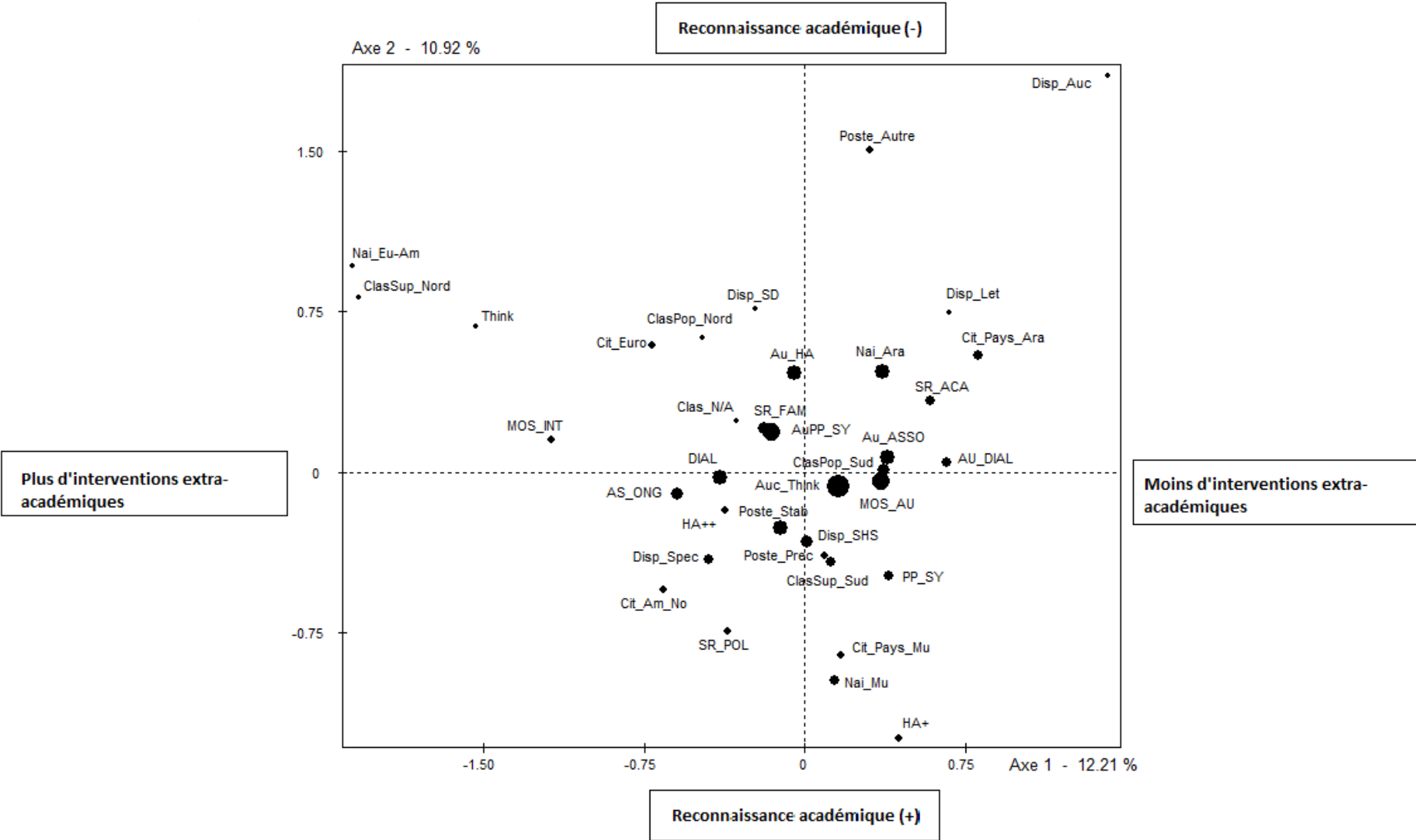


Tableau 14 : Légende des modalités du graphique

<p>Citoyenneté (La dernière obtenue) Cit_Euro= Citoyen Europe de l'Ouest Cit_Am_No = Citoyen d'un pays d'Amérique du Nord Cit_Pays_Mu = Citoyen pays à majorité musulmane non - arabophone Cit_Pays_Ara = Citoyen pays de langue arabe Cit_autre = autre cas de figure</p> <p>Genre Homme Femme</p> <p>Dernier poste d'enseignement Poste_Stab = Poste stable universitaire (Professeur, Professeur émérite, Recteur) Poste_Prec = Poste précaire universitaire (Chargé de cours, Maître de conférences, Professeur invité, Chercheur associé) Poste_Autre = D'autres types de postes (Enseignant au lycée, Conférencier, Aucun)</p> <p>Nombre de titres honorifiques scientifiques HA++ = 3 titres et plus HA+ = 1 ou 2 titres Au_HA= aucun titre</p> <p>Membre d'association à but non lucratif/Organisation non gouvernementale (ONG) Au_ASSO = Pas membre d'association à but non lucratif/Organisation non gouvernementale (ONG) AS_ONG = Membre d'association à but non lucratif/Organisation non gouvernementale (ONG)</p> <p>Intervention dans des mosquées MOS_AU = Aucune intervention dans des mosquées MOS_INT= Intervention dans des mosquées (prêche)</p> <p>Première socialisation religieuse SR_ACA = Académique SR_POL = Politique SR_FAM= Famille</p> <p>Participation à des instances religieuses transnationales Auc_Reli_Tran = Aucune participation à des instances religieuses transnationales Ins_Reli_Tran = Participation à des instances religieuses transnationales</p> <p>Participation à des instances culturelles transnationales Ins_Cul_Tran = Participation à des instances culturelles transnationales Au_Cul_Tran = Aucune participation à des instances culturelles transnationales</p> <p>Provenance de la majorité des invitations universitaire (Aire Géographique) Inv_AN = Amérique du Nord Inv_Au = Aucune invitation Inv_Eu = Europe de l'Ouest Inv_PM = Pays à majorité musulmane non - arabophone</p> <p>Pays de naissance Nai_Euro_Am= Naissance dans un pays d'Europe de l'Ouest ou d'Amérique du Nord, Nai_Ara= Naissance dans un pays à majorité musulmane Nai_Ara = Naissance dans un pays arabe et autre cas de figure</p>	<p>Origine sociale ClasSup_Sud = Classe supérieure des autres pays ClasSup_Nord = Classe supérieure d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord ClasPop_Sud= Classe populaire des autres pays ClasPop_Nord = Classe populaire d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord Clas_N/A = information non disponible</p> <p>Discipline du Doctorat Disp_Auc = Pas de diplôme Disp_Let = Lettres et littérature Disp_SD = Sciences dures (Chimie, Ingénierie, Physique, Génie civil) Disp_Spe = Spécialité liée à l'étude de l'islam (Études arabes, Études islamiques – Islamologie, Middle Eastern Studies, Études orientales, Études Malaisiennes) Disp_SHS= Sciences humaines et Sociales (Sociologie, Philosophie, Ethnologie, Économie, sciences de l'information, Droit)</p> <p>Membre ou sympathisant d'un parti politique/syndicat PP_SY = Membre ou sympathisant d'un parti politique syndicat AuPP_SY = N'est ni membre ni sympathisant d'un parti politique ou un syndicat</p> <p>Membre d'un think tank Think = Membre d'un think tank Auc_Think = Membre d'aucun think tank</p> <p>Participation aux dialogues interreligieux DIAL = Participation aux dialogues interreligieux AU_DIAL = Aucune participation aux dialogues interreligieux</p> <p>Participation à des instances politiques transnationales Auc_Pol_Tran = Aucune participation à des instances politiques transnationales Pol_Tran = Participation à des instances politiques transnationales</p> <p>Participation à des instances académiques transnationales Au_Acad_Tran=Aucune participation à des instances académiques transnationales Ins_Acad_Tran =Participation à des instances académiques transnationales</p> <p>Langue de traduction (majoritaire) LT_AN = Anglais LT_FR = Français LT_AR = Arabe LT_AU = autre langue (Malaisien, Indonésien, Perse)</p> <p>Participation à des commissions - comités - Groupes et conseils gouvernementaux : Po_AucCom = Aucune participation à des commissions - comités - Groupes et conseils gouvernementaux Po_Com = Participation à des commissions -comités - Groupes et conseils gouvernementaux</p>
--	--

1. Profils intellectuels des néo-réformateurs de l'islam

Construite autour d'une démarche idéal-typique, notre lecture de l'ACM a pour but de restituer les différents profils intellectuels qui ressortent de notre population d'étude. Cette « méthode typologique »⁶⁹³ permet de rendre compréhensibles les relations sociales qui caractérisent ce marché. Même si les idéaux-types ne sont pas un reflet direct d'une réalité concrète, ils représentent les rapports qui ordonnent l'espace social étudié. En effet, le caractère instrumental de cette démarche idéal-typique a une valeur heuristique ; il offre une lecture systématique et ordonnée de notre population⁶⁹⁴. Les types-idéaux permettent de faire le pont entre les attributs particuliers des acteurs étudiés et le cadre plus général du marché de la réforme islamique. L'ACM offre un regard plus général par opposition à une simple restitution des trajectoires biographiques⁶⁹⁵. Il est judicieux de préciser que les profils qui ressortent des types-idéaux ne reproduisent pas une majorité d'un point de vue statistique, mais plutôt un agencement particulier d'attributs.

L'ACM aide à discerner les traits que construit une demande spécifique dans un marché où transitent différents biens commerciaux et symboliques. Dans ce cadre, les représentations spatiales qui résultent de notre démarche statistique peuvent se lire selon deux niveaux d'analyse liées de manière dialectique :

Chaque idéal-type renvoie d'abord à un ensemble cohérent et rationnel d'attributs recherchés par différents acteurs dans les champs concernés par ces questions (Religieux, Politique, académique, intellectuels) ; et ce, à une échelle nationale ou transnationale. Les dispositions optimales résultent dans les biens les plus demandés dans différents espaces de réception du marché de la réforme.

La vision de la réforme défendue par les penseurs étudiés peut être comprise à travers leurs caractéristiques sociales ainsi que les compétences qu'ils ont acquises soit au niveau national soit

⁶⁹³ Dominique Schnapper, *La compréhension sociologique: démarche de l'analyse typologique* (Presses universitaires de France, 1999), 16.

⁶⁹⁴ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, «Agora» (Plon, 1992), 176.

⁶⁹⁵ Pour l'utilisation de l'ACM dans une démarche idéale-typique, voir Serge Paugam, *Le salarié de la précarité: Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle. Préface inédite de l'auteur* (Presses Universitaires de France, 2007).

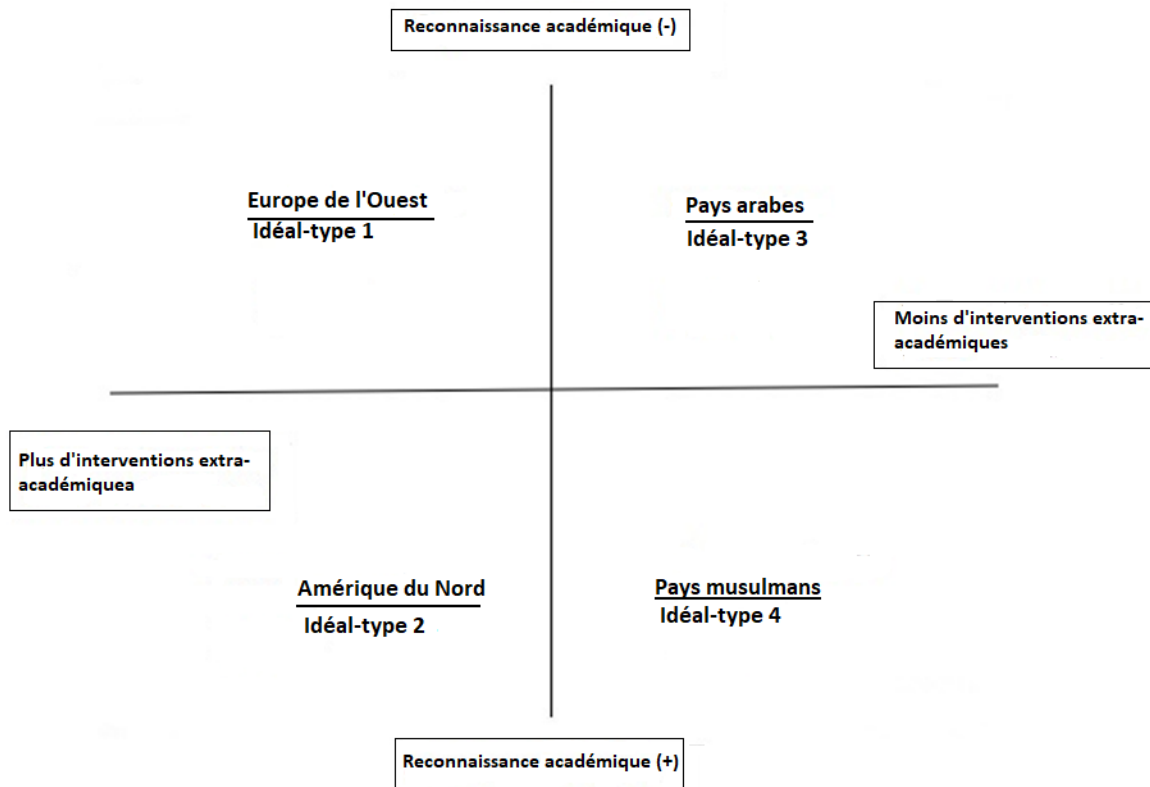
au niveau transnational. Leur production intellectuelle doit être saisie comme le résultat d'une tension entre l'« intention expressive »⁶⁹⁶ de l'auteur et les contraintes préalables à toute réception.

L'analyse de chaque idéal-type résulte de la synthèse entre ces deux éléments. Elle offre ainsi une lecture poreuse entre le texte, le contexte et les acteurs sociaux qui portent l'idée de réforme.

Il nous a semblé pertinent d'analyser plus finement les quatre profils intellectuels que permet de mettre en lumière l'ACM à l'aide d'un schéma (graphique 36). Ainsi, l'axe horizontal sert à différencier les types d'interventions des néo-réformateurs. Cet axe oppose les acteurs, de gauche à droite, qui interviennent dans le monde extra-académique avec ceux qui se cantonnent dans les espaces académiques. L'axe vertical oppose les acteurs en termes de capital académique. En haut figurent ceux qui possèdent moins de renom dans le monde universitaire et en bas ceux qui sont plus reconnus. Les quatre cadrans renvoient aussi à des aires géographiques spécifiques (Europe de l'Ouest, Pays arabes, Pays musulmans, Amérique du Nord). À la base de notre schéma et de l'ACM, nous avons construit quatre types-idéaux intellectuels. Chacun d'entre eux étant modelé par des enjeux d'ordre national et transnational.

⁶⁹⁶ Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, 270.

Graphique 36 : Schéma interprétatif de l'ACM



a) Idéal-Type 1 : Les entrepreneurs normatifs

C'est en Europe de l'Ouest qu'on retrouve les acteurs de ce profil. La plupart d'entre eux sont nés sur ce continent (modalité Nai Eu-Am). De plus, quoique clivée entre classes supérieures et populaires, leur origine sociale renvoie aux pays du Nord (ClasSup_Nord, ClasPop_Nord). Ils défendent une vision de la réforme en accord avec les débats publics autour de l'islam dans cette espace géographique. Principalement actifs en France, ils se caractérisent par leur multipositionnement (Champs politiques, intellectuels, religieux et académiques). Ils réunissent donc les attributs nécessaires pour tenir un discours normatif dans différents espaces sociaux. Ils sont préparés à leur vocation de penseurs de la réforme par leur socialisation primaire. C'est au sein du milieu familial qu'ils ont eu leurs premiers contacts avec la religion (SR_FAM). Cette filiation les rend souvent crédibles auprès de différentes communautés croyantes. Leurs liens

familiaux peuvent prendre la forme de parenté avec des figures fondatrices de l'islam européen⁶⁹⁷ ; ou encore des formes plus modestes ; ainsi, en entretien, plusieurs de ces intellectuels tendent à rappeler la piété de leurs parents⁶⁹⁸. Ce patrimoine familial est mobilisé pour expliquer leur engagement à réformer l'islam ; il est aussi la source d'un capital social important. Ces penseurs sont à la fois actifs dans les mosquées (MOS_INT) et mobilisés par différents *think tanks* (Think). La plupart d'entre eux n'ont pas fait d'études spécialisées en islam ; ils compensent ce désavantage en s'impliquant dans un grand nombre d'organisations religieuses transnationales (Ins_Relî_Tran), à travers les activités liées au dialogue interreligieux ou encore aux associations théologiques musulmanes.

En nous appuyant sur l'ACM, nous pouvons mettre en évidence les acteurs qui se rapprochent le plus de l'idéal-type 1 : Bidar, Ramadan, Meddeb, Bencheikh et Benzine. La plupart d'entre eux profitent du développement de la « question » musulmane⁶⁹⁹ en Europe de l'Ouest, pour rendre compte de la possibilité de vivre un islam purement occidental. Le fait musulman est souvent traité politiquement et médiatiquement au regard des questions de l'immigration⁷⁰⁰, de l'exclusion sociale⁷⁰¹ ou encore de la réislamisation⁷⁰². La visibilité de ces intellectuels est en lien étroit avec ce contexte général. De plus, ces penseurs répondent à une demande de citoyens de confession musulmane qui sont à la recherche de référents religieux renouvelés. Cette posture en fait des interlocuteurs privilégiés dans les espaces religieux ; c'est par ce truchement qu'ils peuvent intervenir dans les mosquées et les différents salons de l'islam, tels que la Rencontre Annuelle des Musulmans de France (RAMF) au Bourget⁷⁰³. Le même positionnement leur permet aussi

⁶⁹⁷ C'est le cas de Bencheikh, fils de l'ancien recteur de la mosquée de Paris (Cheikh Abbas) ou encore Ramadan dont le grand-père était fondateur de l'organisation Frères Musulmans (Hassan Al banna) et le Père (Said Ramadan) est le fondateur du premier centre islamique en Europe, à Genève (Suisse).

⁶⁹⁸ C'est le cas de Benzine qui rappelle l'érudition religieuse de son père ou de Bidar qui parle souvent de la piété de sa mère française convertie.

⁶⁹⁹ Pour le contexte français, voir Julien Beaugé et Abdellali Hajjat, « Élités françaises et construction du « problème musulman ». Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012) », *Sociologie* 5, n° 1 (2 mai 2014): 31-59; Amel Boubekeur, « L'europanisation de l'islam de crise », *Confluences Méditerranée*, n° 57 (2006): 9-23.

⁷⁰⁰ Marie Poinot, « Terrorisme, islam et immigration : quelles relations ? », *Hommes & Migrations*, n° 1315 (2016): 1-11; Isabelle Rigoni, « De l'immigration à l'immigré : quand l'objet devient sujet », *Migrations Société*, n° 111-112 (2007): 201-14.

⁷⁰¹ Vincent Geisser, « La fabrication médiatique de "l'islamiste des banlieues d'ici et d'ailleurs" », *Migrations Société*, n° 111-112 (2007): 123-34.

⁷⁰² Haoues Seniguer, « La laïcité à l'épreuve de l'islam et des musulmans : le cas de la France, Secularity put to the test by Islam and Muslims: the case of France », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 254 (2009): 63-96.

⁷⁰³ Nos observations ethnographiques (2013, 2014) nous ont montré l'importance de ce lieu de promotion, notamment à travers la vente de livres ainsi que l'organisation de multiples conférences.

d'apporter une crédibilité comme experts d'un certain nombre de commissions étatiques. Leur rapport au champ politique se construit majoritairement par le registre du conseil ; ils vont souvent renseigner les autorités étatiques sur les dossiers qui touchent l'islam et les musulmans. On peut citer à titre d'exemple, Abdennour Bidar, chargé de mission sur la pédagogie de la laïcité au Ministère de l'éducation nationale ou encore Tariq Ramadan, conseiller spécial du Premier ministre britannique, Tony Blair.

Les acteurs associés à l'idéal-type 1 n'ont pas une grande reconnaissance scientifique ; ils ne détiennent pas, pour la majorité d'entre eux, de titres honorifiques au niveau scientifique (Au_HA). À l'inverse, leurs interventions sont plutôt extra-universitaires, d'où leur positionnement à gauche de l'axe 1. Sur le plan universitaire, ils sont souvent invités dans les pays à majorité musulmane non-arabophone (Inv_PM). La reconnaissance acquise en Europe de l'Ouest leur confère une place de choix au sein des espaces universitaires des mondes musulmans. Ces néo-réformateurs profitent d'une réception francophone (France, Belgique, Suisse, Maghreb) ainsi que d'un réel intérêt au sein du champ éditorial français. Leur production livresque est répartie entre des collections spécialisées dans le fait religieux, comme la collection « Spiritualité » chez Albin Michel, et des maisons d'édition qui se concentrent sur le livre musulman⁷⁰⁴.

Ce tropisme français oriente la production intellectuelle de ces néo-réformateurs. Leur vision de la réforme se construit souvent en opposition à la religiosité des pays à majorité musulmane. Cette critique commune à la majorité des acteurs proches de l'idéal-type 1, résulte d'une pluralité de projets religieux. À priori, leur discours n'est plus centré autour des enjeux de déconstruction de « l'orthodoxie » religieuse. Il s'agit plutôt de réfléchir à des pratiques et des interprétations ancrées dans la réalité de sociétés plurielles et individualisées. L'islam rénové est pensé alors à partir des diasporas, lesquelles constituent une opportunité à saisir. Elles détiennent le potentiel qui leur permet de devenir les sujets d'un changement profond. Cet islam occidental devient à la fois l'objet, mais aussi l'ancrage d'une nouvelle production normative.

L'interprétation de la réforme que ces acteurs promeuvent, les rend actifs à la fois en tant qu'experts de l'islam, mais aussi comme ressources religieuses valables. Dans ce sens, ils vont être

⁷⁰⁴ La France est un lieu du marché des livres islamiques, voir : Soraya El Alaoui, *Les réseaux du livre islamique : Parcours parisiens* (CNRS, 2007).

des entrepreneurs normatifs dont les discours se situent à la fois dans le registre du témoignage et celui de la connaissance. Ils mobilisent de ce fait l'argument d'une double filiation entre Occident et Orient, dont leur production intellectuelle serait une synthèse.

On peut retrouver cette même tendance dans les écrits de Tariq Ramadan et Abdenour Bidar. Pour ces deux penseurs, l'universalité de l'islam doit se construire dans un rapport intime à l'Occident. Leurs productions intellectuelles reflètent ce type de préoccupations, mais leurs biographies les expliquent en partie. Les deux ont reçu une éducation principalement centrée de la philosophie occidentale⁷⁰⁵; Ils se sont initiés de manière personnelle aux sciences islamiques, sans aucune formation théologique classique. Leur entourage familial traduit aussi cette double appartenance. Bidar est de mère française convertie à l'islam⁷⁰⁶, alors que la conjointe de Ramadan est d'origine suisse ayant adopté la foi musulmane.

Ramadan voit dans le mode de vie européen et nord-américain, un défi posé à l'islam et le moyen par lequel se construit une nouvelle personnalité musulmane⁷⁰⁷. C'est à partir de ce contexte géographique qu'il définit les chantiers à travers lesquels il est possible de construire un rapport renouvelé à la religiosité. Le cadre occidental servirait alors de modèle inspirant pour les pays à majorité musulmane. Se situant dans une tradition intellectuelle réformiste⁷⁰⁸, il ambitionne d'offrir une lecture qui ferait une synthèse entre le socle normatif de l'islam (les principes religieux) et la réalité occidentale (la vie en Europe et en Amérique du Nord)⁷⁰⁹. Ceci exige au préalable une synthèse entre science des textes et des contextes, dans le but d'élaborer une éthique islamique appliquée⁷¹⁰. Cette démarche permettrait aux musulmans occidentaux de réconcilier les valeurs universelles de l'islam avec leur milieu de vie et ainsi de se défaire du statut de minorités⁷¹¹. Chez Ramadan, le processus de réforme semble se réaliser pleinement dans l'intégration de citoyens de

⁷⁰⁵ Ramadan a fait un mémoire sur la pensée de Nietzsche à l'Université de Genève, alors que Bidar est agrégé de philosophie. Les deux ne commenceront à travailler sur la pensée islamique qu'à partir de la thèse de doctorat.

⁷⁰⁶ Abdenour Bidar, *Self islam* (Le Seuil, 2017), 14.

⁷⁰⁷ Tariq Ramadan, *Être occidental et musulman aujourd'hui* (Presses du Châtelet, 2015).

⁷⁰⁸ Il fait remonter la pensée islamique réformiste à Djemâl ad -Dîn al-Afghâni (1838-1897) et parle de son grand-père Hassan al-Banna, fondateur des Frères Musulmans, le continuateur de cette tradition, voir : Tariq Ramadan, *Aux sources du nouveau musulman: d'al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique* (Bayard Jeunesse, 1998), 95.

⁷⁰⁹ Tariq Ramadan, *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam* (Actes Sud/Sinbad, 2003), 16.

⁷¹⁰ Tariq Ramadan, *Islam et la réforme radicale* (Presses du Châtelet, 2008), 169.

⁷¹¹ Ramadan, *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*, 186.

confession musulmane aux sociétés d'accueil occidentales. Ils représentent le sujet politico-religieux à même de porter les valeurs universelles de l'islam.

Dans une approche beaucoup plus philosophique, Bidar perçoit dans la modernité le point de départ de toute sa réflexion sur l'islam⁷¹². Pour lui, les musulmans doivent se réconcilier avec les valeurs occidentales. Lui-même décrit sa trajectoire de vie comme étant à la confluence de deux univers référentiels (occidental et islamique)⁷¹³. Pour réconcilier « modernité » et islam, Bidar se base sur une vision humaniste de la religion⁷¹⁴. L'individualisation des normes religieuses permet d'offrir une lecture de l'islam renouvelée qui s'oppose à une lecture totalisante de la sharia⁷¹⁵. Quoique balisée, cette singularisation religieuse permet ainsi de se détacher d'une vision transcendante de la norme de la loi⁷¹⁶. L'Europe offre le cadre dans lequel peuvent s'épanouir ces nouvelles pratiques islamiques. Cet espace où se vit l'islamité permet selon Bidar, de réaliser « un existentialisme nouveau »⁷¹⁷. La religion musulmane évoluera alors en Occident pour devenir une voie médiane entre athéisme et croyance. Ce nouvel horizon philosophique permettra de faire évoluer les pratiques religieuses islamiques et de combler le vide existentiel que peut provoquer la « mort de Dieu »⁷¹⁸.

Pour les deux auteurs, l'acculturation de l'islam dans le monde occidental semble être le moteur de la réforme religieuse. La double filiation comme condition du renouveau islamique, se retrouve aussi dans les écrits d'Abdalwaheb Meddeb, notamment dans le dialogue intercivilisationnel auquel il se réfère⁷¹⁹. De la même manière, Ghaleb Bencheikh fait une lecture synthétique pour montrer que la laïcité est compatible avec les Saintes Écritures⁷²⁰. À la fois clercs et savants, les entrepreneurs normatifs répondent à une double demande : d'une part, ils empruntent à la normativité religieuse ce qui leur permet de parler aux croyants ; et d'autre part, ils s'adaptent aux référents politiques et philosophiques occidentaux, ce qui en fait une référence pour les non-musulmans et aussi des experts du fait religieux.

⁷¹² Abdennour Bidar, *Un islam pour notre temps* (Le Seuil, 2017), 13.

⁷¹³ Bidar, *Self islam*, 33.

⁷¹⁴ Bidar, *Un islam pour notre temps*, 44.

⁷¹⁵ Bidar, 48.

⁷¹⁶ Bidar, 57.

⁷¹⁷ Abdennour Bidar, *L'islam sans soumission: Pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008), 255.

⁷¹⁸ Abdennour Bidar, *L'islam face à la mort de dieu: actualité de Mohammed Iqbal* (Bourin, 2010).

⁷¹⁹ Abdelwahab Meddeb, *Pari de civilisation* (Le Seuil, 2014).

⁷²⁰ Ghaleb Bencheikh, *La laïcité au regard du Coran* (Presses de la Renaissance, 2005).

b) Idéal-Type 2 : Les universitaires engagés

L'idéal-type 2 renvoie à des intellectuels qui disposent d'un fort capital académique. Citoyens nord-américains (Cit_Am_No), ces acteurs ont reçu une formation universitaire en lien avec l'islam (Disp_Spe). Ce choix peut être expliqué par l'offre de formation dans ces pays. En effet, autant au Canada qu'aux États-Unis, les *Islamic Studies* constituent un champ disciplinaire névralgique. Les départements où cette discipline est enseignée sont autant de lieux où il est possible de se forger une visibilité dans le monde universitaire, tout en produisant un savoir en phase avec sa foi. La première socialisation à l'islam liée à cet idéal-type est de nature politique (SR_POL). Le militantisme s'avère être la voie principale par laquelle ces penseurs commencent à problématiser l'islam. C'est souvent dans un cadre associatif que s'est créée leur vocation d'intellectuels religieux. Cet engagement se perpétue encore puisqu'ils sont pour la plupart d'entre eux membres d'associations à but non lucratif ou encore d'organisations non gouvernementales (ONG) (AS_ONG). Universitaires engagés, les acteurs de l'idéal-type 2 constituent, tant par leurs récits de vie que leurs productions intellectuelles, un exemple de la compatibilité du référent islamique et de l'ordre démocratique.

D'un point de vue transnational, ces intellectuels se déploient dans le monde politique (Pol_Tran). Cette militance internationale semble se convertir comme reconnaissance académique au niveau national ; elle reflète aussi un changement profond dans l'espace universitaire nord-américain. En effet, durant la période qui a suivi le 11 septembre 2001, les études islamiques ont connu des investissements massifs de la part du gouvernement américain⁷²¹. En plus de ces financements étatiques, le système d'éducation états-unien a également autorisé aux fonds étrangers de participer à des chaires d'étude sur l'islam⁷²². L'orientation générale de cette discipline va être de produire un discours alternatif aux fondamentalismes religieux⁷²³. Académiquement, cette voie constitue un moyen efficace de se forger une grande reconnaissance. L'ACM nous permet de constater que les universitaires engagés réunissent toutes les caractéristiques pour être reconnus dans le monde scientifique. Ils occupent d'abord un poste universitaire stable

⁷²¹ Charles Kurzman et Carl W. Ernst, « Islamic Studies in U.S. Universities », *Review of Middle East Studies* 46, n° 1 (2012): 24-46; Saba Mahmood, « Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation », *Public Culture* 18, n° 2 (20 mars 2006): 323-47.

⁷²² À titre d'exemple, on peut citer la Chaire d'études islamiques du Prince Alwaleed Bin Tala à l'Université. Harvard ainsi que la Chaire pour le dialogue islamo-chrétien de l'université Georgetown.

⁷²³ Azim Nanji, éd., *Mapping Islamic Studies* (Berlin ; New York: De Gruyter, 1997).

(Poste_Stab). En plus d'avoir un statut permanent sur le plan professionnel, ils possèdent au moins 3 titres honorifiques dans le cadre scientifique (HA++). Pour ces intellectuels, la réforme islamique octroie une place dans des espaces universitaires dominants à l'échelle internationale (États-Unis, Canada). D'où la concentration de la plupart de leurs invitations universitaires en Amérique du Nord. De plus, leur réception linguistique vient confirmer leur ancrage géographique. Certains d'entre eux publient dans leur langue d'origine, mais ils sont généralement traduits en anglais (LT_AN)⁷²⁴.

La vision qui ressort des acteurs concentrés autour de l'idéal-type 2 est imprégnée à la fois par leur parcours politique, mais aussi par leur attache scientifique ; on peut aisément les qualifier d'universitaires engagés. Ils produisent souvent un savoir politisé qui vise la société civile en priorité. Leurs réflexions se situent dans un cadre académique, où la question de l'islam prend une place de plus en plus importante. La fin de l'ordre bipolaire établi durant la guerre froide ouvre un nouveau cycle dans la politique étrangère américaine. Les pays à majorité musulmane vont occuper une place centrale dans cette restructuration. Par réfraction, les enjeux liés à l'islamisme prennent une dimension plus importante, et ce, dès le début des années 1990⁷²⁵. On assiste alors à la structuration de l'expertise sur les mondes musulmans principalement en deux courants de pensée : l'école « accommodationniste »⁷²⁶ qui perçoit l'islam politique comme interlocuteur valable pour la construction d'un ordre démocratique ; l'école « confrontationniste »⁷²⁷, qui considère l'islamisme en tant que force réactionnaire forcément hostile aux intérêts américains. La thèse la plus représentative de cette conception demeure indéniablement celle que défend Samuel Huntington « *The Clash of Civilizations* » (le choc des civilisations)⁷²⁸. Cette conception de l'ordre mondial devient vite un paradigme dominant dans le champ intellectuel américain⁷²⁹. La lecture huntingtonienne va inspirer une série de recherches produites par des universités ou encore des

⁷²⁴ C'est notamment le cas d'Abdolkarim Souroush.

⁷²⁵ La fin des années 1980 semble être un tournant dans la politique étrangère américaine au Moyen-Orient. Alors que cette région possède déjà une importance stratégique, elle devient un lieu d'intervention militaire directe, voir : Hooshang Amirahmadi, *The United States and the Middle East: A Search for New Perspectives* (SUNY Press, 1993).

⁷²⁶ Maria do Céu Pinto, *Political Islam and the United States: A Study of U.S. Policy Towards Islamist Movements in the Middle East* (Ithaca Press, 1999), 165.

⁷²⁷ Pinto, 172.

⁷²⁸ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Penguin Books India, 1997).

⁷²⁹ Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam: Clash of Cultures Or Clash of Interests?* (Cambridge University Press, 1999).

think tanks néo-conservateurs. À travers des lectures culturalistes de la géopolitique du Moyen-Orient, ces chercheurs vont caractériser l’islam comme la nouvelle menace de l’occident. Les émanations politiques ou culturelles de cette religion seront appréhendées comme étant les signes d’une nouvelle barbarie, un totalitarisme larvé ou encore une forme de fascisme⁷³⁰. Le contexte post-11 septembre 2001 va renforcer la production scientifique et médiatique autour de l’islam⁷³¹. Le fait musulman n’est plus perçu comme un phénomène extérieur, mais plutôt comme un problème interne aux sociétés occidentales. Dans cette optique, les néo-réformateurs se positionnent comme étant des contre-exemples vivants qui décrédibilisent toute lecture essentialiste du fait musulman. Cette motivation est portée aussi par un bon nombre de chercheurs qui font la promotion de ces intellectuels⁷³². On peut constater que les problématiques abordées par un certain nombre d’universitaires engagés sont à l’intersection de la réflexion politique libérale et de la pensée islamique (Farid Esack, Louay M. Safi, Shabbir Akhtar, Abdoulkarim Souroush, etc.). Plus particulièrement, nous avons repéré deux intellectuels, Abdulaziz Sachedina et Abdullahi Ahmed An-Na’im qui développent des réflexions religieuses dont le but principal est de répondre aux différents défis que pose la démocratie.

Sachedina est professeur à l’Université George Mason en Virginie (É.-U.) depuis plus de 33 ans. Il est titulaire d’une Chaire d’études islamiques affiliées à l’International Institute of Islamic Thought (IIIT). Formé à la fois en Tanzanie (son pays d’origine), en Inde et en Iran, il a obtenu un doctorat en études islamiques à l’Université de Toronto (Canada). Étant l’un des rares experts du Shiisme durant les années 1980, il a été longtemps sollicité par le département d’État et de Défense américain⁷³³. À partir des années 1990, ses recherches se sont recentrées autour de l’éthique

⁷³⁰ À titre d’exemple, nous pouvons citer les ouvrages suivants : Robert Corfe, *Islam and the New Totalitarianism* (Arena Books, 2016); Barry Rubin et Wolfgang G. Schwanitz, *Nazis, Islamists, and the Making of the Modern Middle East* (Yale University Press, 2014); Matthias Küntzel, *Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11* (Telos Press Pub., 2007); Dag Tuastad, « Neo-Orientalism and the new barbarism thesis: Aspects of symbolic violence in the Middle East conflict(s) », *Third World Quarterly* 24, n° 4 (1 août 2003): 591-99.

⁷³¹ Ervand Abrahamian, « The US Media, Samuel Huntington and September 11 », *Middle East Report*, n° 223 (20020701): 62-63.

⁷³² À titre d’exemple, voir la préface de l’ouvrage Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford University Press, 1998), 3-26; Martin S. Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington Institute for Near East Policy, 2001), 52.

⁷³³ Pour avoir un aperçu complet de la trajectoire biographique de Sachedina, voir l’entrevue qu’il a donnée à la revue électronique Maydan : Ahmet Selim Tekelioglu «An interview with Abdulaziz Sachedina on His Life and Scholarship», MAYDAN, Septembre 13 , 2017

appliquée (bioéthique, droit de l'homme, démocratie)⁷³⁴. Prenant comme point de départ le message coranique, il plaide pour une lecture qui place l'humain au centre du message divin⁷³⁵. Cette vision humaniste du texte permet de mettre l'emphase sur l'autonomie de tout être dans son rapport à Dieu. Pour Sachedina, l'islam réfère à une communauté qui se définit par sa soumission à une force supérieure dépassant en principe le cadre musulman. Mahomet, prophète de l'islam, a lui-même accepté la légitimité des monothéismes présents à son époque⁷³⁶. Le message coranique repose ainsi sur une dialectique qui oscille entre l'universel de par son message moral qui vise l'ensemble de l'humanité ; et le particulier à travers les rapports au créateur que développent les croyants⁷³⁷. Ces prémices théologiques permettent à Sachedina de justifier la nature pluraliste de la religion musulmane. Selon lui, la religion comprend des arguments qui favorisent la cohabitation et la diversité, et la foi musulmane ne peut se réaliser en dehors d'un cadre démocratique⁷³⁸. Une compréhension profonde de l'idéal spirituel et moral de l'islam ne peut déboucher pour Sachedina que sur un engagement pour un ordre politique pluraliste. Dans ce cadre, les États libéraux ne doivent pas marginaliser la religion musulmane⁷³⁹. Une juste compréhension des principes islamiques concorde avec ceux qui animent ces États (droits humains, respect des minorités, droit des femmes).

Professeur à l'Université Emory à Atlanta (É.-U.), An-Na'im conduit lui aussi une réflexion autour de la compatibilité du droit musulman avec la démocratie. Né au Soudan en 1946, brillant juriste, il poursuit des études de droit auprès de l'Université de Khartoum (Soudan, 1970), de Cambridge (Angleterre, 1973) et d'Édimbourg (Écosse, 1976)⁷⁴⁰. En parallèle à sa formation universitaire, il milite au sein de la Fraternité républicaine (Republican Brotherhood). Inspiré par

⁷³⁴ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford University Press, USA, 2011); Abdulaziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights* (Oxford University Press, 2009).

⁷³⁵ Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford University Press, 2001), 71.

⁷³⁶ Sachedina, 115.

⁷³⁷ Sachedina, 88.

⁷³⁸ Abdulaziz Sachedina, «Why Democracy, and Why Now?» in *Islam in Transition* ed. Donohue and Esposito ed., 2d ed. (New York: oxford University Press, 2007).

⁷³⁹ Abdulaziz Sachedina, "The Role of Islam in the Public Square : Guidance or Governance?" in *Islamic Democratic Discourse : Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, ed. M.A. Muqtedar Khan (Lanham, MD : Lexington Books, 2006).

⁷⁴⁰ La trajectoire biographique de l'auteur est exposée dans l'article suivant : Jean-Yves Carlier, An-Na'im, pour une réforme du droit musulman, *La Revue Nouvelle*, Décembre 2008/n° 12.

les enseignements de Mahmoud Mohamed Taha⁷⁴¹, ce mouvement politico-religieux avait pour but d'offrir une lecture moderne de la sharia (loi islamique). À cet effet, ils veulent offrir une relecture du Coran sur laquelle peut se construire la constitution des États musulmans. Le but étant d'assurer la démocratie, l'égalité homme/femme et le droit des minorités en se basant sur l'héritage islamique. L'adhésion de An-Na'im à la Fraternité républicaine va l'obliger à quitter le Soudan dès la fin des années 1980⁷⁴². Loin de freiner son engagement, l'exil le poussera à militer dans différentes organisations internationales ; il sera notamment directeur général de l'association de défense des droits de l'homme, Human Rights Watch, section Afrique, à Washington⁷⁴³. En plus de ses activités associatives, An-Na'im a produit un certain nombre d'écrits dans lesquels il tente d'adapter l'enseignement de Taha au contexte contemporain⁷⁴⁴. Après avoir traduit en anglais l'œuvre principale Taha, le « second message de l'islam »⁷⁴⁵, il a étendu cette réflexion à la question des droits humains. À travers un processus d'abrogation de certains versets, il recherche l'esprit mequois de la sharia dans le but de l'adapter à un ordre politique moderne. Il propose ainsi une lecture évolutive de la loi islamique en opposition avec les interprétations régressives, résultat des versets coraniques révélés à Médine⁷⁴⁶. Pour An-Na'im, l'ordre démocratique se construit sans emprunt direct à la tradition juridique occidentale ou aux lectures fondamentalistes de l'islam⁷⁴⁷. Son projet théologico-politique se matérialise à travers un « État séculier » en harmonie avec les principes progressistes de la sharia⁷⁴⁸. Tout en réalisant la promotion de la séparation entre le pouvoir et la religion, il estime que l'islam ne doit pas être relégué au privé. La religion peut être

⁷⁴¹ Homme politique et théologien soudanais. Figure marquante de la lutte anti-colonialiste, il a fondé une confrérie politico-religieuse du nom de la Fraternité républicaine (Republican Brotherhood). Il a été exécuté en 1985 par le président Gaafar Nimeiry pour apostasie.

⁷⁴² Dans l'introduction de l'ouvrage « Le second message de l'islam », An-Na'im analyse rétrospectivement son engagement au sein de la Fraternité républicaine ; il évoque aussi la répression qu'elle a subie de la part du gouvernement soudanais, voir : Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā, *The Second Message of Islam* (Syracuse University Press, 1987), 1-31.

⁷⁴³ Voir le site officiel de An-Na'im « Future of Shari'a Project Media » : <https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/future-of-sharia-project-media/>.

⁷⁴⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse University Press, 1996); Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State : Negotiating the Future of Shari'a*. (Cambridge : Harvard University Press, 2010) ; Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Muslims and Global Justice* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011) .

⁷⁴⁵ Ṭāḥā, *The Second Message of Islam*.

⁷⁴⁶ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 7.

⁷⁴⁷ An-Na'im, 185.

⁷⁴⁸ An-Na'im, *Muslims and Global Justice*, 268.

partie prenante du jeu politique, il suffit juste d'en avoir une lecture en accord avec la Déclaration universelle des droits de l'homme ⁷⁴⁹.

Le contexte nord-américain devient de ce fait propice pour mieux situer le projet de réforme islamique tel que porté par les universitaires engagés. Leur discours religieux permet d'occuper une position privilégiée dans le champ universitaire. Le contexte académique américain facilite leur insertion scientifique. Ils font valoir leurs antécédents militants pour produire une théorie politique inspirée par une lecture renouvelée de l'islam. Ceci leur offre une reconnaissance transnationale qui permet d'investir un certain nombre d'organisations politiques. Ils doivent mettre en valeur au sein du marché de la réforme islamique une réflexion qui allie les préoccupations politico-religieuses dans un langage proprement académique.

c) Idéal-type 3 : les penseurs critiques vulgarisateurs

Ce troisième idéal-type concentre des dynamiques propres aux mondes arabes. Ce qui est corroboré par le lieu de naissance des acteurs qui occupent ce cadran de l'ACM (Nai_Ara). Trois variables indiquent par ailleurs un manque de reconnaissance académique : l'absence de postes universitaires (Poste_Autre) et de diplômes de doctorat (Disp_Auc) et d'invitations universitaires (Inv_Au). De plus, un certain nombre de ces penseurs sont des autodidactes en marge du monde universitaire (Disp_Auc). Ceux qui arrivent à investir le monde académique le font à travers des études supérieures en lettres ou en littérature. Originaires de classes populaires (ClasPop_Sud), ils ont effectué souvent leurs premières socialisations religieuses dans un cadre académique (SR_ACA). C'est à la suite de recherches scientifiques qu'ils se sont intéressés à la réforme islamique. D'un point de vue transnational, la majorité de leurs interventions s'effectue dans des institutions culturelles (Ins_Cul_Tran). Le défaut de capital académique les pousse généralement à investir cette voie de diffusion. Ceci oriente leur production intellectuelle vers la vulgarisation, ce qui correspond souvent à une demande en direction d'un public non musulman.

Les projets intellectuels tels que traduits par cet idéal-type sont intimement liés à la question de l'islamisme. L'objectif de la réforme est de traiter la révélation en tant que texte, à travers les catégories et les grilles d'analyse prévalant dans les disciplines des sciences humaines et sociales

⁷⁴⁹ An-Naim, 275.

(linguistiques, littéraires, l'histoire ou la psychologie), mais aussi les disciplines littéraires (Disp_Let)⁷⁵⁰. Le travail intellectuel devient alors un moyen de rechercher une connaissance indépendante de toute influence. Le contexte autoritaire des États arabes rendant difficile toute intervention dans l'espace public, la critique d'ordre scientifique permet alors de contester le fondamentalisme religieux. Cette contrainte est mise en évidence par l'ACM puisque l'idéal-type 3 semble réunir les acteurs qui ne sont pas investis dans le dialogue interreligieux (AU_DIAL) ou encore dans des associations à but non lucratif ou des organisations non gouvernementales (AU_ASSO). Privilégiant la voie universitaire, ils semblent avoir des prédispositions et des capitaux insuffisants pour leur permettre de se positionner dans plusieurs champs d'interventions. Au niveau transnational, ils ont la même difficulté à être reconnus. En marge des grands centres académiques, les organisations culturelles paraissent les seuls lieux où ils peuvent rayonner. L'UNESCO ou encore l'ISESCO, représentent pour eux, des moyens d'élargir leurs réseaux au-delà du cadre national. Les remises de prix, les publications ou encore les conférences qui ont lieu dans ce cadre sont autant d'occasions de se construire une socialisation transnationale. Les quelques acteurs du type-idéal 3 qui réussissent à être reconnus scientifiquement à l'échelle internationale vont être souvent invités dans des universités d'Europe de l'Ouest (Inv_Eur).

Ce manque de réception transnationale affecte leur mode d'introduction au sein du marché de la réforme. Reconnus majoritairement en France, ils voient leurs importateurs mettre l'accent sur la nature « théologique » de leurs discours⁷⁵¹. À l'inverse, ils sont perçus comme de simples chercheurs dans les pays arabophones⁷⁵². Cette situation particulière oriente leur vision de l'islam et les situe dans une double démarche intellectuelle. En premier lieu, ils veulent interroger la façon dont les textes religieux produisent un sens pour le croyant et dans une même perspective, contester le procédé significatif du texte engendré par les musulmans eux-mêmes⁷⁵³. Ensuite, ils se positionnent en tant qu'introducteurs d'un islam éclairé pour le public non musulman, le but étant

⁷⁵⁰ Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (OUP, 2006).

⁷⁵¹ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam* (Paris : Editions Albin Michel, 2008).

⁷⁵² C'est sur leurs positions laïques qu'ils se font critiquer par les fondamentalistes religieux ; voir à titre d'exemple : Muhammad Immara, *al-islam bayn al-tanwir wa al-tazwir*, (Islam, entre lumière et falsification), (Cairo : Dar al-Shuruq, 1995).

⁷⁵³ Katharina Völker, *Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd*, Frankfurt am Main, 2017.

de désamorcer les différentes perceptions que peut produire le fondamentalisme⁷⁵⁴. Les qualifier d'intellectuels critiques vulgarisateurs nous semble être le plus approprié pour les définir.

Les projets de réforme islamique qu'ils portent passent par une démarche de déconstruction ou de relecture historique de l'héritage civilisationnel arabo-musulman⁷⁵⁵. Leur ancrage géographique affecte considérablement la diffusion de leurs idées sur le plan international⁷⁵⁶. En dehors de l'espace linguistique arabophone, les critiques vulgarisateurs visent souvent un public non musulman. Ainsi, le recours à une posture de vulgarisateur permet de pénétrer de nouveaux espaces du marché de la réforme principalement dans les pays occidentaux. Cependant, leurs positions critiques peuvent leur valoir des menaces au sein des pays à majorité musulmane⁷⁵⁷. Dans ce cadre, leur discours se concentre en général dans les espaces universitaires. En dehors des institutions académiques, ils sont considérés comme des acteurs illégitimes par les autorités religieuses⁷⁵⁸. La transition entre les contextes arabe et européen produit un brouillage dans leurs filiations politique et scientifique⁷⁵⁹. La demande européenne de réforme formate ainsi la manière dont ils sont présentés et oriente leurs productions intellectuelles, mettant l'accent sur la dimension islamique. Malek Chebel et Nasr Abu Zayd figurent parmi les acteurs les plus représentatifs de ce sous-groupe. Leur choix s'avère judicieux pour illustrer au mieux cette catégorie d'intellectuels critiques vulgarisateurs.

Professeur de Lettres à l'Université du Caire (Égypte), Nasr Hamid abu Zayd fait face à des menaces de mort émanant des groupes islamistes. Cette situation l'oblige à quitter l'Égypte en 1995 ; à noter qu'au préalable une poursuite judiciaire avait tenté d'annuler son mariage sous prétexte que ses écrits constituaient un blasphème et conséquemment il avait été déclaré un apostat.

⁷⁵⁴ Malek Chebel, *L'islam expliqué par* (edi8, 2013); Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran* (Editions de l'Aube, 2012); Rachid Benzine, *Le Coran expliqué aux jeunes* (Le Seuil, 2016).

⁷⁵⁵ Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*.

⁷⁵⁶ Mohamed Amine Brahimi «The International becoming of an Arab philosopher : An Analysis of the non-Reception of Mohammed Abed al-Jabiri in Euro-American Scholarship », in *Islam, State, and Modernity*, Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World, New York, Palgrave Macmillan US, Sep 2017.

⁷⁵⁷ Voir sur le cas de Nasr Hamid Abu Zayd : Amine Mohamed Brahimi, « Le terrorisme comme fiction sociale : retour sur l'affaire Nasr Hâmid Abu Zayd », *Alternative Francophone* 2, n° 1 (6 novembre 2017): 75-91.

⁷⁵⁸ Tariq al-Bishri, *Le dialogue entre islamisme et sécularisme (al-Hiwar al-islami al-'ilmani)*, (Cairo : Dar al-Shuruq, 1996) ; Muhammad Immara, *La pensée des lumières entre séculariste et islamiste (Fikr al-tanwir bayn al-'ilmaniyyin wal-islamiyyin)*, (Cairo : IIIT, 1993).

⁷⁵⁹ Pour voir ce décalage, lire les entretiens de Nasr Hamid Abu Zayd avec Temlali, Yassine. « Entretien avec Nasr Hamed Abou Zeïd » : www.babelmed.net. N.p., s. d. Web. Il est intéressant de comparer le discours de Nasr avec la manière dont il est présenté dans plusieurs ouvrages sur la pensée islamique contemporaine.

Il s'exile aux Pays-Bas où il enseigne pour le reste de sa vie, notamment auprès des universités de Leyde et d'Utrecht⁷⁶⁰. Le contexte polémique qui a vu l'émergence de « l'affaire Abu Zayd » est corrélé à toute une littérature critique qui s'est efforcée de déconstruire sa production scientifique dans le but de prouver sa nature hérétique⁷⁶¹. Mais autant Abu Zayd que ses critiques s'accordent pour caractériser sa pensée comme étant séculières, en utilisant à cette fin le terme « Ilmania »⁷⁶². Ceci contraste avec sa réception en langue française ou anglaise où son parti-pris politique est souvent occulté⁷⁶³. Abu Zayd lui-même ne peut concevoir son projet intellectuel en dehors d'un cadre national laïque. C'est ainsi qu'il voit dans l'herméneutique coranique un moyen pour faciliter la séparation entre la religion et la politique dans les pays à majorité musulmane⁷⁶⁴. En déconstruisant les modalités à travers lesquelles se structure le discours religieux, il veut démontrer ses impasses. Pour lui, les approches islamiques, qu'elles soient modérées ou encore radicales, opèrent selon un même mécanisme ; elles tendent ainsi à annihiler toute possibilité de rapport critique aux textes sacrés⁷⁶⁵. En partant d'une vision du coran d'inspiration rationaliste, il conteste les démarches réformistes du XX^e siècle⁷⁶⁶. Il aboutit à la conclusion que l'analyse textuelle du canon islamique est un élément absent dans la pensée arabo-musulmane. C'est d'ailleurs ce qu'il préconise pour disqualifier les lectures idéologiques de la religion. La méthodologie qui sous-tend cette démarche critique puise dans la linguistique moderne afin de renouveler le regard des croyants⁷⁶⁷. L'émergence d'une « conscience scientifique » va alors de pair avec toute réforme religieuse⁷⁶⁸.

⁷⁶⁰ Pour un retour sur « l'affaire abu Zayd » voir : Ayman Bakr, Elliott Colla, et Nasr Hamid Abu Zayd, « Silencing is at the Heart of My Case », *Middle East Report*, n° 185 (novembre 1993): 27.

⁷⁶¹ Abd Al-Sabour Shahin, *L'histoire de abu Zayd, et le recul du sécularisme au sein de l'université du Caire (kissat 'abu Zayd ' wa inhissar al ilmania fi jamihat el kahira)*, (Arabie Saoudite : Idara Dabbia, 1994).

⁷⁶² Voir l'article de Nasr Hamid Abu Zayd, « La peur du sécularisme : séparation de la religion et du pouvoir (Fazah mina el ilmania : fasl din ran dawla) », <http://www.ahewar.org> N.p., s. d. Web.

⁷⁶³ Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, 195.

⁷⁶⁴ Temlali, Yassine. « Nasr Hamed Abou Zeid, une vie de combat et un triste et ultime retour au pays natal » : www.babelmed.net. N.p., s. d. Web.

⁷⁶⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Mafhûm al-Nass : Dirâsa fî Ulûm al-Qur'ân)*. (Caire : El markaz el thakafi el arabi, 1998).

⁷⁶⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Le rationalisme dans l'exégèse : une étude du problème de la métaphore dans les écrits des Mutazilites (Al-Ittijâh Al-'Aqlî fî al-Tafsîr : Dirâsa fî Qadiyat al-Majâz fî l-Qur'ân ind al-Mu` tazila)* (Caire : El markaz el thakafi el arabi, 2003).

⁷⁶⁷ Naşr Hâmîd Abû Zayd, *Critique du discours religieux* (Actes Sud, 1999), 33.

⁷⁶⁸ Abu Zayd, 22.

Intellectuel français d'origine algérienne, Malek Chebel a effectué ses premières études en psychanalyse à l'Université Paris 7 à l'issue desquelles il a obtenu un doctorat en 1980⁷⁶⁹. Son cursus académique sera complété par deux autres titres de doctorat en anthropologie des religions à l'Université Paris 6 (1982)⁷⁷⁰ et en sciences politiques à l'Institut d'Études politiques de Paris (1984)⁷⁷¹. Malgré ses trois diplômes, Chebel poursuit sa carrière en marge du monde universitaire. Il devient à la fois un intellectuel fortement médiatisé multipliant les interventions publiques. Reconnu pour avoir une production immense sur l'islam, il a écrit un nombre conséquent d'ouvrages introductifs sur la religion musulmane. Son œuvre reflète un intérêt pour la question de la sexualité et pour l'approche psychanalytique. Chebel développe un projet de réforme religieuse intimement lié à la notion de raison. C'est ainsi qu'il se situe dans une tradition intellectuelle active tout au long de l'histoire de la pensée islamique. Cette inspiration est un point de départ pour fonder selon sa volonté un « islam des lumières »⁷⁷². Chebel considère cette métaphore comme étant en accord avec de la tradition islamique autant historiquement que symboliquement⁷⁷³. Ce projet intellectuel est initié à partir d'un constat général sur la situation actuelle des musulmans qu'il qualifie de modérée et peu politisée, soumis à une minorité de militants islamistes⁷⁷⁴. Afin de remédier à cette condition, Chebel émet une liste de 27 propositions de réforme. Ce listage est centré principalement sur le rapport de la religion au politique, ainsi que sur la question relative au statut personnel des citoyens musulmans. Cependant, il est utile de noter que les deux premières propositions sont purement religieuses ; elles préconisent une lecture historique du Coran et la suprématie de la raison sur tout autre système de croyances. Ainsi, cet ensemble de réformes semble être un moyen d'apaiser le rapport entre politique et religion dans les pays à majorité musulmane⁷⁷⁵. Ce qui nécessite de revisiter le droit musulman pour exclure tout élément archaïque et en faire une lecture moderne à l'aide des sciences sociales (anthropologie et histoire)⁷⁷⁶ .

⁷⁶⁹ Le titre de cette thèse est *Le tabou de la virginité au Maghreb : une approche psychanalytique*. Elle n'a jamais été publiée ; Malek Chebel, la cite dans son ouvrage sur le corps dans la tradition musulmane voir : Malek Chebel, *Le corps en Islam* (Presses universitaires de France, 2004), 223.

⁷⁷⁰ Le corps dans la civilisation traditionnelle du Maghreb, sous la direction de Najm oud -Dine Bammate, dans l'U.E.R. d'ethnologie, anthropologie et science des religions de l'université Paris VII.

⁷⁷¹ La formation de l'identité politique, sous la direction de Jean Leca, Science Po Paris.

⁷⁷² Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières: 27 propositions pour réformer l'islam* (Fayard, 2012), 10.

⁷⁷³ Chebel, 11.

⁷⁷⁴ Chebel, 12.

⁷⁷⁵ Chebel, 192.

⁷⁷⁶ Chebel, 74.

Abu Zayd et Chebel traduisent bien la demande qui structure l'offre des acteurs de ce pôle. Ils construisent une vision de la réforme qui articule savoir scientifique et discours religieux. Ce type de discours les incite à opérer dans deux registres particuliers qui les crédibilisent comme réformateurs musulmans, à savoir la vulgarisation et la critique scientifiques. Ils peuvent ainsi intervenir auprès du grand public, mais aussi dans les cercles académiques. Leurs écrits prennent cependant comme point de départ le monde arabe. Contrairement aux entrepreneurs normatifs, les critiques vulgarisateurs n'ambitionnent pas de construire des normes renouvelées dans un contexte nord-américain ou européen. Leur démarche explicative vise à améliorer les relations des pays musulmans avec l'Ouest ou bien à offrir une meilleure compréhension de la religion en leur sein. Ils sont donc dans une démarche de critique de la religion musulmane comme référent social hégémonique. Ils souhaitent que les croyants en contexte majoritaire puissent éviter toute manipulation politico-religieuse.

d) **Idéal-type 4 : Les intellectuels concordataires**

Ce dernier profil est dominé par les acteurs originaires des mondes musulmans non-arabophones. Ils sont généralement natifs ou citoyens de ces pays (Pakistan, Indonésie, Malaisie, Iran) (Nai_Mu ; Cit_Pays_Mu). L'idéal-type 4 renvoie de manière prédominante à des acteurs formés dans les sciences sociales et humaines (Disp_SHS). Ils sont souvent perçus comme des figures prédominantes dans le champ académique de leur pays d'origine. Cette reconnaissance est corrélée au nombre de titres honorifiques qu'ils possèdent, à savoir 2 en moyenne (HA+), mais paradoxalement, elle ne résulte pas de l'occupation de postes universitaires stables (Poste_Prec). La renommée nationale de cette catégorie d'intellectuels se construit par rapport à des facteurs extra-universitaires, ce qui leur permet d'investir des institutions académiques transnationales (Ins_Acad_Tran). Cette implication est réalisée en général autour d'organisations actives au sein des mondes musulmans ; elle est donc souvent corrélée à une certaine reconnaissance de la part des autorités étatiques. Issus des classes supérieures (ClassSup_Sud), ils sont majoritairement d'ascendance bourgeoise. Ils vont souvent mettre en avant leurs filiations familiales pour justifier un certain capital religieux⁷⁷⁷. N'arrivant pas forcément à percer le marché des livres européens ou

⁷⁷⁷ À titre d'exemple, on peut citer al-Attas qui a arabisé son nom pour mettre l'emphase sur ses origines nobles qui remontent au prophète Muhammad. Mona Abaza, « Intellectuals, Power and Islam in Malaysia : S.N. al-Attas or the Beacon on the Crest of a Hill », *Archipel* 58, n° 3 (1999): 189-217; Mohd Nor Wan Daud (Wan.) et Muhammad Zainiy Uthman, *Knowledge, Language, Thought, and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas* (UTM Press, 2010), 13.

nord-américains, ils privilégient les échanges entre les pays à majorité musulmane. Ce qui explique la traduction de leurs œuvres dans différentes langues extra-européennes (Malaisien, Indonésien et Perse) (LT_AU).

L'idéal-type 4 retranscrit ainsi une réforme centrée sur l'engagement scientifique. Les acteurs proches de ce sous-groupe profitent d'une grande reconnaissance académique. Ceci influe directement sur les positionnements intellectuels ; ils sont en quête d'une voie médiane entre critique scientifique et référent religieux. Ils portent souvent des projets d'harmonisation entre les bienfaits de la modernité et l'héritage islamique, ce qui nous pousse à les qualifier d'intellectuels concordataires. Leurs démarches religieuses renvoient à un contexte national commun partagé par l'Indonésie, la Malaisie ou encore l'Iran. L'orientation politique de ces pays semble encourager les recherches concordantes entre identité islamique et discours scientiste. Cette approche partagée peut prendre différentes formes. Les quelques penseurs issus des pays arabes (Hassan Hanafi, Taha Abdurahman)⁷⁷⁸ veulent développer une voie médiane entre l'islam politique ou le fondamentalisme religieux et la pensée moderniste. Ainsi, un grand nombre de ces acteurs vont se faire les chantres d'une islamisation du savoir (Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ziauddin Sardar, Seyyed Hossein Nasr)⁷⁷⁹. Dans ce contexte, la science ne vient pas parfaire la connaissance religieuse, mais c'est plutôt l'islam qui oriente normativement le savoir scientifique. Ces approches vont leur donner une reconnaissance au sein d'institutions académiques inter-musulmanes.

Leur réception transnationale peut être définie en deux temps. Initialement, leur reconnaissance provient du monde musulman, alors que la conjoncture politique leur semble favorable. En effet, à partir des années 1980, le gouvernement malaisien sous l'impulsion du président Mahathir bin Mohamad mène une campagne d'islamisation de l'État⁷⁸⁰. Pour éviter la confrontation directe avec les groupes islamistes, les autorités politiques s'attèlent à produire une doctrine islamique qui renforcera la cohésion nationale. À cet effet, ils favorisent la multiplication

⁷⁷⁸ Martin Riexinger, « Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Hasan Hanafi's Projects "The Islamic Left" and "occidentalism" (and their Uncritical Reading) », *Die Welt des Islams* 47, n° 1 (1 mars 2007) : 63-118; Nelly Lahoud, *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries* (Routledge, 2013), 36-39.

⁷⁷⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (Kazi Publications, Incorporated, 1995); Ismail al Faruqi, *Islamizing the Social Sciences*, 1979; Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (Mansell Pub., 1989); Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The De-Westernization of Knowledge* (Citizens International, 2009).

⁷⁸⁰ Katherine E. Hoffman, « Purity and Contamination: Language Ideologies in French Colonial Native Policy in Morocco », *Comparative Studies in Society and History* 50, n° 3 (juillet 2008) : 724-52.

des universités, *think tanks* et instituts de recherches islamiques afin de développer un savoir islamique renouvelé⁷⁸¹. Ces initiatives particulières facilitent l'émergence de projets tels qu'« islamisation du savoir »⁷⁸² ; mais renforceront également différents autres projets qui tendent vers une voie médiane entre islam et politique. Les discours de ces intellectuels sont véhiculés par des réseaux qui dépassent les frontières de la Malaisie. Ils seront diffusés dans plusieurs pays musulmans qui voient émerger des politiques identitaires basées sur les référents religieux (Égypte, Pakistan, Arabie Saoudite).

À partir des années 1990, la réception de ces auteurs commence à dépasser les pays à majorité musulmane. Ils sont pour la plupart d'entre eux, reçus dans le monde anglo-américain et plus particulièrement aux États-Unis. Cette reconnaissance américaine peut s'expliquer par deux facteurs. D'abord le cadre institutionnel des *Islamic Studies* est plus réceptif au discours religieux d'ordre normatif que les disciplines traditionnellement liées aux sciences sociales⁷⁸³. Ensuite les débats américains autour de l'islamisme avantagent ce type de posture ; pour les tenants d'une vision conciliante, ils représentent la synthèse entre démocraties politique et l'attachement profond à l'islam. Quoiqu'éloignée des universitaires engagés, la concordance entre, la production intellectuelle des intellectuels concordataires avec les débats américains apparaît dans les ouvrages qui leur sont consacrés⁷⁸⁴. Il y a lieu cependant de noter que cette réception reste limitée.

Les intellectuels concordataires sont des références majeures au sein de leurs pays d'origine, mais leur réception semble limitée en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Ils sont profondément impliqués dans les débats autour de l'éducation, mais également dans la vie politique des mondes musulmans. Figures scientifiques tutélaires, ils transigent souvent avec les autorités politiques des pays à majorité musulmane.

⁷⁸¹ Farish Noor, « Islam et politique en Malaisie : une trajectoire singulière », *Critique internationale* no 13, n° 4 (2001) : 103-18.

⁷⁸² Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (Routledge, 2013).

⁷⁸³ Il faut noter que Al-Faruqi participe pleinement à la fondation des *Islamic Studies*, voir : Richard C. Martin, « Islamic Studies in the American Academy: A Personal Reflection », *Journal of the American Academy of Religion* 78, n° 4 (1 décembre 2010) : 896-920.

⁷⁸⁴ À titre d'exemple, voir : John L. Esposito et John Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 1 édition (New York: Oxford University Press, 2001).

Les deux auteurs, Hassan Hanafi et Syed Muhammad Naquib al-Attas reflètent bien les dynamiques liées aux intellectuels concordataires dans leurs productions intellectuelles, mais aussi dans les réseaux auxquels ils sont liés.

Hassan Hanafi est professeur émérite de philosophie à l'Université du Caire en Égypte. Figure intellectuelle renommée dans le monde arabo-musulman, il est connu pour avoir développé de nombreux travaux sur la rénovation de l'héritage islamiques (Turath) et sur la question des libertés politiques. Sa trajectoire politique est intimement liée à son parcours politique. Jeune étudiant, il milite au sein de l'organisation des Frères Musulmans et ce, jusqu'à leur interdiction de la confrérie en 1954⁷⁸⁵. Dans ce cadre, les écrits de Sayed Qotb et de Sayyid Abul Ala Maududi vont profondément l'influencer⁷⁸⁶. Par la suite (1978), il va s'engager brièvement auprès du parti de l'union nationale progressiste, coalition de gauche constituée majoritairement de marxistes et nasséristes. Promoteur de la révolution iranienne en Égypte, il préfacera la traduction de l'ouvrage Ayatollah Khomeini *Le gouvernement islamique*⁷⁸⁷ (1980). Il est le chef de file de la « gauche islamique »⁷⁸⁸, courant de pensée puisant son inspiration du croisement de l'islamisme et du progressisme politique. Sa production intellectuelle renvoie à ses nombreux engagements politiques. Empruntant principalement à la phénoménologie⁷⁸⁹, mais aussi à l'herméneutique, Hanafi se propose depuis le début de son parcours intellectuel, de développer une méthodologie philosophique générale⁷⁹⁰. Récusant la division entre idéologie et savoir, son approche se veut une transposition des acquis révolutionnaires dans le champ scientifique. Hanafi perçoit l'islam comme un système de pensée qui synthétise à la fois la spiritualité intérieure, les modalités d'interaction collective, mais aussi une dimension transcendante⁷⁹¹. L'objectif de Hanafi est de pouvoir révolutionner la culture et la politique en renouvelant le rapport des musulmans à leurs traditions.

⁷⁸⁵ Hassan Hanafi, *Religion et révolution en Égypte (Al-Din wal-thawra fi misr) (1952-1981)*, Vol 4 : *la religion et le développement nationaliste (al-din wa tanmiya al kawmiya)*, (Caire : maktabet madbouli), 1988, p. 222.

⁷⁸⁶ Olivier Carré, « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel », *Revue française de science politique* 33, n° 33 (1983): 680-705.

⁷⁸⁷ Ayatollah Khomeini, *Houkouma islmiya (Le gouvernement islamique)*, (le Caire, 1979).

⁷⁸⁸ Hassan Hanafi, « Une nouvelle approche de l'islam sunnite », *Le Monde diplomatique*, 1 août 1977, <https://www.monde-diplomatique.fr/1977/08/HANAFI/34370>.

⁷⁸⁹ Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology World-Wide: Foundations - Expanding Dynamics- Life-Engagements A Guide for Research and Study* (Springer, 2014), 321.

⁷⁹⁰ Hasan Hanafi, *Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension ('Ilm usul al-fiqh)* (Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales Égypte, 1965).

⁷⁹¹ Hanafi, 26.

Le but principal de ce renouvellement est de faire triompher les opprimés et supprimer les inégalités sociales. Situait principalement son discours religieux sur la thématique de Usul al-Fiqh⁷⁹², Hanafi va faire une interprétation politique (en termes de gauche et de droite) des écoles théologiques musulmanes. De cette manière, il espère offrir aux lecteurs une pensée religieuse émancipatrice⁷⁹³.

Syed Muhammad Naquib al-Attas est un philosophe d'origine malaisienne ; il a complété des études supérieures en études islamiques à l'Université McGill à Montréal (Canada) et School of Oriental and African Studies (SOAS) à Londres (Angleterre)⁷⁹⁴. Doyen de l'Université de Malaya et professeur à l'Université nationale de Malaisie, ses premiers travaux se concentrent sur la tradition soufie dans l'Asie du Sud-Est. Critique de l'orientalisme, il va pourtant étudier les écrits de Hamzah Fansuri, poète soufi du XVI^e siècle, et ce, à travers une démarche philologique classique⁷⁹⁵. Chef de file de l'islamisation du savoir, il est directeur de International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC) à partir de 1987⁷⁹⁶. Pour al-Attas, l'islam doit être une partie constituante de l'épistémologie scientifique⁷⁹⁷. Le référent religieux est essentiel pour faire entrer les pays à majorité musulmane dans la modernité. Il est critique de la sécularisation qu'il associe à la société occidentale et qui récuse, selon lui, toute forme de spiritualité⁷⁹⁸. Pour al-Attas, les principaux problèmes du monde musulman sont dus à un rapport spécifique à la science. Le savoir doit laisser une place importante à l'intuition en opposition au rationalisme occidental. En effet, elle permet un discernement interne de ses valeurs⁷⁹⁹ et un regard compréhensif sur son objet⁸⁰⁰. En prenant comme point de départ la mystique soufie, al-Attas veut réintroduire la métaphysique comme objet du savoir scientifique. Elle devient alors une condition de toute démarche de recherche qui permet de synthétiser les dimensions physique et spirituelle de

⁷⁹² Les Usul al-Fiqh sont les sources du droit musulman. Voir : Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge University Press, 1999).

⁷⁹³ Hassan Hanafi, *Mina al akida ila tawra* (De la doctrine à la révolution), 1988, Dar tanwir, le Caire.

⁷⁹⁴ Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998), 50.

⁷⁹⁵ Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (University of Malaya Press, 1970).

⁷⁹⁶ Abaza, « Intellectuals, Power and Islam in Malaysia ».

⁷⁹⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Kazi Publications, Incorporated, 1997), 27-28.

⁷⁹⁸ Muhammad Naquib Al-Attas (Syed), *Islam and Secularism* (Hindustan Publications, 1984).

⁷⁹⁹ al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 37.

⁸⁰⁰ Muhammad Naquib Al-Attas (Syed.), *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Suhail Academy, 2001), 120.

l'existence humaine⁸⁰¹. L'islamisation du savoir est aussi une manière de transformer les catégories à travers lesquelles l'islam est perçu. Ceci passe par une analyse linguistique des différents emprunts de la tradition islamique à la philosophie grecque ou aux autres religions abrahamiques⁸⁰².

Les deux démarches intellectuelles caractérisent bien les intellectuels concordataires, à savoir une volonté de produire une voix islamique à l'intérieur du champ scientifique. Plus qu'une simple critique scientifique du savoir religieux, ils aspirent à faire concorder foi et savoir. Ils ont ainsi une grande écoute dans certains pays musulmans. Les référents scientifiques ne sont pas les moteurs de leurs productions intellectuelles, ils sont plutôt perçus comme le complément de la foi musulmane. Pour eux, la maîtrise de tout savoir permet d'en dissocier la dimension superficielle pour ne conserver que ce qui est compatible avec une vision islamique du monde. Plus que le refus de la critique, ils considèrent l'imitation de l'Occident comme un frein au développement des mondes musulmans.

III — CONCLUSION

Ces 4 types-idéaux dessinent les différents profils ainsi que les antagonismes intellectuels au sein du marché de la réforme. Ils sont le résultat du croisement entre les attributs sociaux spécifiques des néo-réformateurs, mais aussi de leurs projets intellectuels. Dans ce cadre, l'opposition initiale qui structure cet espace social se situe au niveau de l'ancrage géographique des acteurs étudiés. En effet, alors qu'en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest priment des acteurs multipositionnés, les pays à majorité musulmane semblent favoriser une activité principalement académique. Le but étant de renforcer une démarche savante qui soit en phase avec le fait musulman. Ce sont les contraintes résultant de ces différents contextes qui seraient à l'origine de ces différents modes d'engagement : les démocraties libérales permettent une plus grande autonomie aux acteurs, spécialement en ce qui concerne leur engagement politique. Par contre, les intellectuels actifs dans les pays du Nord tendent plus à apporter des réponses à des demandes précises, en lien avec des problèmes publics qui dépassent le cadre académique. Au-delà de cette opposition géographique, les différents positionnements dans le marché de la réforme peuvent être

⁸⁰¹ Al-Attas (Syed.), 38.

⁸⁰² Rosnani Hashim et Imron Rossidy, « Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of Al-Attas and Al- Fārūqī », *Intellectual Discourse* 8, n° 1 (1 juin 2000).

interprétés aussi en termes d'attributs sociaux. Ainsi, l'origine sociale et la reconnaissance académique créent une opposition entre les types-idéaux 3 et 4. Le discours religieux des penseurs critiques vulgarisateurs résulte, entre autres, de leur éloignement du monde académique. Ces acteurs adoptent une démarche de dévoilement où la science a pour but d'éclairer les pratiques des croyants. Par opposition, les intellectuels concordataires se prévalent d'une position académique et sociale privilégiée. Ce qui les conduit à maintenir une position conciliante de l'islam avec la modernité. Ce type de projet intellectuel leur confère une certaine crédibilité auprès des autorités politiques des pays à majorité musulmane⁸⁰³.

Ces multiples oppositions illustrent deux continuums distincts qui structurent le marché de la réforme islamique. Le premier comprend les types-idéaux 1 et 3 ; il est principalement structuré par les débats européens sur l'islam, avec comme centre de réception la France. On y retrouve des acteurs principalement issus du Maghreb ; avec une majorité des traductions en français ou en arabe. Cet ancrage linguistique correspond ainsi à deux principaux espaces d'activité de ces acteurs. Le modèle d'intervention le plus recherché reste celui de l'intellectuel critique universaliste⁸⁰⁴ ; le but étant d'avoir un interlocuteur valable pour construire un islam européen. Ce qui expliquerait le nombre important d'interventions extra-académiques de ces entrepreneurs normatifs au sein de ce continuum. À cet effet, ils réussissent à offrir une vision de la réforme valable en termes politique et intellectuelle, en alliant discours normatif et critique religieuse. Les penseurs critiques vulgarisateurs sont souvent déclassés ne pouvant pas honorer ce type d'exigence. Les raisons de cette difficulté peuvent être d'ordre linguistique, mais aussi lié à la traduction qui limite leur réception dans le cadre européen. Ceci va pousser un certain nombre de ces intellectuels à se cantonner au travail de vulgarisation pour s'assurer une position au sein du marché. Le deuxième continuum se situe entre les types-idéaux 2 et 4, les débats états-uniens y occupent une place centrale. On y retrouve un nombre important d'acteurs des pays musulmans non-arabophones. Le profil visé doit pouvoir allier rigueur scientifique et engagement politique. En effet, les intellectuels recherchés doivent se positionner à l'intérieur de l'espace universitaire tout en offrant une expertise valable pour différents organismes et associations. Les universitaires engagés tirent ainsi avantage des enjeux qui traversent les disciplines des *Islamic Studies* ou des *Middle-Eastern Studies*. Par opposition, les intellectuels concordataires se situent majoritairement

⁸⁰³ L'exemple le plus probant de ce type de conciliation demeure celui des tenants de l'islamisation du savoir.

⁸⁰⁴ Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels ».

en marge des centres de réceptions américains du fait de leurs profils intellectuels ou encore politiques difficilement transférables. Autant l'éloignement géographique, mais aussi les thèmes et les langues de production sont à la base de cette condition. Cette tendance périphérique peut s'objectiver par un nombre élevé de traductions en Malaisien, Indonésien et Perse.

Tout en systématisant les données prosopographiques, l'ACM a fait ressortir les différents profils intellectuels du marché de la réforme islamique, à travers les clusters de variables proches. Ceci nous a permis de mettre l'emphase sur les modalités à travers lesquelles sont investis différents espaces sociaux à l'aide d'un discours religieux. La vocation islamique devient alors un moyen pour faire valoir un certain nombre de dispositions sociales. Au-delà du fait de toucher les croyants, cette religiosité intellectuelle répond à des problèmes publics situés⁸⁰⁵. Chaque idéal-type analysé peut être compris par une offre puisant dans l'islam comme ressource, mais aussi par une demande qui recherche une réponse impérativement religieuse. L'injonction à la réforme nous informe à cet effet beaucoup plus sur les modes de problématisation de l'islam ; elle reflète les dynamiques d'un marché intellectuel transnational.

⁸⁰⁵ Pour des démarches similaires, voir : Louis Pinto, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier* (Presses Universitaires de France, 2015); Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique* (La Découverte, 2012).

PARTIE 2 : LES LIMITES DU RÉFORMISME ISLAMIQUE CONTEMPORAIN

Cette partie a pour but d'objectiver les enjeux qui participent à restreindre la diffusion des idées néo-réformistes. La littérature scientifique a tendance à interpréter l'impact de ce type d'engagement religieux comme marginal. Les communautés musulmanes seraient ainsi peu réceptives à ce genre de discours.

Certains commentateurs expliquent ce manque de reconnaissance comme une conséquence des projets religieux portés par les néo-réformateurs. Pour eux, ces penseurs aspirent, à travers un savoir scientifique, à construire une nouvelle forme d'orthodoxie⁸⁰⁶. Cette démarche se situe en opposition avec les modes d'appréhension des musulmans par rapport à leur religion. En contexte majoritaire ou minoritaire, les croyants sont dans un « bricolage » quotidien dans le but de vivre leur islamité de manière pratique. Ils ne sont pas interpellés par les grandes questions d'ordre théologique. Tout projet qui mobilise l'islam de manière collective, qu'il soit politique ou social, devient alors inaudible auprès de la majorité des croyants⁸⁰⁷.

D'autres observateurs situent cette problématique au niveau épistémique. Le projet réformiste serait à cet effet, porteur d'une forte contradiction, et mobiliserait des régimes de savoir irréconciliables. Il deviendrait incohérent, car il se situe en porte-à-faux entre deux sources antinomiques : la pensée des lumières occidentales et la pensée théologique musulmane⁸⁰⁸. La première considère la « raison » comme sa boussole intellectuelle, la seconde invoque plutôt une pratique éthico-religieuse basée sur la tradition⁸⁰⁹. En effet, les penseurs de la réforme restent dans une approche scripturaliste ; la sacralité des textes religieux joue un rôle important dans leur démarche. En parallèle, leur volonté de dévoiler les incohérences du discours religieux est construite en opposition à la tradition islamique. Cette position théorique paradoxale entraîne l'isolement de ces intellectuels autant dans les pays musulmans que dans les pays occidentaux⁸¹⁰.

⁸⁰⁶ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Seuil, 2009), 60.

⁸⁰⁷ Olivier Roy, « Le post-islamisme », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 85, n° 1 (1999): 11-30.

⁸⁰⁸ Voir sur le sujet l'entrevue de Wael Hallaq : Hasan Azad, « Knowledge as Politics by Other Means: An Interview with Wael Hallaq », *jadaliyya*, <http://www.jadaliyya.com>, (consulté le 16-01-2017)

⁸⁰⁹ Talal Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Qui Parle* 17, n° 2 (2009): 1-30.

⁸¹⁰ Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, (Chicago: University Of Chicago Press, 2007), 16.

Finalement, des chercheurs expliquent la réception limitée des penseurs de la réforme par le fait que leur démarche soit inadéquate avec la production de pratiques islamiques. La volonté de ces néo-réformateurs de contextualiser ou de déconstruire le discours islamique est confrontée aux certitudes définitives et non négociables des autres acteurs religieux. Faire la promotion de nouvelles doxas religieuses, en remplacement de celles consacrées par la Tradition islamique, serait contradictoire avec les finalités de leur démarche⁸¹¹. Le but premier de ces penseurs de la réforme serait de développer l'esprit critique des musulmans par rapport à l'islam. Cette vision par le négatif du fait religieux les empêche d'être reconnus, par opposition aux tenants du fondamentalisme.

Loin de nier la validité de ces recherches, celles-ci semblent omettre l'une des caractéristiques principales des néo-réformateurs, à savoir leur multipositionnalité. En effet, l'offre intellectuelle des penseurs de la réforme se déploie dans différents espaces sociaux. Les néo-réformateurs ne visent pas simplement une relecture religieuse, ils aspirent surtout à une transformation profonde des musulmans ; ils multiplient ainsi les champs d'intervention (académique, politique, religieux, intellectuel). Ils sont actifs dans les milieux universitaires, car ils jugent que le savoir scientifique est un préalable à toute transformation religieuse. Ils interviennent dans l'espace politique par leurs engagements publics ou en tant qu'experts des questions liées à l'islam. Ils se retrouvent souvent en débat avec le représentant du culte musulman, auquel ils reprochent de propager une vision sclérosée de la religion. Cette versatilité permet aux penseurs de la réforme de puiser une certaine légitimité comme les porteurs d'un véritable renouveau. Cependant, la multipositionnalité peut aussi limiter la propagation de leurs idées. Elle les cantonne dans une position *d'outsider* dans les champs institués (intellectuel, politique, religieux) ; ce qui diminue l'impact de leur projet intellectuel. Dans ce cadre, la présente partie se donne pour objectif d'étudier les principaux déterminants sociologiques qui limitent la diffusion des idées réformistes.

⁸¹¹ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris: Téraèdre, 2005), 167.

I — TROIS ÉTUDES DE CAS SUR LES LIMITES DE LA RÉFORME ISLAMIQUE CONTEMPORAINE

La partie 2 est constituée de trois chapitres (5, 6 et 7), chacun d'eux objectivant des études de cas particulières, et ce, dans des contextes différents. L'objectif est d'atteindre le plus large éventail des facteurs qui restreignent la pensée réformiste contemporaine. Ces différents chapitres se construisent sur un croisement de plusieurs sources qualitatives, puisées à la fois dans nos entretiens, mais aussi dans un certain nombre d'archives recueillies au fil de notre recherche.

Le chapitre 5 porte sur l'affaire « Nasr Hamid Abu Zayd ». L'étude de ce cas nous permet d'appréhender les limites de la pensée néo-réformiste en contexte majoritairement musulman. Professeur à l'université du Caire, Abu Zayd est devenu célèbre suite à un procès médiatisé qui a mené à l'annulation de son mariage pour apostasie. Les plaignants ont fait valoir son incroyance à travers ses écrits. Notre analyse du cas Abu Zayd a été réalisée à la base d'archives journalistiques et juridiques (arrêtés de Cours), ainsi que des informations recueillies lors d'un séjour de terrain ethnographique effectué en Égypte au cours du mois de septembre 2016. Dans ce cadre, nous nous sommes entretenus avec des acteurs impliqués directement dans cette affaire, notamment l'épouse d'Abu Zayd Ibtihal Younes.

Le Chapitre 6 traite du projet d'institut islamique tel qu'avancé principalement par Mohamed Arkoun en France au courant des années 1990. Cet institut avait comme mission essentielle de produire une nouvelle théologie islamique en phase avec la modernité. L'initiative d'Arkoun et de ses collègues n'aboutira pas, pour des raisons d'ordre institutionnel et politique. L'étude du projet d'institut islamique nous permet de comprendre les limites de la pensée néo-réformiste dans un contexte où l'islam est minoritaire. Pour appréhender ce cas, nous nous sommes basés sur des entretiens réalisés avec les principaux acteurs impliqués dans ce projet. Nous avons complété notre étude par la consultation d'archives officielles et personnelles sur le sujet.

Le chapitre 7 traite de la collection « l'islam des Lumières » des éditions Albin-Michel. Cet objet d'étude permet d'analyser les principaux mécanismes qui peuvent contribuer à limiter le rayonnement des penseurs de la réforme au sein du marché du livre. Fondée autour d'une conception néo-réformiste de l'islam, cette collection avait pour objectif principal de faire connaître des intellectuels musulmans auprès du public français. Cependant, elle a dû cesser ses

activités après la publication de seulement dix ouvrages. Pour comprendre cet échec commercial, nous avons effectué une enquête par entretiens avec des éditeurs spécialisés dans le livre religieux en région parisienne en 2013 et 2014. Nous avons entre autres, échangé de manière approfondie avec les deux fondateurs de la collection « l’islam des Lumières », Rachid Benzine et Jean Mouttapa. Cette source a pu être complétée par la consultation de la revue de presse de la collection auprès de la maison d’édition Albin-Michel ainsi que de l’Institut mémoire de l’édition contemporaine (IMEC).

CHAPITRE 5: L’AFFAIRE NAṢR ḤAMĪD ABŪ ZAYD : LES LIMITES DE LA RÉFORME DANS LES PAYS À MAJORITÉ MUSULMANE ⁸¹²

Le présent chapitre se consacre à l’étude des principales contraintes sociales auxquelles sont confrontés les néo-réformateurs dans le contexte des pays à majorité musulmane. Évoluant dans un environnement spécifique, parfois hostile, leurs idées provoquent une vive opposition et certains d’entre eux subissent même des menaces politiques⁸¹³. Dans ce contexte, plusieurs de leurs écrits sont exposés à la censure. Au-delà de la question religieuse, d’autres facteurs sociaux concourent également à entraver un développement harmonieux de la pensée réformiste dans ce contexte.

La constitution des champs intellectuels est intimement liée à deux processus sociaux : la division du travail qui permet à certains groupes de se consacrer exclusivement à des activités intellectuelles ; et la différenciation des activités sociales qui conduit progressivement à une distinction entre experts et profanes⁸¹⁴. L’autonomisation de ce type d’espace social, aussi relatif soit-il, se construit au fil de luttes menées par des groupes de spécialistes en vue de faire reconnaître leurs compétences. Cependant, certains facteurs peuvent influencer sur cette évolution. Les pouvoirs politiques, économiques ou religieux détiennent la capacité d’instituer des barrières à la libre production et circulation des idées. C’est ainsi que l’État à travers « le monopole de la violence symbolique légitime »⁸¹⁵ peut considérablement limiter l’autonomie des acteurs intellectuels.

« L’affaire Naṣr Ḥamīd Abū Zayd » illustre parfaitement cet état de fait, d’où notre intérêt à en faire une analyse poussée ainsi qu’une présentation détaillée. Abū Zayd, universitaire égyptien s’était fait le défenseur d’un islam en phase avec les valeurs libérales. En 1993, il a été condamné pour apostasie et sommé en conséquence de divorcer de sa femme. Cet événement a fait la une des journaux à l’échelle internationale dans les années 1990. Dans le présent chapitre, nous procédons à l’étude de ce cas selon les modalités suivantes : dans un premier temps, nous retraçons la

⁸¹² Tout au long de ce chapitre, nous avons adopté le système de transcription de l’alphabet arabe utilisé par la revue Arabica. Voir annexe 4.

⁸¹³ Salma K. Jayyusi, *Human Rights in Arab Thought: A Reader* (I. B. Tauris, 2008).

⁸¹⁴ Gisèle Sapiro, « Le champ est-il national ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (2013) : 70-85.

⁸¹⁵ Pierre Bourdieu, *Sur l’État : cours au Collège de France (1989-1992)* (Raisons d’agir/Seuil, 2015).

trajectoire intellectuelle d'Abū Zayd⁸¹⁶. Ensuite, il s'agit de cibler et résumer la littérature scientifique qui porte sur lui. Finalement, nous réalisons l'analyse des principales étapes de son affaire sur la base de divers documents sélectionnés à cette fin. Le but de cette démarche est de tendre à une compréhension juste et éclairée de certaines dynamiques sociales spécifiques impliquées dans ce cas révélateur. Cela permettra d'identifier les principales limites qui affectent les projets de réforme islamique.

I — L'AFFAIRE NAṢR ḤAMĪD ABŪ ZAYD

L'analyse du cas d'Abū Zayd nécessite au préalable un retour sur les moments clés qui l'ont constituée. Les mésaventures de ce professeur de littérature égyptien ont vivement marqué l'opinion internationale durant les années 1990. Faisant face à des menaces terroristes, Abū Zayd sera obligé de quitter L'Égypte. Le contexte politico-intellectuel de l'époque est alors hostile aux discours critiques sur la religion musulmane⁸¹⁷. L'affaire Abū Zayd se situe dans une période caractérisée par une série d'attentats visant principalement des intellectuels. Parmi eux, l'intellectuel Farag Foda a été assassiné en 1992 ; une année plus tard, Naguib Mahfouz, prix Nobel de littérature en 1988 était poignardé par un islamiste. Cette attaque avait handicapé l'écrivain, le rendant incapable d'utiliser sa main pour écrire⁸¹⁸ ; en 1997, suite à une conférence sur la pensée islamique, le néo-réformateur Hassan Hanafī avait également reçu des menaces de mort sous prétexte d'apostasie⁸¹⁹. C'est dans cet environnement hostile qu'a pris naissance l'affaire Abū Zayd, suite au refus de sa demande de titularisation pour le poste de professeur. En mai 1992, les publications académiques du Dr Abū Zayd avaient fait l'objet d'un examen minutieux et approfondi par l'Université du Caire. À cet effet, le comité permanent chargé des titularisations et des promotions avait été chargé de statuer sur sa demande, sur la base de ses publications. Composé de trois membres, celui-ci avait présenté trois rapports. Deux d'entre eux furent en faveur du

⁸¹⁶ Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales* 62, n° 1 (1986): 69-72.

⁸¹⁷ Les discours critiques sur la religion musulmane ont souvent créé des controverses en Égypte, et ce, depuis le début du XX^e siècle (Taha Hussein, Ali Abderraziq). La particularité des années 1990 se situe dans la nature violente de ce type de controverse. voir : Charles C Adams, *Islam and Modernism in Egypt : A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad 'Abduh* (New York : Russell & Russell, 1968).

⁸¹⁸ Maha Fayek, « 5 -Égypte : une presse qui tue », *Cahiers libres*, 4 octobre 2016, 98 112.

⁸¹⁹ *Shaping Global Islamic Discourses: The Role of Al-azhar, Al-medina, and Al-mustafa*, Exploring Muslim Contexts (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 73.

demandeur ; le troisième avait été produit par le professeur en philologie arabe Abd al-Ṣabūr Shāhīn ⁸²⁰ ; ce dernier avait, quant à lui, émis un avis défavorable, avançant l'argument qu'Abū Zayd portait atteinte par ses écrits à la foi musulmane. Le comité s'aligna au final sur cette décision en votant majoritairement (sept voix contre six) contre la demande d'Abū Zayd, jugeant que ses travaux ne justifiaient nullement une quelconque titularisation. Cette décision ne manqua pas d'être critiquée par le Conseil du Département d'arabe ainsi que par le Conseil de la Faculté des Lettres. Malheureusement, cela n'empêcha pas le Conseil de l'Université du Caire de confirmer la décision du Comité permanent le 18 mars 1993, en rejetant la demande de titularisation d'Abū Zayd⁸²¹.

La médiatisation de cette affaire a eu des effets néfastes sur Abū Zayd. Une plainte a été déposée à son encontre par un groupe de juristes qui réclamait le divorce de son épouse, la Dre Ibtihal Younis. Soutenue par le fait qu'une femme musulmane ne peut être mariée avec un présumé apostat, cette requête fut rejetée par la Juridiction inférieure sur le Statut personnel de Giza le 27 janvier 1994, le plaignant n'ayant pas d'intérêt direct ni personnel⁸²². Malgré cela, il obtint gain de cause auprès de la Cour d'appel du Caire qui lui réserva une suite favorable et annula conséquemment le mariage d'Abū Zayd et Ibtihal Younes en 1995. À noter que deux semaines avant ce jugement, le professeur avait obtenu sa titularisation avec les félicitations du Comité après une réévaluation de son dossier. Une des conséquences du verdict de la Cour d'appel fut que le groupe islamiste armé *Jihad* (responsable de l'assassinat du président égyptien Anouar el-Sadate en 1981) proféra une menace de mort à l'encontre d'Abū Zayd ; énonçant clairement son exécution imminente et justifiant cette décision par son abandon supposé de la foi musulmane. Malgré la protection assurée par les forces policières, Abū Zayd, en compagnie de son épouse, décida de quitter le Caire pour s'installer aux Pays-Bas, le 23 juillet 1995. Il obtint le poste de professeur à l'Université de Leyde puis celui de titulaire de la Chaire Ibn Rushd Humanisme et Islam à l'Université d'Utrecht⁸²³.

⁸²⁰ Quelques années après l'affaire Abū Zayd, Shāhīn a lui-même subi la colère de l'Académie des recherches islamiques d'Al Azhar : elle avait jugé son livre « Abi Adam » sur la genèse et la Création peu conforme au dogme islamique.

⁸²¹ Ayman Bakr, Elliott Colla, et Nasr Hamid Abū Zayd, « Silencing is at the Heart of My Case », *Middle East Report*, n° 185 (novembre 1993) : 27.

⁸²² George N. Sfeir, « Basic freedoms in a fractured legal culture: Egypt and the case of Nasr Hamid Abū Zayd », *The Middle East Journal*, 1998, 402–414.

⁸²³

II — TRAJECTOIRE INTELLECTUELLE

La trajectoire d'Abū Zayd reste à plus d'un égard atypique, à la fois par son parcours biographique et sa production théorique. Elle reflète les principales transformations de son rapport à l'islam ainsi que ses interactions avec le champ intellectuel, politique et religieux. Sa restitution s'avère à cet effet nécessaire pour une meilleure appréhension des principaux tenants et aboutissants de « l'affaire Naṣr Ḥamīd Abū Zayd ». À cet effet, il est pertinent de croiser les éléments biographiques recueillis sur cet intellectuel égyptien avec ses différents écrits. Ceci contribuera à une meilleure compréhension de son orientation scientifique, du milieu dans lequel il a évolué ainsi que des interactions générées dans ce cadre. Afin d'analyser l'évolution intellectuelle d'Abū Zayd, quatre périodes historiques importantes dans sa trajectoire ont été sélectionnées : ses années de formation (1943-1985) ; ses débuts dans la recherche scientifique (1985-1989) ; son engagement critique (1990-1995) qui l'a propulsé dans le débat public égyptien et finalement ses années d'exil (1995-2010) auxquelles on accordera une attention particulière.

1. Socialisation primaire et premières années de formation générale (1943-1985)

Abū Zayd est né en 1943 à Qūhafā, un petit village du delta du Nil en banlieue de la ville de Tanta (Égypte). Son père était un agriculteur reconverti en épicier. Il est décédé alors qu'Abū Zayd, cadet d'une fratrie de cinq enfants, était âgé de quatorze ans⁸²⁴. Comme la majorité des enfants de son village, il connaîtra sa première éducation à l'école coranique. C'est dans le Kūttāb⁸²⁵ qu'il apprend à lire et à écrire ; à 8 ans, il avait déjà mémorisé l'intégralité du Coran⁸²⁶. Ce lieu constitue l'espace dans lequel s'est opérée sa première socialisation religieuse. Durant sa jeunesse, il a aussi tissé un contact avec les Frères Musulmans, notamment à travers les activités caritatives qu'ils organisaient avant leur interdiction en 1954⁸²⁷. Initialement, le vœu de son père était de l'envoyer à l'Université Al-Azhār pour qu'il devienne théologien. Cependant, aux prises avec des problèmes de santé et devant la crainte de ne pouvoir subvenir aux besoins de sa famille, il changea d'avis et

⁸²⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd et Esther R. Nelson, *Voice of an Exile : Reflections on Islam* (Greenwood Publishing Group, 2004), 25.

⁸²⁵ Le kūttāb est le nom égyptien donné à l'institution que l'on nomme en français école coranique; voir sur le sujet : Nicolas de Lavergne, « Le kūttāb, une institution singulière dans le système éducatif égyptien », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 100-101 (1 juin 2005) : 163-81.

⁸²⁶ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 18.

⁸²⁷ Entretien réalisé avec Ibtihal Younes au Caire le 16/09/2016

ne tarda pas à le réorienter vers un enseignement technique. Abū Zayd suivit une filière professionnelle, à l'issue de laquelle il obtint en 1960, un diplôme de technicien en câblage et décrocha en 1961 un travail au sein de l'organisation nationale des communications⁸²⁸. Ce qui le contraignit à s'installer dans la ville El-Mahalla El-Kūbra, grande agglomération du centre du delta. C'est là qu'il s'est familiarisé pour la première fois avec la littérature, en participant à un club de lecture composé principalement de poètes et de romanciers⁸²⁹. Parallèlement à cette activité culturelle, il se forma scientifiquement de manière autodidacte. Son intérêt pour la critique littéraire⁸³⁰ le conduira à publier ses premiers articles dans la revue dirigée par Amīn El khūli, *al-Adab*⁸³¹. Il y abordera des sujets variés tels que la musique populaire, la culture artistique dans l'Égypte rurale ainsi que les limites de la circulation des œuvres intellectuelles dans la campagne. À l'époque, les études coraniques le laissent indifférent, il est plutôt attiré par la littérature arabe. Les premières influences intellectuelles d'Abū Zayd demeurent d'ordre littéraire. Il est un lecteur assidu de Tahā Hūssein⁸³², Mahmūd Mohamed Chāker⁸³³ et Mahmūd al Aqād⁸³⁴.

En 1968, il est admis à l'Université du Caire dans le département de littérature et d'arabe. Ceci ne l'empêche pas de continuer à exercer son travail comme technicien pour subvenir à ses besoins. Après avoir achevé sa licence en 1972, Abū Zayd obtint un poste de chargé de cours en études coraniques⁸³⁵. Parallèlement, il entreprend une maîtrise puis un doctorat sur la pensée islamique dans le même département. L'enseignement de l'islam était l'apanage de la faculté de Dar al-‘ulūm⁸³⁶ de l'Université du Caire. Pas forcément enclin à travailler sur les sciences

⁸²⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 217.

⁸²⁹ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 33.

⁸³⁰ Le terme le plus approprié aurait été *ādāb* qui signifie en arabe moderne "littérature" et "politesse". Il peut aussi désigner l'ensemble de la production intellectuelle sur l'héritage culturel arabe qui n'appartient ni aux sciences religieuses ni à la philosophie. Pour des raisons de forme et afin d'éviter la confusion, nous avons gardé le terme *étude* ou *critique littéraire* qui sont la traduction française de *ādāb*. Heidi Tölle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe : du VI^e siècle à nos jours* (Flammarion, 2004), 102-3.

⁸³¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd «Autour de la littérature des travailleurs et paysans / Hawla Adāb al- 'ummāl wa al-Fallālahīn», *al-Adāb* 5, (Oct. 1964): 310-311; Naṣr Ḥamīd Abū Zayd «La crise de la chanson égyptienne / Azmāt al - ūḡniyā al-Misriyyā», *al-Adāb* 7, (1964) : 406-408; Naṣr Ḥamīd Abū Zayd «Les cris de la littérature : le poids de la culture dans les marges / Asdā' Adabīyyā : Mihnāt al-Thaqāfa fī al-Aqāfīm.», *al-Adāb* 8, (Janv. 1965) : 504-505.

⁸³² Tahā Hūssein (1889-1973) est un universitaire, romancier, essayiste et critique littéraire égyptien.

⁸³³ Mahmūd Mohāmed Chāker (1909-1997) est un universitaire, journaliste et poète égyptien.

⁸³⁴ Abbās Mahmūd Al-Akkād (1889 -1964) est un écrivain et philosophe égyptien.

⁸³⁵ Entretien réalisé avec Ibtihal Younes au Caire le 16/09/2016

⁸³⁶ Université égyptienne fondée en 1872 dans le but d'offrir un mix entre l'enseignement séculier et religieux; après l'indépendance, elle fusionne avec l'Université du Caire. Voir sur le sujet : Sayyīd Maḥbūb Rizvī, *History of the Dār, Al-ūlūm Deoband*, Caire:Idārā -e Ihtimām, Dār Al-ūlūm 1981.

religieuses, Abū Zayd optera quand même pour ce champ de recherche⁸³⁷. Son mémoire a pour titre *La question de la métaphore dans le Coran chez les mu'tazilīte (Qaḍīyyat al-Mağāz fi al-Qūr'ān inda al-mu'tazila)*. Cette étude porte sur l'utilisation de la métaphore chez les mu'tazilīte⁸³⁸ plus particulièrement l'imam Abdel al Jabbār Ibn Ahmad⁸³⁹ ; elle sera publiée en 1983⁸⁴⁰. Abū Zayd y procède à une contextualisation de la pensée mū'tazilīte dans le but de comprendre son lien avec la démarche herméneutique. Il s'agit donc de saisir les débats religieux auxquels participent ces philosophes rationalistes et de restituer leurs argumentaires⁸⁴¹. La deuxième partie de son étude traite plus précisément de la notion de métaphore. Abū Zayd analyse les différentes utilisations de cette figure de style dans la pensée islamique. Sa généalogie trouve son aboutissement avec l'œuvre d'Abdel al Jabbār Ibn Ahmad kitāb al Mughnī. Abū Zayd démontre comment la notion de métaphore aide à renforcer la vision théologique du penseur mū'tazilīte⁸⁴². Centrée autour de la notion d'unicité (tawhīd) et de justice ('adl), la doctrine d'Ibn Ahmad met l'accent sur la primauté de la raison pour déchiffrer la volonté divine. Dans la dernière partie de l'étude, Abū Zayd fait ressortir la dimension herméneutique des écrits d'Ibn Ahmad et de son disciple Al-Hassan al-Basrī⁸⁴³. L'influence de la linguistique moderne ne se fait pas encore sentir dans ses écrits. En plus des sources de première main, la plupart des auteurs arabes cités sont égyptiens et opèrent dans le domaine des Lettres (Ādāb). Les références étrangères renvoient en majorité à l'orientalisme du début du XX^e siècle. Abū Zayd reste pourtant critique de ce champ disciplinaire. Pour lui, les orientalistes refusent de concevoir les mu'tazilīte comme le produit de l'héritage culturel arabo-musulman. Pour eux, le rationalisme en terre d'islam serait une émanation de la philosophie grecque.

⁸³⁷ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 49.

⁸³⁸ Le mū'tazilīisme est une importante école de théologie musulmane ('Aqīdā) apparue au VIII^e siècle. Albīr Naṣrī Nadīr, *Le système philosophique des Mū'tazila : (premiers penseurs de l'Islam)* (Éditions Les Lettres orientales, 1956).

⁸³⁹ Abdel al Jabbār Ibn Ahmad (935 -1025) est un théologien musulman mū'tazilīte. Il appartient à l'école shāfi'īte, l'une des quatre grandes écoles de jurisprudence musulmane.

⁸⁴⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Le rationalisme dans l'exégèse : une étude du problème de la métaphore dans les écrits des mū'tazilītes* (Al-Ittiḡāh Al-'Aqlī fi al-Tafsīr: Dirāsa fi Qadiyyāt al-Mağāz fi 'l-Qūr'ān ind al-Mū'tazilā), (Beirūt : Dar al-Tanwīr, 1982).

⁸⁴¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 64

⁸⁴² Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 118

⁸⁴³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 141-164

Après la finalisation de son mémoire, Abū Zayd entreprend un doctorat sur la pensée d'Ibn Arabī. Il soutient sa thèse doctorale en 1981 sous le titre de *L'herméneutique du Coran chez Ibn Arabī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muḥyī al-Dīn ibn Arabī*⁸⁴⁴. Durant ses études doctorales, il profite d'une bourse de la fondation Rockefeller pour étudier pendant deux ans à l'Université de Pennsylvanie auprès du département d'étude des folklores. À travers ce voyage, Abū Zayd s'est familiarisé avec les sciences humaines et sociales nord-américaines⁸⁴⁵. Dans ce contexte, il développe un intérêt réel pour l'herméneutique contemporaine. De retour en Égypte, il va notamment écrire un des premiers articles introductifs en arabe qui traitent des théories d'interprétation des textes⁸⁴⁶. Sa thèse sera soutenue en 1981 et publiée deux ans plus tard. En choisissant comme objet la pensée d'Ibn Arabī, Abū Zayd se positionne de manière éclectique par rapport au débat intellectuel qui prévaut dans les pays arabes. Il réfute la lecture orientaliste, laquelle selon lui, rejette toute philosophie qui puiserait ses sources dans les textes sacrés de l'islam⁸⁴⁷. Par ailleurs, il juge que les philosophes rationalistes arabes contemporains auraient tendance à marginaliser la place du soufisme. Pour eux, tout mysticisme serait synonyme d'irrationalisme religieux et ne pourrait être élevé au rang de philosophie⁸⁴⁸. Ils critiquent la vision substantialiste qui rejette comme non islamique toute philosophie dont l'inspiration sort de l'univers de référence arabo-musulman⁸⁴⁹. La lecture menée par Abū Zayd sur la pensée d'Ibn Arabī se veut à la fois une synthèse et une réponse aux éléments soulevés par ces trois interprétations. Il tente de faire dialoguer le contexte historique, le rôle des textes sacrés et l'influence de l'héritage philosophique extra-islamique⁸⁵⁰. L'objectif étant de tendre à une meilleure compréhension des textes étudiés en toute objectivité ; en faisant preuve d'un jugement fiable, exempt de toute impartialité liée à des visions spécifiques de l'islamité ou du rationalisme.

Les premiers travaux d'Abū Zayd présentent une certaine originalité dans le champ intellectuel égyptien. C'est en partie dû à sa formation initiale en Lettres arabes ; loin d'être

⁸⁴⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *La philosophie de l'herméneutique : Une étude de l'herméneutique du Coran de Ibn Arabī* (Falsafat al-Ta'wīl : Dirāsa fī Ta'wīl al-Qūr'ān ind Muḥyī al-Dīn ibn Arabī), (Dār al-Tanwīr, 1983).

⁸⁴⁵ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 86.

⁸⁴⁶ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd « L'herméneutique dans l'étude de l'interprétation des textes sacrés / al-Hirminyutiqa wa Mūdīlāt Tafsīr al-Nass. », *Fūsūl* 1, 3 (April 1981) : 141-159.

⁸⁴⁷ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *La philosophie de l'herméneutique : Une étude de l'herméneutique du Coran de Ibn Arabī* (Falsafat al-Ta'wīl : Dirāsa fī Ta'wīl - Qūr'ān ind Muḥyī al-Dīn ibn Arabī), (Dār al-Tanwīr, 1983), 14. Abū Zayd cite à titre d'exemple l'orientaliste néerlandais Tjitze de Boer (1866 - 1942).

⁸⁴⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 15 Abū Zayd cite à titre d'exemple le philosophe égyptien Mohamed Ātef el irākī.

⁸⁴⁹ À titre d'exemple Abū zayd cite le philosophe islamique égyptien Shaykh Mūstafā'Abd al-Rāziq (1885-1947)

⁸⁵⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 18.

théologique, elle le distingue des acteurs qui abordent la pensée islamique d'une façon traditionnelle. De plus, d'un point de vue théorique, il se réfère à la fois aux études littéraires et à l'herméneutique. Cette particularité analytique peut être appréhendée en lien avec sa trajectoire. Le choix du département de langue arabe pour ses études universitaires a contribué à une meilleure assimilation des approches littéraires arabes, et son séjour aux États-Unis lui a permis de se familiariser avec l'analyse de discours. De ce fait, ses lectures atypiques de la pensée d'Ibn Arabī et des mu'tazilīte n'étaient pas en total conformité avec la production intellectuelle de l'époque.

2. Premiers pas dans la recherche scientifique (1985-1990)

La période qui suit la fin des études universitaires d'Abū Zayd est importante dans sa trajectoire. Durant ses premières années de recherche, il avait déjà établi les orientations qui guideront l'ensemble de son œuvre. Sa démarche peut donc se décliner selon trois axes : d'abord produire une généalogie des différentes utilisations du texte coranique de leurs premières apparitions jusqu'à nos jours. Ensuite, dévoiler la pluralité de ses lectures ainsi que les éléments ayant contribué à la négligence de cette diversité interprétative dans la pensée islamique⁸⁵¹. Cette volonté historiciste prend sens dans l'inspiration mū'tazilīte de sa thèse et se structure au fil de ses écrits ultérieurs. Durant cette période, il devient professeur adjoint auprès du département de langue et de littérature arabe à l'Université du Caire. À noter qu'un des faits biographiques marquants durant ces années fut son séjour au Japon. Invité à l'Université d'études étrangères d'Osaka pour une période de quatre ans (1985-1989), Abū Zayd s'est vu confier une charge de travail moins exigeante qu'en Égypte ; vu qu'il devait principalement enseigner la langue arabe. Par ailleurs, les classes au Japon - une trentaine d'élèves - étaient beaucoup moins chargées qu'au Caire où il avait l'habitude d'enseigner à une centaine d'étudiants⁸⁵². Cette conjoncture lui a permis de se consacrer pleinement à ses recherches. Durant ce passage au Japon, il publie des écrits importants pour sa carrière, parmi lesquels *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Mafhūm al-Nāṣ : Dirāsa fī 'Ulūm al-Qūr'ān)*⁸⁵³, qui sera finalisée en 1987, mais publiée seulement en 1990. Il rédige

⁸⁵¹ Sūhā Tajī-Farkī, éd., *Modern Muslim Intellectuals and the Qūr'ān* (Published in association with the Institute of Ismailī Studies, 2006), 174.

⁸⁵² Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 103.

⁸⁵³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Mafhūm al - Nāṣ : Dirāsa fī 'Ulūm al - Qūr'ān)*, (Beirūt: ālMarkāz al-Thaqāfī al-'Arābī, 1990).

aussi certaines parties de son livre *Critique du discours islamique (Naqd al-Khitāb al-Dīnī)*⁸⁵⁴. Il produit aussi ses deux premiers articles en anglais dans le Journal of Osaka University of Foreign Studies. Durant cette période, il a pu recentrer ses préoccupations autour d'enjeux contemporains, bien que ses premières études aient été d'ordre historique. La préface de son ouvrage, *Le concept du texte*, rappelle la centralité de l'héritage religieux inscrit dans la civilisation arabo-musulmane⁸⁵⁵. À cet effet, Abū Zayd envisage les outils des sciences modernes comme un moyen de prendre du recul vis-à-vis des logiques idéologiques⁸⁵⁶. Il considère les interprétations salafistes du texte coranique comme étant figé dans l'histoire. Leur vision unifiée des sciences exégétiques serait anhistorique, ne tenant pas compte du contexte d'émergence des différents courants théologiques⁸⁵⁷. Selon lui, le mouvement rénovateur (taḡdīdī)⁸⁵⁸ de la Nahda n'offre également qu'une interprétation partielle des textes sacrés. Les nahdaoui aspirent à substituer aux courants conservateurs leur propre interprétation de la tradition. Les choix sur lesquels se construit cette alternative religieuse demeurent cependant purement arbitraires⁸⁵⁹. Face aux lectures dites rénovatrices et salafistes, Abū Zayd a offert une lecture qui se voulait scientifique. Pour ce faire, il a incorporé l'apport des humanités et de la critique littéraire aux études coraniques⁸⁶⁰. Les outils offerts par ces disciplines permettent de désamorcer certains usages politiques du référent religieux⁸⁶¹. Le but déclaré de l'ouvrage *Le concept du texte* (1990) était de rendre compte de la dialectique sociale qui se construit entre arabité et texte sacré. Abū Zayd prétend analyser ainsi l'effet de la culture sur le Coran, ainsi que la participation du Coran à la structuration de cette même culture⁸⁶². Afin de retranscrire ce rapport entre texte et contexte, il a consacré la première partie de l'ouvrage à exposer le cadre social qui a vu la révélation coranique⁸⁶³. La deuxième partie concerne

⁸⁵⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Critique du discours islamique (Naqd al-Khitāb al-Dīnī)*, The 1st edition, (Cairo : Sinā li-al-Nāshr, 1992).

⁸⁵⁵ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Maḥmūm al-Nāṣ : Dirāsa fī 'Ulūm al-Qūr'ān)*, 11.

⁸⁵⁶ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 13.

⁸⁵⁷ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 15. Abū Zayd explique cette unification comme une réaction des théologiens à la division politique que subit le monde arabo-musulman durant le IX^e et X^e siècle.

⁸⁵⁸ Abū Zayd utilise le terme Taḡdīdī qui peut être traduit comme rénovateur, il cite comme exemple Hassān Hanafī et les penseurs de la Nahda. Voir le chapitre 3 section intellectuels conciliateurs pour une introduction à la pensée de Hanafī.

⁸⁵⁹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Maḥmūm al-Nāṣ : Dirāsa fī 'Ulūm al-Qūr'ān)*, 19.

⁸⁶⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 21.

⁸⁶¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 23.

⁸⁶² Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 26.

⁸⁶³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 33.

surtout l'appareillage argumentatif qui caractérise le Coran. Il y expose les différentes figures de style qui apparaissent au fil du texte sacré⁸⁶⁴. Finalement, la dernière section traite principalement de la théorie interprétative de l'imam Al-Ghazālī⁸⁶⁵. Il analyse les particularités de la lecture Ghazalienne et les modalités de sa généralisation au sein de la pensée islamique contemporaine⁸⁶⁶.

Durant cette période, Abū Zayd systématise aussi l'approche analytique qu'il préconise pour comprendre la parole religieuse. Il récuse la division entre vision extrémiste et modérée de l'islam. Les différentes expressions du discours islamique se rejoignant, selon lui, autour d'un même mécanisme argumentatif⁸⁶⁷ ; par ailleurs, le rapport des musulmans à leur héritage civilisationnel influencerait leur interprétation des textes sacrés. Ainsi, les acteurs religieux contestent, pour la majorité d'entre eux, toute forme d'historicité en opérant un amalgame entre différentes périodes de la civilisation islamique. Tout recours aux salafs (« ancêtres » ou « prédécesseurs ») serait fait donc sans critique, cette démarche résultant d'une sacralisation des textes du patrimoine religieux. Tout phénomène lié à l'islam est expliqué en référence à une seule et même source qui est l'époque du prophète. Ce rapport sclérosé à l'histoire se reflète aussi dans les débats religieux. Il laisse peu de place à une remise en compte des dogmes islamiques, et se concentre sur des points de détails⁸⁶⁸. Pour Abū Zayd, le texte coranique est devenu une instance métaphysique, appréhendée en dehors de toute lecture rationnelle. Au-delà du mouvement islamiste, la vision idéalisée du passé s'est généralisée dans toutes les sphères sociales où se discute l'islam⁸⁶⁹.

Au milieu des années 1980, Abū Zayd va structurer les principales thématiques de son travail intellectuel. Il se concentre alors sur le texte coranique pour en offrir une vision historique particulière. En faisant appel à l'argumentaire scientifique, il disqualifie les interprétations antérieures du texte sacré (rénovateurs ou salafistes). Au fil des écrits relatifs à cette période, il

⁸⁶⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 351.

⁸⁶⁵ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, Al-Ghazālī's Theory of Interpretation, *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 72, (Japan, 1986) : 1-24.

⁸⁶⁶ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Maḥmūm al-Nāṣ : Dirāsa fī ' Ulūm al-Qūr' ān)*, 572.

⁸⁶⁷ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, «Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels. Traduit de l'arabe par Nachwa al-Azhārī et Edwige Lambert, avec la collaboration d'Iman Farag», *Égypte/Monde arabe*, n° 3 (30 septembre 1990).

⁸⁶⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd.

⁸⁶⁹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd.

affirme sa critique à travers une opposition entre raison et foi⁸⁷⁰. Il définit ainsi les premiers jalons d'une méthode herméneutique dont le but principal est de corriger le rapport des musulmans à la tradition islamique.

Cette période représente un tournant décisif pour Abū Zayd qui commence par s'intéresser particulièrement à des écrits contemporains (Hassān Hanafī, la pensée salafiste, etc.). Son œuvre se déplace donc des débats historiques vers des questions d'une plus grande actualité. Ce déplacement thématique s'effectue avec une volonté de se distancer des interprétations coraniques de l'époque, lui permettant de se positionner ainsi de manière atypique dans le champ intellectuel égyptien.

3. L'engagement critique (1991-1995)

Au début des années 1990, Abū Zayd se concentre beaucoup plus sur l'exégèse religieuse contemporaine. Il retourne en Égypte après son séjour au Japon et bénéficie d'une plus grande reconnaissance académique. La controverse engendrée par « l'affaire Naṣr Ḥamīd Abū Zayd » le propulse sur le devant de la scène médiatique. Durant cette période, il publie plusieurs ouvrages : *La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique par Al-Shafī'ī* (*Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīṣ al- Aydiyūlūğīyyā al- Waṣāṭīyyā*)⁸⁷¹ et *Critique du discours islamique* (*Naqd al-Khitāb al-Dīnī*)⁸⁷². À travers ces écrits, Abū Zayd tente d'offrir une interprétation ouverte de l'héritage religieux musulman à l'aide des outils historiques.

À partir de 1993, suite au déclenchement de l'affaire Abū Zayd, il fera paraître plusieurs lettres ouvertes dans la presse égyptienne, en réponse à ses détracteurs. Par la suite, deux autres ouvrages verront le jour : *Pensée en période d'excommunication* (*Al-Taḥkīm fī Zamān al-Taḥkīm*) dans lequel il réfute les arguments des critiques à son encontre et *Les paroles utiles dans le cas de l'affaire Abū Zayd* (*al-Qawl al-mūfīd fī qaḍīyyāt Abū Zayd*) qui regroupe les principaux écrits en faveur de sa cause.

⁸⁷⁰ Charles Hirschkind, "Heresy or hermeneutics: the case of Naṣr Ḥamīd Abū Zayd ", *American Journal of Islamic Social Sciences* 12, n° 4 (1995) : 463–477.

⁸⁷¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique par Al-Shafī'ī* (*Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīṣ al- Aydiyūlūğīyyā al- Waṣāṭīyyā*) The 1st edition (Cairo: Sinā li-al-Nashr, 1992).

⁸⁷² Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Critique du discours islamique*.

Ce cycle intellectuel est inauguré par la production d'un court essai sur l'imam Al-Shāfi'ī en tant que critique de l'idéologie de la Al-Waṣāṭiyā (la modération)⁸⁷³. Abū Zayd cible trois représentants importants de ce courant de pensée : Al-Shāfi'ī⁸⁷⁴ dans le domaine de la Jurisprudence islamique ; Al Ash'arī⁸⁷⁵ dans le champ de la Aqīdā⁸⁷⁶ et Al-Ghazālī⁸⁷⁷ dans la discipline philosophique. Pour Abū Zayd, les pensées de ces auteurs résultent de la sacralisation des textes par opposition à tout effort de réflexion ou d'interprétation (iğtihād)⁸⁷⁸. Ceci reste au préalable assujetti à une hiérarchisation des sources qui placent le Coran et la Sunna comme fondements de la pratique religieuse, suivis du Iğmā' – décisions sur lesquelles il y a consensus des savants musulmans – et du Qiyās - raisonnement en termes de syllogisme dans le domaine du droit religieux⁸⁷⁹. Cette chaîne d'interprétations marginalise toute vision rationnelle comme ressource de la réflexion islamique⁸⁸⁰. Abū Zayd expose à la fois l'argumentaire des tenants de la Al - Waṣāṭiyā et le contexte qui participe à l'émergence de cette pensée⁸⁸¹. Il replace l'œuvre d'Al - Shāfi'ī dans les conflits politiques et culturels entre la Perse et le monde arabe⁸⁸². Dans sa forme idéologique, cette rivalité oppose les tenants de l'iğtihād (mū'tazilīte-Perse) à ceux du littéralisme (Achārī-Arabe)⁸⁸³. Il classifie les modèles interprétatifs du Coran sur lesquels se base Al - Shāfi'ī selon qu'ils proviennent de la tradition prophétique (Sunna) ou de l'héritage linguistique arabe⁸⁸⁴. En outre, il expose la manière à travers laquelle la Sunna devient une source juridique complémentaire au Coran⁸⁸⁵.

⁸⁷³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique par Al-Shāfi'ī (Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīṣ al- Aydiyūlūgiyyā al- Waṣāṭiyā, 4.

⁸⁷⁴ Abū Abdūllah Mūhammad bin Idrīs Al-Shāfi'ī (767 - 820), juriste et savant musulman, fondateur de l'école de droit musulman chaféite. Voir : Mūhammad Abū Zahrā et Michel Galloux, *L'imam Al-Shāfi'ī : sa vie et son époque : ses opinions et son fiqh* (Paris : Éd. Al Qalam, 2012).

⁸⁷⁵ Abou al-Hassan Alī ibn Ismā'īl al- 'Ashā'irī (873–935) un théologien musulman arabe de la génération des Salāfs (pieux prédécesseurs) et le fondateur de l'école théologique achārīte. Voir : Richard M. Frank, *Texts and Studies on the Development and History of Kalām* (Ashgate, 2008).

⁸⁷⁶ Aqīda est un concept qui recouvre les articles de la foi chez les musulmans.

⁸⁷⁷ Abū Ḥamīd Moḥammed ibn Moḥammed al-Ghazālī (1058-1111) est un soufi emblématique dans la culture musulmane, voir .Duncan B. Mac Donald, "The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions", *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899) : 71-132.

⁸⁷⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique* par Al-Shāfi'ī (Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīṣ al- Aydiyūlūgiyyā al- Waṣāṭiyā The 1st edition (Cairo: Sinā li-al-Nāshr, 1992), 8.

⁸⁷⁹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 7.

⁸⁸⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 8.

⁸⁸¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 6.

⁸⁸² Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 11.

⁸⁸³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 7.

⁸⁸⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 33.

⁸⁸⁵ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 57.

Le second ouvrage *Critique du discours islamique (Naqd al-Khitāb al-Dīnī)* est constitué d'un ensemble d'articles publiés au début des années 1990⁸⁸⁶. L'auteur situe clairement sa démarche dans un combat qui oppose la pensée littéraliste et rationaliste dans l'histoire intellectuelle arabe du XX^e siècle⁸⁸⁷. Loin de rejeter toute référence à l'islam, Abū Zayd y perçoit une force motrice pour toute réforme sociale. Néanmoins, pour devenir un véritable véhicule du progrès, la religion doit être rationalisée et épurée de toutes ses fonctions idéologiques⁸⁸⁸. À partir de ce constat, Abū Zayd s'assigne comme objectif de réaliser une critique des principaux acteurs contemporains qui se réfèrent à l'islam. Il procèdera pour cela à une analyse des discours religieux officiels énoncés successivement par Al Azhār, l'opposition islamiste, le courant intellectuel de la gauche islamique et le mouvement de la Nahda.

Prenant comme archétype l'idéologie des Frères Musulmans, Abū Zayd expose ces rapprochements avec le discours des autorités religieuses officielles. Récusant l'opposition entre extrémisme et modération, il considère que tous les discours islamiques opèrent selon les mêmes logiques. Les différentes sphères de la vie sociale (Famille, école, médias) ne font que réfracter ce type de raisonnement⁸⁸⁹. La critique d'Abū Zayd vise à dévoiler la mécanique qui unit ces différents discours⁸⁹⁰. Une des confusions principales de la rhétorique islamique réside pour lui, dans l'utilisation erronée des concepts de « pensée » (al-fikr) et de « religion » (al-dīn). Elle tend à réduire la distance entre acteurs religieux et l'objet de leurs recherches⁸⁹¹. Principalement non-historiques, leurs propos se construisent généralement sur une sacralisation des textes fondateurs⁸⁹². L'interprétation de tout phénomène (social, naturel, politique) renvoie alors à un principe religieux⁸⁹³. La possibilité du débat est de ce fait réduite par une série de certitudes ; la discussion religieuse porte alors généralement sur les détails, confortant ainsi les principes généraux du dogme⁸⁹⁴.

⁸⁸⁶ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd *Critique du discours islamique (Naqd al-Khitāb al-Dīnī)* 65

⁸⁸⁷ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd., 63.

⁸⁸⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 64.

⁸⁸⁹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 135.

⁸⁹⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 67.

⁸⁹¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 78.

⁸⁹² Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 94 et 84.

⁸⁹³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 81.

⁸⁹⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 89.

En opérant avec la même approche discursive, Abū Zayd critique la gauche islamique. Il caractérise sa démarche comme étant une simple « coloration »⁸⁹⁵ politique de l’islam, qui n’aboutit pas à un rapport critique aux textes sacrés. Il reproche aux représentants de la gauche islamique de mobiliser de manière éclectique les sources religieuses. Par ce fait, ils peuvent amalgamer des écoles théologiques historiquement rivales⁸⁹⁶. Entretenant un lien déterministe avec la tradition, les tenants de ce courant ne peuvent expliquer le présent qu’en référence au passé. Toutefois, leur vision du Kalam⁸⁹⁷ ne procède d’aucune contextualisation historique.

Abū Zayd se consacre également à la critique de la Nahda. Il reproche à cette nébuleuse intellectuelle de reproduire un énième discours idéologique sur l’islam. Le refus de cette tendance à penser la religion dans son ancrage historique réduit la faisabilité de ses projets de réforme. Les nahdaouis sont incapables de produire une rupture épistémologique avec la tradition religieuse⁸⁹⁸. En partant de ce constat, l’auteur se propose de développer une conscience historique des textes qui dépasse les conceptions classiques et modernes de l’islam. À l’aide des sciences du langage, il préconise une compréhension du Coran au-delà de toute interférence extérieure. À cette fin, il s’agit de repérer l’influence des différentes écoles interprétatives sur la compréhension du texte sacré⁸⁹⁹.

Durant cette période, Abū Zayd devient un acteur important du débat public égyptien sur la question religieuse. La médiatisation qui suit sa demande de titularisation le fait connaître auprès d’un large public. Les deux œuvres scientifiques produites durant cette période sont au cœur de la controverse⁹⁰⁰. Tout comme dans les années 1980, Abū Zayd réaffirme la nécessité de lier Raison et Foi. Cependant, durant les années 1990, son discours est plus ancré dans les débats religieux contemporains. Ceci apparaît dans la nature de ses critiques du discours religieux officiel, mais aussi dans le questionnement des différentes démarches intellectuelles qui visent à moderniser l’islam (Nahda, Gauche islamique). Pour la première fois, Abū Zayd porte un regard normatif sur la perception des musulmans à l’égard de leur religion. Il ne s’agit donc plus d’offrir une lecture renouvelée du Coran ou des textes sacrés, mais plutôt de se positionner comme critique des visions

⁸⁹⁵ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 101.

⁸⁹⁶ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 185.

⁸⁹⁷ Le Kalām est une science islamique faisant référence à la recherche des principes de l’argumentation rationnelle. Voir : William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (MacMillan, 1979).

⁸⁹⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Critique du discours islamique* (Nāqd al-Khitāb al-Dīnī) The 1st edition (Cairo : Sinā li-al-Nāshr, 1992), 200.

⁸⁹⁹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 200.

⁹⁰⁰ Voir la section sociologie de l’affaire Naṣr Ḥamīd Abū Zayd.

les plus communes de l'islam. Ceci le porte à avoir un regard analytique sur les institutions qui monopolisent le discours religieux (Al-Azhār). Se situant en opposition avec les principales traditions intellectuelles contemporaines liées à la pensée islamique, Abū Zayd affirme sa posture d'outsider.

4. Les années d'exil : ouverture de nouveaux horizons intellectuels (1995-2010)

Suite à son départ d'Égypte, Abū Zayd s'est vu offrir un poste de professeur à l'Université de Leyden (Pays-Bas) ; laquelle bénéficie d'une longue tradition de recherche sur les pays majoritairement musulmans. Elle est d'ailleurs dotée d'un département de théologie et d'une Chaire de recherche sur l'islam européen⁹⁰¹. Ce changement majeur semble réorienter sa production intellectuelle vers de nouveaux objets de recherche. Son activité au sein de l'espace académique occidental influe sur sa manière d'aborder le fait religieux. Cette restructuration se décline sous deux formes théoriques : ses écrits sur l'islam se concentrent davantage sur le texte coranique et prennent une forme de plus en plus normative. Abū Zayd ne se contente plus de déconstruire les différents discours sur l'islam, il propose une nouvelle herméneutique pour les croyants⁹⁰². Il traite en même temps, certaines questions sociales et politiques (Égalité homme-femme, Droit de l'homme, Démocratie) à partir d'un rapport renouvelé aux textes sacrés⁹⁰³. Par ailleurs, il participe à de nombreux ouvrages biographiques construits sous la forme de dialogue. Il y expose son enfance ainsi que plusieurs récits de vie significatifs⁹⁰⁴.

Abū Zayd recentre ses recherches autour du texte sacré. À partir des lectures du corpus coranique, il analyse différents contextes socio-politiques⁹⁰⁵. Le Coran est ainsi appréhendé comme un discours dont la structure argumentative laisse place à de multiples interprétations. Cette vision horizontale du texte sacré peut permettre aux musulmans – dans un contexte minoritaire ou

⁹⁰¹ Entretien réalisé avec Ibtihal Younes au Caire le 16/09/2016

⁹⁰² Naṣr Ḥāmīd Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān : Towards a Humanistic Hermeneutics* (University of Humanistics, 2004).

⁹⁰³ Naṣr Ḥāmīd Abū Zayd, Islam, Muslims and Democracy, *Religion und Politik*, 151, (1998), 103-12; Naṣr Ḥāmīd Abū Zayd, «The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination», *Politik und Gesellschaft : International Politics and Society*, 4, (1998), 434-437.

⁹⁰⁴ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*; Naṣr Ḥāmīd Abū-Zaid, *Ein Leben mit dem Islam* (Herder, 2006).

⁹⁰⁵ Zayd, *Rethinking the Qur'ān*, 53.

majoritaire – de se réappropriier leur héritage religieux⁹⁰⁶. Le passage du texte aux discours permet de désacraliser le Coran, tout en produisant de nouvelles possibilités de réforme⁹⁰⁷. Ainsi, l’herméneutique est comprise comme un facteur déterminant dans la formation d’une société ouverte et démocratique⁹⁰⁸. Cette désacralisation permet de saisir l’influence humaine sur la constitution de ce corpus religieux. On se retrouve alors dans une communion entre le divin et l’homme, au-delà de toute verticalité théologique. Cet esprit imprègne largement le discours prononcé par Abū Zayd dans le cadre de l’obtention de la Chaire Ibn Rūshd Humanisme et Islam à l’Université d’Utrecht⁹⁰⁹. Cette religion en phase avec l’univers se réalise à travers la figure d’Ibn Arabī⁹¹⁰. Pour Abū Zayd, cette référence religieuse représente une ouverture dans les rapports entre Occident et monde arabe. Dans le contexte post-11 septembre 2001, elle permet de développer une vision alternative de l’islam en opposition aux fondamentalismes religieux⁹¹¹. On remarque aussi que les musulmans résidant dans les mondes occidentaux ainsi que les cultures islamiques non arabes sont plus présents dans les textes d’Abū Zayd⁹¹².

Abū Zayd adopte des positions religieuses plus affirmées au cours de cette période. Il se consacre aux textes sacrés et énonce clairement un projet de réforme islamique. L’herméneutique devient l’outil par excellence pour changer la société. Elle doit être partie intégrante d’une volonté politique à former des citoyens autonomes. C’est ainsi que l’éducation de masse devient un moyen de lutte contre le fondamentalisme⁹¹³. Le système politique privilégié par lui demeure celui d’une démocratie séculière qui permet le maintien du pluralisme⁹¹⁴. C’est ainsi qu’après son exil, Abū Zayd s’est érigé en défenseur d’une vision de l’islam en phase avec les principes du libéralisme politique.

⁹⁰⁶ Zayd, 63.

⁹⁰⁷ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought : A Critical Historical Analysis* (Amsterdam University Press, 2006), 97.

⁹⁰⁸ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd.

⁹⁰⁹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *The Qūr’ān : God and Man in Communication* (Leiden : Universiteit, 2000).

⁹¹⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd.

⁹¹¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, Ainsi parlait Ibn `Arabī (Hakadhā Takallamā Ibn`Arabī), *The Egyptian National Organization for Books*, (Caire: 2002), 30.

⁹¹² Katharina Völker, *Qūr’ān and Reform: Rahman, Arkoun, Abū Zayd*, (Frankfurt am Main: 2017), 129.

⁹¹³ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, Ainsi parlait Ibn`Arabī (Hakadhā Takallamā Ibn` Arabī), 128.

⁹¹⁴ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, 130.

5. Abū Zayd figure intellectuelle atypique

La restitution de la trajectoire intellectuelle de Abū Zayd montre un parcours atypique, et ce, à plusieurs niveaux. Sur le plan académique, il finalise une première formation en lettres tout en vouant un intérêt pour les sciences religieuses. Il se positionne ainsi en dehors des institutions traditionnelles (Dar-ūlūm, Al-Azhār), mais aussi de certains courants d'idées (gauche islamique, islam officiel, salafisme) qui se prononcent sur l'islam. D'autre part, les modalités avec lesquelles il traite de la pensée islamique le placent en porte-à-faux entre les mouvements fondamentalistes et réformistes. Caractérisé de « Post-moderne »⁹¹⁵, Abū Zayd vise la déconstruction des discours religieux. Influencé par la pensée mū'tazilīte durant ses années de formation, il incorpore la théorie herméneutique graduellement à ses écrits. Abū Zayd transfère ainsi l'approche de la critique littéraire aux sciences théologiques alors que traditionnellement elle était cantonnée au Adāb. Finalement, ses années d'exil auront restructuré sa production intellectuelle vers une voix plus normative. Abū Zayd ne se contente plus d'expliquer les mécanismes du discours religieux, il en offre une alternative. C'est dans ce cadre qu'il devient un promoteur d'une lecture originale des textes sacrés, mettant l'emphase sur leurs dimensions humaines. Il reste à la fois ancré dans des traditions intellectuelles savantes et religieuses. Son rapport à l'islam est construit à la fois en lien avec ces aléas biographiques, mais aussi en opposition à d'autres acteurs avec lesquels il est en débat. Dans la suite du chapitre, on mesurera l'impact de sa trajectoire intellectuelle sur sa réception.

III — RÉCEPTION SCIENTIFIQUE DE L'AFFAIRE ABŪ ZAYD

L'affaire Abū Zayd a fait l'objet d'une production intellectuelle pléthorique. Sous forme de simples articles journalistiques en passant par les essais et les recueils juridiques, ces événements ont été traités de manière plurielle. Différents chercheurs ont essayé de comprendre en quoi cette affaire était révélatrice de dynamiques sociales particulières. Tout au long de la controverse et durant les années qui l'ont suivie, on assiste à la prolifération d'un ensemble d'articles scientifiques et de monographies qui traitent de la question. Trois facteurs explicatifs ressortent de la compilation et la consultation de ces différents écrits : les aspects juridiques liés au traitement de l'affaire Abū

⁹¹⁵ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris : Téraèdre, 2005), 49.

Zayd, les enjeux politiques qui l'entourent et les différents types de rationalité en jeu dans les débats la concernant.

1. Analyse en termes juridiques

Les écrits qui traitent de l'affaire Abū Zayd à travers le prisme juridique prennent comme point de départ la question de la Hisba⁹¹⁶. Cet argument juridico-religieux a été mobilisé contre Abū Zayd ; il désigne l'obligation pour chaque musulman « d'ordonner le bien et d'interdire le mal ». Dans ce cadre, que Kilian Bälz s'interroge sur les raisons qui ont poussé la Cour du Caire à justifier l'accusation d'apostasie⁹¹⁷. Il cherche à faire ressortir les principales problématiques de l'affaire à partir d'une analyse des articles de lois mobilisés dans le jugement et d'un retour historique sur différents cas de figure connexes. Pour ce faire il évoque les procédures utilisées dans l'annulation d'un mariage, le devoir éthique auquel renvoie la notion de Hisba, ou encore la manière dont une Cour de lois peut déclarer un musulman comme étant infidèle. Il questionne ainsi plusieurs chercheurs qui perçoivent dans ce cas, le reflet d'une islamisation du droit égyptien. Bälz comprend les référents islamiques mobilisés dans cette affaire comme étant le reflet de luttes politiques menées à travers l'appareil juridique. Il conclut son article en affirmant que le jugement de l'affaire Abū Zayd s'est construit sur des référents juridiques à la fois islamiques et européens⁹¹⁸.

C'est à partir d'un point de vue opposé à celui de Bälz que Baber Johansen construit son argumentaire⁹¹⁹. Selon lui, l'affaire Abū Zayd serait le résultat d'une évolution spécifique du droit égyptien. Traditionnellement, la sharia (jurisprudence islamique) aurait été très peu systématisée. Elle était pratiquée par des juristes qui utilisaient cette référence comme une norme éthique plutôt qu'un code juridique. En codifiant ces différentes lois, l'État moderne égyptien a circonscrit l'application de la sharia au statut personnel. En réaction à ce type de transformations, un mouvement de juristes proches des cercles islamistes a tenté d'inclure la sharia comme prémices de l'ensemble du droit musulman. À partir des années 1980, ce mouvement d'islamisation du droit a réussi à imposer la question de l'apostasie dans le système juridique. Cette transformation place

⁹¹⁶ Voir section 4.3, L'affaire juridique.

⁹¹⁷ Kilian Bälz, « Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The " Abū Zayd Case" », *Welt des Islams* 37 (1997) : 135–155.

⁹¹⁸ Bälz, 154.

⁹¹⁹ Baber Johansen, « Apostasy as objective and depersonalized fact: two recent Egyptian court judgments », *Social Research*, 2003, 687–710.

l'islam au centre des débats publics et juridiques⁹²⁰. Elle constitue de ce fait un élément primordial du contexte juridico-religieux dans lequel s'est développée l'affaire Abū Zayd.

Maurits Berger décèle dans cette affaire une restructuration juridique de la notion d'apostat⁹²¹. Traditionnellement, l'apostasie en islam était constituée de deux éléments, un acte répréhensible et sa conséquence juridique. Dans l'Égypte moderne, il est rare que la Cour ait à démontrer qu'un accusé a été infidèle. Durant les cinquante dernières années, la question de l'apostasie a été soulevée uniquement dans des affaires liées à des mariages ou des héritages, compte tenu du fait que les référents religieux étaient cantonnés au droit de la famille. Dans ce cadre, Berger explique que le cas d'Abū Zayd est exceptionnel. Pour la première fois, une Cour égyptienne a tenté de prouver l'apostasie d'un accusé à partir de sa vision intellectuelle. Il souligne par ailleurs, la contradiction existante entre l'interdiction d'apostasie et la liberté de croyance assurée par la constitution égyptienne. Cette affaire refléterait, selon lui, l'attachement d'une majorité de musulmans à leur héritage religieux ; ce qui peut produire des abus comme dans le cas d'Abū Zayd.

Dans la même veine, George N. Sfeir relève dans cette affaire les limites de la modernisation du droit dans le monde arabe⁹²². Comme au XIX^e siècle, la dichotomie entre le droit constitutionnel d'inspiration européenne et le droit de la famille référant principalement à l'islam demeure d'actualité. Cette division juridique est principalement présente dans les questions relatives au statut personnel ou encore aux relations domestiques. Ce type d'anachronisme limite l'application de certains droits individuels au profit du respect de droit religieux ; Abū Zayd en est la parfaite illustration. D'autres auteurs vont se concentrer exclusivement sur la Hisba. C'est le cas de Jörn Thielmann qui a réalisé l'historiographie de ce concept au sein du code juridique égyptien⁹²³. Il fait aussi ressortir les différents argumentaires mobilisés dans des jugements qui reposent sur cette notion.

Les tenants des approches juridiques perçoivent cette affaire comme étant le reflet de deux régimes normatifs présents au sein du droit Égyptien dont l'un serait islamique et l'autre laïc. Cette

⁹²⁰ Bälz, « Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial », 707.

⁹²¹ Maurits Berger, « Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts », *Human Rights Quarterly* 25, n° 3 (2003): 720-40.

⁹²² Sfeir, « Basic freedoms in a fractured legal culture ».

⁹²³ Jörn Thielmann, « La jurisprudence égyptienne sur la requête en Hisba », *Égypte/Monde arabe*, n° 34 (31 décembre 1998) : 81-98.

dualité permettrait aux partisans de l'islamisation de la société de perpétuer leur combat politique dans l'espace juridique. Ainsi, la dissonance entre sources religieuses et modernes serait à la base de l'inculpation d'Abū Zayd.

2. Les approches en termes politiques

Un deuxième type d'approche regroupe des chercheurs qui se concentrent principalement sur les déterminants politiques de cette affaire. Il s'agit pour eux de comprendre les rapports de force qui sous-tendent les débats religieux ou juridiques autour d'Abū Zayd. À cet effet, une attention particulière est consacrée à l'influence de l'islam politique et ses rapports avec l'appareil étatique.

C'est le cas de Salwa Ismail qui amorce son analyse en prenant comme point de repère le mouvement islamiste⁹²⁴. Ce courant politique serait impliqué dans une lutte avec les autorités gouvernementales en vue de définir l'orthodoxie religieuse. L'objectif étant de s'assurer le contrôle sur la morale collective. À partir des années 1970, la culture serait devenue un véritable champ de bataille pour le mouvement islamiste. La procédure juridique intentée contre Abū Zayd résulterait d'une forme de militance dont le but serait d'islamiser l'espace public. Il aurait été la victime directe de cette nouvelle restructuration politico-religieuse.

À partir du même constat, Fauzi M. Najjar interprète le cas Abū Zayd comme le produit d'une tension historique entre les fondamentalismes religieux et les intellectuels musulmans progressistes⁹²⁵. Les conservateurs se donnent comme mission de protéger l'islam de l'influence occidentale. Les progressistes par contre, prônent l'avancement des idées libérales (laïcité, droits de l'homme, etc.) dans le monde musulman. Les conséquences de cette affaire dépassent de loin le simple cas d'Abū Zayd, elles dénotent en fait un « profond malaise ». Selon Najjar, le mouvement islamiste mobilise les Cours de justice afin de brimer la liberté intellectuelle. Pour lui, l'islam politique se positionnerait comme un obstacle à la démocratisation et la modernisation de la société, représentant ainsi une menace autant pour les intellectuels critiques du traditionalisme que pour les minorités religieuses en Égypte.

⁹²⁴ Salwa Ismail, « Religious “orthodoxy” as public morality : The state, Islamism and cultural politics in egypt », *Critique : Critical Middle Eastern Studies* 8, n° 14 (1 mars 1999): 25-47.

⁹²⁵ Fauzi M. Najjar, « Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Ha^ḥ mid Abu Zayd », *British Journal of Middle Eastern Studies* 27, n° 2 (novembre 2000) : 177-200.

Wasim Salman et Ami Ayalon considèrent également l'affaire Abū Zayd comme étant la continuité historique d'une lutte entre islamistes et progressistes⁹²⁶. Ils réinterprètent la pensée arabe contemporaine à travers cette opposition constitutive. Le cas de l'intellectuel égyptien ne serait qu'un épisode supplémentaire qui viendrait confirmer cette réalité. Dans ce cadre, les conservateurs mobilisent la tradition islamique pour défendre leurs intérêts politiques. Ils réfutent les publications d'Abū Zayd et toute critique religieuse qu'ils qualifient d'obstacles à la propagation d'un islam authentique⁹²⁷.

Baudouin Dupret et Jean-Noël Ferrié mettent l'accent sur la question politique afin d'expliquer l'affaire Abū Zayd⁹²⁸. Toutefois, ils aboutissent à des conclusions différentes de celles des autres chercheurs. Évacuant l'islam comme élément explicatif, ils s'accordent sur le fait que la religion n'est pas constitutive de la conduite des différents acteurs sociaux, mais plutôt une ressource qu'ils mobilisent de manière divergente. Les islamistes n'ont donc pas le monopole du référent islamique ; nous aurions plutôt affaire à un ensemble de « petits entrepreneurs de morale »⁹²⁹. Le fait qu'ils se réfèrent à un argumentaire religieux n'en fait pas des tenants de l'islam politique. La religion est plutôt une ressource qui permet d'affirmer différents types de normes sociales.

Les approches en termes politiques se concentrent principalement sur le phénomène islamiste. À partir de l'affaire Abū Zayd, elles restituent les oppositions idéologiques qui seraient constitutives de l'histoire égyptienne. Elles interprètent les débats culturels et religieux comme moyens de perpétuer les luttes politiques.

⁹²⁶ Wasim Salman, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation : Nasr Hamid Abu Zayd* (Éditions Mimésis, 2017); Ami Ayalon, *Egypt's Quest for Cultural Orientation* (Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 1999).

⁹²⁷ Salman, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation*, 207.

⁹²⁸ Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique* 47, n° 6 (1997) : 762-75; Gilles Boëtsch, Baudouin Dupret, et Jean-Noël Ferrié, *Droits et sociétés dans le monde arabe: perspectives socio-anthropologiques* (Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997).

⁹²⁹ Ferrié et Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme ».

3. Les approches en termes de tradition discursive

La troisième catégorie d'approche s'inspire principalement du travail de l'anthropologue Talal Asad⁹³⁰ ; elles s'appuient sur la définition de l'islam comme tradition discursive⁹³¹. Ce concept permet de situer la religion musulmane dans le cadre où elle se déploie ; il renvoie à la fois à la rationalité et aux pratiques qui l'organisent. Le devenir musulman passe par l'apprentissage d'un ensemble de dogmes et d'articles de foi ainsi que de leurs usages au quotidien⁹³². On ne peut donc appréhender l'islam en dehors des doctrines qui participent à transmettre son socle normatif. À partir de cette définition, il s'agit d'analyser de quelle manière l'État moderne structure la tradition islamique. Il faut donc comprendre en quoi la rationalité séculière conduit à une « reconfiguration des conduites, des sensibilités et des aptitudes morales »⁹³³ dans des contextes historiques différents. Pour les tenants de cette approche, l'affaire Abū Zayd ne peut être cernée que par rapport à ces enjeux.

C'est ainsi que Charles Hirschkind, dans son article *Heresy or Hermeneutics : The Case of Nasr Hamid Abū Zayd*⁹³⁴ tente de clarifier la rivalité entre Abū Zayd et ses opposants au travers de l'argumentaire mobilisé par chacun d'eux. D'après lui, la réalité sociale du Moyen-Orient ne peut être saisie en dehors des multiples interactions entre tradition libérale et islamique. L'affaire Abū Zayd est représentative de ce type d'entrelacement entre différentes perceptions du rôle de l'islam dans la société égyptienne. Hirschkind se concentre particulièrement sur la conceptualisation qu'effectue Abū Zayd sur la religion. Il relève l'a priori libéral de l'intellectuel égyptien et comment sa pensée confronte l'univers de référence islamique. Ceux-ci prennent la forme d'un ensemble d'oppositions : raison et croyance, histoire et théologie, etc. Pour l'auteur, le travail d'Abū Zayd conforte une volonté plus générale à faire concorder la tradition islamique avec un

⁹³⁰ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press (Baltimore, 1993); Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003); Talal Asad, *On Suicide Bombing* (Columbia University Press, 2007).

⁹³¹ Talal Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Qui Parle* 17, n° 2 (2009) : 1-30.

⁹³² Mohamed Amer Meziane, « Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad », *Socio-anthropologie*, n° 36 (7 décembre 2017) : 59-74.

⁹³³ Jean-Michel Landry, « Les territoires de Talal Asad », *L'Homme*, n° 217 (2016) : 82; voir sur le sujet : Talal Asad et Mohamed Amer Meziane, « Penser le sécularisme », *Multitudes*, n° 59 (11 juin 2015) : 69-82.

⁹³⁴ Charles Hirschkind, « Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd. », *American Journal of Islamic Social Sciences* 12, no. 4 (1995): 463.

ordre politique mondial. Il est donc tout à fait normal qu'il rencontre une forte opposition dans le contexte égyptien.

Talal Asad discute de cette affaire dans l'ouvrage collectif *Is Critique Secular? : Blasphemy, Injury, and Free Speech*⁹³⁵. L'argument principal d'Asad consiste à montrer que le jugement pour apostasie dans le contexte égyptien n'est pas forcément lié à la liberté de croyance. Le but visé par la Cour est de sanctionner l'expression publique d'opinions religieuses. Les autorités juridiques cherchent ainsi à préserver l'ordre public ; c'est au nom de cette obligation qu'ils contestent la production intellectuelle d'Abū Zayd. À partir de cette observation, Asad compare la question de la liberté dans la tradition libérale v/s islamique. Dans une conception séculière de la religion, la croyance privée ne peut être l'objet d'un jugement. Par contre, l'accusation d'apostasie n'est pas liée aux convictions personnelles d'Abū Zayd, mais à la fonction sociale qu'il occupait. C'est à partir des conséquences éventuelles de ses idées auprès des étudiants qu'il a été jugé.

Dans une approche similaire, Hussein Ali Agrama discute différents éléments juridiques de l'affaire. Dans son livre *Questioning Secularism : Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*⁹³⁶, il analyse la sharia comme une pratique façonnée par un régime juridique séculier. À partir du cas d'Abū Zayd, il démontre que plusieurs concepts utilisés dans son jugement sont issus de la tradition islamique, bien qu'étant opérationnalisés dans un cadre extra-islamique ; ce qui pourrait changer leur signification. Selon lui, on ne peut pas dissocier l'application contemporaine de la sharia des projets de modernisation étatique qu'a connus l'Égypte. En effet, les différents gouvernements ont dû composer, depuis l'indépendance, avec un code juridique d'inspiration européenne. Cet héritage colonial structure la manière dont le droit est appliqué ; et participe à créer un nouvel espace où se déploie la tradition islamique sous des modalités différentes.

Les approches en termes de tradition discursive se réfèrent au cas d'Abū Zayd pour contester les compréhensions communes de l'islam. Elles veulent démontrer jusqu'à quel point l'État

⁹³⁵ Talal Asad et al., *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Fordham University Press, 2013); pour un exposé complet sur l'ouvrage voir le compte rendu de la traduction française : Mohamed Amer-Meziane, « Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression, Lyon, PUL, 2016, 188p. », *Terrains/Théories*, n° 5 (22 décembre 2016).

⁹³⁶ Hussein Ali Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (University of Chicago Press, 2012).

participe à modeler les référents religieux. On ne peut donc maîtriser cette affaire à travers une simple opposition entre islam et modernité. Il faudrait plutôt tenter de comprendre comment les conditions séculières façonnent ce qui paraît relever du fait musulman.

Ce bref tour d’horizon permet de faire ressortir les paramètres mis de l’avant pour appréhender l’affaire Abū Zayd. Les sections qui suivent seront consacrées à la restitution des principaux éléments qui constituent de ce cas. L’objectif étant de situer notre analyse par rapport à cette littérature scientifique.

IV — SOCIOLOGIE DE L’AFFAIRE NASR HAMĪD ABŪ ZAYD

L’affaire Nasr Hamīd Abū Zayd se déploie dans différents espaces sociaux (universitaire, médiatique, juridique). Reconstituer le cours des événements successifs dans leur intégralité s’avère nécessaire. Bien que le point de départ de cette affaire se situe au sein du monde universitaire, elle devient vite l’objet d’une polémique médiatique. Par la suite, le débat est transféré vers le champ juridique, conséquemment à une plainte judiciaire déposée contre Abū Zayd. Chacun de ces différents espaces a fait l’objet d’une investigation minutieuse. Ce qui a permis d’analyser l’ensemble des arguments développés par les principaux protagonistes impliqués dans cette affaire.

Cette section est consacrée à l’analyse du positionnement des différents acteurs en lien avec l’Affaire Abū Zayd. À cet effet, l’emphase a été mise sur trois moments importants : d’abord la demande de titularisation présentée par Abū Zayd au comité académique, qui constitue le point de départ de la controverse ; ensuite la polémique médiatique qui a suivi, participant ainsi à polariser l’opinion publique et finalement la procédure judiciaire intentée contre lui. Cette périodisation reflète l’émergence des débats autour d’Abū Zayd, leur consolidation ainsi que l’importance graduelle de leur ampleur au sein de la société égyptienne. Elle constitue par ailleurs, un bon repère pour comprendre cette affaire, sous ses multiples facettes.

1. Présentation d’une demande au comité académique

Le premier acte de l’affaire Abū Zayd se déroule au sein de l’Université du Caire. Professeur associé auprès du département de Lettres et Langue arabe, Abū Zayd présente une demande de

titularisation. En mai 1992, il dépose à cet effet, un dossier comportant un total de 13 publications (2 livres et 11 articles)⁹³⁷. Les écrits des candidats sont d'abord évalués par trois professeurs lesquels transmettent par la suite un rapport d'évaluation à un comité permanent constitué de professeurs issus de différentes universités. La titularisation du candidat est acceptée ou refusée suite à un vote des membres du comité mis en place à cet effet. Dans le cas d'Abū Zayd, le comité chargé d'examiner son dossier était composé à la fois de professeurs de Lettres et d'études islamiques⁹³⁸.

Un examen particulier des rapports académiques résultant de la candidature d'Abū Zayd s'avère nécessaire à une bonne compréhension de cette étape importante. À l'aide de l'analyse de contenu, nous voulons identifier les représentations sociales véhiculées par ces documents⁹³⁹. Chacun des rapports sous-entend une conception particulière de la recherche scientifique sur l'islam. Il s'agit de comprendre comment ces textes parviennent à créer un « effet de sens »⁹⁴⁰. Les documents originaux étant difficilement accessibles, nous avons mobilisé des sources

⁹³⁷ Les ouvrages en question: *La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique par Al-Shafī'ī (Al-Imām al-Shafī'ī wa Ta'ṣīṣ al- Aydiyūlūgīyyā al- Waṣāṭīyyā)*, (Caire: Sinā li-al - Nāshr, 1992); *Critique du discours islamique (Naqd al-Khitāb al-Dīnī)*, (Naqd al- Khitāb al- Dīnī), (Caire: Sinā li-al - Nāshr, 1992) qui n'était pas encore publié à l'époque. Les articles sont : «The Perfect Man in the Qūr'ān, Qūr'ān: textual analysis», *Journal of Osaka University of foreign Studies*, no. 73 (Japan, 1988) : 111-133 ; «L'herméneutique dans le discours de Sibawayh (al-Ta'wīl fī Kitāb Sibawayh)» *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 8 (1988); «Foreword (Moukadima)» dans *Inazo Nitobe's, Le Bushido l'âme du Japon (al-Būshido Rūh al- Yibin)*, (Baghdad, Dā'irat al Shū' Shū'ūn al- ṭaqāfiyyā al-'Ammā, 1990) (traduction du japonais à l'arabe); «Le dévoilement de l'idéologie du terrorisme : à la recherche d'une nouvelle laïcité (al-Kashf 'an Aqni'at al-Irhāb: Bathān 'an 'Almāniyya Jadidā)», *Adāb wa Naqd* 58 (juin 1990) : 40-50; « La culture du développement et le développement de la culture (ṭaqafāt al-Tānmiya wa Tanmiyāt al- ṭaqāfā)», *al-Qāhirā* 110&111 (Dec.1990, Janv. 1991): 23-28; «la compréhension du texte sacré (Mafhūm al-Nāṣ) », *Ibdā* 4 (avril 1991) : 99-106 ; «La construction de la métaphore : qui la mène et jusqu'où? (Markabāt al-Maḡāz: Man Yaqūdūhā? Wa Ilā Aynā?)», *Alif: Journal of Comparative Poetics*,12 (1992); «Lecture de la tradition et tradition de la lecture : dans le discours d'Ahmad Sadīq Sa'd (āt al- tūraṭ wa tūraṭ al-Qirā'a : fī Kitābat Ahmad Sadīq Sa'd)», *Adāb wa Naqd*, 87 (novembre 1992) : 31-46, pas encore publié à l'époque; «La tradition entre utilisation utilitaire et lecture scientifique : l'autorité du texte par rapport à la raison (al- tūraṭ bayna al-Istiḥdām al-Nāfi wa al- Qirā'a al-'Ilmiyyā: Sultat al- Nāṣ fī Mūwājahāt al-'Aql)», *Adāb wa Naqd* 79 (mars 1992) : 51-70; «Tentative de lecture des absences dans le discours de Ibn Arabī (Mūhāwalāt Qirā'at al- Maskūt 'Anh fī ḥitāb Ibn Arabī) », *al-Hilāl* 100, 5 (mai 1992) : 24-33. Pas encore publié à l'époque ; « Gérer le contexte dans les herméneutiques du discours religieux (Ihdār al-Siyāq fī Ta'wilat al-itāb al- Dīnī)», *al - Qāhirā* 122 (Janv. 1993): 87-115. Pas encore publié à l'époque.

⁹³⁸ *Abd al-Ṣabūr ṣahīn, L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al- 'ilmāniyah fī ḡāmi'at al- Qāhirā)*, (Riyad, Arabie saoudite : Edition al-Nāshīrūn al- 'Arab, 1993), 34.

⁹³⁹ Pascal Moliner, Patrick Rateau, et Valérie Cohen-Scali, *Les représentations sociales : pratique des études de terrain* (Presses universitaires de Rennes, 2002), 190.

⁹⁴⁰ Alex Mucchielli, *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Collection U (Paris : Armand Colin, 1996), 36.

secondaires⁹⁴¹. Les rapports en question ont été publiés dans deux ouvrages parus au cœur de la controverse à savoir *L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire* (*Qiṣṣāt "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al-'ilmānīyā fī ḡāmi'at al-Qāhirā*) et *Pensée en période d'excommunication* (*Al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr*). Le premier livre a été publié par Shahīn en 1993 ; il comprend une version du rapport transmis au comité permanent ; en tant que réponse aux accusations d'impartialité qu'il a reçues.

Publié par Abū Zayd en réaction aux attaques publiques qu'il a subies, le livre *Pensée en période d'excommunication* comprend trois rapports. Une version écourtée de celui de Shahīn, celui de Mahmud Ali Makki⁹⁴² ainsi que la réponse du Conseil de la Faculté des Lettres au comité permanent. En plus de ces deux sources, nous avons rajouté le rapport scientifique de Mohamed Beltagy, Doyen de la faculté de Dar al ūlūm et membre du comité permanent⁹⁴³. Une analyse croisée de ces différentes références dévoilera un aperçu global des arguments mobilisés par les différents acteurs impliqués dans le processus de titularisation d'Abū Zayd.

Dans ce cadre, le rapport de Shahīn s'avère très influent et sera la source première du rejet. Il construit son avis autour d'arguments scientifiques et éthiques. Pour lui, les sciences religieuses sont garantes de la morale collective. Toute étude de l'islam doit donc se situer dans une tradition intellectuelle préétablie. Il reproche à Abū Zayd de rejeter les principes de foi qui permettent de discuter le savoir religieux : « Sa production intellectuelle peut-être rapprochée du Kalām ou de la 'Aqīda ; par contre, l'auteur adopte une approche matérialiste qui le distancie de son mémoire de Master et sa thèse de doctorat »⁹⁴⁴. Pour Shahīn, toute œuvre qui traite de l'islam, le fait en continuité avec une tradition islamique dans le but d'influencer le devenir d'une société guidée par les principes de cette religion. Pour toute personne n'adhérant pas à ces principes, il serait impossible de discourir sur l'islam. Dans la citation, Shahīn mobilise la référence au matérialisme comme synonyme d'athéisme ; celle-ci indique que toute personne qui se prononce sur les principes

⁹⁴¹ Le seul rapport que nous n'avons pas consulté est celui de Muḥammad 'Awnī 'Abd al-Ra'ūf professeur la langue et la littérature arabe à l'Université d'Ayn Chems. Dans la biographie de Abū Zayd, il est mentionné qu'il a produit un rapport positif ; voir : Naṣr Ḥamīd Abū Zayd et Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam*, (Greenwood Publishing Group, 2004), 2.

⁹⁴² Professeur à la faculté de Lettres de l'Université du Caire.

⁹⁴³ Ce rapport fut publié dans le journal *Shab* en date du 16/04/1993.

⁹⁴⁴ Abd al-Ṣabūr ṣahīn, *L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire* (*Qiṣat "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al-'ilmānīyā fī ḡāmi'at al-Qāhirā*), 32.

théologiques doit être croyante. Selon lui, cette prémisse expliquerait que la majorité des écrits d'Abū Zayd soient publiés dans des revues littéraires et non pas dans des revues scientifiques spécialisées en sciences islamiques. Pour les mêmes raisons, Shahīn estime que ce type de travaux peut provoquer une forte réaction au sein de la société⁹⁴⁵. Ce rapport est de ce fait construit autour d'une série de principes qui situent le chercheur dans un rapport étroit à une communauté de valeurs et un corpus de savoir historique.

Ce genre de jugement revient systématiquement dans les critiques de Shahīn. Il reproche à Abū Zayd d'ignorer des aspects primordiaux dans la croyance collective des musulmans, ce qui biaiserait sa probité scientifique. Dans son compte-rendu de l'article La culture du développement et le développement de la culture, il lui reproche de faire fi de la notion d'Al-ġayb. Celle-ci comprend l'ensemble des croyances d'ordre transcendantal (Dieu, anges, livres divins, prophètes, jour du jugement, prédestination divine). Dans sa critique, Shahīn note la volonté d'Abū Zayd de dissocier raison et religion. Cette séparation aurait pour but d'expliquer tous les problèmes politiques actuels à partir du rapport des musulmans au Coran⁹⁴⁶. Dans la section réservée au livre Critique du discours islamique, Shahīn conteste la soi-disant vision panthéiste d'Abū Zayd. Cette école de pensée qui a placé l'homme au centre de l'univers nierait l'autorité divine. Elle rejoindrait une vision chrétienne de la prédestination qui effacerait le rôle de Dieu dans le devenir terrestre. Selon Shahīn, l'auteur essaie d'assimiler aux études religieuses une méthode matérialiste proche du marxisme. Ce qui serait complètement incompatible avec la tradition islamique, puisque cette méthode est soutenue par un athéisme total. De plus, pour Shahīn, l'ouvrage comprend plusieurs confusions. L'auteur assimile tous les discours sur l'islam qu'ils soient le produit d'extrémistes, d'institutions religieuses ou encore du pouvoir étatique⁹⁴⁷.

Ces deux exemples démontrent bien l'argumentaire de Shahīn. Les trois aspects (foi, tradition et morale collective) du savoir islamique lui permettent de contester les croyances d'Abū Zayd, de critiquer son travail intellectuel et d'appréhender la manière dont son œuvre peut être reçue.

⁹⁴⁵ Abd al-Ṣabūr šahīn, p.20.

⁹⁴⁶ Abd al-Ṣabūr šahīn, p.26.

⁹⁴⁷ Abd al-Ṣabūr šahīn, p.22.

La croyance est le postulat premier qui permet de crédibiliser toute personne aspirant à se prononcer sur l'islam. Cette foi renvoie à un lien étroit aux textes sacrés et aux canons théologiques musulmans. Ces référents ne balisent pas seulement le rapport au passé ; ils orientent également le style de recherche effectuée. Ils représentent une tradition intellectuelle liée à des conceptions, des méthodes et des problématiques particulières. Ces trois prérogatives (foi, tradition et morale collective) construisent la relation du Savant à son objet d'étude et à la société. Le chercheur en sciences islamiques a le devoir moral d'orienter une communauté qui adhère aux mêmes principes que lui. La foi n'est donc plus une question personnelle, elle prend une dimension sociale.

Le rapport d'évaluation rédigé par Mahmud Ali Makki contraste avec celui de Shahīn. Spécialiste de l'Andalousie médiévale, Makki fut le fondateur du département de langue espagnole dans la faculté de Lettres. Son compte-rendu se concentre principalement sur le livre *Critique du discours islamique*. Il considère que la démarche d'Abū Zayd n'atteint pas la sacralité de l'islam, et participe d'un mouvement de réforme intra-religieux⁹⁴⁸. De ce fait, Makki justifie sa critique des acteurs religieux contemporains et des canons théologiques. Tout projet de renaissance sociale passe forcément par un renouvellement des croyances musulmanes qu'il faudrait expurger de leur contenu irrationnel. Makki qualifie le travail d'Abū Zayd d'*jihād*, car il a le potentiel de créer un véritable changement social : « Comme le note judicieusement le chercheur, le discours religieux est responsable du retard historique que connaît le monde musulman, et ce, depuis le déclin de l'*Ijtihād* au profit de la tradition »⁹⁴⁹. Comme Shahīn, Makki ne conçoit pas de division nette entre le travail scientifique, les croyances religieuses et la réalité sociale. Il explicite un lien direct entre *Ijtihād* et travail académique. Ce type de rapprochement brouille les frontières entre espaces académiques, politiques et religieux et place l'islam au centre de tous les débats.

L'opposition entre les deux rapports concerne la tradition islamique. Makki et Abū Zayd l'analysent de manière critique alors que Shahīn la place au centre de sa réflexion. Ces deux visions assignent le chercheur à des rôles différents. Pour les tenants de la critique, il doit dévoiler les superstitions entretenues par la société. Alors que les défenseurs de la tradition en font plutôt le gardien de la normativité collective.

⁹⁴⁸Nasr Hamīd Abū Zayd, *Pensée en période d'excommunication (Al-Tāfkīr fī Zaman al-Takfīr)*, (Caire: Edition), 1998, 42.

⁹⁴⁹ Nasr Hamīd Abū Zayd.

À la base de ces rapports, le comité permanent a pris une décision concernant le dossier d'Abū Zayd. Le 3 décembre 1992, la promotion demandée est refusée suite à un vote majoritaire (7 pour et 6 contre)⁹⁵⁰. Ce rejet a provoqué une réaction instantanée du Conseil de la faculté des Lettres qui produira un nouveau rapport, dans le but d'inverser la décision du comité.⁹⁵¹ Ce dernier document a apporté un soutien résolu à la démarche scientifique d'Abū Zayd en réfutant les arguments de Shahīn. Le Conseil a reproché à ce dernier de ne pas prendre en compte la pluralité des courants étudiés et de disqualifier les méthodes linguistiques utilisées par le candidat. Il a également corrigé certaines critiques de Shahīn. Ainsi, il a précisé que le terme *gayb* réfère plutôt à une pensée irrationnelle prisonnière des mythes et des superstitions, ce qui diffère de la définition théologique. Par ailleurs, le rapport corrobore la vision laïque d'Abū Zayd qui prône une séparation entre le politique et le religieux ce qui le dissocie de l'athéisme.

En réponse à cette opposition, Mohamed Beltagī, doyen de la faculté de Dar al ūlūm, a produit un rapport de travail pour justifier la décision émise par le comité⁹⁵², réaffirmant ainsi l'autorité de l'institution universitaire et sa validité scientifique. Il ne manquera pas de rappeler que le comité permanent avait opéré avec une plus grande autorité que le Conseil de la faculté, car il était composé de professeurs de toutes les universités. Il ne se prononcera toutefois pas sur les travaux d'Abū Zayd. Le 18 mars 1993, le Conseil de l'Université du Caire a tranché en défaveur d'Abū Zayd confirmant ainsi la décision du Comité permanent.

2. La naissance d'une polémique

En mars 1993, l'Université du Caire avait émis un refus pour la promotion d'Abū Zayd ; cette affaire prendra alors une nouvelle dimension. Instantanément, elle éclata au grand jour et devint l'objet d'âpres débats qui ont divisé l'opinion publique égyptienne. Appuyé par de nombreux intellectuels, Abū Zayd exposera dans la presse une décision qu'il avait jugée injuste.

Par ailleurs, plusieurs universitaires se sont portés à la défense de Shahīn. Ces multiples interventions ont entraîné une véritable polémique. En effet, ce débat était repérable par la nature

⁹⁵⁰ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 3.

⁹⁵¹ Nasr Hamīd Abū Zayd, *Pensée en période d'excommunication (Al-Taḥkīr fī Zaman al-Taḥfīr)*, p.51.

⁹⁵² Abd al-Ṣabūr šahīn, *L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qīṣat "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al-'ilmānīya fī ḡāmi'at al-Qāhira)*, (Riyad, Arabie saoudite: Edition al-Nāshīrūn al-'Arab, 1993), p.34.

violente des échanges qu'il avait produits ; les acteurs impliqués étant enclins à décrédibiliser l'adversaire plutôt que de chercher à le convaincre.

Le but de cette section est de restituer les différents « arsenaux argumentatifs »⁹⁵³ adoptés par les adversaires ainsi que les alliés d'Abū Zayd. Cette polémique repose en fait sur un ensemble de stratégies discursives⁹⁵⁴ dont l'objectif est de disqualifier toute forme d'opposition.

Nous avons mobilisé principalement des sources journalistiques. À partir de l'ouvrage *Les paroles utiles dans le cas d'Abū Zayd (Al-Qawl al-mūfīd fī qaḍīyat Abū Zayd)*⁹⁵⁵, nous avons analysé 16 articles en faveur d'Abū Zayd. Nous avons également étudié 20 articles critiques d'Abū Zayd dans le livre *L'histoire de "Abū Zayd" ou le recul des sécularités dans l'Université du Caire (Qīṣat "Abū Zayd " wa-inḥiṣār al- 'ilmānīya fī ḡāmi 'at al-Qāhira)*⁹⁵⁶. Ce corpus de 36 articles (voir annexe 5) nous a permis, d'une part, d'avoir une vue d'ensemble significative de cette polémique ; et, d'autre part, de bien situer les deux camps qui se confrontent à travers cette affaire. D'autant plus qu'un bon nombre de ces articles se déclinent comme réponses mutuelles ou encore confrontent le camp adverse.

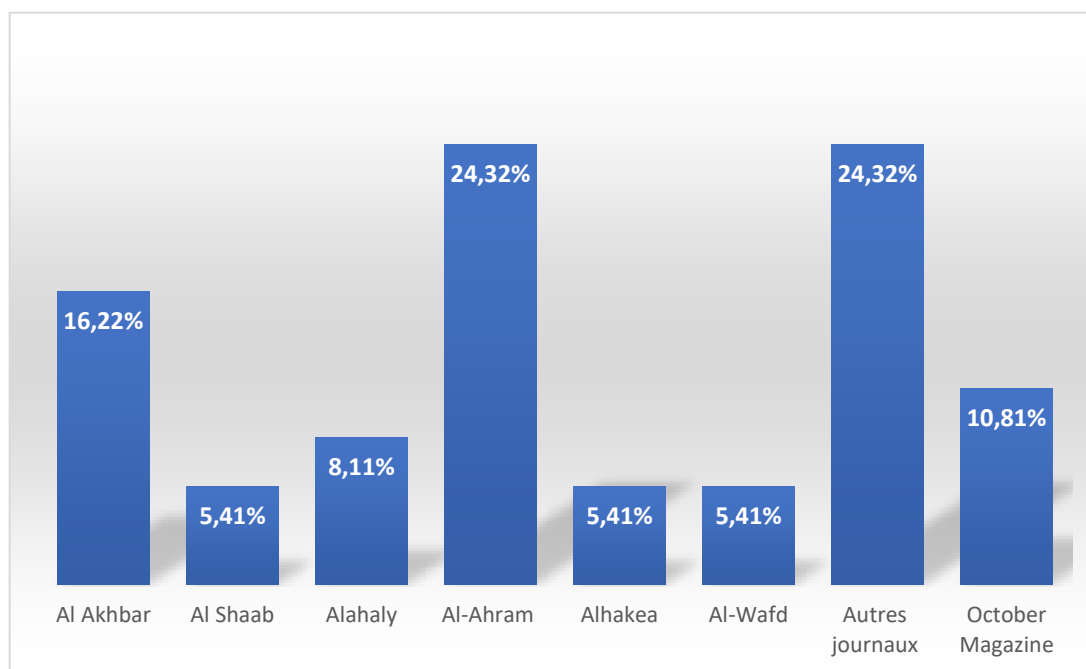
⁹⁵³ Marc Angenot, «La notion d'arsenal argumentatif : l'inventivité rhétorique dans l'histoire» in *Chaim Perelman (1912-2012)*, ed. Benoît Frydman et Michel Meyer (Paris: PU, 2012), 39-68.

⁹⁵⁴ Christian Le Bart, *Le discours politique, Que sais-je?* ; (Paris: Presses universitaires de France, 1998), 27.

⁹⁵⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Les paroles utiles dans le cas de Abū Zayd (Al-Qawl al-mūfīd fī qaḍīyat Abū Zayd)*, (Le Caire : Maktabat Madbūfī), 1996.

⁹⁵⁶ Abd al-Ṣabūr Shāhīn, *l'histoire de "Abū Zayd" ou le recul des sécularités dans l'Université du Caire (Qīṣat "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al- 'ilmānīya fī ḡāmi 'at al-Qāhira)*, (Riyad, Arabie saoudite : Edition al-Nāshīrūn al- 'Arab),1993.

Graphique 37 : Répartition du corpus étudié selon les sources journalistiques



Le graphique 37 nous permet de constater que la majorité des articles sont issus de la presse généraliste. Le journal le plus représenté est celui d'*Al-Ahrām* (24,32 %). Sous la présidence de Hosni Moubarak, le contenu du journal était contrôlé par le Ministère égyptien de l'Information, il représentait souvent la ligne gouvernementale⁹⁵⁷. Suivent dans l'ordre, le journal *Al Akhbār* (16,22 %) et le *October Magazine* (10,81 %) qui sont des propriétés de l'État égyptien. Les articles publiés dans *Al-Ahrām* et *Al Akhbār* sont répartis entre appuis et condamnations d'Abū Zayd. Le *October Magazine* par contre, ne contient que des articles critiques exclusivement du même auteur. Se rajoute également à ce groupe, le journal privé *Alhakea* (5,41 %).

On constate par ailleurs, la présence de trois journaux liés à des partis politiques : *Al Wafd* (5,41 %) qui est l'organe du Néo-Wafd, parti nationaliste libéral qui représente une voie centriste entre le socialisme arabe et le capitalisme. *Al Wafd* comprend deux articles dont l'un appuie la cause d'Abū Zayd et l'autre le condamne. *Al šha'ab* (5,41 %) d'obédience islamiste, ce journal est lié au Parti socialiste du travail, il publie des auteurs opposés à Abū Zayd. *Alahālī* (8,11 %) journal officiel du Parti national unioniste progressiste. Représentant la gauche nationaliste, cette

⁹⁵⁷ Maha Fayek, « Egypte : une presse qui tue », *Cahiers libres*, 4 octobre 2016, 98-112.

publication se positionne clairement en faveur d'Abū Zayd. La catégorie Autres journaux (24,32 %) concerne l'ensemble des organes de presse qui n'ont qu'un seul article sur l'affaire.

Malgré la pluralité de ces sources journalistiques, on retrouve certaines positions qui caractérisent les articles étudiés. Ces arguments participent par l'entremise du médium journalistique à créer une polémique autour d'Abū Zayd.

L'opposition entre alliés et adversaires prend la forme d'un discours d'assignation qui donne sens aux pratiques politiques et religieuses. Elle permet à chaque auteur de situer ses opposants et cristallise la polarisation entre les camps. Deux références politiques ressortent de notre corpus, l'islamisme et le marxisme. Chaque étiquette porte un certain nombre de sous-entendus sur le camp adverse. Ainsi, l'imagerie anti-communiste est prégnante dans les articles qui critiquent Abū Zayd. Le marxisme est décrit comme étant l'antithèse de la pratique religieuse saine. Tout enseignant faisant valoir cette référence devrait être destitué⁹⁵⁸. Pareillement, les défenseurs d'Abū Zayd sont disqualifiés pour leur adhésion à cette mouvance⁹⁵⁹. La thématique du complot communiste est omniprésente dans certains articles. Le camp des défenseurs d'Abū Zayd dissimulerait sa véritable appartenance idéologique, afin de corrompre impunément la religion⁹⁶⁰. La liberté de pensée serait un simple alibi pour pouvoir mener une attaque organisée contre l'islam⁹⁶¹. Pour les détracteurs d'Abū Zayd, la fin des régimes communistes a discrédité l'extrême gauche et un des derniers moyens pour exister serait la promotion de l'athéisme⁹⁶². D'autre part, ses défenseurs interpellent leurs lecteurs en faisant référence à l'islamisme. Le terrorisme est évoqué pour caractériser cette idéologie politique. Le refus de la promotion d'Abū Zayd serait une continuité intellectuelle de cette forme d'extrémisme. Le terrorisme menacerait à la fois la société et l'Université⁹⁶³. Ce type de métonymie permet aussi de critiquer les pouvoirs étatiques. Pour certains auteurs, l'islam

⁹⁵⁸ Ahmād Abū Zayd, « Ils ont jugé cet homme (Hākamū hadā 'Irajūl) », *Alhakea*, dans *Abd al-Ṣabūr Shāhīn, l'histoire de "Abū Zayd" ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qīṣat "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al-'ilmānīya fī Jāmi'at al-Qāhira)*, (Riyad, Arabie saoudite, Edition al-Nāshīrūn al-'Arab, 1993), p.181.

⁹⁵⁹ Ḥassan Dūh, « Quesqui est derrière toi loṭfī ?!! (Māwarāk yā loṭfī) », *Al-Ahrām*, p.193.

⁹⁶⁰ Bakr Biṣāfir, « Autour de l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd (Fī qaḍīyat Nasr Hāmīd Abū Zayd) », *Al Muslimon*, p. 174

⁹⁶¹ Mūhammad Fāyad Hāykal, « La liberté de pensée...ou la liberté d'agresser l'islam (Ḥūrīyat fikr.'am ḥūrīyat taṭāwal al dīnī) », *Aqīdatī*, p.167.

⁹⁶² Redā 'akācha, « Pourquoi les communistes défendent l'athéisme... ?! (Limādā yūdāfī 'l'sū' iyūn 'an 'alhād...?) », *Allwaa islamī*, p. 200.

⁹⁶³ Ghālī Shūkrī, « L'affaire Nasr Abū Zayd (Qadiyat Nasr Abū Zayd) », *Al-Ahrām*, in Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Les paroles utiles dans le cas de Abū Zayd (Al-Qawl al-mūfīd fī qaḍīyat Abū Zayd)*, Le Caire, Maktabat Madbūlī, 1996, p.169.

officiel renforce les phénomènes terroristes notamment à travers des institutions comme Al-Azhār. La presse officielle participe aussi à ce processus d'endoctrinement. La crise politique et la faillite économique résultent de la généralisation de l'esprit de terreur⁹⁶⁴. De cette manière, l'islam politique s'accapare de manière progressive l'appareil étatique. La critique du rationalisme suscitée par l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd renforce cette tendance. Plusieurs intellectuels se font ainsi les chantres de l'islamisme. Tous ces facteurs contribuent à une plus grande polarisation de la société égyptienne⁹⁶⁵.

Le processus d'assignation opère aussi dans le cadre religieux. Les défenseurs d'Abū Zayd perçoivent en lui un mūjaddid, c'est-à-dire une personne apte à réformer l'islam. Il incarnerait une tradition de Tajdīd (rénovation) religieux qui se serait perdue au fil du temps⁹⁶⁶. L'œuvre d'Abū Zayd reflète pour eux une volonté d'Ijtihād (réflexion au sein du cadre islamique) reliée à une lutte entre le camp du rationalisme des Lumières et celui de l'obscurantisme⁹⁶⁷. Les proches de Shāhīn tireraient profit de leurs mainmises sur la religion comme une manne financière. Dans ce cadre, toute tentative de réforme est perçue par Shāhīn comme une menace⁹⁶⁸.

Face à cette image de mūjaddid, les adversaires d'Abū Zayd tentent de discréditer ses compétences religieuses. Ils s'efforcent de pointer les erreurs factuelles que contiennent ses livres⁹⁶⁹.

Les argumentaires des articles de notre corpus s'appuient sur des concepts spécifiques (communistes, marxisme, islamisme, terrorisme, Tajdīd). Par ce fait, un ensemble de champs sémantiques se retrouve mobilisé. Ce qui permettrait d'assigner à ses alliés ou ses adversaires des finalités et des aspirations qui dépassent le simple contexte universitaire. En plus des processus d'assignation, notre corpus reflète plusieurs échelles de valeurs ; lesquelles contribuent à justifier

⁹⁶⁴ Farīda 'al naqāš, « L'excommunication ...fait émerger le terrorisme (Al-Takfir...yanbū' ū 'al irhāb) », *Alahāly*, p.201.

⁹⁶⁵ Ghālī Shukrī, « Comment a explosé une " bombe universitaire" dans les rues de l'Égypte (Kāyfā tafağarat " 'alq ūmbūla al ġāmi'iya" fi 'alšari' al mišrī) », *Alwatan Alarabī*, p.127.

⁹⁶⁶ 'Ablā 'Alrūni, « Crise dans l'Université du Caire! ('Azma fi ġāmi'at 'al-Qāhira!) », *Akhbār Al-Adab*, p.93.

⁹⁶⁷ Mahmūd āl wardanī, « Sur le cas de Nasr Abū Zayd (Fī qadiyat Nasr Abū Zayd) », *Al-Hayāt*, p.117.

⁹⁶⁸ Farīda 'al naqāš, « L'enrichissement par la religion ('Al rtizāk bīl dīn) », *Alahāly*, p.194.

⁹⁶⁹ Mūhammad Jal'al Kāšk, « La honte du professeur...encore plus de choses ! (Fādīhat 'almū'alim... li mağāl limazīd) », *October Magazin*, dans Abd al-Šabūr šahīn, *l'histoire de "Abū Zayd" ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣat "Abū Zayd" wa-inhišār al-'ilmānīya fī ġāmi'at al-Qāhira)*, Riyad, Arabie saoudite, Edition al-Nāshīrūn al- 'Arab, 1993, p.148.

un ordre de grandeur pour évaluer différentes actions⁹⁷⁰. Ces classifications sont motivées par l'opinion que portent les auteurs sur Abū Zayd. Elles prennent la forme d'un vocabulaire qui rationalise en des termes généraux un ensemble de valeurs.

Les alliés d'Abū Zayd offrent une grande importance à la liberté d'expression et de croyance ; pour eux, l'autonomie individuelle constitue une valeur essentielle. Ce principe participerait à l'édification d'une société civile moderne au sein de laquelle toutes les différences seraient respectées. À partir de ces prémisses, le cas d'Abū Zayd sert à justifier un constat de malaise social et reflète une tendance liberticide au sein des institutions étatiques. C'est ainsi que l'Université deviendrait de moins en moins démocratique⁹⁷¹. Cette tendance à brimer les libertés se retranscrirait dans les arguments réunis par Shahīn. Pour les défenseurs d'Abū Zayd, il apparaît inconcevable que l'on puisse juger de sa croyance⁹⁷². Cette affaire serait l'œuvre d'une minorité qui instaure un climat de terreur sur tout libre penseur⁹⁷³. À partir de ces quelques préambules, un constat général précise que la société est menacée par les opposants d'Abū Zayd. Si bien qu'advenant que leur idéologie soit hégémonique, elle aboutira forcément à un grand recul pour l'Égypte⁹⁷⁴.

La priorité des opposants d'Abū Zayd réside dans la préservation de la croyance collective. L'islam occupe une place centrale dans leurs propos et justifie à leurs yeux, la cohésion collective de la société. Cette considération est signifiée dans la constitution égyptienne ; l'islam comme religion officielle est préservé par ce document. La décision du Comité permanent défend donc le bien commun, en rejetant la requête d'Abū Zayd⁹⁷⁵. Ses écrits s'opposeraient à la constituante islamique de la société. À travers son rapport, Shahīn était censé préserver la paix et la sécurité pour la majorité musulmane sans viser les minorités religieuses⁹⁷⁶. Les acteurs favorables à Abū Zayd ont souvent été pris à partie, du fait qu'on leur reprochait de confronter les croyances

⁹⁷⁰ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur* (Gallimard, 1991).

⁹⁷¹ Mahmūd āl wardenī, « Sur le cas de Nasr Abū Zayd (Fī qadiyat Nasr Abū Zayd) », *Al-Hayāt* , dans Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Les paroles utiles dans le cas de Abū Zayd (Al-Qawl al-mūfīd fī qaḍayat Abū Zayd)*, Le Caire, Maktabat Madbūlī, 1996, p.119.

⁹⁷² Ḡamal 'al Ḡhiṭanī, « Sur le coin du débat ('Alā hāmiš 'al ḥiwār) », *Al Akhbār*, p.175.

⁹⁷³ Ahmad 'abd 'al ma'ṭī el ḥiḡāzī, « Je suis ignorant alors j'ai dit que la personne qui aime la différence n'est pas scientifique (Lakānā ḡahīl faḡūlt 'in ḡamī ' man yahwī ḡalf haw'ak layssā bi'alm) », *Al-Ahrām*, p.179.

⁹⁷⁴ Farīda 'al naqāš, « L'excommunication ... fait émerger le terrorisme (Al-Takfir...yanbū' ū 'al irhāb) », *Alahāly*, p. 201.

⁹⁷⁵ Fāthi Hāmūda, « L'histoire de Abū Zayd ... les antécédents juridiques (Qiṣat Abū Zayd...War'a' ganouni) », *Al Akhbār*, p.98.

⁹⁷⁶ Fāthi Hāmūda.

collectives⁹⁷⁷. Ils seraient en accord avec l'impérialisme occidental dans le monde arabe, auraient comme cible privilégiée l'islam, projetant ainsi d'effacer la particularité religieuse de l'Égypte pour mieux l'assimiler à l'ordre mondial⁹⁷⁸.

Les argumentaires de notre corpus renvoient à deux échelles de valeurs. La première se construit autour de l'individu comme unité, la collectivité devant alors s'impliquer dans la protection des droits de l'homme. L'objectif étant d'avoir une société libre et sans antagonisme. La deuxième place le bien commun comme une question prioritaire. L'islam participerait à préserver la société des menaces externes et permettrait aussi de rassembler la majorité des Égyptiens. Ces valeurs confèrent un sens légitime à un parti pris vis-à-vis de l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd. Chaque opinion est alors justifiée par un rapport spécifique à l'intérêt collectif. Ce discours est intimement lié aux processus rhétoriques d'assignation. Après avoir identifié ses adversaires ou ses alliés, il s'agit de justifier sa position par rapport à un contexte général. Un pareil message souligne la pureté des finalités recherchées en comparaison aux motivations adverses. C'est principalement sur ces stratégies argumentatives que s'est construite cette polémique.

3. L'affaire juridique

Le 16 mars 1993, l'affaire Abū Zayd prend un nouveau tournant. Un groupe d'avocats⁹⁷⁹ décide d'intenter un recours devant le tribunal de première instance de Giza. Ils interpellent à ce sujet, la section des contentieux du statut personnel, exigeant la séparation d'Abū Zayd et son épouse Ibtihal Younes. Selon les plaignants, les publications d'Abū Zayd affichaient des fragments considérés comme impies, ce qui entrainerait son retrait automatique de l'islam. Cette inculpation était soutenue par le fait que sa conjointe, Égyptienne de confession musulmane, ne pouvait en aucun cas demeurer mariée avec un présumé apostat.

Le 27 janvier 1994, le tribunal égyptien en première instance en matière de statut personnel de Giza avait rejeté la demande de séparation du couple Abū Zayd au motif que les plaignants n'avaient pas d'intérêt personnel à défendre dans cette affaire. Cette décision sera contestée devant

⁹⁷⁷ Fahmī Hūwayīdī « Faites attention de ne pas jouer avec le feu (Hadārī min `al la'īb bīl nār) », *Al-Ahrām*, p.103.

⁹⁷⁸ Mūhammad Jal'al Kāšk, « La honte du professeur...encore plus de choses ! (Fādīhat 'almū'alim... li maḡāl limazīd) », *October Magazine*, p.148.

⁹⁷⁹ Muhammed Samīda al-Samad, 'Abd al-Fattāh 'Abd al-Salām, Ahmad 'Abd al- Fattāh, Hisham Mustafā, Usāma al-Sayyid, 'Abd al-Muttalib Muhammad et al-Mursī al-Mursī.

la Cour d'appel du Caire (Mahkamat Isti'nāf al-Qāhira) qui exprimera un jugement en faveur des plaignants. Le 14 juin 1995, le mariage d'Abū Zayd et Ibtihal Younes est déclaré nul et non avenu. Abū Zayd fera appel de la décision auprès de la Cour de cassation d'Égypte (Mahkamat al-Naqd al-Misriyya) qui maintiendra la décision de séparation (août 1995).

L'analyse de cette étape de l'affaire Abū Zayd a été effectuée à la base des trois arrêts produits par les différents tribunaux⁹⁸⁰. Ces documents exposent la décision de la Cour ainsi que les justificatifs qui la soutiennent ; elles incluent aussi les argumentaires des parties opposées.

La lecture des trois documents a fait ressortir que la plainte déposée contre Abū Zayd s'est construite principalement autour de la notion de Hisba. Non coranique, la Hisba désigne, d'un côté, l'obligation pour chaque musulman d'ordonner le bien et d'interdire le mal et, de l'autre, elle balise l'office du mūhtasib, inspecteur des marchés et gardien de l'ordre public. Le bien est établi par la réalisation ou la défense des droits de Dieu et le vigile de ces droits n'attend pour seule récompense que celle de Dieu dans l'au-delà⁹⁸¹. Traditionnellement, la Hisba rendait possible pour tout musulman de briguer des recours à l'encontre de toute personne qui avait porté atteinte à l'islam, au nom de la défense des droits divins⁹⁸². Dans son assise, la Hisba constitue un des préceptes de l'Islam les plus importants⁹⁸³, celui d'être en totale conformité avec les lois de Dieu. Cette règle puise son fondement dans le Coran : « Encouragez ce qui est bon et interdisez ce qui est mauvais »⁹⁸⁴.

La Hisba est structurée autour du principe de « communauté » aux fins de développer chez les croyants une attitude semblable, basée sur la défense des principes religieux. L'objectif est de responsabiliser chacun à contrecarrer tout acte jugé détestable et à encourager ce qui est estimé

⁹⁸⁰ Nous avons récupéré l'arrêt du tribunal d'instance en matière de statut personnel de Giza traduit en français dans l'article de Baudouin Dupret et M.S. Berger, « Jurisprudence Abū Zayd », *Égypte/Monde arabe*, n° 34 (31 décembre 1998): 169-201. Les arrêts de la Cour de cassation d'Égypte et de la Cour d'appel du Caire ont été récupérés en version originale dans l'annexe de l'ouvrage de Muhammad Salim al-'Awwa, *al-haq fi al-ta'bīr* (Le droit à la liberté d'expression), (Caire : Dār al- šūrūq, 1998), 79-131.

⁹⁸¹ Baber Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority", in Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin, *Islam et politique au Maghreb*, (Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981), 281-303.

⁹⁸² Cahen, Claude, et Talbi Mohamed, "Hisba", in *Encyclopedie de l'islam*, (Leiden : E. J.Brill, 1989), 503-505.

⁹⁸³ Ici nous pensons particulièrement à l'école juridique Shāfi'īte.

⁹⁸⁴ Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abū Zayd (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique* 47, n° 6 (1997) : 766.

acceptable pour la bienveillance et les intérêts généraux de la communauté⁹⁸⁵. La notion de Hisba renvoie donc à une posture éthique, n'étant pas forcément liée à un code de lois.

La défense d'Abū Zayd s'est construite sur un argument principal, celui de l'incompétence du tribunal à se prononcer sur la foi d'un citoyen. Elle fait principalement appel à la liberté de croyance et de conscience pour disqualifier la plainte. Dans le jugement émis par la Cour de Giza, cet argument va être repris d'une manière détournée⁹⁸⁶. L'instance juridique affirme d'abord son pouvoir d'adapter (Takyīf) les arguments des deux parties. À partir de là, elle reprend l'argument de la défense pour en faire une raison de disqualifier l'accusation. En se basant sur le texte de référence de l'école théologique Hanafite⁹⁸⁷, elle conclut que les plaignants n'ont pas un intérêt direct dans cette affaire (maslaha qā'ima). Selon la Cour, la notion de Hisba ne peut s'appliquer en dehors de cette condition.

Le jugement de la Cour d'appel du Caire avait rejeté l'argument de la Cour de Giza. En se référant à des textes de tradition hanafite, elle avait fait valoir que la Hisba était un droit divin. Chaque fidèle par sa profession de foi est de ce fait responsable de ses co-croyants. Les questions qui touchent à l'islam doivent être renvoyées à l'intérêt général. Le droit musulman est ainsi perçu comme ce qui préserve la société dans son ensemble et non pas juste des individus⁹⁸⁸. Ayant institué la légalité du recours à la Hisba dans le droit égyptien, la Cour s'est alors attelée à établir l'apostasie. Elle organise la preuve sur la base de tous les discours d'Abū Zayd justifiant sa condamnation. Estimant qu'il y avait unanimité des Ulémas et imams musulmans sur ses propos, la Cour avait considéré son cas comme extrêmement grave. Il fallait protéger ses étudiants de l'influence jugée abusive qu'il exerçait éventuellement en tant que professeur de langue arabe et d'études islamiques. Abū Zayd aurait enseigné des descriptions obscènes du Coran, livre sacré de Dieu et de la Sunna de Son Prophète⁹⁸⁹. À cet effet, la Cour du Caire avait pris en compte, plus

⁹⁸⁵ Il est nécessaire de distinguer le commandement moral « ordonner le bien et mettre en garde contre le mal » de la Hisba, en tant que notion et pratique juridique. L'ordre divin de « mettre en garde contre le mal » n'a pas toujours signifié le droit de Hisba pour tous.

⁹⁸⁶ Baudouin Dupret et M.S. Berger, « Jurisprudence Abū Zayd ».

⁹⁸⁷ Plus ancienne des quatre écoles sunnites (madhhab) de droit musulman et de jurisprudence (fiqh), fondée sur l'enseignement du théologien et législateur Abū Hanīfa Al-Nū'man Ibn Thābit (699-767).

⁹⁸⁸ Muhammad Salīm al- 'Awwa, *al-haq fī al-ta'bīr* (*Le droit à la liberté d'expression*), Dār al-Shurūq : Le Caire, 1998, 58.

⁹⁸⁹ Muhammad Salīm al- 'Awwa, 106.

spécifiquement deux de ses ouvrages : *La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique par Al-Shafi'i* (*Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīṣ al-Aydiyūlūğīyyā al-Waṣāṭīyyā*) et *Critique du discours islamique* (*Naqd al-Khitāb al-Dīnī*). Ces livres ont été réquisitionnés pour juger de la crédibilité d'Abū Zayd en tant que croyant. D'ailleurs, plusieurs extraits ont été cités dans l'arrêt par le tribunal, facilitant ainsi l'interprétation de ses écrits comme preuves concrètes de son apostasie. Sa volonté d'historiciser certains versets du Coran a été perçue comme un déni des principes fondateurs de la croyance musulmane⁹⁹⁰. Son rapport critique à la tradition fut alors appréhendé en tant que soutien à des thèses hérétiques et un frein à sa volonté de moderniser l'islam. La profession d'Abū Zayd en sa qualité de professeur a également été mentionnée dans le jugement, ce qui a fait de sa cause une question publique. En effet, d'après la Cour, ses enseignements pouvaient affecter la foi des étudiants⁹⁹¹ et nuire par conséquent à la cohésion collective. Toute division sociale pouvant émaner d'une mauvaise compréhension de l'islam est considérée comme une menace pour la société. La Cour réaffirmera aussi l'islamité de l'État pour démontrer que cette question dépasse le simple cadre personnel. S'attaquer à la religion est considéré dans le jugement comme un geste contre la fondation de l'appareil étatique égyptien et donc de la loi qui le constitue⁹⁹². Ces nombreux arguments ont justifié la recevabilité de la démarche des plaignants. Sur un plan strictement juridique, le recours auprès de la Cour d'appel concernant la requête d'Abū Zayd avait reçu un avis favorable en tant que Hisba⁹⁹³.

La Cour de cassation confirmera cette décision. Ce troisième degré d'instance juridique ne juge pas le procès ou les décisions prononcés en dernier ressort par les juridictions du premier degré ou par les Cours d'appel, lorsque ces décisions font l'objet d'un recours ou pourvoi. Le rôle de cette Cour n'est pas non plus de rejurer les affaires ; il consiste surtout à énoncer si les règles de droit ont été appliquées, à la base des faits relevés et étudiés par les tribunaux ou la Cour d'appel. Si la Cour de cassation juge que la décision contestée découle d'une bonne application de la loi, elle rejettera le pourvoi. Son rôle n'est en fait que de scruter les décisions de la Cour d'appel selon la loi en vigueur au moment du jugement⁹⁹⁴.

⁹⁹⁰ Muhammad Salīm al- 'Awwa, 107.

⁹⁹¹ Muhammad Salīm al- 'Awwa, 108.

⁹⁹² Muhammad Salīm al- 'Awwa, 105.

⁹⁹³ Kilian Bälz, «Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The" Abū Zayd Case», *Welt des Islams* 37 (1997) : 143.

⁹⁹⁴ Bälz, 139.

C'est suite au débat provoqué par l'affaire Abū Zayd, et pour limiter le décuplement du nombre des requêtes en Hisba que le législateur égyptien a adopté en janvier 1996, la loi portant sur l'« organisation des procédures de requête directe en Hisba en matière de statut personnel »⁹⁹⁵. L'article 1 de cette loi précise que c'est uniquement le Parquet général qui est chargé de la Hisba, lui conférant à lui seul, l'habilité d'intenter des procès liés au statut personnel et relevant de la Hisba. Le requérant qui a déposé une demande devant le Parquet général se trouvera de fait empêché de devenir parti au procès. C'est le Parquet qui décide éventuellement (après avoir auditionné les parties concernées par l'action et effectué une investigation supplémentaire) de la suite de toute requête, et devient lui-même requérant. Malheureusement, cette restructuration juridique n'a pas été prise en compte dans le dossier d'Abū Zayd, puisque la Cour de cassation a refusé son application sous l'argument que sa promulgation avait été opérée après l'audition de sa cause⁹⁹⁶.

Dans son jugement, la Cour de cassation a répondu aux différents arguments de l'appel. Tout d'abord, en ce qui concerne la Hisba, Abū Zayd avait contesté sa validité puisqu'elle n'était pas codifiée juridiquement. La Cour avait énoncé que, même si elle n'était pas mentionnée de manière directe dans le Code civil, la Hisba incarnait le devoir individuel de tout musulman⁹⁹⁷.

Par la suite, Abū Zayd avait justifié sa démarche comme étant un Ijtihād, argument que la Cour avait rejeté sur la base que l'Ijtihād ne pouvait être généralisé à tous volets de la tradition ; les bases de la croyance islamique n'étaient pas censées être questionnées par cette forme de démarche.

Abū Zayd a également invoqué le droit à la liberté d'expression dans son appel. Dans le jugement, la réponse à cette question avait été liée à celle de l'ordre social. Toute opinion énoncée publiquement devait prendre en compte les préceptes qui régissent la collectivité. L'islam faisant partie intégrante de la société, son respect demeure une exigence préalable à toute intervention publique, afin de préserver l'unité du corps social⁹⁹⁸. À la suite de cet argumentaire, la Cour avait

⁹⁹⁵ Bälz, 136.

⁹⁹⁶ Ferrié et Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme », 773.

⁹⁹⁷ Muhammad Salīm al- 'Awwa, 117.

⁹⁹⁸ Muhammad Salīm al- 'Awwa, 123

réaffirmé le fait qu'Abū Zayd était apostat en référence à ses écrits. Étant lui-même musulman, il avait l'obligation d'être conscient des préceptes de l'islam et de leur respect.

V — L'AFFAIRE NASR HAMĪD ABU ZAYD : LES LIMITES D'UNE PENSÉE ISLAMIQUE

Dans cette section, est proposé un nouvel angle interprétatif de l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd, s'appuyant principalement sur les tenants sociaux de cette polémique. Loin d'invalider ou de minimiser les études déjà existantes, cette approche sera plutôt complémentaire. La production scientifique autour de cette affaire, indépendamment de l'angle choisi, délaisse certains éléments qui sont importants. Les approches politiques se focalisent sur le mouvement islamiste, en occultant les particularités de la trajectoire d'Abū Zayd. L'opposition entre modernistes et conservateurs est appréhendée de manière téléologique et de ne reflète aucunement le contexte particulier de cette affaire. Les approches en termes de tradition discursive exposent à juste titre la rationalité des acteurs impliqués dans la polémique. Cependant, elles délaissent la dimension institutionnelle de ces débats en se concentrant exclusivement sur les discours des acteurs impliqués. L'approche juridique est quant à elle anhistorique. Elle se concentre sur un seul épisode de l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd et délaissent tous ses antécédents. Dans cette optique, notre démarche consiste à synthétiser les éléments religieux, politiques et intellectuels pouvant influencer la réception d'Abū Zayd. Cette affaire est ainsi interprétée comme étant le résultat d'une production intellectuelle originale qui se déploie dans un contexte socio-politique particulier.

L'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd se déroule en 3 moments dans des espaces sociaux distincts. La controverse est enclenchée dans le milieu universitaire ; elle prend de l'ampleur à travers le débat médiatique et se conclut dans le cadre judiciaire. Cependant, l'analyse discursive démontre une forte similitude, le même type de discours étant mobilisé à chaque étape de la polémique. Les arguments du rapport rédigé par Shahīn sont identiques à ceux relevés dans les articles de presse et dans le plaidoyer de l'accusation.

Une analyse des principaux déterminants sociologiques qui conditionnent cette homogénéité discursive permettra une appréhension de l'hostilité engendrée à l'encontre d'Abū Zayd. Une lecture globale et synthétique de l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd nécessite un examen particulier

des éléments constitutants suivants : les rivalités intellectuelles historiques ayant entretenu cette affaire ; les principaux intervenants de l'affaire ; certains aspects de la trajectoire d'Abū Zayd et leur contribution au niveau de sa réception polémique. Cette investigation favorise une meilleure compréhension des limites de la production d'une pensée islamique réformatrice en contexte majoritairement musulman.

1. Rivalité académique

De nombreux articles journalistiques analysés mentionnent des références à Taha Hūssayn. Pour Abū Zayd, cet auteur réputé avait représenté un modèle important dans son parcours intellectuel⁹⁹⁹. Il est pertinent d'évoquer les débats qui avaient entouré l'ouvrage de Hūssayn *De la poésie antéislamique (Fī -l adab al- Jāhili)*¹⁰⁰⁰. Professeur de littérature arabe à la faculté des lettres du Caire, Hūssayn avait défendu une thèse qui avait provoqué une forte polémique durant les années 1930. Pour lui, la poésie antéislamique n'avait pas précédé l'avènement de l'islam ; elle aurait été écrite à l'époque omeyyade, dans le but de défendre des positions politiques. Ainsi, la « Jāhiliyā »¹⁰⁰¹ ne serait que le fruit de l'imaginaire des Arabes. Hūssayn voulait historiciser les discours sur la poésie antéislamique pour laquelle les seules traces seraient dans le Coran et les Hadits. La thèse de Hūssayn avait été accueillie avec beaucoup de réserves, et avait provoqué l'hostilité des autorités religieuses d'Al-Azhār.

Les défenseurs d'Abū Zayd ont eu recours au souvenir de Taha Hūssayn pour illustrer l'opposition des forces réactionnaires à toute forme de progrès. Selon eux, la situation n'aurait pas vraiment changé, l'Égypte se retrouvant encore aux prises avec le même type de débat. D'ailleurs, l'opposition à l'encontre de Hūssayn leur avait permis d'illustrer la rivalité entre Al-Azhār et l'Université du Caire. En effet, l'ancrage disciplinaire semblait être un des éléments les plus structurants entre adversaires et proches d'Abū Zayd. La plupart des membres du comité opposé à sa titularisation, étaient des professeurs de sciences religieuses, issus de Dār al- 'ulūm ou Al-Azhār. A contrario, ceux qui avaient jugé qu'il méritait le grade de professeur étaient des enseignants de littérature. Les articles qui lui étaient favorables dans la presse étaient généralement écrits par des

⁹⁹⁹ Zayd et Nelson, *Voice of an Exile*, 50.

¹⁰⁰⁰ Luc Barbulesco, « L'itinéraire hellénique de Tāhā Hūssayn », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98 (15 avril 2002) : 297-305.

¹⁰⁰¹ La Jāhiliyā signifie temps de l'ignorance. Cette expression désigne dans le Coran la période antéislamique, caractérisée par le polythéisme sur le territoire de l'Arabie.

journalistes avec une formation littéraire. Dans le camp opposé, on retrouvait surtout des professeurs d'Université qui appartenaient à d'autres champs d'études (économie, mathématiques, technologie) ; mais aussi certaines personnes de professions libérales (avocat, médecin...).

Cette division institutionnelle et disciplinaire trouverait son explication sur un plan historique. Pendant près de neuf cents ans, Al-Azhār (fondé en 988) fut l'unique institution d'enseignement en Égypte. Structurée autour d'un réseau de kūtīb (écoles coraniques), son rôle était principalement de former les futurs Ulémas¹⁰⁰². Au XIX^e siècle, certains projets ont été initiés en vue de moderniser l'éducation nationale. C'est dans ce cadre que Dār al- 'ulūm (école normale) a vu le jour en 1871. Fondée par Muhamed Abdūh, elle était destinée à former des Ulémas ouverts au savoir moderne. Ces clercs étaient en général partisans d'un droit positif d'inspiration islamique¹⁰⁰³. Avec la fondation de l'Université du Caire en 1908, Dār al- 'ulūm prendra une place importante. Elle sera une voie médiane entre l'enseignement religieux traditionnel et la formation universitaire contemporaine¹⁰⁰⁴. Plusieurs intellectuels vont transiter par cette institution pour devenir plus tard des étudiants ou encore des professeurs à l'Université du Caire. Le spectre idéologique des diplômés de Dār al- 'ulūm avant les années 1950 était assez pluriel. On y retrouve des figures du réformisme religieux telles que Amin Al-Khūli ou Muhammad Ahmad Khalafallah, mais également le fondateur des Frères Musulmans Hassan al - Banna ou celui qui allait devenir après la guerre leur principal idéologue Sayed Qūtb¹⁰⁰⁵. En 1946, Dār al- 'ulūm sera intégrée comme faculté originale au sein de l'Université du Caire¹⁰⁰⁶. Cette nouvelle configuration va permettre la création de deux départements de langue arabe au sein de la même université. Dār al- 'ulūm oriente son enseignement vers l'étude de la religion musulmane, alors que la faculté de Lettres se concentre sur les productions littéraires contemporaines et l'étude de l'héritage culturel arabe. Dār al- 'ulūm attire des étudiants affiliés à Al-Azhār, les deux institutions maintiendront un rapport étroit. Cependant, une division informelle s'opère entre des professeurs spécialisés en études islamiques et d'autres, plutôt enclins à opter pour les sciences sociales et humaines occidentales. La rivalité

¹⁰⁰² Bernard Botiveau, « L'université al-Azhar au gré du changement politique », in *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, ed. Hervé Bleuchot (Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et -musulman, 1996), 211-228.

¹⁰⁰³ Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār Al-Iftā* (Brill, 1997), 119.

¹⁰⁰⁴ Donald M Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), 146.

¹⁰⁰⁵ Donald M Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, 150.

¹⁰⁰⁶ Donald M Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, 141.

entre ces deux facultés constitue un élément structurant de l'affaire Abū Zayd. Elle s'exprime en termes d'expertise différenciée. Ainsi, tout ce qui a trait aux études religieuses est délégué à Dār al- 'ulūm. C'est une des raisons pour lesquelles plusieurs professeurs de cet établissement se sont retrouvés sur le comité permanent qui avait rejeté la demande d'Abū Zayd. La plupart des acteurs impliqués dans la polémique autour de l'affaire étaient d'anciens azharis ou des diplômés de la faculté de Lettres. On peut donc en conclure que chacune de ces institutions renvoie à un certain nombre de réseaux et d'affinités communes ; d'où les similitudes entre les profils professionnels des acteurs qui soutiennent Abū Zayd ou Shahīn. Cette opposition dépasse la simple division entre islamistes et modernistes, elle a un ancrage profond dans l'espace académique égyptien¹⁰⁰⁷. Elle structure de ce fait la vie intellectuelle ainsi que les débats publics dans ce pays¹⁰⁰⁸.

2. Contexte socio-juridique : islam et construction de l'État égyptien

Les débats qui ont suivi l'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd doivent être situés dans le contexte socio-politique où ils ont vu le jour. La mobilisation du référent islamique a été un élément déterminant dans la construction post-coloniale de l'État égyptien. Ce qui a entraîné un effet direct sur le champ intellectuel ainsi que sur les institutions religieuses.

Le contrôle étatique a été opéré, entre autres, par la nationalisation d'un certain nombre d'établissements à vocation islamique. Le président égyptien Gamal Abdel Nasser avait nationalisé les biens des Awkaf (1952)¹⁰⁰⁹ et les avait placés sous le contrôle d'un nouveau ministère (ministère des Awkaf)¹⁰¹⁰. Par ailleurs, les tribunaux religieux ont été abolis, pour être intégrés dans le système juridique national¹⁰¹¹. Ces quelques réformes illustrent les rapports qui prévalaient entre religion et

¹⁰⁰⁷ Il est important de noter que certains islamistes vont soutenir Abū Zayd. On peut citer à titre d'exemple Muhammad Salim al-'Awwa. Voir une de ses entrevues traduites sur le sujet : Dyala Hamzah, « Un arrêt devenu une "affaire" Présentation et traduction: Baudouin Dupret », *ema Égypte/Monde arabe*, n° 29 (1997) : 155-73 ; ou son ouvrage qui traite de cette affaire : Muhammad Salim al-'Awwa, *al-haq fi al-ta'bir* (Le droit à la liberté d'expression), (Caire : Dār al-Shurūq, 1998).

¹⁰⁰⁸ Un des paradoxes de ce type de polémique est que dans les années 1990, Al-Azhār tente d'approfondir le débat sur l'histoire du Coran dans des approches assez similaires à celles d'Abū Zayd. Il forme des spécialistes de l'hébreu et de l'araméen, tel que Mahmoud Azab, pour comprendre le texte sacré dans une généalogie qui le précède. Mahmoud Azab et al., *Lire le Coran aujourd'hui: exégèse, traduction, interprétation* (Editions L'Harmattan, 1999).

¹⁰⁰⁹ Les *awqaf* sont des biens religieux de mainmorte, immobilisés au profit des fondations religieuses créées dans un but d'utilité publique. Voir Louis Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey : Paris, 1953, p. 537.

¹⁰¹⁰ Rémy Leveau, Kamel T Barbar, et Gilles Kepel, *Les Waqfs dans l'Égypte contemporaine* (Le Caire: CEDEJ - Égypte/Soudan, 2013), 17.

¹⁰¹¹ Nadav Safran, « The Abolition of the Shar'ia Courts in Egypt », *Muslim World* 48, n° 1 (1958): 20-28.

politique au cours des années 1950. L'islam est considéré comme ressource qui doit servir les orientations du gouvernement en place ; par conséquent, il est nécessaire qu'il demeure sous son contrôle.

Cette tendance va se renforcer sous la présidence d'Anwar al-Sādāt (1971-1981). L'article 2 de la nouvelle constitution qu'il avait introduite en 1971 faisait des principes de la charia islamique, une source principale de la législation. Il s'agissait de la première mention constitutionnelle d'une telle valeur normative de la loi islamique, les constitutions égyptiennes antérieures s'étant contentées de faire de l'islam la religion d'État¹⁰¹². Ce changement constitutionnel, aussi symbolique soit-il, avait contraint l'État égyptien à définir la place de l'islam au sein d'institutions politiques héritées de l'époque coloniale. La première conséquence étant la nécessité d'une concordance entre la sharia et le droit positif. Il était question de construire un droit islamique codifiable dans le cadre de l'État moderne. Ce type de restructuration est en rupture avec les interprétations classiques de la sharia basée sur le fiqh¹⁰¹³. Traditionnellement, les juristes musulmans n'édictaient pas de lois formelles, leurs décisions se prenaient en lien avec la communauté dans laquelle ils officiaient. La pratique du fiqh laissait donc beaucoup plus de flexibilité que les codes de lois modernes basés sur l'islam puisqu'ils reposaient sur une redéfinition continue¹⁰¹⁴. Les lois érigées suite à la nouvelle constitution peuvent être sensiblement différentes des interprétations théologiques traditionnelles, répondant le plus souvent à des considérations purement prosaïques. C'est ainsi que Sadat avait fait voter un nouveau code de la famille qui s'inspirait librement des différentes écoles juridiques musulmanes¹⁰¹⁵. La réforme constitutionnelle entraîna aussi l'émergence de diverses institutions juridiques. En 1979, a été fondée la Cour des valeurs (Mahkamat Qiyām), dont la mission était de déchoir de ses droits civiques, toute personne qui nuirait à la réputation de l'État ou de la religion officielle. La Haute Cour constitutionnelle (al mahkama dūsturiyā al ūlia) avait été mise en place dans la même période (1980) avec comme objectif principal de veiller à la conformité des différents jugements avec l'esprit de la constitution.

¹⁰¹² Joseph P. O'Kane, « Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in "al-Ahrām" », *Middle East Journal* 26, n° 2 (1972): 137-48.

¹⁰¹³ Le fiqh est l'interprétation temporelle des règles de la sharia. Il est quelquefois traduit par jurisprudence islamique, par référence aux avis pris par les théologiens musulmans.

¹⁰¹⁴ Il est intéressant de noter que dans la constitution c'est le terme sharia et non Fiqh qui est utilisé.

¹⁰¹⁵ Bernard Botiveau, « 1979-1985: Le droit de la famille en question », *Maghreb-Machrek*, n° 127 (1990), p. 51-64.

Une de ces décisions¹⁰¹⁶ avait orienté les débats sur la notion de sharia à partir de la moitié des années 1980. Selon la haute Cour, le référent islamique n'avait pas pour but de remplacer le droit positif, mais de le réformer jusqu'à atteindre un code de loi pleinement islamique.

Cet amendement à la constitution va avoir une grande influence sur le champ politique et intellectuel égyptien. Les débats sur l'application de la sharia seront transférés du domaine étatique vers celui des débats publics. Parallèlement, l'instauration de l'État d'urgence suite à l'assassinat de Sadat en 1981 entraîne une diminution considérable des libertés politiques. À cet effet, un certain nombre d'« entrepreneurs moraux »¹⁰¹⁷ vont investir le champ juridique comme extension de la lutte politique. La décision de la haute Cour offre un cadre qui leur permettra d'influer sur la société sans risque de répression. Loin de vouloir s'approprier le pouvoir politique et risquer la prison, ils recherchent plutôt des moyens d'intervenir dans les affaires publiques. Ces entrepreneurs se démarquent par leur répertoire d'actions de l'islamisme militant plus hostile au pouvoir politique dominant. À noter que le rapport entretenu par les tenants de l'islam politique avec l'État égyptien différait en fonction de leurs tendances¹⁰¹⁸. Dans le cas d'Abū Zayd, nous avons plutôt affaire à des acteurs qui opèrent selon l'esprit de la loi ; et qui tentent d'influer de manière souterraine sur la définition du pouvoir.

Cet amendement aura également un effet considérable sur la polarisation du champ intellectuel égyptien. Il renforcera les débats autour de la sharia suscités par la constitution de 1971¹⁰¹⁹. Conséquemment, certains acteurs vont se mobiliser autour de la défense d'une vision laïque de l'État afin de contrecarrer toute volonté d'islamiser le droit égyptien. D'autres s'efforceront de réinterpréter la notion de sharia dans le but de dissocier religion et politique. Cette nébuleuse s'est donnée pour impératif de minimiser l'impact du référent religieux en s'opposant aux entrepreneurs moraux qui visaient à faire progressivement de l'islam la principale source d'autorité et de droit du gouvernement égyptien¹⁰²⁰.

¹⁰¹⁶ Pour la traduction de ce jugement, voir : « Supreme Constitutional Court (Egypt)- Shari'a and Riba », *Arab Law Quarterly* 1, n° 1 (1 janvier 1985) : 100-107.

¹⁰¹⁷ Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abū Zayd (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique* 47, n° 6 (1997) : 762-75.

¹⁰¹⁸ Laura Guazzone et Simone di Tonno, « Les Frères musulmans en Égypte (1990-2011) : entre néo-autoritarisme, réformisme et islamisme, Muslim Brotherhood in Egypt (1990-2011): between Neo-Authoritarianism, Reformism and Islamism », *Maghreb - Machrek*, n° 207 (2011) : 125-44.

¹⁰¹⁹ Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār Al-Ifṭā*, 205.

¹⁰²⁰ Pour avoir un tour d'horizon sur ce débat voir Ahmad Jūda, *Débat autour de la sharia (Hiwārāt hawla sharī'a)*, Caire, Dār as-sinā, 1990.

Cette configuration particulière entre le monde intellectuel et juridique a eu un effet sur les différents protagonistes de l’Affaire Nasr Hamīd Abū Zayd. Les acteurs qui sont intervenus dans la production des rapports universitaires, les articles de journaux ou le plaidoyer juridique mobilisent principalement deux argumentaires distincts. Ils s’opposent principalement à la question de la sharia. Pour les entrepreneurs moraux, la Cour ne représentait que le prolongement de leurs luttes pour préserver l’islam. Pour leurs opposants, ce type de démarches illustre un glissement de la société égyptienne vers l’obscurantisme. Abū Zayd se retrouvait au centre d’une lutte qui précède le refus de sa promotion. Cette situation était principalement due à la réappropriation spécifique du référent religieux par l’État, ce qui avait influencé sur les débats publics durant les années 1980 et 1990.

3. Autonomie intellectuelle et limites de la réforme islamique

Le contexte politique et universitaire exposé en amont offre des éléments explicatifs sur les différents groupes qui se sont affrontés à travers l’affaire Nasr Hamīd Abū Zayd. Cependant, ils ne peuvent expliquer complètement cette réception polémique. La production intellectuelle d’Abū Zayd ainsi que sa position dans le champ intellectuel égyptien doivent être prises en compte dans notre analyse. Il s’agit de comprendre les principales stratégies dont il a usé pour subvertir un certain nombre de hiérarchies ; mais aussi les limites de son projet de réforme islamique.

Traditionnellement, l’orthodoxie est une ressource de légitimation pour les Ulémas musulmans, mais aussi le lieu dans lequel s’instaure le débat. La pratique de réinterprétation (Ijtihād) ou celle de respect (taqlīd) de la norme ne sont pas extérieures à la tradition islamique. Les deux postures renvoient à un corpus commun, puisant essentiellement dans le fiqh¹⁰²¹. L’analyse de ce cas montre que le principal concerné à savoir Nasr Hamīd Abū Zayd opérait en dehors du cadre théologique traditionnel. En outre, les questions traitées par cet intellectuel (droit de l’homme, démocratie, herméneutique, etc.) sont extérieures aux problématiques abordées par le réformisme classique. Cette démarche trouve son explication dans sa position particulière au sein de l’institution universitaire. Sa formation initiale ne lui avait pas permis de transiter par les institutions d’enseignement religieux classique. Il a certes connu une socialisation religieuse dans son enfance, mais il ne possédait aucune formation théologique préalable. Ceci indique d’autant

¹⁰²¹ Asad, *Formations of the Secular*, 220.

plus la singularité de sa trajectoire, alors que traditionnellement, al-Azhār ou Dār al- ‘ulūm constituait des passages obligés pour toute personne voulant s’exprimer sur l’islam. C’est ainsi qu’un grand nombre d’intellectuels réformistes de la première moitié du XX^e siècle ont pu bénéficier de l’enseignement de ces deux établissements.

La méthodologie utilisée par Abū Zayd demeure assez singulière dans le champ intellectuel égyptien ; elle est teintée par une formation étrangère qui l’a exposé très tôt à l’herméneutique. Inspiré par les travaux de Gadamer¹⁰²², il s’est concentré sur les rapports entre discours et texte sacré ; aspirant principalement à disqualifier les lectures idéologiques de la Sunna et du Coran. Cette démarche spécifique l’avait contraint à mobiliser des termes extérieurs à la tradition islamique. La traduction de plusieurs de ses emprunts théoriques avait créé ainsi une dissonance au sein des débats égyptiens. Dans ce cadre, certains de ces critiques lui ont reproché de faire allusion à des mythes dans ses discours sur l’islam ; alors qu’Abū Zayd s’efforçait de démontrer que les compréhensions du Coran débordent le texte. Selon lui, le contexte et les motivations personnelles influencent ses interprétations. Cette démarche intellectuelle puise dans la science contemporaine tout en interrogeant les référents religieux. Les problématiques qui ont capté l’intérêt d’Abū Zayd demeurent extérieures aux questionnements des réformateurs (Nahda) qui l’ont précédé. Elles visaient à situer les discours des différents protagonistes qui débattaient de la place de l’islam dans la société. Il s’est attelé à dévoiler leurs argumentaires à travers leurs rapports aux sources scripturaires. D’après lui, les problèmes de l’islam ne se situent plus dans une interprétation spécifique, mais bien dans le fondement intellectuel de la pratique religieuse. Malgré cette critique, Abū Zayd ne prêchait pas l’athéisme ; il maintenait plutôt la possibilité de comprendre la religion autrement.

Cette position théorique était difficile à maintenir en Égypte. En effet, l’absence de liberté politique a favorisé la radicalisation des positions qui touchent à la religion musulmane. Alors que l’État cherchait à monopoliser la légitimité qui émane des pratiques religieuses ; l’islam devenait un des rares moyens d’exprimer un projet de société. Dans ce contexte, les espaces sociaux dans lesquels est mobilisé le référent religieux se structurent autour de « censure croisée »¹⁰²³ que les

¹⁰²² Hans-Georg Gadamer, *L’art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique. Ecrits 1* (Aubier Montaigne, 1982).

¹⁰²³ Notion empruntée à Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, (Paris : Édition de Minuit), 1980, 189.

agents respectifs exercent pour affirmer leur légitimité face aux autres (les modernistes dénonçant l’obscurantisme des islamistes, ces derniers stigmatisant les oulémas, etc.). Ce rejet réciproque empêche tout dialogue, les différents acteurs voulant imposer une vision spécifique du monde. Cette lutte de position a pour finalité de produire une hégémonie sociale. À cet effet, la différenciation entre espace intellectuel et institutions religieuses s’avère très réduite. On retrouve alors un ensemble d’entrepreneurs moraux qui tentent de définir les normes islamiques sur lesquelles se construit la cohésion sociale. Le discours qu’ils avancent ne renvoie pas forcément à une idéologie prédéfinie¹⁰²⁴, mais plutôt à des stratégies d’entrisme au sein de différentes institutions étatiques (universités, ministères, etc.). Abu Zayd s’insère difficilement dans cette dynamique, il est difficile de le situer dans un camp précis. Ces écrits touchent à la fois des questions scientifiques, religieuses et politiques. Ils aspirent à produire une pensée islamique critique qui dévoile les lectures idéologiques de l’islam. Cette position atypique est vécue comme une menace par plusieurs entrepreneurs qui tirent leur légitimité de la religion musulmane.

La polémique autour de l’affaire Abū Zayd est justifiée ou saisie à la lumière de ses attributs intellectuels (position théorique, trajectoire professionnelle) et dans le cadre intellectuel à travers lequel il est intervenu. La nature atypique de sa position et le contexte spécifique de sur-politisation de l’islam ont entravé l’expression de ses idées réformistes. Alors que les débats étaient principalement concentrés autour de la production de normes, Abū Zayd a emprunté une démarche opposée. Par son discours, il a dévoilé les pratiques de nombreux acteurs sociaux qui construisent leur crédibilité en lien avec la tradition musulmane. Ces entrepreneurs moraux tentaient alors de le disqualifier comme étranger à leur univers référentiel. De plus, le contexte général dans lequel a évolué Abū Zayd a brimé l’autonomie intellectuelle qui conditionne sa démarche réformiste. Il l’a empêché d’opérer sans contrainte dans plusieurs espaces d’intervention (académique, politique, religieux).

¹⁰²⁴ Ils ne sont pas forcément des tenants de l’islam politique. Les représentants des frères musulmans ont été parmi les premiers soutiens d’Abu Zayd. On peut citer à titre d’exemple Muntasir al-Zayyat, avocat des militants islamistes ou Isam al-Aryan porte-parole des frères musulmans. Voir : Roussillon, *La pensée islamique contemporaine*, 42.

VI — CONCLUSION

Ce chapitre a permis d'exposer les obstacles auxquels se heurte la pensée réformatrice dans un contexte majoritairement musulman. L'affaire Nasr Hamīd Abū Zayd a révélé que certaines configurations politiques et institutionnelles pouvaient constituer un frein à l'innovation intellectuelle. En restituant la trajectoire d'Abū Zayd, c'est l'originalité de son parcours que nous avons révélée. Chercheur invité aux États-Unis et au Japon, son projet de réforme islamique fait référence à des sources qui dépassent le simple cadre religieux. Fortement influencé par l'herméneutique, il puise considérablement dans les approches littéraires. Sa démarche est alors peu commune dans les études islamiques. L'analyse effectuée sur les documents liés à cette affaire a dévoilé une forte cohésion dans les différents discours des opposants et des alliés du professeur égyptien. Les arguments mobilisés dans les rapports d'université, dans les articles journalistiques et dans les décisions de Cours de justice sont assez similaires. Cette constatation nous a poussés à investiguer les conditions socio-historiques qui sous-tendent ce type de raisonnement.

Nous avons pu relever que l'opposition autour d'Abū Zayd faisait référence à des rivalités académiques. En effet, les acteurs proches de Shahīn étaient majoritairement issus de Dar-ūlūm ou Al-Azhār, alors que les alliés d'Abū Zayd avaient effectué leur formation au sein de l'Université du Caire. En complément de ce premier constat, notre intérêt a été porté sur le cadre politique qui a vu apparaître cette affaire. Il en ressort que la polémique autour d'Abū Zayd est venue se greffer à un différend plus général sur la place de la religion dans la construction étatique. C'est ainsi que la tradition islamique devient un enjeu de lutte, mais aussi un des rares moyens d'expression des différentes positions intellectuelles et politiques. Il est de ce fait difficile d'exprimer une interprétation alternative de l'islam. Ce contexte contraint la mobilité des différents acteurs sociaux et les empêche d'opérer dans plusieurs champs d'intervention. Ce manque d'autonomie vient limiter la possibilité de produire une pensée réformatrice. Il contraint les néo-réformateurs dans leur volonté de mobiliser les sciences modernes pour modifier la pratique des musulmans. Ce constat n'est pas forcément lié à des considérations intrinsèquement religieuses. Le cas d'Abū Zayd renvoie plutôt au mode de mobilisation de la tradition islamique au sein des institutions modernes (université, justice, État, etc.). Il devient alors important de situer sur le plan sociologique, les différents acteurs qui visent à construire leur légitimité à travers l'islam et la manière dont ils participent à limiter la liberté de leurs adversaires.

CHAPITRE 6 : LES LIMITES INSTITUTIONNELLES DE LA RÉFORME RELIGIEUSE EN CONTEXTE D'ISLAM MINORITAIRE : LE CAS DU PROJET D'INSTITUT ISLAMIQUE

La présence de communautés musulmanes en contexte européen et nord-américain favorise une reconfiguration des pratiques religieuses musulmanes. Elle place l'islam dans un cadre séculier où la séparation de l'Église et de l'État a été entérinée sur le plan juridique et politique. Cette division, loin de faire disparaître les institutions religieuses, contribue plutôt à les autonomiser progressivement. Cette déterritorialisation de l'islam avantage également la circulation des idées, des pratiques et des biens religieux¹⁰²⁵.

La question du devenir musulman en situation minoritaire interpelle les néo-réformateurs. Plusieurs d'entre eux y voient une chance pour procéder à une réforme religieuse de fond¹⁰²⁶. Cependant les autorités politiques ne sont pas toujours favorables à ce type de démarche. Certaines interprètent les projets réformistes comme une ingérence religieuse que la laïcité ne pourrait tolérer.

Dans le présent chapitre, nous prévoyons apporter un éclairage les limites de la réforme religieuse en contexte d'islam minoritaire. Afin d'appuyer notre analyse, notre choix s'est porté sur le cas de l'institut d'études islamiques. Ce projet porté par Mohamed Arkoun avait pour but de créer une école en France permettant d'offrir une théologie musulmane conforme avec la modernité. Pour plusieurs raisons, ce projet n'a jamais pu voir le jour. L'étude de ce cas français s'avère pertinente pour appréhender les principaux mécanismes pouvant constituer un frein à l'institutionnalisation de la pensée réformiste. Elle illustre aussi les contradictions des autorités politiques face à la gestion du culte musulman. En effet, vouloir construire un islam dit *modéré*, dans un cadre laïque pose la contrainte de ne pouvoir intervenir dans l'espace religieux.

Ce chapitre est organisé en trois sections. Au préalable, un bref historique de l'étude de l'islam en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord s'impose. Dans cette section, il est question

¹⁰²⁵ Olivier Roy, « Sécularisation et mutation du religieux », *Esprit* Octobre, n° 10 (2008) : 7-16.

¹⁰²⁶ Voir à titre d'exemple : Tariq Ramadan, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam* (Actes Sud/Sinbad, 2003); Abdenour Bidar, *Un islam pour notre temps* (Le Seuil, 2017).

des différentes modalités à travers lesquelles s'opère la mise en place d'un enseignement islamique ; la particularité de la France est également prise en compte. Ce tour d'horizon va nous permettre de cibler les facteurs qui structurent ce type d'enseignement religieux. Une seconde section est consacrée à l'analyse des différentes initiatives d'institutionnalisation de la théologie musulmane en France durant les années 1990 ; l'objectif étant de restituer le contexte médiatico-politique qui a vu émerger ces projets ainsi que les mécanismes de leur mise en place. Finalement, un intérêt particulier est accordé à l'initiative de l'institut islamique d'Arkoun et ses collègues (1992). Dans cette dernière section, il s'agit de cerner la perception des acteurs impliqués dans ce projet ainsi que les raisons qui ont mené à son échec.

I — LES *ISLAMIC STUDIES* : HISTOIRE ET PANORAMA

Il nous semble pertinent de faire un tour d'horizon des *Islamic Studies*¹⁰²⁷. Ce champ disciplinaire, exclusivement occidental, constitue une niche pour plusieurs penseurs de la réforme, particulièrement dans l'espace anglo-américain¹⁰²⁸. C'est ainsi que de nombreux centres de recherches et départements universitaires perçoivent un intérêt dans ce genre de profils intellectuels. Étant capables de concilier discours religieux et rigueur scientifique, ces intellectuels rejoignent par leurs préoccupations, la mission assignée aux *Islamic Studies*. En effet, depuis le 11 septembre 2001, cette discipline est mobilisée dans de nombreux pays dans le but de produire un contre-discours face à la montée du fondamentalisme.

À cet effet, un résumé de l'origine des *Islamic Studies* ainsi que leurs transformations successives s'avère nécessaire. Les principaux développements de ce courant seront présentés à travers cinq pays (France, Grande-Bretagne, Allemagne, Pays-Bas, États-Unis) sélectionnés, selon leur importance dans la production scientifique sur l'islam. Chacun de ces pays possède une longue tradition d'étude dans ce domaine et reflète les tendances générales qui caractérisent le développement des *Islamic Studies* à l'échelle internationale. Cette comparaison de contextes nationaux différents permet une meilleure compréhension du cadre français.

¹⁰²⁷ Pour le chapitre 7 nous avons décidé de garder l'expression *Islamic Studies* ce qui semble plus approprié pour nommer un champ disciplinaire principalement anglo-saxon.

¹⁰²⁸ Sur le total de 43 intellectuels qui forment notre population, nous comptons 18 penseurs qui ont déjà été actifs dans des départements d'*Islamic Studies*.

1. De l'orientalisme aux *Islamic Studies*

Afin de mieux appréhender les *Islamic Studies*, il nous semble important de faire un retour historique conséquent sur la recherche scientifique autour de l'islam et des musulmans. L'histoire de cette discipline ne peut être dissociée de celle de l'orientalisme. En effet, l'intérêt pour *l'Orient* s'est développé très tôt en Europe. Les premières Chaires d'études spécialisées dans la langue et les cultures arabes ont vu le jour en Europe dès le XIV^e siècle. Le collège de France est avant-gardiste dans ce domaine, ayant institué des cours d'arabe dès 1539. L'intérêt porté par les humanistes pour les langues anciennes est en effet très vite doublé d'un besoin en orientalistes pour la diplomatie de François Ier¹⁰²⁹. Cependant, les premières Chaires spécialisées dans les langues orientales sont créées au sein de l'Université de Leiden aux Pays-Bas en 1576¹⁰³⁰. Ce type de démarche est relayé par deux Universités anglaises, Cambridge en 1632 puis Oxford en 1634¹⁰³¹. Par contre, en France, il faudra attendre 1795 pour que soit fondée l'École spéciale des Langues orientales¹⁰³².

Au cours du XIX^e siècle, les contacts entre les pays occidentaux et musulmans se multiplient du fait, en partie, de l'expansionnisme européen. Cette dynamique coloniale favorise le développement des études orientales. La connaissance de la *civilisation islamique*, pour reprendre l'expression de l'époque, est alors perçue comme un atout. Les différents empires coloniaux se mettent en quête d'un savoir qui leur permettra à la fois d'annexer de nouveaux territoires et d'assurer la gouvernance de leurs populations¹⁰³³.

C'est dans ce cadre qu'est fondée en 1916, la School of Oriental and African Studies (SOAS) en tant que filiale de l'Université de Londres; suite à un rapport du comité du trésor de la Chambre des communes du Royaume-Uni sous la direction Lord Reay¹⁰³⁴. Le principal objectif de cette école est de former des agents britanniques capables de servir la couronne ou encore les intérêts des

¹⁰²⁹ « Le Collège de France. Quelques données sur son histoire et son caractère propre », *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, 1 avril 2013, 5-21.

¹⁰³⁰ Azim Nanji, éd., *Mapping Islamic Studies* (Berlin ; New York: De Gruyter, 1997), 70.

¹⁰³¹ Christopher Brooke et al., *Oxford and Cambridge* (CUP Archive, 1988), 180.

¹⁰³² Louis Bazin, « L'École des Langues orientales et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Vol 139, n° 4 (1995): 983-96.

¹⁰³³ Edward-W. Said, *Orientalisme*, Couleur des idièmes édition (Paris : Seuil, 2005), 27.

¹⁰³⁴ Great Britain. University Grants Committee. Speaking for the future: a review of the requirements of diplomacy and commerce for Asian and African languages and Area study. (London; UGC; 1986). [Under the Chairmanship of Sir Peter Parker].

compagnies privées en Orient ou en Afrique¹⁰³⁵. Malgré cette orientation pratique, il est utile de rappeler que le rapport Reay prévoyait un équilibre entre la formation professionnelle et la production d'un savoir autonome. Les programmes d'étude de la SOAS sont alors perçus comme un juste équilibre entre l'enseignement classique des langues et celui de l'histoire de la religion ou encore des lois qui prévalaient dans les sociétés étudiées¹⁰³⁶.

L'interaction coloniale contribue également à structurer l'étude de l'islam dans la France d'avant-guerre. Les autorités françaises procèdent, auprès de l'Université d'Alger (Algérie), à la création d'un département d'ethnographie, afin d'étudier plus précisément les populations musulmanes¹⁰³⁷. Dans ce cadre, le chercheur est tenu de prendre contact avec les indigènes pour mieux les comprendre; il est chargé essentiellement de fournir des informations pertinentes au pouvoir colonial¹⁰³⁸. Dans la métropole, l'Institut d'études islamiques de la Sorbonne (fondé en 1929) contribue à la formation de philologues spécialisés dans l'étude des textes canoniques de la culture arabo-musulmane. Ces orientalismes classiques sont à ce moment-là considérés comme support à l'ethnographie coloniale.

Jusqu'à la fin des années 1940, les intérêts économiques et politiques des États demeurent souvent modelés par les programmes d'étude en lien avec l'enseignement de l'islam, comme aire civilisationnelle. Au Pays-Bas, tout au long du XIX^e siècle, l'arabe, le perse et le turc sont enseignés dans plusieurs universités, facilitant ainsi les échanges commerciaux entre les compagnies néerlandaises et les pays du Moyen-Orient¹⁰³⁹. Au début du XX^e siècle, les langues du Moyen-Orient vont être progressivement remplacées par l'indonésien. La conquête de Bali (1908) et la prise de contrôle du sultanat d'Aceh parachèvent la formation des Indes néerlandaises¹⁰⁴⁰. Il devient alors essentiel d'avoir des agents coloniaux formés dans les langues locales¹⁰⁴¹. L'indonésien va

¹⁰³⁵ P. J. Hartog, « The Origins of the School of Oriental Studies », *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 1, n° 1 (1917) : 5-22.

¹⁰³⁶ Hartog.

¹⁰³⁷ Patricia M. E. Lorcin, *Kabyles, arabes, français: identités coloniales* (Presses Univ. Limoges, 2005), 220.

¹⁰³⁸ Gilles Boetsch et Jean-Noël Ferrié, « L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique », *Cahiers d'Études africaines* 33, n° 129 (1993) : 5-18.

¹⁰³⁹ Arnoud Vrolijk et Richard van Leeuwen, *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portraits, 1580–1950* (Brill, 2013), 116.

¹⁰⁴⁰ Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since C. 1300* (Stanford University Press, 1993), 130.

¹⁰⁴¹ Guillaume Frédéric Pijper, *Islam and the Netherlands* (Brill Archive, 1957), 17.

être d'ailleurs un prérequis pour toute personne désirant suivre un cursus d'études orientales, et ce, jusqu'à la fin des années 1960¹⁰⁴².

En Allemagne, l'orientalisme plus connu sous le nom d'*Islamwissenschaft*, se structure comme discipline à partir du XIX^e siècle¹⁰⁴³. À cet effet, les chercheurs allemands développent une expertise philologique spécifique. Leur accès aux mondes musulmans étant restreint, ils s'attellent à interpréter l'héritage culturel de ces pays à travers les textes classiques¹⁰⁴⁴. Entre 1884 et 1918, l'intérêt des universitaires allemands pour l'islam s'est considérablement développé. Ce qui est dû en partie, aux prétentions impérialistes de l'empire germanique. Les études orientales vont ainsi croître et ce, jusqu'en 1933, année où la liberté académique est restreinte par la montée au pouvoir du troisième Reich¹⁰⁴⁵.

Aux États-Unis, l'étude de l'islam s'est institutionnalisée avec la fondation de l'*American Oriental Society* en 1842. Cette société savante assure à la fois la promotion de l'étude des textes, et de l'archéologie dans les mondes musulmans¹⁰⁴⁶. En association avec l'Université de Yale, cette société va fonder la première revue scientifique qui traite des questions liées à l'islam : *the Journal of the American Oriental Society* (1843)¹⁰⁴⁷. Par la suite, plusieurs départements sont fondés au sein des universités américaines les plus prestigieuses (Harvard, Princeton, Yale, Columbia et Chicago) afin d'étudier l'islam et les langues orientales; ils seront regroupés sous l'appellation *Near Eastern Studies*.

À partir de la fin de la Deuxième Guerre mondiale, la recherche sur l'islam et les pays à majorité musulmane connaissent une restructuration profonde. Le mouvement des indépendances au courant des années 1960 a contraint une grande partie des orientalistes à se repositionner par rapport à leurs disciplines. Les sciences coloniales sont contestées à la fois dans les anciennes

¹⁰⁴² Frederick De jong, « Middle Eastern Studies in the Netherlands », *Middle East Studies Association Bulletin* 20, n° 2 (1986): 171-86.

¹⁰⁴³ Ursula Wokoeck, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945* (Routledge, 2009), 29.

¹⁰⁴⁴ Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship* (Cambridge University Press, 2010), 102.

¹⁰⁴⁵ Wokoeck, *German Orientalism*, 33.

¹⁰⁴⁶ «American Oriental Society». *American council of learned societies*. <http://www.acls.org>.(consulté le 03-12-2018)

¹⁰⁴⁷ « Journal of the American Oriental Society ». *The American Oriental Society*.www.americanorientalsociety.org. (Consulté le 03-12-2018)

colonies et au sein même des métropoles¹⁰⁴⁸. Les recherches sur les mondes musulmans constituent un prétexte pour ouvrir un dialogue entre les différentes cultures. Dans cette veine, plusieurs gouvernements accordent une plus grande importance à ce type d'étude.

Dans ce contexte, en 1947, une commission officielle britannique (Commission Scarborough) est mise en place dans le but de traiter de la question des études orientales. Ses travaux débouchent sur un rapport¹⁰⁴⁹ dont les conclusions restent sans équivoque. À cet effet, l'eurocentrisme des études orientales est dénoncé et il est également proposé de moderniser les programmes offerts par ce champ disciplinaire. Comme alternative, la commission envisage d'offrir une formation plus adaptée pour des Britanniques, animés par la volonté de s'installer au Moyen-Orient¹⁰⁵⁰. Quelques années plus tard, la Commission Hayter (1951) est nommée pour traiter de la même question¹⁰⁵¹. Ce groupe de travail énonce comme prémices, l'émergence d'un monde où la centralité de l'Europe est clairement relativisée. En lien avec ce constat, le rapport Hayter mentionne que la priorité des chercheurs ne doit plus se situer dans le champ de la philologie ou la linguistique, mais plutôt dans les sciences sociales¹⁰⁵². C'est ainsi que la commission a proposé une réorganisation des départements d'études orientales selon la configuration en aires géographiques (*Middle Eastern Studies, African Studies, etc.*).

Un développement similaire de l'orientalisme est observé dans le cas des États-Unis. Les autorités politiques américaines procèdent à la création dès 1946, du Middle East Institute à Washington et en 1949 et du Council for Middle Eastern Affairs à New York. Ces deux centres d'études ont pour objectif de produire des activités culturelles et scientifiques afin de favoriser une meilleure compréhension du Moyen-Orient. Leur mission reste également étroitement liée à une volonté de défendre les intérêts américains dans le contexte de guerre froide¹⁰⁵³. En 1958, le Département de l'Éducation des États-Unis met sur pied un programme intitulé National Resource

¹⁰⁴⁸ Anouar Abdel-Malek, « L'orientalisme en crise », *Diogenes*, n° 44 (1963): 103-44; Abdallah Laroui, *Abdallah Laroui. L'Idéologie arabe contemporaine: essai critique. Préface de Maxime Rodinson* (F. Maspero, 1967).

¹⁰⁴⁹ Lawrence Roger Lumley Scarborough, *Report of the Interdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East European and African Studies ...* (London: H.M.S.O., 1947).

¹⁰⁵⁰ Scarborough, 119.

¹⁰⁵¹ Pierre Robert Baduel, « Relire Said ? : L'Outre-Occident dans l'universalisation des sciences sociales », in *Biographies et récits de vie*, éd. par Kmar Bendana, Katia Boissevain, et Delphine Cavallo, Maghreb et sciences sociales (Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2014), 169-214.

¹⁰⁵² William Hayter, « The Hayter Report and After », *Oxford Review of Education* 1, n° 2 (1975) : 169-72.

¹⁰⁵³ Kathleen Manalo, « A Short History of the Middle East Institute », *Middle East Journal* 41, n° 1 (1987): 64-73.

Center (NRC) ou plus communément nommé Title VI¹⁰⁵⁴. (The Cold War and the University Toward an Intellectual History of the Postwar Years ajouté) La finalité du NRC est de favoriser les *Area Studies* dans le milieu universitaire américain. Ce qui a nécessité le financement des centres et des départements spécialisés dans l'enseignement des langues et des relations internationales¹⁰⁵⁵. Il en résulta une réelle impulsion pour la recherche sur le Moyen-Orient.

En Allemagne, l'après-guerre va permettre à de nombreux orientalistes de reprendre leurs activités de recherche. Ils se trouvent répartis à travers deux grandes écoles : une approche plutôt positiviste qui privilégie l'étude de texte inédit; et une autre, largement influencée par les travaux de Carl Heinrich Becker¹⁰⁵⁶, et dont le principal objet concerne la culture islamique (*Kulturgeschichte*)¹⁰⁵⁷. Durant les années 1960, un intérêt grandissant pour les études orientales se fait sentir. Un rapport de la Fondation allemande pour la recherche incite à la création de plusieurs Chaires d'études de l'islam¹⁰⁵⁸. Dans la même veine, en 1972, le rapport de la Société orientale allemande (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) met l'emphase sur la construction d'un champ disciplinaire consacré à l'étude des mondes musulmans¹⁰⁵⁹.

En 1954, la mise en place de l'International Institute of Social Studies (ISS) dans la ville de Hague marque un tournant décisif pour la recherche sur l'islam aux Pays-Bas. Initié par le gouvernement néerlandais, ce centre de recherche s'assigne pour mission d'assister dans leur formation, les élites politiques issues de l'Ancien Monde colonial¹⁰⁶⁰. Son rôle novateur dans l'espace académique permet de développer les premières recherches sociologiques sur les mondes musulmans.

¹⁰⁵⁴ «Title VI 50th Anniversary Meeting». Michigan State University. <http://titlevi50th.msu.edu>. (consulté le 11-07-2018)

¹⁰⁵⁵ « National Resource Centers Program for Foreign Language and Area Studies white paper ». U.S. Department of Education (Archive électronique). www2.ed.gov. (Consulté le 05-09-2018).

¹⁰⁵⁶ Carl Heinrich Becker (1876-1933) est un orientaliste et un politicien allemand. Il a été un ministre de la culture en Prusse. Il est l'un des précurseurs de l'étude de l'islam et un important réformateur du système d'enseignement supérieur dans la République de Weimar.

¹⁰⁵⁷ John Van Ess, « From Welhausen to Becker : The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies », in Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies : A tradition and its problems*, (États-Unis : Undena Publication, 1980), 27-72.

¹⁰⁵⁸ Department of Children, Schools, and Families. *Islamic Studies to become a 'Strategic Subject' in Higher Education*. Royaume-Uni : Higher Education Funding Council for England, 2007:27.

¹⁰⁵⁹ Department of Children, Schools, and Families

¹⁰⁶⁰ « A Brief History of ISS ». *International Institute of Social Studies*. www.iss.nl. (Consulté le 04-10-2018).

La genèse des *Islamic Studies* fait ressortir la nature hétéronome de cette discipline. La construction d'une expertise sur l'islam dans l'espace euro-américain semble dictée par une demande politique. L'entreprise coloniale est un facteur initial qui contribue au développement des recherches sur l'islam afin d'acquérir un savoir qui facilite la gestion des populations indigènes. Par ailleurs, le programme politique établi durant la guerre froide renforce l'investissement étatique dans les *Areas Studies*. Un nouvel élan est donné aux recherches sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans comme zone géographique.

2. Développement contemporain des *Islamic Studies*

À partir des années 1990, la perception de l'islam comme problème public à l'échelle nationale et internationale va transformer le statut des *Islamic Studies*. Elles sont désormais considérées par plusieurs gouvernements occidentaux, comme ressources potentielles face à la menace de l'islam politique.

En Grande-Bretagne, les attentats de Londres du 7 juillet 2005 interpellent les universitaires spécialisés dans l'islam. À partir de cet événement, les *Islamic Studies* constituent un domaine stratégique pour le gouvernement britannique¹⁰⁶¹. Le rapport *islam at universities in england* produit en 2007 par le professeur Ataullah Siddiqui pour le ministère de l'Éducation abonde dans ce sens¹⁰⁶². Parmi ses principales recommandations, figure la priorisation des problématiques proprement britanniques dans le champ des *Islamic Studies*. Par ailleurs, les cours offerts par cette discipline sont conçus en fonction des besoins spécifiques des communautés musulmanes de Grande-Bretagne. À cet effet, la collaboration entre universitaires et autorités religieuses (Imams) s'avère des plus recommandées. Il est de mise alors de croiser l'enseignement traditionnel de l'islam avec les approches des sciences contemporaines¹⁰⁶³. À la suite de ce rapport, le Conseil de financement de l'enseignement supérieur en Angleterre consent un investissement conséquent pour les *Islamic Studies*, garantissant ainsi la mise en place de ces recommandations¹⁰⁶⁴. En 2007, un rapport commandé par le Département du Logement, des Communautés et du Gouvernement

¹⁰⁶¹ «The importance of understanding Islam: Islamic Studies has become a subject of strategic importance in our multicultural society», *The Guardian*, 06 Mars, 2009.

¹⁰⁶² Ataullah Siddiqui. *Islam at universities in England: meeting the needs and investing in the future*. Royaume-Uni : Minister of State for Lifelong Learning, Further and Higher Education, 10 Avril, 2007.

¹⁰⁶³ Ataullah Siddiqui, 62.

¹⁰⁶⁴ Anthea Lipsett, «Islam academics wary of conditional funding», *The Guardian*, 07 Juin, 2007

local¹⁰⁶⁵ recommande la promotion d'une action commune entre organisme religieux et institution éducationnelle¹⁰⁶⁶. Il suggère, principalement l'instauration d'une formation obligatoire pour tous les imams, ainsi que les aumôniers musulmans¹⁰⁶⁷. Il est question de former des leaders religieux capables d'éloigner les musulmans britanniques de tout radicalisme¹⁰⁶⁸.

Ces rapports ont encouragé certaines initiatives visant, entre autres, la mise en contact des milieux universitaires et associatifs musulmans. Dans cette optique, l'institut d'études ismaéliennes a pris l'initiative de mettre en place un programme de Master en islamologie en collaboration avec de nombreuses universités britanniques; son objectif étant de former des chercheurs, mais aussi des cadres religieux¹⁰⁶⁹. Dans une approche différente, le *Muslim College* d'Ealing, a dispensé une formation pour les Imams en collaboration avec la faculté d'éducation du Birkbeck College à l'University de Londres¹⁰⁷⁰.

Après le 11 septembre 2001, le même type d'engouement est constaté aux États-Unis. En effet, l'intérêt scientifique pour l'islam comme objet d'étude ne fait que croître suite à cet évènement tragique. L'augmentation du nombre de thèses et de publications scientifiques sur le sujet conforte aisément cette constatation¹⁰⁷¹. Les *Islamic Studies* qui étaient plutôt marginalisés comparativement aux *Middle Eastern Studies*, prennent un essor considérable; pas moins de douze centres d'études universitaires de l'islam sont créés entre 2001 et 2010¹⁰⁷². Cette nouvelle conjoncture a par ailleurs favorisé les investissements étrangers dans la discipline des *Islamic Studies*. Durant la même période, six Chaires d'études universitaires sont fondées principalement par des financements en provenance des pays à majorité musulmane¹⁰⁷³. C'est le cas pour les

¹⁰⁶⁵ Ministère du gouvernement britannique. Dirigé par le secrétaire d'État, il est responsable du gouvernement local en Angleterre et de la politique publique britannique.

¹⁰⁶⁶ Department for Communities and Local Government, *Preventing Violent Extremism - Winning Hearts and Minds* (London: Communities and Local Government Publications, 2007).

¹⁰⁶⁷ Department for Communities and Local Government, 6.

¹⁰⁶⁸ Department for Communities and Local Government, 18.

¹⁰⁶⁹ Mohamed Amine Brahim, « Elective Affinity as an Intellectual Connection: A Review of Mohammed Arkoun's Relation to the Institute of Ismaili Studies », *International Journal of Politics, Culture, and Society* 31, n° 2 (1 juin 2018) : 131-43.

¹⁰⁷⁰ Abd al-Fattah Muhammad El-Awaisi et Malory Nye, *Time for Change: Report on the Future of the Study of Islam and Muslims in Universities and Colleges in Multicultural Britain* (Al-Maktoum Institute Academic Press, 2006), 103-11.

¹⁰⁷¹ Charles Kurzman et Carl W. Ernst, « Islamic Studies in U.S. Universities », *Review of Middle East Studies* 46, n° 1 (2012) : 24-46.

¹⁰⁷² Kurzman et Ernst.

¹⁰⁷³ Kurzman et Ernst.

programmes *Prince Alwaleed Bin Talal Islamic Studies Program* à l'Université Harvard et *Prince Alwaleed Bin Talal Center for Christian-Muslim Understanding* à Georgetown University. Ces deux centres d'études sont édifiés grâce à l'appui financier de membres de la famille royale saoudienne¹⁰⁷⁴.

Cet intérêt est constaté à travers une demande accrue des étudiants voulant bénéficier de cours d'initiation à l'islam et aux mondes musulmans¹⁰⁷⁵. À cet effet, huit nouveaux programmes interdisciplinaires spécialisés dans l'étude de la religion musulmane sont mis en place depuis 2001¹⁰⁷⁶. Les recherches sur l'islam connaissent d'autre part, une forte expansion dans les études religieuses (*Religious Studies*). À l'origine, les départements abritant cette discipline se consacrent plus à l'étude de la bible et à la théologie protestante¹⁰⁷⁷. Ils sont présents dans plusieurs universités et collèges à vocation religieuse. Au cours des années 1960, les *Islamic Studies* sont introduites dans le cadre de la pluralisation des traditions religieuses étudiées dans ces départements (bouddhisme, hindouisme, catholicismes, etc.)¹⁰⁷⁸. La présence des spécialistes de l'islam est assez discrète à l'époque. Cependant, elle augmentera considérablement à partir des années 2000¹⁰⁷⁹. Ce constat confirme que la période post-11 septembre 2001 a engendré une conjoncture favorable à l'expansion des *Islamic Studies*. Conséquence à la fois d'une demande d'expertise, mais aussi d'une plus grande attention du monde académique, l'islam devient un objet d'intérêt partagé autant par les étudiants que par les professeurs.

Les gouvernements néerlandais et allemand ont pris des initiatives similaires à celles des États-Unis. À ce sujet, le ministère de l'Éducation allemand a fait la promotion des *Islamic Studies* dans le cadre de *l'année des humanités* en 2007¹⁰⁸⁰. S'en est suivie la création de *Berlin Graduate*

¹⁰⁷⁴ «Prince Alwaleed Bin Talal Islamic Studies Program at Harvard University», <http://www.islamicstudies.harvard.edu/>, (Consulté le 15-08-2018); «Prince Alwaleed Bin Talal Center for Christian-Muslim Understanding», <http://cmcu.georgetown.edu/> (consulté le 06-07-2018).

¹⁰⁷⁵ Department of Children, Schools, and Families. *Islamic Studies to become a 'Strategic Subject' in Higher Education*. Royaume-Uni : Higher Education Funding Council for England, 2007:45.

¹⁰⁷⁶ Kurzman et Ernst, « Islamic Studies in U.S. Universities ».

¹⁰⁷⁷ Marcia K. Hermansen, «The State of the Art of Islamic Studies in the United States and Canada», *Islamic Culture*, Vol. 65, No. 1, (1991): 1-2

¹⁰⁷⁸ A. M. Mohamed Mackeen, « Islamic Studies : A University Discipline », *The Muslim World* 55, n° 4 (octobre 1965): 297-303.

¹⁰⁷⁹ Kurzman et Ernst, « Islamic Studies in U.S. Universities ».

¹⁰⁸⁰ «2007—the Year of the Humanities», *Tomorrow today*, <https://www.dw.com/en/2007-the-year-of-the-humanities/a-2432533>, (Consulté le 04-07-2018).

School in Muslim Cultures and Societies à l'Université libre de Berlin. Institution d'enseignement supérieur, celle-ci œuvre à la formation des doctorants spécialisés dans les enjeux liés à l'islam et au monde musulman¹⁰⁸¹. L'office fédéral de l'immigration et des réfugiés a également procédé au financement de certaines recherches sociologiques portant sur l'islam allemand, et ce, en collaboration avec des organisations associatives musulmanes. Cette initiative vise à mieux cerner les besoins de ces communautés et à tisser des liens avec les groupes qui les représentaient¹⁰⁸². Il est cependant important de mentionner que le financement étatique allemand ne concerne pas uniquement les milieux universitaires, il s'est étalé à d'autres *think tanks* et centres de recherche privés¹⁰⁸³. En ont bénéficié, entre autres, la Fondation Konrad Adenauer, le groupe de travail islam et modernité de l'Institut pour les études avancées et l'Institut Arnold Bergstrasser pour les recherches socioculturelles.

En ce qui concerne les Pays-Bas, les pouvoirs politiques ont privilégié la collaboration avec les autorités religieuses. À cet effet, le concile des mosquées marocaines aux Pays-Bas en accord avec l'Université de Leiden, a participé à la formation des Imams. C'est dans la même veine qu'est fondée en 1997, l'Université islamique de Rotterdam, constituée de trois facultés : sciences islamiques ; langue et civilisation; arts islamiques. Sa mission principale consiste à former des croyants pouvant officier religieusement dans le cadre néerlandais. Ce type de formation concerne également les imams étrangers qui ont le désir de s'installer aux Pays-Bas. Au final, il s'agit de disposer de dirigeants capables d'intégrer les communautés musulmanes à la société d'accueil et d'imams en mesure d'interagir avec des croyants qui ont grandi aux Pays-Bas.

Ce bref rappel historique démontre bien un changement dans les préoccupations des gouvernements occidentaux en ce qui concerne l'islam et les musulmans. Progressivement, leurs appréhensions se déplacent des questions internationales vers les enjeux nationaux. Cette reconfiguration semble favoriser la croissance des *Islamic Studies*. Des investissements plus importants sont consacrés au développement de ce champ disciplinaire; ce qui entraîne la création de plusieurs centres de recherche et départements durant cette période. Cependant, ces études sont abritées par des structures d'accueil différentes selon les pays étudiés. Aux États-Unis et en

¹⁰⁸¹ « Welcome to the Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies », *Freie Universität Berlin*, <http://www.bgsmscs.fu-berlin.de/en/gradschool/about/index.html>, (Consulté le 04-07-2018).

¹⁰⁸² Department of Children, Schools, and Families, 29.

¹⁰⁸³ Department of Children, Schools, and Families, 30.

Grande-Bretagne, ce sont plutôt les universités à travers des *Religious* et des *Middle Eastern Studies* qui développent cette discipline. En Allemagne, les *Islamic Studies* sont généralement hébergés par des centres de recherche privés. Par ailleurs, les démarches conjointes entre institutions académiques et autorités religieuses se multiplient. C'est le cas entre autres, en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas où les Universités participent à former les imams; ainsi qu'en Allemagne où l'État finance des recherches collaboratives entre universitaires et associations islamiques.

Face à ce contexte général, la France semble faire exception. Il n'existe pas à proprement parler d'institution universitaire au sein de laquelle serait enseignée la théologie islamique. La prise en charge par les autorités françaises des imams a été au préalable sécuritaire durant les années 1990¹⁰⁸⁴, se limitant à surveiller les discours religieux jugés radicaux. Depuis 2002, la création d'instances de formation théologique musulmanes est devenue un enjeu important pour les autorités publiques. Malgré plusieurs déclarations de ministres mettant l'accent sur la nécessité de créer un corps d'imams français, aucun projet concret n'a abouti¹⁰⁸⁵. En 2015, le programme des diplômes universitaires (DU) est conçu en vue de familiariser les imams étrangers avec le contexte hexagonal¹⁰⁸⁶. Il regroupe plusieurs matières d'enseignement, parmi lesquelles le cadre juridique du pays, les spécificités du régime républicain et son rapport aux religions ainsi que l'histoire de France. Cependant, après deux ans d'existence, ce programme ne parvient toujours pas à attirer les imams¹⁰⁸⁷. A contrario de ce que nous avons pu constater dans les autres pays étudiés, la France n'a pas réussi à créer un espace de collaboration entre les autorités religieuses et le milieu universitaire. Pourtant, plusieurs projets ont été initiés dans ce but, et ce, dès les années 1990.

¹⁰⁸⁴ Solenne Jouanneau, « Faire émerger un « islam français » : paradoxes d'une action publique sous contrainte (1970-2010) », *Sociologie* Vol. 8, n° 3 (19 octobre 2017) : 247-64.

¹⁰⁸⁵ Najat Vallaud-Belkacem et Bernard Cazeneuve, « Réflexion autour de la formation des imams de France », *Archives des communiqués de presse du ministère de l'intérieur français*, 11 octobre 2016, <https://www.interieur.gouv.fr>, (consulté le 10-12-2018).

¹⁰⁸⁶ Najat Vallaud-Belkacem et Bruno Le Roux, « Rapport consacré à la formation des imams et des cadres religieux musulmans », *Archives des communiqués de presse du ministère de l'intérieur français*, 16 mars 2017, <https://www.interieur.gouv.fr>, (consulté le 10-12-2018).

¹⁰⁸⁷ « France: les échecs en série de la formation des imams », *H24INFO et Le Figaro*, 23 septembre 2018, <https://www.h24info.ma>, (Consulté le 10-12-2018).

II — LES PROJETS D'INSTITUTS ISLAMIQUES EN FRANCE

Dans cette section, il est question principalement du cas de la France et plus particulièrement de l'analyse des différents projets de création d'instituts d'études islamiques. À cet effet, un bref survol du contexte dans lequel ont émergé ces tentatives est nécessaire. Il permet de restituer un moment historique particulier qui s'étend de la fin des années 1980 jusqu'au début des années 2000 (1989-2001). Au cours de cette période, des chercheurs musulmans issus du monde universitaire ont collaboré étroitement avec les représentants du pouvoir politique pour la concrétisation de ces projets. Initiés en vue de réformer l'islam, ces projets constituent un indicateur pertinent pour comprendre l'institutionnalisation académique de ce type de démarche intellectuelle.

Les nombreux projets d'instituts islamiques proposés aux pouvoirs publics durant cette période n'avaient pas encore fait l'objet d'une étude poussée. L'absence d'archives officielles nous a contraints à opérer de manière alternative. Notre principale source de référence s'est limitée à des entretiens – formels ou informels – réalisés avec des fonctionnaires, professeurs et intellectuels impliqués dans ces projets. En complément, nous avons consulté différentes archives personnelles confiées à nos soins par ces mêmes personnes. À partir des informations recueillies, nous avons tenté de restituer les principales motivations, visées intellectuelles et politiques qui sous-tendent l'institution d'un nouveau type d'enseignement islamique en France.

À cet effet, un bref rappel du contexte qui a vu émerger les projets d'instituts islamiques s'avère utile. Il est question de mettre en exergue les principales prises de positions politiques face à l'islam en France au cours des années 1980; ainsi que les motifs qui ont concouru à en faire un problème public dans les années 1990. Ce cadre général va permettre de dégager les conditions ayant encouragé la mise en place de ces projets d'instituts; et finalement, de décrire brièvement les différentes initiatives entreprises en ce sens.

1. L'islam comme religion étrangère à la France (1980-1989)

Avant les années 1980, la gestion du culte musulman en France était intimement liée à la question migratoire. Faciliter la pratique religieuse des travailleurs immigrés ainsi que de leurs familles constituait les principales préoccupations du gouvernement. En attestent les politiques mises en place par le secrétariat d'État à l'Immigration, dont la finalité est d'assurer un

encadrement pour les différentes activités culturelles des communautés musulmanes¹⁰⁸⁸. À cet effet, un contrôle doit être assuré pour le choix des lieux de prière, ainsi que pour les aliments halal dans les milieux de travail et dans les foyers d'hébergement des travailleurs étrangers. Les autorités politiques sont tenues en même temps, de répondre à certaines demandes culturelles. C'est dans ce cadre que les premières émissions religieuses audiovisuelles et télévisuelles ont été réalisées¹⁰⁸⁹. La question de l'islam se pose également pour les Français rapatriés d'Algérie. Pour traiter de cette problématique, la Commission nationale des Français musulmans a été créée en 1977, sous l'égide du ministère des Affaires sociales; elle est présidée par le secrétaire d'État aux Rapatriés, Jacques Dominati¹⁰⁹⁰. Les interlocuteurs impliqués dans la commission sont en majorité liés aux États d'origine des populations migrantes. À travers cette démarche, le gouvernement tente de développer ses relations avec les pays à majorité musulmane¹⁰⁹¹.

C'est dans cette optique que la grande Mosquée de Paris a été érigée comme une institution centrale de l'islam en France¹⁰⁹². Son administration a longtemps préoccupé les autorités françaises. Dès 1980, la commission Dominati a alerté les autorités sur les anomalies dans la gestion de la Mosquée de Paris. Sa direction a été confiée en 1956, par Guy Mollet, à un notable et religieux franco-algérien, Si Hamza Boubakeur¹⁰⁹³. Sous l'effet des révélations de la commission, le gouvernement français a interrompu ses subventions¹⁰⁹⁴. Ce scandale a entraîné le départ du recteur de la Mosquée, malgré une forte opposition de sa part¹⁰⁹⁵. En 1982, il a été remplacé par un homme

¹⁰⁸⁸ À titre d'exemple, on pourrait citer la circulaire produite par Paul Dijoud et transmise aux préfets de France afin de faciliter l'ouverture de salles de prières musulmanes. Voir : Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam : naissance d'une religion en France* (Editions du Seuil, 1987), 143.

¹⁰⁸⁹ Sossie Andezian, « L'Islam dans la France d'aujourd'hui », *Autres Temps* 10, n° 1 (1986) : 38-44.

¹⁰⁹⁰ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans : Un siècle de politique musulmane (1895-2005)* (Fayard, 2006), 264.

¹⁰⁹¹ On peut citer à titre d'exemple, la manière dont le président français, M. Giscard d'Estaing concevait la mission de la commission Dominati : « Il s'agit de montrer au monde arabe que la France compte aussi des citoyens d'origine musulmane parmi ses élites intellectuelles, culturelles et politiques et qu'elle souhaite les faire participer au développement de ses relations avec les pays islamiques. », J.-P. Péroncel-Hugoz, M. Giscard d'Estaing souhaite que les Français musulmans contribuent à développer les relations de la France avec le monde islamique, *Le Monde*, 1 Mars, 1985.

¹⁰⁹² Jocelyne Cesari, « Chapitre VIII. L'islam et l'État français », in *Être musulman en France : Associations, militants et mosquées*, Hommes et sociétés (Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2013), 137-58.

¹⁰⁹³ Hamza Boubakeur (1912-1995) est issu d'une famille de notables algériens cooptés par la France. Membre de la SFIO, il fut recteur de la mosquée de Paris de 1957 à 1982. Voir : Bernard Godard et Sylvie Taussig, *Les musulmans en France : Courants, institutions, communautés : un état des lieux* (Robert Laffont, 2007), 258.

¹⁰⁹⁴ Sellam, *La France et ses musulmans*, 266.

¹⁰⁹⁵ « M. Homza Boubakeur critique vivement la politique du secrétaire d'État aux rapatriés », *Le Monde*, 30 juin, 1980.

de Lettres, théologien et ancien diplomate algérien, le Cheikh Abbas. Cette nomination a consolidé le contrôle de l'Algérie sur la Mosquée de Paris. À partir de cette date, les efforts du Cheikh Abbas vont être concentrés sur la structuration d'une institution représentative de l'islam en France qui serait placée sous son autorité. Malgré plusieurs tentatives d'organiser un *conseil supérieur islamique*¹⁰⁹⁶, la grande mosquée n'a pas pu aboutir à un consensus au sein des communautés musulmanes. Ce qui est dû à la fois à ses liens avec l'Algérie, et à la concurrence de certaines organisations islamiques opérant en France¹⁰⁹⁷. Ces deux facteurs l'on discréditer en tant que représentant de l'ensemble des communautés musulmanes. En effet, dans les années 1980, on assiste à l'émergence de nombreuses associations dont la vocation est de représenter les musulmans nés en France (l'Union des jeunes musulmans) ou encore des regroupements d'immigrés (la Fédération nationale des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles).

Durant cette période, les revendications des musulmans sont souvent appréhendées sous le prisme de l'influence extérieure. Cette réalité est illustrée par les cas de grèves menées par Citroën-Aulnay (avril 1982) et Talbot-Poissy (mai 1982). Les déclarations des politiques françaises, ainsi que la couverture médiatique de ces événements ont été réalisées en lien avec l'actualité internationale du moment (Révolution iranienne)¹⁰⁹⁸. Les réclamations de lieux de cultes, la mobilisation de la langue arabe et de références islamiques par les travailleurs ont été assimilées à la menace islamiste.

Les spécialistes de l'islam sont très peu mobilisés par le gouvernement lorsque vient le temps de traiter de ces questions. Exception faite d'Ali Merad (1929-2017), professeur d'islamologie à l'Université de Lyon et d'Abdelamgid Turki (1931-2010), directeur de recherche au C.N.R.S; tous deux impliqués dans la commission Dominati. De plus, certains universitaires spécialisés dans l'étude des mondes musulmans sont auditionnés par la commission Marceau Long (1987) sur la nationalité; il s'agit de Bruno Étienne (1937-2009), Professeur à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence et Mohamed Arkoun (1928-2010), Professeur d'études arabes à l'Université Sorbonne-Nouvelle. Dans leurs interventions ponctuelles, la plupart de ces experts ne manquent

¹⁰⁹⁶ Le Conseil supérieur islamique aurait été un regroupement de théologiens qui aurait administré le culte musulman en France.

¹⁰⁹⁷ Cesari, « Chapitre VIII. L'islam et l'État français », 140.

¹⁰⁹⁸ Abdellali Hajjat, *Islamophobie : comment les élites françaises fabriquent le problème musulman* (Paris : Découverte, 2013), 107.

pas de souligner la nécessité pour l'État français de s'investir de manière conséquente dans la gestion du culte musulman¹⁰⁹⁹. Par contre, les autorités politiques ont tendance à percevoir l'islam comme étant extérieur à la communauté nationale; en tant que religion des étrangers résidant sur le territoire. Cette situation transparait clairement dans le rapport de la commission Marceau Long, qui relativise le poids de l'islam auprès de la jeunesse issue de l'immigration post-coloniale¹¹⁰⁰. La question de la pratique religieuse est très rarement soulevée chez les Français de deuxième génération.

Jusqu'à la fin des années 1980, l'investissement étatique pour construire un islam de France reste minime. Les traitements de l'islam ne sont pas problématisés par les pouvoirs publics. La gestion de cette religion est reléguée à un plan secondaire lorsque les sujets relatifs à l'immigration ou l'intégration sont traités. Parallèlement, le milieu associatif musulman a considérablement évolué durant cette période. À travers ce mouvement, c'est la voie des musulmans français qui s'exprime.

2. L'émergence de l'islam comme problème public français

À partir de 1989, l'islam émerge dans le débat français comme un problème public. Deux événements ont servi de prémices à cette nouvelle appréhension du fait musulman. Le premier concerne l'affaire du voile qui a connu une forte médiatisation¹¹⁰¹. En octobre 1989, trois élèves du collègue Gabrielle Havez, à Creil, se présentent en classe, vêtues d'un voile qu'elles refusent d'enlever. En novembre, le Conseil d'État établit le jugement que le port du voile dans un établissement d'enseignement public demeure compatible avec la laïcité¹¹⁰². Le second événement est en lien avec la publication du roman de Salman Rushdie *les versets sataniques* qui a reçu un écho favorable en France. Une manifestation à son encontre a d'ailleurs été organisée dans le but d'interdire la parution de l'ouvrage en langue française¹¹⁰³. Le traitement médiatique de ces deux

¹⁰⁹⁹ C'est le cas d'Arkoun et Etienne lors de leurs interventions dans la commission Marceau Long. Voir : Commission de la nationalité, *Être français aujourd'hui et demain : Tome 1 les auditions publiques*. Paris : La documentation française, 1988, 129-145 et 307-382.

¹¹⁰⁰ Commission de la nationalité, *Être français aujourd'hui et demain : Tome 1 les auditions publiques*, 26-27.

¹¹⁰¹ Henri Goldman, « Le foulard, par où le scandale arrive », in *Le rejet français de l'islam*, Presses Universitaires de France, Souffrance et théorie, 2012, 85-101.

¹¹⁰² Pour un retour historique sur les différents événements qui touchent la question du voile en France voir : « L'affaire du voile : repères », *Confluences Méditerranée* N°59, n° 4 (2006) : 31-31.

¹¹⁰³ Sadek Sellam, « L'affaire des «Versets sataniques» et la communauté musulmane en France : « intégration » et droit aux états d'âme », *Autres Temps* 21, n° 1 (1989): 65-70.

événements a participé à la construction d'une image de l'islam comme religion menaçante¹¹⁰⁴. L'intégrisme a été alors perçu comme un problème d'ordre public; ce qui a conduit plusieurs intellectuels à se mobiliser contre la passivité des autorités politiques à son égard¹¹⁰⁵. Ces événements, placés au premier plan de l'actualité, ont interpellé les pouvoirs politiques. Ils ont contribué ainsi à la mise en place d'une série d'actions publiques, dont le but -pas toujours avoué- était de réformer l'islam de France, en l'adaptant à un cadre laïque. Cette conjoncture a permis ainsi à certains acteurs sociaux de faire valoir leur compétence sur l'islam.

La réponse de l'État français face à cette nouvelle problématisation du fait musulman a donné lieu à la création de trois instances distinctes, à savoir, le Comité interministériel à l'intégration (CII) par décret du 6 décembre 1989 ; le Haut Conseil à l'intégration (HCI) par décret du 23 décembre 1989 et le Conseil de réflexion sur l'islam de France (CoRIF) en mars 1990. Ces initiatives se présentent comme des réponses politiques à une crise médiatique. De manière chronologique, elles suivent immédiatement l'affaire du voile et celle des versets sataniques.

La mission première du Comité interministériel à l'intégration (CII) est de « définir, d'animer et de coordonner la politique du gouvernement en matière d'intégration des résidents étrangers ou d'origine étrangère »¹¹⁰⁶. Le Haut Conseil à l'intégration (HCI), est plutôt investi d'une tâche de réflexion sur la question liée à l'intégration. Ces initiatives ne tendent pas à offrir une solution immédiate, mais plutôt à renvoyer une image de stabilité en direction de la société civile¹¹⁰⁷. Par ce fait, l'État veut démontrer qu'il exerce un certain contrôle sur la situation et qu'il se sent en mesure de mettre un terme à « l'agitation médiatique »¹¹⁰⁸. Dans sa version initiale, le HCI était majoritairement constitué de hauts fonctionnaires, garants d'un consensus républicain qui dépasse les clivages politiques¹¹⁰⁹. L'ensemble des acteurs mobilisés étaient plutôt proches des milieux

¹¹⁰⁴ Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005* (La Découverte, 2013), 77.

¹¹⁰⁵ Voir à titre d'exemple : Élisabeth Badinter, Élisabeth de Fontenay, Régis Debray, Alain Finkielkraut et Catherine Kintzler, « Prof, ne capitulons pas ! », *Le Nouvel Observateur*, 28 novembre 1989.

¹¹⁰⁶ Danièle Lochak, « L'intégration comme injonction. Enjeux idéologiques et politiques liés à l'immigration », *Cultures & Conflits*, n° 64 (20 décembre 2006) : 131-47.

¹¹⁰⁷ Julien Beaugé et Abdellali Hajjat, « Élités françaises et construction du « problème musulman ». Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012) », *Sociologie* 5, n° 1 (2 mai 2014): 31-59.

¹¹⁰⁸ Patrick Champagne, « La construction médiatique des "malaises sociaux" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 90, n° 1 (1991) : 64-76.

¹¹⁰⁹ Beaugé et Hajjat, « Élités françaises et construction du « problème musulman ». Le cas du Haut Conseil à l'intégration (1989-2012) ».

politiques et gouvernementaux. Dès ses premiers rapports, le HCI concrétise la problématisation de la présence d'un *islam intégriste* dans une France laïque¹¹¹⁰. Il s'attelle à s'souligner également les facteurs pouvant freiner l'intégration des enfants issus de l'immigration musulmane.

Le Conseil de réflexion sur l'islam de France (CoRIF) a été constitué sous le patronage du ministre de l'Intérieur Pierre Joxe. Depuis la décolonisation, c'était bien la première fois que l'organisation du culte musulman en France était définie comme un problème public¹¹¹¹. Le traitement médiatique du CoRIF a renforcé la centralité des questions de l'intégrisme. L'organisation de l'islam de France est considérée comme une nécessité face à la montée de cette menace¹¹¹². En mars 1990, le ministre de l'Intérieur a convoqué six personnalités musulmanes afin de mettre en place une instance représentative, comme interlocuteur valable pour les autorités politiques. Ce sont, en majorité, des responsables de mosquées qui ont été convoqués. Il s'agit de M. Alili (Marseille), B.Lahnèche (Lyon), T.Haddam (Paris), K.Merroun (Évry), O. Lasfar (Lille). À ces autorités religieuses a été rajouté, le colonel Hocine Chabaga, ancien haut-gradé de l'armée française et adjoint au maire de Villeurbanne¹¹¹³. Cette délégation constitue le cœur du CoRIF; elle est complétée par neuf autres représentants associatifs des communautés musulmanes. L'objectif assigné à cet « organe para ministériel ad hoc »¹¹¹⁴ est de pouvoir statuer sur les questions liées au culte musulman (l'abattage rituel, lieux de culte, carrés musulmans, constitution d'un calendrier religieux, etc.).¹¹¹⁵ D'un autre côté, le CoRIF est tenu d'initier une réflexion sur la construction d'une organisation représentative de l'islam de France. Cette initiative va aider à crédibiliser de nombreux acteurs associatifs auprès des autorités politiques¹¹¹⁶. À travers cette manœuvre, le ministère de l'Intérieur tente de rechercher des personnalités religieuses capables d'institutionnaliser l'islam de France.

¹¹¹⁰ Haut Conseil à l'intégration, *Conditions juridiques et culturelles de l'intégration : rapport au premier ministre*, Paris : La Documentation française, 1992, p.22.

¹¹¹¹ Solenne Jouanneau, « Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque », *Politix* n° 86, n° 2 (5 juin 2009) : 147-66.

¹¹¹² Voir à titre d'exemple : Tincq Henri, « M. Joxe et les questions religieuses Le fédérateur de l'islam en France », *Le Monde*, 02 février, 1991.

¹¹¹³ Sellam, *La France et ses musulmans*, 281.

¹¹¹⁴ Franck Fregosi, « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? », *Confluences Méditerranée*, N° 106, n° 3 (8 octobre 2018) : 35-51.

¹¹¹⁵ Sellam, *La France et ses musulmans*, 282.

¹¹¹⁶ On peut citer à titre d'exemple, Amar Lasfar responsable de l'UOIF à Lille. Voir : Bernard Godard, « L'islam et l'Etat français : histoire d'une relation particulière », *Confluences Méditerranée*, N° 95, n° 4 (2015): 29-41.

Le CoRIF ainsi que le HCI ont laissé peu de place aux spécialistes universitaires de l'islam. Aucun islamologue n'a été convoqué par ces commissions. Cependant, en marge du champ politique, certains universitaires musulmans¹¹¹⁷ ont proposé d'autres projets alternatifs. Ils se proposent de fonder des institutions islamiques à vocation religieuse et académique. Ces lieux de recherche et d'enseignement permettraient aux musulmans de France de renouveler leur rapport à l'islam. Par ailleurs, ils aideraient à faire connaître cette religion auprès de l'ensemble des Français.

Le capital social dont disposent ces intellectuels leur permet de dépasser le simple cadre académique. Leur position de spécialistes de l'islam les rend crédibles pour offrir une solution au « problème musulman ». De plus, le fait d'être identifiés comme musulmans, en fait des interlocuteurs religieux valables pour les autorités gouvernementales. Même s'ils n'ont pas été l'objet de sollicitations officielles (CoRIF, HCI), ils jouissent néanmoins d'une influence auprès de certains cercles politiques. Ces intellectuels occupent ainsi une position *interstitielle*¹¹¹⁸ à la limite des champs politiques, universitaires et celui des institutions religieuses. De par leurs engagements, ils se situent à la frontière de ces différents espaces sociaux.

Leurs projets d'instituts islamiques n'ambitionnent pas de rendre intelligible la position du gouvernement comme le souhaitait le HCI ou encore de former de nouveaux interlocuteurs religieux à l'image de ce qu'avait fait le CoRIF. Ces initiatives offrent un autre type de réponses à l'émergence d'un problème musulman. Initiées en dehors de la médiatisation qui caractérise les débats sur l'islam; elles relèvent plus de l'infrapolitique, c'est-à-dire du domaine discret de l'engagement. Dans ce cadre, des conseillers proches de Matignon ont joué le rôle de *médiateurs*¹¹¹⁹, principalement pour faire avancer les projets d'instituts auprès des pouvoirs politiques. D'où la nécessité pour les acteurs impliqués d'arrimer leurs démarches aux considérations gouvernementales sur l'islam.

¹¹¹⁷ Les deux universitaires les plus actives autour de ce type de projet furent Mohamed Arkoun et Ali Merad

¹¹¹⁸ Gil Eyal et Larissa Buchholz, « From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions », *Annual Review of Sociology* 36, n° 1 (juin 2010) : 117-37.

¹¹¹⁹ Thomas Osborne, « On mediators : Intellectuals and the ideas trade in the knowledge society », *Economy and Society* 33, n° 4 (1 novembre 2004) : 430-4.

3. Les projets d'instituts islamiques

Dans cette section, il est question de restituer les différents projets d'instituts islamiques. Le cycle historique dans lequel s'est constitué ce type d'initiatives débute à partir de 1989, avec une première proposition émise par Ali Merad aux pouvoirs publics; et c'est clos avec le rapport Rivet (14 novembre 2002)¹¹²⁰, à travers lequel a été entérinée la distinction entre l'enseignement théologique comme prérogative des religieux et l'enseignement universitaire non-confessionnel. Dans ce contexte, trois initiatives représentatives sont analysées : le Projet d'Ali Merad (30 juin 1989), le Rapport Trocmé (1996) et le projet d'un institut d'études sur l'islam (1998). L'initiative de Mohamed Arkoun (15 janvier 1992) est abordée de manière approfondie dans la section 3.

a) Le Projet d'Ali Merad

Merad, était un universitaire français d'origine algérienne. Son champ d'intérêt principal concerne la pensée islamique moderne, plus particulièrement le mouvement des Ulémas en Algérie¹¹²¹. Professeur émérite à l'Université de Paris III Sorbonne-Nouvelle, il a été membre de la « Commission Dominaté ». Il a par ailleurs été sollicité par le ministre de l'Intérieur, Pierre Joxe, à la suite de l'affaire des Versets sataniques¹¹²². Le 30 juillet 1989, il a déposé un rapport proposant la fondation d'un institut sous l'appellation Centre Universitaire d'Études islamiques (C.U.E.IS.)¹¹²³. Pour Merad, un tel projet devait être initié pour contrecarrer les influences idéologiques extérieures, favorisant une rupture entre le monde musulman et occidental. De ce fait, l'étude et l'enseignement de l'islam auraient permis de protéger les musulmans français contre ces « déformations théologiques »¹¹²⁴. À travers cette démarche, Merad envisageait de produire un savoir religieux qui faciliterait l'intégration des musulmans au sein du tissu socioculturel français. L'islam serait ainsi organisé « dans un espace de totale liberté politique et intellectuelle, et avec la plus grande rigueur scientifique possible en la matière »¹¹²⁵. Ce qui nécessite, entre autres, une reconnaissance fraternelle par les musulmans, des autres monothéismes. L'exposé des motifs

¹¹²⁰ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989-2006)*, Paris : ministère de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire, Bureau Central des Cultes, septembre 2006, 34.

¹¹²¹ Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940; essai d'histoire religieuse et sociale*. (Paris : Mouton & Co., 1967).

¹¹²² Sadek Sellam, « La mort d'Ali Mérad, spécialiste de l'islam contemporain », *Le Monde*, 26 juin, 2017.

¹¹²³ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989-2006)*, 22.

¹¹²⁴ Ali Merad, *De l'utilité d'un institut de théologie musulmane*, rapport déposé au ministère de l'Intérieur, 10 juillet 1989, (Archive personnelle de Ali Merad), 1.

¹¹²⁵ Ali Merad, *De l'utilité d'un institut de théologie musulman*, 1.

mentionnés par le projet du C.U.E.IS reflète les principaux engagements qui ont jalonné la carrière de Merad; tant sur le plan scientifique, à travers la création d'une institution de recherche; que politique, quant à sa volonté de faire émerger un islam proprement français; et finalement religieux, de par son intérêt effectif pour le dialogue interreligieux.

Pour la mise en place du C.U.E.IS, trois modèles ont été proposés : un établissement privé d'enseignement supérieur bâti sur la formule de l'Institut catholique de Paris; un institut de théologie musulmane pour l'Université des sciences humaines de Strasbourg; un grand établissement extérieur aux universités, similaire à l'institut national des langues et civilisation orientale (INALCO)¹¹²⁶. Le C.U.E.IS a trois missions distinctes, l'enseignement, la recherche et la formation permanente. Tout comme les universités, cet institut a le pouvoir de décerner des diplômes de licence, de maîtrise et des DEA d'islamologie, tout en offrant des études doctorales en sciences islamiques. Par ailleurs, il propose une formation continue pour les imams et les autorités religieuses musulmanes présentes sur le territoire français¹¹²⁷.

Pour Merad, un tel institut ne peut que renforcer le prestige de la France au sein des mondes musulmans, lui conférant ainsi un modèle pour de nombreux pays sous l'emprise d'une vision figée de l'islam. Par ailleurs, il peut contribuer à résoudre les problèmes liés à la représentation des musulmans de France. Il peut faciliter ainsi l'émergence des personnalités françaises qui occupent éventuellement la fonction d'Imam tout en étant des ressources pour les autorités politiques¹¹²⁸. Selon Merad, l'ensemble de la structure administrative de cet institut doit être occupée par des universitaires musulmans¹¹²⁹; considérant que la France dispose déjà d'un bassin de chercheurs conséquents pour pourvoir ces postes. Ce projet n'a pas eu de suite favorable auprès du ministère de l'Intérieur, qui a orienté son choix envers la démarche du CoRIF.

b) Le rapport Trocmé

Le « rapport Trocmé » a été rédigé par Etienne Trocmé (1924-2002), ancien président de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg en 1996. Il consiste principalement à poser les

¹¹²⁶ Ali Merad, 2.

¹¹²⁷ Ali Merad, 4.

¹¹²⁸ Ali Merad, 2.

¹¹²⁹ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989 -2006)*, 23.

balises d'une faculté de théologie musulmane dans le cadre de l'Université Marc Bloch (UMB). Cette institution peut répondre à deux besoins importants : permettre au français, peu importe leurs confessions, d'approfondir leurs connaissances de l'islam et fournir des outils critiques aux musulmans, les aidant à être des acteurs sociaux importants¹¹³⁰. Cette démarche s'inscrit comme une alternative à l'enseignement religieux dont le financement est assuré par des pays étrangers; elle a pour but de provoquer une réflexion autonome à partir du cadre français. Trocmé estime que l'UMB de Strasbourg, par son histoire singulière et son statut concordataire, est un lieu propice pour l'établissement de la première unité de théologie musulmane en France. La reconnaissance dont jouit cette Université à l'échelle internationale peut lui permettre aussi de réaliser des partenariats avec des institutions étrangères spécialisées dans l'étude des sciences religieuses¹¹³¹. En termes d'infrastructure, l'UMB possède plusieurs bibliothèques et centres de documentation spécialisés (bibliothèques de l'Institut d'histoire des religions, Centre d'acquisition et de diffusion de l'information scientifique et technique en science des religions, etc.). Strasbourg regroupe aussi une forte concentration de chercheurs spécialisés dans l'étude du fait religieux, et ce, dans plusieurs disciplines.

L'objectif du projet de Trocmé n'était pas tant de former des imams au sens strict du terme, mais plutôt des autorités religieuses d'un nouveau type. Il envisage la faculté comme une institution capable de former un corps de théologiens de niveau universitaire¹¹³². Ces derniers peuvent jouir d'une influence considérable au sein des communautés musulmanes de ce pays, grâce à leur ancrage français. Leur fonction principale serait d'enseigner dans des collèges et des lycées et d'intervenir également auprès des musulmans en tant que juristes spécialisés dans le droit religieux. C'est pour cette finalité que Trocmé a proposé un diplôme d'études universitaires générales (DEUG) de théologie musulmane¹¹³³. Cette première étape serait un préalable à la suivante, chargée de l'élaboration progressive d'autres programmes de diplômes universitaires, dont une licence et une maîtrise de théologie musulmane. Le contenu à enseigner est composé de disciplines

¹¹³⁰ Etienne Trocmé, *Rapport à Monsieur le Président Albert Hamm sujet du développement des sciences des religions à l'Université des sciences humaines de Strasbourg dans le cadre du prochain contrat d'établissement*, Strasbourg, 1996. <http://stehly.chez-alice.fr> (consulté le 06-03-2018).

¹¹³¹ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989 -2006)*, 26.

¹¹³² Etienne Trocmé, *Rapport à Monsieur le Président Albert Hamm sujet du développement des sciences des religions à l'Université des sciences humaines de Strasbourg dans le cadre du prochain contrat d'établissement*.

¹¹³³ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989-2006)*, 25.

traditionnellement islamiques (Coran, Sunna, Sharia et Fiqh), mais aussi des sciences humaines (histoire et philosophie des religions, langue, etc.).

Le projet de faculté de théologie musulmane envisagée par Trocmé a été finalement rejeté, n'ayant pas capté l'intérêt des instances de l'UMB. Cependant son échec est principalement rattaché au refus que certains universitaires avaient souligné à son égard; ainsi que la possibilité d'éventuels troubles à l'ordre public pouvant résulter de cette proposition; invoquant à ce sujet la nature instable des musulmans¹¹³⁴. D'autres critiques ont également émané des milieux catholiques qui perçoivent dans ce projet, le début d'une reconnaissance implicite du culte musulman dans le cadre concordataire de l'Alsace Moselle¹¹³⁵. À noter que les associations musulmanes dans leur majorité n'ont pas soutenu les propositions du rapport Trocmé¹¹³⁶. Cette opposition est en partie attribuée à la nature *laïque* de l'UMB, ce cadre ne convient donc pas à une formation théologique appropriée¹¹³⁷.

c) **Projet d'un institut d'études sur l'islam (1998)**

Un troisième projet, porté par le ministre de l'Intérieur de l'époque, Pierre Chevènement, a été proposé à la fin des années 1990. Il comporte deux volets distincts, un centre de recherche pour produire des études académiques originales sur l'islam et les musulmans ; et un lieu de formation ouvert pour toute personne intéressée par ces problématiques. Ce projet est mis en branle par le ministère de l'Éducation nationale, de la recherche et de la technologie¹¹³⁸. C'est dans ce cadre que le ministre Claude Allegre a délégué André Bourgey, en tant que président de l'institut national des langues et civilisation (INALCO). Un groupe de travail composé de huit professeurs et personnalités politiques est mis en place¹¹³⁹. À l'issue de leur réflexion, le projet de l'École

¹¹³⁴ Franck Frégosi, « La formation des cadres religieux musulmans en France », in *Musulmans et chrétiens: politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration* (Bayard Editions/Centurion, 1999), 160.

¹¹³⁵ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989-2006)*, 26.

¹¹³⁶ Franck Fregosi, « L'Islam en terre concordataire », *Hommes & Migrations* 1209, n° 1 (1997) : 29-48.

¹¹³⁷ Le projet d'Étienne Trocmé va se poursuivre avec la création, le 26 septembre 1997 de l'Association pour la création de la faculté de théologie musulmane de Strasbourg. En 2006, une initiative similaire va voir le jour sous l'impulsion de Francis Messner professeur de droit à l'université Marc Bloch. Il s'agissait de créer une faculté qui puisse former les imams et les théologiens, mais là encore, ce projet n'aboutira pas.

¹¹³⁸ Secrétariat général du gouvernement, *Compte - rendu de la réunion interministérielle du 10 décembre 1999*, Archive personnelle de Bernard Godard, 22 décembre, 1998.

¹¹³⁹ Mohamed Arkoun (Professeur émérite de l'Université Paris III), Mahmoud Azab (Professeur à l'Université al-Azhar et associé à l'INALCO), André Bourgey (Président de l'INALCO), Bruno Halff (inspecteur général d'arabe),

Nationale des Hautes Etudes sur l'islam est approuvé. Ce nouvel établissement est censé proposer quatre structures distinctes : une université ouverte pour répondre à la demande qui émane du grand public; un centre de formation continu sur l'islam visant à former les professionnels en contact avec cette religion ; un centre des hautes études sur la pensée islamique dont le but est de former des étudiants de niveau maîtrise ou DEA ; une école doctorale et un centre de recherche sur l'islam qui favorisent la recherche dans ce domaine¹¹⁴⁰. Face à l'hostilité d'une grande partie du corps enseignant de son établissement, le Président de l'INALCO abandonne le projet. La contestation porte alors principalement sur la nature religieuse de l'institut proposé¹¹⁴¹.

Suite à ce refus, le ministère de l'Éducation nationale confie la charge au Président de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Jacques Revel, de présenter à son tour un projet alternatif. Un groupe de travail, placé sous la direction de Lucette Valensi, historienne et directrice d'études à l'EHESS, est formé à cet effet; et son rapport reçoit l'aval du Cabinet du ministre de l'Éducation ainsi que du premier ministre. L'EHESS propose la création de l'Institut d'Études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISMM); lequel procède à l'ouverture officielle de ses portes à la rentrée universitaire 1999, sous la direction de Valensi¹¹⁴².

Les circonstances qui ont incité à la création de l'IISMM demeurent nébuleuses. Valensi, au cours d'un entretien, nous a indiqué qu'elle ignorait tout du projet de l'École Nationale des Hautes Études sur l'Islam. Elle aurait appris par la suite que le projet de l'IISMM a été initié par le bureau du premier ministre, dans le cadre d'une rivalité avec le ministre de l'Intérieur. Plusieurs négociations en marge de la création de l'ISMM ont été menées par Chevènement et son entourage afin d'introduire un enseignement théologique, mais elles n'ont pas abouti¹¹⁴³.

Ces trois cas de figure sont révélateurs des principales modalités par lesquelles se sont mis en place les différents projets d'instituts islamiques. À la base de ces initiatives, se retrouvent majoritairement des universitaires spécialisés dans l'étude du fait religieux qui opèrent en étroite collaboration avec les autorités politiques. Ces projets renvoient à des considérations d'ordre

Pierre Lafrance (ambassadeur de France), Henry Laurens (Professeur à l'INALCO), Rémy Leveau (Professeur à l'Institut d'Étude Politique de Paris), Didier Motchane (Conseiller du ministère de l'intérieur).

¹¹⁴⁰ INALCO, *Note de synthèse concernant le projet de création d'une École Nationale des Hautes Études sur l'Islam*, Archive personnelle de Bernard Godard, 4-6.

¹¹⁴¹ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989-2006)*, 33.

¹¹⁴² Domitille Mazurek, 34.

¹¹⁴³ Entretien réalisé avec Lucette Valensi à Paris, le 12/02/2016.

académique et politique. Leurs initiateurs aspirent en effet à fonder une filière théologique au sein de l'université française ; ils justifient leurs initiatives comme une réponse à l'actualité de l'islam dans le débat public. Cependant, ce type de démarche semble polariser le champ académique et politique, encourageant une forte opposition qui provoque souvent leur échec.

III — LE PROJET D'INSTITUT ISLAMIQUE DE MOHAMED ARKOUN

Afin de tendre à une meilleure compréhension des échecs qui ont jalonné les nombreux projets d'Instituts islamiques, la tentative d'Arkoun s'avère des plus pertinentes à analyser. Ce projet dans sa version la plus aboutie est proposé à l'Élysée le 15 janvier 1992, toutefois, il prendra fin quelques semaines plus tard. À plus d'un égard, ce projet est similaire à d'autres institutions européennes dans le domaine ; il se résume à la mise en place d'un institut laïque, qui se consacre à produire une nouvelle compréhension de la religion musulmane. Cette démarche se rapproche beaucoup de celle préconisée dans les *Islamic Studies*. Cependant, la particularité de ce projet réside dans la fonction principale qui lui a été dévolue par Arkoun. D'après lui, il est primordial de tirer profit des acquis des sciences modernes pour être en mesure de réformer la religion musulmane. L'institut représente de ce fait le moyen par excellence pour effectuer cette transformation. Le projet préconisé par Arkoun n'a pas été envisagé sur une base communautaire, il vise plutôt à faciliter l'intégration des musulmans au sein de la France. C'est dans cette optique qu'il envisage un corps professoral et administratif composé autant de musulmans que de non-musulmans¹¹⁴⁴.

L'étude de cette proposition nous permet d'avoir une meilleure appréhension des limites institutionnelles de la pensée réformatrice. À cet effet, une reconstitution de la genèse de ce projet, ainsi que de sa mise en œuvre et de ses nombreuses composantes facilite l'analyse des principales barrières ayant contribué à l'échec du projet d'Arkoun.

¹¹⁴⁴ Selon des acteurs impliqués dans le projet, ceci était la question principale qui divisait Merad et Arkoun. Entretien réalisé avec Saddek Sallem à Paris le 07/12/2015.

1. Genèse du projet

La genèse de l'institut islamique tel qu'envisagé par Arkoun s'explique à travers son parcours intellectuel. Sa conception de l'islamologie, et ce dès le début des années 1980, porte déjà les germes de cette initiative¹¹⁴⁵. Il faut donc restituer les balises théoriques ainsi que les éléments biographiques qui ont mené cet intellectuel à formuler ce projet.

La trajectoire d'Arkoun demeure intimement liée aux multiples transformations ayant affecté l'islamologie en France. Professeur d'histoire et d'islamologie à Paris III Sorbonne Nouvelle (France) de 1972 à 1992, il avait la volonté dès le début de sa carrière, de renouveler les optiques traditionnelles de l'orientalisme. Jeune étudiant, il est arrivé à Paris durant les années 1950. Ce passage influence fortement ses orientations théoriques; il découvre l'école des annales et se familiarise avec les travaux de Foucault et Derrida¹¹⁴⁶. À partir des années 1980, il élabore une critique scientifique du corpus islamique. Tout en maintenant un contact étroit avec le monde musulman à travers de nombreuses conférences scientifiques auxquelles il a participé, il demeure attentif à la montée de l'intégrisme religieux qu'il perçoit déjà comme une réelle menace¹¹⁴⁷.

Pour Arkoun, le travail critique exige entre autres, une investigation des conditions de production du Coran, du Hadith¹¹⁴⁸ et du discours des différentes écoles doctrinales de l'islam. Il aspire ainsi à mettre en place une historiographie à la fois « ouverte et appliquée »¹¹⁴⁹. La première *exigence* (ouverte) historique tend à ouvrir les horizons de l'orientalisme sur la nécessité d'étudier l'islam au-delà des canons théologiques et de prendre en compte la pluralité de ses manifestations actuelles. La deuxième *exigence* (appliquée) vise à lier le destin de l'islamologie à la rénovation du savoir théologique. La discipline historique aboutit ainsi à un éclairage nouveau sur les problématiques qui touchent la pratique religieuse; elle devrait compenser les retards ou encore les besoins de la pensée islamique.

¹¹⁴⁵ Entretien réalisé avec Pierre Mutin le 17/05/2018 à Nîmes.

¹¹⁴⁶ Mohammed Arkoun, *La Construction humaine de l'Islam : Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel* (Albin Michel, 2012), 41.

¹¹⁴⁷ Sylvie Arkoun, *Les vies de Mohammed Arkoun*, Hors série Proche-Orient (Paris : Presses universitaires de France, 2014), 204.

¹¹⁴⁸ Hadith est un recueil qui comprend l'ensemble de la tradition relative aux actes et aux dits de Mahomet comme prophète de l'islam et de ses compagnons. Voir : Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Bouquins (Paris : Robert Laffont, RLaffont, 2007).

¹¹⁴⁹ Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1984), 7.

Pour se prévaloir de cette nouvelle approche historiographique, Arkoun pose les prémices de « l'islamologie appliquée », une nouvelle discipline dont il se veut l'instigateur. Alors qu'il a déjà utilisé ce terme dès le début des années 1970, il faudra attendre la publication de son livre *Pour une Critique de la Raison Islamique* pour disposer des premières formulations abouties de ce projet¹¹⁵⁰. Cette nouvelle approche est définie par lui, comme étant une étude d'abord centrée sur le « fait coranique », selon les méthodes des sciences humaines. Les discours doctrinaux sur l'islam ainsi que leurs référents canoniques restent soumis « à l'épreuve de la critique historique, du comparatisme, de l'analyse linguistique déconstructive, de la réflexion philosophique sur la production, les amplifications, les métamorphoses et les destructions du sens »¹¹⁵¹.

Arkoun perçoit l'islamologie appliquée en tant qu'activité interne au monde musulman. Elle représente selon lui, une solution qui permettrait aux populations musulmanes d'amorcer une révolution scientifique en renouvelant une pensée réformatrice restée enfermée dans les discours mythiques. Il présente lui-même son travail historique comme « une recherche vivante qui pense les problèmes d'hier et d'aujourd'hui soit pour rappeler un domaine de signification éclaté, soit pour contrebalancer les effets ravageurs des idéologies officielles »¹¹⁵². D'après lui, les sciences sociales représentent un moyen efficace de démystifier les idéologies religieuses et de construire une véritable *raison critique* dans le monde musulman. Cette démarche permettrait alors de dévoiler les différentes manipulations politiques du fait religieux et en même temps de contrecarrer leurs effets négatifs. À partir de la moitié des années 1980, Arkoun commence à percevoir le contexte français comme idéal pour la mise en place de ce rapport critique à la religion musulmane. La séparation entre l'église et l'État serait une chance pour renouveler la théologie islamique; elle permettrait de penser le fait religieux en dehors de toute pression idéologique¹¹⁵³. Dans une forte proportion, la population musulmane de France serait selon lui, prédisposée à assimiler une vision moderniste de l'islam¹¹⁵⁴.

¹¹⁵⁰ Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*.

¹¹⁵¹ Arkoun, 12.

¹¹⁵² Arkoun, 38.

¹¹⁵³ Voir l'entrevue accordée par Mohamed Arkoun au Monde : Paul Balta, « Le double combat de Mohamed Arkoun », *Le Monde*, 23 décembre, 1985.

¹¹⁵⁴ Voir intervention de Mohamed Arkoun dans l'article suivant : Henri Tincq, « Être musulman en France », *Le Monde*, 10 Mai, 1986.

Parallèlement à l'élaboration théorique de l'islamologie appliquée, Arkoun propose d'instituer certains projets postérieurs à celui de 1992¹¹⁵⁵. En ce sens, il envisage l'implantation d'un institut de théologie musulmane à l'Université des sciences humaines de Strasbourg (USHS). Cette suggestion reçoit l'aval du président de l'USHS, Etienne Trocmé. À partir de 1988, ce dernier entreprend conjointement avec l'aide d'Arkoun, une série de démarches auprès du ministère de l'Éducation nationale, ainsi que de la mosquée de Paris¹¹⁵⁶. Cependant, l'émergence médiatique de "l'affaire du foulard islamique" va inciter le ministre de l'Éducation nationale, Lionel Jospin, à mettre fin à toute velléité d'instituer un enseignement théologique musulman. Malgré un certain intérêt du ministre de l'Intérieur, Pierre Joxe, le projet sera placé en latence¹¹⁵⁷. Sa réactivation par Arkoun en tant que projet d'institut islamique ne sera réalisée que deux ans plus tard.

L'institut d'études islamiques est conceptualisé comme étant le lieu par excellence dans lequel vont pouvoir se réaliser les aspirations d'Arkoun. Il permet d'offrir par conséquent, une vitrine pour le gouvernement français, ce qui augmente son prestige auprès des pays à majorité musulmane; tout en offrant pour les Français de confession musulmane, un lieu pour se réapproprier leur héritage religieux. D'un point de vue académique, l'institut vise à actualiser un héritage orientaliste de plus en plus absent de l'université¹¹⁵⁸. En effet, à partir des années 1970, les départements d'études arabes occupent une position de plus en plus marginale dans le monde académique. L'institut a pour effet de relancer la réactivation de cette discipline en arrimant la recherche scientifique au défi contemporain que pose la pratique religieuse des musulmans.

2. Acteurs impliqués dans le projet d'institut islamique

Après l'échec de son expérience précédente à Strasbourg, Arkoun s'attelle à chercher d'autres interlocuteurs au sein du gouvernement français¹¹⁵⁹. Il prend contact avec un haut fonctionnaire, Pierre Mutin, qui figure parmi ses anciennes connaissances. Né en Algérie, celui-ci

¹¹⁵⁵ Rachid Benzine, Catherine Mayeur-Jaouen, Mathilde Philip-Gay, *Mission de réflexion sur la formation des imams et des cadres religieux musulmans*, Paris : ministre de l'Éducation nationale, p.12.

¹¹⁵⁶ Etienne Trocmé, « Un cursus universitaire de théologie musulmane à Strasbourg ? », *Le Courrier du Geri, Revue d'islamologie et de théologie musulmane*, n° 1(1998).

¹¹⁵⁷ En 1990, le ministère de l'Intérieur restait intéressé, en visite à Strasbourg, fit venir le président Trocmé et lui manifesta au cours d'une longue conversation privée son avis très favorable à la réalisation d'un tel projet. Voir : Etienne Trocmé, « Un cursus universitaire de théologie musulmane à Strasbourg ? ».

¹¹⁵⁸ Thomas Brisson, *Les Intellectuels arabes en France : Migrations et échanges intellectuels* (Paris : La Dispute, 2008), 151.

¹¹⁵⁹ Entretien réalisé avec Pierre Mutin le 17/05/2018 à Nîmes.

a connu Arkoun comme professeur d'arabe au Lycée de Maison-Carrée (Alger). Ingénieur spécialisé en géologie et en science hydraulique, Mutin a exercé au sein de certaines sociétés étatiques du sud de la France. Ses compétences sont également mobilisées dans le cadre international ; il participe ainsi au développement de la coopération hydraulique et hydro-agricole en Afrique et en Asie. Cet engagement le conduit à intervenir comme aménageur et à représenter les intérêts français auprès de certains pays arabes¹¹⁶⁰. L'expérience acquise au cours de ses nombreuses missions capte l'attention de l'Élysée. En 1984, sous la présidence de François Mitterrand, il est chargé de mission auprès du ministre des Affaires sociales et de la Solidarité nationale, Georgina Dufoix, avec pour mandat de mener une réflexion au sujet de la présence musulmane en France¹¹⁶¹. Il développe alors des contacts étroits avec les responsables des mosquées et les représentants des communautés musulmanes sur le territoire français. Par la suite, il occupera le poste de conseiller technique auprès du cabinet du ministre de l'Intérieur et de la décentralisation. Mutin est alors chargé d'animer l'équipe qui suit l'évolution de la situation en Nouvelle-Calédonie. En plus de ces missions ministérielles, il est mis à la disposition des services du Président de la République, en qualité « d'observateur du monde arabe »¹¹⁶². Doté d'une expertise particulière, arabisant, il développe des liens avec un certain nombre d'officiels des pays à majorité musulmane. Mutin possède un profil qui est recherché par les pouvoirs politiques afin de composer avec les questions relatives à l'islam. Cependant, il n'opère pas dans le même registre qu'un membre du gouvernement ou un haut fonctionnaire. Ne détenant pas de fonction officielle, son action politique se situe au niveau du conseil informel. Proche d'Arkoun, il incarne un interlocuteur privilégié pour l'avancement du dossier relatif à l'institut auprès de l'Élysée. À cet effet, il reçoit le soutien de Georgina Dufoix, présidente de la Croix-Rouge française à l'époque.

Dans sa réflexion sur l'organisme pouvant abriter l'institut, Arkoun porte son choix sur la Ve section de science des religions de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Fondée pour offrir un enseignement laïc du fait religieux, cette institution a, au fil de son histoire, hébergé plusieurs spécialistes de l'islam. Pour la mise en place de cet institut, Arkoun ne manque pas de solliciter

¹¹⁶⁰ Entretien réalisé avec Pierre Mutin le 31/03/2017 à Paris.

¹¹⁶¹ Entretien réalisé avec Pierre Mutin le 17/05/2018 à Nîmes.

¹¹⁶² M. Bernard Laurent, *Rapport de la commission d'enquête chargée de recueillir tous les éléments d'information sur les conditions dans lesquelles il a été décidé d'admettre sur le territoire français M. Georges Habache, dirigeant du Front populaire de libération de la Palestine (F.P.L.P.), créée en vertu d'une résolution adoptée par le Sénat le 15 avril 1992*, Rapport remis à Monsieur le Président du Sénat, 17 juin 1992, 18.

l'aide de son ami et directeur de la section des sciences religieuses, Jean Baubérot. Un groupe de travail est mis en place, comprenant trois islamologues de l'EPHE, spécialisés dans des champs d'études distincts : Daniel Gimaret (théologie musulmane), Guy Monnot (Exégèse coranique), Pierre Lory (Histoire et philosophie islamique)¹¹⁶³. Ali Merad était mentionné dans le projet, car il avait, en partie, inspiré le travail d'Arkoun sans pour autant faire partie du groupe de travail¹¹⁶⁴. À l'inverse de Merad, Mohammad-Ali Amir Moezzi, alors maître de conférences à l'EPHE, participera au groupe de travail sans être mentionné dans le rapport¹¹⁶⁵.

L'élaboration de l'institut est faite de manière progressive, le groupe de travail ayant ainsi produit différentes versions du document exposant ce projet. Loin d'être contradictoires, ces différentes propositions reflètent le mode d'agencement du travail des professeurs de l'EPHE avec celui de Mutin. Cette dynamique peut être caractérisée par des échanges continuels. Le groupe de travail produit d'abord un document qui doit expliquer différents aspects de l'institut¹¹⁶⁶. Le rapport est par la suite, transmis à Mutin qui sert d'intermédiaire avec l'Élysée; pour finalement être confié à Gilles Ménage directeur de cabinet de la Présidence en vue d'être remis à M. Mitterrand¹¹⁶⁷. Le président de la République a été assez favorable pour inclure un institut islamique au sein de la Ve¹¹⁶⁸.

Plusieurs réunions de travail ont été organisées entre Mutin, Baubérot et Arkoun dans le but de parfaire le projet. Ces initiatives demeurent assez discrètes, et les différents protagonistes n'évoquent pas le projet d'institut dans la presse durant sa mise en place. De plus, ils opèrent en dehors de la tutelle des ministères de l'Éducation ou de l'Intérieur. Ces procédés révèlent la nature infrapolitique de ce type de démarche. En effet, après l'échec de l'initiative de Strasbourg, Arkoun décide de traiter directement avec la plus grande autorité politique française, à savoir le président de la République. Pour cela, Mutin lui fit office d'intermédiaire tout en étant par ailleurs, épaulé dans sa tâche par Georgina Dufoix. Il a pu minimiser ainsi toute interaction avec les ministères

¹¹⁶³ Entretien réalisé avec Jean Baubérot le 27/04/2016 à Paris.

¹¹⁶⁴ Domitille Mazurek, *formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989 -2006*, 24.

¹¹⁶⁵ Entretien réalisé avec Jean Baubérot le 27/04/2016 à Paris.

¹¹⁶⁶ Entretien réalisé avec Pierre Mutin le 17/05/2018 à Nîmes.

¹¹⁶⁷ Entretien réalisé avec Jean Baubérot le 27/04/2016 à Paris.

¹¹⁶⁸ Arkoun va évoquer de manière succincte cette question dans le cadre d'une commission gouvernementale sur le port des signes religieux à l'école. Voir : M. Jean-Louis Debré, *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école*, N° 1275, tome II, <http://www.assemblee-nationale.fr> (consulté le 14-05-2017).

impliqués dans les questions relatives à l’islam (ministère de l’Intérieur, ministère de l’Éducation, etc.). Il devient aisé de parler dans ce cas, d’un engagement discret des collaborateurs politiques. D’un autre côté, la formalisation du projet d’institut était faite autour d’un groupe de travail restreint comprenant exclusivement des spécialistes de l’islam.

3. Modalités et structure du projet d’institut

Dans cette section, nous procédons à l’analyse des principales modalités requises pour l’élaboration de l’institut ainsi que de la structure sur laquelle il doit être bâti. Pour ce faire, on s’est basé sur la version la plus récente du projet (15 janvier 1992).

Les motifs exposés dans ce rapport de vingt-deux pages interpellent la France quant à son rôle dans l’actualité internationale de l’islam. Ce pays est présenté comme un espoir pour « les musulmans épris de modernité »¹¹⁶⁹ et dont les attentes se situent surtout sur le plan intellectuel. L’effort de modernisation de l’islam indiqué dans ce projet est présenté comme un facteur de rayonnement international pour la France¹¹⁷⁰.

Le rapport insiste également sur la dimension nationale de ce projet ; ainsi, la constitution française permettrait à la religion musulmane de profiter de la « liberté de penser »¹¹⁷¹. Cette prérogative favorise l’émergence d’un islam inédit qui serait libéré de l’emprise idéologique des pays étrangers. Par conséquent il ne peut que constituer un frein aux idées *conservatrices* ou *traditionalistes* incompatibles avec les valeurs modernes et républicaines. À cet effet, les auteurs soulignent que l’islam en tant que deuxième religion de France devrait posséder une instance à la fois scientifique et spirituelle. Ils rappellent par ailleurs que les autres grandes confessions sont déjà dotées d’institutions qui opèrent dans ce registre. L’institut d’études islamiques répondrait donc à ce type de besoins.

L’exposé des motifs de ce projet intègre donc à la fois des considérations d’ordre national et international. L’emphase est mise sur l’urgence de moderniser l’islam grâce au cadre politique qu’offre la France. Il s’agit donc de produire un islam proprement français pour contrecarrer la

¹¹⁶⁹ Pierre Mutin, *Projet de création d’un institut national d’études islamiques*, Archive personnelle de Pierre Mutin, 15 Janvier, 1992, 3.

¹¹⁷⁰ Pierre Mutin, 4.

¹¹⁷¹ Pierre Mutin, *Projet de création d’un institut national d’études islamiques*, 3.

montée d'un intégrisme venu de l'étranger. Cette initiative positionne la France comme un exemple d'ouverture pour les mondes musulmans. Elle favorise aussi l'affirmation des tendances progressistes dans ces pays¹¹⁷². L'islam doit être considéré à la fois comme un enjeu de relations internationales, mais aussi comme un problème public d'ordre national. Le projet interpelle le gouvernement français afin qu'il s'investisse dans les questions en lien avec la religion musulmane. Il critique aussi un modèle où la gestion de l'islam serait déléguée aux pays à majorité musulmane. Pour les auteurs du rapport, ce type d'administration extérieure serait une des raisons effectives de la montée du fondamentalisme.

La suite du document argumente le choix de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Le modèle de l'Institut Catholique de Paris privilégié par le projet de Merad a été rejeté. Selon les auteurs, le cadre de l'enseignement privé aurait pu attiser l'envie des pays musulmans qui aspiraient à accroître leur influence sur l'islam de France¹¹⁷³. L'espace concordataire de l'Alsace a aussi été écarté. Strasbourg semble beaucoup trop éloigné des lieux où résident les populations musulmanes de France. De plus, l'extension des dispositions concordataires à l'islam paraît délicate. Finalement, les universités n'ont pas été privilégiées. Plusieurs de ces institutions disposent déjà de programmes d'études arabes. Pour les tenants du projet, créer l'institut dans un cadre universitaire aurait provoqué une distance avec le grand public¹¹⁷⁴.

L'importance de la nature laïque de l'institution a également été relevée par les auteurs. Ces derniers n'ont pas manqué de rappeler l'objectif assigné par la section depuis sa création en 1986, de produire un enseignement public et séculier des religions¹¹⁷⁵. Par la suite, les différents spécialistes de l'islam, actifs au sein de l'EPHE ont été mentionnés (Hartwig Derenbourg, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Louis Massignon, Henri Corbin). Le rapport tend ainsi à affirmer que l'EPHE pouvait être l'institution la plus appropriée pour accueillir cet institut.

En dévoilant la structure d'accueil, les tenants du projet avaient réaffirmé leur ancrage dans un cadre pleinement séculier sans pour autant interférer dans la gestion politique des cultes religieux. L'EPHE est une institution publique, l'enseignement de l'islam qui doit y être dispensé

¹¹⁷² Pierre Mutin, 3.

¹¹⁷³ Pierre Mutin, 12.

¹¹⁷⁴ Pierre Mutin, 13.

¹¹⁷⁵ Pierre Mutin, 5.

n'est pas religieux, mais pleinement laïque. Aussi, le rejet du cadre strasbourgeois confirme la volonté des protagonistes de ne pas créer un précédent pour la religion musulmane. Selon le rapport, la mobilisation d'une structure publique facilite d'autre part, la fondation d'une institution autonome par rapport aux conflits politico-religieux hérités des pays à majorité musulmane. L'évocation du passé de l'EPHE exprime le prolongement dans lequel se situe le projet d'institut. Il y a lieu par-là de démontrer que l'islam n'est pas complètement étranger à la Ve section et qu'il s'agit plutôt d'ériger une institution qui se situerait dans une continuité historique.

L'institut islamique tel que conçu par Arkoun et ses collaborateurs dispose d'une complète autonomie administrative et financière tout en étant affilié à l'EPHE. Sa gestion est dévolue à un conseil d'administration, composé de 60 % de personnalités extérieures nommées officiellement par décret. Ses administrateurs sont sélectionnés en fonction de leur renommée dans le domaine des études islamiques. Sa présidence est assurée par le directeur de l'institut et un membre du bureau de la section des sciences religieuses fait partie intégrante de ce conseil administratif¹¹⁷⁶. Le projet place l'institut sous la responsabilité de cinq ministères (Enseignement supérieur, cultes, intégration, francophonie et affaires étrangères). Chacun de ces départements ministériels représente les champs d'intérêt dans lesquels une connaissance de l'islam peut s'avérer utile. Ce lien politique est réaffirmé par le fait que les ministères puissent participer à la nomination du conseil d'administration et du directeur de l'institut¹¹⁷⁷. De cette manière, les tenants du projet offrent une nouvelle forme d'expertise au gouvernement français. Le corps enseignant de l'institut doit être nommé par le ministère chargé de l'enseignement supérieur après consultation avec l'assemblée des enseignants de la Ve section. Pour garantir le rayonnement international de l'institut, les organisateurs ont prévu d'inviter certains chercheurs étrangers¹¹⁷⁸. Le rapport sous-entend que la mise en place de l'enseignement particulier de l'institut peut faire face à une certaine résistance. Le « conservatisme intellectuel »¹¹⁷⁹ qui pèse sur l'étude de l'islam doit être dépassé. Le projet prévoit donc une certaine période d'adaptation pour que le corps enseignant assimile pleinement la démarche intellectuelle qui sous-tend l'institut islamique. Il est question de

¹¹⁷⁶ Pierre Mutin, 5.

¹¹⁷⁷ Pierre Mutin, 7.

¹¹⁷⁸ Pierre Mutin, 10.

¹¹⁷⁹ Pierre Mutin, 11

rassembler les ressources scientifiques disponibles dans le but de créer « un espace nouveau de recherche et d'expression sur l'islam »¹¹⁸⁰.

L'enseignement proposé par l'institut est organisé autour de cinq disciplines phares qui allient théologie islamique et sciences sociales, à savoir, l'exégèse coranique; l'histoire de la pensée islamique; le droit musulman; l'histoire comparée des théologies monothéistes; la religion, civilisation et sociétés dans le monde islamique¹¹⁸¹. Chacun de ces enseignements doit être arrimé à un parti-pris moderniste. Cette démarche nécessite un croisement entre les disciplines des sciences islamiques et les approches contemporaines des sciences sociales et humaines. C'est ainsi que l'enseignement de l'exégèse proposé par l'institut doit concilier linguistique et références aux interprétations traditionnelles du Coran. De la même manière, la philosophie occidentale peut apporter un éclairage inédit sur les œuvres théologiques. Le projet prévoit aussi un enseignement de l'histoire, de façon comparée afin de ne pas isoler les phénomènes liés à l'islam et les comprendre dans leurs multiples rapprochements avec les autres monothéismes¹¹⁸². On retrouve dans ces perspectives, l'influence d'Arkoun à travers certaines des thématiques qu'il a abordées dans son œuvre¹¹⁸³.

L'enseignement de l'institut islamique est censé se répartir en trois niveaux. D'abord, un cursus menant à un certificat d'études islamiques dont la scolarité serait sanctionnée par un diplôme spécifique, créé par le ministère de l'Enseignement supérieur. Dans une étape ultérieure, l'obtention de cette certification serait une condition pour la cooptation des imams français par le CoRIF¹¹⁸⁴. Également, des séminaires universitaires seraient offerts comme préparation au DEA, au doctorat ou à l'habilitation en études islamiques. Cet enseignement est placé sous la responsabilité conjointe de l'institut et de l'EPHE. Finalement, des conférences seraient organisées pour répondre à une demande sociale croissante. Le but étant d'informer le grand public sur les questions relatives à l'islam. Le programme de ces rencontres est établi par le conseil

¹¹⁸⁰ Pierre Mutin, 10.

¹¹⁸¹ Pierre Mutin, 8.

¹¹⁸² Pierre Mutin, 8.

¹¹⁸³ Les problématiques soulevées par ce type d'enseignements se retrouvent de manière continue dans l'œuvre d'Arkoun. Voir sur le sujet : Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970). Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1984); Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam : combats et propositions* (Marsam Editions, 2008).

¹¹⁸⁴ Pierre Mutin, *Projet de création d'un institut national d'études islamiques*, 8.

d'administration en fonction des questions d'actualité¹¹⁸⁵. L'institut a ainsi pour vocation d'être un pôle scientifique de recherche et de vulgarisation.

Le projet d'institut semble répondre à un certain nombre de problématiques politiques ayant émergé à la fin des années 1980. Il a été pensé comme ressource pour former les futurs cadres religieux, mais aussi pour éduquer un public large sur les questions en lien avec l'islam. Cet enseignement aurait pu ainsi désamorcer certaines crispations identitaires. Le projet a été donc conçu pour s'arrimer à un ensemble de démarches qui émergent en même temps (CoRIF, HCI). À l'échelle internationale, l'institut aurait été une devanture pour la France. Ce qui aurait permis de fortifier ses liens avec les forces progressistes du pays musulmans. La raison d'être de cet institut ne peut être restreinte à sa seule mission scientifique. Les acteurs impliqués ambitionnaient d'en faire un projet qui aurait pu profiter aux autorités politiques. À travers sa participation à la construction d'un islam proprement français, il aurait facilité l'émergence d'une religiosité en accord avec la modernité dans les pays à majorité musulmane.

IV — LES FACTEURS QUI ONT MENÉ À L'ÉCHEC DU PROJET D'INSTITUT

L'abandon officiel du projet d'institut islamique consacre sa fin abrupte et inattendue¹¹⁸⁶. Sans en être conscients, les initiateurs du projet (Arkoun et Baubérot) ont subi les répercussions d'une affaire politique qui les dépassait. En effet, Pierre Mutin a participé à la venue à Paris de George Habache, un dirigeant palestinien du FPLP (Front populaire de libération de la Palestine). Ce leader qui était très malade devait subir une intervention chirurgicale; mais, à l'époque, son transfert en France avait fait polémique. Le mouvement auquel il appartenait était considéré par les Israéliens comme un groupe terroriste¹¹⁸⁷. Le Président François Mitterrand alors en voyage officiel à l'étranger n'avait pas été mis au courant de cette manœuvre. Habache a donc été placé en garde à vue avant d'être renvoyé vers la Tunisie le 1 février 1992. Le scandale provoqué par cette affaire avait entraîné la démission de nombreux politiques, parmi lesquels, Georgina Dufoix et Pierre Mutin¹¹⁸⁸. Une commission a été chargée de recueillir les informations autour de la présence de

¹¹⁸⁵ Pierre Mutin, 9.

¹¹⁸⁶ Jean Baubérot, *Une si vive révolte* (Ivry-sur-Seine: Les Éd. de l'Atelier, 2014), 158.

¹¹⁸⁷ Entretien réalisé avec Pierre Mutin le 17/05/2018 à Nîmes.

¹¹⁸⁸ Entretien réalisé avec Jean Baubérot le 27/04/2016 à Paris.

George Habache sur le territoire français¹¹⁸⁹. Il n'y a cependant pas eu de conséquence directe pour les différents protagonistes à la suite de l'enquête.

« L'affaire George Habache » clôt ainsi l'initiative de l'institut porté par Arkoun et ses collègues de l'EPHE. Cependant, elle ne peut constituer le seul facteur à l'origine de l'échec de la concrétisation de l'institut islamique. Le projet exemplifiait les difficultés auxquelles sont confrontées les initiatives de réforme islamique en contexte minoritaire. Cette démarche intellectuelle et religieuse était une des motivations principales d'Arkoun, elle est à la base de l'enseignement qu'il voulait offrir à travers l'institut.

Pour mieux identifier les principaux facteurs qui ont freiné l'insertion de l'institut dans l'espace académique français, il y a lieu de se référer aux informations exposées dans les sections précédentes. Au préalable, une bonne compréhension des particularités du cas français par rapport aux autres pays exemplifiés s'impose. Par la suite, il est pertinent de souligner les principaux obstacles qui jalonnent l'institutionnalisation de ce projet. À cette fin, trois axes d'analyse ont été privilégiés : la structure de l'espace académique français, le cadre politico-médiatique dans lequel le projet a pris naissance et la nature de la démarche intellectuelle qui le sous-tend.

1. Structure de l'espace académique français

La structure de l'espace académique français a été un premier obstacle à la constitution d'un institut d'études islamiques. En effet, comparativement à d'autres pays, la France dispose alors de très peu d'institutions d'études religieuses ou théologiques. Dans l'espace anglo-saxon, les *Islamic Studies* sont souvent abritées par les départements de *Religious Studies*. Ces institutions peuvent accueillir plus facilement le projet préconisé par Arkoun, puisque des enseignements religieux y sont déjà dispensés. En France, l'enseignement public comprend très peu de lieux de ce genre (Université de Strasbourg, EPHE).

L'évolution qu'a connue l'orientalisme en France a également rendu difficile l'instauration d'un enseignement de théologie musulmane. Au cours des années 1960 s'est opérée une transition

¹¹⁸⁹ M. Bernard Laurent, *Rapport de la commission d'enquête chargée de recueillir tous les éléments d'information sur les conditions dans lesquelles il a été décidé d'admettre sur le territoire français M. Georges Habache, dirigeant du Front populaire de libération de la Palestine (F.P.L.P.), créée en vertu d'une résolution adoptée par le Sénat le 15 avril 1992*, Rapport remis à Monsieur le Président du Sénat, 17 juin 1992.

de l'étude philologique et historique du monde arabe vers des recherches centrées sur les sciences sociales. Durant l'après-guerre, l'institut d'études islamiques de la Sorbonne a joué un rôle central au sein du paysage universitaire. Cette institution a contribué à centraliser les recherches qui portent sur l'islam et les musulmans¹¹⁹⁰. À la suite de la réforme Faure (1968), l'enseignement de l'islamologie est dévolu à plusieurs universités. Les départements qui en ont hérité sont alors centrés sur l'enseignement des langues et de la littérature. En parallèle, les regroupements par aires géographiques sont abolis progressivement au CNRS. Quoique dominée par les sciences sociales, la section « langues et civilisations orientales » est regroupée au sein de la section 33 (histoire) en 1991¹¹⁹¹. Les chercheurs concernés sont réaffectés dans différents laboratoires selon leur type de formations. On assiste donc progressivement, à partir de 1968, à la disparition des études islamiques classiques.

A contrario, la présence d'*Area Studies* dans l'espace anglo-américain a facilité les projets académiques liés à l'enseignement de la religion musulmane. De par leur nature pluridisciplinaire, les *Islamic Studies* offrent des espaces au sein desquels peuvent se construire des réflexions alternatives sur le fait musulman. En Europe (Allemagne, Pays-Bas), plusieurs départements et centres de recherches liés à ce champ disciplinaire vont investir la question de l'islam. En France, la recherche universitaire qui porte sur les questions liées à l'islam est répartie entre plusieurs disciplines. Ce type d'organisation rend difficile la création d'un institut islamique à visée centralisatrice. Le projet d'Arkoun avait pour but de transcender toutes les appartenances disciplinaires. La structure du champ académique français a entravé sa réalisation.

2. Cadre politico-médiatique

L'attention médiatique autour de l'islam et des musulmans a été un facteur déterminant quant à l'émergence contemporaine d'un discours réformiste. En ce qui concerne le projet d'institut islamique, les crises médiatiques de la fin des années 1980, ainsi que les réponses politiques qui ont suivi ont eu un effet paradoxal. Ce nouveau problème public a contraint les pouvoirs politiques à rechercher des interlocuteurs valables. L'institut tel que conçu par Arkoun, s'insère pleinement dans cette optique. Il aurait permis à cet effet, la formation de cadres religieux et d'imams en

¹¹⁹⁰ Thomas Brisson, « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis », *Revue d'anthropologie des connaissances* 2, n° 3, n° 3 (30 janvier 2009): 505-21.

¹¹⁹¹ Thomas Brisson, *Les Intellectuels arabes en France : Migrations et échanges intellectuels*, 151.

conformité avec la modernité, d'autant plus que le but de cette institution est de produire un islam spécifiquement français en harmonie avec les valeurs de la république. Cependant, la forte médiatisation crée également un effet de suspicion à l'encontre de toute manœuvre pouvant menacer le cadre séculier. Le débat public offre l'opportunité à certains protagonistes d'interpeller l'État français, le sommant d'assumer ses prérogatives laïques avec une plus grande fermeté. Ce type de discours s'appuie généralement sur un récit qui place la laïcité comme un moyen pour endiguer la montée de l'intégrisme islamique¹¹⁹².

Les affaires du voile apparues sur la place publique la fin des années 1980, jumelées au développement de tensions internationales (Situation politique en Algérie, L'affaire des Versets sataniques) ont placé le gouvernement français dans une situation délicate. La réponse incohérente de Lionel Jospin, alors ministre de l'Éducation nationale, sur le cas des lycéennes voilées a favorisé l'émergence d'une crise politico-médiatique¹¹⁹³. Dans ce contexte, il était très compliqué de faire avancer le projet d'institut. La tension générée par la surmédiatisation a incité le ministère de l'Éducation nationale à être méfiant par rapport à toute démarche à consonance religieuse¹¹⁹⁴. Pour contourner cette contrainte, Arkoun et ses collègues ont dû transiger avec d'autres organes étatiques. Ce qui constitue un handicap dans le cas de l'institut islamique, mais aussi dans celui des autres projets évoqués. Le fait de devoir composer –de manière formelle ou informelle– avec d'autres institutions gouvernementales a compliqué davantage la démarche d'Arkoun. L'actualité médiatique, en mettant l'islam à l'avant-scène, a contribué au ralentissement du projet d'institut. La polarisation politique qui en a résulté a considérablement nui à cette initiative.

3. La démarche intellectuelle réformiste

L'horizon intellectuel réformiste figure parmi les éléments essentiels ayant participé à freiner la mise en place de l'institut d'études islamiques. Le document qui expose le projet évoque à la fois l'enseignement pour le grand public, les autorités religieuses et les universitaires¹¹⁹⁵. Par

¹¹⁹² Ce type de demande est souvent relié par des intellectuels. Voir à titre d'exemple : Élisabeth Badinter, Élisabeth de Fontenay, Régis Debray, Alain Finkielkraut et Catherine Kintzler, « Prof, ne capitulons pas ! », *Le Nouvel Observateur*, 28 novembre 1989.

¹¹⁹³ Lionel Jospin va à la fois réaffirmer les principes de laïcité tout en favorisant la non-exclusion des lycéennes même si selon lui, elles dérogeaient au principe de laïcité. Voir sur le sujet : Jean Baubérot, *La laïcité falsifiée* (La Découverte, 2014), 40-43.

¹¹⁹⁴ Entretien réalisé avec Jean Baubérot le 27/04/2016 à Paris.

¹¹⁹⁵ Pierre Mutin, *Projet de création d'un institut national d'études islamiques*, 8-9.

ailleurs, l'institut devait éventuellement relever de plusieurs ministères (Enseignement supérieur, cultes, intégration, francophonie, affaires étrangères)¹¹⁹⁶. Ces deux considérations révèlent la nature particulière de ce projet, conçu pour agir sur plusieurs espaces sociaux (religieux, politique, académique). Cette vocation plurielle est une conséquence de la démarche intellectuelle qui soutient la création de cette institution. En effet, pour Arkoun, l'islamologie doit avoir pour but principal la transformation de la pratique religieuse des musulmans. Elle doit être partie prenante dans l'instauration d'une *Raison Critique islamique*¹¹⁹⁷. À la manière d'un *cercle vertueux*, l'expérience religieuse doit se nourrir de la science en vue de donner naissance à un nouveau moment historique. Il n'est nullement question de récupérer les catégories forgées dans un cadre européen, mais de mobiliser la critique scientifique pour initier une vision alternative du religieux.

Ce type de projet est difficile à porter au vu du développement historique de la religion en France. La constitution d'un champ religieux et son autonomisation relative s'accompagne d'une dépossession du capital religieux des laïcs¹¹⁹⁸. Progressivement se crée un corps de spécialistes religieux qui produisent et reproduisent des biens du salut et des services pour les croyants. En contexte chrétien, ce processus d'autonomisation participe aussi à séparer le champ religieux d'autres espaces sociaux. Avec la constitution de l'État moderne, cette différenciation sociale induit une certaine hiérarchie, elle inaugure le primat de la rationalité étatique sur les pratiques religieuses dans la gestion de la société¹¹⁹⁹.

Le projet d'institut initié par Arkoun n'était pas complètement en phase avec cet état de fait. Nous avons affaire à une démarche qui émane d'universitaires dont le but est de consacrer une nouvelle forme de pensée islamique. La réforme recherchée se veut une démarche intellectuelle qui influe sur la religion musulmane, tout en étant sous le parrainage des autorités étatiques. L'autonomisation relative de ces différents espaces sociaux a rendu ardue la concrétisation de l'Institut d'études islamiques. Chacun de ces champs d'intervention opère selon des règles qui lui sont propres et qui sont difficiles à rallier. Un appui politique conséquent aurait pu minorer ces

¹¹⁹⁶ Pierre Mutin, 7.

¹¹⁹⁷ Mohammed Arkoun, « Réflexions sur la notion de "raison islamique" », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63, n° 1 (1987) : 125-32.

¹¹⁹⁸ Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12, n° 3 (1971) : 295-334.

¹¹⁹⁹ Talal Asad, « Trying to Understand French Secularism », in Hent de vries (dir.), *Political Theologies*, New York, Fordham University press, 2006.

clivages. Cependant, les différents ministères que les protagonistes du projet ont tenté d'interpeller n'opéraient pas selon les mêmes modalités. Le rapport qu'ils ont développé à l'islam est très différent. Il devient en conséquence, problématique de confronter une volonté étatique cohérente qui puisse concrétiser l'institut islamique.

V — CONCLUSION

Le contexte français, caractérisé entre autres, par une surmédiation de l'islam et des musulmans tend à renforcer les discours sur la réforme¹²⁰⁰. La construction d'un islam moderne est alors perçue comme une réponse face au fondamentalisme. Cependant, l'institutionnalisation de ce genre de démarche intellectuelle et religieuse n'est pas évidente. À cet effet, le projet d'institut islamique d'Arkoun a révélé certains obstacles à la mise en place de ce type d'initiative. La France se distingue par certaines particularités qui ont agi à l'encontre de cette initiative.

D'abord, l'organisation des études supérieures s'avère défavorable. L'absence de la filière *Islamic Studies* au sein du système éducatif français y a grandement contribué. L'exemple anglo-américain démontre que ce modèle de *niche* accueille facilement les démarches intellectuelles à visée religieuse. Ensuite, l'actualité médiatique nationale et internationale a eu un impact effectif sur la polarisation des débats publics. Elle a également participé à renforcer des rivalités au sein du gouvernement de l'époque, créant ainsi une certaine suspicion envers les démarches réformistes. Finalement, le projet même de réforme, de par son contenu, semble détonner dans le cadre académique français. Il fait appel à des prérogatives situées dans différents champs (religieux, politique, scientifique). Cette fonction plurielle rend difficile l'institutionnalisation de cette initiative.

Par ailleurs, le projet d'institut islamique a révélé des contradictions au niveau de la gestion politique de l'islam en France. La surmédiation de cette religion semble contraindre le gouvernement à poser des gestes concrets pour instituer un islam compatible avec les valeurs républicaines. Cependant, la loi du 9 décembre 1905 positionne l'État comme confessionnellement

¹²⁰⁰ Une recherche dans les archives de l'Institut national de l'audiovisuel (INA) montre que l'occurrence Réforme et islam se retrouve dans 207 émissions télévisuelles pour la période 2000-2009 et 786 émissions télévisuelles pour celles qui s'étendent de 2010 à 2017.

neutre. Ceci n'empêche pas les autorités françaises de s'immiscer de manière informelle dans l'organisation du culte musulman¹²⁰¹. On se retrouve alors face à un paradoxe où les autorités politiques sont astreintes par la pression médiatique à avoir des interlocuteurs valables afin de réguler l'islam de France ; mais eu égard à la loi 1905, elles ne peuvent pas participer directement à la formation de cette catégorie d'acteurs.

D'un autre côté, la démarche de réforme islamique assure sa légitimité à travers des registres d'interventions opposés. Elle puise dans les sciences sociales pour modifier la pratique religieuse, ce qui lui confère son potentiel de modernisation. Loin de rallier l'espace scientifique et religieux, la démarche réformatrice semble astreinte à opérer selon des logiques qui lui sont propres. L'engagement des néo-réformateurs pour modifier l'islam, diffère de la fonction classique du chercheur et du théologien. L'antinomie qui en résulte est au cœur de l'échec du projet d'institut islamique.

¹²⁰¹ En France, on peut citer à titre d'exemple, le projet de réforme de l'islam de France qu'a annoncé le ministre de l'Intérieur et des Cultes, Bernard Cazeneuve, le 15 juin 2015 ; voir : « Les pistes du gouvernement pour réformer l'islam de France », *France info*, 15 juin 2015.

CHAPITRE 7 : ANALYSE DE LA SITUATION DE LA PENSÉE NÉO-RÉFORMATRICE DANS LE MARCHÉ DU LIVRE : STRUCTURATION, DIFFUSION ET CONTRAINTES

Souvent mobilisé dans un cadre scolaire ou bien à l'appui d'un apprentissage autodidacte, le livre constitue un élément central dans la pratique religieuse. Il est également un moyen par lequel se construit la notoriété intellectuelle. Dans le cadre islamique, ce bien intellectuel participe à certaines pratiques culturelles et joue un rôle important dans la diffusion des principes de la religion musulmane. D'autre part, le marché du livre islamique est tributaire, entre autres, de réseaux de commercialisation et de production. Les échanges qui en résultent s'insèrent dans un ensemble de lieux de diffusion, dans lesquels circule ce genre de livres (Librairie, foire, bibliothèque)¹²⁰². Ces espaces offrent autant d'occasions pour institutionnaliser les ouvrages religieux qui traitent de l'islam.

Dans le présent chapitre, il s'agit d'analyser la place qu'occupent les néo-réformateurs dans le marché du livre islamique ; et de cibler les principaux facteurs qui limitent leur rayonnement. À cette fin, un bref tour d'horizon sur l'édition dans les mondes arabo-musulmans s'avère nécessaire. Suivra une présentation des différents espaces linguistiques où se produit la pensée réformatrice. Dans cette optique, il s'agit de cerner les principaux modes de circulation transnationale des ouvrages de ces penseurs ; ce qui permet de révéler certaines variations, dépendamment de leurs lieux et leurs langues de publication. Finalement, nous procédons à une analyse exhaustive de la collection «l'islam des Lumières» aux éditions Albin Michel ; à l'issue de laquelle seront dévoilées les raisons fondamentales ayant concouru à son échec. Cette étude de cas apporte un éclairage sur les limites imposées par le marché du livre aux ouvrages qui traitent de la réforme islamique.

¹²⁰² Soraya El Alaoui, *Les réseaux du livre islamique : Parcours parisiens* (CNRS, 2007), 10.

I — LE MARCHÉ DU LIVRE ISLAMIQUE

Afin de bien situer la pensée réformatrice par rapport au marché du livre, il est essentiel de comprendre la place historique du livre dans la religion musulmane et de restituer les différents réseaux qui permettent sa circulation. Le sous-marché du livre islamique opère à une échelle transnationale¹²⁰³. Il comprend un ensemble d'acteurs (éditeurs, distributeurs, salons du livre, foires islamiques, etc.) qui participent à la commercialisation des ouvrages religieux. En effet, ces biens culturels prennent une place centrale dans le dispositif symbolique de l'islam contemporain¹²⁰⁴. Les publications de penseurs de la réforme renvoient à un marché du livre, dont les déterminants dépassent la simple question économique. Ils reflètent la mutation, dans le temps et dans l'espace, des pratiques religieuses, culturelles et intellectuelles liées à la tradition islamique.

La littérature qui traite du fait musulman demeure des plus variées. Elle regroupe, entre autres, un certain nombre d'ouvrages issus de la tradition savante. Souvent assimilés à *'ilm al-kalām* (science du dialogue), ces traités théologiques exposent la recherche des principes de la croyance à travers la dialectique et l'argumentation rationnelle¹²⁰⁵. Les livres qui balisent la pratique religieuse des fidèles peuvent également prendre la forme d'ouvrages de vulgarisation ou d'écrits d'Ulémas plus sophistiqués¹²⁰⁶. À côté de ces références proprement islamiques, on retrouve également un ensemble d'ouvrages qui abordent l'islam sous différentes modalités (livres scientifiques, essais, autobiographies...). Ceux-ci sont le plus souvent publiés à l'extérieur des mondes musulmans et reflètent un intérêt constant pour la religion musulmane depuis les années 1990¹²⁰⁷.

Les publications des néo-réformateurs peuvent être classées de plusieurs manières. Elles offrent la charge normative des livres religieux tout en conservant une certaine prétention scientifique.

¹²⁰³ Franck Mermier, « La culture comme enjeu du métropolisation : capitales et foires du livre dans l'Orient arabe », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 64 (15 juin 2002) : 105-17.

¹²⁰⁴ Soraya El Alaoui, *Les réseaux du livre islamique : Parcours parisiens* (Paris : CNRS, 2007), 97.

¹²⁰⁵ J.R.T.M Peters, « La théologie musulmane et l'étude du langage », *Histoire Épistémologie Langage* 2, n° 1 (1980) : 9-19.

¹²⁰⁶ On peut citer à titre d'exemple : Youssef al-Qaradâwî, *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris, al-Qalam, 2004. Cet ouvrage détaille de la jurisprudence islamique qui délimite le licite (halal) et l'illicite (haram).

¹²⁰⁷ Soraya El Alaoui, *Les réseaux du livre islamique : Parcours parisiens* (Paris : CNRS, 2007), 15.

Cette section a pour but d'exposer les principaux éléments déterminants dans la structuration de du marché du livre islamique. Il s'agit de retracer la place historique occupée par ce support dans les pays à majorité musulmane ; et de voir progressivement comment le besoin d'une demande éditoriale s'est créé en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord.

1. **Survol historique : évolution de l'impression et du livre dans les mondes musulmans**

Traditionnellement, les textes sacrés occupent une place importante dans la culture religieuse musulmane. En effet, le Coran rythme la vie des croyants et demeure intimement lié aux actes de piété¹²⁰⁸. Les textes sacrés sont évoqués, récités et mémorisés dans des contextes différents. La place du livre religieux dépasse le simple acte de lecture, elle renvoie aussi à des manifestations de l'oralité. La récitation du Coran s'intègre dans le quotidien des fidèles ; cette pratique dépasse la simple incarnation textuelle. L'évocation des versets coraniques est omniprésente lors de « pratiques religieuses familiales »¹²⁰⁹ comme c'est le cas pour la prière. Cette dimension orale se retrouve aussi en cas d'apprentissage du Coran au sein des kuttâb (écoles coraniques) où les jeunes étudiants répètent les différents versets dans le but de les mémoriser¹²¹⁰. À noter que le développement des nouveaux médias a considérablement modifié l'enseignement traditionnel du Coran. Les cassettes audios, les CD-ROM, et les émissions télévisuelles, etc. sont désormais intégrés au texte sacré. Ils sont autant de moyens qui favorisent son apprentissage¹²¹¹.

Le phénomène de la récitation est en lien étroit avec la transmission historique du Coran¹²¹². L'évocation du livre sacré par des générations successives de croyants en ont fait une référence vivante à différentes époques¹²¹³. Parallèlement à cette activité orale, la profession de copiste a émergé, et ce, dès l'apparition de la religion musulmane. Principalement rémunérés pour reproduire

¹²⁰⁸ Mahmud Ayoub, « The Qu'ran – Its Role in Muslim Piety », in, Mircea Eliade, *The Encyclopedia of religion*, Vol 16, New-york, Macmilan, 176-179.

¹²⁰⁹ Kenneth Gragg, *Readings in the Qur'ân* (London: Collins, 1988), 15.

¹²¹⁰ Nicolas de Lavergne, « Le kuttâb, une institution singulière dans le système éducatif égyptien », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 100-101 (1 juin 2005) : 163-81; Anouk Cohen, « Voir et entendre le Livre. Une édition marocaine du Coran », *Gradhiva*, n° 26 (7 décembre 2017) : 72-99.

¹²¹¹ Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape : Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (Columbia University Press, 2006).

¹²¹² William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p.79-115.

¹²¹³ Kenneth Cragg, *The Mind of the Qur'ân : Chapters in Reflection* (Allen and Unwin, 1973), 26.

le texte coranique, les tenants de ce métier ont nettement influencé l'activité économique de l'Arabie du VII^e siècle¹²¹⁴.

Ces transcriptions ont constitué les plus grandes bibliothèques médiévales des mondes musulmans¹²¹⁵. À partir du VII^e siècle, l'usage du papier, originaire de Chine, s'est généralisé dans le Moyen-Orient, puis en Espagne andalouse. Plus facile à produire et beaucoup plus résistant que le parchemin, il présente un avantage d'ordre matériel qui va aider à généraliser son utilisation. On assiste de ce fait, à un développement accru de fabricants de papier, lesquels, en plus de leur activité principale, hébergent souvent des ateliers de reproduction, contribuant ainsi à renforcer le domaine de l'édition¹²¹⁶.

L'imprimerie sera installée beaucoup plus tard dans les mondes musulmans, son utilisation ne débutera qu'à partir du XIX^e siècle. Ce développement, attaché au courant de la Nahda, place l'Égypte et le Liban comme les principaux pôles de diffusion intellectuelle¹²¹⁷. L'imprimerie accompagne un mouvement de renouveau culturel, de modernisation politique, d'ouverture aux sciences européennes et d'éveil national. Ces bouleversements, intimement liés à un renouvellement des biens intellectuels, entraînent le remplacement progressif du manuscrit copié à la main par les livres¹²¹⁸. Les presses qui connaissent une croissance spectaculaire permettent aux livres et journaux d'occuper un rôle important dans la diffusion des idées de la Nahda auprès des élites citadines.

Au Caire, l'imprimerie Būlāq voit le jour en 1822 ; fondée pour pallier aux besoins de l'armée et de l'administration, elle priorise la production des textes officiels. Elle facilite aussi l'édition de références scientifiques européennes traduites en langue arabe. La Būlāq imprime aussi de nombreux ouvrages classiques en arabe, en turc et en persan. Avec la création d'autres imprimeries,

¹²¹⁴ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Woods Press, 2008), 131-33.

¹²¹⁵ Jan Just Witkam, « Aims and methods of cataloguing manuscripts of the Middle East », in f. Déroche (dir.), *Les manuscrits du Moyen-Orient, Essais de codicologie et de paléographie...*, [Varia Turcica VIII], Istanbul-Paris, Institut français d'études anatoliennes/BNF, 1989, 1-5.

¹²¹⁶ Jonathan Bloom, *Paper before Print : The History and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven : Yale University Press, 2001).

¹²¹⁷ Ami Ayalon, « Private Publishing in the Nahda », *International Journal of Middle East Studies* 40, n° 4 (novembre 2008) : 577-590.

¹²¹⁸ Reinhard Schulze, « Mass Culture and Islamic Cultural Production in the Nineteenth-Century Middle East » in *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, ed. Georg Stauth and Sami Zubaida (Boulder: Westview Press, 1987). p. 196

le Caire devient vite la capitale du livre arabe. Province ottomane, le Liban a connu cette nouvelle technologie dès le XVIII^e siècle. Principalement introduites par les religieux, les premières imprimeries se retrouvent dans les monastères chrétiens¹²¹⁹. La *sublime porte* n'autorisait l'impression que pour les langues non-musulmanes et l'interdisait pour les langues de l'islam.

À partir de là, l'activité éditoriale s'est développée bien au-delà du Moyen-Orient, en Turquie, en Tunisie, en Perse, mais aussi en Afghanistan et en Inde¹²²⁰. L'introduction de l'imprimerie a ainsi facilité la circulation des ouvrages dans différents espaces géographiques.

Parallèlement à l'émergence de nouvelles modalités d'édition, la production du livre religieux connaît de profondes modifications. La lithographie va servir d'outil principal dans la reproduction du Coran. Elle connaît un vif succès durant cette période favorable à une reproduction de la calligraphie arabe¹²²¹. Cette nouvelle technique de reproduction est rapidement adoptée par les corporations des copistes. La lithographie favorise aussi l'usage de styles calligraphiques déliés, tel que le maghribî au Maroc, le nasta'liq en Perse ou le bihari en Inde, renforçant ainsi l'industrie de l'imprimerie locale¹²²².

Ces transformations culturelles, intellectuelles et économiques participent à renouveler le rapport des musulmans à leurs religions. En effet, l'introduction du livre au Moyen-Orient et dans le sous-continent indien reflète une manière nouvelle d'appréhender l'islam. L'impression moderne est vite adoptée par les élites religieuses. Tout au long du XIX^e siècle, les Ulémas verront dans cette nouvelle technologie, un moyen d'améliorer l'enseignement traditionnel. Loin de délaisser la transmission orale, le livre sera désormais présent pour la compléter ou bien la renforcer¹²²³ paradoxalement, le livre contribue à autonomiser certaines pratiques religieuses du monopole des clercs. Les élites citadines se réapproprient les différents référents musulmans, et de

¹²¹⁹ Franck Mermier, *Le livre et la ville : Beyrouth et l'édition arabe : essai* (Paris : Sindbad, 2005), 77.

¹²²⁰ Moinuddin Aqeel, «Commencement of Printing in the Muslim World: A View of Impact on Ulama at Early Phase of Islamic Moderate Trends», *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, vol 2, n° 2, (March 2009), 10–21.

¹²²¹ Jean-Yves Mollier, GRELQ, et Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines Centre d'histoire culturelle des sociétés contemporaines, *Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIII^e siècle à l'an 2000 : actes du colloque international, Sherbrooke, 2000* (Presses Université Laval, 2001), 55.

¹²²² Stefan Widany, *The History of Arabic Calligraphy - an Essay on Its Greatest Artists and Its Development* (Munich: GRIN Verlag, 2011).

¹²²³ Francis Robinson, « Technology and Religious Change : Islam and the Impact of Print », *Modern Asian Studies* 27, n° 1 (1993): 229-51.

nouvelles manières de vivre l'islam émergent. Des figures intellectuelles vont traiter la religion comme une question publique ; ils concurrencent ainsi les Ulémas dans leurs prérogatives¹²²⁴. Le livre devient un élément central dans l'émergence d'un système d'éducation qui n'est pas traditionnellement religieux. Ce nouveau type d'enseignement visait la construction d'une élite éduquée qui soit capable de rivaliser avec les forces coloniales¹²²⁵.

La propagation des ouvrages et des journaux a joué un rôle prépondérant dans la construction de l'imaginaire collectif de la Oumma (la communauté des musulmans)¹²²⁶ et ce, dès la moitié du XIX^e siècle. Ces écrits rejoignent un nouveau public au sein des mondes musulmans, majoritairement en langue arabe, ils sont diffusés dans les capitales du Maghreb et du Machrek, en Turquie, en Perse et dans le sous-continent indien. C'est ainsi que le discours de la Oumma se propage après d'un certain nombre d'élite lettré de l'époque. Il constitue de ce fait une réponse au défi posé par l'occupation européenne¹²²⁷.

L'introduction de l'imprimerie et du livre ont provoqué un profond bouleversement dans les mondes musulmans ; ils ont permis une plus grande alphabétisation des populations citadines. Tout en modifiant les différentes hiérarchies religieuses, ils ont facilité l'accès aux textes islamiques à un plus grand public.

2. L'édition islamique contemporaine

La fin du XIX^e siècle va connaître l'introduction puis la généralisation de l'imprimerie, ainsi que la monopolisation de la production du livre par les États post-coloniaux. Il sera question d'« États éditeurs » qui, à partir des années 1960, organisent le marché du livre comme un secteur public. Des organisations gouvernementales sont responsables de la production éditoriale nationale ainsi que l'exportation et l'importation d'ouvrages. C'est le cas de la Société nationale d'édition et

¹²²⁴ Juan R. I. Cole, « 16. Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890?1920 », in Leila Tarazi Fawaz et C.A. Bailly (eds), *Modernity and Culture. From the Mediterranean to the Indian Ocean*, (New York : Columbia University Press, 2002).

¹²²⁵ Sur le cas des Indes britannique, voir : Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton University Press, 2014), 46.

¹²²⁶ Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World : A GlobFal Intellectual History* (Harvard University Press, 2017), 37.

¹²²⁷ Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924* (BRILL, 1997), 77.

de diffusion (SNED) en Algérie ou encore de la Fondation Pahlavi en Iran¹²²⁸. Ce monopole s’aligne sur des organismes de censures actives dans les lieux de vente et de distribution¹²²⁹.

Progressivement, le livre devient aussi un instrument d’hégémonie culturelle. Plusieurs gouvernements y voyaient un bon moyen pour renforcer leur influence à travers, entre autres, l’organisation de foires du livre. Cette manifestation commerciale offre un rayonnement à l’échelle internationale ; elle reflète l’intérêt des gouvernants pour les questions culturelles. De plus, les foires sont très prisées par les lecteurs, car elles permettent de regrouper un grand choix d’ouvrages dans un même lieu¹²³⁰.

En général, la distribution commerciale des livres entre les pays musulmans reste minime. Cependant, certains pays vont recourir à ce moyen pour s’assurer une certaine hégémonie. Le livre prend alors un rôle idéologique, servant à soutenir des luttes politiques et à propager certaines visions du monde¹²³¹. C’est dans ce cadre que l’Arabie saoudite participe aux premières traductions officielles du Coran en langue étrangère (français, anglais, Urdu), qu’elle distribue à travers le monde. Le Koweït a été un acteur important dans le domaine de l’éducation au cours des années 1970-1980. Il a participé à la traduction ainsi qu’à la publication de nombreux ouvrages dans les champs des sciences sociales et de la littérature. La cause panarabe a par ailleurs, mobilisé grandement les éditeurs. Plusieurs programmes de traduction étatique ont vu le jour, dont celui initié par le ministère de la Culture syrien (plus de 1 400 livres publiés entre 1960 et 2007), et celui parrainé par le Conseil supérieur égyptien de la culture (plus de 1 000 titres entre 1996 et 2007)¹²³². Des organismes tels que le Centre d’étude de l’unité arabe ont participé à renforcer la publication d’ouvrages scientifiques¹²³³. Reflétant une orientation politique panarabe, cette ONG s’est avérée être un acteur important dans le paysage éditorial arabe. En dehors de l’espace arabophone, l’Iran

¹²²⁸ Abdelkader Ben Cheikh, *Production de livres et lecture dans le monde arabe* (Paris : UNESCO, 1982), 8.

¹²²⁹ Franck Mermier, *Le livre et la ville : Beyrouth et l’édition arabe : essai* (Sindbad, 2005), 23.

¹²³⁰ Charif Majdalani et Franck Mermier, *Regards sur l’édition dans le monde arabe* (Éditions Karthala, 2016), 21.

¹²³¹ Franck Mermier, « Le marché du livre arabe : réseaux de diffusion et rivalités idéologiques (1950-1980) », in Claude Hauser, Thomas Loué, et Jean-Yves Mollier, éd., *La diplomatie par le livre : réseaux et circulation internationale de l’imprimé de 1880 à nos jours* (Paris : Nouveau Monde, 2011), 379-89.

¹²³² Richard Jacquemond, « Les Arabes et la traduction : petite déconstruction d’une idée reçue », *La pensée de midi* N° 21, n° 2 (1 juin 2007) : 177-84.

¹²³³ Franck Mermier, « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme », *Arabian Humanities. Revue internationale d’archéologie et de sciences sociales sur la péninsule Arabique/International Journal of Archaeology and Social Sciences in the Arabian Peninsula*, n° 7 (26 septembre 2016).

des années 1970 fut un haut lieu de publication. Les années qui ont précédé la révolution islamique ont connu une réduction significative de la censure. Ce qui a facilité la circulation de nombreux ouvrages précédemment bannis, tels que ceux d'Ali Shariati ou de l'Ayatollah Khomeini. L'instauration de la République islamique mettra un frein à ce vent de liberté¹²³⁴.

L'emprise des États musulmans sur le marché du livre a favorisé le développement de l'édition libanaise au cours des années 1980. Puisqu'il s'agit d'un des rares régimes libéraux dans le Moyen-Orient, le contrôle qu'il exerce sur la production livresque demeure très réduit. Le Liban devient progressivement un centre d'innovation littéraire et politique, concentrant la majorité des débats intellectuels des mondes arabes¹²³⁵.

À partir des années 1990, on assiste à un développement inédit de l'édition dans les pays à majorité musulmane. On constate alors une libéralisation de la production intellectuelle, la censure étant réduite progressivement dans un grand nombre de pays. Les centres du livre islamique (Caire, Beyrouth) sont alors concurrencés par de nouveaux acteurs de ce marché¹²³⁶. Les éditions privées connaissent un grand développement, que ce soit dans l'espace arabophone (Algérie, Tunisie, Maroc, Syrie, Jordanie, etc.) ou non arabophone (Iran, Malaisie, Indonésie). À noter que cette pluralisation ne dépassera que rarement le cadre national, les maisons d'édition à portée internationale étant largement localisées au Liban.

Cette nouvelle édition privée, consacrée majoritairement à la publication d'ouvrages islamiques, fait suite à une nouvelle demande religieuse. Plusieurs anciens éditeurs se mettent au diapason de ce lectorat ; les livres islamiques remplacent progressivement la littérature ou les sciences sociales. Sont ainsi réimprimés de nombreux classiques issus du patrimoine musulman ou encore des ouvrages de vulgarisation des pratiques islamiques. Beyrouth étant perçue comme un centre névralgique de cette production, on y retrouve un grand nombre d'éditeurs de livres islamiques. Qu'ils soient écrits par des auteurs sunnites ou encore chiites, ces ouvrages rejoignent un lectorat dans l'ensemble du monde musulman. Des éditeurs étrangers installés dans la capitale

¹²³⁴ Farid Moradi *et al.*, *Publishing in Persian language*, Report on the publishing world, (International Alliance of independent publishers, 2015), 15.

¹²³⁵ Mermier, *Le livre et la ville*, 2005, 53.

¹²³⁶ Mermier, 92.

libanaise facilitent cette circulation internationale¹²³⁷. À côté du Liban, l'Égypte demeure un des producteurs principaux de livres religieux dans la région ; ce type d'ouvrages occupe une part importante de son paysage éditorial¹²³⁸.

À partir des années 1980, les réseaux de l'édition islamique se sont étendus au-delà des mondes musulmans. Les ouvrages religieux prennent une place importante en Europe et en Amérique du Nord. La présence d'une diaspora de confession musulmane favorise l'implantation de libraires islamiques en France et en Grande-Bretagne¹²³⁹. Elle permettra aussi la traduction et l'édition d'ouvrages en langue européenne dans le but de satisfaire un public qui ne lit pas forcément l'arabe. En parallèle, la montée de l'islam comme enjeu important des relations internationales a favorisé la publication d'ouvrages scientifiques sur la question. Les différents centres de recherche s'attellent également à constituer des fonds d'ouvrages dans les principales langues des mondes musulmans (turque, arabe, persan, malais, etc.)¹²⁴⁰. Cet ensemble de facteurs favorise pleinement la circulation transnationale du livre islamique.

Les ouvrages qui traitent de l'islam s'intègrent dans un marché du livre international et plurilinguistique. Après avoir esquissé brièvement l'histoire et la structure de cet espace social, il est pertinent de voir de quelle manière les néo-réformateurs y participent.

II — STRATÉGIE DE PUBLICATION DES PENSEURS DE LA RÉFORME

La présente section est consacrée à l'analyse des différentes modalités de publication des néo-réformateurs. L'ensemble de leurs publications a été répertorié à l'aide de deux bases bibliographiques : WorldCat et Holiss.

¹²³⁷ Majdalani et Mermier, *Regards sur l'édition dans le monde arabe*, 24.

¹²³⁸ Yves González-Quijano, *Les gens du livre : édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine* (CNRS éditions, 1998), 160.

¹²³⁹ Alaoui, *Les réseaux du livre islamique*, 19.

¹²⁴⁰ Stephan Roman, *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America* (Mansell Publishing, Limited, 1990).

Holiss est le catalogue électronique de l'Université Harvard ; il comprend au total 78 millions de livres répartis dans 76 bibliothèques¹²⁴¹. WorldCat est la base de données bibliographique en ligne de l'OCLC (Online Computer Library Center). Créé en 1971, ce centre contient les données relatives à plus de 72 000 bibliothèques à travers le monde¹²⁴². Ces bases de données permettent l'accès à un nombre conséquent d'ouvrages écrits dans différentes langues. Sans être nécessairement représentatives, elles nous permettent d'offrir une vue d'ensemble sur les livres édités par les néo-réformateurs.

Leur utilisation a permis de générer pas moins de 1054 références partagées entre les 43 intellectuels qui constituent notre population¹²⁴³. Notre intérêt est porté sur les réseaux entre éditeurs via les auteurs qu'ils partagent. Les traductions et les rééditions (chez des éditeurs différents) ont été conservées dans notre base de données. Dans l'ensemble, les ouvrages couvrent 15 langues différentes (voir tableau 15).

La langue arabe demeure parmi les plus représentées dans notre échantillon d'étude (37,19 %), ce qui peut s'expliquer par les modalités de publication qui caractérisent cet espace linguistique. En effet, le coût de l'impression s'avère beaucoup plus réduit dans les pays arabes qu'il ne l'est en Europe ou en Amérique du Nord. Par ailleurs, l'arabe reste symboliquement important dans la religion musulmane. Plusieurs réformateurs y voient la langue d'excellence pour les débats théologiques¹²⁴⁴. L'importance de l'anglais ressort également (31,9 %), constituant de ce fait la seconde langue pour un grand nombre de pays à majorité musulmane. Elle a un poids important dans les publications des penseurs de la réforme. Le français, langue privilégiée par les auteurs originaires d'Afrique du Nord est en troisième position (16,32 %). Finalement, le perse représente 9,49 % de l'ensemble des publications. Les livres édités dans cette langue renvoient en grande partie à la tradition chiite.

¹²⁴¹ Timothy Hanke, « Counting Libraries at Harvard: Not as Easy as You Think », *Harvard University Gazette*, 4 juin, 1998.

¹²⁴² « WorldCat facts and statistics », *Online Computer Library Center*, 2012.

¹²⁴³ Voir annexe 7 .

¹²⁴⁴ Tristan James Mabry, *Nationalism, Language, and Muslim Exceptionalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, p. 197-210.

Tableau 15 : Répartition des ouvrages des penseurs de la réforme selon leurs langues de publication (N=1054)

Langues	Pourcentage par rapport au total des ouvrages
Arabe	37,19 %
Anglais	31,97 %
Français	16,32 %
Perse	9,49 %
Malais	1,99 %
Allemand	1,04 %
Turque	0,66 %
Italien	0,28 %
Russe	0,28 %
Bosniaque	0,19 %
Birman	0,19 %
Albanais	0,09 %
Hébreu	0,09 %
Hindi	0,09 %
Serbe	0,09 %
Total des ouvrages	100 %

1. Circulation transnationale des ouvrages des néo-réformateurs

Caractérisés par une pluralité linguistique, les ouvrages des néo-réformateurs sont publiés dans de multiples espaces nationaux. Il s'agit dans cette section d'identifier les modalités par lesquelles s'opère la circulation de leurs livres. Pour ce faire, nous avons répertorié les lieux de publications de leurs ouvrages (voir tableau 16). Nous avons conservé les pays totalisant plus de 1 % de l'ensemble des publications, ce qui nous a permis de générer un total de douze variables (voir tableau 16). Ceux qui se situent en dessous de ce seuil ont été regroupés sous la dénomination « autres pays »¹²⁴⁵. L'Égypte se situe en tête des lieux de publication avec 15,09 %. Ceci peut s'expliquer par la position centrale qu'occupe le marché du livre égyptien dans l'espace

¹²⁴⁵ Cette variable totalise 26 pays (Pakistan 0,76 %, Sénégal 0,66 %, Libye 0,66 %, Turquie 0,66 %, Indonésie 0,57 %, Pays-Bas 0,57 %, Koweït 0,47 %, Suisse 0,38 %, Jordanie 0,38 %, Italie 0,38 %, Irak 0,28 %, Birmanie 0,19 %, Algérie 0,19 %, Bosnie 0,19 %, Russie 0,19 %, Singapour 0,19 %, Japon 0,19 %, Qatar 0,09 %, Arabie Saoudite 0,09 %, Russie 0,09 %, Scotland 0,09 %, Israël 0,09 %, Émirats arabes unis 0,09 %, Canada 0,09 %, Serbie 0,09 %, Albanie 0,09 %.

arabophone¹²⁴⁶. Pays le plus peuplé d’Afrique du Nord et du Moyen-Orient, il représente un débouché pour un grand nombre de productions intellectuelles en langue arabe. De plus, le livre religieux domine en Égypte et représente près de 30 % de la production éditoriale¹²⁴⁷.

Tableau 16 : Répartition des ouvrages des penseurs de la réforme selon leurs pays de publication (N=1054)

Pays de publication	Pourcentage par rapport au total des ouvrages
Égypte	15,09 %
France	13,57 %
Liban	13,28 %
États-Unis	11,48 %
Grande-Bretagne	11,10 %
Iran	9,58 %
Malaisie	5,03 %
Inde	4,55 %
Tunisie	3,98 %
Maroc	2,09 %
Syrie	1,42 %
Allemagne	1,04 %
Autres pays	7,78 %
Total des ouvrages	100 %

Le Liban compte 13,28 % des ouvrages recensés, car la ville de Beyrouth comprend la plus grande concentration d’éditeurs et d’imprimeurs de l’espace arabophone. Ceci est probablement dû au fait que tous les ouvrages ainsi que chacun des éléments de leur composition (encre, papier, plaquette) sont exonérés d’impôt¹²⁴⁸. La situation particulière de ce pays favorise le marché du livre, si bien que plusieurs éditeurs arabes ont choisi de s’y installer pour profiter de cet avantage fiscal.

L’introduction de la variable des pays relativise le poids de l’anglais. C’est la France qui arrive en deuxième position avec un total de 13,57 % des publications. La place accordée à l’islam

¹²⁴⁶ Richard Jacquemond, « La République des lettres, de Nasser à Moubarak », in Vincent Battesti et François Ireton (dir.), *L’Égypte au présent*, Arles : Actes Sud/Sindbad, p. 1065-1104.

¹²⁴⁷ Karen Politis, *principales caractéristiques du marché du livre en Égypte*, Paris : Département Études du Bureau International de l’Édition Française, Mai 200, p.9.

¹²⁴⁸ Alaoui, *Les réseaux du livre islamique*, 129.

dans le débat public influence largement cette production livresque. En effet, depuis les années 1990, un certain nombre d'éditeurs spécialisés dans la littérature chrétienne ont investi ce sujet (Albin Michel, Le Seuil, Presses du Châtelet)¹²⁴⁹. Ils sont impliqués dans la multiplication des ouvrages sur l'islam et les musulmans. Les États-Unis et la Grande-Bretagne totalisent respectivement 11,48 % et 11,10 % de livres publiés en provenance majoritairement de presses universitaires.

L'Iran détient la part la plus élevée (9,58 %) dans les pays musulmans non arabophones, suivi de près par la Malaisie (5,03 %) ; ces deux pays sont considérés comme des centres intellectuels au niveau régional. L'édition iranienne dessert un bassin important de lecteurs persophones en Asie centrale (Azerbaïdjan, Afghanistan, Tadjikistan, Ouzbékistan, Russie) ; elle est aussi importante dans la diffusion des ouvrages religieux chiite. L'édition malaise quant à elle, a un poids important en Asie du Sud. La Malaisie est un fournisseur de livres importants pour plusieurs pays de la région (Brunei, Indonésie, Sud des Philippines, Singapour, Thaïlande méridionale).

Pays composé majoritairement d'une population hindoue, l'Inde bénéficie d'un statut particulier. Géant de l'édition asiatique¹²⁵⁰, il dispose d'une minorité musulmane importante. Ce qui explique sa représentation significative dans notre population (4,55 %).

Pour objectiver le mode de circulation de ces ouvrages, nous avons privilégié l'analyse de réseaux représentée par le graphique 38. Les liens sont produits lorsqu'un auteur publie dans des espaces nationaux différents ; leurs épaisseurs reflètent le nombre d'auteurs partagés entre deux pays. La grosseur des nœuds équivaut au total des liens communs à l'ensemble des pays. Nous avons identifié chaque espace national par différentes couleurs : les États-Unis en violet, la France en bleu et la Grande-Bretagne en rouge ; les pays arabophones en vert et les pays musulmans non arabophones en jaune ; les pays restants sont dotés de nœuds de couleur noire. De cette analyse de réseaux, transparaît l'importance des États-Unis dans la circulation des ouvrages des réformateurs. Ce pays est représenté par le plus gros nœud du graphique. En effet, les États-Unis entretiennent des liens denses avec la Grande-Bretagne et l'Iran. Ce rapprochement avec l'édition britannique trouve son explication en termes linguistique et historique ; la place des auteurs iraniens renvoie

¹²⁴⁹ Pour le cas des éditions le Seuil voir : Hervé Serry, *Aux origines des Editions du Seuil* (Paris : Le Seuil, 2015), 51.

¹²⁵⁰ Francis Rob, *Publishing Market Profile for India*, *UK's Publishers Association*, 2008.

plutôt à des considérations politiques, l'instauration de la République islamique d'Iran demeurant un tournant fondamental dans les relations internationales états-uniennes¹²⁵¹. Cet attrait renouvelé permet à certains penseurs iraniens de jouir d'une grande notoriété dans l'espace académique américain, publiant autant en anglais qu'en perse. Ces intellectuels traitent principalement des liens entre l'Islam et la modernité occidentale ; comme c'est le cas d'Abdolkarim Soroush et Hossein Nasr¹²⁵². Ces derniers interviennent dans différents espaces académiques et politiques aux États-Unis tout en jouissant d'un impact important auprès du lectorat iranophone.

Les liens entre éditeurs britanniques et états-uniens illustrent l'interpénétration de ces marchés. En général, les néo-réformateurs y publient leurs ouvrages scientifiques. De plus, les presses universitaires dominantes telles qu'Oxford UP ont une antenne dans les deux pays.

L'Iran partage des liens forts avec la Grande-Bretagne et le Liban. En effet, les auteurs iraniens font souvent traduire leurs ouvrages en arabe à Beyrouth chez des éditeurs spécialisés dans les livres religieux chiites (Dār al-Hādī)¹²⁵³. La plupart de ces auteurs publient aussi dans l'édition scientifique britannique.

En ce qui concerne l'édition de langue arabe, la majorité des liens renvoie au Liban ou l'Égypte, qui semblent être un passage obligé pour les penseurs de la réforme qui désirent écrire dans cette langue. Ce constat se reflète dans le graphique 38 qui dévoile que les deux pays partagent des liens avec l'ensemble des autres pays arabophones. Généralement, les auteurs publient dans leur pays d'origine, mais ils privilégient de le faire au Liban et en Égypte afin de faciliter la diffusion de leurs ouvrages dans les mondes arabes. Dans cet espace linguistique, Beyrouth et le Caire font office de lieux de consécration, ces deux villes représentant 80 % de l'édition arabe¹²⁵⁴. Cependant, une des particularités notées en ce qui concerne le Liban est qu'il entretient des liens importants avec la France et la Grande-Bretagne. En effet, les éditeurs libanais ont été les précurseurs de la traduction du livre islamique en Europe, et ce, dès le début des années 1990. De

¹²⁵¹ John L. Esposito, *The Iranian Revolution: Its Global Impact* (Florida International University Press, 1990).

¹²⁵² Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996); Abbas Milani, *Lost Wisdom: Rethinking Modernity in Iran* (Mage Publishers, 2014).

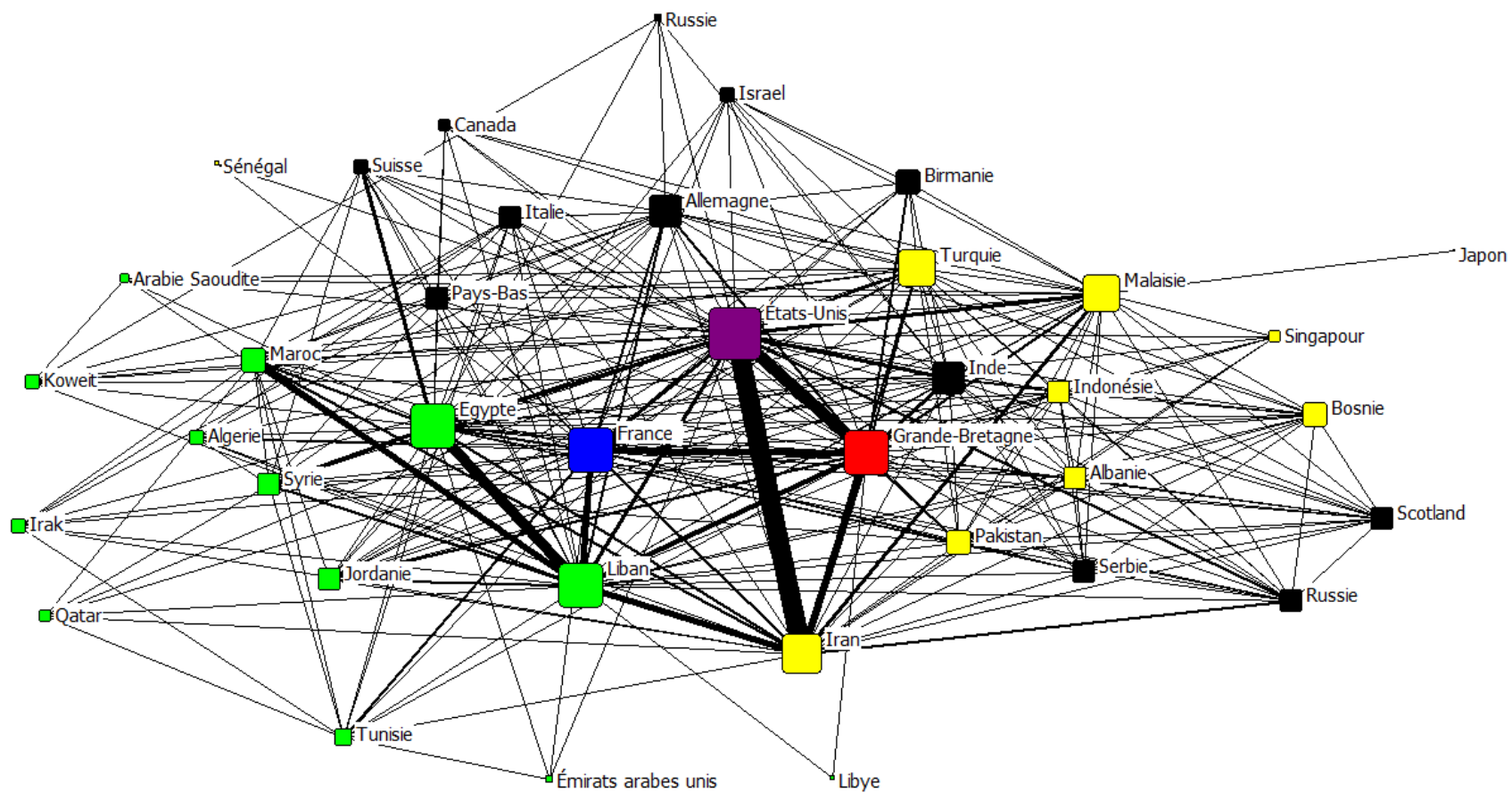
¹²⁵³ Stephan Rosiny, *Shia's Publishing in Lebanon: With Special Reference to Islamic and Islamist Publications* (Das Arabische Buch, 1999), 73.

¹²⁵⁴ Alaoui, *Les réseaux du livre islamique*, 129.

plus, le Liban a longtemps exercé un monopole dans la distribution des livres arabes en France¹²⁵⁵. Les éditeurs égyptiens quant à eux, ont des liens intenses avec les pays arabophones (Liban, Syrie). Les États-Unis demeurent la seule exception en tant que principal lieu de publication des traductions égyptiennes (Hassan Hanafi, Fathi Osman).

¹²⁵⁵ Alaoui, 131.

Graphique 38 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays de publication des néo-réformateurs



Mis à part l’Iran, les éditeurs issus de pays musulmans non arabophones partagent peu de liens avec le monde arabe ; les auteurs qui sont publiés par eux semblent plutôt privilégier les États-Unis et la Grande-Bretagne. Le graphique 38 affiche un rapprochement entre la Malaisie, l’Indonésie et l’Inde. En effet, le marché du livre indien comprend de nombreuses filiales d’éditeurs anglo-américains (Oxford Press, Orient Longman, Global Media Publications)¹²⁵⁶. Ce qui expliquerait donc que les auteurs en provenance d’Asie du Sud priorisent davantage les maisons d’édition indienne.

Notre analyse du graphique 38 fait ressortir deux principaux réseaux d’édition. Le premier, relie les pays arabophones et transite par la Grande-Bretagne, la France et les États-Unis par l’entremise de l’Égypte et du Liban. Le deuxième regroupe les pays musulmans non arabophones et débouche dans l’espace anglo-américain par l’intermédiaire de l’Inde, de la Turquie et de l’Iran.

Ceci illustre la centralité des pays occidentaux, et ce, même si en termes de production de livres, ils sont moins représentés. Anciennes métropoles coloniales, la France et la Grande-Bretagne ont un rapport historique particulier avec plusieurs pays périphériques. Elles représentent deux pôles importants pour les néo-réformateurs. Ils y déploient toutefois des stratégies de publication distinctes. Alors que les éditeurs français ont privilégié la forme de l’essai, leurs collègues britanniques sont plutôt spécialisés dans les livres scientifiques. Le marché américain absorbe quant à lui, des auteurs qui optent pour les deux démarches de publication. Ainsi, le nœud États-Unis se distingue comme étant celui qui comprend le plus de liens.

Après avoir brossé un portrait général de la circulation éditoriale des penseurs de la réforme, il est intéressant d’examiner les modalités de structuration du marché du livre sur le plan linguistique.

2. L’espace de publication francophone des néo-réformateurs

Afin de circonscrire les dynamiques éditoriales francophones des néo-réformateurs, nous avons produit une matrice qui comprend 172 ouvrages écrits uniquement en langue française.

¹²⁵⁶ Mariette Robbes, *Éditer pour la jeunesse en Inde : contexte, enjeux et politiques éditoriales*, Mémoire de Master 2, Monde du Livre sous la direction de Cécile Vergez-Sans, Université de Provence Aix-Marseille I, septembre 2011,43.

L'analyse de réseaux qui en résulte est basée sur les pays d'édition des penseurs. Les liens sont générés par les auteurs qui partagent des lieux de publication semblables. La grosseur des nœuds est produite par la quantité d'auteurs qui publient dans des maisons d'édition appartenant au même espace national. L'intensité des liens entre les nœuds reflète le nombre d'auteurs qui publient simultanément dans deux pays.

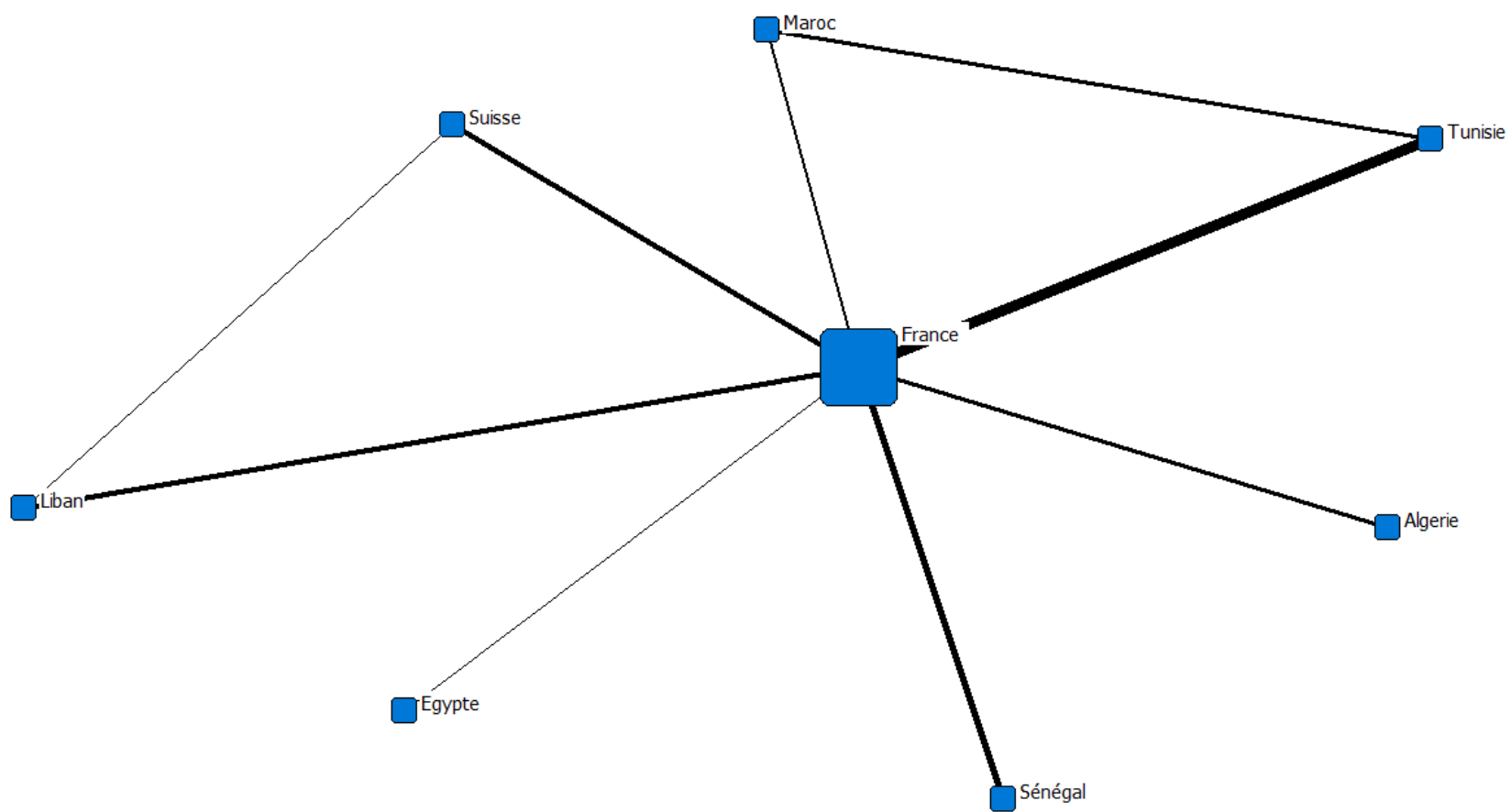
Le graphique 39 place la France au centre des réseaux d'édition francophone. Les éditeurs français partagent des liens avec la totalité des autres espaces nationaux. On remarque qu'en dehors de la Suisse et du Sénégal, il y a une prédominance des pays arabes, particulièrement ceux d'Afrique du Nord (Tunisie, Maroc, Algérie, Égypte, Liban).

Les liens les plus intenses sont partagés par la Tunisie et la France. En effet, la Tunisie a développé une expertise originale en ce qui concerne l'herméneutique du Coran¹²⁵⁷. À partir des années 1990, de nombreux spécialistes tunisiens de l'islam, souvent traduits en France, se sont investis dans la relecture des textes sacrés (Abdelmajid Charfi, Olfa Youssef, Youssef Seddik). Dans ce cadre, ils considèrent leurs interprétations de la tradition islamique comme un contre-discours face à la montée de l'islam politique. Le Liban partage aussi des liens forts avec la France, principalement en raison des maisons d'édition libanaise installées à Paris. C'est le cas d'Al-Bouraq qui possède des succursales en France tout en produisant leurs ouvrages à Beyrouth. Dans une moindre mesure, les éditeurs algériens, suisses et sénégalais partagent également des liens avec la France.

Les auteurs qui sont à la base des liens du graphique 39 publient majoritairement leurs ouvrages chez des éditeurs français (Tariq Ramadan, Souleymane Bachir Diagne, Mohamed Arkoun). Il est important de noter qu'il y a très peu d'échanges en dehors de la France. Seuls le Maroc et la Tunisie partagent des liens en dehors du centre hexagonal.

¹²⁵⁷ Emmanuel Pisani, « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 253 (2009) : 29-50, <https://doi.org/10.3917/retm.253.0029>.

Graphique 39 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays de publication francophone des néo-réformateurs



À partir de la même matrice, nous avons réalisé une analyse de réseaux entre les auteurs et les maisons d'édition francophones. À cet effet, 78 éditeurs et 22 auteurs ont été retenus pour générer le graphique 40. Il comprend des cercles rouges qui représentent les maisons d'édition, alors que les carrés bleus désignent les auteurs. La grosseur de nœuds est équivalente au nombre de liens qu'ils partagent.

Le graphique 40 reflète la prédominance des éditeurs français dans la publication francophone des penseurs de la réforme. On retrouve principalement trois types d'éditeurs :

- Des grands éditeurs généralistes (Le Seuil, Albin Michel, etc.)¹²⁵⁸.
- Une série de petits éditeurs chrétiens spécialisés dans le fait religieux (Presse de la renaissance, Le cerf).
- Certaines maisons d'édition qui se spécialisent dans les sciences sociales et humaines (Puf, La découverte).

Il est étonnant de constater que l'édition islamique est très peu représentée dans la production francophone des néo-réformateurs ; exception faite de Tariq Ramadan qui publie la majorité de ses ouvrages aux éditions Tawhid. Proche de l'Union des jeunes musulmans, organisation musulmane créée à Lyon en 1987, cette maison d'édition offre un ensemble de livres religieux principalement en langue française¹²⁵⁹.

¹²⁵⁸ Pierre Bourdieu, « Une révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 126, n° 1 (1999) : 3-28.

¹²⁵⁹ Étienne Pingaud, « Un militantisme musulman ? », *Savoir/Agir*, n° 22 (2012): 61-69.

On peut remarquer que les réseaux francophones de publication des penseurs de la réforme sont liés avec les milieux chrétiens. C'est ainsi que certains de ces intellectuels participent à des collections qui portent sur les questions religieuses (Spiritualité, Albin Michel). Plusieurs éditeurs nous ont expliqué, lors d'entretiens, que cet intérêt pour l'islam s'est développé à partir des années 1990. Il est, entre autres, dû à une baisse dans la vente d'ouvrages sur le christianisme ; la question liée à la religion musulmane permet de renouveler le lectorat d'un certain nombre d'éditeurs¹²⁶⁰. Dans les mondes arabes, la Tunisie est un pôle francophone important au sein de notre population. D'ailleurs, certains auteurs publient les mêmes livres à la fois en Tunisie et en France (Abdelmagid Charfi, Olfa Youssef).

Albin Michel demeure l'éditeur qui attire le plus d'auteurs. La plupart d'entre eux est affiliés à la collection « l'islam des Lumières »¹²⁶¹, dont l'objectif est de renouveler le regard des croyants et des non-croyants sur le fait musulman. À travers une recherche d'ouvrages à la fois scientifiques et religieux, cette collection offre une véritable niche francophone pour plusieurs néo-réformateurs.

Une analyse plus poussée fait ressortir que, parmi tous les auteurs, Malek Chebel a été celui qui a détenu le plus de liens éditoriaux. Il a publié dans différentes maisons d'édition. Certaines sont spécialisées dans les sciences sociales (PUF, CNRS), d'autres plutôt généralistes (Fayard, Payot) ou orientées sur le fait religieux (Albin Michel, Seuil). Ce choix reflète une stratégie de publication particulière, puisque Chebel produit à la fois des ouvrages de vulgarisation et des recherches plus spécialisées. Il s'est d'ailleurs longtemps intéressé, souvent sous l'angle de la psychanalyse, à des sujets considérés tabous tels que la sexualité et l'islam. À la fin des années 2000, la question de la réforme religieuse a pris de l'importance dans son œuvre. Parallèlement, il a publié une traduction du Coran ainsi que de nombreuses introductions à la religion musulmane. En répertoriant ses conférences publiques pour l'année 2013, on remarque que le circuit promotionnel de ses ouvrages s'est construit principalement autour des salons et des festivals du livre¹²⁶². Chebel n'est pas intervenu auprès des milieux associatifs musulmans. Une grande partie de son public s'est constitué en dehors des communautés croyantes et des mosquées.

¹²⁶⁰ Entretien réalisé avec Jean Mouttapa directeur des éditions Albin Michel, 19 février 2015.

¹²⁶¹ Cette collection sera l'objet d'une analyse approfondie dans la section 3.

¹²⁶² Voir annexe 6.

Il a privilégié des éditeurs généralistes, plutôt que des maisons spécialisées dans la publication des livres islamiques.

Le cas de Chebel est représentatif des auteurs les plus actifs en France (Benzine, Meddeb, Bencheikh, Bidar), exception faite de Tariq Ramadan qui publie chez Tawhid et Al-Bouraq. Pour ce qui est des auteurs édités en dehors de l'espace national français, on assiste aux mêmes tendances. Dans les pays arabophones, leurs éditeurs sont spécialisés dans les sciences sociales et humaines (Dar al-Fikr al-Arabi), ou bien des généralistes qui peuvent aussi bien publier de la fiction (Éditions Fenec) que des essais (Éditions Nirvana). Ces observations attestent du fait que dans l'espace francophone, les néo-réformateurs se situent généralement en dehors des circuits traditionnels du livre islamique. La forme de publication privilégiée demeure l'essai et dans une moindre mesure le livre scientifique.

3. L'espace de publication anglophone des penseurs de la réforme

Afin de circonscrire les dynamiques éditoriales anglophones de notre population d'étude, nous avons produit une matrice à partir de 337 livres des néo-réformateurs. Le graphique 41 est généré à la base de ces données, il reflète les liens entre les pays d'édition des penseurs de la réforme. La grosseur des nœuds équivaut au nombre d'auteurs édités dans le même pays. L'intensité des liens entre les nœuds représente le nombre d'auteurs partagés par deux espaces nationaux.

L'analyse du graphique 41 fait ressortir la prédominance des États-Unis et de la Grande-Bretagne dans l'espace éditorial anglophone des penseurs de la réforme. Dans ces pays, leurs livres sont confinés au secteur académique de l'édition et sont quasiment exclus des circuits proprement commerciaux. Ils publient dans des Presses universitaires que partagent les mêmes auteurs. L'Inde entretient des liens forts avec les États-Unis et la Grande-Bretagne. Sur le plan économique, de nombreux éditeurs anglo-américains possèdent des filiales en Inde¹²⁶³. Par ailleurs, pour certains auteurs, ce pays offre plus de possibilités pour publier facilement leurs ouvrages auprès de petits éditeurs indépendants. C'est le cas d'Asghar Ali Engineer, néo-réformateur indien qui a publié la

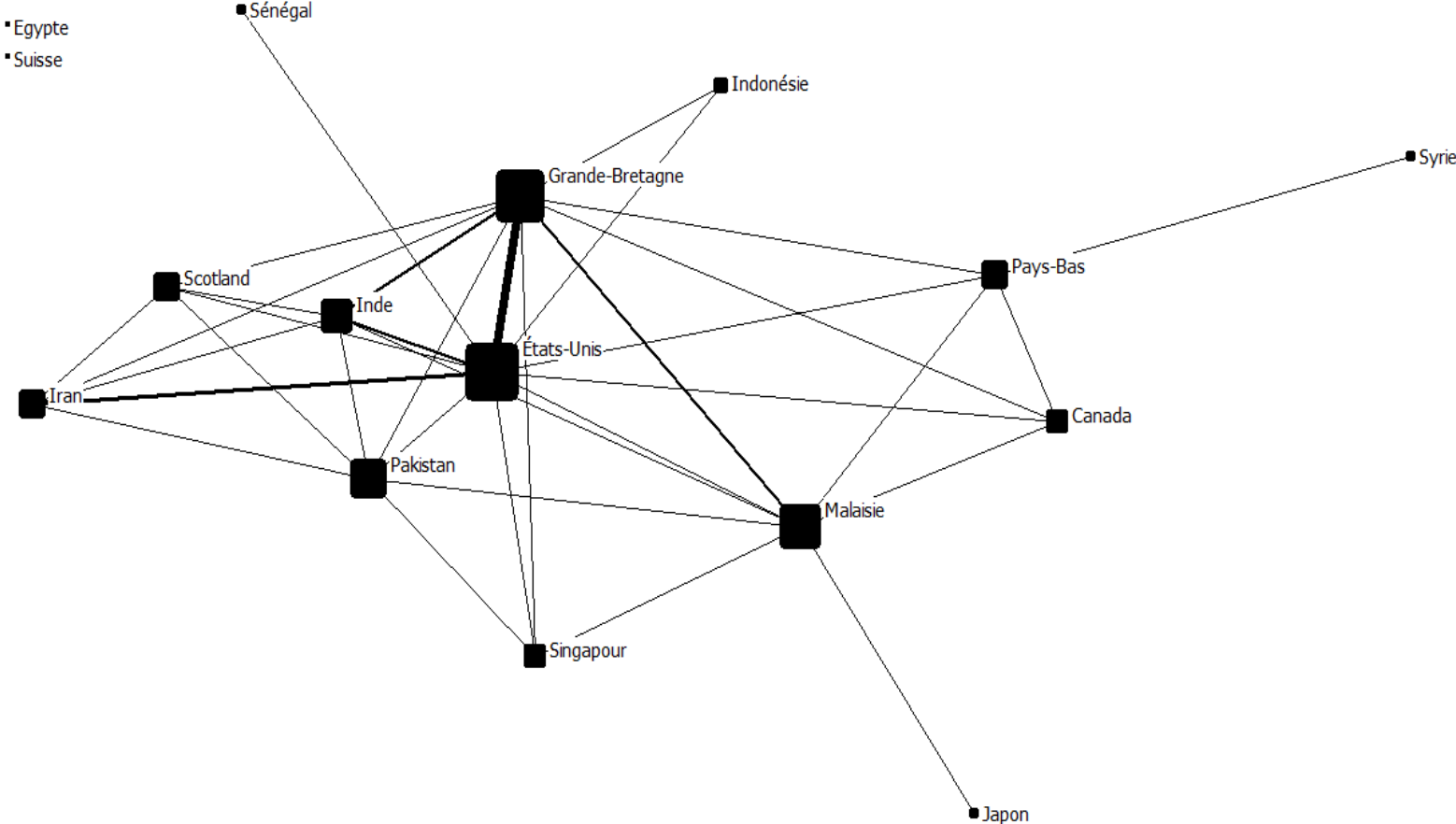
¹²⁶³ Voir le rapport de Francis Rob, *Publishing Market Profile for India*, 2008, pour la UK's Publishers Association.

plupart de ses livres dans son pays d'origine. À partir des années 2000, avec l'évolution de la question de la réforme, il devient plus actif au sein de l'espace anglo-américain¹²⁶⁴.

La Malaisie apparaît comme étant le pays musulman le plus représenté dans le Graphique 41. Au sein de cet espace national, on retrouve des presses universitaires (University of Malaya Press). À noter que la majorité des maisons d'édition est issue de centres de recherche ou encore de *think tanks*. Ce constat est étroitement lié à des dynamiques politiques propres à la Malaisie. Il est dû en grande partie au projet d'islamisation de la société mené par le vice-premier ministre Mahathir Mohamad.

¹²⁶⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam in Contemporary World* (Sterling Publishers Pvt. Ltd, 2007).

Graphique 41 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays de publication anglophone des néo-réformateurs



Au début des années 1980, sous l'impulsion de l'État malaisien, plusieurs institutions islamiques ont vu le jour (universités, banques, compagnies d'assurances, *think tanks*)¹²⁶⁵. Cette dynamique particulière a permis à un certain nombre de penseurs d'être publiés par des centres de recherche en marge de l'institution universitaire, comme c'est le cas pour l'*International Institute of Islamic Thought and Civilization*. Cet institut participe à la traduction et à la diffusion de certains penseurs de la réforme (Ismail al-Faruqi, Muhammad Naguib Attas)¹²⁶⁶

Le Pakistan apparaît aussi comme bénéficiant d'une représentativité élevée. Les auteurs qui publient dans ce pays ont des écrits qui circulent au sein de plusieurs espaces (Écosse, Inde, Malaisie, Iran, États-Unis, Grande-Bretagne). Le cas le plus illustratif est celui de Fazlur Rahman, ancien professeur à l'Université de Chicago, qui a occupé le poste de directeur du *Central Institute of Islamic Research* d'Islamabad. Chercheur consacré, Il profite d'un rayonnement international ; ses ouvrages sont publiés autant au Pakistan qu'en Grande-Bretagne et aux États-Unis¹²⁶⁷. On remarque par ailleurs que les éditeurs pakistanais sont majoritairement impliqués dans des centres universitaires ou des instituts de recherche. Financés principalement par le gouvernement, ces organismes sont souvent affiliés à l'Université islamique. Comme pour le cas de la Malaisie, ceux-ci expriment une volonté étatique de mobiliser le référent religieux afin d'être crédibles¹²⁶⁸.

L'analyse des liens entre les auteurs et les maisons d'édition anglophones a été réalisée à travers le graphique 42. Pour rendre les réseaux lisibles, nous avons conservé les éditeurs qui publient un minimum de 2 ouvrages. Notre population d'étude comprend 32 auteurs répartis sur 53 éditeurs pour un total de 96 ouvrages. Les cercles rouges représentent les maisons d'édition, les carrés bleus les penseurs. Les liens entre éditeurs et auteurs représentent les livres publiés, la grosseur de nœuds étant équivalente au nombre de liens partagés. Le graphique 42 montre que la majorité des éditeurs anglophones des néo-réformateurs se présente sous la forme de presses universitaires. On retrouve aussi certaines petites maisons d'édition britanniques indépendantes

¹²⁶⁵ Nathalie Hoffmann, « Malaisie : vingt-deux ans de régime Mahathir. », *Revue internationale et stratégique*, n° 49 (2003) : 58-68.

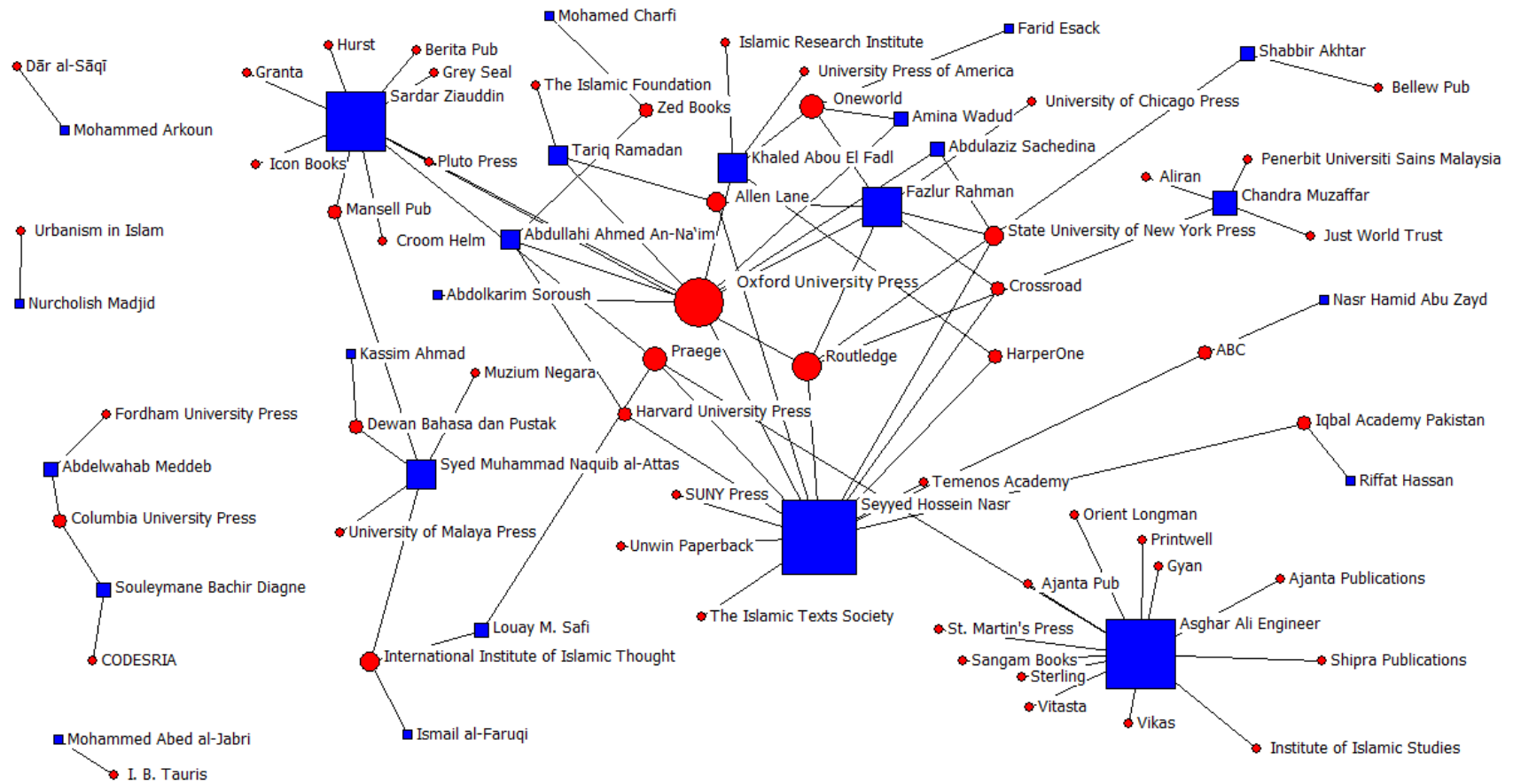
¹²⁶⁶ Muhammad Naguib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978).

¹²⁶⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 1984); Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*. (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965); Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. (London: Allen & Unwin, 1958).

¹²⁶⁸ C'est notamment le cas sous la présidence de Muhammad Ayub Khan (1958-1969), ou sera fondé Central Institute of Islamic Research de Karachi et Aleemiyah Institute of Islamic Studies.

(Pluto Press, Icon Books), spécialisées dans les essais. Les éditeurs originaires des mondes musulmans sont pour la plupart liés à des centres de recherche.

Graphique 42 : Analyse de réseaux symétrique des éditeurs et des néo-réformateurs dans l'espace anglophone



À partir de l'analyse de réseaux, il ressort que l'Oxford University Press constitue la plateforme qui attire le plus d'auteurs. Renommée sur le plan international, cette entreprise est une des maisons d'édition universitaires les plus importantes au monde. Elle possède en outre des filiales dans plusieurs pays. Les penseurs qui publient au sein de cette institution le font autant avec la maison mère britannique que ses filiales étrangères en Inde ou États-Unis.

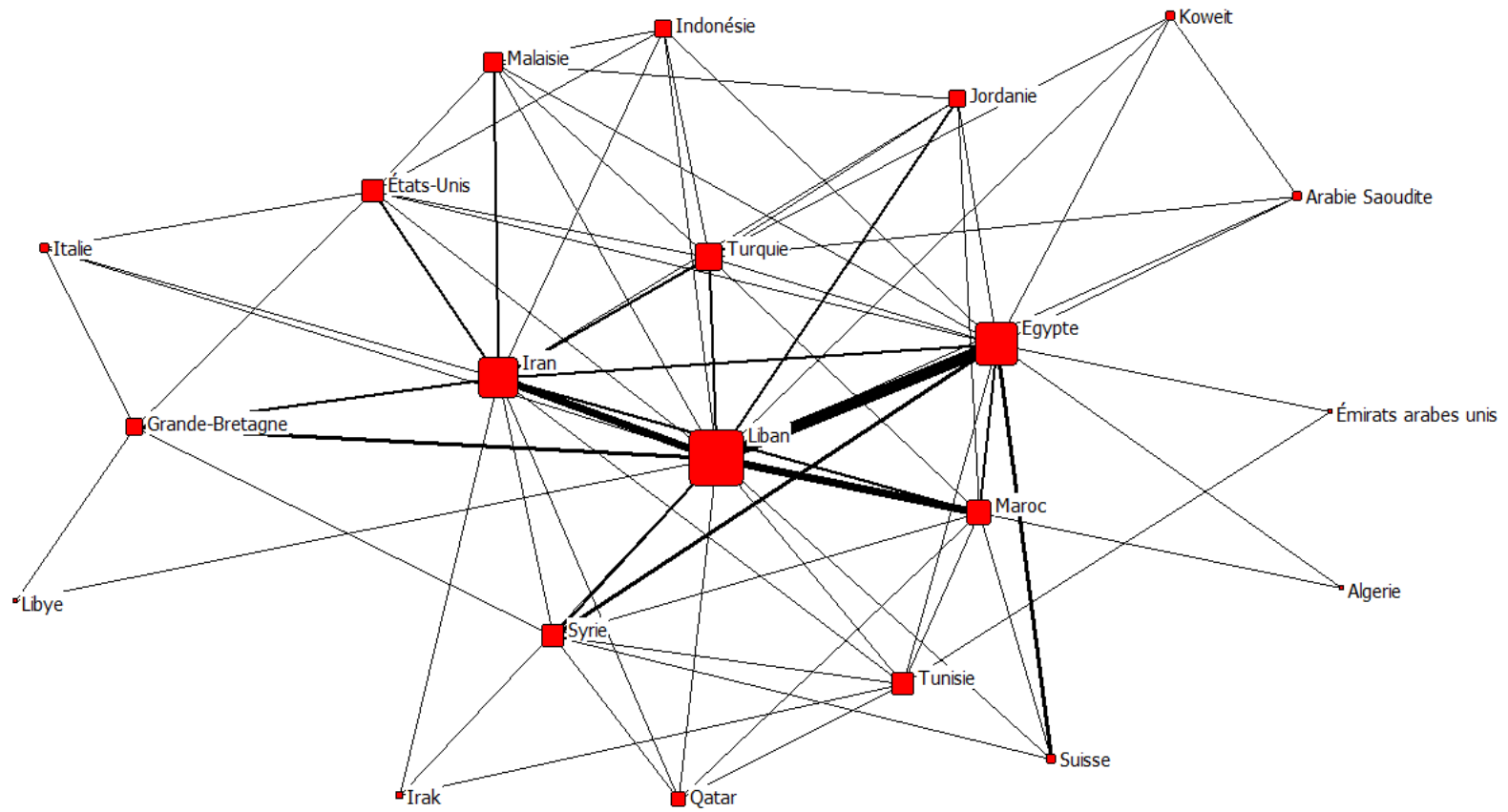
Les auteurs qui partagent le plus de liens éditoriaux publient généralement dans des maisons d'édition scientifiques (Seyyed Hossein Nasr, Khaled Abou El Fadl, Fazlur Rahman). Deux auteurs font exception à cette règle. Il s'agit d'Asghar Ali Engineer et Sardar Ziauddin, lesquels publient généralement auprès d'éditions indépendantes. Opérant dans deux contextes très différents (Inde, Grande-Bretagne), ils privilégient des éditeurs moins connus pour publier des essais ou encore des ouvrages qui exposent leurs positions sur l'actualité. Ce genre de publications vise plutôt un marché local, d'où les questions conjoncturelles qu'ils abordent. En parallèle, les deux auteurs publient aussi dans des presses universitaires ou des éditeurs scientifiques (Oxford Press, Praege) ; c'est à travers ce type d'ouvrages qu'ils arrivent à atteindre un public international.

L'analyse de l'espace éditorial anglophone des néo-réformateurs montre une prédominance de la production à visée universitaire. Les stratégies de publications qu'ils adoptent visent principalement à les situer dans le monde académique. Sont généralement privilégiées les presses universitaires qui jouissent d'un rayonnement international.

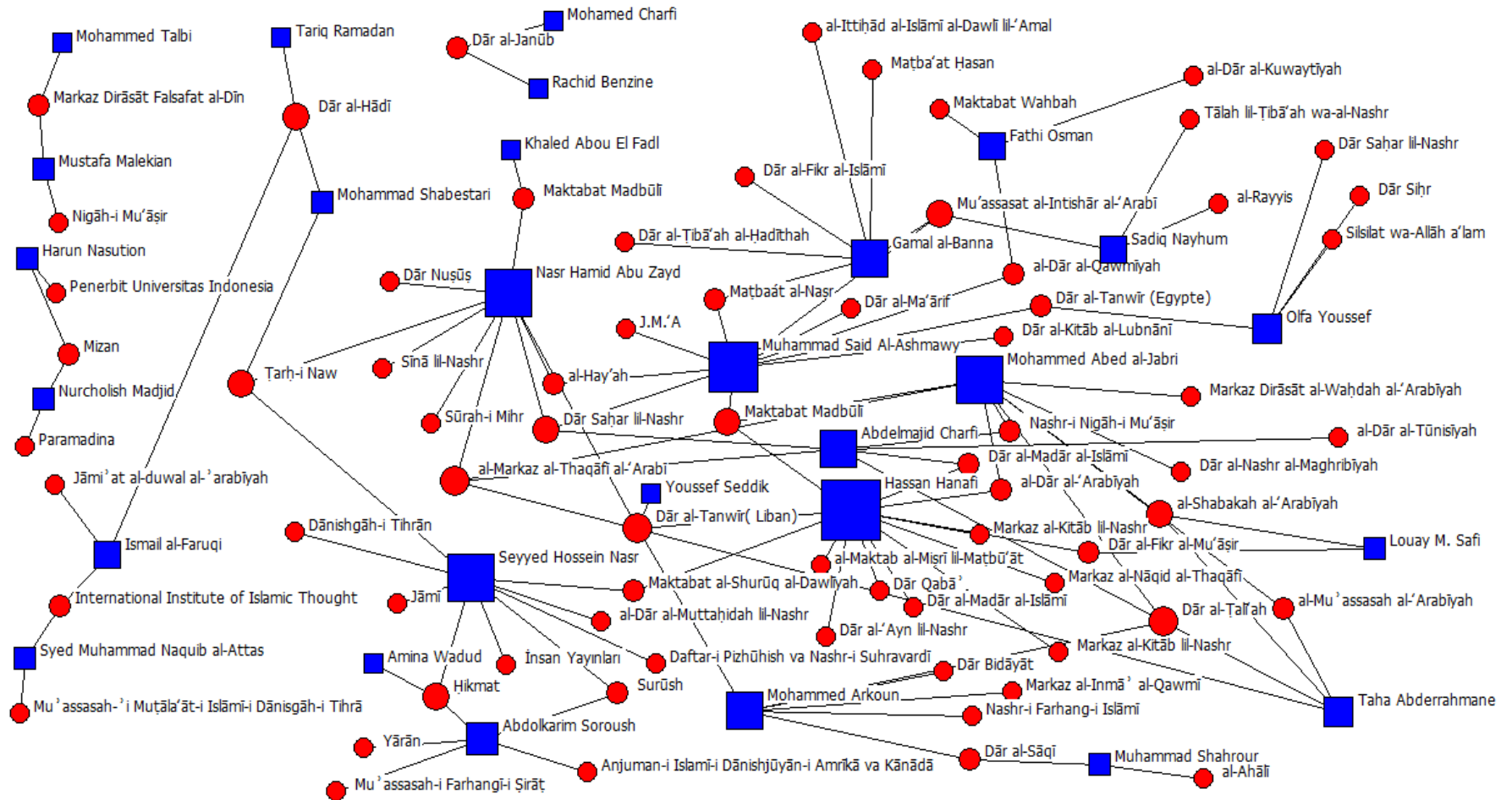
4. L'espace de publication des penseurs de la réforme au sein des mondes musulmans

Afin d'objectiver les stratégies éditoriales des néo-réformateurs dans les pays à majorité musulmane, nous avons répertorié leurs ouvrages dans quatre langues : Arabe, Malais, Turque et Perse ; soit 519 livres répartis entre 36 auteurs et publiés dans 21 pays. Le graphique 43 illustre les réseaux qui lient ces différents espaces nationaux. Le nombre d'auteurs en commun entre deux pays est illustré par l'importance des traits, alors que la grosseur des nœuds reflète le nombre de liens partagés. Cette analyse de réseaux préliminaire fait ressortir la centralité du Liban dans la production intellectuelle des penseurs de la réforme.

Graphique 43 : Analyse de réseaux asymétrique en fonction des pays musulmans de publication des néo-réformateurs



Graphique 44 : Analyse de réseaux symétrique des éditeurs et des néo-réformateurs dans les espaces linguistiques malais, arabe, turc et perse.



Le graphique 43 affiche l'importance des liens que le milieu éditorial libanais partage avec l'Iran et l'Égypte. En effet, le Liban demeure une plaque tournante de l'impression dans l'espace arabophone. Plusieurs penseurs y font publier leurs écrits pour éviter la censure qui sévit dans leur pays¹²⁶⁹. C'est le cas d'Abu Zayd qui a publié une bonne partie de ses ouvrages à Beyrouth. Depuis le déclenchement de la controverse autour de ses écrits, il devenait difficile pour lui de publier en Égypte¹²⁷⁰. Par ailleurs, les éditeurs libanais assurent une distribution internationale aux auteurs chiites. Plus que simples traducteurs, ils se positionnent également en tant qu'acteurs importants dans la diffusion de la pensée iranienne. En effet, avec la plus grande communauté chiite en dehors de l'Iran, le Liban se distingue par la présence de nombreuses maisons d'édition spécialisées dans les ouvrages théologiques de cette branche de l'islam. C'est pour cette raison que des auteurs comme Souroush ou Shabastari publient principalement dans ce pays.

L'Égypte est aussi caractérisée dans le graphique 43 par un nœud important. Ceci est dû en grande partie au nombre important d'auteurs égyptiens faisant partie de notre population (Hassan Hanafi, Gamal al-Banna, Muhammad Said Al-Ashmawy, Fathi Osman, Nasr Hamid Abu Zayd). Ces intellectuels publient majoritairement en Égypte, mais profitent aussi des réseaux éditoriaux d'autres pays à majorité musulmane. Ce qui révèle la position de leurs pays dans l'espace arabophone ; comme c'était le cas pour le Caire, déclaré capitale culturelle de l'intelligentsia arabe, et ce, jusqu'aux années 1980.

En dehors de l'espace arabophone, la Turquie possède plusieurs liens. Cette constatation peut être surprenante puisque, dans notre population, on ne retrouve pas d'intellectuels turcophones. Ces liens s'expliquent par les nombreux ouvrages qui sont traduits dans ce pays. Le graphique 43 dévoile par ailleurs que l'Iran occupe une position centrale, partageant la majorité de ses auteurs avec le Liban, tout en tissant des liens avec la Turquie, les États-Unis et la Grande-Bretagne. Ces deux derniers pays se démarquent par des nœuds importants, du fait qu'un grand nombre d'ouvrages en arabe ou en perse y sont publiés.

Le graphique 44 a été établi à partir de la même matrice que celle utilisée dans le graphique 43. Pour une meilleure interprétation de notre analyse de réseaux, nous avons conservé les éditeurs qui publient un minimum de 2 ouvrages. Par ailleurs, nous avons retenu 36 auteurs répartis sur 72 éditeurs avec un total de 363 ouvrages. Les auteurs sont représentés par des carrés bleus et les maisons d'éditions par des cercles rouges. L'intensité des liens entre intellectuels et éditeurs reflète le nombre de livres publiés. La grosseur de nœuds est équivalente au nombre de liens partagés.

¹²⁶⁹ Katia Ghosen, « Qui censure le livre dans le monde arabe ? », *L'orient littéraire*, n° 148, octobre 2008.

¹²⁷⁰ Voir chapitre 5.

L'analyse de réseaux fait ressortir un espace de publications assez dispersé. On y retrouve un grand nombre d'éditeurs qui se partagent très peu d'auteurs. Les quatre auteurs qui possèdent le plus de liens éditoriaux sont Hassan Hanafi, Mohamed Abed al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd et Seyyed Hossein Nasr. Ces intellectuels sont des figures importantes dans les pays à majorité musulmane. Leurs écrits sont d'ailleurs traduits dans plusieurs langues (turque, perse, malaisien).

Cette diffusion transnationale émane souvent de centres de recherche et fondations culturelles à dimension panarabe ou encore panislamique. Ces institutions participent aux luttes idéologiques et aux rivalités interétatiques en assurant la promotion de travaux de réflexion et de recherche. C'est le cas du *Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya (Centre d'études de l'unité arabe)*¹²⁷¹ caractérisé par une activité éditoriale intense, à travers laquelle il vise à propager l'idéologie panarabiste. Le centre a été le principal diffuseur des écrits de Mohammed Abed Al-Jabri, dont l'appel à une relecture critique de la tradition religieuse s'accordait avec un renouveau intellectuel du rationalisme arabe¹²⁷². *L'International Institute of Islamic Thought (Institut international de pensée islamique)* adopte une démarche similaire par la promotion de l'islamisation du savoir. Il procède ainsi à la publication des ouvrages d'intellectuels (Al-Attas, Faruqi) proches de l'État malais¹²⁷³.

Il y a lieu cependant de noter que la majorité des éditeurs représentés dans le graphique 44 sont des entreprises privées. On retrouve ainsi des maisons d'éditions libanaises, qui malgré leur ancrage national réussissent à distribuer leurs ouvrages à l'international. Par ailleurs, de nombreux auteurs présents auto-publient leurs ouvrages (Gamal al-Banna, Abdolkarim Soroush) ; en opérant souvent avec de petites imprimeries, qu'ils financent eux-mêmes. Ce mode de fonctionnement leur assure une certaine indépendance sur le contenu et le format de leurs publications. Beaucoup moins régulé en termes de droit d'auteur, le marché du livre dans les pays à majorité musulmane affiche une moins grande concentration que dans l'espace anglophone ou francophone. Il est souvent observé que le même ouvrage peut être imprimé dans plusieurs pays. C'est le cas d'Abu Zayd dont les mêmes ouvrages ont été publiés en Égypte, au Liban et au Maroc.

L'analyse de l'espace éditorial des penseurs de la réforme précise la nature transnationale de leurs productions intellectuelles. Leurs ouvrages dépassent le simple cadre des pays à majorité

¹²⁷¹ Franck Mermier, « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme », *Arabian Humanities. Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule Arabique*, n° 7 (26 septembre 2016).

¹²⁷² Mohamed al-Jabiri, *Introduction : la critique de la raison arabe* (Paris : La Découverte, 1994).

¹²⁷³ Mona Abaza, « Intellectuals, Power and Islam in Malaysia : S.N. al-Attas or the Beacon on the Crest of a Hill », *Archipel* 58, n° 3 (1999) : 189-217.

musulmane, ils ne transitent pas exclusivement par les réseaux traditionnels du livre islamique. Le graphique 38 démontre la centralité des États-Unis comme principal lieu d'édition de ces intellectuels. De plus, si on s'intéresse aux modes de publication de leurs livres en français et en anglais, on s'aperçoit qu'ils ne se restreignent pas au cadre religieux. Dans l'espace anglo-saxon, ce sont des maisons d'édition spécialisées dans les ouvrages scientifiques qui procèdent à leurs publications ; par opposition à l'espace francophone qui leur permet de publier auprès d'éditeurs généralistes. La stratégie éditoriale des néo-réformateurs semble donc orientée vers les marchés européen et nord-américain en priorité. Dans la continuité, il est pertinent d'analyser ce type d'offre livresque ainsi que ses limites.

III — LES LIMITES DU DISCOURS RÉFORMISTE : LE CAS DE LA COLLECTION «L'ISLAM DES LUMIÈRES»

Cette section sera consacrée aux limites auxquelles fait face le discours réformiste. Il s'agit de voir en quoi la production livresque des penseurs de la réforme rencontre des obstacles, qui entravent la diffusion de leurs idées. L'édition de leurs ouvrages obéit à des contraintes d'ordre économique et intellectuel. Dans ce cadre, *la mise en livre* de leurs idées peut les éloigner de leur public premier, à savoir les communautés musulmanes.

La première utilité des différents ouvrages publiés par ces réformateurs consiste à les rendre crédibles. De ce fait, ils contribuent à leur donner une *aura* d'intellectuel, et assurent leur présence dans différents circuits de promotion (Émissions radiophoniques ou télévisuelles, Foires et salons, Tables rondes et lancements de livres). Dans le monde universitaire, les livres leur procurent une visibilité académique, de même qu'ils leur assurent une certaine légitimité en tant qu'interlocuteurs scientifique. Les essais qu'ils publient justifient leur présence médiatique et les ouvrages religieux leur permettent de réaffirmer leurs ancrages auprès des croyants. De la même manière, ces réformateurs répondent à une demande éditoriale spécifique, qui prend la forme d'ouvrages scientifiques, religieux ou littéraires. À cet effet, ils visent souvent un public diversifié, que ce soit en Occident ou dans les pays à majorité musulmane. Cette présence transnationale induit forcément un certain nombre de traductions, d'adaptations et de formatages pour s'ajuster à différents espaces nationaux de publication.

Pour étudier les différentes inéquations entre marché du livre et démarche réformiste, notre intérêt s'est porté sur la collection « l'islam des Lumières » aux éditions Albin Michel. Objet particulier dans le monde éditorial français, elle comprend un ensemble d'ouvrages qui questionne les textes sacrés à l'aide des outils des sciences sociales¹²⁷⁴. Le but déclaré de cette collection est de produire une nouvelle intelligence du "fait" islamique, en donnant la parole aux chercheurs musulmans pour guider les croyants¹²⁷⁵. Son catalogue offre une image renouvelée de l'islam, en publiant ainsi les ouvrages de nombreux penseurs de la réforme. Cette concentration au sein du même éditeur reste très rare dans l'espace francophone. Malgré ses ambitions intellectuelles et religieuses, cette collection n'aura publié que huit ouvrages. Les raisons de cet échec éditorial nous interpellent à plus d'un titre ; aussi bien quant aux répercussions sur le marché de la réforme que sur le plan des publications des penseurs musulmans. C'est ce que nous prévoyons d'interroger dans le cadre de cette section. Au préalable, une brève présentation de cette collection s'impose, ainsi que des matériaux empiriques mobilisés pour l'étudier. Ensuite, nous porterons un intérêt particulier à la réception médiatique des différents ouvrages qui constituent « l'islam des Lumières ». Finalement, nous déterminerons les principales difficultés et les multiples entraves qui ont précipité la fin prématurée de cette collection.

1. Présentation de la collection « l'islam des Lumières »

La collection « l'islam des Lumières » a vu le jour au début des années 2000 dans la maison d'édition Albin Michel. Elle est le produit d'un travail commun entre Rachid Benzine, un jeune intellectuel français d'origine marocaine impliqué dans le dialogue interreligieux¹²⁷⁶ et de Jean Mouttapa, directeur du département « Spiritualités » des éditions Albin Michel. Mouttapa a commencé à travailler au sein de cette maison d'édition en 1988. Il a collaboré également à la collection « Spiritualités vivantes » fondée en 1946 par l'orientaliste Jean Herbert¹²⁷⁷, et dirigée alors

¹²⁷⁴ Voir la présentation de Mehdi Azaiez (Professeur à l'Université catholique de Leuven) sur son site : Coran et science de l'homme, « l'islam des Lumières (Albin Michel) », dernier ajout : 1er février 2009, <http://www.mehdi-azaiez.org>.

¹²⁷⁵ Cette affirmation nous vient des entretiens réalisés avec les cofondateurs de la collection, Rachid Benzine (Paris 07-04-2015) et Jean Mouttapa (Paris 19-02-2015). Voir aussi : Jean Mouttapa, « Il faut donner la parole aux chercheurs musulmans », *Le courrier de Genève*, 27/11/2004, fond d'archives de l'IMEC ALM2814.1.

¹²⁷⁶ Rachid Benzine et Christian Delorme, *Nous avons tant de choses à nous dire : Pour un vrai dialogue entre chrétiens et musulmans* (Paris : Albin Michel, 2013).

¹²⁷⁷ Jean Herbert (1897-1980) est un orientaliste et traducteur français, spécialiste de l'Inde, il est l'auteur d'ouvrages consacrés à l'hindouisme et à l'Asie, Voir : Jean Varenne, « Questions à Jean Herbert l'introduit en France de l'hindouisme », *Revue 3e millénaire*, 05 Juin 2010.

par Marc de Smedt¹²⁷⁸. À l'époque, cette collection avait un catalogue centré sur les religions asiatiques (bouddhisme, hindouisme, etc.). C'est dans ce cadre que Mouttapa a créé le département « Spiritualités » qui est devenu le premier pôle d'édition religieuse appartenant à une maison non confessionnelle en France. Il rassemble en effet, les différentes productions des Éditions Albin Michel en matière religieuse (judaïsme, islam, traditions d'Orient), en plus de développer largement le domaine chrétien. Mouttapa doit son intérêt pour l'islam à son implication dans le dialogue interreligieux. Il a collaboré pendant sept ans au magazine mensuel *Actualités des Religions*, et a été un des organisateurs des deux premières Assises du dialogue interreligieux (1996, 1998)¹²⁷⁹. En 2002, il a fait partie des organisateurs d'un voyage judéo-arabe à Auschwitz-Birkenau nommé « Mémoire pour la Paix » dans le but de développer les relations pluriconfessionnelles autour du souvenir de la Shoah¹²⁸⁰. De son propre aveu, « l'islam des Lumières » a vu le jour dans une conjoncture particulière. En plus de son engagement personnel pour le dialogue religieux – c'est dans ce cadre qu'il a rencontré Rachid Benzine –, la mise en place de cette collection est en partie due à des considérations économiques. En effet, les ventes des ouvrages consacrés au Christianisme avaient connu une certaine baisse durant les années 1990, alors que l'islam devenait une question d'actualité. Le codirecteur de la collection Rachid Benzine a, quant à lui, fait des études en économie et en science politique. Originaire de la banlieue parisienne de Trappe, il a longtemps été impliqué dans le mouvement associatif. Il a entretenu un engagement social commun avec les milieux chrétiens¹²⁸¹. Proche de Mohamed Arkoun, il a développé un intérêt pour l'herméneutique coranique. Autant par sa ligne éditoriale, que par les auteurs publiés, la collection « l'islam des Lumières » demeure un cas exceptionnel dans le paysage français. Elle est le produit d'une convergence commune de deux volontés : celle de Benzine qui a aidé à trouver les auteurs et impulsé les orientations scientifiques ; et de Mouttapa qui s'est occupé de la commercialisation, de la promotion et de l'édition des ouvrages.

¹²⁷⁸ Marc de Smedt est éditeur, écrivain et journaliste français, spécialiste des techniques de méditation et des sagesses du monde. Voir : Marc de Smedt, *Éloge du silence* (Paris : Albin Michel, 1986).

¹²⁷⁹ Entretien réalisé avec Jean Mouttapa, Paris, 19-02-2015.

¹²⁸⁰ Jean Mouttapa, *Un arabe face à Auschwitz : La Mémoire partagée* (Paris : Albin Michel, 2013).

¹²⁸¹ Entretien réalisé avec Rachid Benzine Paris, 07-04-2015.

Les 8 ouvrages de la collection « l'islam des Lumières »

- Tarif Khalidi, *Un musulman nommé Jésus, Dits et récits dans la littérature islamique*, octobre 2003
Rachid Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, février 2004
Farid Esack, *Coran, mode d'emploi*, février 2004
Abdelmajid Charfi, *L'Islam entre le message et l'histoire*, septembre 2004
Michel Dousse, *Marie la musulmane*, avril 2005
Olfa Youssef, *Le Coran au risque de la psychanalyse*, février 2007
Abdelmajid Charfi, *La Pensée islamique, rupture et fidélité*, mai 2008
Abdenmour Bidar, *L'Islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman*, octobre 2008

La collection « l'islam des Lumières » est composée de huit ouvrages (voir encadré). Parmi les sept auteurs qui constituent son catalogue, on dénombre six intellectuels musulmans (Tarif Khalidi, Rachid Benzine, Farid Esack, Abdelmajid Charfi, Olfa Youssef, Abdenmour Bidar). Cosmopolite, elle ne compte que trois auteurs résidant en France (Abdenmour Bidar, Rachid Benzine, Michel Dousse). La plupart de ces intellectuels essaient de proposer une nouvelle lecture de l'islam à l'aide des sciences sociales. C'est ainsi que Farid Esack, Abdelmajid Charfi, Olfa Youssef et Abdenmour Bidar, ont adopté une démarche similaire, aspirant à offrir des alternatives quant à la pratique religieuse des musulmans. Ces auteurs se situent clairement dans une démarche de réforme de l'islam¹²⁸². Ils mobilisent à cette fin, les outils des sciences sociales et humaines modernes (psychanalyse, histoire, philosophie).

L'ouvrage de Benzine *Les nouveaux penseurs de l'islam* porte un rôle programmatique, et est conçu sous la forme d'une présentation de nouveaux intellectuels musulmans qui aspirent à transformer leur religion. Benzine y expose le portrait de 10 penseurs qu'il situe dans la continuité du

¹²⁸² Ces quatre auteurs, en plus de Benzine, font partie de la population étudiée dans le cadre de cette thèse. Voir introduction partie 1.

mouvement de la réforme islamique (Nahda). Le projet initial des directeurs de la collection comprenait la possibilité de publier tous les auteurs mentionnés par Benzine dans son ouvrage¹²⁸³.

La collection « l’islam des Lumières » publie aussi des travaux scientifiques en lien avec les études religieuses comparées. Le livre *Un musulman nommé Jésus* de Tarif Khalidi¹²⁸⁴ retrace les principales mentions de Jésus dans le Coran incluant les différentes modalités à travers lesquelles il est évoqué. Par ailleurs, le livre *Marie la musulmane* de Michel Dousse¹²⁸⁵ propose une interprétation de la place de Marie dans les textes sacrés de l’islam. Ces deux ouvrages considérés comme des recherches académiques ne visent pas à influencer la pratique religieuse des musulmans.

Certains ouvrages publiés dans la collection « l’islam des Lumières » sont des traductions. C’est ainsi que *Coran, mode d’emploi* et *Un musulman nommé Jésus* ont été écrits originalement en anglais. *L’Islam entre le message et l’histoire* de Abdelmajid Charfi a été rédigé en arabe et traduit en français par une maison d’édition tunisienne (Sud Édition).

Notre analyse des conditions sociales qui ont précipité la fin de la collection « l’islam des Lumières », a été réalisée à travers le croisement de sources qualitatives. Nous avons réalisé au préalable des entretiens approfondis avec les deux codirecteurs de la collection, Rachid Benzine et Jean Moutappa. Ensuite, nous avons consulté la revue de presse des ouvrages de cette collection, auprès de la maison d’édition-mère Albin-Michel ainsi que dans les archives de l’Institut mémoires de l’édition contemporaine (IMEC)¹²⁸⁶. Ce matériel ethnographique et archivistique nous a permis de cerner les principales logiques de réception et de diffusion de cette collection. Ce qui a fait apparaître les limites imposées par le marché du livre à la pensée réformatrice.

2. Réception médiatique de la collection « l’islam des Lumières »

La réception médiatique de la collection « l’islam des Lumières » a été réalisée à travers la consultation des principaux articles de presse relatifs à six ouvrages publiés entre 2003 et 2014 dans

¹²⁸³ Entretien réalisé avec Jean Moutappa, Paris, 19-02-2015.

¹²⁸⁴ Historien palestinien titulaire de la Chaire Shaykh Zayid en études islamiques et arabes à l’Université américaine de Beyrouth au Liban.

¹²⁸⁵ Docteur en histoire des religions, spécialiste du monothéisme abrahamique et de l’étude comparative du judaïsme, christianisme et islam.

¹²⁸⁶ Dans ce cadre, nous avons consulté les dossiers consacrés à la collection « Islam des lumières » : Abdelmajid Charfi, *L’Islam entre le message et l’histoire* ALM2814.1; Rachid Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l’Islam* ALM2814.1; Michel Dousse, *Marie la musulmane* ALM 2793.2; Farid Esack, *Coran : mode d’emploi* ALM2789.2.

cette collection¹²⁸⁷. Ce choix a été opéré principalement par rapport au contenu de ces livres qui exposent un projet visant à influencer le rapport des musulmans à leur religion. Deux ouvrages ont été écartés ayant une visée beaucoup plus scientifique que religieuse¹²⁸⁸.

Nous avons répertorié un total de 131 articles extraits de la presse écrite ou électronique francophone qui mentionne les livres sélectionnés (voir annexe 8). Bien qu'ils soient pour la plupart écrits en français, on remarque une grande disproportion quant à la représentation de chaque ouvrage. Le livre le plus cité demeure celui de Rachid Benzine *les nouveaux penseurs de l'islam* avec 53 articles, suivi de celui de Abdenour Bidar *l'islam sans soumission* qui est mentionné dans 40 articles ; les deux ouvrages de Abdelmajid Charfi *L'Islam entre le message et l'histoire* et *Pensée islamique, rupture et fidélité* sont mentionnés respectivement 16 et 8 fois ; *Le Coran mode d'emploi* de Farid Esack est cité 10 fois, alors que le livre de Olfa Youssef¹²⁸⁹ *Le Coran au risque de la psychanalyse* se retrouve seulement dans 4 articles.

La réception de ces ouvrages par la presse indique les modes de promotion de leurs éditeurs. En effet, il est habituel que les maisons d'édition transmettent des dossiers de presse à différents médias. Ces documents thématiques de quelques pages délivrent l'information nécessaire à destination des journalistes qui souhaitent traiter des ouvrages publiés. Ils sont ainsi guidés dans les commentaires ainsi que dans la présentation des livres.

Après une lecture approfondie de nos archives, nous avons procédé au regroupement de nos observations selon 3 enjeux principaux : les réseaux de promotion chrétiens de la collection « l'islam des Lumières », la manière plurielle avec laquelle sont caractérisés les néo-réformateurs et finalement la centralité du Coran dans le traitement médiatique de leurs ouvrages. Chacun de ces éléments fait ressortir les particularités qui caractérisent chaque ouvrage, mais aussi les éléments qui attribuent une certaine cohérence à la collection « l'islam des Lumières » auprès des médias.

¹²⁸⁷ Rachid Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam* ; Farid Esack, *Coran, mode d'emploi* ; Abdelmajid Charfi, *L'Islam entre le message et l'histoire* ; Olfa Youssef, *Le Coran au risque de la psychanalyse* ; Abdelmajid Charfi, *La Pensée islamique, rupture et fidélité* ; Abdenour Bidar, *L'Islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman*.

¹²⁸⁸ Tarif Khalidi, *Un musulman nommé Jésus, Dits et récits dans la littérature islamique* ; Michel Dousse, *Marie la musulmane*.

¹²⁸⁹ Il est important de noter que Olfa Youssef est la seule femme de la collection.

a) Une promotion centrée sur la presse chrétienne

Le dépouillement des archives a fait apparaître la forte présence des journaux, revues et magazines d'inspiration religieuse. Au total 51 articles ont été recensés, ce qui équivaut à 38,9 % de notre population totale. C'est ainsi que *La Croix*, quotidien français se réclamant ouvertement du catholicisme¹²⁹⁰, se trouve être le journal le plus présent dans notre base de données avec six articles. On décompte seulement un seul autre quotidien d'inspiration chrétienne, *La Liberté*, journal suisse démocrate-chrétien. À contrario, on retrouve un grand nombre de magazines religieux, avec des lignes éditoriales plurielles. Certains traitent de l'actualité religieuse (*Le monde des religions*); d'autres se concentrent plus particulièrement sur certaines confessions comme le judaïsme (*L'Arch, Israel magazine*) ou l'islam (*Hawwa*) ou plus généralement sur la spiritualité (*Nouvelles Clés*). Les hebdomadaires chrétiens sont aussi fortement représentés, qu'ils soient généralistes (*La Vie, Témoignage chrétien*) ou plutôt spécialisés dans les questions qui touchent à la Famille (*Famille chrétienne*) ou encore au protestantisme (*Réforme*). Les magazines culturels chrétiens traitent souvent de la collection « l'islam des Lumières » dans leurs pages consacrées aux publications d'ouvrages (*Esprit et vie, Revue culturelle 'Choisir', Libre sens*). On relève également la présence du monde associatif catholique dans notre corpus; soit à travers des magazines spécialisés sur le dialogue interreligieux (*Revue Sens*) ou encore des revues d'initiation chrétienne. En termes de comptes-rendus scientifiques, les revues de recherche théologique sont fortement représentées (*La Nouvelle Revue théologique [NRT], Religions & Histoire*). On retrouve aussi des recensions dans certaines revues d'idées comme c'est le cas pour la revue *Esprit*. En dehors des publications chrétiennes, ce sont les quotidiens généralistes nationaux (*Le Monde*) ou régionaux (*Ouest France*) qui sont les plus présents. On retrouve aussi certains magazines d'actualités françaises (*Le Point, Marianne, Le nouvel observateur*) ou étrangères (*Jeune Afrique*). Cependant, une tendance générale ressort, soit la prédominance des milieux catholiques français dans la réception médiatique de la collection « l'islam des Lumières ». Quelques publications protestantes (*Libre Sens, Évangile et Liberté*) sont aussi présentes. Ce qui peut paraître surprenant, c'est la quasi-absence de magazines ou journaux musulmans. À quelques exceptions près (*Zaaman, Hawaa*) la presse qui cible la communauté musulmane ne semble pas être prise en compte dans la stratégie médiatique d'Albin Michel.

La prédominance des journaux et des magazines catholiques joue un rôle déterminant dans la présentation des ouvrages de la collection « l'islam des Lumières ». C'est ainsi que la référence à la

¹²⁹⁰ Yves Pitette, *Biographie d'un journal : La Croix* (Place des éditeurs, 2011), 326.

tradition chrétienne est longuement exploitée pour présenter ces auteurs. Les travaux de ces penseurs de la réforme sont souvent comparés à ceux de leurs collègues catholiques. Un rapprochement est de ce fait établi entre leurs démarches intellectuelles et l'herméneutique biblique.

Cette comparaison vient souvent appuyer un argumentaire qui expose le retard du monde arabo-musulman par rapport à l'Occident. L'approche des néo-réformateurs aurait ainsi pour but de moderniser un islam, qui contrairement au Christianisme, n'a pas effectué son *aggiornamento*. Pour justifier ce constat, un intérêt particulier est accordé à la nature exceptionnelle du travail des néo-réformateurs. Leurs critiques des textes sacrés auraient pour but de libérer les musulmans de l'emprise des dogmes. Cela nécessiterait au préalable la restitution de la nature humaine du Coran, de la même manière que l'herméneutique l'a révélée pour la Bible.

On remarque par ailleurs que le dialogue interreligieux est souvent évoqué pour faire connaître les auteurs de la collection, particulièrement Benzine. Les ouvrages de la collection sont aussi présentés à la fois comme des introductions à l'islam, mais aussi comme des interprétations de cette religion conformes à la modernité occidentale. Les néo-réformateurs sont alors placés en opposition au fondamentalisme. Dans ce cadre, ils sont présentés comme des théologiens qui procèdent à un renouvellement de leur religion.

Cette forte diffusion dans la presse chrétienne française, dénote une volonté des éditeurs de se positionner dans ces milieux. Cette présence nécessite inévitablement une présentation des livres qui met l'accent sur les différents points de jonction de l'islam avec le christianisme ; l'objectif étant de faire connaître les penseurs de la réforme avec des catégories pouvant être comprises par ce lectorat. Cette démarche vise à attiser la curiosité des personnes familières avec la tradition catholique.

b) Des auteurs définis de manière plurielle

L'analyse de la revue de presse fait ressortir une certaine ambiguïté quant à la manière d'appréhender la collection « l'islam des Lumières ». On retrouve plusieurs modes de définition des néo-réformateurs et de leurs ouvrages.

À cet effet, de nombreux magazines d'actualités (*Marianne, Nouvel observateur, Le point*) ou de journaux généralistes (*Le Monde*) ont relevé leur opposition à l'islamisme radical. Ils sont décrits comme étant croyants, mais aussi chercheurs en sciences sociales. Dans cette optique, les ouvrages de la collection constituent un justificatif pour intervenir dans les débats sur l'islam. Les événements

d'actualité sont souvent corrélés avec la pensée de ces intellectuels. L'objectif est de référer à leurs écrits en tant que réponses aux enjeux soulevés par l'islam en France et plus généralement en Europe. Souvent présentés comme des intellectuels publics musulmans, Bidar et Benzine demeurent les deux auteurs les plus cités dans les médias français. Au-delà des commentaires émis sur leurs ouvrages, ces magazines et journaux leur offrent des tribunes ou bien des entretiens. Si bien qu'à travers leurs publications dans la collection « l'islam des Lumières », ils sont considérés comme des interlocuteurs valables sur les questions d'actualité liées à l'islam¹²⁹¹. Leurs ouvrages leur assurent une légitimité et une validation de leurs engagements à renouveler l'islam. En témoigne l'article de Bidar « *Lettre ouverte au monde musulman* »¹²⁹² dans le magazine *Marianne*. Lorsqu'il est présenté en tant qu'auteur, les livres qu'il a écrits sont très souvent cités. Ceci afin de crédibiliser son propos et pour faire de la publicité à son ouvrage. La presse valorise ainsi les livres publiés quand ils interrogent un auteur. D'ailleurs, son texte a même été republié sous forme d'ouvrage¹²⁹³.

Certains médias présentent les penseurs comme de simples chercheurs. C'est le cas, entre autres, de l'hebdomadaire panafricain *Jeune Afrique*, édité à Paris. La nature théologique de leurs discours va souvent être mise en exergue, au profit d'un retour sur leurs trajectoires scientifiques (dans le cas de Charfi) ou encore militantes (Farid Esack)¹²⁹⁴. Ces intellectuels sont perçus comme des scientifiques engagés dans la Cité afin d'éclairer leurs citoyens sur les questions liées à l'islam. Dans ce cadre, les sciences sociales sont perçues comme une opportunité pour la religion. Elles permettraient de faire évaluer la confiance des croyants et de les détourner du fondamentalisme. Le champ lexical que l'on retrouve dans ces articles fait souvent référence à la philosophie occidentale ; sont évoqués entre autres, l'existentialisme, l'historicisme ou encore les disciplines littéraires. Le vocable des sciences islamiques est très peu évoqué. La compétence religieuse de ces penseurs n'est affichée que pour rappeler qu'ils sont musulmans ou croyants. Décrits comme des experts de l'islam, ils sont souvent positionnés en porte à faux par rapport à l'islamisme. Il s'agit alors de donner une

¹²⁹¹ On peut citer à titre d'exemple, l'intervention de Bidar dans le magazine *Marianne* « Lettre ouverte au monde musulman ». Cet article va être republié sous forme d'ouvrage.

¹²⁹² Abdenour Bidar, « Lettre ouverte au monde musulman », *Marianne*, 13/10/2014, archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

¹²⁹³ Abdenour Bidar, *Lettre ouverte au monde musulman* (Paris : les liens qui libèrent, 2015).

¹²⁹⁴ Cet aspect de la présentation des penseurs de l'islam ressort particulièrement dans l'entrevue accordée par Charfi à *Jeune Afrique* pour la sortie de l'ouvrage *Pensée islamique, rupture et fidélité*. Voir : Abdelmajid Charfi, « Le message de Mohamed a été dévoyé », *Jeune Afrique*, 10/08/2008, Archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

opinion normative sur certaines pratiques religieuses à partir d'un regard académique¹²⁹⁵. Ce qui est recherché par ces articles, ce n'est pas tant le regard de l'intellectuel engagé, mais plutôt celui du spécialiste. Leur parcours académique est souvent évoqué par les journalistes.

Finalement, force est de constater que les néo-réformateurs sont aussi présentés comme des religieux d'un nouveau type. Souvent désignés selon un vocabulaire proprement islamique, ils sont décrits comme réformateurs ou encore rénovateurs. Dans la presse chrétienne, on assiste habituellement à un amalgame de leurs travaux avec la philosophie religieuse¹²⁹⁶. L'emphase est mise sur leur démarche qui se situe à mi-chemin entre une approche laïque et un discours religieux traditionnel. Celle-ci est d'ailleurs souvent mise en lien avec la nouvelle théologie catholique¹²⁹⁷. Cela place alors ces penseurs en opposition frontale avec les interprétations fondamentalistes de la religion musulmane. À cet effet, leurs ouvrages sont souvent associés à des tentatives de refondation religieuse ayant pour but d'affronter les institutions qui représentent l'orthodoxie.

Cette section illustre bien la pluralité des modalités de présentation des néo-réformateurs et de leurs productions intellectuelles. Chacune de ces modalités est intimement liée au type de média qui traite de la question (presse, magazines, médias catholiques). Ainsi, la presse généraliste a tendance à mettre l'accent sur leurs liens avec l'actualité politique ; les magazines plus spécialisés centrent leur intérêt sur la nature scientifique de leurs démarches et les médias chrétiens focalisent sur les considérations religieuses de leurs messages.

c) **La centralité du texte coranique**

L'analyse de nos archives nous a permis de relever la centralité des enjeux liés aux textes sacrés dans la collection « l'islam des Lumières ». En effet, la question du Coran fait partie des préoccupations des deux codirecteurs. Mouttapa lui-même a affirmé lors de notre entretien que l'idée de créer cette collection avait au préalable germé dans son esprit, et ce, à la suite des événements du

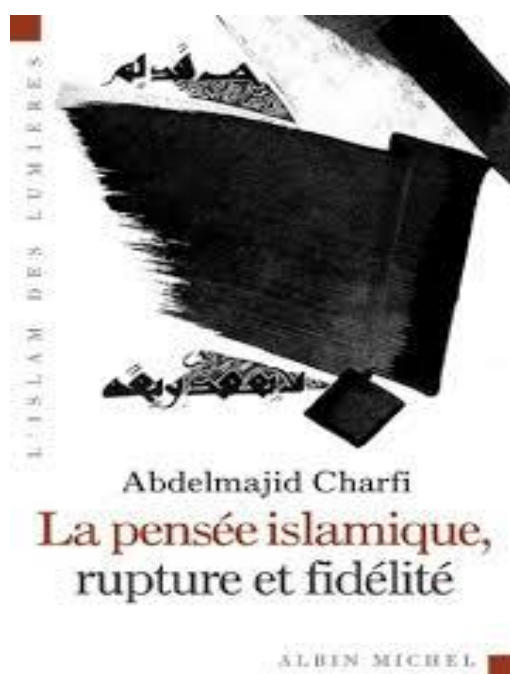
¹²⁹⁵ On peut citer à titre d'exemple le texte d'Olfa Youssef sur la burqa dans l'hebdomadaire *Courrier international*. Voir : Olfa Youssef, « L'habit ne fait pas l'islam », *Courrier International*, 06/07/2009, Archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

¹²⁹⁶ À titre d'exemple, voir le compte-rendu de l'ouvrage de Bidar dans la *Nouvelle Revue Théologique*. Voir : J.R « BIDAR A., L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman. », *Nouvelle Revue Théologique*, 01/01/2013, Archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

¹²⁹⁷ Courant de la pensée catholique apparu durant le début du XX^e siècle en Allemagne et France. Il prône un retour aux sources du christianisme par opposition à la philosophie scolastique. Voir : Hans Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery* (OUP Oxford, 2009).

11 septembre 2001. Il avait constaté alors une augmentation des ventes du Coran après cet événement tragique. En collaboration avec Rachid Benzine, et d'un commun accord, ils ont décidé de publier une série d'ouvrages proposant des clés de lecture qui expliqueraient ce texte religieux¹²⁹⁸. Cette volonté de faire est présente dans l'œuvre programmatique *Les nouveaux penseurs de l'islam* de Rachid Benzine. L'auteur a interprété le travail de plusieurs intellectuels musulmans comme étant centré sur la question de la textualité. Il ressort de la lecture de sa conclusion que l'enjeu principal auquel fait face l'islam demeure celui de la relecture du Coran¹²⁹⁹. Dans ses différentes interventions médiatiques, Mouttapa a clairement réaffirmé cette prérogative de la collection «l'islam des Lumières». Il fait partie de ceux qui placent la connaissance des textes sacrés à l'avant-plan : « Avant tout, il faut pouvoir savoir de quoi on parle lorsqu'on mentionne le Coran »¹³⁰⁰.

Photographie 2 : Couverture de l'ouvrage *La pensée islamique rupture et fidélité*

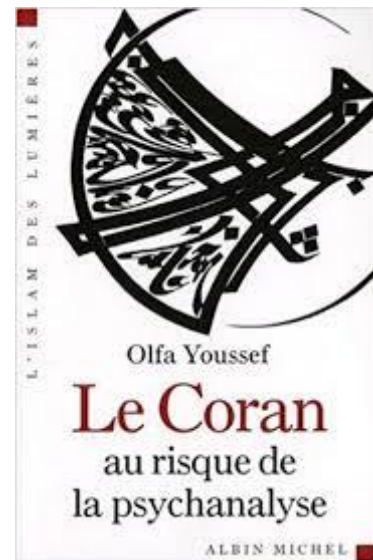
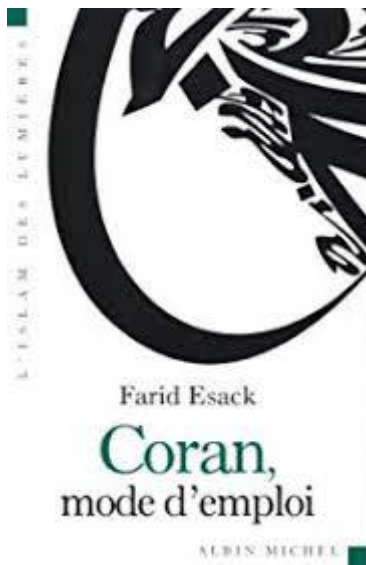


¹²⁹⁸ Entretien réalisé avec Jean Mouttapa, Paris, 19-02-2015.

¹²⁹⁹ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Albin Michel, 2004), 275.

¹³⁰⁰ Jean Mouttapa, « Il faut donner la parole aux chercheurs musulmans », *Le courrier de Genève*, 27 décembre 2004, Fonds d'archives de l'IMEC ALM2814.1.

Photographie 3 : Couverture des ouvrages *Le Coran, mode d'emploi* et *Le Coran au risque de la psychanalyse*



La maîtrise du texte coranique transparait aussi dans les différents modes de présentations graphiques des ouvrages de la collection. Généralement, les premières de couvertures sont des mises en image choisies par l'éditeur dans le but d'attirer le regard des acheteurs éventuels. Elles reflètent donc les stratégies commerciales, mais aussi les éléments centraux par lesquels sont représentés les ouvrages. Pour la collection « l'islam des Lumières », la couverture comprend souvent des éléments calligraphiques en langue arabe. Celle de l'ouvrage *La pensée islamique rupture et fidélité* est une reproduction d'un livre entouré de phrases en arabe, qui évoquent clairement les textes sacrés (voir photographie 2). Également, le terme *Coran* est écrit avec une couleur différente dans les titres de deux ouvrages (*Le Coran au risque de la psychanalyse* et *Coran, mode d'emploi*), ce qui permet de le mettre en évidence (voir photographie 3). Les images ainsi que les textes des premières de couverture semblent évoquer le texte coranique. Cette mise en forme graphique vient conforter l'importance accordée par les deux codirecteurs (Benzine et Mouttapa) à la question du Coran.

La centralité du texte coranique est également apparente dans le mode de traitement par la presse des ouvrages de la collection « l'islam des Lumières ». On retrouve cette constance dans la présentation des ouvrages d'Abdelmagid Charfi. C'est ainsi que le message de cet intellectuel est placé en opposition à une interprétation du Coran qui émane des institutions officielles de l'islam (Théologien des pays à majorité musulmane). Ces dernières seraient porteuses d'une vision

conservatrice de la religion. Le retour au Coran serait alors un moyen de libérer la parole religieuse de ce carcan¹³⁰¹.

La question du Coran permet aussi d'opérer un glissement sémantique vers les enjeux politiques. Les interprétations plus rigoristes seraient un frein à la démocratie. Les travaux de Charfi sont alors présentés comme une alternative à la foi religieuse et politique, ils seraient porteurs des germes d'une certaine modernisation¹³⁰².

Le rapport aux textes sacrés permet par ailleurs de donner une cohérence aux auteurs de la collection dont les démarches sont souvent assimilées à l'*herméneutique*¹³⁰³. Le Coran est aussi un marqueur d'islamité, il est placé comme une référence importante du travail des néo-réformateurs. L'essentiel des débats autour de la religion musulmane est compris à travers la question textuelle¹³⁰⁴. De manière paradoxale, le rapport des penseurs au Coran sert, entre autres, à les distancier de la pratique traditionnelle de l'islam. Il est souvent souligné qu'ils analysent le texte sacré comme s'il s'agissait de simples œuvres littéraires¹³⁰⁵. Un des moments clés de la promotion de la collection « l'islam des Lumières » concerne le numéro spécial consacré par *Le Nouvel Observateur* aux *nouveaux penseurs de l'islam*¹³⁰⁶. Les articles publiés dans ce magazine confirment la centralité du texte coranique. À ce sujet, l'article de Benzine, « Le Coran entre transcendance et histoire », expose la nécessité pour les musulmans d'historiciser le texte sacré et comment les *nouveaux penseurs de l'islam* se rejoignent dans cette problématique¹³⁰⁷.

Il semble donc que la question du Coran soit centrale dans la collection « l'islam des Lumières ». Ceci transparait dans les stratégies commerciales des éditeurs, mais aussi au travers de la réception médiatique des ouvrages publiés.

¹³⁰¹ Nawel Gafsia, « L'Islam entre le message et l'histoire », *Le monde des religions*, 1/12/2004, fond d'archives de l'IMEC ALM 2796.5.

¹³⁰² Dominique Mataillet, « Abdelmajid Charfi : Le message de Mohamed a été dévoyé », *Jeune Afrique*, 10/08/2008, Archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

¹³⁰³ Serge Laffite, « Peut-on réécrire le Coran », *Science Humaine*, 01/03/2009, Archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

¹³⁰⁴ Jean-Claude Noyé, « Entre Coran et Teilhard, Abdenour Bidar trace sa voie », *La Vie*, 13/12/2012, Archives électroniques de la maison d'édition Albin Michel.

¹³⁰⁵ Cynthia Fleury, « Vue d'ailleurs, La chronique de Cynthia Fleury », *L'humanité*, 25/05/2004, fond d'archives de l'IMEC ALM 2796.2.

¹³⁰⁶ La centralité de ce numéro spécial nous a été confirmée par Mouttapa. Entretien réalisé avec Jean Mouttapa, Paris, 19-02-2015. Voir : *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Le Nouvel Observateur, avril / mai 2004.

¹³⁰⁷ Rachid Benzine, « Le Coran entre transcendance et histoire », *Le Nouvel Observateur*, 01/04/2004, fond d'archive de l'IMEC ALM 2814.1.

IV — ÉLÉMENTS EXPLICATIFS DE L'ÉCHEC DE LA COLLECTION « L'ISLAM DES LUMIÈRES »

Cette section a pour objectif d'identifier les éléments qui ont concouru à l'échec de la collection « l'islam des Lumières » et par conséquent à son abandon. À cet effet, il s'agira de mettre en parallèle l'analyse des archives avec celle des entretiens réalisés avec Benzine et Mouftapa en tant que codirecteurs de la collection. Ceci permettra de faire ressortir, au-delà des questions strictement économiques, les principales contraintes qui ont freiné la diffusion de ces ouvrages. Les données recueillies sur la collection « l'islam des Lumières » seront étayées par une enquête ethnographique plus générale menée sur le marché du livre islamique en France. Celle-ci comprend une série d'entretiens avec des éditeurs spécialisés dans le livre islamique, ainsi que des observations réalisées dans le cadre de la Rencontre annuelle des musulmans de France (RAMF) du Bourget en 2013 et 2014. Ce salon annuel sur l'islam abrite un grand nombre d'exposants - majoritairement des maisons d'édition - ainsi que des conférences publiques sur des thématiques religieuses et sociales liées à l'islam. Attirant des musulmans de différentes régions de France, il rassemble chaque année, un nombre de participants estimé à cent soixante-dix mille¹³⁰⁸. Notre recherche a fait ressortir, entre autres, l'importance de la maison d'édition Al-bouraq, autant par son chiffre d'affaires élevé, que par le nombre considérable de titres publiés. Il s'agit d'ailleurs du plus grand éditeur spécialisé en livres islamiques de France¹³⁰⁹.

Ce terrain permettra de situer la collection « l'islam des Lumières » dans un cadre plus général. Ce qui mettra en évidence les limites de son insertion dans les dynamiques sociales qui caractérisent les éditeurs du livre islamique. En ce sens, trois angles d'analyse ont été privilégiés : différencier les modalités d'édition d'Albin Michel de celles des maisons d'édition islamiques ; comparer la médiatisation de la collection « l'islam des Lumières » avec les réseaux de promotion traditionnelle des ouvrages sur l'islam ; mettre en exergue les approches adoptées dans cette collection et plus généralement dans les ouvrages qui traitent des pratiques musulmanes. Ces différents niveaux d'analyse permettront de cerner davantage les principales étapes nécessaires à la construction d'une nouvelle offre dans le marché du livre : la création, la publication et la commercialisation.

¹³⁰⁸ « Rencontre annuelle des musulmans de France », le site officiel de la rencontre : www.ramf-uoif.fr/ (15-10-2015).

¹³⁰⁹ Maria Magassa-Konaté, « L'édition franco-musulmane perce au Salon du livre », *SaphirNews*, 19 mars 2014.

1. Réseaux de production et de commercialisation

L'entretien réalisé avec Mouttapa a permis d'identifier certains éléments impliqués dans l'échec de la collection « l'islam des Lumières »¹³¹⁰. La majorité des arguments avancés sont de nature économique. À travers son département « Spiritualités », l'éditeur Albin Michel s'est donné comme objectif de produire des biens intellectuels qui visent un large public. Selon Mouttapa, les coûts de production des ouvrages étaient beaucoup trop élevés comparativement au niveau des ventes. À ce sujet l'ouvrage *Les nouveaux penseurs de l'islam* avaient connu un réel succès, contrairement aux autres livres de la collection pour lesquels les quotas de vente escomptés n'avaient pas été atteints. Par ailleurs, le fait que la plupart des auteurs proposés par Benzine n'étaient pas francophones avait augmenté considérablement les coûts faute de traduction. Trouver des intellectuels musulmans capables d'avoir une crédibilité religieuse et intellectuelle s'était avéré difficile. Ceux en mesure de souscrire à ces deux conditions étaient rares¹³¹¹. Le profil des auteurs recherchés pour la collection « l'islam des Lumières » était donc particulier. Cette exigence spécifique contraind les éditeurs à publier des intellectuels issus de différents pays. Afin de rentabiliser la production de ces livres, Mouttapa et Benzine ont dû mobiliser des stratégies alternatives. Ils ont fait appel à des auteurs francophones d'Afrique du Nord. Dans ce cadre, quelques ouvrages ont été publiés, dont ceux d'Olfa Youssef écrit en langue française et d'Abdelmagid Charfi traduits auparavant en Tunisie¹³¹². A *contrario*, les auteurs publiés par les éditions islamiques occupent souvent une position marginale intellectuellement. Il est question ici de jeunes chercheurs ou encore d'auteurs issus des pays du Sud dont l'accès aux maisons d'édition occidentales est difficile. Certains classiques de la pensée islamique, exempte de droits d'auteurs sont également publiés dans ce cadre. Lors de notre entretien avec le directeur d'Al-bouraq, celui-ci nous a signifié qu'il privilégiait les jeunes auteurs¹³¹³.

Les ventes de la collection « l'islam des Lumières » n'ont pas satisfait les attentes d'Albin Michel ; ce facteur a été déterminant pour mettre fin à ce projet. Les éditeurs islamiques adoptent des modes de production différents. Certains d'entre eux, comme Al-bouraq, éditeur franco-libanais a

¹³¹⁰ Entretien réalisé avec Jean Mouttapa, Paris, 19-02-2015.

¹³¹¹ Pour une analyse sur la manière dont ces considérations peuvent freiner la réception des néo-réformateurs. Voir: Mohamed Amine Brahim, « The International becoming of an Arab philosopher : An Analysis of the non-Reception of Mohammed Abed al-Jabiri in Euro-American Scholarship », in Zaid Eyadat, Francesca M Corrao, Mohammed Hashas eds., *Islam, State, and Modernity, Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, New York, Palgrave Macmillan US, Sep 2017.

¹³¹² Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, Sud édition, Tunis, 2004.

¹³¹³ Entretien réalisé avec Mansour Mansour, Paris, 18-04-2015.

choisi de décentraliser sa production dans les pays arabes¹³¹⁴. Conséquemment, ses coûts d'impression ou encore de traductions ont été considérablement réduits. Ceci transparait dans les prix de vente de ses livres qui demeurent concurrentiels par rapport aux autres éditeurs. Un ouvrage de la collection *Ce que dit le Coran sur...* aux éditions Al-bouraq est vendu en moyenne dix euros, alors que les livres de la collection « l'islam des Lumières » coûtent en moyenne dix-huit euros. Le fonctionnement des petites maisons d'édition islamiques permet l'écoulement des ouvrages de vulgarisation ou d'interprétation du Coran à des prix dérisoires. Par contre, d'autres ouvrages de leur catalogue, tels que les traités théologiques, sont plus dispendieux¹³¹⁵. Souvent plus volumineux et plus chers à produire, ils sont vendus généralement pour une vingtaine d'euros. La collection « l'islam des Lumières » semble déroger à cette règle. Alors que ses ouvrages sont souvent présentés comme des introductions au Coran, leurs prix demeurent élevés. De plus, les coûts de distribution restent très réduits pour les éditeurs islamiques. En France, ils opèrent dans des commerces implantés dans des quartiers fréquentés par la clientèle visée. Al-bouraq possède deux librairies dont une est située au 18, rue des Fossés Saint-Bernard en face de l'institut du monde arabe et l'autre, au 91 rue Jean-Pierre Timbaud, dans un quartier qui comporte de nombreux magasins spécialisés dans les produits islamiques¹³¹⁶. Ils sont également très présents dans les salons de l'islam, espace par excellence, pour établir des contacts avec les communautés musulmanes.

Les considérations économiques ont été des facteurs importants dans l'échec de la collection « l'islam des Lumières ». Les frais de fabrication étaient plus élevés que les petites maisons d'éditeurs islamiques qui assurent les publications de livres à des prix compétitifs. Le coût de production des ouvrages de la collection s'est avéré trop élevé eu égard aux profits escomptés.

2. Approche promotionnelle

La promotion des ouvrages de la collection « l'islam des Lumières » demeure atypique à plus d'un titre. Bien que le sujet qui y soit traité concerne la religion musulmane, l'analyse de sa réception dans la presse a illustré que ce sont principalement les médias chrétiens qui ont traité de cette collection. Ceci peut paraître paradoxal, puisqu'il existe plusieurs plateformes médiatiques françaises

¹³¹⁴ Entretien réalisé avec le directeur des éditions Al-bouraq Mansour Mansour, Paris, 18-04-2015.

¹³¹⁵ Nous avons constaté cette séparation entre traité de théologie et ouvrage introductif dans le catalogue de la maison d'édition Al-bouraq. Voir : <https://www.alAlbouraq.fr/>. Le même constat est ressorti de nos observations dans la foire du Bourget (2003, 2004).

¹³¹⁶ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France* (Editions du Seuil, 1987), 105.

qui s'adressent aux communautés musulmanes (SaphirNews.com, Oumma.com, Al-kanz.org, Islametinfo.fr)¹³¹⁷. Pourtant, la collection « l'islam des Lumières » n'y est pas abordée ; une seule mention a été répertoriée dans un média à visée islamique¹³¹⁸. Les médias communautaires musulmans ne semblent pas être intégrés dans l'approche promotionnelle d'Albin Michel.

Un des constats relevés à l'issue des entretiens menés avec les éditeurs islamiques confirme que leurs stratégies promotionnelles diffèrent considérablement de celles adoptées par Albin Michel. Dans cette optique, ils planifient leurs démarches publicitaires en lien avec les différents cycles de pratiques religieuses des communautés musulmanes. Le cas des éditions Al-bouraq illustre bien ce fait, ayant installé une série de présentoirs de livres islamiques dans les grandes surfaces durant le mois de Ramadan¹³¹⁹. Dans ce cadre, trois types de devantures ont été recensés : le box Ramadan qui comprend une quarantaine d'ouvrages traitant de l'islam, mais aussi des Corans et des recueils de hadiths (les paroles du prophète) ; la demi-box qui regroupe vingt livres dans les mêmes thématiques et le demi-box cuisine constitué de 13 titres dédiés à la gastronomie des pays musulmans. Sur les 1 000 magasins participant à cette opération promotionnelle, 650 sont des hypermarchés ou des supermarchés qui se concentrent principalement dans la région parisienne et moindrement à l'est de la France¹³²⁰. Durant le mois du jeûne, il y a généralement un plus grand attrait pour une variété de produits alimentaires ; ce qui fait du mois du ramadan une période de dépenses excessives. Les devantures sont par conséquent, placées à proximité des produits halal. Cette approche promotionnelle est typique des éditeurs islamiques, dont le but est de proposer une offre qui s'intègre dans les pratiques religieuses des musulmans. Le livre se situe dans un univers symbolique structuré par le religieux au même titre que certains autres types de produits (nourriture, vêtements...). Pour Al-bouraq, le mois de ramadan est également perçu comme un cycle de plus grande ferveur religieuse, avec une importante augmentation de la consommation des pratiquants en particulier pour les produits religieux. Leur but est de susciter un besoin de consommation latent qui devient plus facilement manifeste durant le mois sacré.

¹³¹⁷ Anne-Sophie Lamine, « Média minoritaire, diversité intra-religieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com1 », *Sociologie* 6, n° 2 (8 juillet 2015) : 139-56.

¹³¹⁸ Il s'agit du site web Saphirnews.com. Voir : « Farid Esack ou la lutte musulmane contre l'apartheid », Saphir news, 06/12/2013, Fonds d'archive de l'IMEC ALM 2796.2.

¹³¹⁹ Maria Magassa-Konaté, *Ramadan : les livres islamiques s'invitent dans les grandes surfaces*, SaphirNews, 3 juillet 2014.

¹³²⁰ Entretien réalisé avec Mansour Mansour, Paris, 18-04-2015.

Les stratégies de promotion initiées par Albin Michel pour la collection « l’islam des Lumières » sont fondamentalement différentes. Vu la nature internationale du répertoire de la collection, ce sont plutôt les auteurs résidents en France qui sont mobilisés pour publiciser leurs ouvrages (Benzine et Bidar). Leur participation à des activités liées aux milieux associatifs chrétiens est fréquente et de nombreux articles promotionnels dans la presse régionale relatent ce type d’événements¹³²¹. Les interventions des penseurs ne se limitent pas seulement aux espaces de socialisations catholiques ; ils œuvrent également au sein d’institutions dont ils sont membres ; et participent à des événements culturels arabes. Ils sont ainsi régulièrement invités, au Maghreb des livres¹³²² ou encore à l’Institut du monde arabe¹³²³. A contrario, ils se retrouvent en dehors des circuits associatifs musulmans et n’interviennent pas dans les mosquées ou encore dans le cadre du salon annuel du Bourget.

L’approche promotionnelle d’Albin Michel ne semble pas prioriser les communautés musulmanes ; cette démarche tend ainsi vers une rupture avec la littérature pieuse¹³²⁴. Mouttapa et Benzine aspiraient à offrir des recherches rigoureuses qui puissent nourrir intellectuellement une nouvelle génération de croyants formés dans les universités françaises¹³²⁵. Pourtant, les canaux promotionnels empruntés par les directeurs de la collection « l’islam des Lumières » ont, en quelque sorte, entravé leur diffusion. Alors que les éditeurs islamiques concentrent leurs démarches commerciales sur les pratiques religieuses des croyants, Albin Michel semble plutôt privilégier les personnes intéressées par le fait religieux de manière générale. Ces choix ne semblent pas concluants pour créer une nouvelle demande d’ouvrages religieux. En effet, le marché du livre islamique se construit sur une offre qui accompagne le quotidien des musulmans¹³²⁶. C’est cette clientèle de fidèles qui garantit le succès de l’édition islamique en France. En s’éloignant de ce public, la collection « l’islam des Lumières » a considérablement réduit son succès commercial.

¹³²¹ À titre d’exemple, on peut citer l’Institut catholique de la méditerranée à Lyon qui a invité Rachid Benzine à plusieurs reprises. Voir : *La Provence*, 30 mars 2004, p.3.

¹³²² Salon du livre maghrébin qui se tient à Paris.

¹³²³ Institut culturel parisien consacré au monde arabe.

¹³²⁴ Entretien réalisé avec Jean Mouttapa, Paris, 19-02-2015.

¹³²⁵ Jean Mouttapa, « Il faut donner la parole aux chercheurs musulmans », *Le courrier de Genève*, 27-11-2004.

¹³²⁶ Alaoui, *Les réseaux du livre islamique*, 104.

3. Thématique et fonction des livres

La thématique principale abordée dans la collection « l'islam des Lumières » reste celle de la réforme des interprétations du texte coranique. L'ensemble des ouvrages publiés tente à l'aide des outils des sciences sociales et humaines de questionner les lectures majoritaires du texte sacré. Ces considérations demeurent très éloignées du rapport qu'entretiennent les musulmans avec le Coran. L'objet du livre saint, ainsi que sa récitation, revêt une forme sacrée chez les fidèles¹³²⁷.

Pour les néo-réformateurs, l'analyse du Coran a pour but d'offrir aux croyants les moyens de transformer leurs pratiques religieuses. La finalité normative de leurs ouvrages les éloigne de l'idée traditionnelle que l'on se fait du travail académique. Ce rapport spécifique au savoir scientifique a été relevé au cours d'entretiens menés avec plusieurs auteurs publiés dans la collection¹³²⁸. Par ailleurs, nous avons remarqué que leurs ouvrages ne correspondent pas à la littérature piétiste que l'on retrouve dans les librairies islamiques. Cette position paradoxale constitue un inconvénient majeur pour la construction d'une nouvelle demande de livres religieux. En effet, l'approche du Coran dans la collection « l'islam des Lumières » est diamétralement opposée à la place que lui réservent les éditeurs islamiques.

Ce constat est confirmé par nos observations ethnographiques. Dans le cadre de la Rencontre Annuelle des Musulmans de France (2013, 2014), le Coran est exposé sur les étals des différents kiosques. Bien en évidence, une place de choix est attribuée à chacun de ses divers exemplaires, souvent mis en avant des comptoirs, de manière à dominer les autres livres (voir photographie 4). Les Corans sont présentés principalement sous la forme d'ouvrages à couverture rigide en cuir.

¹³²⁷ Michael Anthony Sells, *Approaching the Qur'an : The Early Revelations* (White Cloud Press, 2007), 9.

¹³²⁸ Entretien réalisé avec Abdenour Bidar, Paris, 15-10-2015 et Abdelmajid Charfi à Tunis 11/10/2016.

Photographie 4 : Kiosque exposant des Corans à la Rencontre annuelle des musulmans de France 2013



Certaines versions plus volumineuses du Coran comportent des ornements. La grosseur ainsi que la qualité supérieure de ces ouvrages en font clairement des éléments décoratifs. D'autres versions plus petites ont des visées beaucoup plus pratiques, servant en priorité à la lecture. Enfin des versions de poche sont souvent entreposées dans des petites pochettes en cuir faciles à transporter. On retrouve aussi plusieurs Corans traduits en français à côté de ceux en versions arabes. D'autres ouvrages proposent le texte coranique sous une forme bilingue, soit le texte en arabe sur une page et sur l'autre, sa traduction. Dans les mêmes stands à côté du Coran, on retrouve toute une gamme de littérature de langue française qui a pour but d'accompagner la lecture du texte sacré. Ces écrits peuvent prendre différentes formes, mais ils visent clairement un public non arabophone. Les terminaisons religieuses arabes vont souvent être reprises en caractères latins.

Les livres d'invocations offrent les premiers moyens de se familiariser avec le Coran. Ils se composent d'une série de versets sous différentes thématiques. Le but des invocations coraniques est de renforcer les pratiques quotidiennes des musulmans, le message divin devant être présent à chaque moment de la vie des croyants. Les incantations des textes sacrés créent dans leur esprit une immunité contre les méfaits de la vie terrestre. Le Coran est un rappel permanent qui accompagne un

engagement de piété et de droiture. Par ailleurs, on note la présence de nombreux livres thématiques qui mobilisent le corpus coranique. Ces ouvrages traitent de questions générales (femme, mariage, mort, etc.) en se référant principalement au texte sacré. Ce type de livre reste un moyen d'actualiser les pratiques des musulmans en contexte minoritaire ; il introduit le lecteur au Coran au moyen de thématiques qui le touchent au quotidien¹³²⁹.

Les kiosques de la RAMF exposent l'offre en termes de livres publiés par différents éditeurs islamiques français. La fonction attribuée au Coran et aux ouvrages qui lui sont consacrés demeure très différente de ce que propose Albin Michel. La collection « l'islam des Lumières » incite de ce fait à une réflexion intellectuelle ; par contre, la majorité des ouvrages de la RAMF font appel à la pratique de la piété. Le texte coranique n'est en ce sens pas dissocié des activités de la vie courante. Il ne s'agit donc pas de faire une lecture rationnelle du Coran, mais plutôt un rappel pour orienter les comportements des musulmans¹³³⁰. La stratégie d'Albin Michel ne se situant pas dans cette démarche pieuse, cela pourrait expliquer son insuccès auprès des communautés croyantes. Les ouvrages de la collection « l'islam des Lumières » traitent, à cet effet, de pratique religieuse, sans pour autant mobiliser ses codes. Les observations effectuées à la RAMF démontrent que le livre ainsi que d'autres objets (vêtements, parfums, nourritures) construisent *l'éthos* des fidèles. Par conséquent, le livre s'insère dans une discipline morale qui accompagne les comportements des croyants. À l'inverse, la collection « l'islam des Lumières » se proposait d'offrir des outils de lectures théologiques et scientifiques à visée réflexives dont le but ultime était de réformer l'islam.

V — CONCLUSION

Ce chapitre a permis de décrire les modalités à travers lesquelles se structure, dans le marché du livre, une offre pour la pensée réformatrice. Après avoir réalisé préalablement un bref retour sur l'histoire de l'édition dans les mondes arabo-musulmans, nous avons pu dégager un portrait général du marché du livre. En nous concentrant autour de notre population, nous avons tenté de restituer les différents réseaux d'édition des penseurs de la réforme selon leurs ancrages linguistiques. Finalement, un intérêt particulier a été porté à la collection « l'islam des Lumières » publiée par la maison d'édition Albin Michel. Ce choix nous a paru pertinent, puisqu'il s'agit d'une des rares collections à

¹³²⁹ Alaoui, *Les réseaux du livre islamique*, 113.

¹³³⁰ Charles Hirschkind a constaté le même type de pratique en ce qui concerne les cassettes de sermons en Égypte. Voir : Hirschkind, *The Ethical Soundscape*.

se spécialiser dans les ouvrages de réforme islamique ; sa mission étant de publier des livres qui éclairent la pratique religieuse des musulmans à l'aide des sciences modernes. À cet effet, une comparaison entre les modes d'édition et de promotion adoptés par Albin Michel avec ceux relatifs aux maisons d'édition islamiques s'imposait.

En ce qui concerne les lieux de publication des néo-réformateurs, les analyses de réseaux font ressortir la centralité de l'Europe et de l'Amérique du Nord. En effet, la Grande-Bretagne, la France et les États-Unis occupent une place importante dans la diffusion de leurs ouvrages. Nous avons remarqué que la production intellectuelle de ces penseurs ne transite pas par les réseaux traditionnels du livre islamique. Dans ce cadre, le cas de la collection « l'islam des Lumières » permet de comprendre les limites éditoriales de la pensée réformatrice. Elle illustre les nombreux obstacles auxquels fait face cette offre livresque en France. La constitution de ce nouveau type de *bien* s'oppose à l'usage traditionnel du livre islamique. Les ouvrages de la collection « l'islam des Lumières » n'abordent pas la religion musulmane en lien avec les pratiques de piété. On a plutôt à faire à un geste de relecture critique des textes sacrés. Ces livres ne sont pas en complète adéquation avec l'orthopraxie religieuse ; ce qui rend difficile l'accès aux communautés croyantes.

Ces observations offrent certaines pistes de réflexion sur les limites du discours réformatrice. Les penseurs de la réforme développent un regard critique par rapport à leur héritage religieux. A contrario, les clients des librairies islamiques recherchent des biens qui donnent un sens religieux à leur quotidien. Dans cette optique, la *tradition*¹³³¹ n'est pas perçue comme une contrainte, mais plutôt comme une ressource pour les croyants. C'est autour de ce type de clientèle que se construit le marché du livre islamique en France ; ce qui constitue la principale limite à la diffusion des ouvrages réformatrices.

¹³³¹ Sur la place de la tradition dans les pratiques islamiques voir : Mohamed Amer Meziane, « Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad », *Socio-anthropologie*, n° 36 (7 décembre 2017) : 59-74.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Comment peut-on définir le réformisme islamique contemporain ? Nous avons ouvert la présente thèse sur cette interrogation. Notre réponse s'est alors articulée autour d'une compréhension sociologique de l'espace des producteurs de pensées réformistes. Le but étant de cerner les facteurs qui ont participé à l'émergence et la circulation de cette conception de l'islam. En effet, la question de la réforme islamique acquiert une importance majeure à partir des années 1990-2000 en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest, ce qui n'est pas le cas dans les pays à majorité musulmane où ce sujet demeure difficilement audible.

Ce renouveau de la pensée réformiste est rendu possible par un ensemble de facteurs socio-politiques et religieux. En premier lieu, l'intérêt pour cette production intellectuelle demeure intimement lié à la place occupée par l'islam dans les relations internationales. À partir des années 1980, les mondes musulmans sont placés au centre des préoccupations de plusieurs pays occidentaux. La révolution iranienne (1979) ouvre ainsi un cycle historique qui consacre la religion musulmane comme enjeu de politique étrangère¹³³². Cette tendance se renforce après la chute du mur de Berlin et la décomposition du bloc socialiste. La fin de la bipolarité Est-Ouest favorise la reconnaissance des intellectuels néo-réformateurs. Elle ouvre la voie à une demande d'expertise centrée sur l'islamisme, au sein duquel s'insèrent leurs discours¹³³³.

Par ailleurs, la réception de la pensée réformiste est marquée par la montée de l'islam comme « problème public »¹³³⁴, et ce, dans de nombreux pays occidentaux. Les événements du 11 septembre 2001 participent à cristalliser une vision menaçante de l'islam. À cet effet, la compatibilité de la religion musulmane avec les sociétés occidentales est sensiblement questionnée. Le terrorisme djihadiste est souvent traité à travers le prisme religieux en vue de distinguer les interprétations de l'islam en cause dans ce type de radicalisation. La réforme de l'islam devient ainsi à la fois l'objet des débats médiatiques et des préoccupations politiques.

¹³³² Edward W. Said, *L'Islam dans les médias : Comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde* (Actes Sud, 2011).

¹³³³ Olivier Moos, *Visages et rivages d'un nouvel Orientalisme : décryptage des discours et réseaux de l'anti-islamisme contemporain* (thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2009).

¹³³⁴ Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le problème musulman* (Paris: Découverte, 2013).

Enfin, la présence de communautés musulmanes en contexte minoritaire encourage le renouvellement de la pensée islamique. Ces croyants doivent ajuster leurs comportements religieux à un cadre laïque, et percevoir l'islam à travers de nouvelles catégories. Les diasporas sont de ce fait astreintes à rechercher de nouveaux types d'interprétations religieuses en phase avec leurs préoccupations¹³³⁵. Les néo-réformateurs leur offrent conséquemment des lectures novatrices de leurs héritages religieux.

Cette nouvelle structure d'opportunité favorise la reconnaissance des néo-réformateurs, pour certains déjà engagés dans cette voie, pour d'autres reconvertis à ce moment-là ; elle leur permet d'être des acteurs actifs dans l'espace euro-américain. Ils s'efforcent alors de répondre à des demandes qui proviennent de différents espaces sociaux (intellectuel, religieux, universitaire et politique). Dans le champ intellectuel, les néo-réformateurs sont sollicités par leurs productions livresques et leurs interventions médiatiques. Ils font ainsi office de figures publiques qui se positionnent sur l'islam et les musulmans¹³³⁶. Dans le monde académique, ils opèrent souvent au sein des départements *d'Islamic Studies*¹³³⁷. C'est à travers ce champ disciplinaire que s'institutionnalisent leurs discours *prophétiques*¹³³⁸. Ce qui leur permet de proposer un nouveau type de savoir dont la finalité consiste à moderniser l'islam. Dans l'espace religieux, les néo-réformateurs offrent des biens du salut d'un nouveau genre. Ils se retrouvent en accord avec les pratiques de communautés religieuses qui récusent certaines lectures orthodoxes de l'islam¹³³⁹. Dans le champ politique, ils sont interpellés davantage pour produire un contre-discours face à la montée du fondamentalisme. Les néo-réformateurs opèrent par conséquent, en collaboration avec les autorités politiques occidentales, les ONG et les *think tanks*¹³⁴⁰.

L'espace de production de la réforme islamique se structure ainsi autour de l'offre intellectuelle des néo-réformateurs et d'une demande qui émane des champs institués (intellectuel, religieux, politique, académique). Pour une meilleure compréhension de cette dynamique, nous avons mobilisé

¹³³⁵ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Seuil, 2011).

¹³³⁶ Voir à titre d'exemple : Abdennour Bidar, *Lettre ouverte au monde musulman* (les liens qui libèrent, 2015).

¹³³⁷ Charles Kurzman et Carl W. Ernst, « Islamic Studies in U.S. Universities », *Review of Middle East Studies* 46, n° 1 (2012) : 24–46.

¹³³⁸ Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives Européennes de Sociologie* 12, n° 1 (1971) : 3-21.

¹³³⁹ Voir à titre d'exemple : Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad : Women's Reform in Islam* (Oneworld Publications, 2006).

¹³⁴⁰ Voir à titre d'exemple : Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam : Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (Oxford University Press, 2000).

le concept de marché. Il nous semble le plus approprié pour caractériser la circulation des penseurs de la réforme et de leurs références. À la manière du *prophète wébérien*¹³⁴¹, la reconnaissance de ces intellectuels s'accroît à mesure qu'ils satisfont les attentes de leur public, créant par le même fait de nouvelles demandes. Ce cercle vertueux est facilité en grande partie, par des intermédiaires (éditeurs, fonctionnaires, universitaires, imams, etc.) qui s'attèlent à adapter les biens intellectuels et religieux de ces penseurs sur le marché de la réforme. La présence des néo-réformateurs dans une pluralité d'espaces sociaux, constitue un élément déterminant pour leur succès, elle participe à renforcer leur capital symbolique. L'étude de la trajectoire de Ziauddin Sardar exemplifie bien cet état de fait. Le succès de ses essais sur l'islam dans l'espace public a considérablement contribué à renforcer sa reconnaissance scientifique. C'est ainsi qu'il devient le chef de file d'un nouveau domaine de recherche, les *Futures Studies*. Cette discipline a pour ambition d'aborder les différents scénarios possibles de l'avenir. Elle permet à Sardar de légitimer sa position au sein du champ scientifique¹³⁴². Cette multipositionnalité est également transposée dans un cadre transnational, ces penseurs pouvant ainsi opérer de manière complètement distincte d'un pays à l'autre. C'est le cas notamment de Tariq Ramadan qui ajuste ses modalités d'intervention aux différents contextes nationaux. En Grande-Bretagne, il est surtout actif dans le monde académique. À l'opposé, la plupart de ses activités en France ont lieu dans les milieux associatifs musulmans¹³⁴³.

La genèse de la pensée réformatrice contemporaine peut être retracée par le biais du développement historique des mondes musulmans. Dans cette optique, nous avons retenu deux moments importants qui balisent cette généalogie¹³⁴⁴. À chacune de ces étapes, la question du *tajdid* s'est autonomisée progressivement du cadre strictement théologique pour devenir une préoccupation socio-politique générale. À la fin du XIX^e siècle, on voit apparaître l'opposition entre les réformistes défenseurs d'un renouveau religieux et les Ulémas qui restent attachés aux approches théologiques classiques. Cette période inaugure une césure épistémique entre les tenants de la tradition et les partisans de la modernité. Par la suite, les années 1980 assistent à l'émergence d'un nouveau type de savoir alliant science et religion. Cette production intellectuelle va de pair avec la massification de l'éducation et la montée de l'islamisme : la religion devient un enjeu de lutte idéologique pour de nombreux intellectuels. Certains d'entre eux vont jusqu'à tenter d'offrir une réinterprétation des

¹³⁴¹ Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ».

¹³⁴² Pour une analyse détaillée de la trajectoire de Sardar, voir chapitre 2

¹³⁴³ Pour une analyse approfondie des interventions de Ramadan en France et en Grande-Bretagne, voir chapitre 3.

¹³⁴⁴ Cette genèse historique a été détaillée dans le chapitre 1.

textes sacrés et des préceptes islamiques, basés principalement sur les sciences sociales. Ces intellectuels s'organisent principalement selon deux réseaux distincts. Celui de *l'islamisation du savoir* qui a pour but de faire concorder les finalités de l'islam avec les sciences modernes et celui de *la critique de l'héritage islamique*, dont les représentants aspirent à renouveler les interprétations religieuses à partir des sciences sociales.

Ces deux épisodes précèdent l'introduction du discours réformiste dans l'espace euro-américain. En effet, les années 1990 constituent un tournant effectif pour la pensée islamique. Un nouveau type de marché intellectuel apparaît, basé sur la notion de réforme. Plusieurs penseurs liés à *l'islamisation du savoir* ou à *la critique de l'héritage islamique*, vont être reconnus au-delà des frontières des mondes musulmans. Cette nouvelle conjoncture suscite aussi une *vocation* réformiste auprès de nombreux intellectuels nés en Occident. Originaires de différents pays, mais tous très éduqués - ils détiennent, pour la plupart, des doctorats - les néo-réformateurs représentent un groupe cosmopolite¹³⁴⁵. Leurs trajectoires reflètent des carrières intellectuelles migratoires opérant selon des registres divergents en fonction des espaces d'intervention¹³⁴⁶. Universitaires certifiés ou bien intellectuels médiatiques, ces penseurs ont un rapport étroit avec le monde académique. Ils ont pour la plupart, exercé comme enseignants ou chercheurs dans des institutions d'enseignement supérieur, et sont donc, dotés d'un capital spécifique qu'ils vont reconvertir dans le discours réformiste. En revanche, leurs compétences religieuses résultent souvent d'une formation informelle. Ils ont pour la plupart, reçu leur éducation islamique dans un cadre familial, et ce, à un jeune âge ou de manière autodidacte, en dehors des schémas classiques d'éducation religieuse. Ce dernier point les distancie des autorités religieuses traditionnelles de l'islam. La politisation des enjeux liée à la religion musulmane (en contexte minoritaire ou majoritaire) leur permet de s'engager dans les débats publics. C'est ainsi que ces néo-réformateurs réussissent à faire valoir leur compétence à parler de l'islam au-delà du simple cadre religieux. Ils investissent aussi les terrains d'action politique, médiatique et académique ; de cette manière, ils deviennent des acteurs reconnus du marché de la réforme.

Cette transformation offre l'opportunité à de nombreux intellectuels d'accumuler un capital de notoriété global, fondé sur la reconnaissance scientifique et la visibilité médiatique. Dans l'espace scientifique, la réception des néo-réformateurs s'accompagne d'un intérêt croissant pour l'islam dans

¹³⁴⁵ Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux* (Paris : Téraèdre, 2005), 32.

¹³⁴⁶ Une courte analyse biographique des intellectuels étudiés démontre la nature transnationale de leur trajectoire et les multiples déplacements géographiques qui scandent leur parcours. Alain Roussillon a formulé la même remarque dans son ouvrage sur la pensée islamique contemporaine. Voir sur le sujet : Roussillon, 32.

différents champs disciplinaires. Cette nouvelle conjoncture a un effet direct sur la production scientifique de ces intellectuels. Contrairement aux années 1980, durant lesquelles ils semblent intimement liés à l'orientalisme classique, ils vont, dans les décennies qui suivent (1990, 2000), se distancier progressivement de ce champ d'études au profit des sciences sociales. Ce constat est illustré par l'étude bibliométrique effectuée sur un corpus de deux cents articles scientifiques publiés par les néo-réformateurs entre 1980 et 2012¹³⁴⁷. La prolifération des débats académiques euro-américains sur l'islam crée une demande conséquente pour leur production scientifique. À cet effet, les néo-réformateurs ont la latitude de se faire les chantres d'un islam compatible avec les valeurs libérales (démocratie, pluralisme, droit de la femme)¹³⁴⁸. Ils produisent un contre-discours à l'encontre des thèses néo-conservatrices¹³⁴⁹ qui tendent à traiter la religion musulmane comme une menace pour les libertés collectives¹³⁵⁰.

Sur le plan médiatique, le rayonnement des penseurs de la réforme résulte de leur capacité à demeurer actifs dans différents espaces nationaux. Cette médiatisation leur est consacrée par divers organes de communication (journaux, télé, radio) et ce, à une échelle transnationale. Dans ce cadre, leur visibilité médiatique reflète une certaine hiérarchie linguistique, étant déterminée principalement par les médias anglophones et francophones. Par opposition, le fait d'être présent dans les médias arabophones, persanophones, turcophones ou malais ne constitue pas forcément un gage de notoriété internationale. Cette constatation est exemplifiée par le résultat de l'ACP, que nous avons conduite à partir d'une base constituée de différents indicateurs de visibilité¹³⁵¹. Il semble donc que la question de la réforme a transité médiatiquement, d'un contexte majoritaire vers des pays où l'islam est minoritaire.

La circulation des biens produits par les néo-réformateurs est conditionnée par leurs espaces de réception¹³⁵². Nous avons vu dans le chapitre 4 que ce marché intellectuel se structure autour de deux pôles distincts. Le premier est principalement construit par les débats européens sur l'islam, avec

¹³⁴⁷ Cette analyse bibliométrique a été effectuée dans le chapitre 2.

¹³⁴⁸ Shahram Akbarzadeh et Benjamin MacQueen, *Islam and Human Rights in Practice : Perspectives Across the Ummah* (Routledge, 2008).

¹³⁴⁹ Ce type de discours s'inspire principalement de la thèse du *Choc des civilisations*. Voir : Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Penguin Books India, 1997).

¹³⁵⁰ Pour une étude de ce type de posture intellectuelle, voir : Mohamed Amine Brahimi, « Le Magicien et le Réactionnaire. À propos des "dissidents de l'Islam" », in *Le discours « néo-réactionnaire »*, par Pascal Durand et Sarah Sindaco (CNRS Editions, 2015), 199-209.

¹³⁵¹ Voir Chapitre 3.

¹³⁵² Voir l'ACM réalisée à partir d'une prosopographie de notre population chapitre 4.

comme épicerie la France. On y retrouve des acteurs issus du Maghreb avec une majorité d'ouvrages traduits en français ou en arabe. Le modèle d'intervention le plus recherché demeure celui de l'intellectuel critique spécialisé¹³⁵³; le but étant de se constituer en un interlocuteur crédible pour construire un islam européen. Les acteurs ciblés sont soumis à l'obligation de générer une vision de la réforme valable en termes politique et intellectuelle, en alliant discours normatif et critique religieuse. Les penseurs qui ne peuvent honorer ce type de demande doivent se cantonner à un travail de vulgarisation de l'islam afin de s'assurer une position au sein du marché. Le deuxième centre de réception correspond à l'espace états-unien. On y retrouve un nombre important d'acteurs en provenance des pays musulmans non-arabophones. Les intellectuels visés sont tenus d'allier rigueur scientifique et engagement politique. Il s'agit de penseurs qui se positionnent à l'intérieur de l'espace universitaire, tout en offrant une expertise valable pour différentes associations et organismes extérieurs à cet espace (ONG, *think tank*). Dans ce pôle, les intellectuels les plus consacrés tirent avantage des enjeux qui traversent les disciplines des *Islamic Studies* ou des *Middle-Eastern Studies*. Par contre, les plus marginaux se situent majoritairement en périphérie des centres de réceptions états-unien du fait de leurs *biens* difficilement transférables. Autant l'éloignement géographique que les thèmes et les langues de production sont à la base de ce phénomène. Ces observations viennent confirmer que les centres de réception de la réforme islamique se situent principalement en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord.

Malgré leur dimension transnationale, les tenants de la réforme islamique sont confrontés à plusieurs obstacles qui freinent la diffusion de leurs idées. Dans les pays à majorité musulmane, leur légitimité à se prononcer sur l'islam est souvent questionnée. Plusieurs acteurs qui détiennent le quasi-monopole de la production des normes religieuses (islamistes, Ulémas, etc.) tentent de restreindre la parole publique de ces penseurs. Ces orthodoxes les dépeignent comme des hérétiques ou des athées qui veulent corrompre la religion musulmane¹³⁵⁴. En contexte minoritaire (Europe et Amérique du Nord), la surmédiatisation de l'islam peut être néfaste pour les néo-réformateurs¹³⁵⁵, dans la mesure où elle participe à générer une certaine suspicion quant à la nature religieuse de leurs discours. Ces penseurs sont souvent pris à partie dans des débats publics largement polarisés par la question de l'islam et des musulmans. D'autre part, en adoptant un regard critique sur l'islam dans le cadre d'un

¹³⁵³ Gisèle Sapiro « Modèles d'intervention politique des intellectuels : Le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales* 8, n° 1 (2009) : 176-77.

¹³⁵⁴ Voir le cas de Nasr Abu Zayd tel qu'analysé dans le chapitre 5.

¹³⁵⁵ À titre d'exemple, on peut citer le cas du projet d'institut islamique mené par Mohamed Arkoun (chapitre 6).

discours intellectuel, les néo-réformateurs peinent à toucher la majorité de la population des croyants, faiblement dotés en capital culturel. En effet, les fidèles sont à la recherche de biens (cassettes, livres, etc.) qui accompagnent leurs pratiques religieuses. Le marché du livre islamique se concentre donc majoritairement sur des ouvrages populaires liés aux actes de piété quotidiens. A contrario, les écrits néo-réformistes n'ont pas vocation d'établir une nouvelle norme islamique, mais visent plutôt à introduire un regard critique sur l'orthodoxie religieuse¹³⁵⁶. Cette position n'est pas forcément audible pour de nombreux pratiquants qui ont une compréhension de l'islam centrée sur l'orthopraxie.

Le portrait de la pensée réformatrice contemporaine que nous avons dressé est révélateur des multiples déterminants sociologiques qui la conditionnent. Cependant, la démarche intellectuelle des néo-réformateurs soulève une question fondamentale : existe-t-il un écart réel entre la vision de l'islam telle que proposée par les réformateurs et la pratique religieuse de la majorité des musulmans ? D'emblée, cette interrogation ne peut être éclairée de manière univoque. Au Caire ou à Montréal, à Paris ou à Jakarta, il est évident qu'il existe mille et une façons de vivre son islamité. Ces diverses *formes de vie* ne peuvent être réduites à une simple soumission. En effet, les musulmans puisent dans leur tradition islamique au quotidien, et, ce faisant, ils la réinventent de manière continue¹³⁵⁷. Il devient par conséquent difficile de discerner clairement les pratiques que les néo-réformateurs veulent transformer. L'orthodoxie islamique n'est pas une doctrine uniforme ; elle ne repose pas sur une institution centralisée qui ordonne la vie des croyants comme c'est le cas pour le catholicisme. La normativité islamique est, pour ainsi dire, enchâssée dans les rapports sociaux qui construisent la communauté religieuse. Les injonctions religieuses ne sont pas dissociées du devoir moral (faire le bien) et de la question sociale (appeler à faire le bien)¹³⁵⁸. Cette orthopraxie repose sur l'habileté morale à juger les conduites comme étant bonnes (pour soi comme pour les autres). Ces capacités s'acquièrent dans un processus d'apprentissage qui s'amorce dès l'enfance, mais qui se perpétue tout au long de l'âge adulte¹³⁵⁹. L'aptitude à juger d'une situation donnée prend souvent une forme collective ; elle suppose l'intervention d'autorités, de proches ou d'amis.

¹³⁵⁶ Pour illustrer ce fait, voir le cas de la collection « Islam des lumières » au sein des éditions Albin Michel (chapitre 7).

¹³⁵⁷ L'anthropologue Talal Asad s'est particulièrement intéressé à ce processus. Voir sur le sujet: Talal Asad, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Qui Parle* 17, n° 2 (2009) : 1-30.

¹³⁵⁸ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003), 243.

¹³⁵⁹ Asad, 248.

En effet, la morale religieuse reste profondément ancrée dans des pratiques qui représentent les lieux d'expression des normes et des traditions¹³⁶⁰. Ces *vertus* permettent d'atteindre l'excellence dans l'exercice d'une activité; elles sont un préalable à l'institution d'une morale collective¹³⁶¹. Le domaine de la tradition est dans ce contexte, un espace de réappropriation que les musulmans exploitent de manière continue. La pratique de l'islam est ainsi imprégnée par le souci de l'orthodoxie des comportements sociaux¹³⁶². La responsabilité des autorités religieuses est d'accompagner le processus d'intériorisation de ces normes par les fidèles.

On présente souvent la pensée réformatrice contemporaine en complète opposition à ce type d'orthopraxie religieuse. Cependant, il existe certains points de jonction entre des lectures dites traditionalistes et réformatrices de l'islam. En effet, plusieurs néo-réformateurs investissent des lieux de socialisation religieuse. Ils vont réaliser des conférences dans les mosquées ou encore dans les foires islamiques. Certains comme Amina Wadud et Tariq Ramadan vont même jusqu'à faire des prêches lors de la prière du vendredi (*khutbat al-Jumu'ah*). Ce faisant, ils s'adressent aux musulmans en mobilisant à la fois des références théologiques classiques et leurs interprétations de l'islam. Ils commentent ainsi les pratiques religieuses des fidèles et offrent une vision alternative de la tradition islamique.

Ce rapprochement peut prendre aussi une forme philosophique à travers la question de l'éthique islamique. En effet, certains néo-réformateurs vont suivre cette voie pour construire un discours en phase avec les pratiques religieuses des fidèles¹³⁶³. C'est la principale préoccupation du philosophe marocain Taha Abderrahmane¹³⁶⁴, qui offre une réflexion intéressante sur ce sujet¹³⁶⁵. Abderrahmane perçoit les pratiques islamiques comme un lien entre la normativité et le devoir moral. Pour lui, toute activité religieuse doit être interprétée selon deux phases, une expression externe qui prend la forme

¹³⁶⁰ Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue a Study in Moral Theory*, 2nd ed.. (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1984), 177.

¹³⁶¹ Alasdair C. MacIntyre, 184.

¹³⁶² Pour un retour historique sur ce type de pratique, voir: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (University of Chicago Press, 1974), 203.

¹³⁶³ C'est notamment le cas de Tariq Ramadan. Voir sur le sujet :Tariq Ramadan, *Introduction à l'éthique islamique* (Presses du Châtelet, 2015).

¹³⁶⁴ Au cours de notre séjour au Maroc, en Tunisie et en Égypte, nous avons remarqué que Taha Abderrahmane jouit d'une grande notoriété auprès de la jeunesse éduquée.

¹³⁶⁵ Mohammed Hashas, « Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm », *Oriente Moderno* 95, n° 1-2 (7 août 2015): 67-105.

du légalisme et une expression interne qui reflète la subjectivité du croyant¹³⁶⁶. Dans cette optique, l'acte de piété se veut une réponse à une réalité temporelle et une préoccupation spirituelle ; la finalité étant de produire une action conforme à la volonté divine. À partir de ces prémices, Abderrahmane rejette les lectures strictement juridiques des textes sacrés qui se cantonnent à édicter des règles; car elles délaissent le message universel de l'islam¹³⁶⁷. Il critique par ailleurs, la philosophie morale libérale qui comprend la religion comme une croyance individuelle et privée¹³⁶⁸. D'après lui, le musulman est tenu de renouer avec le message éthique de l'islam pour pouvoir faire face au défi de la modernité. Cet idéal doit guider les croyants dans une recherche du *bien commun* qui dépasse le simple cadre religieux¹³⁶⁹.

La présente étude telle que menée dans le cadre de notre thèse doctorale constitue une valeur ajoutée pour le vaste sujet de la réforme islamique. Cependant, l'interrogation de fond que soulève la réflexion d'Abderrahmane mérite d'être explorée à travers d'autres projets, complémentaires. À cet effet, il serait pertinent de concevoir un programme de recherches autour de la question morale et de ses rapports avec les différentes formes de religiosités islamiques. Cette problématique peut être traitée à travers des recherches ethnographiques auprès des communautés musulmanes. La finalité est d'appréhender les principales modalités avec lesquelles les fidèles construisent leurs pratiques religieuses en lien avec une éthique communautaire¹³⁷⁰. Un autre terrain d'étude pourrait être développé en histoire sociale des idées. Il s'agit de relire la genèse de la pensée réformatrice à travers son rapport à la philosophie morale occidentale; le but étant de voir les rapprochements entre ces deux traditions intellectuelles¹³⁷¹. Ces recherches auraient comme objectif la comparaison entre différentes compréhensions de la morale collective; elles pourraient éventuellement influencer sur les perceptions de l'islam et permettre de mieux comprendre sa part de l'universel.

¹³⁶⁶ Taha Abderrahmane, *La question éthique : contribution à une critique éthique de la modernité occidentale (Su'ālū al akhlāq: musāhamatūn fī annaqd al akhlāqī lī al hadātha al garbiyya)*. (Casablanca et Beyrouth : al markaz athaqāfi al 'arabī, 2000) : 23.

¹³⁶⁷ Taha Abderrahmane, *L'esprit de la modernité: une introduction à la modernité islamique (Rūḥū al-ḥadātha : nahwa al-ta'sis li ḥadātha islāmiyya)*. (Casablanca and Beirut: al-markaz athaqāfi-al-'arabī, 2006):48.

¹³⁶⁸ Cette réflexion rejoint celle de plusieurs philosophes communautariens. Voir: Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue a Study in Moral Theory*; Charles Taylor, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

¹³⁶⁹ Taha Abderrahmane, *Dialogues pour le Future (ḥiwārātūn min aḡli al mūstaqbal)*. (Beyrouth: dār alhādī,2003).

¹³⁷⁰ À titre d'exemple de ce type de démarche, voir le travail de Saba Mahmood sur le mouvement des mosquées en Égypte. Voir : Saba Mahmood, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2011).

¹³⁷¹ Dans le dernier chapitre de son livre *The Impossible State*, Hallaq ouvre une réflexion intéressante sur ce sujet. Voir : Wael B. Hallaq, *The Impossible State : Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2014), 162-70.

BIBLIOGRAPHIE

I — ARTICLES, MONOGRAPHIES ET CHAPITRES DE LIVRES

- « L'affaire du voile : repères ». *Confluences Méditerranée*, N°59, n° 4 (2006): 31-31.
- « Le Collège de France. Quelques données sur son histoire et son caractère propre ». *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, 1 avril 2013, 5-21.
- « Supreme Constitutional Court (Egypt)- Shari'a and Riba: Decision in Case no. 20 of Judicial Year no. 1 ». *Arab Law Quarterly*, vol11, n° 1 (1 janvier 1985): 100-107.
- Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. Routledge, 2013.
- . « Intellectuals, Power and Islam in Malaysia : S.N. al-Attas or the Beacon on the Crest of a Hill ». *Archipel*, vol 58, n° 3 (1999): 189-217.
- Abdallah, Stéphanie Latte. « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle ». *Revue Tiers Monde*, n° 209 (9 mai 2012): 53-70.
- Abdel-Malek, Anouar. « L'orientalisme en crise ». *Diogène*, n° 44 (1963): 103-44.
- Abraham, Jose. *Islamic Reform and Colonial Discourse on Modernity in India: Socio-Political and Religious Thought of Vakkom Moulavi*. Springer, 2014.
- Abrahamian, Ervand. « The US Media, Samuel Huntington and September 11 ». *Middle East Report*, n° 223 (20020701): 62-63.
- Abū Zahraï, Muḥammad, et Michel Galloux. *L'imam Ach-Châfi 'î: sa vie et son époque : ses opinions et son fiqh*. Paris: Éd. Al Qalam, 2012.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. «The Perfect Man in the Qūr'ān, Qūr'ān: textual analysis», *Journal of Osaka University of foreign Studies*, no. 73 (Japan, 1988) : 111-133
- .«The Perfect Man in the Qūr'ān, Qūr'ān: textual analysis», *Journal of Osaka University of foreign Studies*, no. 73 (Japan, 1988) : 111-133
- . *Critique du discours religieux*. Actes Sud, 1999.
- . *Ein Leben mit dem Islam*. Herder, 2006.
- .«Islam, Muslims and Democracy», *Religion und Politik, Konrad-Adenauer-Stiftung, intere Studie*, n° 151, (1998): 103-12.
- . « Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels. Traduit de l'arabe par Nachwa al-Azhari et Edwige Lambert, avec la collaboration d'Iman Farag ». *Égypte/Monde arabe*, n° 3 (30 septembre 1990).

- . *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam University Press, 2006.
- . *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. University of Humanistics, 2004.
- . «The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination», *Politik and Gesellschaft: International Politics and Society*, , 4, (1998):434-437.
- . *The Qur'an: God and Man in Communication*. Leiden: Universiteit, 2000.
- Abu Zayd, Nasr Hamid et Esther R. Nelson. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Greenwood Publishing Group, 2004.
- Abu-Rabi', Ibrahim. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. 1 edition. Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2006.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad 'Abduh*. New York: Russell & Russell, 1968.
- Adelkhah, Fariba, et Abderrahmane Moussaoui. « Introduction ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 125 (2 juillet 2009).
- Agrama, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. University of Chicago Press, 2012.
- Akbarzadeh, Shahram, et Benjamin MacQueen. *Islam and Human Rights in Practice: Perspectives Across the Ummah*. Routledge, 2008.
- Alaoui, Soraya El. *Les réseaux du livre islamique : Parcours parisiens*. CNRS, 2007.
- Alasdair C. MacIntyre. *After Virtue a Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1984.
- Al-Attas (Syed.), Muhammad Naguib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Suhail Academy, 2001.
- . Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Hindustan Publications, 1984.
- Alex Mucchielli. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Collection U ; 318. Paris: Armand Colin, 1996.
- Amer Meziane, Mohamed. « Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad ». *Socio-anthropologie*, n° 36 (7 décembre 2017): 59-74.
- . « Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression, Lyon, PUL, 2016, 188p. » *Terrains/Théories*, n° 5 (22 décembre 2016).
- Amirahmadi, Hooshang. *The United States and the Middle East: A Search for New Perspectives*. SUNY Press, 1993.
- Amiriaux, Valérie. « Après le 7 janvier 2015, quelle place pour le citoyen musulman en contexte libéral sécularisé ? » *Multitudes*, vol 59, n° 2 (11 juin 2015): 83-93.

- . « Visibility, Transparency and Gossip: How Did the Religion of Some (Muslims) Become the Public Concern of Others? » *Critical Research on Religion*, vol 4, n° 1 (1 avril 2016)
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 1991.
- Andezian, Sossie. « L’Islam dans la France d’aujourd’hui ». *Autres Temps* 10, n° 1 (1986): 38-44.
- An-Naim, Abdullahi. « La question de la charia et de l’État au XXIe siècle, The Sharia and the State ». *Maghreb - Machrek*, n° 224-225 (5 août 2016): 13-19.
- . *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shariá*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- . *Muslims and Global Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- . *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press, 1996.
- Archambault, Éric, David Campbell, Yves Gingras, et Vincent Larivière. « Comparing bibliometric statistics obtained from the Web of Science and Scopus ». *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 60, n° 7 (2009): 1320-26.
- Archambault, Éric, Étienne Vignola-Gagne, Grégoire Côté, Vincent Larivière, et Yves Gingrasb. « Benchmarking scientific output in the social sciences and humanities: The limits of existing databases ». *Scientometrics* 68, n° 3 (2006) : 329–342.
- Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- . *Histoire de l’islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Albin Michel, 2006.
- . *Humanisme et islam: combats et propositions*. Marsam Editions, 2008.
- . *La Construction humaine de l’Islam: Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel*. Albin Michel, 2012.
- . *Lectures du Coran*. G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970.
- . *Penser l’Islam aujourd’hui*. Laphomic, 1993.
- . *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- . « Réflexions sur la notion de “raison islamique” ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63, n° 1 (1987): 125-32.
- Arkoun, Sylvie. *Les vies de Mohammed Arkoun*. Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.
- . *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press. Baltimore, 1993.

- . *On Suicide Bombing*. Columbia University Press, 2007.
- . « The Idea of an Anthropology of Islam ». *Qui Parle* 17, n° 2 (2009): 1-30.
- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, et Saba Mahmood. *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Fordham University Press, 2013.
- Asad, Talal, et Mohamed Amer Meziane. « Penser le sécularisme, Thinking about secularism ». *Multitudes*, n° 59 (11 juin 2015): 69-82.
- Attas, Muhammad Naguib al-. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. University of Malaya Press, 1970.
- . *Islam and the Philosophy of Science*. Kazi Publications, Incorporated, 1997.
- . *The De-Westernization of Knowledge*. Citizens International, 2009.
- Attencourt, Boris. « Badiou versus Finkielkraut ». *Zilsel*, n° 1 (15 février 2017): 117-52.
- Avon, Dominique. « Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux ». In *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980: Colloque de Montpellier, juin 2007*, par Dominique Avon et Michel Fourcade, 335-62. Paris: Karthala, 2009.
- . « Islam und Muslime im europäischen Kontext. Reden eines medienwirksamen Menschen (1993-2013): Tariq Ramadan ». In *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, par Sabine Schmitz et Tuba Isik. transcript Verlag, 2015.
- . « Freedom of conscience (« Ḥurriyat al-ḍamīr »). A challenge for Arab-Islamic authorities », *Acta Philosophica*, 2017, volume 26, n° p. 193-200.
- Avon, Dominique, Amin Elias, et Gamâl Al-Banna. *L'islam, la liberté, la laïcité: et Le crime de la tribu des « Il nous a été rapporté »*. Editions L'Harmattan, 2013.
- Avon, Dominique, et Denis Pelletier. « Sciences et religions au 20e siècle: Introduction ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* N° 130, n° 2 (11 avril 2016): 4-15.
- Ayalon, Ami. *Egypt's Quest for Cultural Orientation*. Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 1999.
- . « Private Publishing in the Nahḍa ». *International Journal of Middle East Studies* 40, n° 4 (novembre 2008): 577a-577a.
- Aydin, Cemil. *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Harvard University Press, 2017.
- Ayoub, Mahmud. 1987. « The Qu'ran – Its Role in Muslim Piety », In Mircea Eliade, *The Encyclopedia of religion*, Vol 16, 176-179. New-york: Macmilan.
- Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Vrin, 1993.
- Baduel, Pierre Robert. « Relire Said ? : L'Outre-Occident dans l'universalisation des sciences sociales ». In *Biographies et récits de vie*, édité par Kmar Bendana, Katia Boissevain, et Delphine Cavallo, 169-214. *Maghreb et sciences sociales*. Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2014.

- Baglioni, Lorenzo Grifone, et Jacques Fontaine. « La citoyenneté matérielle : définition et analyse comparative France - Italie ». *Pôle Sud*, n° 43 (24 décembre 2015): 13-27.
- Bakr, Ayman, Elliott Colla, et Nasr Hamid Abu Zayd. « Silencing is at the Heart of My Case ». *Middle East Report*, n° 185 (novembre 1993): 27.
- Bälz, Kilian. « Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The " Abu Zayd Case" ». *Welt des Islams* 37 (1997): 135–155.
- Barbulesco, Luc. « L’itinéraire hellénique de Tâhâ Husayn ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98 (15 avril 2002): 297-305.
- Barry, Carol L. « A Preliminary Examination of Clues to Relevance Criteria within Document Representations ». *Proceedings of the ASIS Annual Meeting* 30 (1993): 81-86.
- Basarudin, Azza. *Humanizing the Sacred: Sisters in Islam and the Struggle for Gender Justice in Malaysia*. University of Washington Press, 2016.
- Baubérot, Jean. *La laïcité falsifiée*. La Découverte, 2014.
- . *Une si vive révolte*. Ivry-sur-Seine: Les Éd. de l’Atelier, 2014.
- Baudouin Dupret, No, et M.S. Berger. « Jurisprudence Abû Zayd ». *Égypte/Monde arabe*, n° 34 (31 décembre 1998): 169-201.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. John Wiley & Sons, 2013.
- Bazin, Louis. « L’École des Langues orientales et l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ». *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 139, n° 4 (1995): 983-96.
- Beaugé, Julien, et Abdellali Hajjat. « Élités françaises et construction du « problème musulman ». Le cas du Haut Conseil à l’intégration (1989-2012) ». *Sociologie* 5, n° 1 (2 mai 2014): 31-59.
- Ben Cheikh, Abdelkader. *Production de livres et lecture dans le monde arabe*. Paris: UNESCO, 1982.
- Ben Romdhane, M., et Sylvie Laine-Cruzel. « Prise en compte de la structure des articles en sciences agronomiques pour la navigation dans un corpus scientifique électronique ». *Journées SFSIC-ENSSIB, Une nouvelle donne pour les revues scientifiques*, 1997, 19–20.
- Bencheikh, Ghaleb. *La laïcité au regard du Coran*. Presses de la Renaissance, 2005.
- Bender, Thomas. *Intellect and Public Life: Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States*. JHU Press, 1997.
- Benjamin, Walter. *L’œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique*. Editions Allia, 2003.
- Benzécri, J. P. *L’analyse des données: leçons sur l’analyse factorielle et la reconnaissance des formes et travaux du laboratoire de statistique de l’Université de Paris VI*. Dunod, 1973.
- Benzine, Rachid. *Le Coran expliqué aux jeunes*. Le Seuil, 2016.
- . *Les nouveaux penseurs de l’Islam*. Paris: Albin Michel, 2008.

- Benzine, Rachid, et Christian Delorme. *Nous avons tant de choses à nous dire: Pour un vrai dialogue entre chrétiens et musulmans*. Albin Michel, 2013.
- Berger, Maurits. « Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts ». *Human Rights Quarterly* 25, n° 3 (2003): 720-40.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Open Road Media, 2011.
- Bernard-Maugiron, Nathalie. 1997. « Anatomie sociologique d'une affaire égyptienne. Le procès de "l'Émigré", de Youssef Chahīne », In Gilles Boëtsch, Baudouin Dupret & J.-N. Ferrié (dir.), *Droits et sociétés dans le monde arabe et musulman : perspectives socioanthropologiques*, 167-192. Aix-en-Provence : PUAM.
- Berthoud, Gérald, et Giovanni Busino. *Pratiques sociales et théories: les discordes des universitaires*. Librairie Droz, 1995.
- Bidar, Abdennour. *Lettre ouverte au monde musulman*. Les liens qui libèrent, 2015.
- . *L'islam face à la mort de dieu: actualité de Mohammed Iqbal*. Bourin, 2010.
- . *L'islam sans soumission: Pour un existentialisme musulman*. Albin Michel, 2008.
- . *Self islam*. Le Seuil, 2017.
- . *Un islam pour notre temps*. Le Seuil, 2017.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. 1 edition. Chicago: University Of Chicago Press, 1988.
- Bisson, David. « Soufisme et Tradition ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 140 (1 décembre 2007): 29-47.
- Bloom, Jonathan. *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Boersma, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. OUP Oxford, 2009.
- Boëtsch, Gilles, Baudouin Dupret, et Jean-Noël Ferrié. *Droits et sociétés dans le monde arabe: perspectives socio-anthropologiques*. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997.
- Boëtsch, Gilles, et Jean-Noël Ferrié. « L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique ». *Cahiers d'Études africaines* 33, n° 129 (1993): 5-18.
- Boltanski, Luc. « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe ». *Revue française de sociologie* 14, n° 1 (1973): 3-26.
- Boltanski, Luc, et Laurent Thévenot. *De la justification: les économies de la grandeur*. Gallimard, 1991.
- Boroujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1996.

- Borrmans, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet... [et al.]*. L'histoire à vif. Paris: Cerf, 2009.
- Bosa, Bastien. « C'est de famille ! L'apport de Wittgenstein au travail conceptuel dans les sciences sociales ». *Sociologie* 6, n° 1 (3 juin 2015): 61-80.
- Boschetti, Anna. *Ismes: Du réalisme au postmodernisme*. CNRS, 2014.
- . *L'espace culturel transnational*. Paris: Nouveau monde éd., 2010.
- . *Sartre et « Les Temps modernes »: une entreprise intellectuelle*. Editions de Minuit, 1985.
- Boubekeur, Amel. « L'europanisation de l'islam de crise ». *Confluences Méditerranée*, n° 57 (2006): 9-23.
- Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Minuit, 2016.
- . « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie* 12, n° 3 (1971): 295-334.
- . *Homo academicus*. Les éditions De Minuit. Paris, 1984.
- . « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison ». *Sociologie et sociétés* 7, n° 1 (1975): 91.
- . « Le capital social ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 31, n° 1 (1980): 2-3.
- . « Le champ scientifique ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 2, n° 2 (1976): 88-104.
- . « Le marché des biens symboliques ». *L'Année sociologique* (1940/1948-), Troisième série, 22 (1 janvier 1971): 49-126.
- . *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Editions du Seuil, 1998.
- . *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Editions de Minuit, 1988.
- . *Science de la science et réflexivité: Cours du Collège de France, 2000-2001*. Collection « Cours et travaux ». Paris: Raisons d'agir, 2001.
- . *Sur la télévision ; suivi de L'emprise du journalisme*. Raisons d'agir. Paris: Liber, 1996.
- . *Sur l'État: cours au Collège de France (1989-1992)*. Raisons d'agir/Seuil, 2015.
- . « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ». *Archives Européennes de Sociologie*, 12, n° 1 (1971): 3-21.
- . « Une révolution conservatrice dans l'édition ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 126, n° 1 (1999): 3-28.
- Bouzar, Dounia, et Saïda Kada. *L'une voilée, l'autre pas*. Albin Michel, 2003.
- Bozarslan, Hamit. « Le jihâd ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* no 82, n° 2 (2004): 15-29.
- . *Sociologie politique du Moyen-Orient*. La Découverte, 2011.

- Brahimi, Amine Mohamed. « Elective Affinity as an Intellectual Connection: A Review of Mohammed Arkoun's Relation to the Institute of Ismaili Studies ». *International Journal of Politics, Culture, and Society* 31, n° 2 (1 juin 2018): 131-43.
- . « Le terrorisme comme fiction sociale : retour sur l'affaire Nasr Hâmid Abu Zayd ». *Alternative Francophone*, 2, n° 1 (6 novembre 2017): 75-91.
- . « The International Becoming of an Arab Philosopher : An Analysis of the Non-Reception of Mohammed Abed Al-Jabiri in Euro-American Scholarship. » In *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed Al-Jabri and the Future of the Arab World*, par Zaid Eyadat, Francesca M. Corrao, et Mohammed Hashas. Springer, 2017.
- Brisson, Thomas. *Décentrer l'Occident: Les intellectuels postcoloniaux, chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*. La Découverte, 2018.
- . « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis ». *Revue d'anthropologie des connaissances* 2, n° 3, n° 3 (30 janvier 2009): 505-21.
- . *Les Intellectuels arabes en France : Migrations et échanges intellectuels*. Paris: La Dispute, 2008.
- . « Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980) : comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines ? » *Revue française de sociologie* 49, n° 2 (10 septembre 2008): 269-99.
- Burawoy, Michael. « For Public Sociology ». *American Sociological Review* 70, n° 1 (1 février 2005): 4-28.
- Bustamante, Mauricio. « Les politiques culturelles dans le monde ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 206-207 (14 avril 2015): 156-73.
- Calhoun, Craig. « Civil Society and the Public Sphere ». *Public Culture* 5, n° 2 (21 décembre 1993): 267-80.
- Camau, Michel, et Luis Martinez. *L'autoritarisme dans le monde arabe*. Dossiers du Cedej. Le Caire: CEDEJ - Égypte/Soudan, 2013.
- Camilleri, Sylvain. « Esquisse d'un tournant phénoménologico-herméneutique de l'exégèse coranique ». *Nouvelle revue théologique* Tome 130, n° 1 (s. d.): 79-90.
- . « Les grandes lignes d'une contribution de la phénoménologie à la réforme en islam ». *Études théologiques et religieuses* Tome 81, n° 3 (20 novembre 2013): 353-68.
- Canguilhem, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Vrin, 1983.
- Capra, Fritjof. *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*. Anchor Books, 2004.
- Carré, Olivier. « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel ». *Revue française de science politique* 33, n° 33 (1983): 680-705.
- . *Mystique et politique*. Presses de Sciences Po, 1984.
- Carter, Michael. « L'étude de l'arabe ». *Diogenes*, n° 229-230 (18 mai 2011): 153-73.
- Casanova, Pascale. *La République mondiale des Lettres*. Seuil, 2015.

- Castel, Robert. *La sociologie et la réponse à la demande sociale*. La Découverte, 2010.
- Cesari, Jocelyne. « Chapitre VIII. L’islam et l’État français ». In *Être musulman en France : Associations, militants et mosquées*, 137-58. Hommes et sociétés. Aix-en-Provence: Institut de recherches et d’études sur les mondes arabes et musulmans, 2013.
- Champagne, Patrick. « La construction médiatique des “malaises sociaux” ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 90, n° 1 (1991): 64-76.
- Champely, Stéphane, et Charlotte Verdot. « Que signifie la significativité statistique ? L’apport de la taille d’effet et de la puissance statistique ». *Staps*, n° 77 (23 août 2007): 49-61.
- Charle, Christophe. *Naissance des « intellectuels » : 1880-1900*. Les Éditions de Minuit, 1990.
- . *La République des universitaires : 1870-1940*. Éd. du Seuil, 1994.
- Chebel, Malek. *Le corps en Islam*. Presses universitaires de France, 2004.
- . *L’islam expliqué par*. edi8, 2013.
- . *Manifeste pour un islam des Lumières: 27 propositions pour réformer l’islam*. Fayard, 2012.
- Chomsky, Noam. *American Power and the New Mandarins*. New York: Pantheon Books, 1969.
- Cohen, Samy. « ONG, altermondialistes et société civile internationale ». *Revue française de science politique* 54, n° 3 (2004): 379-97.
- . « ONG et altermondialistes : un même combat ? » *L’Économie politique* no 25, n° 1 (2005): 91-101.
- Cole, Jonathan, et Steve Cole. *Social Stratification in Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Collins, H. M., et Robert Evans. « The Third Wave of Science Studies Studies of Expertise and Experience ». *Social Studies of Science* 32, n° 2 (4 janvier 2002): 235-96.
- Coombs, Robert H. « Karl Mannheim, Epistemology and the Sociology of Knowledge ». *The Sociological Quarterly* 7, n° 2 (1966): 229-33.
- Corfe, Robert. *Islam and the New Totalitarianism*. Arena Books, 2016.
- Coser, Lewis A. *Men of Ideas: A Sociologist’s View*. New York: Free Press, 1997.
- Cragg, Kenneth. *The Mind of the Qur’ān: Chapters in Reflection*. Allen and Unwin, 1973.
- Craig, William Lane. *The Kalām Cosmological Argument*. MacMillan, 1979.
- Croity-Belz, Sandrine, Yves Preteur, et Véronique Rouyer. *Genre et socialisation de l’enfance à l’âge adulte*. Eres, 2010.
- Dassetto, Félice. « L’Islam transplanté : bilan des recherches européennes ». *Revue européenne de migrations internationales* 10, n° 2 (1994): 201-11.
- Dator, James Allen. *Advancing Futures: Futures Studies in Higher Education*. Greenwood Publishing Group, 2002.

- Daud, Mohd Nor Wan. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naguib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998.
- Daud (Wan.), Mohd Nor Wan, et Muhammad Zainiy Uthman. *Knowledge, Language, Thought, and the Civilization of Islam: Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. UTM Press, 2010.
- De jong, Frederick. « Middle Eastern Studies in the Netherlands ». *Middle East Studies Association Bulletin* 20, n° 2 (1986): 171-86.
- Deleuze, Gilles « À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général ». *Minuit*, supplément au n° 24, (1977) :1-8.
- Deltombe, Thomas. *L'Islam imaginaire: La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. La Découverte, 2013.
- Dhombres, Jean. *L'épistémologie, état des lieux et positions*. Philo. Paris: Ellipses, 2006.
- Diagne, Souleymane Bachir. *Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement dans la philosophie de Muhammad Iqbal*. Maisonneuve & Larose, 2001.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduction à l'étude des sciences humaines: (Einleitung in die geisteswissenschaften) Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*. Presses universitaires de France, 1942.
- Djaït, Hichem. *La vie de Muhammad: La prédication prophétique à La Mecque*. Fayard, 2008.
- Duarte, Steven. « Contribution à Une Typologie Des Réformismes de l'islam : Les Critères Distinctifs Du « réformisme Islamique » ». *Arabica* 63, n° 3-4 (26 mai 2016): 294-323.
- . « L'idée de réforme religieuse en islam depuis les indépendances ». Thesis, Paris, EPHE, 2014.
- Dulong, Delphine. *La construction du champ politique*. Presses universitaires de Rennes, 2010.
- Duval, Julien. « L'analyse des correspondances et la construction des champs ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (1 décembre 2013): 110-23.
- Edouard, Serge, et Anne Gratacap. « Dictature de l'innovation et prime à la nouveauté dans le champ académique. » *Revue d'anthropologie des connaissances* 5, n° 1, n° 1 (12 mai 2011): 131-54.
- El-Awaisi, Abd al-Fattah Muhammad, et Malory Nye. *Time for Change: Report on the Future of the Study of Islam and Muslims in Universities and Colleges in Multicultural Britain*. Al-Maktoum Institute Academic Press, 2006.
- Elias, Norbert. Mozart, *sociologie d'un génie*. Paris: Seuil, 1991.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press, 2011.
- Esmail, Aziz, et Abdou Filali-Ansary. *The Construction of Belief: Reflections on the Thought of Mohammed Arkoun*. Saqi, 2013.

- Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Florida International University Press, 1990.
- Esposito, John L., et John Voll. *Makers of Contemporary Islam*. 1 édition. New York: Oxford University Press, 2001.
- Etzkowitz, Henry. *Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*. Continuum International Publishing Group, Limited, 2006.
- Eyal, Gil, et Larissa Buchholz. « From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions ». *Annual Review of Sociology* 36, n° 1 (Juin 2010): 117-137.
- Faruqi, Ismail al. *Islamizing the Social Sciences*, 1979.
- Ferrié, Jean-Noël, et Baudouin Dupret. « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd (Égypte, 1992-1996) ». *Revue française de science politique* 47, n° 6 (1997): 762-75.
- Filali-Ansary, Abdou. « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique ». *Égypte/Monde arabe*, n° 20 (31 décembre 1994): 185-201.
- . *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains*. Paris: Editions La Découverte, 2005.
- Fleck, Christian. *Intellectuals and Their Publics: Perspectives from the Social Sciences*. Routledge, 2016.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Editions Gallimard, 1994.
- . *Histoire de la folie à l'âge classique: suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*. Gallimard, 1972.
- . *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Bibliothèque des sciences humaines (non numéroté). Paris, Paris]: Gallimard, 1966..
- Frank, Richard M. *Texts and Studies on the Development and History of Kalām*. Ashgate, 2008.
- Fraser, Nancy. « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy ». *Social Text*, n° 25/26 (1990): 56-80.
- Fregosi, Franck. « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? » *Confluences Méditerranée* N° 106, n° 3 (8 octobre 2018): 35-51.
- . « La formation des cadres religieux musulmans en France ». In *Musulmans et chrétiens: politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*. Bayard Editions/Centurion, 1999.
- . « L'Imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125 (1 janvier 2004): 131-46.
- . « L'Islam en terre concordataire ». *Hommes & Migrations*, 1209, n° 1 (1997): 29-48.

- F.R.S, Karl Pearson. « LIII. On lines and planes of closest fit to systems of points in space ». *The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science* 2, n° 11 (1 novembre 1901): 559-72.
- Fuller, Steve. *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and Around Academy*. SAGE, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *L'art de comprendre: Herméneutique et tradition philosophique*. Ecrits 1. Aubier Montaigne, 1982.
- Galbraith, John Kenneth. *The New Industrial State*. Princeton University Press, 1967.
- Galtung, Johan, et Sohail Inayatullah. *Macrohistory and Macrohistorians: Perspectives on Individual, Social, and Civilizational Change*. Praeger, 1997.
- Gattone, Charles F. *The Social Scientist as Public Intellectual: Critical Reflections in a Changing World*. Rowman & Littlefield, 2006.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press, 1971.
- Geisser, Vincent. « La fabrication médiatique de “l’islamiste des banlieues d’ici et d’ailleurs” ». *Migrations Société*, n° 111-112 (2007): 123-34.
- . « La « question musulmane » en France au prisme des sciences sociales ». *Cahiers d’études africaines*, n° 206-207 (4 juillet 2012): 351-66.
- Gerges, Fawaz A. *America and Political Islam: Clash of Cultures Or Clash of Interests?* Cambridge University Press, 1999.
- Geertz, Clifford et Michael Banton. 1966.«Religion as a cultural system», In M. Banton (dir.), *Anthropological approaches to the study of religion*,1-46. London: Tavistock..
- Gieryn, Thomas F. « Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists ». *American Sociological Review* 48, n° 6 (1983): 781-95.
- Gingras, Yves. *Les dérives de l'évaluation de la recherche : Du bon usage de la bibliométrie*. Paris: Liber, 2014.
- . « Les formes spécifiques de l’internationalité du champ scientifique ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 141-142 (2002): 31-45.
- . *Sociologie des sciences: « Que sais-je ? »*. Paris :Presses Universitaires de France, 2013.
- Gioia, Francesco. *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique: Du Concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*. Editions de Solesmes, 2006.
- Glänzel, Wolfgang. « A bibliometric approach to social sciences. National research performances in 6 selected social science areas, 1990–1992 ». *Scientometrics* 35, n° 3 (1996): 291–307.
- Godard, Bernard. « L’islam et l’Etat français : histoire d’une relation particulière ». *Confluences Méditerranée* N° 95, n° 4 (2015): 29-41.

- Godard, Bernard, et Sylvie Taussig. *Les musulmans en France: Courants, institutions, communautés : un état des lieux*. Robert Laffont, 2007.
- Goichon, Amélie Marie. *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1944.
- Goldfarb, Jeffrey C. « Civility and Subversion Revisited: Twenty-First Century Media Intellectuals as Ideologists and Anti-ideologists ». *International Journal of Politics, Culture, and Society* 25, n° 4 (2012): 143-55.
- Goldman, Henri. « Le foulard, par où le scandale arrive ». In *Le rejet français de l'islam*, Presses Universitaires de France., 85-101. Souffrance et théorie, 2012.
- González-Quijano, Yves. *Les gens du livre: édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*. CNRS éditions, 1998.
- Goody, Jack. *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Editions de Minuit, 1979.
- Gouldner, Alvin Ward. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era*. Oxford University Press, 1982.
- Gragg, Kenneth. *Readings in the Qurān*. London: Colins, 1988.
- Gramsci, Antonio, et Robert Paris. *Cahiers de prison*. Gallimard, 1990.
- Guazzone, Laura, et Simone di Tonno. « Les Frères musulmans en Égypte (1990-2011) : entre néo-autoritarisme, réformisme et islamisme, Muslim Brotherhood in Egypt (1990-2011): between Neo-Authoritarianism, Reformism and Islamism ». *Maghreb - Machrek*, n° 207 (2011): 125-44.
- Haas, Peter M. « Introduction: epistemic communities and international policy coordination ». *International Organization* 46, n° 01 (décembre 1992): 1–35.
- Hashas, Mohammed. « Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm ». *Oriente Moderno* 95, n° 1-2 (7 août 2015): 67-105.
- Hagstrom, Warren O. *The Scientific Community*. Southern Illinois University Press, 1975.
- Hajjat, Abdellali. *Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*. Paris: Découverte, 2013.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford University Press, 2008.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*. Cambridge University Press, 1999.
- . *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press, 2014.
- Hamzah, Dyala. « Un arrêt devenu une "affaire" Présentation et traduction: Baudouin Dupret ». *Égypte/Monde arabe*, n° 29 (1997): 155-73.

- Han, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Editions Jérôme Millon, 1998.
- Ḥanafī, Ḥassan. *Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension ('Ilm usul al-fiqh)*. Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales Egypte, 1965.
- Hassan, Riffat. 1992. «The woman-Man Equality in the Islamic Tradition». In Leonard Grob, Riffat Hassan et Haim Gordon (dir.), *Women's and Men's liberation testimonies of spirit*, 93-128. New York: Greenwood press.
- Hartog, P. J. « The Origins of the School of Oriental Studies ». *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London 1, n° 1 (1917): 5-22.
- Hashas, Mohammed. « Reading Abdennour Bidar: New Pathways for European Islamic Thought ». *Journal of Muslims in Europe* 2 (1 janvier 2013): 45-76.
- Hashim, Rosnani, et Imron Rossidy. « Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of AI-Attas and AI- Fārūqī ». *Intellectual Discourse* 8, n° 1 (1 juin 2000).
- Hauser, Claude, Thomas Loué, et Jean-Yves Mollier, éd. *La diplomatie par le livre: réseaux et circulation internationale de l'imprimé de 1880 à nos jours*. Paris: Nouveau Monde, 2011.
- Hayter, William. « The Hayter Report and After ». *Oxford Review of Education* 1, n° 2 (1975): 169-72.
- Heilbron, Johan. *French Sociology*. Cornell University Press, 2015.
- Heilbron, Johan, et Yves Gingras. « La résilience des disciplines ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 210 (25 janvier 2016): 4-9.
- Heinich, Nathalie. *De la visibilité: excellence et singularité en régime médiatique*. Gallimard, 2012.
- Hesse, Hermann. *Le Loup des steppes*. République des Lettres, 2014.
- Hicks, Diana. « The Difficulty of Achieving Full Coverage of International Social Science Literature and the Bibliometric Consequences ». *Scientometrics* 44, n° 2 (1 février 1999): 193-215.
- Hicks, Diana, et Jian Wang. « Coverage and overlap of the new social sciences and humanities journal lists ». *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 62, n° 2 (2011): 284-94.
- Hindman, Matthew. *The Myth of Digital Democracy*. Princeton University Press, 2008.
- Hirschkind, Charles. « Heresy or hermeneutics: the case of Nasr Hamid Abu Zayd ». *American Journal of Islamic Social Sciences* 12, n° 4 (1995): 463–477.
- . *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia University Press, 2009.
- Hoffman, Katherine E. « Purity and Contamination: Language Ideologies in French Colonial Native Policy in Morocco ». *Comparative Studies in Society and History* 50, n° 3 (juillet 2008): 724-52.

- Hoffmann, Nathalie. « Malaisie : vingt-deux ans de régime Mahathir. » *Revue internationale et stratégique*, n° 49 (2003): 58-68.
- Holzner, Burkart, et John H. Marx. *Knowledge Application: The Knowledge System in Society*. Allyn and Bacon, 1979.
- Hunter, Shireen, *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, N.Y.: Routledge, 2014.
- Huntington, Samuel P, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Penguin Books India, 1997.
- Inayatullah, Sohail, et Gail Boxwell. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. Pluto Press, 2003.
- Iqbal, Muhammad. « First World Conference on Muslim education and its possible implications for British Muslims ». *Learning for Living* 17, n° 3 (1 mars 1978): 123-25.
- Ismail, Salwa. « Religious “orthodoxy” as public morality: The state, Islamism and cultural politics in egypt ». *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 8, n° 14 (1 mars 1999): 25-47.
- Jabiri, Mohamed al-. *Introduction : la critique de la raison arabe*. La Découverte, 1994.
- Jacobs, Ronald N., et Eleanor Townsley. *The Space of Opinion: Media Intellectuals and the Public Sphere*. Oxford University Press, USA, 2011.
- Jacoby, Russell. *The Last Intellectuals American Culture In The Age Of Academe*. New York: Basic Books, 2000.
- Jacquemond, Richard. 2011. « La République des lettres, de Nasser à Moubarak » In Vincent Battesti et François Ireton (dir.), *L'Égypte au présent*, 1065-1104. Arles : Actes Sud/Sindbad.
- . « Les Arabes et la traduction : petite déconstruction d'une idée reçue ». *La pensée de midi* N° 21, n° 2 (1 juin 2007): 177-84.
- Jayyusi, Salma K. *Human Rights in Arab Thought: A Reader*. I. B. Tauris, 2008.
- Jebari, Idriss. « L'histoire et « l'avenir possible » : Laroui, Djaït et la modernité du Maghreb dans les années 1970 ». *L'Année du Maghreb*, n° 10 (1 juillet 2014): 189-206.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Woods Press, 2008.
- Johansen, Baber. « Apostasy as objective and depersonalized fact: two recent Egyptian court judgments ». *Social Research*, 2003, 687–710.
- . 1981. « Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority », In Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, 281-303. Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Jolliffe, I. T. *Principal Component Analysis*. Springer Science & Business Media, 2006.
- Jouanneau, Solenne. « Faire émerger un « islam français » : paradoxes d'une action publique sous contrainte (1970-2010) ». *Sociologie* Vol. 8, n° 3 (19 octobre 2017): 247-64.
- . « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction. » *Genèses*, n° 88 (7 janvier 2013): 6-24.

- . « Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque ». *Politix* n° 86, n° 2 (5 juin 2009): 147-66.
- Julien Benda. *La trahison des clercs*. Les cahiers verts 6. Paris: BGrasset, 1927.
- Kamrava, Mehran. *The New Voices of Islam*. I.B.Tauris, 2006.
- Kant, Immanuel, et James Wesley Ellington. *Grounding for the Metaphysics of Morals (Third Edition): With On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*. Hackett Publishing Company, 1993.
- Kellner, Douglas. « Intellectuals and New Technologies ». *Media, Culture & Society* 17, n° 3 (1 juillet 1995): 427-48.
- Kepel, Gilles. *Le Prophète et Pharaon : Aux sources des mouvements islamistes*. Nouvelle. Paris: Seuil, 1993.
- . *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*. Editions du Seuil, 1987.
- Kerr, Malcolm H. *Elusive Peace in the Middle East*. SUNY Press, 1975.
- . *The Arab Cold War: Gamal 'Abd Al-Nasir and His Rivals, 1958-1970*. Published for the Royal Institute of International Affairs by Oxford University Press, 1971.
- Khaldūn, Ibn, et Vincent Monteil. *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*. Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1968.
- Konrád, György, et Iván Szelényi. *The Intellectuals on the Road to Class Power*. Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Kramer, Martin S. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington Institute for Near East Policy, 2001.
- Kreuzman, Henry. « A Co-Citation Analysis of Representative Authors in Philosophy: Examining the Relationship between Epistemologists and Philosophers of Science ». *Scientometrics* 50, n° 3 (janvier 2001): 525-39..
- Kuhn, Thomas S. *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion, 1987.
- Küntzel, Matthias. *Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*. Telos Press Pub., 2007.
- Kuntzmann, Raymond. « L'herméneutique biblique. D'une lecture de la Bible à sa célébration ». *Revue des sciences religieuses*, n° 80/3 (1 juillet 2006): 371-85.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. Oxford University Press, 1998.
- Kurzman, Charles, et Carl W. Ernst. « Islamic Studies in U.S. Universities ». *Review of Middle East Studies* 46, n° 1 (2012): 24-46.
- Kurzman, C., et L. Owens. « The Sociology of Intellectuals ». *Annual Review of Sociology* 28 (2002): 63-90.
- Lahoud, Nelly. *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*. Routledge, 2013.

- Lamine, Anne-Sophie. « Média minoritaire, diversité intra-religieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com1 ». *Sociologie* 6, n° 2 (8 juillet 2015): 139-56.
- Landry, Jean-Michel. « Les territoires de Talal Asad ». *L'Homme*, n° 217 (25 février 2016): 77-89.
- Laroui, Abdallah. Abdallah Laroui. *L'Idéologie arabe contemporaine: essai critique*. Préface de Maxime Rodinson. F. Maspero, 1967.
- . *Islam et histoire: Essai d'épistémologie*. Albin Michel, 2014.
- . *La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* François Maspero, 1974.
- Laski, Harold Joseph. *A Grammar of Politics*. George Allen-Unwin Limited, 1967.
- Latour, Bruno. « Pour un dialogue entre science politique et science studies ». *Revue française de science politique* 58, n° 4 (s. d.): 657-78.
- Latour, Bruno, et Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Édité par Jonas Salk. Reprint edition. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1986.
- Lavergne, Nicolas de. « Le kuttâb, une institution singulière dans le système éducatif égyptien ». *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 100-101 (1 juin 2005): 163-81.
- Lebaron, Frédéric. « Chapitre 3. L'espace social. Statistique et analyse géométrique des données dans l'œuvre de Pierre Bourdieu ». In *Manuel visuel de sociologie*, par Frédéric Lebaron et Brigitte Le Roux, 43-58. Paris: Dunod, 2015.
- . *La croyance économique: les économistes entre science et politique*. Paris:Seuil, 2000.
- Le Bart, Christian. *Le discours politique. Que sais-je?*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Leveau, Rémy, Kamel T Barbar, et Gilles Kepel. *Les Waqfs dans l'Égypte contemporaine*. Le Caire: CEDEJ - Égypte/Soudan, 2013.
- Levy, Orly, Maury Peiperl, et Cyril Bouquet. « Transnational Social Capital: A Conceptualization and Research Instrument ». *International Journal of Cross Cultural Management* 13, n° 3 (1 décembre 2013): 319-38.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. at the University Press, 1957.
- Lewis, Bernard. *Arabs in History*. OUP Oxford, 2002.
- Line, Maurice B. « Social Science Information–The Poor Relation. », *The Poor Relation. IFLA Journal*, 26(3), (2000):177–179.
- Lochak, Danièle. « L'intégration comme injonction. Enjeux idéologiques et politiques liés à l'immigration ». *Cultures & Conflits*, n° 64 (20 décembre 2006): 131-47..
- Lorcin, Patricia M. E. *Kabyles, arabes, français: identités coloniales*. Presses Univ. Limoges, 2005.
- Losego, Philippe, et Rigas Arvanitis. « La science dans les pays non hégémoniques ». *Revue d'anthropologie des connaissances* 2, n° 3, n° 3 (30 janvier 2009): 334-42.

- Lowi, Theodore J. « Public Intellectuals and the Public Interest: Toward a Politics of Political Science as a Calling ». *PS: Political Science and Politics* 43, n° 4 (2010): 675-81.
- Lynch, Michael. *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*. 1st edition. London ; Boston: Routledge Kegan & Paul, 1985.
- Mabry, Tristan James. *Nationalism, Language, and Muslim Exceptionalism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- MacDonald, Duncan B. « The Life of al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions ». *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899): 71-132.
- Mackeen, A. M. Mohamed. « Islamic Studies : A University Discipline ». *The Muslim World* 55, n° 4 (octobre 1965): 297-303.
- Macqueen, Benjamin. *Islam and the Question of Reform: Critical Voices from Muslim Communities*. Academic Monographs, 2008.
- Mahdi, Ali-Akbar. « Sociology of Knowledge and Epistemology ». *Michigan Sociological Review*, n° 3 (1989): 21-33.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2011.
- . « Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation ». *Public Culture* 18, n° 2 (20 mars 2006): 323-47.
- Majdalani, Charif, et Franck Mermier. *Regards sur l'édition dans le monde arabe*. Éditions Karthala, 2016.
- Malik, Abd al. *Qu'Allah bénisse la France!* Albin Michel, 2004.
- Manalo, Kathleen. « A Short History of the Middle East Institute ». *Middle East Journal* 41, n° 1 (1987): 64-73.
- Manço, Ural. *Reconnaissance et discrimination: présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*. Harmattan, 2004.
- Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Edited by Paul Kecskemeti. Routledge & K. Paul, 1959.
- . *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Harcourt, Brace, 1936.
- March, Andrew F. « Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and “Overlapping Consensus” ». *Ethics & International Affairs* 21, n° 4 (ed 2007): 399-413.
- Marchand, Suzanne L. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge University Press, 2010.
- Martin, Richard C. « Islamic Studies in the American Academy: A Personal Reflection ». *Journal of the American Academy of Religion* 78, n° 4 (1 décembre 2010): 896-920.
- Martinez-Gros, Gabriel. *L'islam en dissidence: genèse d'un affrontement*. *Univers historique*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- Marzouki, Nadia. *L'Islam, une religion américaine ?* Paris : Seuil, 2013.

- Matonti, Frédérique. « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 59-4, n° 5 (1 mars 2013): 85-104.
- Mattelart, Armand. *The Invention of Communication*. U of Minnesota Press, 1996.
- McChesney, Robert W. *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. New Press, The, 2015.
- Meddeb, Abdelwahab. *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*. Albin Michel, 2013.
- . *La Maladie de l'islam*. Seuil, 2013.
- . *Pari de civilisation*. Seuil, 2014.
- Medvetz, Thomas. « Les think tanks aux États-Unis ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177 (18 mars 2009): 82-93.
- . « Les think tanks dans le champ du pouvoir étasunien ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (12 février 2014): 44-55.
- Merad, Ali. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940; essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris: Mouton & Co., 1967.
- Mermier, Franck. « La culture comme enjeu de la métropolisation : capitales et foires du livre dans l'Orient arabe ». *Cahiers de la Méditerranée*, n° 64 (15 juin 2002): 105-17.
- . *Le livre et la ville: Beyrouth et l'édition arabe*. Paris : Sindbad, 2005.
- . « Les fondations culturelles arabes et les métamorphoses du panarabisme ». *Arabian Humanities. Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule Arabique*, n° 7 (26 septembre 2016).
- . 2011. «Le marché du livre arabe : réseaux de diffusion et rivalités idéologiques (1950-1980)» In Claude Hauser, Thomas Loué, et Jean-Yves Mollier(dir.), *La diplomatie par le livre : réseaux et circulation internationale de l'imprimé de 1880 à nos jours*, 379-89. Paris : Nouveau Monde.
- Merton, Robert K. « The Matthew Effect in Science: The Reward and Communication Systems of Science Are Considered ». *Science* 159, n° 3810 (5 janvier 1968): 56-63.
- . *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. University of Chicago Press, 1973.
- Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton University Press, 2014.
- Milani, Abbas. *Lost Wisdom: Rethinking Modernity in Iran*. Mage Publishers, 2014.
- Miles, Matthew B., et A. Michael Huberman. *Analyse des données qualitatives*. De Boeck Supérieur, 2003.
- Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, 2000.
- Milliot, Louis. *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey : Paris , 1953

- Misztal, Barbara A. *Intellectuals and the Public Good: Creativity and Civil Courage*. Cambridge University Press, 2007.
- . « Public Intellectuals and Think Tanks: A Free Market in Ideas? » *International Journal of Politics, Culture, and Society* 25, n° 4 (2012): 127-41.
- Moliner, Pascal, Patrick Rateau, et Valérie Cohen-Scali. *Les représentations sociales: pratique des études de terrain*. Presses universitaires de Rennes, 2002.
- Mollier, Jean-Yves, GRELQ, et Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines Centre d'histoire culturelle des sociétés contemporaines. *Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIIIe siècle à l'an 2000: actes du colloque international*, Sherbrooke, 2000. Presses Université Laval, 2001.
- Mongeon, Philippe, et Adèle Paul-Hus. « The Journal Coverage of Web of Science and Scopus: A Comparative Analysis ». *Scientometrics* 106, n° 1 (janvier 2016): 213-28.
- Moos, Olivier. *Visages et rivages d'un nouvel Orientalisme : décryptage des discours et réseaux de l'anti-islamisme contemporain*. Paris, EHESS, 2009.
- Morozov, Evgeny. *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*. PublicAffairs, 2012.
- Mouttapa, Jean. *Un arabe face à Auschwitz: La Mémoire partagée*. Albin Michel, 2013.
- Muzaffar, Chandra. *Rights, Religion and Reform: Enhancing Human Dignity Through Spiritual and Moral Transformation*. Taylor & Francis, 2002.
- . « The Long Journey to the Just: My Life, My Struggle ». *Inter-Asia Cultural Studies* 12, n° 1 (mars 2011): 110-21.
- Nādir, Albīr Naṣrī. *Le système philosophique des Mu'tazila: (premiers penseurs de l'Islam)*. Éditions Les Lettres orientales, 1956.
- Najjar, Fauzi M. « Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Ha' mid Abu Zayd ». *British Journal of Middle Eastern Studies* 27, n° 2 (novembre 2000): 177-200.
- Nandy, Ashis. *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. United Nations University, 1990.
- Nanji, Azim, éd. *Mapping Islamic Studies*. Reprint 2011 ed. edition. Berlin ; New York: De Gruyter, 1997.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Kazi Publications, Incorporated, 1995.
- Newman, M. E. J. « Modularity and community structure in networks ». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, n° 23 (6 Juin 2006): 8577-82.
- Noor, Farish. « Islam et politique en Malaisie : une trajectoire singulière ». *Critique internationale* no 13, n° 4 (2001): 103-18.
- Offerlé, Michel. *Sociologie de la vie politique française*. Collection Repères ; 402. Paris: La Découverte, 2004.
- O'Kane, Joseph P. « Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in "al-Ahrām" ». *Middle East Journal* 26, n° 2 (1972): 137-48.

- Oliveau, Sébastien. « Autocorrélation spatiale : leçons du changement d'échelle ». *L'Espace géographique* 39, n° 1 (17 mars 2010): 51-64.
- Ollion, Étienne. « (Que) faire de la sociologie publique ? » *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177 (18 mars 2009): 114-20.
- Osborne, Thomas. « On mediators: Intellectuals and the ideas trade in the knowledge society ». *Economy and Society* 33, n° 4 (1 Novembre 2004): 430-47.
- Özcan, Azmi. *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*. BRILL, 1997.
- Palmer, Carl L., et Rolfe D. Peterson. « Beauty and the Pollster: The Impact of Halo Effects on Perceptions of Political Knowledge and Sophistication ». *Midwest Political Science Association*, 2012.
- Pandey, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Oxford University Press, 1992.
- Paugam, Serge. *Le salarié de la précarité: Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle. Préface inédite de l'auteur*. Presses Universitaires de France, 2007.
- Pellat, Ch. « Les "Studia Islamica" ont vingt ans ». *Arabica* 21, n° 1 (1974): 1-10.
- Peters, J.R.T.M. « La théologie musulmane et l'étude du langage ». *Histoire Épistémologie Langage* 2, n° 1 (1980): 9-19.
- Pijper, Guillaume Frédéric. *Islam and the Netherlands*. Brill Archive, 1957.
- Pingaud, Étienne. « Un militantisme musulman ? » *Savoir/Agir*, n° 22 (2012): 61-69.
- Pinto, Louis. *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*. Presses Universitaires de France, 2015.
- Pinto, Maria do Céu. *Political Islam and the United States: A Study of U.S. Policy Towards Islamist Movements in the Middle East*. Ithaca Press, 1999.
- Pisani, Emmanuel. « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 253 (2009): 29-50.
- Pitette, Yves. *Biographie d'un journal: La Croix*. Place des éditeurs, 2011.
- Posner, Richard A. *Public Intellectuals a Study of Decline*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- Price, Derek John de Solla. *Science et suprascience*. Traduit par Geneviève Lévy. Paris, France: Fayard, 1972.
- Pritchard, Alan. « Statistical bibliography or bibliometrics? » *Journal of Documentation* 25, n° 4 (1969): 348-49.
- Prudhomme, Claude. « Musulmans et francophones ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 36 (11 avril 2016): 3-6.
- Rabb, Intisar A. « Ijtihād ». In *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford University Press, 2009.

- Rahemtulla, Shadaab. *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford University Press, 2017.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 1984.
- Ramadan, Tariq. *Arabes et Musulmans face à la mondialisation: le défi du pluralisme*. Lyon: Tawhid, 2003.
- . *Aux sources du renouveau musulman: d'al-Afghānī à Ḥassan al-Bannā un siècle de réformisme islamique*. Paris : Bayard, 1998.
- . *Être occidental et musulman aujourd'hui*. Presses du Châtelet, 2015.
- . *Islam, la réforme radicale: éthique et libération*. Presses du Châtelet, 2008.
- . *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*. Actes Sud/Sinbad, 2003.
- . *L'Islam et le réveil arabe*. Paris: Presses du Châtelet, 2011.
- . *Mon intime conviction*. Presses du Châtelet, 2009.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*. Seuil, 1987.
- Reid, Donald M. *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Richard Jacquemond. « Translating in the Arab world ». *The Translator* 21, n° 2 (4 mai 2015): 121-31.
- Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia Since C. 1300*. Stanford University Press, 1993.
- Riexinger, Martin. « Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Hasan Hanafi's Projects "The Islamic Left" and "occidentalism" (and their Uncritical Reading) ». *Die Welt des Islams* 47, n° 1 (1 mars 2007): 63-118.
- Rigoni, Isabelle. « De l'immigration à l'immigré : quand l'objet devient sujet ». *Migrations Société*, n° 111-112 (2007): 201-14.
- Rizvī, Sayyid Maḥbūb. *History of the Dar Al-Ulum, Deoband*. Idara-e Ihtemam, Dar al-Ulum, 1981.
- Robinson, Francis. « Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print ». *Modern Asian Studies* 27, n° 1 (1993): 229-51.
- Rochefort, Florence, et Maria Eleonora Sanna. *Normes religieuses et genre: Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)*. Armand Colin, 2013.
- Rodgers, Joseph Lee, et W. Alan Nicewander. « Thirteen Ways to Look at the Correlation Coefficient ». *The American Statistician* 42, n° 1 (1 février 1988): 59-66.
- Roesner, Martina. « Logos, logique et « sigétique » ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 91, n° 4 (1 décembre 2007): 633-49.

- Roman, Stephan. *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America*. Mansell Publishing, Limited, 1990.
- Rosiny, Stephan. *Shia's Publishing in Lebanon: With Special Reference to Islamic and Islamist Publications*. Das Arabische Buch, 1999.
- Roussillon, Alain. *La pensée islamique contemporaine : Acteurs et enjeux*. Paris: Téraèdre, 2005.
- Roux, Brigitte Le. *Analyse géométrique des données multidimensionnelles*. Dunod, 2014.
- Roy, Olivier. « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme? » *Esprit* (1940-), n° 277 (8/9) (2001): 116-38.
- . *L'Islam mondialisé*. Seuil, 2009.
- . « Sécularisation et mutation du religieux ». *Esprit* octobre, n° 10 (2008): 7-16.
- Rubin, Barry, et Wolfgang G. Schwanitz. *Nazis, Islamists, and the Making of the Modern Middle East*. Yale University Press, 2014.
- Sachedina, Abdulaziz. *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford University Press, 2009.
- . *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford University Press, USA, 2011.
- . *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press, 2001.
- Sachs, Wolfgang. *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*. Zed Books, 1993.
- Safran, Nadav. « The Abolition of the Shar'ia Courts in Egypte ». *Muslim World* 48, n° 1 (1958): 20-28.
- Said, Edward W. *Des intellectuels et du pouvoir*. Éditions du Seuil, 1996.
- . *Orientalisme*. Couleur des idées. Paris: Seuil, 2005.
- Safi, Omid. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oneworld Publications, 2003.
- Salman, Wasim. *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation: Nasr Hamid Abu Zayd*. Éditions Mimésis, 2017.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd ed.. Cambridge, Angleterre: Cambridge University Press, 1998.
- Sapiro, Gisèle. *La guerre des écrivains: 1940-1953*. Fayard, 1999.
- . « Le champ est-il national ?, » *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200 (2013): 70-85.
- . « Modèles d'intervention politique des intellectuels: Le cas français ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 8, n° 1 (2009): 176-77.
- . « Pour une approche sociologique des relations entre littérature et idéologie ». *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, n° 2 (16 février 2007).

- Sardar, Ziauddin. *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*. Mansell Pub., 1989.
- . « A revival for Islam, a boost for science? » *Nature* 282, n° 5737 (1979): 354.
- . *Balti Britain: A Provocative Journey Through Asian Britain*. Granta Publications, 2012.
- . *Desperately Seeking Paradise: Journeys Of A Sceptical Muslim*. Granta Publications, 2012.
- . « Do not adjust your mind post-modernism, reality and the other ». *Futures* 25, n° 8 (1 octobre 1993): 877-93.
- . *Explorations in Islamic Science*. Mansell Pub., 1989.
- . *Future: All That Matters*. Hodder & Stoughton, 2013.
- . *Hajj Studies*. Croom Helm for Hajj Research Centre, King Abdul Aziz University, Jeddah, 1978.
- . *How We Know: Ilm and the Revival of Knowledge*. Grey Seal, 1991.
- . *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London ; New York: Mansell, 1986.
- . *Muslim Minorities in the West*. Grey Seal, 1995.
- . « Physics and faith ». *Nature* 312, n° 5991 (1984): 216.
- . *Postmodernism and The Other: New Imperialism of Western Culture*. Pluto Press, 1998.
- . *Science, Technology, and Development in the Muslim World*. Croom Helm, 1977.
- . *The Future of Muslim Civilisation*. Croom Helm, 1979.
- . *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World*. Mansell, 1988.
- . « The Information Unit of the Hajj Research Centre ». *Aslib Proceedings* 30, n° 5 (1 mai 1978): 158-64.
- . « The state of Arab science ». *Nature* 288, n° 5786 (1980): 30.
- Sardar, Ziauddin, et Merryl Wyn Davies. *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*. Grey Seal, 1990.
- . « Freeze Framing Muslims : Hollywood and the Slideshow of Western Imagination ». *Interventions* 12, n° 2 (2010): 239–250.
- . *Why Do People Hate America?* Red Wheel Weiser, 2003.
- Sardar, Ziauddin, et Zafar A. Malik. *Muhammad for Beginners*. Icon Books, 1994.
- Schnapper, Dominique. *La compréhension sociologique: démarche de l'analyse typologique*. Presses universitaires de France, 1999.
- Schulze, Reinhard. 1987. «Mass Culture and Islamic Cultural Production in the Nineteenth-Century Middle East» In Georg Stauth and Sami Zubaida (dir.), *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, 189–222. Boulder: Westview Press..

- Seddik, Youssef. *Nous n'avons jamais lu le Coran*. Editions de l'Aube, 2012.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press, 2009.
- Sellam, Sadek. *La France et ses musulmans: Un siècle de politique musulmane (1895-2005)*. Fayard, 2006.
- . « L'affaire des « Versets sataniques » et la communauté musulmane en France : « intégration » et droit aux états d'âme ». *Autres Temps* 21, n° 1 (1989): 65-70.
- Sells, Michael Anthony. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. White Cloud Press, 2007.
- Seniguer, Haoues. « La laïcité à l'épreuve de l'islam et des musulmans : le cas de la France, Secularity put to the test by Islam and Muslims: the case of France ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 254 (2009): 63-96.
- . « Les catégories dénominatives de l'islam à l'épreuve d'un objet « mutant » ». *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207 (1 juin 2012): 603-33.
- Serry, Hervé. *Aux origines des Editions du Seuil*. Paris: Le Seuil, 2015.
- . *Naissance de l'intellectuel catholique*. La Découverte, 2012.
- Sfeir, George N. « Basic freedoms in a fractured legal culture: Egypt and the case of Nasr Hamid Abu Zayd ». *The Middle East Journal*, 1998, 402–414.
- Shaheen, Jack G. *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture*. Center for Muslim-Christian Understanding, History and International Affairs, Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University, 1997.
- Shaping Global Islamic Discourses: *The Role of Al-azhar, Al-medina, and Al-mustafa. Exploring Muslim Contexts*. Edinburg: Edinburg University Press, 2015.
- Sharafī, 'Abd al-Majīd, Abdou Filali-Ansary, et David Bond. *Islam: Between Message and History*. Edinburg University Press, 2009.
- Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*. University of Chicago Press, 1972.
- Shinn, Terry. « Nouvelle production du savoir et triple hélice ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 141-142 (1 décembre 2010): 21-30.
- Skinner, Quentin. « Meaning and Understanding in the History of Ideas ». *History and Theory* 8, n° 1 (1969): 3-53.
- . « Motives, Intentions and the Interpretation of Texts ». *New Literary History* 3, n° 2 (1972): 393-408.
- Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. North Atlantic Books, 2016.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār Al-Ifiā*. BRILL, 1997.
- Small, Helen. *The Public Intellectual*. John Wiley & Sons, 2008.

- Small, Henry, et Belver C. Griffith. « The Structure of Scientific Literatures I: Identifying and Graphing Specialties ». *Science Studies* 4, n° 1 (1974): 17–40.
- Smedt, Marc de. *Éloge du silence*. Albin Michel, 1986.
- Song, Felicia Wu. *Virtual Communities: Bowling Alone, Online Together*. Peter Lang, 2009.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford University Press, 2000.
- Souriau, Christiane. « La conscience islamique actuelle dans quelques œuvres récentes d'intellectuels du Maghreb ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 29, n° 1 (1980): 69-107.
- Sowell, Thomas. *Intellectuals and Society*. Basic Books, 2012.
- Stenberg, Leif. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Almqvist & Wiksell International, 1996.
- Swaan, Abram De. *Words of the World: The Global Language System*. Polity Press, 2001.
- Tāḥā, Maḥmūd Muḥammad. *The Second Message of Islam*. Syracuse University Press, 1987.
- Taji-Farouki, Suha, éd. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Published in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Thielmann, Jörn. « La jurisprudence égyptienne sur la requête en hisba ». *Égypte/Monde arabe*, n° 34 (31 décembre 1998): 81-98.
- Topalov, Christian. *Laboratoires du nouveau siècle: la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*. Ecole des hautes études en sciences sociales, 1999.
- Tuastad, Dag. « Neo-Orientalism and the new barbarism thesis: Aspects of symbolic violence in the Middle East conflict(s) ». *Third World Quarterly* 24, n° 4 (1 août 2003): 591-99.
- Trocme, Etienne. « Un cursus universitaire de théologie musulmane à Strasbourg ? », *Le Courrier du Geri, Revue d'islamologie et de théologie musulmane*, no 1(1998).
- Tverdota, Gábor. « « Intellectuels librement attachés »: jalons pour une réévaluation de la sociologie de l'intelligentsia de Karl Mannheim ». *Cahiers du GRM*. publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes – Association, n° 6 (11 décembre 2014)..
- Tymieniecka, Anna-Teresa. *Phenomenology World-Wide: Foundations — Expanding Dynamics — Life-Engagements A Guide for Research and Study*. Springer, 2014.
- Vauchez, Antoine. *L'union par le droit: L'invention d'un programme institutionnel pour l'Europe*. Presses de Sciences Po, 2014.
- Verger, Jacques, et Christophe Charle. *Histoire des universités: XIIIe-XXIe siècle*. Presses Universitaires de France, 2012.
- Völker, Katharina. *Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd*. Frankfurt am Main., 2017.

- Vorster, Jakobus M. « The Possible Contribution of Civil Society in the Moral Edification of South African Society: The Example of the ‘United Democratic Front’ and the ‘Treatment Action Campaign’ (1983–2014) ». *HTS Theological Studies* 71, n° 3 (27 mars 2015): 8 pages.
- Voyé, Liliane. « Mutations normatives dans la socialisation religieuse. De la transmission à l’invention : normes en transaction et paradigme identitaire. » *Education et sociétés* no 11, n° 1 (2003): 35-46.
- Vrolijk, Arnoud, et Richard van Leeuwen. *Arabic Studies in the Netherlands: A Short History in Portraits, 1580–1950*. BRILL, 2013.
- Wadud, Amina. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. Oxford University Press, 1999.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice a Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- Wagner, Caroline S. *The New Invisible College: Science for Development*. Brookings Institution Press, 2009.
- Wasserman, Stanley, et Katherine Faust. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge University Press, 1994.
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. « Agora ». Plon, 1992.
- . *Sociologie de la religion : Économie et société*. Flammarion, 2011.
- Widany, Stefan. *The History of Arabic Calligraphy - an Essay on Its Greatest Artists and Its Development*. GRIN Verlag, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigations philosophiques*. Bibliothèque des idées. Paris: Gallimard, 1961.
- Witkam, Jan Just. 1989.« Aims and methods of cataloguing manuscripts of the Middle East », In f. Déroche (dir.), *Les manuscrits du Moyen-Orient, Essais de codicologie et de paléographie...*, [Varia Turcica VIII], 1-5. Istanbul-Paris :Institut français d’études anatoliennes/BNF.
- Wokoek, Ursula. *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. Routledge, 2009.
- Yitzhaki, M. « The ‘Language Preference’ in Sociology: Measures of ‘Language Self-Citation’, ‘Relative Own-Language Preference Indicator’, and ‘Mutual Use of Languages’ ». *Scientometrics* 41, n° 1-2 (1 janvier 1998): 243-54.

II — ARTICLES DE JOURNAUX

- «France: les échecs en série de la formation des imams». *H24INFO et Le Figaro*, 23 septembre, 2018.
- «History of the Jordanian Muslim Brotherhood Part One». *The Wall Street Journal*, 27 décembre, 2005.

- «M. Homza Boubakeur critique vivement la politique du secrétaire d'État aux rapatriés». *Le Monde*, 30 juin, 1980.
- «Tariq Ramadan, une histoire très française». *site slate.fr*, consulté le 12 mai 2017, <http://www.slate.fr/story/111203/tariq-ramadan-enquête>
- «The importance of understanding Islam: Islamic Studies has become a subject of strategic importance in our multicultural society». *The Guardian*, 06 Mars, 2009.
- « WorldCat facts and statistics ». *Online Computer Library Center*, 2012.
- Balta, Paul. « Le double combat de Mohamed Arkoun », *Le Monde*, 23 décembre 1985.
- Badinter, Élisabeth, Élisabeth de Fontenay, Régis Debray, Alain Finkielkraut et Catherine Kintzler. « Prof, ne capitulons pas ! », *Le Nouvel Observateur*, 28 Novembre 1989.
- Gresh, Alain, Sonia Dayan, Raphaël Liogier, et Edgar Morin. « « Accepter le débat avec Tariq Ramadan ne signifie pas être d'accord avec lui » », *Le Monde*, 2 avril 2016.
- Hanafi, Hassan. « Une nouvelle approche de l'islam sunnite ». *Le Monde diplomatique*, 1 août 1977.
- Hanke, Timothy. « Counting Libraries at Harvard : Not as Easy as You Think », *Harvard University Gazette*, 4 Juin, 1998.
- Lipsett, Anthea. « Islam academics wary of conditional funding », *The Guardian*, 07 Juin, 2007
- Sellam, Sadek. « La mort d'Ali Mérad, spécialiste de l'islam contemporain », *Le Monde*, 26 juin, 2017.
- Tickle, L. « So you want to be the new Brian Cox? », *The Guardian*, consulté le 12/05/2017, <http://www.guardian.co.uk/education/2012/may/14/ccle>.
- Tincq, Henri. « Être musulman en France », *Le Monde*, 10 Mai 1986.

III — MONOGRAPHIES EN LANGUE ARABE

- ʿAbd al-Rahmān, Taha. *La question éthique : contribution à une critique éthique de la modernité occidentale (Suʿālū al akhlāq: musāhamatūn fī annaqd al akhlāqī lī al hadātha al ġarbiyya)*. Casablanca et Beyrouth : al Markaz athaqāfī al ʿarabī, 2000.
- _____. *Le droit des arabes à la différence philosophique (al-ḥaq al-ʿarabī fī al-ikhtilāf al-falsafī)*. Casablanca et Beyrouth: al Markaz ath-thaqāfī al-ʿarabī, 2002.
- _____. *Dialogues pour le Future (ḥiwārātūn min aġli al mūstaqbal)*. Beyrouth: dār alhādī, 2003.
- _____. *Le droit islamique a la difference (al haq al islamī fī al ikhtilāf al fikrī)*. Casablanca et Beyrouth: al-markaz ath-thaqāfī al-ʿarabī, 2005.
- _____. *L'esprit de la modernité: une introduction à la modernité islamique (Rūḥū al-ḥadātha : nahwa al-ta'sis li ḥadātha islāmiyya)*. Casablanca et Beyrouth: al-markaz athaqāfī al-ʿarabī, 2006.

- _____. *Modernité et résistance (al hadātha wal muqāwama)*. Beyrouth: al-Ma'arif alhikamiyya, ma'had addirāsāt addīniya wal falsafiyya, 2007.
- Abd al-Ṣabūr ṣahīn, *L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat "Abū Zayd" wa-inḥiṣār al-'ilmānīyah fī ḡāmi'at al-Qāhirā)*. Riyad, Arabie saoudite: Edition al-Nāshīrūn al-'Arab, 1993.
- Hassan Hanafi, *De la doctrine à la révolution (Mina al akida ila tawra)*. Caire : Dar tanwir, 1988.
- _____. *Religion et revolution en Égypte (1952-1981) (Al-Din wal-thawra fi misr)*. Caire : maktabet madbouli, 1988.
- Khomeini, Ayatollah, *Houkouma islmiya (Le gouvernement islamique)*. Caire : 1979.
- Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Le rationalisme dans l'exégèse : une étude du problème de la métaphore dans les écrits des mū'tazilītes (Al-Ittiḡāh Al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsa fī Qadiyyāt al-Maḡāz fī 'l-Qūr'ān ind al-Mū'tazilā)*. Beyrouth: Dar al-Tanwīr, 1982.
- _____. *La philosophie de l'Herméneutique : Une étude de l'herméneutique du Coran de Ibn 'arabī (Falsafat al-Ta'wīl : Dirāsa fī Ta'wīl al-Qūr'ān ind Mūhyī al-Dīn ibn 'arabī)*. Beyrouth : Dār al-Tanwīr, 1983.
- _____. *La philosophie de l'Herméneutique : Une étude de l'herméneutique du Coran de Ibn 'arabī (Falsafat al- Ta'wīl : Dirāsa fī Ta'wīl - Qūr'ān ind Mūhyī al- Dīn ibn ' arabī)*. Beyrouth : Dār al-Tanwīr, 1983.
- _____. *Le concept du texte : une étude des sciences coraniques (Maḡhūm al- Nāṣ: Dirāsa fī 'Ulūm al- Qūr'ān)*. Beyrouth : al-Markāz al-Thaqāfī al-'Arābī, 1990.
- _____. *Critique du discours islamique (Naqd al-Khitāb al-Dīnī)*. Caire: Sinā li- al-Nāshr, 1992.
- _____. *La création de l'idéologie modérée dans la pensée islamique par Al-Shafi'ī (Al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'ṣīṣ al- Aydiyūlūḡīyyā al- Waṣāṭīyyā)*. Caire: Sinā li-al-Nashr, 1992.
- _____. *Ainsi parlait Ibn 'Arabī (Hakadhā Takallamā Ibn ' Arabī)*, Caire: The Egyptian National Organization for Books 2002.
- _____. *Pensée en période d'excommunication (Al-Tāfkīr fī Zaman al-Takfīr)*. Caire : Sīnā lil-Nashr, 1995.

IV — CHAPITRES DE LIVRES ET ARTICLES EN LANGUE ARABE

- Naṣr Ḥamīd Abū Zayd «Autour de la littérature des travailleurs et paysans / Hawla Adāb al-'ummāl wa al-Fallālahīn», *al-Adāb* 5, (Oct. 1964): 310-311.
- _____. «Préface / Mukadima» in *Inazo Nitobe's, Le Bushido l'âme du Japon (al- Būshido Rūh al-Yibin)*. Bagdad : Dā'irat al Shū' Shū'ūn al- taqāfiyyā al-'Ammā, 1990
- _____. «La crise de la chanson égyptienne / Azmāt al- ūḡniyā al-Misriyyā». *al-Adāb* 7, (1964) : 406-408.

- . «Les cris de la littératures : le poids de la culture dans les marges / Asdā' Adabīyyā : Mihnāt al-Thaqāfa fī al-Aqāfīm.», *al-Adāb* 8, (Jan. 1965): 504-505.
- . «L'herméneutique dans l'étude de l'interprétation des textes sacrés / al-Hirminyutiqa wa Mūdilat Tafsīr al-Nass», *Fūsūl* 1, 3 (April 1981) : 141-159.
- . «L'herméneutique dans le discours de Sibawayh (al-Ta'wīl fī Kitāb Sibawayh)» *Alif : Journal of Comparative Poetics* 8 (1988).
- . «Le dévoilement de l'idéologie du terrorisme : à la recherche d'une nouvelle laïcité (al-Kashf 'an Aqni'at al-Irhāb: Bathān 'an 'Almāniyya Jadidā)», *Adāb wa Naqd* 58 (Juin 1990) : 40-50
- . « La culture du développement et le développement de la culture (ṭaqafāt al-Tānmiya wa Tanmiyāt al- ṭaqāfā)», *al-Qāhirā* 110&111 (Dec.1990, Jan. 1991) : 23-28
- . «la compréhension du texte sacré (Mafhūm al-Nāṣ)», *Ibdā* 4 (Avril 1991) : 99-106
- . « (La construction de la métaphore : qui la mène et jusqu'où? (Markabāt al-Mağāz : Man Yaquḍūhā? Wa Ilā Aynā?))», *Alif : Journal of Comparative Poetics*,12 (1992)
- . «Lecture de la tradition et tradition de la lecture : dans le discours d'Ahmad Sadīq Sa'd (āt al- tūraṭ wa tūraṭ al-Qirā'a : fī Kitābat Ahmad Sadīq Sa'd)», *Adāb wa Naqd*, 87 (Novembre 1992) : 31-46.
- . «La tradition entre utilisation utilitaire et lecture scientifique : l'autorité du texte par rapport à la raison (al- tūraṭ bayna al-Istiḥdām al-Nāfi wa al- Qirā'a al-'Ilmiyyā: Sultat al- Nāṣ fī Mūwājahāt al-'Aql)», *Adāb wa Naqd* 79 (Mars 1992) : 51-70
- . « Tentative de lecture des absences dans le discours de Ibn Arabī (Mūhāwalāt Qirā'at al-Maskūt 'Anḥ fī ḥitāb Ibn Arabī))», *al-Hilāl* 100, 5 (Mai 1992) : 24-33.
- . «Gérer le contexte dans les herméneutiques du discours religieux (Ihdār al-Siyāq fī Ta'wilat al-itāb al- Dīnī) », *al- Qāhirā* 122 (Jan. 1993): 87-115. Pas encore publié à l'époque.

V — RAPPORTS ET COMMUNIQUÉS

- Benzine Rachid, Catherine Mayeur-Jaouen, Mathilde Philip-Gay. *Mission de réflexion sur la formation des imams et des cadres religieux musulmans*, Paris : ministre de l'Éducation nationale.
- Debré Jean-Louis. *Rapport fait au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école*, N°1275, tome II, consulté le 14-05-2017 <http://www.assemblee-nationale.fr>.
- Department of Children, Schools, and Families. *Islamic Studies to become a 'Strategic Subject' in Higher Education*, Royaume-Uni : Higher Education Funding Council for England, 2007.
- Department for Communities and Local Government. *Preventing Violent Extremism - Winning Hearts and Minds*, London: Communities and Local Government Publications, 2007.

Department of Education. *National Resource Centers Program for Foreign Language and Area Studies white paper*, Washington: U.S. Department of Education, www2.ed.gov (Archive électronique).

INALCO. *Note de synthèse concernant le projet de création d'une Ecole nationale des Hautes Études sur l'Islam*, Paris : Archive personnel de Bernard Godard, 1998.

Laurent Bernard. *Rapport de la commission d'enquête chargée de recueillir tous les éléments d'information sur les conditions dans lesquelles il a été décidé d'admettre sur le territoire français M. Georges Habache, dirigeant du Front populaire de libération de la Palestine (F.P.L.P.), créée en vertu d'une résolution adoptée par le Sénat le 15 avril 1992*, Paris : Rapport remis à Monsieur le Président du Sénat, 17 juin 1992.

Mazurek Domitille. *Formation des imams : politiques publiques et initiatives privées (1989-2006)*, Paris : Ministère de l'Intérieur et de l'aménagement du territoire, Bureau Central des Cultes, 2006.

Merad Ali. *De l'utilité d'un institut de théologie musulmane*, Paris : rapport déposé au ministère de l'Intérieur, 10 juillet 1989, (Archive personnelle de Ali Merad).

Moradi Farid et al. *Publishing in Persian language, Report on the publishing world*, Paris: International Alliance of independent publishers, 2015.

Mutin Pierre, *Projet de création d'un institut national d'études islamiques*, Nîmes : Archive personnelle de Pierre Mutin, 15 Janvier 1992.

Rob Francis. *Publishing Market Profile for India, UK's Publishers Association, 2008. Great Britain. University Grants Committee. Speaking for the future: a review of the requirements of diplomacy and commerce for Asian and African languages and area study*, London: UGC, 1986. [Under the Chairmanship of Sir Peter Parker].

Scarborough, Lawrence Roger Lumley. *Report of the Interdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East European and African Studies ...* London: H.M.S.O., 1947.

Secrétariat général du gouvernement, *Compte-rendu de la réunion interministérielle du 10 décembre 1998*, Paris : Archive personnel de Bernard Godard , 1998.

Trocme Etienne, *Rapport à Monsieur le Président Albert Hamm sujet du développement des sciences des religions à l'Université des sciences humaines de Strasbourg dans le cadre du prochain contrat d'établissement*, Paris : Archive personnel de Bernard Godard, 1996.

Vallaud-Belkacem Najat et Bernard Cazeneuve, *Réflexion autour de la formation des imams de France*, Paris : Archives des communiqués de presse du ministère de l'intérieur français, 2016.

VI — ENTRETIENS

Entretien réalisé avec Jean Mouttapa, Paris ,19/02/ 2015.

Entretien réalisé avec Rachid Benzine, Paris, 07/ 04/2015.

Entretien réalisé avec Mansour Mansour, Paris, 18/ 04/ 2015.

Entretien réalisé avec Abdenour Bidar, Paris, 15/10/2015.

Entretien réalisé avec Abdelmajid Charfi, Tunis, 11/10/2016.

Entretien réalisé avec Lucette Valensi, Paris, 12/02/2016.

Entretiens réalisés avec Pierre Mutin, Nîmes, 17/05/2018 et Paris 31/03/2017.

Entretien réalisé avec Saddek Sallem, Paris, 07/12/2015.

Entretien réalisé avec Jean Baubérot, Paris, 27/04/2016 .

ANNEXE 1: LISTE DES ARTICLES MOBILISÉS POUR LA BIBLIOMÉTRIE

Nom (WOF)	Année	Titre (en anglais)	Revue
AbuZayd-N	2010	The 'others' in the qur'an a hermeneutical approach	Philosophy & social criticism
Akhtar-S	1988	Is there an epistemic parity between faith and rejection	Southern journal of philosophy
Akhtar-S	1991	Sadomasochism in the perversions	Journal of the american psychoanalytic association
AnNaim-A	1994	What do we mean by universal + the concept of human-rights in the islamic world	Index on censorship
AnNaim-A	2000	Human rights and islamic identity in france and uzbekistan: mediation of the local and global	Human rights quarterly
Arkoun-M	1980	Reading surah-18	Annales-economies societes civilisations
Arkoun-M	1981	Brief reflections on the jihad theme	Etudes theologiques et religieuses
Arkoun-M	1989	Explorations and responses - new perspectives for a jewish-christian-muslim dialog	Journal of ecumenical studies
Arkoun-M	2007	The answers of applied islamology	Theory culture & society
Arkoun-M	1984	Positivism and tradition in an islamic perspective – kemalism	Diogenes
Arkoun-M	1986	Islamic discourse, orientalist discourse and scientific thought	Comparative civilizations review
Arkoun-M	1986	2 mediators of medieval thought + averroes and Maimonides	Unesco courier
Arkoun-M	2005	Thinking the mediterranean arena today	Diogenes
Arkoun-M	1987	Reflections on the concept of islamic reasoning	Archives de sciences sociales des religions
Arkoun-M	1987	The unity of man in islamic thought	Diogenes
Arkoun-M	1998	From inter-religious dialogue to the recognition of the religious phenomenon	Diogenes
Bidar-A	2006	Caricatures of mahomet	Esprit
Bidar-A	2003	Letter of a european moslem. europe and the renaissance of islam	Esprit
Bidar-A	2010	The 'outsiders of islam'	Diogenes
Bidar-A	2007	Our responsibilities for islam	Esprit
Bidar-A	2011	Mohammed arkoun and the question on the foundations of islam	Esprit
Bidar-A	2004	The destiny of spiritual Europe	Esprit
Bidar-A	2009	Islam, modernity and the future of man	Esprit
Charfi-A	2010	Islam: the test of globalization	Philosophy & social criticism
Chebel-M	2005	In the beginning there was Mohammed	Historia
Chebel-M	1999	Saladin, The Moslem Saint Louis	Historia
Chebel-M	2008	Salvation by abolition of slavery	Historia
Chebel-M	1998	Circumcision, even before the time of Abraham	Historia

Chebel-M	1999	Some rites of knighthood borrowed from the Moslems	Historia
Chebel-M	2005	Mohammed	Historia
Chebel-M	2005	Desperately patriarchal research.	Historia
Chebel-M	1998	Circumcision: Three explanations of the rite	Historia
Chebel-M	2003	'It is necessary to separate the Palace from the Mosque' - Twentieth-century Islam and secularism	Historia
Chebel-M	2012	150 signs of the Quran	Historia
Chebel-M	1998	Women, Jews, Christians ... What the Koran really says about them	Historia
Diagne-SB	2010	0 and 1 in our digital age	Anthropological theory
Diagne-SB	2004	Islam and philosophy: Lessons from an encounter	Diogenes
Diagne-SB	2011	From the Tower of Babel to the Ladder of Jacob: Claude Imbert Reading Merleau-Ponty	Paragraph
Diagne-SB	2011	African philosophy must define itself in terms of intellectual projects	Critique
Diagne-SB	2010	De fato mahometano: Leibniz and Muhammad Iqbal on Islamic fatalism	Diogenes
Diagne-SB	2011	African philosophy and African Charter of human rights	Critique
Diagne-SB	1985	on the literary character of oral literature - reading of 'contes wolof du baol'	Komparatistische hefte
Diagne-SB	2006	The life force and the utopia of the post-human	Diogenes
Diagne-SB	2010	In Praise of the Post-racial Negritude Beyond Negritude	Third text
Diagne-SB	2002	Keeping Africanity open	Public culture
ElFadl-KA	1998	Muslims and accessible jurisprudence in liberal democracies: A response to Edward B. Foley's Jurisprudence and Theology	Fordham law review
ElFadl-KA	2000	Fox hunting, pheasant shooting, and comparative law	American journal of comparative law
Engineer-AA	1992	Genesis of communal violence	Economic and political weekly
Engineer-AA	1994	Communal violence and role of police	Economic and political weekly
Engineer-AA	1996	Remaking of muslim identity in India: Fact or myth	Indian journal of social work
Engineer-AA	1998	Communal violence, 1998 - Shifting patterns	Economic and political weekly
Engineer-AA	1987	bohra reformists and galiakot struggle	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Gian-prakash-committee report on meerut riots	Economic and political weekly
Engineer-AA	1995	On bombay	Economic and political weekly
Engineer-AA	2007	Religion and poverty a qur'anic approach	Journal of dharma
Engineer-AA	2009	A liberative approach to issues of muslim women in india	Journal of dharma
Engineer-AA	1995	Kashmir - autonomy only solution	Economic and political weekly
Engineer-AA	1987	Ethnic-conflict in south-asia	Economic and political weekly
Engineer-AA	1993	Bombay riots - 2nd phase	Economic and political weekly
Engineer-AA	1993	Bastion of communal amity crumbles	Economic and political weekly
Engineer-AA	1986	Gujarat - communal violence and police terror	Economic and political weekly

Engineer-AA	1988	Marriage and communalism	Economic and political weekly
Engineer-AA	1989	Communal riots in muzaffar-nagar, khatauli and Aligarh	Economic and political weekly
Engineer-AA	1994	Bangalore violence - linguistic or communal	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	The lessons of murshidabad	Economic and political weekly
Engineer-AA	1995	Communalism and communal violence 1994	Economic and political weekly
Engineer-AA	1995	Bhagalpur riot inquiry commission report	Economic and political weekly
Engineer-AA	1984	Bombay-bhiwandi riots in national political perspective	Economic and political weekly
Engineer-AA	1984	Philippines - struggle for a separate islamic state	Economic and political weekly
Engineer-AA	1987	Old delhi in grip of communal frenzy	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Capitalist development and ethnic tension	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Azad,maulana and the freedom struggle	Economic and political weekly
Engineer-AA	1990	Muslims in a multi-religious society	Economic and political weekly
Engineer-AA	1991	Press on ayodhya kar seva	Economic and political weekly
Engineer-AA	2004	Islam, women and gender justice (shari'ah law)	Journal of dharma
Engineer-AA	1981	Biharsharif carnage - a field report	Economic and political weekly
Engineer-AA	1981	Gujarat .1. communal riots in godhra - a report	Economic and political weekly
Engineer-AA	1982	Maharashtra - behind the communal fury	Economic and political weekly
Engineer-AA	1994	Asangaon riots - not a communal disturbance	Economic and political weekly
Engineer-AA	1981	Revolution going awry	Economic and political weekly
Engineer-AA	1981	Minorities - trouble at aligarh-muslim-university - a report	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Religion and liberation	Economic and political weekly
Engineer-AA	1989	Communal frenzy at indore	Economic and political weekly
Engineer-AA	1989	Anti-rushdie disturbances in Bombay	Economic and political weekly
Engineer-AA	1995	Ligarh riots - unplanned outburst	Economic and political weekly
Engineer-AA	1997	Communalism and communal violence, 1996	Economic and political weekly
Engineer-AA	1986	Communal holocaust in amravti	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Aurangabad riots - part of shiv-senas political strategy	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Sectarian clashes in bombay	Economic and political weekly
Engineer-AA	1988	Theological creativity of azad,abul,kalam	Indian literature
Engineer-AA	1994	The islamic outlook of interreligious dialog	Journal of dharma
Engineer-AA	2004	future of secularism in india	Futures
Engineer-AA	1982	Baroda riots - wages of political corruption	Economic and political weekly
Engineer-AA	1991	Remaking indian muslim identity	Economic and political weekly
Engineer-AA	1994	Human-rights and dawoodi bohras	Economic and political weekly
Engineer-AA	1995	Communalism and communal violence in 1995	Economic and political weekly
Engineer-AA	1992	Communal conflict after 1950 - a perspective	Economic and political weekly
Engineer-AA	1997	Communal violence in maharashtra	Economic and political weekly
Engineer-AA	1983	From nationalism to communalism - transformation of Malegaon	Economic and political weekly
Engineer-AA	1985	Ahmedabad - from caste to communal violence	Economic and political weekly

Engineer-AA	1985	Communal fire engulfs ahmedabad once again	Economic and political weekly
Engineer-AA	1989	Communal propaganda in elections - a landmark judgment	Economic and political weekly
Engineer-AA	1992	Communal riots in ahmedabad	Economic and political weekly
Engineer-AA	1992	Benaras rocked by communal violence	Economic and political weekly
Engineer-AA	1984	Understanding communalism - report on a seminar	Economic and political weekly
Engineer-AA	1986	Maharashtra - engulfed in communal fire	Economic and political weekly
Engineer-AA	1991	Communal riots before, during and after lok sabha elections	Economic and political weekly
Engineer-AA	1987	Contemporary trends of religious commitment in islam	Journal of dharma
Engineer-AA	1990	Grim tragedy of bhagalpur riots - role of police-criminal nexus	Economic and political weekly
Engineer-AA	1991	The bloody trail - janmabhoomi, ram and communal violence in up	Economic and political weekly
Engineer-AA	1992	Sitamarhi on fire	Economic and political weekly
Engineer-AA	1996	How muslims voted	Economic and political weekly
Esack-F	1993	Quranic hermeneutics - problems and prospects	Muslim world
Esack-F	1988	3 islamic strands in the south-african struggle for justice	Third world quarterly
Hanafi-H	1987	Life in peace - an islamic perspective	Bulletin of peace proposals
Hanafi-H	2006	Whose order? whose millennium? notes on sorensen	Cooperation and conflict
Meddeb-A	2003	What should one expect from a war? (an islamic writer reflects on iraq)	Esprit
Meddeb-A	2011	Islam in tristes tropiques ramblings and lucidity	Esprit
Meddeb-A	1991	Reflections on the gulf war and arab theology	Esprit
Meddeb-A	1995	A tunisian writer reflects on the loss of historical identity and islamic fundamentalism in present-day Algeria	Esprit
Meddeb-A	2002	Elite and populace in the islamic world: the ideology of political terror	Esprit
Meddeb-A	2006	Counter-preaches	Esprit
Meddeb-A	2002	A primer in saudi arabia's wahhabite form of islam	du-die zeitschrift der kultur
Meddeb-A	2004	Ways of contraband	Esprit
Meddeb-A	1998	Kateb yacine: abd el-kader and the algerian independence	Europe-revue litteraire mensuelle
Meddeb-A	1999	Wanderer and polygraphist (arabic culture, poetics)	Boundary 2-an international journal of literature and culture
Meddeb-A	2006	About the disease of double genealogy	Expressions maghrebines
Meddeb-A	2012	the future of freedom in tunisia bourguiba, under the guise of inventory	Esprit
Meddeb-A	2013	The sublime in "le fou d'elsa"	Coloquio-letras
Meddeb-A	1996	Art and trance - cultural contribution and exchange in an increasingly international art world	Esprit
Meddeb-A	1994	A non-european moslem examines the limits of european art	Esprit

Meddeb-A	2004	Europe, the conditions of the universal (contemporary political situation)	Esprit
Muzaffar-C	2011	The long journey to the just: my life, my struggle	Inter-asia cultural studies
Muzaffar-C	1988	Aliran + malaysian monthly journal	Index on censorship
Muzaffar-C	1995	From human rights to human dignity	Bulletin of concerned asian scholars
Muzaffar-C	2005	Declaration of jury of conscience world tribunal on iraq - istanbul 23-27 june 2005	Feminist review
Muzaffar-C	2005	The relationship between southeast asia and the united states: a contemporary analysis	Social research
Nasr-SH	2004	Ours is not a dead universe	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	2008	The sacred foundations of justice in islam	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	1992	The world-view and philosophical-perspective of hakim nizami-ganjawi + muslim gnosis in the persian poetry of nizami	Muslim world
Nasr-SH	1982	The spiritual significance of jihad	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	2007	The mystery of the earth	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	1994	The one in many + religious pluralism	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	1983	Reflections on islam and modern thought	Studies in comparative religion
Nasr-SH	1980	Ibn sina prophetic philosophy	Cultures
Nasr-SH	2000	The sufi master: the spiritual testament of shams al-urafa (the "sun of the gnostics")	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	1998	Islamic-christian dialogue - problems and obstacles to be pondered and overcome	Muslim world
Nasr-SH	1980	The male and female in the islamic perspective	Studies in comparative religion
Nasr-SH	1984	With burckhardt,titus at the tomb of ibn-arabi	Studies in comparative religion
Nasr-SH	1987	Response to kung,hans paper on christian-muslim dialog	Muslim world
Nasr-SH	1989	Existence (wujud) and quiddity (mahiyah) in islamic philosophy	International philosophical quarterly
Nasr-SH	1981	Progress and evolution - a reappraisal from the traditional perspective	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	1984	The role of the traditional sciences in the encounter of religion and science,] an oriental perspective	Religious studies
Nasr-SH	1985	Response to dean,thomas review of 'knowledge and the sacred'	Philosophy east & west
Nasr-SH	1999	Toward the heart of things (Excerpted from, The 'Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man')	Parabola-myth tradition and the search for meaning
Nasr-SH	2002	Justice to the enemy: The heart of Islam - Not all wars are jihads	Parabola-myth tradition and the search for meaning

Osman-F	1998	Monotheists and the 'Other': An Islamic perspective in an era of religious pluralism	Muslim world
Osman-F	2003	Mawdudi's contribution to the development of modern Islamic thinking in the Arabic-speaking world	Muslim world
Ramadan-T	2005	At home in Europe. Participation instead of separation: European Muslims must learn to live in the West without denying their beliefs	Internationale politik
Ramadan-T	1996	Islam and modernity in conflict	Etudes theologiques et religieuses
Ramadan-T	2013	European muslims: facts and challenges	European political science
Ramadan-T	2008	Reading the koran (book of all muslims)	New york times book review
Ramadan-T	2013	The challenges and future of applied islamic ethics discourse: a radical reform?	Theoretical medicine and bioethics
Sachedina-A	1980	Al-khums - the 5th in the imami shii legal-system	Journal of near eastern studies
Sachedina-A	2010	Prudential concealment in shi'ite islam a strategy of survival or a principle?	Common knowledge
Sachedina-A	2000	Guidance or governance? a muslim conception of "two-cities"	George washington law review
Sachedina-A	1980	al-khums - the 5th in the imami shii legal-system	Journal of near eastern studies
Sachedina-A	2010	Prudential concealment in shi'ite islam a strategy of survival or a principle?	Common knowledge
Sachedina-A	2000	Guidance or governance? a muslim conception of "two-cities"	George washington law review
Safi-LM	2011	Religious freedom and interreligious relations in islam: reflections on da'wah and qur'anic ethics	Review of faith & international affairs
Sardar-Z	2010	Freeze framing muslims hollywood and the slideshow of western imagination	Interventions-international journal of postcolonial studies
Sardar-Z	1995	Can small countries survive the future	Futures
Sardar-Z	1992	The future of eastern-europe - lessons from the third-world	Futures
Sardar-Z	1993	Do not adjust your mind - postmodernism, reality and the other	Futures
Sardar-Z	1981	Between gin and twin - meeting the information needs of the 3rd-world	Aslib proceedings
Sardar-Z	1991	Total recall - aliens, others and amnesia in postmodernist thought	Futures
Sardar-Z	2002	The 'saudi sandwich' - multilayered saudi society and prejudices against foreigners	Du-die zeitschrift der kultur
Sardar-Z	1992	On serpents, inevitability and the south asian imagination	Futures
Sardar-Z	1997	Coming home - sex, lies and all the 'i's in india	Futures
Sardar-Z	2010	Welcome to postnormal times	Futures
Sardar-Z	1996	Natural born futurist	Futures
Sardar-Z	1994	Complexity - fad or future	Futures
Sardar-Z	1992	Terminator-2 - modernity, postmodernism and the other	Futures

Sardar-Z	1996	The future of democracy and human rights - an overview	Futures
Sardar-Z	2010	The namesake: futures; futures studies; futurology; futuristic; foresight-what's in a name?	Futures
Sardar-Z	1993	Colonizing the future - the other dimension of futures studies	Futures
Sardar-Z	1995	Alt.civilizations.faq - cyberspace as the darker side of the west	Futures
Sardar-Z	1997	A futurist beyond futurists: the a, b, c, d (and e) of ashis nandy	Futures
Sardar-Z	2007	Garden snake (reprinted from 'san francisco chronicle', december 16, 2006)	Landscape architecture
Sardar-Z	1993	Paper, printing and compact disks - the making and unmaking of islamic culture	Media culture & society
Sardar-Z	1994	Conquests, chaos and complexity - the other in modern and postmodern science	Futures
Seddik-Y	2010	Mists and turbulence in the 'sunni' ocean	Diogenes
Seddik-Y	2013	Single machine scheduling with delivery dates and cumulative payoffs	Journal of scheduling
Seddik-Y	1998	Have we ever read the koran?	Esprit
Talbi-M	2000	A record of failure	Journal of democracy
Talbi-M	1988	Possibilities and conditions for a better understanding between islam and the west	Journal of ecumenical studies
Talbi-M	1999	Saint louis: see tunis and die (the french monarch's last crusade)	Histoire
Talbi-M	1982	Louis, crusader-saint - a tunisian death	Histoire
Wadud-A	2000	Farm household efficiency in bangladesh: a comparison of stochastic frontier and dea methods	Applied economics
Wadud-A	2000	Roundtable, feminist ideology and religious diversity - feminist theology, religiously diverse neighborhood or christian ghetto? part 4	Journal of feminist studies in religion

ANNEXE 2: SÉLECTION DES INDIVIDUS ET DES VARIABLES

SELECTION DES INDIVIDUS ET DES VARIABLES UTILES
 VARIABLES NOMINALES ILLUSTRATIVES
 1 VARIABLES 42 MODALITES ASSOCIEES

 1. col_0 (42 MODALITES)

VARIABLES CONTINUES ACTIVES
 30 VARIABLES

 2. WOS (Cit) (CONTINUE)
 3. WOS (Art) (CONTINUE)
 4. WOS (suj) (CONTINUE)
 5. Cairn (Art) (CONTINUE)
 6. Cairn (Men) (CONTINUE)
 7. Cairn (Cit) (CONTINUE)
 8. Persee (Art) (CONTINUE)
 9. Persee (Men) (CONTINUE)
 10. Persee (Cit) (CONTINUE)
 11. L.N Newspapers (CONTINUE)
 12. L.N Major World Publi (CONTINUE)
 13. L.N Magazines (CONTINUE)
 14. L.N Wire Serv (CONTINUE)
 15. L.N Info Blogs (CONTINUE)
 16. L.N University News (CONTINUE)
 17. L.N Book review (CONTINUE)
 18. L.N U.S. News (CONTINUE)
 19. L.N Dutch (CONTINUE)
 20. L.N French (CONTINUE)
 21. L.N German (CONTINUE)
 22. L.N Italian (CONTINUE)
 23. L.N Portuguese (CONTINUE)
 24. L.N Spanish (CONTINUE)
 25. Ina tele (CONTINUE)
 26. Harvard_HOLLIS (CONTINUE)
 27. Factiva_Arabe (CONTINUE)
 28. Factiva_Turc (CONTINUE)
 29. Factiva_Mal_indo (CONTINUE)
 30. Factiva_Retar_AmNord (CONTINUE)
 31. google (CONTINUE)

INDIVIDUS

	NOMBRE	POIDS	UNIF
POIDS DES INDIVIDUS : Poids des individus, uniforme égal à 1.			
RETENUS..... NITOT =	42	PITOT =	42.000
ACTIFS..... NIACT =	42	PIACT =	42.000
SUPPLEMENTAIRES.... NISUP =	0	PISUP =	0.000

ANNEXE 3: SOMMAIRES DES VARIABLES CONTINUES

ANALYSE EN COMPOSANTES PRINCIPALES
 STATISTIQUES SOMMAIRES DES VARIABLES CONTINUES
 EFFECTIF TOTAL : 42 POIDS TOTAL : 42.00

NUM . IDEN - LIBELLE	EFFECTIF	POIDS	MOYENNE	ECART-TYPE	MINIMUM	MAXIMUM
2 . WOS - WOS (Cit)	42	42.00	89.45	154.46	0.00	677.00
3 . WOS - WOS (Art)	42	42.00	10.07	19.40	0.00	96.00
4 . WOS - WOS (suj)	42	42.00	2.29	4.13	0.00	15.00
5 . Cair - Cairn (Art)	42	42.00	1.19	3.33	0.00	15.00
6 . Cair - Cairn (Men)	42	42.00	24.67	41.51	0.00	200.00
7 . Cair - Cairn (Cit)	42	42.00	13.88	29.21	0.00	172.00
8 . Pers - Persee(Art)	42	42.00	0.52	1.62	0.00	9.00
9 . Pers - Persee(Men)	42	42.00	5.60	9.14	0.00	36.00
10 . Pers - Persee (Cit)	42	42.00	4.62	8.72	0.00	41.00
11 . L.N - L.N Newspapers	42	42.00	88.98	217.70	0.00	1323.00
12 . L.N - L.N Major World Publ	42	42.00	64.52	166.59	0.00	999.00
13 . L.N - L.N Magazines	42	42.00	15.74	55.57	0.00	363.00
14 . L.N - L.N Wire Serv	42	42.00	40.86	103.66	0.00	668.00
15 . L.N - L.N Info Blogs	42	42.00	7.95	14.18	0.00	68.00
16 . L.N - L.N University News	42	42.00	1.02	2.35	0.00	10.00
17 . L.N - L.N Book review	42	42.00	5.05	17.71	0.00	116.00
18 . L.N - L.N U.S. News	42	42.00	11.88	22.62	0.00	98.00
19 . L.N - L.N Dutch	42	42.00	10.64	20.59	0.00	97.00
20 . L.N - L.N French	42	42.00	129.31	243.20	0.00	983.00
21 . L.N - L.N German	42	42.00	6.14	6.69	0.00	24.00
22 . L.N - L.N Italian	42	42.00	4.93	7.96	0.00	39.00
23 . L.N - L.N Portuguese	42	42.00	0.40	0.79	0.00	3.00
24 . L.N - L.N Spanish	42	42.00	6.05	8.96	0.00	37.00
25 . Ina - Ina tele	42	42.00	36.64	112.16	0.00	596.00
26 . Harv - Harvard_HOLLIS	42	42.00	35.55	39.27	1.00	229.00
27 . Fact - Factiva_Arabe	42	42.00	67.79	140.74	0.00	668.00
28 . Fact - Factiva_Turc	42	42.00	0.45	1.38	0.00	8.00
29 . Fact - Factiva_Mal_indo	42	42.00	14.98	49.98	0.00	297.00
30 . Fact - Factiva_Retar_AmNord	42	42.00	1.05	3.18	0.00	18.00
31 . goog - google	42	42.00	172909.55	142985.75	5800.00	504000.00

MATRICE DES CORRELATIONS

	WOS	WOS	WOS	Cair	Cair	Cair	Pers	Pers	Pers	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N
L.N	L.N														
WOS	1.00														
WOS	0.67	1.00													
WOS	0.77	0.50	1.00												
Cair	-0.09	0.20	0.11	1.00											
Cair	0.07	0.31	0.34	0.47	1.00										
Cair	0.12	0.36	0.24	0.38	0.90	1.00									
Pers	0.11	0.27	0.13	0.11	0.69	0.82	1.00								
Pers	0.13	0.19	0.45	0.14	0.63	0.64	0.56	1.00							
Pers	0.12	0.11	0.12	-0.02	0.39	0.47	0.82	0.47	1.00						
L.N	0.37	0.22	0.19	-0.13	-0.14	-0.11	-0.09	-0.04	-0.04	1.00					
L.N	0.37	0.15	0.21	-0.10	-0.12	-0.09	-0.09	-0.03	-0.03	0.99	1.00				
L.N	0.69	0.50	0.55	-0.08	-0.08	-0.06	-0.06	-0.07	-0.07	0.42	0.45	1.00			
L.N	0.25	0.15	0.11	-0.09	-0.10	-0.07	-0.07	0.01	-0.01	0.94	0.92	0.14	1.00		
L.N	0.51	0.36	0.45	0.05	0.02	-0.05	-0.13	-0.02	-0.10	0.25	0.23	0.40	0.21	1.00	
L.N	0.33	0.08	0.27	-0.06	-0.09	-0.12	-0.14	-0.07	-0.08	0.06	0.04	0.04	0.15	0.67	1.00
L.N	0.65	0.38	0.52	-0.09	-0.08	-0.07	-0.06	-0.09	-0.07	0.41	0.46	0.97	0.12	0.39	0.05
L.N	0.50	0.22	0.35	-0.15	-0.11	-0.09	-0.09	0.02	-0.05	0.28	0.25	0.09	0.37	0.42	0.77
L.N	0.07	1.00													
L.N	0.20	0.22	0.23	0.01	0.51	0.56	0.45	0.36	0.16	0.09	0.08	0.09	0.11	0.48	0.34
L.N	0.17														
L.N	-0.04	0.10	0.05	0.55	0.40	0.37	0.21	0.10	0.09	0.40	0.42	-0.07	0.47	-0.06	-0.18
L.N	-0.06														
L.N	0.32	0.38	0.54	0.25	0.54	0.48	0.38	0.39	0.13	0.23	0.23	0.28	0.23	0.43	0.22
L.N	0.27	0.17													
L.N	0.21	0.28	0.38	0.41	0.52	0.39	0.25	0.30	0.17	-0.07	-0.07	0.06	-0.04	0.35	0.14
L.N	0.03	0.05													
L.N	0.37	0.44	0.30	0.30	0.33	0.28	0.13	0.02	-0.06	0.41	0.42	0.34	0.36	0.34	-0.03
L.N	0.18														
L.N	0.22	0.33	0.31	0.49	0.56	0.44	0.43	0.28	0.42	0.01	0.02	0.17	0.00	0.30	0.08
L.N	0.14	0.02													
Ina	-0.09	0.04	-0.02	0.35	0.25	0.24	0.08	0.00	-0.07	-0.12	-0.10	-0.08	-0.10	-0.12	-0.14
Ina	0.09	-0.14													

Harv	0.67	0.54	0.62	-0.02	0.14	0.19	0.14	0.29	0.16	0.12	0.08	0.25	0.15	0.26	0.35
0.17	0.46														
Fact	-0.09	-0.03	-0.08	-0.11	0.16	0.25	0.30	0.21	0.13	-0.15	-0.15	-0.11	-0.13	-0.17	-0.14
0.11	-0.17														
Fact	-0.02	-0.08	-0.11	-0.02	-0.05	-0.05	-0.08	-0.01	-0.04	0.35	0.34	-0.03	0.39	0.07	0.06
0.03	0.14														
Fact	0.03	-0.08	-0.06	-0.11	-0.13	-0.09	-0.07	0.06	0.10	0.83	0.82	0.00	0.86	-0.03	-0.10
0.01	0.12														
Fact	0.18	0.05	0.11	-0.06	-0.10	-0.08	-0.10	-0.07	-0.07	0.37	0.35	0.07	0.44	0.29	0.74
0.05	0.80														
goog	0.24	0.15	0.00	0.06	-0.13	-0.02	-0.04	-0.03	0.01	0.19	0.19	0.09	0.13	-0.03	-0.06
0.16	0.12														

	WOS	WOS	WOS	Cair	Cair	Cair	Pers	Pers	Pers	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N
L.N	L.N														

L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	Ina	Harv	Fact	Fact	Fact	Fact	goog			
L.N	1.00														
L.N	0.05	1.00													
L.N	0.63	0.42	1.00												
L.N	0.33	0.35	0.50	1.00											
L.N	0.35	0.61	0.54	0.48	1.00										
L.N	0.27	0.52	0.44	0.73	0.51	1.00									
Ina	0.01	0.66	0.32	0.28	0.43	0.34	1.00								
Harv	0.07	-0.03	0.34	0.35	0.13	0.20	-0.06	1.00							
Fact	0.13	-0.13	0.14	0.13	-0.13	-0.07	-0.10	0.14	1.00						
Fact	0.06	0.22	0.11	0.39	0.09	0.16	0.00	0.10	0.16	1.00					
Fact	-0.05	0.42	-0.01	-0.16	0.22	-0.12	-0.10	-0.07	-0.13	0.33	1.00				
Fact	0.07	0.09	0.16	0.01	0.05	0.01	-0.08	0.27	-0.13	0.26	0.23	1.00			
goog	-0.09	0.13	-0.02	0.14	0.21	0.07	0.07	0.09	-0.19	0.23	0.24	-0.02	1.00		
	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	Ina	Harv	Fact	Fact	Fact	Fact	goog		

MATRICE DES VALEURS-TESTS

	WOS	WOS	WOS	Cair	Cair	Cair	Pers	Pers	Pers	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N
L.N	L.N														
WOS	99.99														
WOS	5.29	99.99													
WOS	6.65	3.55	99.99												
Cair	-0.60	1.29	0.72	99.99											
Cair	0.46	2.05	2.32	3.32	99.99										
Cair	0.81	2.48	1.58	2.59	9.59	99.99									
Pers	0.72	1.82	0.85	0.71	5.49	7.41	99.99								
Pers	0.83	1.28	3.12	0.91	4.80	4.91	4.12	99.99							
Pers	0.76	0.72	0.79	-0.15	2.69	3.32	7.51	3.33	99.99						
L.N	2.52	1.48	1.26	-0.85	-0.90	-0.68	-0.61	-0.23	-0.25	99.99					
L.N	2.49	0.96	1.41	-0.68	-0.80	-0.60	-0.58	-0.18	-0.22	16.31	99.99				
L.N	5.44	3.56	3.99	-0.53	-0.53	-0.41	-0.38	-0.43	-0.43	2.87	3.16	99.99			
L.N	1.68	0.96	0.73	-0.57	-0.62	-0.48	-0.45	0.04	-0.10	11.55	10.13	0.93	99.99		
L.N	3.62	2.45	3.13	0.34	0.15	-0.35	-0.82	-0.13	-0.68	1.65	1.50	2.71	1.41	99.99	
L.N	2.22	0.53	1.83	-0.42	-0.60	-0.75	-0.92	-0.47	-0.54	0.41	0.24	0.26	0.97	5.28	99.99
L.N	5.00	2.57	3.72	-0.59	-0.55	-0.44	-0.40	-0.59	-0.45	2.82	3.24	13.97	0.79	2.65	0.34
99.99															
L.N	3.57	1.48	2.38	-0.97	-0.71	-0.57	-0.59	0.11	-0.32	1.86	1.68	0.59	2.49	2.91	6.59
0.43	99.99														
L.N	1.29	1.45	1.51	0.09	3.64	4.06	3.12	2.42	1.07	0.56	0.52	0.57	0.72	3.40	2.27
0.81	1.09														
L.N	-0.24	0.66	0.30	4.03	2.77	2.51	1.40	0.63	0.62	2.77	2.91	-0.43	3.34	-0.42	-1.18
0.51	-0.39														
L.N	2.17	2.57	3.89	1.65	3.95	3.37	2.57	2.68	0.88	1.53	1.55	1.85	1.55	2.95	1.46
1.79	1.09														
L.N	1.37	1.89	2.60	2.85	3.75	2.64	1.68	2.03	1.12	-0.43	-0.42	0.38	-0.28	2.40	0.89
0.21	0.34														
L.N	2.50	3.09	2.01	1.98	2.20	1.87	0.86	0.15	-0.37	2.83	2.87	2.32	2.47	2.30	-0.20
2.08	1.20														
L.N	1.44	2.21	2.11	3.52	4.13	3.09	3.01	1.85	2.91	0.05	0.10	1.12	0.02	2.02	0.51
0.91	0.12														
Ina	-0.58	0.23	-0.10	2.36	1.67	1.58	0.53	-0.03	-0.44	-0.80	-0.68	-0.50	-0.62	-0.80	-0.90
0.58	-0.94														

Harv	5.30	3.91	4.73	-0.13	0.94	1.24	0.91	1.95	1.06	0.76	0.53	1.68	0.96	1.69	2.34
1.09	3.23														
Fact	-0.61	-0.22	-0.49	-0.73	1.05	1.67	1.99	1.37	0.87	-0.98	-0.98	-0.70	-0.82	-1.13	-0.89
0.73	-1.14														
Fact	-0.10	-0.54	-0.72	-0.15	-0.35	-0.34	-0.55	-0.05	-0.23	2.36	2.31	-0.21	2.69	0.43	0.36
0.20	0.94														
Fact	0.22	-0.51	-0.38	-0.69	-0.86	-0.58	-0.45	0.41	0.67	7.69	7.57	-0.03	8.39	-0.19	-0.67
0.08	0.77														
Fact	1.16	0.36	0.71	-0.41	-0.67	-0.54	-0.63	-0.47	-0.45	2.53	2.37	0.43	3.05	1.96	6.18
0.32	7.03														
goog	1.61	0.97	-0.02	0.38	-0.87	-0.13	-0.27	-0.20	0.07	1.25	1.25	0.59	0.86	-0.22	-0.38
1.07	0.81														

L.N	WOS	WOS	WOS	Cair	Cair	Cair	Pers	Pers	Pers	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N
L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	L.N	Ina	Harv	Fact	Fact	Fact	Fact	Fact	Fact	goog
L.N	99.99														
L.N	0.36	99.99													
L.N	4.85	2.94	99.99												
L.N	2.19	2.33	3.54	99.99											
L.N	2.34	4.60	3.96	3.41	99.99										
L.N	1.78	3.75	3.05	6.03	3.61	99.99									
Ina	0.05	5.17	2.15	1.85	3.01	2.29	99.99								
Harv	0.47	-0.20	2.27	2.33	0.81	1.30	-0.36	99.99							
Fact	0.82	-0.85	0.91	0.83	-0.83	-0.47	-0.64	0.91	99.99						
Fact	0.37	1.47	0.73	2.67	0.61	1.04	0.01	0.63	1.07	99.99					
Fact	-0.35	2.88	-0.07	-1.03	1.46	-0.80	-0.62	-0.49	-0.86	2.23	99.99				
Fact	0.47	0.60	1.07	0.06	0.32	0.08	-0.52	1.83	-0.85	1.73	1.50	99.99			
goog	-0.61	0.87	-0.13	0.89	1.35	0.44	0.47	0.60	-1.22	1.51	1.56	-0.16	99.99		

VALEURS PROPRES
 APERCU DE LA PRECISION DES CALCULS : TRACE AVANT DIAGONALISATION .. 30.0000
 SOMME DES VALEURS PROPRES.... 30.0000

HISTOGRAMME DES 30 PREMIERES VALEURS PROPRES

NUMERO	VALEUR	POURCENTAGE	POURCENTAGE
	PROPRE		CUMULE
1	6.9898	23.30	23.30
2	5.2846	17.62	40.91
3	3.5299	11.77	52.68
4	2.5184	8.39	61.08
5	2.3810	7.94	69.01
6	1.4765	4.92	73.93
7	1.3281	4.43	78.36
8	1.0823	3.61	81.97
9	0.9141	3.05	85.02
10	0.8744	2.91	87.93
11	0.7217	2.41	90.34
12	0.6623	2.21	92.54
13	0.4620	1.54	94.08
14	0.3869	1.29	95.37
15	0.2871	0.96	96.33
16	0.2819	0.94	97.27
17	0.2056	0.69	97.96
18	0.1714	0.57	98.53
19	0.1551	0.52	99.04

20	0.0952	0.32	99.36	**
21	0.0772	0.26	99.62	*
22	0.0396	0.13	99.75	*
23	0.0241	0.08	99.83	*
24	0.0161	0.05	99.88	*
25	0.0149	0.05	99.93	*
26	0.0079	0.03	99.96	*
27	0.0064	0.02	99.98	*
28	0.0042	0.01	100.00	*
29	0.0008	0.00	100.00	*
30	0.0004	0.00	100.00	*

RECHERCHE DE PALIERS (DIFFERENCES TROISIEMES)

PALIER ENTRE	VALEUR DU PALIER	
3 -- 4	-1641.16	*****
5 -- 6	-853.51	*****
8 -- 9	-241.42	*****
12 -- 13	-234.27	*****
14 -- 15	-165.82	*****
19 -- 20	-61.74	**
16 -- 17	-24.27	*

RECHERCHE DE PALIERS ENTRE (DIFFERENCES SECONDES)

PALIER ENTRE	VALEUR DU PALIER	
3 -- 4	874.06	*****
5 -- 6	756.10	*****
2 -- 3	743.30	*****
8 -- 9	128.44	*****
12 -- 13	125.19	*****
14 -- 15	94.63	*****
10 -- 11	93.35	*****
7 -- 8	77.63	*****
16 -- 17	42.19	***
19 -- 20	42.01	***
17 -- 18	17.92	**

INTERVALLES LAPLACIENS D'ANDERSON
INTERVALLES AU SEUIL 0.95

NUMERO	BORNE INFERIEURE	VALEUR PROPRE	BORNE SUPERIEURE
1	3.9640	6.9898	10.0156
2	2.9970	5.2846	7.5723
3	2.0018	3.5299	5.0579
4	1.4282	2.5184	3.6086
5	1.3503	2.3810	3.4117

ETENDUE ET POSITION RELATIVE DES INTERVALLES

```

1 .....*-----*
2 .....*-----*
3 .....*-----*
4 .....*-----*
5 .....*-----*

```

COORDONNEES DES VARIABLES SUR LES AXES 1 A 5
VARIABLES ACTIVES

VARIABLES	COORDONNEES	CORRELATIONS VARIABLE-FACTEUR	ANCIENS
AXES UNITAIRES			
IDEN - LIBELLE COURT	1 2 3 4 5	1 2 3 4 5	1 2
3 4 5			

WOS - WOS (Cit)	0.23	-0.12	0.13	-0.70	0.31	-0.44	-0.18	0.20	-0.70	0.31	-0.44	-0.18	0.20	-0.26	0.13	-
WOS - WOS (Art)	0.14	-0.16	0.08	-0.65	-0.03	-0.27	-0.25	0.13	-0.65	-0.03	-0.27	-0.25	0.13	-0.24	-0.01	-
WOS - WOS (suj)	0.23	-0.09	0.08	-0.71	0.03	-0.43	-0.14	0.12	-0.71	0.03	-0.43	-0.14	0.12	-0.27	0.01	-
Cair - Cairn (Art)	0.13	-0.15	-0.29	-0.27	-0.42	0.24	-0.24	-0.44	-0.27	-0.42	0.24	-0.24	-0.44	-0.10	-0.18	-
Cair - Cairn (Men)	0.06	0.07	0.03	-0.53	-0.72	0.11	0.10	0.04	-0.53	-0.72	0.11	0.10	0.04	-0.20	-0.32	-
Cair - Cairn (Cit)	0.06	0.10	0.13	-0.52	-0.70	0.12	0.16	0.19	-0.52	-0.70	0.12	0.16	0.19	-0.20	-0.31	-
Pers - Persee (Art)	0.04	0.16	0.27	-0.41	-0.65	0.08	0.26	0.42	-0.41	-0.65	0.08	0.26	0.42	-0.15	-0.28	-
Pers - Persee (Men)	0.00	0.19	0.23	-0.42	-0.48	0.00	0.31	0.36	-0.42	-0.48	0.00	0.31	0.36	-0.16	-0.21	-
Pers - Persee (Cit)	0.04	0.19	0.30	-0.27	-0.43	0.07	0.30	0.47	-0.27	-0.43	0.07	0.30	0.47	-0.10	-0.19	-
L.N - L.N Newspapers	0.24	0.02	0.15	-0.50	0.67	0.46	0.03	0.24	-0.50	0.67	0.46	0.03	0.24	-0.19	0.29	-
L.N - L.N Major World Publ	0.25	-0.01	0.16	-0.50	0.66	0.47	-0.01	0.25	-0.50	0.66	0.47	-0.01	0.25	-0.19	0.29	-
L.N - L.N Magazines	0.17	-0.35	0.18	-0.50	0.37	-0.31	-0.56	0.27	-0.50	0.37	-0.31	-0.56	0.27	-0.19	0.16	-
L.N - L.N Wire Serv	0.28	0.16	0.08	-0.46	0.61	0.53	0.25	0.12	-0.46	0.61	0.53	0.25	0.12	-0.17	0.26	-
L.N - L.N Info Blogs	0.21	0.02	-0.20	-0.55	0.29	-0.40	0.03	-0.31	-0.55	0.29	-0.40	0.03	-0.31	-0.21	0.12	-
L.N - L.N University News	0.26	0.32	-0.30	-0.31	0.32	-0.48	0.51	-0.46	-0.31	0.32	-0.48	0.51	-0.46	-0.12	0.14	-
L.N - L.N Book review	0.15	-0.35	0.18	-0.46	0.38	-0.29	-0.55	0.28	-0.46	0.38	-0.29	-0.55	0.28	-0.18	0.16	-
L.N - L.N U.S. News	0.17	0.31	-0.18	-0.41	0.46	-0.31	0.49	-0.28	-0.41	0.46	-0.31	0.49	-0.28	-0.15	0.20	-
L.N - L.N Dutch	0.06	0.17	0.00	-0.53	-0.25	-0.12	0.28	0.00	-0.53	-0.25	-0.12	0.28	0.00	-0.20	-0.11	-
L.N - L.N French	0.40	-0.08	-0.19	-0.47	-0.15	0.74	-0.13	-0.29	-0.47	-0.15	0.74	-0.13	-0.29	-0.18	-0.07	-
L.N - L.N German	0.00	0.02	-0.07	-0.76	-0.21	0.01	0.03	-0.11	-0.76	-0.21	0.01	0.03	-0.11	-0.29	-0.09	-
L.N - L.N Italian	0.00	-0.02	-0.24	-0.58	-0.39	0.00	-0.03	-0.37	-0.58	-0.39	0.00	-0.03	-0.37	-0.22	-0.17	-
L.N - L.N Portuguese	0.15	-0.21	-0.16	-0.68	0.02	0.29	-0.34	-0.24	-0.68	0.02	0.29	-0.34	-0.24	-0.26	0.01	-
L.N - L.N Spanish	0.06	-0.09	-0.17	-0.62	-0.42	0.10	-0.14	-0.27	-0.62	-0.42	0.10	-0.14	-0.27	-0.23	-0.18	-
Ina - Ina tele	0.18	-0.20	-0.30	-0.18	-0.33	0.34	-0.32	-0.47	-0.18	-0.33	0.34	-0.32	-0.47	-0.07	-0.14	-
Harv - Harvard_HOLLIS	0.22	0.10	0.04	-0.54	0.06	-0.41	0.16	0.07	-0.54	0.06	-0.41	0.16	0.07	-0.20	0.03	-
Fact - Factiva_Arabe	0.02	0.15	0.20	0.03	-0.31	-0.05	0.24	0.30	0.03	-0.31	-0.05	0.24	0.30	0.01	-0.13	-
Fact - Factiva_Turc	0.19	0.16	-0.10	-0.20	0.22	0.36	0.25	-0.15	-0.20	0.22	0.36	0.25	-0.15	-0.08	0.09	-
Fact - Factiva_Mal_indo	0.37	0.13	0.17	-0.22	0.51	0.69	0.20	0.27	-0.22	0.51	0.69	0.20	0.27	-0.08	0.22	-
Fact - Factiva_Retar_AmNord	0.04	0.35	-0.21	-0.31	0.47	-0.08	0.56	-0.33	-0.31	0.47	-0.08	0.56	-0.33	-0.12	0.20	-
goog - google	0.09	-0.12	-0.01	-0.16	0.18	0.18	-0.19	-0.01	-0.16	0.18	0.18	-0.19	-0.01	-0.06	0.08	-

COORDONNEES ET VALEURS-TEST DES MODALITES
AXES 1 A 5

MODALITES		VALEURS-TEST					COORDONNEES					
IDEN - LIBELLE	EFF.	P.ABS	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5
m1 - A.A.An-Naim	1	1.00	0.8	0.1	-0.1	-0.1	0.0	2.10	0.31	-0.15	-0.13	-0.05
m2 - A.A.Engineer	1	1.00	-0.5	0.5	-0.7	-1.0	0.2	-1.45	1.22	-1.25	-1.60	0.37
m3 - A.Bidar	1	1.00	-0.2	-0.8	0.7	-0.8	-1.2	-0.58	-1.79	1.40	-1.30	-1.88

m4	- A.Charfi	1	1.00	0.8	-0.1	0.0	-0.2	0.1	2.03	-0.24	-0.09	-0.26	0.14
	5.93												
m5	- A.Meddeb	1	1.00	-2.2	-2.3	0.9	-0.8	-1.8	-5.74	-5.39	1.72	-1.22	-2.74
	86.14												
m6	- A. Sachedina	1	1.00	0.0	0.6	-0.5	-0.4	-0.3	0.03	1.36	-1.03	-0.66	-0.42
	20.13												
m7	- A.Soroushe	1	1.00	-0.4	-0.1	-0.6	0.3	0.4	-1.01	-0.27	-1.05	0.41	0.63
	18.41												
m8	- A.Wadud	1	1.00	-1.4	0.4	-0.8	1.0	-2.0	-3.77	0.92	-1.52	1.54	-3.12
	59.80												
m9	- C.Muzaffar	1	1.00	-1.9	3.3	4.5	1.2	1.0	-4.95	7.64	8.49	1.96	1.53
	163.01												
m10	- F.Esack	1	1.00	0.4	0.3	-0.3	0.4	-0.2	0.95	0.61	-0.58	0.56	-0.38
	6.58												
m11	- F.Osman	1	1.00	0.8	0.2	-0.1	-0.2	-0.1	1.98	0.54	-0.24	-0.30	-0.18
	5.67												
m12	- F.Rahman	1	1.00	-0.7	0.2	-1.6	0.3	-0.6	-1.96	0.50	-2.99	0.51	-0.87
	23.72												
m13	- G.al-Banna	1	1.00	0.2	0.0	-0.3	0.1	-0.3	0.50	-0.05	-0.60	0.18	-0.51
	7.10												
m14	- G.Bencheikh	1	1.00	0.5	-0.4	0.8	-0.7	-1.1	1.34	-0.82	1.43	-1.15	-1.72
	18.27												
m15	- H.Hanafi	1	1.00	-0.2	-0.2	0.4	0.6	-0.4	-0.51	-0.40	0.83	1.00	-0.55
	48.11												
m16	- H.Nasution	1	1.00	0.9	0.3	0.1	-0.4	0.1	2.32	0.60	0.26	-0.56	0.21
	10.38												
m17	- I.A.Faruqi	1	1.00	0.7	0.1	-0.2	0.0	0.3	1.97	0.23	-0.43	-0.03	0.48
	6.06												
m18	- K.A.El-Fadl	1	1.00	-0.4	1.6	-1.0	2.8	-2.1	-1.10	3.68	-1.91	4.42	-3.28
	63.00												
m19	- K.Ahmad	1	1.00	0.5	0.6	0.8	0.0	1.0	1.27	1.32	1.48	-0.03	1.59
	16.84												
m20	- L.M. Safi	1	1.00	1.0	-0.1	-0.2	0.3	0.6	2.54	-0.32	-0.39	0.55	0.87
	25.70												
m21	- M.A.al-Jabri	1	1.00	0.6	-0.3	-0.3	0.2	0.3	1.62	-0.66	-0.49	0.36	0.54
	11.95												
m22	- M.Arkoun	1	1.00	-2.5	-3.2	-0.1	1.8	2.8	-6.59	-7.33	-0.13	2.92	4.31
	133.22												
m23	- M.Charfi	1	1.00	-0.2	-1.4	0.5	0.6	1.0	-0.58	-3.29	1.00	1.01	1.62
	42.49												
m24	- M.Chebel	1	1.00	-1.1	-1.3	1.7	-1.8	-2.4	-3.03	-2.91	3.22	-2.81	-3.67
	62.23												
m25	- M.Malekian	1	1.00	1.0	0.1	-0.1	-0.2	0.1	2.68	0.21	-0.13	-0.35	0.09
	8.87												
m26	- M.S.Al-Ashmawy	1	1.00	0.9	0.0	-0.1	-0.1	0.2	2.47	0.07	-0.12	-0.19	0.29
	7.39												
m27	- M.ShabestariE	1	1.00	0.7	-0.2	-0.1	0.1	0.4	1.82	-0.52	-0.15	0.09	0.60
	7.14												
m28	- M.Shahrour	1	1.00	0.9	-0.1	-0.1	-0.1	0.2	2.25	-0.23	-0.18	-0.09	0.30
	7.35												
m29	- M.Talbi	1	1.00	0.3	-0.5	0.0	0.2	0.8	0.67	-1.25	0.06	0.26	1.26
	11.20												
m30	- N.H. Abu-Zayd	1	1.00	0.0	-0.6	-0.4	0.6	0.8	-0.05	-1.29	-0.79	0.89	1.22
	14.64												
m31	- N.Madjid	1	1.00	0.0	-0.2	0.4	0.6	1.0	0.12	-0.40	0.68	0.88	1.62
	16.07												
m32	- O.Youssef	1	1.00	0.9	0.1	0.0	-0.3	0.1	2.31	0.22	0.09	-0.44	0.11
	6.22												
m33	- R.Benzine	1	1.00	0.5	-0.3	0.5	-0.3	-0.6	1.33	-0.73	0.88	-0.40	-0.86
	6.60												
m34	- R.Hassan	1	1.00	0.3	0.3	-0.3	0.2	-0.2	0.90	0.79	-0.52	0.38	-0.29
	7.05												
m35	- S.Akhtar	1	1.00	0.7	0.4	0.0	-0.7	0.3	1.85	1.02	0.03	-1.05	0.43
	11.05												
m36	- S.B.Diagne	1	1.00	0.2	-0.3	0.3	-0.6	-1.2	0.41	-0.71	0.48	-0.94	-1.78
	21.54												
m37	- S.H.Nasr	1	1.00	-1.9	1.3	-2.5	1.6	-0.4	-5.10	3.07	-4.69	2.54	-0.66
	85.96												
m38	- S.M.N.al-Attas	1	1.00	0.6	0.0	0.2	0.3	1.1	1.56	0.01	0.41	0.54	1.70
	12.13												
m39	- S. Nayhum	1	1.00	1.0	0.1	-0.1	-0.2	0.1	2.61	0.19	-0.20	-0.27	0.16
	7.98												
m40	- T.Abderrahman	1	1.00	1.0	0.1	-0.1	-0.2	0.2	2.64	0.13	-0.12	-0.26	0.25
	7.78												
m41	- Y.Seddik	1	1.00	0.4	-0.2	0.2	-0.4	-0.2	1.07	-0.49	0.44	-0.56	-0.28
	4.43												
m42	- Z.Sardar	1	1.00	-2.6	1.9	-1.7	-4.0	1.9	-6.91	4.44	-3.17	-6.40	2.92
	133.65												
-----+													
+-----+													

ANNEXE 4: SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Les voyelles brèves : a i u

Les voyelles longues : ā ī ū

Les consonnes : ' أ

ت t

ط t

ذ d

ش š

ص s

ض d

ظ z

ج ğ

ح h

خ h

ق q

ع 'e

غ ğ

**ANNEXE 5: ARTICLES JOURNALISTIQUES MOBILISÉS
POUR L'ANALYSE DE LA POLÉMIQUE MÉDIATIQUE
AUTOUR DE L'AFFAIRE NAŞR ḤAMĪD ABŪ ZAYD**

Auteurs	Livres	Titres	Pages
'Abla 'Alrouni	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Crise dans l'Université du Caire! ('Azmat fī ḡāmi'at 'alqahira!)	93
Helmī 'al n'amanim	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Bataille dans l'Université du Caire (Ma'arakat fī ḡāmi'at 'alqahira)	96
Hāzem Hāšim	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Ceux qui subissent la colère à l'Université (Al maḡdoub 'alayhoum fī al ḡāmi'a)	99
'Azat Šalabī	Les paroles utiles l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Un comité permanent ...qui se transforme en une cour (Laḡānat 'altaqir...tahawalat 'ilā maḡkama)	102
Mahmoud āl wardanī	Les paroles utiles l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Sur le cas de Nasr Abu Zayd (Fī qadiyat Nasr Abū Zayd)	117
Mohamed 'alrafā'i	Les paroles utiles l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	L'Université des tarabich (Ḡāmi'at 'al tarabiš)	120
Ghālī Shukrī	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Comment a explosé une "bombe universitaire" dans les rues de l'Égypte (Kāyfa tafaḡarat" 'alqoumboula al ḡāmi'a" fī 'alšari' al mišri)	127
Ghālī Shukrī	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	L'affaire Nasr Abū Zayd (Qadiyat Nasr Abū Zayd)	169
Ġamal 'al Ġhiṭany	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	La question du docteur Nasr (Mas'alat 'al doctur Nasr)	164
Ġamal 'al Ġhiṭany	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Sur le coin du débat ('Ala hamiš 'al ḥiwar)	175
Ahmad 'abd 'al ma'ti el ḥiḡāzi	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Je suis ignorant alors j'ai dit que la personne qui aime la différence n'est pas scientifique (Lakana ḡahil faqalt 'in ḡamī ' man yahwī ḥalf haw'ak layssa bi'alm)	179
Ġamal 'al Ġhiṭany	Les paroles utiles dans l'affaire Abū Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Au cœur de la question (Fī šimam almas'ala)	190
Mustafā 'amin	Les paroles utiles dans l'affaire Abu Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	Une idée (Fikra)	193
Farīda 'al nakkaš	Les paroles utiles dans l'affaire Abu Zayd (Al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd)	L'enrichissement par la religion ('Al rtizak bīl din)	194

Farīda 'al nakkaš	Les paroles utiles dans l'affaire Abu Zayd (Al-Qawl al-mufid fī qaḍīyat Abū Zayd)	L'excommunication...fait émerger le terrorisme (Al-Takfir...yanbou'ou 'al irhab)	201
Ḥamid 'Ammār	Les paroles utiles dans l'affaire Abu Zayd (Al-Qawl al-mufid fī qaḍīyat Abū Zayd)	Nasr dévoile les maladies du corps universitaire (Nasr yakšif 'ḥṭar 'amraḍ 'alḡism 'al ḡāmā')	195
Mustafā Maḥmūd	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Avec Abd al-Ṣabour Shahīn (Ma'a Abd al-Ṣabūr Shāhīn)	85
Jāmal Badawī	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Le terrorisme dans l'Université ...et l'histoire de «Abu Zayd» ('Al irahab fī al ḡāmi'a... Wa kissat Abū Zayd)	89
Fāthi Hāmūda	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	L'histoire de Abu Zayd ... les antécédents juridiques (Qissat Abū Zayd...War'a ganouni)	98
Mūhammed Al Ghazālī	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Ceci est notre religion (Hadā dinanā)	101
Fahmī Hūwaydī	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Faites attention de ne pas jouer avec le feu (Hadāri min 'al la'ib bīl nar)	103
Tārūt Abāḍa	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Attention...! (Haḍari...!)	123
Mūhammad Jal'al Kāšk	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	De Sahīr al babili a Abū Zayd Ash-Shāfi'ī ! (Min Sahīr al babili 'ila Abū Zayd Ash-Shāfi'ī !)	129
Mūhammad Jal'al Kāšk	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	La honte du professeur...encore plus de choses ! (Fādīhat 'almū'alim... li maḡāl limazīd)	148
Mūhammad Jal'al Kāšk	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Je l'accuse d'ignorance...alors il m'insulte de maladie ('Tahimhū bīl ḡahl...Fī'āranī bīlmaraḍ)	162
Mūhammad Fāyad Hāykal	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	La liberté de pensée...ou la liberté d'agresser l'islam (Ḥouriyat fikr..'am ḥūriyat taṭawal al dinī)	167
Ahmād Abū Zayd	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Je m'oppose à cet homme... ('āridou 'an hadā 'lraḡūl)	172
Ahmād Abū Zayd	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-'almānīyah fī Jāmi'at al-Qāhirah)	Ils ont jugé cet homme (Hākamu hadā 'lraḡūl)	181
Ḥassan Dūh	L'histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l'Université du Caire	Qu'est-ce qui est derrière toi lotfi ?!! (Māwarak yā lotfi)	193

	(Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)		
Ahmād Ḥūsain 'Iṭmāwī	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	Quand la domination arrive... Au nom de la liberté ('indamā yāṭī 'lqahr...bīsm al hourīya)	184
Māhmūd 'Inābi	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	A Ghālī Shukrī ('la Ghālī Shukrī)	180
Ṣali'h 'Ighazālī Ḥarb	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	Les marges de « l’histoire » de Abu Zayd (Hawāmiṣ 'alī «qissat» Abū Zayd)	209
Shātat Māghari Diāb	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	Ce n'est pas une réalité unique (Lāssat wāgi' farīḍ)	232
Ahmad mahmūd Sabhī	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	L’ideologie : Est-ce qu’elle dépasse la pensée pratique ? ('al idīologiā : hal ta'ūd fikr 'amalī?)	196
Redā 'akācha	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	Pourquoi les communistes défendent-ils l’athéisme..?! (Limāḍā yūdāfi' 'lšū'iuyūn 'an 'alhād..?!)	200
Bakr Biṣafr	L’histoire de Abū Zayd ou le recul des sécularistes dans l’Université du Caire (Qiṣṣat Abū Zayd, wa-inḥisār al-‘almānīyah fī Jāmi‘at al-Qāhirah)	Autour de l’affaire Nasr Abu Zayd (Fī qāḍīyat Nasr Hāmid Abū Zayd)	174

ANNEXE 6: INTERVENTIONS PUBLIQUES DE MALEK CHEBEL EN FRANCE DURANT L'ANNÉE 2013

Nom de l'intervention	Année	Date	Ville	Pays	Type d'intervention	Type de lieu	Organisateur
Dédicace du livre « Changer l'islam »	2013	20 Février	Brie-Comte-Robert	France	Dédicace	Librairie	Librairie du Château
Vivre ensemble et diversité des religions	2013	25 Mars	Nîmes	France	Conférence	Association	Association Charles Gide
Changer l'islam	2013	10 Avril	Bordeaux	France	Conférence	Librairie	Librairie Mollat
Philosophie et spiritualité	2013	14 Avril	Saumur	France	Table ronde	Journées littéraires	La maison Bouvet-Ladubay
La tolérance entre les religions	2013	01 Mai	Genève	Suisse	Table ronde	Salon du livre	27ème Salon du livre et de la presse de Genève
"Changer l'islam" Livre	2013	24 Mai	Montpellier	France	Entretien	Salon du livre	Comédie du Livre
"Changer l'islam" Livre	2013	24 Mai	Cosne-Cours sur Loire	France	Conférence	Salon du livre	Salon du Livre de Cosne-Cours sur Loire
"Changer l'islam" Livre	2013	07 Juin	Nice	France	Entretien	Salon du livre	Festival du livre de Nice
"Changer l'islam" Livre	2013	15 Juin	Montmorillon	France	Entretien	Salon du livre	Salon du Livre de Montmorillon
Drames et chances du monde arabe	2013	08 Septembre	Morges	Suisse	Table ronde	Salon du livre	L'association « Le livre sur les quais »
Peut-on se passer de l'écrit ?	2013	04 Octobre	Paris	France	Table ronde	Journée d'étude	L'institut des lettres et manuscrits
"Changer l'islam" Livre	2013	19 Octobre	l'Haÿ-les-Roses	France	Café Littéraire	Salon du livre	L'association Roseraie des Cultures
20ème édition du Prix Grand Atlas 2013	2013	05 Décembre	Rabat	Maroc	Conférence	Prix littéraire	l'Ambassade de France du Maroc
Une vie, une œuvre	2013	11 Décembre	Puteaux	France	Entretien	Mairie de Puteaux	Conseil Economique, Social et Environnemental Local (CESEL)

**ANNEXE 7: OUVRAGES DES PENSEURS DE LA
RÉFORME RÉPERTORIÉS DANS LES BASES
WORLDCAT ET HOLISS**

Auteurs	Titres	Éditeurs	Langues	Pays
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Inter-religious marriages among Muslims : negotiating religious and social identity in family and community	Global Media Publications	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Babri-Masjid Ramjanambhoomi controversy	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Communalism and communal violence in India : an analytical approach to Hindu-Muslim conflict	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Delhi-Meerut riots : analysis, compilation, and documentation	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Ethnic conflict in south Asia	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Islam and revolution	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Kerala Muslims : a historical perspective	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Mandal Commission controversy	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Politics of confrontation : the Babri-Masjid Ramjanmabhoomi Controversy runs riot	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Religion and liberation	Ajanta Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Secular crown on fire : the Kashmir problem	Ajanta Pub	EN	Inde
Muhammad Shahrour	al-Islām wa-al-īmān : manzūmat al-qiyam	al-Ahālī	AR	Syrie
Muhammad Shahrour	al-Kitāb wa-al-Qur'ān : qirā'ah mu'āshirah	al-Ahālī	AR	Syrie
Muhammad Shahrour	Dirāsāt Islāmīyah mu'āshirah fī al-dawlah wa-al-mujtama'	al-Ahālī	AR	Syrie
Muhammad Shahrour	Mashrū' mīthāq al-'amal al-Islāmī	al-Ahālī	AR	Syrie
Muhammad Shahrour	Naḥwa uṣūl jadīdah lil-fiqh al-Islāmī : fiqh al-mar'ah : al-waṣīyah, al-irth, al-qiwāmah, al-ta'addudīyah, al-libās	al-Ahālī	AR	Syrie
Muhammad Shahrour	Proposal for an islamic covenant	al-Ahālī	EN	Syrie
Hassan Hanafi	Ḥiṣār al-zaman	al-Dār al-'Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Ḥiwār al-Mashriq wa-al-Maghrib : nuṣuṣ iḍāffīyah : talḥi silsilat al-rudūd wa-al-munāqashāt	al-Dār al-'Arabīyah	AR	Liban
Seyyed Hossein Nasr	Dirāsāt Islāmīyah	al-Dār al-Muttaḥidah lil-Nashr	AR	Liban
Seyyed Hossein Nasr	al-Islām, ahdāfahu wa-haqā'iqahu	al-Dār al-Muttaḥidah lil-Nashr	AR	Liban

Seyyed Hossein Nasr	al-Şūfiyah bayna al-ams wa-al-yawm	al-Dār al-Muttaḥidah lil-Nashr	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	Tārīkh al-wujūdīyah fī al-fīkr al-basharī	al-Dār al-Qawmīyah	AR	Egypte
Fathi Osman	Ma‘a al-Masīḥ fī al-Anājīl al-arba‘ah	al-Dār al-Qawmīyah	AR	Egypte
Abdelmajid Charfi	al-Fīkr al-Islāmī fī al-radd ‘alá al-Naşārá ilá nihāyat al-qarn al-rābi‘/al-‘āshir	al-Dār al-Tūnisīyah	AR	Tunisie
Abdelmajid Charfi	al-Islām wa-al-ḥadāthah	al-Dār al-Tūnisīyah	AR	Tunisie
Abdelmajid Charfi	Fī qirā‘at al-naşş al-dīnī	al-Dār al-Tūnisīyah	AR	Tunisie
Chandra Muzaffar	Challenges and choices in Malaysian politics and society	Aliran	EN	Malaisie
Chandra Muzaffar	Freedom in fetters : an analysis of the state of democracy in Malaysia	Aliran	EN	Malaisie
Chandra Muzaffar	Protector? : an analysis of the concept and practice of loyalty in leader-led relationships within Malay society	Aliran	EN	Malaisie
Chandra Muzaffar	The NEP, development, and alternative consciousness	Aliran	EN	Malaisie
Fazlur Rahman	Prophecy in Islam : philosophy and orthodoxy	Allen & Unwin	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Ideals and realities of Islam	Allen & Unwin	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Islamic life and thought	Allen & Unwin	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The encounter of man and nature : the spiritual crisis of modern man	Allen & Unwin	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	The Arab awakening : Islam and the new Middle East	Allen Lane	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	The quest for meaning : developing a philosophy of pluralism	Allen Lane	EN	Grande-Bretagne
Abdelmajid Charfi	Muḥādarāt al-Mu‘tamar al-Awwal, al-Dīn wa-al-thaqāfah, al-wāqi‘ wa-al-āmāl : buḥūth al-nadwah allatī nazzamathā Mu‘assasat Mu‘minūn Bi-lā Ḥudūd	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-‘Aql al-akhlāqī al-‘Arabī : dirāsah taḥlīliyah naqdīyah li-nuẓum al-qiyam fī al-thaqāfah al-‘Arabīyah	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Maroc
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Tajdīd wa-al-taḥrīm wa-al-ta’wīl : bayna al-ma‘rifah al-‘ilmīyah wa-al-khawf min al-takfīr	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Maroc
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Imām al-Shāfi‘ī wa-ta’sīs al-aydiyūlūjīyah al-wasaṭīyah	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Khiṭāb wa-al-ta’wīl	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Naşş, al-sultāh, al-ḥaqīqah : al-fīkr al-dīnī bayna irādat al-ma‘rifah wa-irādat al-haymanah	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	Dawā‘ir al-khawf : qirā‘ah fī khiṭāb al-mar‘ah	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	Ishkālīyāt al-qirā‘ah wa-ālīyāt al-ta’wīl	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	Mafhūm al-naşş : dirāsah fī ‘ulūm al-Qur‘ān	al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī	AR	Liban

Taha Abderrahmane	fi usūl al hiwār wa tağdīd ‘ilm al-kalām	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	al-‘amal al-dīnī wa tağdīd al-‘aql	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	tağdīd al-manhağ fi taqwīm al-turāt t	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	fiqh al-falsafa, 1: al-falsafa wa al-tarğama	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	al-lisān wa al-mīzān aw al-takawtur al-‘aqlī	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	fiqh al-falsafa 2: al-qawl al-falsafi – kitāb al-mafhūm wa al-ta’ttīl	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	su’āl al-aḥlāq: musāhamatun fi al-naqd al-aḥlāqī li al-ḥadāḥa al-ğarbiyya	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	hiwārātun min aḡli al-mustaqbal	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	al-ḥaq al-‘arabī fi al-iḥtilāf al-falsafi	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	al-ḥaq al-islamī fi al-iḥtilāf al-fikrī	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	rūḥ al-ḥadāḥa: naḥwa al-ta’sīs li ḥadāḥa islāmiyya	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	rūḥ al-dīn	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Taha Abderrahmane	su’āl al-‘amal: baḥṭun ‘an al-uṣūl al-‘amaliyya li al-fiqr wa al-‘ilm	al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī	AR	Liban
Sadiq Nayhum	al-Islām fi al-asr : man saraqā al-jāmi‘ wa-ayna dhahaba yawm al-Jum‘ah?	al-Rayyis	AR	Grande-Bretagne
Sadiq Nayhum	Islām ḍidda al-Islām : sharī‘ah min waraq	al-Rayyis	AR	Grande-Bretagne
Sadiq Nayhum	Şawt al-nās : miḥnat thaqāfah muzawwarah	al-Rayyis	AR	Grande-Bretagne
Abdelmajid Charfi	Marja’iyāt al-Islām al-siyāsī	al-Tanwīr	AR	Tunisie
Abdelmajid Charfi	al-Ijtihād al-jamā’ī fi al-tashrī‘ al-Islāmī	al-Wizārat al-Awqāf	AR	Qatar
Nasr Hamid Abu Zayd	Reformation of Islamic Thought : A Critical Historical Analysis	Amsterdam University Press	EN	Pays-Bas
Ghaleb Bencheikh	L’islam et le judaïsme en dialogue : Salam Shalom	Atelier	FR	France
Abdelwahab Meddeb	La conférence de Ratisbonne : enjeux et controverses	Bayard	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Portrait du poète en soufi	Belin	FR	France
Shabbir Akhtar	A faith for all seasons : Islam and Western modernity	Bellew Pub	EN	Grande-Bretagne
Shabbir Akhtar	Be careful with Muhammad! : the Salman Rushdie affair	Bellew Pub	EN	Grande-Bretagne
Shabbir Akhtar	The final imperative : an Islamic theology of liberation	Bellew Pub	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Three Muslim sages : Avicenna, Suhrawardī, Ibn ‘Arabī	Caravan Books	EN	États-Unis
Abdelmajid Charfi	Islam between divine message and history	Central European University Press	EN	États-Unis

Syed Muhammad Naquib al-Attas	arikh sebenar batu bersurat Terengganu : Juma'at, 4 haribulan Rajab, 702 Hijrah bersamaan 22 haribulan Februari, 1303 Masihi	Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS)	EN	Malaisie
Souleymane Bachir Diagne	Reconstruire le sens : textes et enjeux de prospectives africaines	Codesria	FR	Sénégal
Seyyed Hossein Nasr	Jalāl al-Dīn Rūmī : supreme Persian poet and sage	Conseil Supérieur de la Culture et des Arts	EN	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Knowledge and the sacred	Crossroad	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Islām va tangnāhā-yi insān-i mutajaddid	Daftar-i Pizhūhish va Nashr-i Suhraṣardī	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Islām-i sunnatī dar dunyā-yi mutajaddid	Daftar-i Pizhūhish va Nashr-i Suhraṣardī	IR	Iran
Abdulaziz Sachedina	Ravish/shināsī-i muṭāla‘āt-i Islāmī dar Gharb : guftārḥā’ī az ‘Abd al-‘Azīz Sāshādīnā = Methodology of the Islamic Studies in the West	Daftar-i Tablīghāt-i	IR	Irak
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Darāmādī bar jahān/shināsī-i Islāmī : tarjumah-i Fārsī-i majmū‘ah-i āsar-i ... Sayyid Muḥammad Naqīb al-Attās	Dānīshshgāh-i Tīhrān	IR	Iran
Gamal al-Banna	al-‘Amal al-Islāmī li-irsā’ siyādat al-sha‘b wa-al-ḥukm al-dustūrī fī Miṣr khilāla al-qarn al-tāsī‘ ‘ashar	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām dīn wa-ummah wa-laysa dīnan wa-dawlah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ḥukm bi-al-Qur’ān wa-qaḍīyat taṭbīq al-sharī‘ah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ikhwān al-Muslimūn ‘alā muftaraq al-ṭuruq	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām huwa al-ḥall : dirāsah fī al-taghyīr al-ijtimā‘ī wa-ifsād al-fikr al-Miṣrī wa-tarīqat al-khalāṣ min al-ma’zaq fī daw’ intikhabāt (Abrīl 1987-Sha‘bān 1407)	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām wa-al-‘aqlānīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām wa-taḥaddiyāt al-‘aṣr	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām yujābihu taḥaddiyāt al-‘aṣr	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām, ka-mā tuqaddimuhu da‘wat al-ihyā’ al-Islāmī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Jam‘ bayna al-ṣalātayn fī al-ḥaḍar	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Kārihūn lil-ḥaḳīqah : wathā’iq jarīmah thaḳāfīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Mar’ah al-Muslimah bayna taḥrīr al-Qur’ān wa-taqyīd al-fuḳahā’	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte

Gamal al-Banna	al-Mashrū' al-ḥadārī bi-ṣarāḥah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Mukhtār min al-buḥūth wa-al-maqālāt	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Niqābāt al-mihniyah al-Miṣriyah fi ma'rakat al-baqā'	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Radd 'alā al-Bābā : milaff tawthīqī wa-ibdā'ī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ribā-wa'alāqatuhu bi-al-mumārasāt al-maṣrifīyah wa-al-bunūk al-Islāmīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Sayyid Rashīd Riḍā : munshi' al-manār wa-rā'id al-Salafīyah al-ḥadīthah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ta'addudīyah fi mujtama' Islāmī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ta'bi'ah al-fikrīyah lil-thawrah wa-mā-ba'da al-thawrah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Da'wat al-ihyā' al-Islāmī : ta'riḍu nafsahā 'alā al-qabāi'l fahal min madkar?	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Dhikrayāt Fawziyah al-Bannā	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Hal ḥalq al-lihyah min al-kabā'ir?	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Hal yumkin taṭbīq al-sharī'ah?	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Ikhwānī al-Aqbāt	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Istirāṭijīyat al-da'wah al-Islāmīyah fi al-qarn 21 kamā tuqaddimuhā da'wat al-ihyā' al-Islāmī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Jawāz imāmat al-mar'ah al-rijāl	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Jihad	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Jināyat qabīlat, ḥaddathanā	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Kallā thumma kallā : kallā li-fuqahā' al-taqlīd, kallā li-ad'iyā' al-tanwīr, muḥākamat al-fikr al-Miṣrī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Khiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-shābb ilā abīh : ma'a tarjamah mus'habah wa-muwaththaqah li-ḥayāt wa-'amal al-Wālid al-Shaykh Aḥmad al-Bannā	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Mā ba'da al-Ikhwān al-Muslimīn?	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Manhaj al-Islām fi taqrīr ḥuqūq al-insān	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Mashrū' li-iṣlāḥ al-ḥarakah al-niqābīyah al-Miṣriyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Maskharat al-tārīkh : ḥaqīqat musalsal al-Jamā'ah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Mas'ulīyat al-inḥilāl bayna al-shu'ūb wa-al-qādah ka-mā yuwaḍḍihuhā al-Qur'ān al-Karīm	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Mas'ulīyat fashal al-dawlah al-Islāmīyah fi al-'aṣr al-ḥadīth : wa-buḥūth ukhrā	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Maṭlabunā al-awwal huwa, al-ḥurrīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte

Gamal al-Banna	Mawqifunā min al-‘almānīyah, al-qawmīyah, al-ishtirākīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Min wathā’iq al-Ikhwān al-Muslimīn al-majhūlah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Mudhakkirāt Jamāl al-Bannā	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Na‘am lil-walā’-- lā lil-barā’ : qaḍīyat al-walā’, wa-al-barā’ hiya qaḍīyat al-ākhar allatī aḍallat ajyāl ‘adīdah min shabāb al-da‘awāt al-Islāmīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Naḥwa fiqh jadīd	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Nazarīyat al-‘adl fī al-fikr al-Ūrubī wa-al-fikr al-Islāmī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Qaḍīyat al-fiqh al-jadīd : wa-huwa talkhīṣ al-ajzā’ al-thalāthah min kitāb naḥwa fiqh jadīd	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Qaḍīyat al-intāj bayna al-niqābāt wa-al-idārāt wa-al-sultāt	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Qaḍīyat al-qubulāt wa-baqīyat al-ijtihādāt : wakadhālika man huwa Jamāl al-Bannā? wa-mā hiya da‘wat al-iḥyā’?	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Risālah ilā al-da‘awāt al-Islāmīyah min da‘wat al-‘amal al-Islāmī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Ṣafḥah maṭwīyah fī al-khidmah al-ijtimā’īyah : takwīn wa-‘amal al-Jam‘īyah al-Miṣrīyah li-Ri‘āyat al-Masjūnīn wa-Asarihīn min 1953 M-ilā 1955 M	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Tafnīd da‘wā al-naskh fī al-Qur’ān al-karīm	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Tafsīr al-Qur’ān al-karīm bayna al-quḍamā wa-al-muḥdithīn	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Tafsīr ḥadīth Man ra’ā minkum munkaran fal-yughayyirh	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Tajdīd al-Islām wa-i‘ādat ta’sīs manzūmat al-ma‘rifah al-Islāmīyah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Tathwīr al-Qurān	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Uṣūl al-sharī‘ah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Usus al-‘aqīdah : Allāh, al-mawt wa-khulūd al-rūḥ, al-dār al-ākhirah	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Yatasā’ alūna "ayna al-barnāmaj" "ayna al-barnāmaj", hā huwa dhā al-barnāmaj al-Islāmī	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Hassan Hanafī	Mā al-‘awlamah?	Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir	AR	Liban
Louay M. Safi	al-‘Aqīdah wa-al-siyāsah : ma‘ālim nazarīyah ‘āmmah lil-dawlah al-Islāmīyah	Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir	AR	Liban
Louay M. Safi	al-Sharī‘ah wa-al-mujtama’ : baḥth fī maqāṣid al-sharī‘ah wa-‘alāqatihā bi-al-mutaghayyirāt al-ijtimā’īyah wa-al-tārīkhīyah	Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir	AR	Liban
Louay M. Safi	I‘māl al-‘aql : min al-nazrah al-tajzī’īyah ilā al-ru’yah al-takāmulīyah	Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir	AR	Liban
Louay M. Safi	Khayārāt : riḥlatī ‘abra zawābi‘ al-Sharq wa-al-Gharb	Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir	AR	Liban
Ismail al-Faruqī	Islāmīyat al-ma‘rifah : al-mabādi’ al-‘āmmah, khuṭaṭ al-‘amal, al-injāzāt	Dār al-Hādī	AR	Liban

Mohammad Shabestari	al-Mar'ah fī al-fikr al-Islāmī al-mu'āšir : qaḍāyā wa-ishkālīyāt	Dār al-Hādī	AR	Liban
Mohammad Shabestari	Madkhal ilā 'ilm al-kalām al-jadīd	Dār al-Hādī	AR	Liban
Tariq Ramadan	al-Muslimūn fī zill al-'Almānīyah : wājibāt al-Muslimīn wa-ḥuqūqhum fī al-mujtama'āt al-'almānīyah	Dār al-Hādī	AR	Liban
Riffat Hassan	al-Islām wa-ḥuqūq al-nisā'	Dār al-Ḥaṣād	AR	Syrie
Abdelmajid Charfi	al-Thawrah wa-al-ḥadāthah wa-al-Islām	Dār al-Janūb	AR	Tunisie
Muhammad Said Al-Ashmawy	Ḥaṣād al-'aql fī ittijāhāt al-mašir al-insānī	Dār al-Kitāb al-Lubnānī	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	Risālat al-wujūd	Dār al-Kitāb al-Lubnānī	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	Uṣūl al-sharī'ah	Dār al-Kitāb al-Lubnānī	AR	Liban
Abdelmajid Charfi	Labināt	Dār al-Madār al-Islāmī	AR	Liban
Hassan Hanafi	Muḥammad Iqbāl faylasūf al-dhātīyah	Dār al-Madār al-Islāmī	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	'Aḍwā' 'alā mushkil al-ta'līm bi-al-Maghrib	Dār al-Nashr al-Maghribīyah	AR	Maroc
Mohammed Abed al-Jabri	Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm : al-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb al-nuzūl	Dār al-Nashr al-Maghribīyah	AR	Maroc
Mohammed Abed al-Jabri	Fikr Ibn Khaldūn : al-'aṣabīyah wa-al-dawlah : ma'ālim nazariyah khaldūnīyah fī al-tārīkh al-Islāmī.	Dār al-Nashr al-Maghribīyah	AR	Maroc
Mohammed Abed al-Jabri	Madkhal ilā falsafat al'ulūm : dirāsāt wa-nuṣūṣ fī al-Ibstīmūlūjīyah al-mu'āširah	Dār al-Nashr al-Maghribīyah	AR	Maroc
Mohammed Abed al-Jabri	Mawāqif : idā'āt wa-shahādāt	Dār al-Nashr al-Maghribīyah	AR	Maroc
Nasr Hamid Abu Zayd	Anzīmat al-'alāmāt fī al-lughah wa-al-adab wa-al-thaqāfah : madkhal ilā al-sīmyūṭīqā : maqālāt mutarjamah wa-dirāsāt	Dār Ilyās al-'Aṣrīyah	AR	Egypte
Olfa Youssef	al-Ikḥbār 'an al-mar'ah fī al-Qur'ān wa-al-Sunnah	Dār Siḥr	AR	Tunisie
Olfa Youssef	al-Musājalah bayna fiqh al-lughah wa-al-lisānīyāt 'inda ba'd al-lughawīyīn al-'Arab al-mu'āširīn	Dār Siḥr	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Ta'addud al-ma'nā fī al-Qur'ān : baḥth fī usus ta'addud al-ma'nā fī al-lughah min khilāl tafāsīr al-Qur'ān	Dār Siḥr	AR	Tunisie
Tariq Ramadan	Mawt adat al-istithnā' : qīṣaṣ	Dār Uktub lil-Nashr wa-al-Tawzī'	AR	Egypte
Mohammed Arkoun	De Manhattan à Bagdad : au-delà du bien et du mal	Desclée de Brouwer	FR	France
Fathi Osman	İdeoloji devleti	Düşünce Yayınları	TU	Turquie
Abdenmour Bidar	Offener Brief an die muslimische Welt	Éditions du Crieur Public Rathausmarkt	AL	Allemagne
Mohammed Talbi	Afin que mon cœur se rassure	Editions Nirvana	FR	Tunisie
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Human rights and Islamic identity in France and Uzbekistan : mediation of the local and global	Emory University press	EN	États-Unis

Seyyed Hossein Nasr	La religion et l'ordre de la nature	Entrelacs	FR	France
Tariq Ramadan	Il musulmano e l'agnostico	Erickson	IT	Italie
Ghaleb Bencheikh	Le Coran	Eyrolles	FR	France
Chandra Muzaffar	Islamic resurgence in Malaysia	Fajar Bakt	EN	Malaisie
Mohammed Talbi	Le vie del dialogo nell'islam	Fondazione Giovanni Agnelli	IT	Italie
Fathi Osman	The children of Adam : an Islamic perspective on pluralism	Georgetown University Press	EN	États-Unis
Muhammad Shahrour	Islam and humanity : consequences of a contemporary reading	Gerlach Press	AL	Allemagne
Asghar Ali Engineer	The Muslim communities of Gujarat : an exploratory study of Bohras, Khojas, and Memons	Ajanta Pub	EN	Inde
Mohammed Arkoun	Abc de l'islam : pour sortir des clôtures dogmatiques	Grancher	FR	France
Riffat Hassan	Women's and men's liberation : testimonies of spirit	Greenwood Press	EN	États-Unis
Shabbir Akhtar	The light in the enlightenment : Christianity and the secular heritage	Grey Sea	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Islam, challenges in twenty-first century	Gyan Pub	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Islam, gender justice : Muslims gender discrimination	Gyan Pub	EN	Inde
Malek Chebel	Manifeste pour un islam des Lumières : 27 propositions pour réformer l'islam	Hachette	FR	France
Mustafa Malekian	Jahānī shudan : bīm'hā va umīdhā	Ḥadīṣ-i Imrūz	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Qalb-i Islām : arzish'hā-yi jāvidān barā-yi basharīyat	Ḥaqīqat	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	The study Quran : a new translation and commentary	HarperOne	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Three Muslim sages : Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī	Harvard University Press	EN	États-Unis
Asghar Ali Engineer	The state in Islam : nature and scope	Hope India Publications	EN	Inde
Sardar Ziauddin	Science, technology, and development in the Muslim world	Humanities Press	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	A person of Pakistani origins	Hurst & Company	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Abed al-Jabri	Democracy, human rights, and law in Islamic thought	I. B. Tauris	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Abed al-Jabri	The formation of Arab reason : text, tradition and the construction of modernity in the Arab world	I. B. Tauris	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Introducing Cultural Studies : A Graphic Guide	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Introducing Islam	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Introducing Mathematics : A Graphic Guide	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Introducing Media Studies	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Introducing Muhammad	Icon Books	EN	Grande-Bretagne

Sardar Ziauddin	Introducing Philosophy of Science : A Graphic Guide	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Introducing postmodernism	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Muhammad for beginners	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Thomas Kuhn & the Science Wars	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Why do people hate America?	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Will America change?	Icon Books	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Islam and its relevance to our age	Ikraq	MA	Malaisie
Asghar Ali Engineer	Bhiwandi-Bombay riots : analysis and documentation : analysis and compilation	Institute of Islamic Studies	EN	Inde
Seyyed Hossein Nasr	Yol şiiirleri	İnsan Yayınlar	TU	Turquie
Seyyed Hossein Nasr	Tasavvufi makaleler	İnsan Yayınları	TU	Turquie
Kassim Ahmad	The epic of Hang Tuah	Institut Terjemahan Negara	EN	Malaisie
Seyyed Hossein Nasr	Sadr al-Din Shirazi and his transcendent theosophy : back ground, life and works	Institute for Humanities and Cultural Studies	EN	Iran
Asghar Ali Engineer	On developing theory of communal riots	Institute of Islamic Studies	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	The Gujarat carnage	Orient Longman	EN	Inde
Chandra Muzaffar	Islam and the future of inter-ethnic relations in Malaysia : a public lecture delivered on 11 June 2008, at the Institute of Strategic and International Studies (ISIS) Malaysia	International Institute of Advanced Islamic Studies Malaysia	EN	Malaisie
Seyyed Hossein Nasr	Muslims and Christians in the new millennium : towards a dialogue for civilisational renewal	International Institute of Advanced Islamic Studies Malaysia	MA	Malaisie
Gamal al-Banna	Towards Islamic labour & unionism : three papers	International Islamic Confederation of Labour	EN	Suisse
Abdolkarim Soroush	Chih kasī mītavānad mubārazah kunad?	Islamic Book Service	IR	Grande-Bretagne
Khaled Abou El Fadl	Islamic law and Muslim minorities : the juristic discourse on Muslim minorities from 8th to 17th century CE/2nd to 11th Hijrah	Islamic Religious Council of Singapore	EN	Singapour
Seyyed Hossein Nasr	İnsān-i sunnatī va mudirn dar andīshah-i duktur Sayyid Hısayn Naşr	Jāmi	IR	Iran
Ismail al-Faruqi	al-Milal al-mu'āşirah fī al-dīn al-Yahūdī : muḥādarāt	Jāmi'at al-duwal al-'arabīyah	AR	Egypte
Ismail al-Faruqi	Usūl al-Sihyūniyah fī al-dīn al-yahūdi. Muḥādarāt	Jāmi'at al-duwal al-'arabīyah	AR	Egypte
Chandra Muzaffar	Globalisation : the perspectives and experiences of the religious traditions of Asia Pacific	Just World Trust	EN	Malaisie
Chandra Muzaffar	Human rights and the new world order	Just World Trust	EN	Malaisie

Seyyed Hossein Nasr	Love in the Holy Qur'an	Kazi Publications	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Mu'arīf-i Islāmī dar jihān-i mu'āshir	Kitābhā-yi Jībī	IR	Iran
Malek Chebel	Le livre des séductions	Lieu commun	FR	France
Malek Chebel	L'esprit de sérail : perversions et marginalités sexuelles au Maghreb	Lieu commun	FR	France
Sardar Ziauddin	Science and technology in the Middle East : a guide to issues, organizations, and institutions	Longman	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	al-'Ulūm fī al-Islām : dirāsah muṣawwarah	Ma'had al-'Ulūm al-Insāniyat va al-Dirāsāt al-Ṣaqāfiyat	IR	Iran
Mohammed Arkoun	Essais sur la pensée islamique	Maisonneuve et Larose	FR	France
Mohammed Arkoun	Lectures du Coran	Maisonneuve et Larose	FR	France
Mohammed Arkoun	Pour une critique de la raison islamique	Maisonneuve et Larose	FR	France
Hassan Hanafi	Ta'wīl al-zāhirīyāt : al-ḥālāh al-rāhinah lil-manhaj al-zāhirīyātī wa-taṭbīquhu fī al-zāhirah al-dīnīyah	Maktabat al-Nāfidhah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Ḥiwār al-Mashriq wa-al-Maghrib : talīh silsilat al-rudūd wa-al-munāqashāt	Maktabat Madbūlī	AR	Egypte
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Some aspects of Ṣūfism as understood and practised among the Malays	Malaysian Sociological Research Institut	EN	Singapour
Gamal al-Banna	al-Ḥarakah al-niqābīyah ḥarakah insāniyah	Manshūrāt al-Furqān	AR	Maroc
Mohammed Arkoun	al-Fikr al-Islāmī : qirā'ah 'ilmīyah	Markaz al-Inmā' al-Qawmī	AR	Liban
Hassan Hanafi	Ḥiṣār al-zaman : al-ḥāḍir : mufakkirūn	Markaz al-Kitāb lil-Nashr	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Ḥiṣār al-zaman : al-māḍī wa-al-mustaqbal : 'ulūm	Markaz al-Kitāb lil-Nashr	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Buḥūth fī al-thaqāfah al-'ummālīyah	Maṭba'at Ḥasan	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Da'wāt al-Islāmiyah al-mu'āshirah : mā lahā wa-mā 'alayhā	Maṭba'at Ḥasan	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Īmān billāh fī al-Qur'ān al-karīm wa-'inda al-Salaf wa-al-Mu'tazilah wa-al-mu'āshirīn	Maṭba'at Ḥasan	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Qaḍīyat al-intāj bayna al-niqābāt wa-al-idārāt wa-al-sultāt	Maṭba'at Ḥasan	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Rūh al-Islām	Maṭba'at Ḥasan	AR	Egypte
Sardar Ziauddin	Muhammad : all that matters	McGraw-Hill Companies	EN	États-Unis
Shabbir Akhtar	Love in the wrong season : collected poems	Melisende	EN	Grande-Bretagne
Abdolkarim Soroush	Adab-i qudrat, adab-i 'adālat	Mu'assasah-i Farhangī-i Ṣirāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Akhlāq-i khudāyān	Mu'assasah-i Farhangī-i Ṣirāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	'Ārifānah/hā : majmū'ah'ī az sukhanān-i Duktur 'Abd al-Karīm Surūsh	Mu'assasah-i Farhangī-i Ṣirāt	IR	Iran

Abdolkarim Soroush	Awṣāf-i pārsāyān	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Az Sharī'atī	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Bašt-i tajrubah-'i nabavī	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Farbihtar az īdi' ūlūzhī	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Ḥādīs-i bandagī va dilburdagī	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Ḥikmat va ma'īshat	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Madārā va mudīriyat	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Nihād-i nā'ārām-i jahān	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Qabḷ va bašt-i ti'ūrīk-i sharī'at : nazariyah-'i takāmul-i ma'rifat-i dīnī	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Qimār-i 'āshiqānah : Shams va Mawlānā	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Qiṣṣah-'i arbāb-i ma'rifat	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Širāt'hā-yi mustaqīm	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Siyāsāt-nāmah	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Sukhanrānī'hā-yi Duktur	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Surūshgān : majmū'ah-i guftār'hā-yi Duktur	Mu'assasah-i Farhangī-i Širāt	IR	Iran
Mustafa Malekian	Ārā-yi akhlāqī va siyāsī-i Mak'Intāyir	Mu'assasah-i Tawsi'ah-i Dānish va Pizhūhish-i	IR	Iran
Fathi Osman	Mīn uṣūl al-fikr al-siyāsī al-Islāmī : dirāsah li-ḥuqūq al-insān wa-li-waḍ' ri'āsāt al-dawlah (al-imāmah) fī ḍaw' sharī'at al-Islām wa-turāthihi al-tārīkhī wa-al-fiqhī	Mu'assasat al-Risālah	AR	Liban
Seyyed Hossein Nasr	Muḥammad : man of Allāh	Muhammadi Trust	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Sippaṃ mit' chak' = Introducing science	Muṃ rve" cā pe	BU	Birmanie
Abdelmajid Charfī	Islām, vaḥdat-i mabānī, kasrat-i zuhūr : Islām-i 'Arab, Islām-i Bādiyāh, Islām-i Siyāh, Islām-i Khavārij, Islām-i inqilābī, Islām-i naw'andīshī	Nashr-i Nigāh-i Mu'āšir	IR	Iran
Mohammed Abed al-Jabri	Guft va gū-yi sharq va gharb-i jahān-i Islām	Nashr-i Nigāh-i Mu'āšir	IR	Iran
Mohammed Abed al-Jabri	Naqd-i 'aql-i 'Arabī	Nasl-i Āftāb	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Science and civilization in Islam	New American Library	EN	États-Unis
Olfa Youssef	Désir-- des dimensions spirituelles et psychiques des piliers de l'Islam	Nirvana	FR	Tunisie
Amina Wadud	Inside the gender Jihad : women's reform in Islam	Oneworld	EN	Grande-Bretagne
Farid Esack	Islam and AIDS : between scorn, pity and justice	Oneworld	EN	Grande-Bretagne

Farid Esack	On being a Muslim : finding a religious path in the world today	Oneworld	EN	Grande-Bretagne
Farid Esack	Qurán, liberation & pluralism : an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression	Oneworld	EN	Grande-Bretagne
Farid Esack	The Qur'an : a user's guide : a guide to its key themes, history and interpretation	Oneworld	EN	Grande-Bretagne
Fazlur Rahman	Revival and reform in Islam : a study of Islamic fundamentalism	Oneworld	EN	Grande-Bretagne
Khaled Abou El Fadl	Speaking in God's name : Islamic law, authority and women	Oneworld	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Communal riots in post-independence India	Sangam Books	EN	Inde
Shabbir Akhtar	Reason and the radical crisis of faith	P. Lang	EN	États-Unis
Fazlur Rahman	Philosophy, science and other essays	Pakistan Philosophical Congress	EN	Pakistan
Tariq Ramadan	Islam : the essentials	Pelican	EN	Grande-Bretagne
Chandra Muzaffar	Exploring religion in our time	Penerbit Universiti Sains Malaysia	EN	Malaisie
Chandra Muzaffar	Religion seeking justice and peace	Penerbit Universiti Sains Malaysia	EN	Malaisie
Malek Chebel	Les grandes figures de l'islam	Perrin	FR	France
Malek Chebel	L'islam et la raison : le combat des idées	Perrin	FR	France
Malek Chebel	L'islam expliqué	Perrin	FR	France
Ismail al-Faruqi	İbrahimî dinlerin diyalogu	Pınar Yayınları	TU	Turquie
Abdelwahab Meddeb	A history of Jewish-muslim relations from the origins to the present day	Princeton University Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Āmūzah'hā-yī šūfiyān az dīrūz tā imrūz	Qašīdah'sarā	IR	Iran
Malek Chebel	Mohammed, prophète de l'islam	Robert Laffont	FR	France
Chandra Muzaffar	Rights, religion and reform : enhancing human dignity through spiritual and moral transformation	Routledge	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Islamic life and thought	Routledge	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Islām : mazhab, tāriḫ va tamaddun	Rūzbihān	IR	Iran
Asghar Ali Engineer	Justice, women, and communal harmony in Islam	Indian Council of Social Science Research	EN	Inde
Nurcholish Madjid	Religious pluralism and Islam : experiences of Indonesia as a nation state	Secretariat of the Research Project "Urbanism in Islam"	EN	Japon
Nurcholish Madjid	Urbanism in Islam and Indonesian indigenous entrepreneurship	Secretariat of the Research Project "Urbanism in Islam"	EN	Japon

Abdelwahab Meddeb	Contre-prêches : chroniques	Seuil	FR	France
Abdelwahab Meddeb	La maladie de l'islam	Seuil	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Pari de civilisation	Seuil	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Sortir de la malédiction : l'islam entre civilisation et barbarie	Seuil	FR	France
Mohammad Shabestari	Jāmi'ah-'i insānī-i Islām	Shirkat-i Sihāmī-i Intishār	IR	Iran
Mustafa Malekian	Bāng-i āb : darīchih'ī bih jahān'nigarī-i Mawlānā	Shūr	IR	Iran
Sardar Ziauddin	Lamah šon'im et Ameriḳah?	Sifriyat Ma'ariv	HE	Israel
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Takfīr fī zaman al-takfīr ḍidda al-jahl wa-al-zīf wa-al-khīrāfah	Sīnā lil-Nashr	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Naqd al-Khiṭāb al-dīnī	Sīnā lil-Nashr	AR	Egypte
Mohammed Talbi	Li-yaṭma'inna qalbī	Sirās lil-Nashr	AR	Tunisie
Sardar Ziauddin	Postmodernizm ve öteki : Batı kültürünün yeni emperyalizmi	Söylem Yayınları	TU	Turquie
Seyyed Hossein Nasr	Jāvidān khīrad : majmū'ah-i maqālāt-i Duktur Sayyid Ḥusayn Naṣr	Surūsh	IR	Iran
Abdolkarim Sorous h	Tafarruj-i šun' : guftār'hā'ī dar maqūlāt-i akhlāq va šan'at va 'ilm-i insānī	Surūsh	IR	Iran
Mohammad Shabestari	Hirminūtīk, kitāb va sunnat : farāyandah-i tafsīr-i vaḥy	Ṭarḥ-i Naw	IR	Iran
Mohammad Shabestari	Īmān va āzādī	Ṭarḥ-i Naw	IR	Iran
Mohammad Shabestari	Naqdī bar qirā'at-i rasmī az dīn : buḥrānhā, chālīsh'hā, rāh-i ḥal'hā	Ṭarḥ-i Naw	IR	Iran
Mohammad Shabestari	Ta'ammulātī dar qirā'at-i insānī az dīn	Ṭarḥ-i Naw	IR	Iran
Nasr Hamid Abu Zayd	Ma'nā-yi matn : pizhūhishī dar 'ulūm-i Qur'ān	Ṭarḥ-i Naw	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Javān-i Musalmān va dunyā-yi mutajaddad	Ṭarḥ-i Naw	IR	Iran
Ismail al-Faruqi	Islam and other faiths	The Islamic Foundation	EN	Grande-Bretagne
Fazlur Rahman	Islam	University of Chicago Press	EN	États-Unis
Fazlur Rahman	Major themes of the Qur'an	University of Chicago Press	EN	États-Unis
Fazlur Rahman	Islam & modernity : transformation of an intellectual tradition	University of Chicago Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Islamic philosophy in contemporary Persia : a survey of activity during the past two decades	University of Utah Press	EN	États-Unis
Khaled Abou El Fadl	And God knows the soldiers : the authoritative and authoritarian in Islamic discourses	University Press of America	EN	États-Unis
Khaled Abou El Fadl	Conference of the books : the search for beauty in Islam	University Press of America	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	A Treasury of Sufi Wisdom : The Path of Unit	World Wisdom	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Divine love : Islamic literature and the path to god	Yale University Press	EN	États-Unis

Abdolkarim Soroush	Dānīsh va arzīsh : pīzhūhīshī dar irtibāṭ-i ‘ilm va akhlāq : akhlāq-i ‘ilmī, akhlāq-i takamulī, akhlāq-i Marksīstī, akhlāq-i vāqi‘bīn	Yārān	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Īdiūlūzhī-i Shaytānī : dugmāṭīzm-i niqābdār : bih zamīmāh-’i dū sukhānrānī-i dīgar	Yārān	IR	Iran
Abdolkarim Soroush	Taḥrīrī-i naw az Naqdī va dar‘āmādī bar tazādd-i diyāliktikī	Yārān	IR	Iran
Tariq Ramadan	Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam	Actes sud	FR	France
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Islam and human rights : selected essays of Abdullahi An-Na'im	Ashgate	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	Islam beyond the violent jihadis : an optimistic Muslim speaks	Biteback Publishing	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Islam, outline of a classification scheme	C. Bingley	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Hirmis va nivishtahāy-i hirmisī dar jahān-i Islāmī	Chāpkhānīh-i Dāishgāh-i Tīhrān	IR	Iran
Sardar Ziauddin	Hajj studies	Croom Helm	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	The future of Muslim civilisation	Croom Helm	EN	Grande-Bretagne
Fathi Osman	al-Madkhal ilā al-tārīkh al-Islāmī	Dār al-Nafā'is	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Ḥiwār al-akhīr ma‘a Naṣr Ḥāmid Abī Zayd	Dār Madārik lil-Nashr	AR	Liban
Seyyed Hossein Nasr	'Ilm va tamaddun dar Islām	Franklīn	IR	Iran
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Islam and the secular state : negotiating the future of Shari‘a	Harvard University Press	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	Future	Hodder & Stoughton	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Islam in South and South-east Asia	Ajanta Publications	EN	Inde
Khaled Abou El Fadl	Law of duress in Islamic law and common law : a comparative study	Islamic Research Institute	EN	Pakistan
Khaled Abou El Fadl	Tax-farming in Islamic law (qibālah and ḍamān of kharāj) : a search for a concept	Islamic Research Institute	EN	Pakistan
Khaled Abou El Fadl	al-Islām wa-taḥaddī al-dīmuqrāṭīyah	Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah	AR	Egypte
Khaled Abou El Fadl	al-Kalām bi-ism Allāh : al-sharī‘ah al-Islāmīyah, al-marjī‘īyah, al-nisā’	Maktabat Madbulī	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Qawl al-mufīd fī qaḍīyat Abū Zayd	Maktabat Madbulī	AR	Egypte
Sardar Ziauddin	The Touch of Midas : science, values, and environment in Islam and the West	Manchester University Press	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Abed al-Jabri	al-‘Aql al-siyāsī al-‘Arabī : muḥaddadātuḥu wa-tajalliyātuh	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Ḍarūrī fī al-siyāsah : mukhtaṣar Kitāb al-Siyāsah li-Aflāṭūn	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Dīmuqrāṭīyah wa-ḥuqūq al-insān	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Dīn wa-al-dawlah wa-taṭbīq al-sharī‘ah	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban

Mohammed Abed al-Jabri	al-Islām wa-al-ḥadāthah wa-al-ijtimā‘ al-sīyāsī : ḥiwārāt fikrīyah	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Mas’alah al-hawīyah : al-‘Urūbah wa-al-Islām-- wa-al-Gharb	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Mas’alah al-thaqāfīyah	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Mashrū‘ al-naḥḍawī al-‘Arabī : murāja‘ah naqdīyah	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Muthaqqafūn fī al-ḥadārah al-‘Arabīyah : miḥnat Ibn Ḥanbal wa-nakbat Ibn Rushd	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Turāth wa-al-ḥadāthah : buḥūth wa-munāqashāt	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Binyat al-‘aql al-‘Arabī : dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuzum al-ma‘rifah fī al-thaqāfah al-‘Arabīyah	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm : al-tafsīr al-wāḍiḥ ḥasab tartīb al-nuzūl	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Fī naqd al-ḥājah ilā al-iṣlāḥ	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Ḥafriyāt fī al-dhākīrah min ba‘īd	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Ḥuqūq al-insān fī al-fikr al-‘Arabī : dirāsāt fī al-nuṣūṣ	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Ibn Rushd, sirah wa-fikr : dirāsah wa-nuṣūṣ	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Ishkāliyyāt al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Madkhal ilā al-Qur’ān al-karīm	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Madkhal ilā falsafat al-‘ulūm : al-‘aqlānīyah al-mu‘āsirah wa-tatawwur al-fikr al-‘ilmī	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Qaḍāyā fī al-fikr al-mu‘āṣir : al-‘awlamah, ṣirā‘ al-ḥadārah, al-‘awdah ilāl-akhlāq ...	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Tahāfut al-Tahāfut : intiṣārah lil-rūḥ al-‘ilmīyah wa-ta’āsīr li-akhlāqāt al-ḥiwār	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Waḥdat al-Maghrib al-‘Arabī	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Waḥdat al-thaqāfah al-‘Arabīyah wa-ṣumūduhā bi-wajh al-taḥaddiyāt : buḥūth wa-munāqashāt al-nadwah al-fikrīyah	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah	AR	Liban

Mohammed Abed al-Jabri	Wijhat nazar : naḥwa i'ādat binā' qaḍāyā al-fikr al-'Arabī al-mu'āṣir	Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah	AR	Liban
Abdelmajid Charfi	Nadwat al-Muslim fi al-Tārīkh : a'māl al-dawrah al-thānīyah al-mun'aqidah fi al-Dār al-Bayḍā' 25, 26, 27 Mārs 1998	Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah	AR	Maroc
Abdolkarim Sorous h	Dars'hāyī dar falsafah-'i 'ilm al-ijtimā' : ravish-i tafsīr dar 'ulūm-i ijtimā'ī	Nashr-i Nay	IR	Iran
Sardar Ziauddin	Orientalism	Open University Press	EN	États-Unis
Khaled Abou El Fadl	Islam and the challenge of democracy	Princeton University Press	EN	États-Unis
Souleymane Bachir Diagne	African art as philosophy : Senghor, Bergson and the idea of negritude	Seagull Books	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The immutable principles of Islam and Western education; reflections on the Aga Khan Chair of Islamic studies at the American University of Beirut,	Seminary Foundation	EN	États-Unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	African constitutionalism and the role of Islam	University of Pennsylvania Press	EN	États-Unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Human Rights Under African Constitutions :Realizing the Promise for Ourselves	University of Pennsylvania Press	EN	États-Unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Muslims and global justice	University of Pennsylvania Press	EN	États-Unis
Muhammad Said Al-Ashmawy	Against Islamic extremism : the writings of Muhammad Sa'id al-'Ashmawy	University Press of Florida	EN	États-Unis
Malek Chebel	Islam für Anfänger	Wissenschaftliche Buchgesellschaft	AL	Allemagne
Nurcholish Madjid	Islam agama kemanusiaan : membangun tradisi dan visi baru Islam Indonesia	Yayasan Wakaf Paramadina	MA	Malaisie
Souleymane Bachir Diagne	La Culture du développement	CODESRIA	FR	Sénégal
Souleymane Bachir Diagne	La Culture du développement	CODESRIA	FR	Sénégal
Seyyed Hossein Nasr	Islam	HarperCollins	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Anthology of Philosophy in Persia: From Zoroaster to Omar Khayyam	Ib Tauris	EN	États-Unis
Abdelwahab Meddeb	Die Krankheit des Islam	Verl. Das Wunderhorn	AL	Allemagne
Sardar Ziauddin	Woher kommt der Haß auf Amerika?	zu Klampen	AL	Allemagne
Olfa Youssef	Buḥūth fi khiṭāb "al-Sudd" al-masrahī	'A. Khiḍr	AR	Tunisie
Nasr Hamid Abu Zayd	Voice of an Exile : Reflections on Islam	ABC	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Science and civilization in Islam	ABC	EN	États-Unis
Gamal al-Banna	al-Īmān billāh fi al-Qur'ān al-kaṛīm wa-'inda al-Salaf wa-al-Mu'tazilah wa-al-mu'āṣirīn	Abnā' Wahbah Ḥassān	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Critique du discours religieux	Actes Sud	FR	France

Asghar Ali Engineer	Indian Muslims : a study of the minority problem in India	Ajanta Publications	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Status of women in Islam	Ajanta Publications	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Muslim Minority : Continuity and Change	Gyan	EN	Inde
Abdelmajid Charfi	La pensée islamique, rupture et fidélité	Albin Michel	FR	France
Abdenmour Bidar	L'islam sans soumission : pour un existentialisme musulman	Albin Michel	FR	France
Abdenmour Bidar	Quelles valeurs partager et transmettre aujourd'hui?	Albin Michel	FR	France
Farid Esack	Coran : mode d'emploi	Albin Michel	FR	France
Malek Chebel	Changer l'islam : dictionnaire des réformateurs musulmans des origines à nos jours	Albin Michel	FR	France
Malek Chebel	Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation	Albin Michel	FR	France
Mohamed Charfi	Islam et liberté : le malentendu historique	Albin Michel	FR	France
Mohammed Arkoun	Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours	Albin Michel	FR	France
Mohammed Arkoun	La construction humaine de l'islam	Albin Michel	FR	France
Mohammed Arkoun	Lectures du Coran : édition définitive	Albin Michel	FR	France
Olfa Youssef	Le Coran au risque de la psychanalyse	Albin Michel	FR	France
Rachid Benzine	La construction humaine de l'islam	Albin Michel	FR	France
Rachid Benzine	Les nouveaux penseurs de l'islam	Albin Michel	FR	France
Rachid Benzine	Nous avons tant de choses à nous dire	Albin Michel	FR	France
Souleymane Bachir Diagne	En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale	Albin Michel	FR	France
Abdelwahab Meddeb	L'exil occidental	Albin Michel	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Histoire des relations entre juifs et musulmans : des origines à nos jours	Albin Michel	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Instants soufis	Albin Michel	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Printemps de Tunis : la métamorphose de l'histoire	Albin Michel	FR	France
Tariq Ramadan	L'islam et les musulmans, grandeur et décadence : dans le quotidien de nos vies	Al-Bouraq	FR	Liban
Abdelmajid Charfi	al-Risālah al-‘asjadīyah fī al-ma‘ānī al-Mu‘ayyadīyah	al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb	AR	Tunisie
Hassan Hanafi	Muqaddimah fī ‘ilm al-istighrāb	al-Dār al-Fannīyah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Mādha ya‘nī ‘ilm al-istighrāb	al-Dār al-Hādī	AR	Liban
Fathi Osman	al-Fikr al-Islāmī wa-al-taṭawwur	al-Dār al-Kuwaytīyah	AR	Koweït
Fathi Osman	al-Tārīkh al-Islāmī-- wa-al-madhhab al-māddī fī al-tafsīr : aḍwā’ ‘alā tajribah	al-Dār al-Kuwaytīyah	AR	Koweït
Fathi Osman	Ārā’ min turāth al-fikr al-Islāmī	al-Dār al-Kuwaytīyah	AR	Koweït
Fathi Osman	Dawlat al-fikrah al-latī aqāmahā Rasūl al-Islām ‘aqīb al-Hijrah : tajribah mubakkirah li-al-dawlah al-īdyūlūjīyah fī al-tārīkh	al-Dār al-Kuwaytīyah	AR	Koweït

Fathi Osman	al-Qiyam al-ḥaḍārīyah fī risālat al-Islām	al-Dār al-Sa‘ūdīyah	AR	Arabie Saoudite
Mohamed Charfi	al-Islām wa-al-ḥurrīyah : al-iltibās al-tārīkhī	al-Fanak	AR	Maroc
Muhammad Said Al-Ashmawy	L’islamisme contre l’islam	Al-Fikr	FR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Mafhūm al-naṣṣ : dirāsah fī ‘ulūm al-Qur’ān	al-Hay’ah	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Hakadhā takallama Ibn ‘Arabī	al-Hay’ah	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	Miṣr wa-al-Ḥamlah al-Faransīyah	al-Hay’ah	AR	Egypte
Abdolkarim Sorous h	al-Wahy wa-al-zāhirah al-Qur’ānīyah	al-Intishār al-‘Arabī : Markaz al-Buḥūth al-Mu‘āsirah	AR	Liban
Gamal al-Banna	al-Ḥarakah al-niqābīyah al-Miṣrīyah : tārīkhan wa-tanzīman ‘abra mi’ah ‘ām, 1892-1992	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Suisse
Gamal al-Banna	al-Ḥarakah al-‘ummālīyah al-dawlīyah : al-dawlīyāt, al-ittiḥādāt, al-munazzamāt ma‘a dirāsah muqāranah lil-ḥarakah al-niqābīyah fī Barītāniyā wa-al-Wilāyāt al-Muttaḥidah wa-al-Ittiḥād al-Sūfiyī	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ḥurrīyah al-niqābīyah	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Suisse
Gamal al-Banna	al-Tanzīm wa-al-bunyān al-niqābī	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Taṭawwur al-tashrī‘ī li-qawānīn al-niqābāt al-‘ummālīyah : al-qawanīn al-niqābīyah allafī ṣadarat mundhu ‘ām 1942 ḥattā nihāyat ‘āmm 1990 wa-al-qarārāt al-munaffidhah la-hā	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Qaḍīyat al-ḥurrīyah fī al-Islām	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Ta‘miq ḥāssat al-‘amal fī al-mujtam‘ al-Islāmī	al-Ittiḥād al-Islāmī al-Dawlī lil-‘Amal	AR	Egypte
Taha Abderrahmane	al-ḥadātha wa al-muqāwama	al-ma‘ārif al-hikamiyya,	AR	Liban
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Mudākhalāt falsafīyah fī al-Islām wa-al-‘ālmānīyah	al-Ma‘had al-‘Ālī al-‘Ālamī lil-Fikr wa-al-Ḥadārah al-Islāmīyah	AR	Jordanie
Fathi Osman	al-Imām al-Būṣīrī	al-Majlis al-A‘lá lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	al-Huwīyah	al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	al-Thawrah al-Miṣrīyah fī ‘āmiḥā al-awwal, Yanāyir 2011-Yanāyir 2012	al-Maktab al-Miṣrī lil-Maṭbū‘āt	AR	Egypte
Hassan Hanafi	al-Wahy wa-al-waqī‘ : taḥlīl al-maḍmūn	al-Maktab al-Miṣrī lil-Maṭbū‘āt	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Naz‘ al-milkīyah fī aḥkām al-sharī‘ah wa-nuṣūṣ al-qānūn	al-Maktabah al-‘Aṣrīyah	AR	Liban
Hassan Hanafi	al-Turāth wa-al-tajdīd : mawqifunā min al-turāth al-qadīm	al-Markaz al-‘Arabī lil-Baḥth wa-al-Nas	AR	Egypte

Taha Abderrahmane	su'āl al-manhağ: fī ufuq al-ta'sīs li-unmūdağ fikrī ġadīd	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	min al-insān al-abtar ilā al-insān al-kawtar	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	shurūd mā ba'da al-dahrāniyya: al-naqd al-i'timānī li al-ḥuruğ min al-dīn	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	dīn al-ḥayā': min al-naqd al-i'timārī ilā al-naqd al-i'timānī 1: usūl al-naẓar al-i'timānī	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	dīn al-ḥayā': min al-naqd al-i'timārī ilā al-naqd al-i'timānī 2: al-ttaḥaddīyyāt al-aḥlāqiyya li-tawrat al-'ilam wa al-itṭisāl	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	dīn al-ḥayā': min al-naqd al-i'timārī ilā al-naqd al-i'timānī 3: rūḥ al-ḥijab	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	su'āl al-'unf: bayna al-i'timāniyya wal-ḥiwāriyya	al-mu'assasa al-'arabiyya lil-fikr wal-ibdā'	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Ḥiwār al-Mashriq wa-al-Maghrib : naḥwa i'ādāt binā' al-fikr al-qawmī al-'Arabī	al-Mu'assasah al-'Arabīyah	AR	Liban
Hassan Hanafi	al-Ḥarakāt al-Islāmīyah fī Mişr	al-Mu'assasah al-Islāmīyah	AR	Liban
Hassan Hanafi	Muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb	al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'	AR	Liban
Taha Abderrahmane	bu's al-dahrāniyya: al-naqd al-i'timānī li faşl al-aḥlāq 'an al-dīn al-shabaka al-'arabiyya li al-abḥāth wa al-nashr	al-shabaka al-'arabiyya li al-abḥāth wa al-nashr	AR	Liban
Louay M. Safi	al-Ḥurrīyah wa-al-muwātanah wa-al-Islām al-siyāsī : al-taḥawwulāt al-siyāsīyah al-kubrā wa-qaḍāyā al-nuhūd al-ḥaḍārī	al-Shabakah al-'Arabīyah	AR	Liban
Louay M. Safi	al-Rushd al-siyāsī wa-ususuḥu al-mi'yārīyah : min al-ḥukm al-rāshid ilā al-ḥawkamah al-rashīdah : baḥth fī jadalīyat al-qiyam wa-al-mu'assasāt wa-al-siyāsāt	al-Shabakah al-'Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Fī ghimār al-siyāsah, fikran wa-mumārasah	al-Shabakah al-'Arabīyah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Islām wa-al-Gharb : al-anā wa-al-ākhar	al-Shabakah al-'Arabīyah	AR	Maroc
Muhammad Said Al-Ashmawy	Jawhar al-Islām	al-Waṭan al-'Arabī	AR	Liban
Khaled Abou El Fadl	With God on our side : politics & theology of the war on terrorism	Amal Press	EN	Grande-Bretagne
Abdulaziz Sachedina	The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance? ISIM Papers No. 5	Amsterdam University Press	EN	Pays-Bas
Ismail al-Faruqi	Islam and culture	Angkatan Belia Islam Malaysia	EN	Malaisie
Hassan Hanafi	Religious dialogue & revolution : essays on Judaism, Christianity, & Islam	Anglo Egyptian Bookshop	EN	Egypte

Abdolkarim Soroush	Naqdī va bar'āmadī bar tazāddī diyāliktikī ; bih zamīmah-i Naqdī bar ravish-i shinakht	Anjuman-i Islamī-i Dānishjūyān-i Amrīkā va Kānādā	IR	États-Unis
Abdolkarim Soroush	Nihād-i nā'ārām-i jahān	Anjuman-i Islamī-i Dānishjūyān-i Amrīkā va Kānādā	IR	États-Unis
Riffat Hassan	An Iqbal primer : an introduction to Iqbal's philosophy	Aziz Publishers	EN	Pakistan
Malek Chebel	Histoire de la circoncision : des origines à nos jours	Balland	FR	France
Abdolkarim Soroush	Tamsīl dar shi'r-i Mawlānā ; va, Guftugūyī pīrāmūn-i hunar	Barg	IR	Iran
Malek Chebel	L'islam, passion française : une anthologie	Bartillat	FR	France
Abdelwahab Meddeb	The malady of Islam	Basic Books	EN	États-Unis
Ghaleb Bencheikh	Lettre ouverte aux islamistes	Bayard	FR	France
Rachid Benzine	La République, l'Église et l'Islam : une révolution française	Bayard	FR	France
Tariq Ramadan	Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afghānī à Ḥassan al-Bannā un siècle de réformisme islamique	Bayard	FR	France
Khaled Abou El Fadl	The place of tolerance in Islam	Beacon Press	EN	États-Unis
Souleymane Bachir Diagne	Boole : 1815-1864 : l'oiseau de nuit en plein jour	Belin	FR	France
Sardar Ziauddin	Faces of Islam : conversations on contemporary issues	Berita Pub	EN	Malaisie
Sardar Ziauddin	Unfinished journeys : adventures in familiar places	Berita Pub	EN	Malaisie
Fazlur Rahman	Major themes of the Qur'ān	Bibliotheca Islamica	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	Mecca : the sacred city	Bloomsbury	EN	Grande-Bretagne
Hassan Hanafi	Cultures and civilizations : conflict or dialogue?	Book Center for Publishing	EN	Egypte
Abdenour Bidar	L'islam face à la mort de dieu : actualité de Mohammed Iqbal	Bourins	FR	France
Abdolkarim Soroush	The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency	Brill	EN	Pays-Bas
Muhammad Shahrour	The Qur'an, morality and critical reason : the essential Muhammad Shahrur	Brill	EN	Pays-Bas
Sardar Ziauddin	What is British?	British Council	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	L'Islam, hier-demain	Buchet	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Talismano	C. Bourgois	FR	France
Asghar Ali Engineer	The rights of women in Islam	C. Hurst	EN	Grande-Bretagne
Khaled Abou El Fadl	Rebellion and violence in Islamic law	Cambridge University Press	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Talbi	L'Islam n'est pas voilé, il est culte : rénovation de la pensée musulmane, suite à Li-yatma'inna qalbī	Cartaginoiseries	FR	Tunisie

Fazlur Rahman	Islamic methodology in history	Central Institute of Islamic Research	EN	Pakistan
Abdolkarim Sorous h	Banī Ṣadr, Sāzmān-i Mujāhidīn va Higlīsm	Centro Culturale Islamico Europeo	IR	Italie
Mohamed Charfi	Introduction à l'étude du droit	Cérès	FR	Tunisie
Mohammed Talbi	Penseur libre en Islam	Cérès	FR	Tunisie
Mohammed Talbi	Plaidoyer pour un islam moderne	Cérès	FR	Tunisie
Mohammed Arkoun	L'Islam, religion et société	Cerf	FR	France
Malek Chebel	Désir et beauté en islam	CNRS	FR	France
Malek Chebel	L'inconscient de l'islam : réflexions sur l'interdit, la faute et la transgression	CNRS	FR	France
Souleymane Bachir Diagne	Bergson postcolonial : l'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohammed Iqbal	CNRS	FR	France
Souleymane Bachir Diagne	Islam and open society : fidelity and movement in the philosophy of Muhammad Iqbal	CODESRIA	EN	Sénégal
Souleymane Bachir Diagne	The cultural question in Africa : issues, politics and research prospects	CODESRIA	EN	Sénégal
Souleymane Bachir Diagne	The ink of the scholars : reflections on philosophy in Africa	CODESRIA	EN	Sénégal
Abdennour Bidar	Histoire de l'humanisme en Occident	Colin	FR	France
Souleymane Bachir Diagne	Open to reason : Muslim philosophers in conversation with the Western tradition	Columbia University Press	EN	États-Unis
Abdelwahab Meddeb	Talismano	Columbia University Press	EN	États-Unis
Hassan Hanafi	Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension "ilm uṣul al-fiqh"	Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales	FR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	Islam and the political order	Council for Research in Values and Philosophy	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	Science, technology, and development in the Muslim world	Croom Helm	EN	Grande-Bretagne
Fazlur Rahman	Health and medicine in the Islamic tradition : change and identity	Crossroad	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The Islamic intellectual tradition in Persia	Curzon Press	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Insān va ṭabī'at : buḥrān-i ma'navī-i insān-i mutajaddīd	Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Ārmān'hā va vāq'iyat'hā-yi Islām	Daftar-i Pizhūhish va Nashr-i Suhrawardī	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Ma'rifat va ma'navīyat	Daftar-i Pizhūhish va Nashr-i Suhrawardī	IR	Iran
Abdelwahab Meddeb	Talismano	Dalkey Archive Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Āshnā'ī bā Mullā Ṣadrā dar maghrib zamīn	Dānishgāh-i Tihārān	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Nāzar-i mutafakkirān-i Islāmī dar bārāh-'i ṭabī'at. Khulāṣahī az ārā'i Ikhvān-i ṣafā va Bayrūnī va-Ibn Sīnā rāji' bi-jihān	Dānishgāh-i Tihārān	IR	Iran

Fathi Osman	Salafīyah fī al-mujtama‘āt al-mu‘āṣirah	Dār Āfāq al-Ghad	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Fī al-thaqāfah al-siyāsīyah : ārā’ ḥawla azmat al-fikr wa-al-mumārasah fī al-waṭan al-‘Arabī	Dār ‘Alā’ al-Dīn	AR	Syrie
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Ḥiwār bayna Rif‘at al-Sa‘īd wa-‘Ādil Ḥusayn	Dār al-Ahālī	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Min al-naql ilá al-‘aql	Dār al-Amīr	AR	Liban
Hassan Hanafi	Nazarīyat al-dawā’ir al-thalāth	Dār al-‘Ayn lil-Nashr	AR	Egypte
Hassan Hanafi	al-Wāqī‘ al-‘Arabī al-rāhin	Dār al-‘Ayn lil-Nashr	AR	Egypte
Abdelmajid Charfi	Mustaqbal al-Islām fī al-Gharb wa-al-Sharq	Dār al-Fikr	AR	Syrie
Hassan Hanafi	L'exégèse de la phénoménologie : l'état actuelle de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux	Dar al-Fikr al-Arabi	FR	Egypte
Hassan Hanafi	Qaḍāyā mu‘āṣirah	Dār al-Fikr al-‘Arabī	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Ḥijāb	Dār al-Fikr al-Islāmī	AR	Egypte
Mohammed Abed al-Jabri	Ishkālīyāt al-fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir	Dār al-Ḥadāthah	AR	Liban
Seyyed Hossein Nasr	Thalāthat ḥukamā’ Muslimin	Dār al-Ḥikmah	AR	États-Unis
Muhammad Said Al-Ashmawy	Alá mināṣṣat al-qaḍā’	Dār al-Hilāl	AR	Egypte
Abdolkarim Sorous h	al-Qabḍ wa-al-baṣṭ fī al-Sharī‘ah	Dār al-Jadīd	AR	Liban
Mohamed Charfi	al-Islām wa-al-ḥurrīyah : al-iltibās al-tārīkhī	Dār al-Janūb	AR	Tunisie
Rachid Benzine	al-Mufakkirūn al-ḥudud fī al-Islām	Dār al-Janūb	AR	Tunisie
Malek Chebel	Mu‘jam al-rumūz al-Islāmīyah : sha‘ā’ir, taṣawwuf wa-ḥadārah	Dār al-Jīl	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-‘Aql fī al-Islām	Dār al-Ma‘ārif	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Ṣirā‘ al-ḥadārī bayna al-‘Arab wa-Isrā’īl	Dār al-Ma‘ārif	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	Dīwan al-akhlāq	Dār al-Ma‘ārif	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	Islāmīyāt wa-Isrā’īlīyāt	Dār al-Ma‘ārif	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	Min waḥy al-qalam	Dār al-Ma‘ārif	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Min al-naṣṣ ilá al-wāqī‘ : muḥāwalah li-i‘ādat binā’ ‘ilm uṣūl al-fiqh	Dār al-Madār al-Islāmī	AR	Liban
Hassan Hanafi	Min al-fanā’ ilá al-baqā’ : muḥāwalah li-i‘ādat binā’ ‘ulūm al-Taṣawwuf	Dār al-Madār al-Islāmī	AR	Egypte
Fathi Osman	Sharḥ al-Burdah lil-Būṣīrī wa-Nahj al-Burdah lil-Shawqī	Dār al-Ma‘rifah	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Khiṭāb al-dīnī : ru’yah naqdīyah : nahwa intāj wa’y ‘ilmī bi-dalālat al-nuṣūṣ al-dīnīyah	Dār al-Muntakhab	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Madkhal ilá al-Qur’ān al-karīm	Dār al-Nashr al-Maghribīyah	AR	Maroc
Fathi Osman	al-Fikr al-Islāmī wa-al-tatawwur	Dār al-Qalam	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Naṣr Abū Zayd bayna al-kufr wa-al-īmān	Dār al-Rā’id lil-Nashr	AR	Egypte

Mohammed Arkoun	al-‘Almanah wa-al-dīn : al-Islām, al-Masīḥīyah, al-Gharb	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	al-Islām, Ūrubbā, al-Gharb : rihānāt al-ma‘ná wa-irādāt al-haymanah	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	al-Istishrāq bayna du‘ātihi wa ma‘āriḏih	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Ma‘ārik min ajl al-ansanah fi al-siyāqāt al-Islāmīyah	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Min Manhātin ilā Baghdād, mā warā’ al-khayr wa-al-sharr	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Naz‘at al-ansinah fi al-fikr al-‘Arabī : jīl Miskawayh wa-al-Tawḥīdī	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Qirā‘āt fi al-Qurān	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Islam	Dār al-Sāqī	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	Islam : to reform or to subvert?	Dār al-Sāqī	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	The Unthought in Contemporary Islamic Thought	Dār al-Sāqī	EN	Grande-Bretagne
Muhammad Shahrour	al-Dīn wa-al-sulṭah : qirā‘ah mu‘āshirah lil-ḥākīmīyah	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Muhammad Shahrour	al-Islām wa-al-insān : min natā‘ij al-qirā‘ah al-mu‘āshirah	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Muhammad Shahrour	al-Qiṣaṣ al-Qur‘ānī : qirā‘ah mu‘āshirah	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Muhammad Shahrour	al-Sunnah al-Rasūlīyah wa-al-Sunnah al-Nabawīyah	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Muhammad Shahrour	Dalīl al-qirā‘ah al-mu‘āshirah lil-Tanzīl al-Ḥakīm : al-manhaj wa-al-muṣṭalahāt	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	al-Fikr al-Islāmī : naqd wa-ijtihād	Dār al-Sāqī	AR	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	al-Fikr al-uṣūlī wa-istiḥalat al-ta‘šīl : naḥwā tāriḫ ākhar lil-fikr al-Islāmī	Dār al-Sāqī	AR	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	al-Islām aṣālah wa-mumārasah	Dār al-Sāqī	AR	Grande-Bretagne
Muhammad Shahrour	Fiqh al-mar‘ah : naḥwa uṣūl jadīdah lil-fiqh al-Islāmī	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Muhammad Shahrour	Umm al-Kitāb wa-tafṣīluḥā : qirā‘ah mu‘āshirah lil-ḥākīmīyah al-insānīyah : tahāfut al-fuqahā’ wa-al-ma‘šūmīn	Dār al-Sāqī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Min al-ijtihād ilā naqd al-‘aql al-Islāmī	Dār al-Sāqī	AR	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	Min Fayṣal al-tafriqah ilā Faṣl al-maqāl-- ayna huwa al-fikr al-Islāmī al-mu‘āshir?	Dār al-Sāqī	AR	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	Naḥwa tāriḫ muqāran lil-adyān al-tawḥīdīyah	Dār al-Sāqī	AR	Grande-Bretagne
Fathi Osman	Ḥuqūq al-insān bayna al-sharī‘ah al-Islāmīyah wa-al-fikr al-qānūnī al-gharbī	Dār al-Shurūq	AR	Liban
Ismail al-Faruqi	Islāmīyat al-ma‘rifah	Dār al-Tajdīd	AR	Liban
Abdelmajid Charfi	al-Islām bayna al-risālah wa-al-tāriḫ	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-Khiṭāb al-‘Arabī al-mu‘āshir : dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	Naḥnu wa-al-turāth : qirā‘āt mu‘āshirah fi turāthinā al-falsafī	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban

Mohammed Abed al-Jabri	Takwīn al-‘aql al-‘Arabī	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Arkoun	al-Hawāmīl wa-al-shawāmīl : ḥawla al-Islām al-mu‘āšir	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Arkoun	al-Qur‘ān min al-tafsīr al-mawrūth ilá taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Naḥwa naqd al-‘aql al-Islāmī	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Qaḍyā fi naqd al-‘aql al-dīnī : kayfa nafhamu al-Islām al-yawm	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Taḥrīr al-wa‘y al-Islāmī : naḥwa al-khurūj min al-siyājat al-dūghmā‘iyah al-mughlaqah	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Taha Abderrahmane	al-mantiq wa al-nahw al-sūri	Dār al-Ṭalī‘ah	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	Miṣr ṣafḥat al-samā‘	Dār al-Tanwīr (Egypte)	AR	Egypte
Olfa Youssef	Wa-laysa al-dhakar ka-al-unthá... : fi al-huwīyah al-jinsīyah	Dār al-Tanwīr (Egypte)	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Dirāsāt falsafīyah	Dār al-Tanwīr (Liban)	AR	Liban
Hassan Hanafi	al-Turāth wa-al-tajdīd : mawqifunā min al-turāth al-qadīm	Dār al-Tanwīr (Liban)	AR	Liban
Hassan Hanafi	Mīn al-‘aqīdah ilá al-thawrah	Dār al-Tanwīr (Liban)	AR	Liban
Mohammed Arkoun	al-Islām al-ams wa-al-ghad	Dār al-Tanwīr (Liban)	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Ittijāh al-‘aqlī fi al-tafsīr : dirāsah fi qaḍīyat al-majāz fi al-Qur‘ān ‘inda al-Mu‘tazilah	Dār al-Tanwīr (Liban)	AR	Liban
Youssef Seddik	al-Ākhar wa-al-ākharūn fi al-Qur‘ān	Dār al-Tanwīr (Liban)	AR	Liban
Mohammed Abed al-Jabri	al-‘Aṣābīyah wa-al-dawlah : ma‘ālim naẓarīyah Khaldūnīyah fi al-tārīkh al-Islāmī	Dār al-Thaqāfah	AR	Maroc
Fathi Osman	Ārā‘ taqaddumīyah : min turāth al-fikr al-Islāmī	Dār al-Thaqāfah al-‘Arabīyah	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Ra‘ūf Mus‘ad yuḥāwiru Naṣr Abū Zayd	Dār al-Thaqāfah al-Jadīdah	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Jāmi‘ah al-‘ummālīyah	Dār al-Ṭibā‘ah al-Ḥadīthah	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Uṣūl al-fikrīyah lil-dawlah al-Islāmīyah	Dār al-Ṭibā‘ah al-Ḥadīthah	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	Falsafat al-ta’wīl : dirāsah fi ta’wīl al-Qur‘ān ‘inda Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī	Dār al-Waḥdah	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Nāfidah ‘alá al-Islām	Dār ‘Aṭīyah lil-Nash	AR	Liban
Gamal al-Banna	al-Ḥijāb	Dār Bartā : Rābiṭat al-‘Aqlānīyīn al-‘Arab	AR	Syrie
Mohammed Arkoun	al-Turāth wa-al-mawqif al-naqdī al-tasā’ulī	Dār Bidāyāt	AR	Syrie
Mohammed Arkoun	Tasā’ulāt ḥawla al-hūwīyah al-‘Arabīyah	Dār Bidāyāt	AR	Syrie
Muhammad Said Al-Ashmawy	Rūḥ al-‘adālah	Dār Iqrā‘	AR	Liban
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Khiṭāb al-dīnī : ru’yah naqdīyah : naḥwa intāj wa‘y ‘ilmī bi-dalālat al-nuṣūṣ al-dīnīyah	Dār Ma‘d	AR	Syrie

Olfa Youssef	Wa-laysa al-dhakar ka-al-unthá-- : fī al-huwīyah al-jinsīyah	Dār Madārik lil-Nashr	AR	Émirats arabes unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	al-Islām wa-‘almānīyat al-dawlah	Dār Mīrīt	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Kalām fī al-dīn wa-al-siyāsah : naḥwa lāhūt taḥrīr-- Miṣrī ‘Arabī	Dār Miṣr al-Maḥrūsah	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Mar’ah fī khiṭāb al-azmah	Dār Nuṣūṣ	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Dirāsāt muhdāh ilā Maḥmūd Amīn al-‘Ālim fī ‘īd mīlād al-māsī	Dār Qabā’	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Jamāl al-Dīn al-Afghānī al-mi’awīyah al-ūlā (1897-1997)	Dār Qabā’	AR	Egypte
Hassan Hanafi	al-Dīn wa-al-thaqāfah wa-al-siyāsah fī al-waṭan al-‘Arabī	Dār Qabā’	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Min al-naql ilā al-ibdā’	Dār Qabā’	AR	Egypte
Abdelmajid Charfi	Fī al-sha’n al-dīnī : durūs kursī al-Yūniskū lil-adyān al-muqāranah, 1999-2002	Dār Saḥar lil-Nashr	AR	Tunisie
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Ribā wa-al-fā’idah fī al-Islām	Dār Saḥar lil-Nashr	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Imām al-Shāfi’ī wa-ta’sis al-aydiyūlūjīyah al-wasaṭīyah	Dār Saḥar lil-Nashr	AR	Egypte
Olfa Youssef	Ḥayrat Muslimah : fī al-mīrāth wa-al-zawāj wa-al-jinsīyah al-mithlīyah	Dār Saḥar lil-Nashr	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Nāqīṣāt ‘aql wa-dīn ... : fuṣūl fī Ḥadīth al-Rasūl : muqārabah taḥlīlīyah nafsiyah	Dār Saḥar lil-Nashr	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Shawq-- : qirā’ah fī arkān al-Islām	Dār Saḥar lil-Nashr	AR	Tunisie
Abdullahi Ahmed An-Na'im	al-Ab‘ād al-thaqāfīyah li-ḥuqūq al-insān fī al-waṭan al-‘Arabī	Dār Su‘ād al-Ṣabāḥ	AR	Koweit
Khaled Abou El Fadl	The authoritative and authoritarian in Islamic discourses : a contemporary case study	Dar Taiba	EN	États-Unis
Gamal al-Banna	al-Farīdah al-ghā’ibah : jihād al-sayf-- am jihād al-‘aql--?! : ma‘a fuṣūl kāmilah min kitāb "al-Farīdah al-ghā’ibah" al-mansūb li-Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraj	Dār Thābit	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Tajrīd al-Bukhārī wa-Muslim min al-aḥādīth allatī lā tulzim	Da‘wat al-Iḥyā’ al-Islāmī	AR	Egypte
Malek Chebel	Islam et libre arbitre? : la tentation de l'insolence	Dervy	FR	France
Malek Chebel	J'avais tant de choses à dire encore... : entretiens avec Fawzia Zouari	Desclée de Brouwer	FR	France
Mohammed Arkoun	L'islam, morale et politique	Desclée de Brouwer	FR	France
Mohammed Talbi	Plaidoyer pour un islam moderne	Desclée de Brouwer	FR	France
Kassim Ahmad	Characterisation in Hikayat Hang Tuah : a general survey of methods of character-portrayal and analysis and interpretation of the characters of Hang Tuah and Hang Jebat	Dewan Bahasa dan Pustaka	EN	Malaisie
Seyyed Hossein Nasr	Sadr al-Din Shirazi & Hikmat muta‘aliyah	Dewan Bahasa dan Pustaka	MA	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Islām, the concept of religion and the foundation of ethics and morality : a lecture delivered on Monday the 5th of April 1976 to the International Islamic Conference held under the auspices of the Islamic Council of Europe in the	Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia	EN	Malaisie

	hall of the Royal Commonwealth Society, London			
Nasr Hamid Abu Zayd	Islam und Politik : Kritik des religiösen Diskurses	dipa-Verl	AL	Allemagne
Ismail al-Faruqi	On Arabism	Djambatan	EN	Pays-Bas
Nurcholish Madjid	Tidak ada negara Islam : surat-surat politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem	Djambatan	MA	Malaisie
Tariq Ramadan	Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam	Don Quichotte éditions	FR	France
Seyyed Hossein Nasr	Knowledge and the sacred	Edinburgh University Press	EN	Scotland
Abdelmajid Charfi	Islam : between message and history	Edinburgh University Press	AR	Tunisie
Mohamed Charfi	Mon combat pour les Lumières	Éditions Elyzad	FR	Tunisie
Sardar Ziauddin	La Philosophie des Sciences en Images	EDP Sciences	FR	France
Sardar Ziauddin	Les Mathématiques en Images	EDP Sciences	FR	France
Olfa Youssef	Sept controverses en islam : parlons-en !	Elyzad	FR	Tunisie
Chandra Muzaffar	Muslims today : changes within, challenges without : the struggle for an inclusive and progressive understanding of the faith	Emel publications	EN	Pakistan
Taha Abderrahmane	Langage et philosophie : essai sur les structures linguistiques de l'ontologie	Faculté des lettres et des sciences humaines	FR	Maroc
Mohammed Abed al-Jabri	Suqrāt'hāyī az gūnah'ī dīgar : rawshanfīkrān dar tamaddun-i 'Arabī bar asās-i dīdgāh va manābi'-i Ahl-i Tasannun	Farhang-i Jāvīd	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Ma'rifat va amr-i qudsī	Farzān-i Rūz	IR	Iran
Abdelwahab Meddeb	Les 99 stations de Yale	Fata Morgana	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Blanches traverses du passé	Fata Morgana	FR	France
Tariq Ramadan	Peut-on vivre avec l'islam?	Favre	FR	Suisse
Malek Chebel	Dictionnaire encyclopédique du Coran	Fayard	FR	France
Malek Chebel	Le Coran	Fayard	FR	France
Malek Chebel	L'esclavage en terre d'islam : un tabou bien gardé	Fayard	FR	France
Mohammed Talbi	Plaidoyer pour un islam moderne	Fennec	FR	Maroc
Mohammed Talbi	Réflexion d'un musulman contemporain	Fennec	FR	Maroc
Mohammed Talbi	Méditations (tadabbur) sur le Coran : vérité, rationalité, l'az scientifique	Finzi	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Islam and the challenge of civilization	Fordham University Press	EN	États-Unis
Abdelwahab Meddeb	Tombeau of Ibn Arabi :and, White traverses	Fordham University Press	EN	États-Unis
Malek Chebel	Vivre ensemble : éloge de la différence	Frist	FR	France
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa = Shari'a and the secular state in the Middle East and Europe	Fritz Thyssen Stiftung	AL	Allemagne
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Fundamentalism and militarism : a report on the root causes of human rights violations in the Sudan	Fund for Peace	EN	États-Unis

Seyyed Hossein Nasr	Sufi essays	G. Allen and Unwin	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Sacred art in Persian culture	Golgonooza Press	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Balti Britain : a journey through the British Asian experience	Granta	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Desperately seeking paradise : journeys of a sceptical Muslim	Granta	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	Der Islam und die Muslime : Grösse und Dekadenz in unserem alltäglichen Leben	Green Palace Verlag	AL	Allemagne
Sardar Ziauddin	Christian-Muslim relations : yesterday, today, tomorrow	Grey Seal	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Distorted imagination : lessons from the Rushdie affair	Grey Seal	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Muslim minorities in the west	Grey Seal	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Rational approach to Islam	Gyan	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Sufism and inter-religious understanding	Hope India Publications	EN	Inde
Gamal al-Banna	L'islam, la liberté, la laïcité ; et, Le crime de la tribu des "Il nous a été rapporté"	Harmattan	FR	France
Khaled Abou El Fadl	The great theft : wresting Islam from the extremists	HarperOne	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Islam in the modern world : challenged by the West, threatened by fundamentalism, keeping faith with tradition	HarperOne	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The garden of truth : the vision and practice of Sufism, Islam's mystical tradition	HarperOne	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The heart of Islam : enduring values for humanity	HarperSanFrancisco	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	An introduction to Islamic cosmological doctrines : conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā	Harvard University Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Science and civilization in Islam	Harvard University Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The sage learning of Liu Zhi : Islamic thought in Confucian terms	Harvard University Press	EN	États-Unis
Nasr Hamid Abu Zayd	Gottes Menschenwort : für ein humanistisches Verständnis des Koran	Herder	AL	Allemagne
Nasr Hamid Abu Zayd	Mohammed und die Zeichen Gottes : der Koran und die Zukunft des Islam	Herder	AL	Allemagne
Seyyed Hossein Nasr	Al-Bīrūnī, an annotated bibliography	High Council of Culture and Art	EN	Iran
Abdolkarim Soroush	'Ilm chīst, falsafah chīst?	Ḥikmat	IR	Iran
Amina Wadud	Qur'ān va zan : bāzkhvānī-i matn-i muqaddas az manẓar-i yak zan	Ḥikmat	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Dīn va niẓām-i ṭabṭ'at	Ḥikmat	IR	Iran
Asghar Ali Engineer	Rethinking issues in Islam	Orient Longman	EN	Inde
Sardar Ziauddin	A person of Pakistani origins	Hurst	EN	Grande-Bretagne

Sardar Ziauddin	American dream, global nightmare	Hurst	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Arabs Are Alive : The Arabs Are Alive	Hurst	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Muslim Archipelago : Muslim Archipelago	Hurst	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Reading the Qur'an :the contemporary relevance of the sacred text of Islam	Hurst	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Sadr Ad-Din Shirazi i ego transsendental'naia teosofia : intellektual'naia sreda, zhizn' i trudy	Iazyki slavianskoï kul'tury	RU	Russie
Sardar Ziauddin	Cultural studies for beginners	Icon	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Şadr al-Dīn Shīrāzī and his transcendent theosophy : background, life and works	Imperial Iranian Academy of Philosophy	EN	Iran
Asghar Ali Engineer	The origin and development of Islam : an essay on its socio-economic growth	Orient Longman	EN	Inde
Seyyed Hossein Nasr	Tabiat düzeni ve din	İnsan Yayınları	TU	Turquie
Ismail al-Faruqi	al-Tawhīd : its implications for thought and life	International Institute of Islamic Thought	EN	États-Unis
Ismail al-Faruqi	al-Tawhīd jawharat al-ḥaḍārah al-Islāmīyah	International Institute of Islamic Thought	EN	États-Unis
Louay M. Safi	Peace and the limits of war : transcending classical conception of jihad	International Institute of Islamic Thought	EN	États-Unis
Ismail al-Faruqi	al-Funūn al-Islāmīyah	International Institute of Islamic Thought	AR	États-Unis
Ismail al-Faruqi	Aṭlas al-ḥaḍārah al-Islāmīyah	International Institute of Islamic Thought	AR	États-Unis
Ismail al-Faruqi	Toward Islāmīc English	International Institute of Islamic Thought	AR	États-Unis
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Ḥaḳīqat al-sa'ādah wa-ma'anāhā fī al-Islām	International Institute of Islamic Thought	AR	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Maḥmūm al-ta'lim fī al-Islām : iṭār taşawwūrī li-falsafah Islāmīyah lil-ta'lim	International Institute of Islamic Thought	AR	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The concept of education in Islam : a framework for an Islamic philosophy of education	International Institute of Islamic Thought and Civilization	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The intuition of existence : a fundamental basis of Islamic metaphysics	International Institute of Islamic Thought and Civilization	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Islām and secularism	International Institute of Islamic Thought and Civilization	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Islām and the philosophy of science	International Institute of Islamic	EN	Malaisie

		Thought and Civilizatio		
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The meaning and experience of happiness in Islām	International Institute of Islamic Thought and Civilizatio	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The nature of man and the psychology of the human soul : a brief outline and a framework for an Islamic psychology and epistemology	International Institute of Islamic Thought and Civilizatio	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Prolegomena to the metaphysics of Islām : an exposition of the fundamental elements of the worldview of Islām	International Institute of Islamic Thought and Civilizatio	EN	Malaisie
Seyyed Hossein Nasr	Islām, ‘ilm , Musalmānān va fan’āvarī	Intishārāt-i Ittilā‘āt	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	‘Ilm va tamaddun dar Islām	Intishārāt-i Khvārazmī	IR	Iran
Abdelmajid Charfi	Islām-i vaḥdat-i mabānī, kathrat-i zuhūr : faṣlī az jāmi‘ah’shināsī-i tārikhī va farhangī-i Islām	Intishārāt-i Shaft‘	IR	Iran
Abdolkarim Sorous h	Andar bāb-i ijtihād : dar bārih-i kāramādī-yi fiqh-i Islāmī dar dunyā-yi imrūz	Intishārāt-i Tarḥ-i Naw	IR	Iran
Riffat Hassan	The Sword and the sceptre : a collection of writings on Iqbal, dealing mainly with his life and poetical works	Iqbal Academy Pakistan	EN	Pakistan
Seyyed Hossein Nasr	A journey through Persian history and culture	Iqbal Academy Pakistan	EN	Pakistan
Seyyed Hossein Nasr	Islam, science, Muslims, and technology	Islamic Book Trust	MA	Malaisie
Seyyed Hossein Nasr	Science and civilization in Islam	Islamic Texts Society	EN	Grande-Bretagne
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Islām al-sīyāsī	J.M. ‘A	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Khilāfah al-Islāmīyah	J.M. ‘A	AR	Egypte
Mohammed Talbi	‘Iyāl Allāh : afkār jadīdah fi ‘alāqat al-Muslim bi-nafsihi wa-bi-al-ākharīn	Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tawzi‘	AR	Liban
Seyyed Hossein Nasr	Ārmān’hā va vāq’iyat’hā-yi Islām	Jāmī	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Tārikh-i falsafah-i Islāmī az āghāz tā imrūz	Jāmī	IR	Iran
Ghaleb Bencheikh	Petit manuel pour un islam à la mesure des hommes	JC Lattès	FR	France
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The origin of the Malay sh’ir	Kementerian Pelajaran Malaysia	EN	Malaisie
Gamal al-Banna	Mas’ūliyāt al-qiyādāt al-niqābīyah	Kitāb al-‘amal	AR	Egypte
Mohammed Abed al-Jabri	Arap-İslām kültürünün akıl yapısı : Arap-İslām kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi	Kitabevi	TU	Turquie
Seyyed Hossein Nasr	Sih ḥākim-i Musalmān	Kitābfurūshī-i Surūsh	IR	Iran
Nasr Hamid Abu Zayd	al-Islām li-ibnī : ḥiwārāt ma‘a Naṣr Ḥāmid Abū Zayd	Kurrās al-Mutawaḥḥid	AR	Maroc
Abdenmour Bidar	Comment sortir de la religion	La Decouverte	FR	France

Mohammed Abed al-Jabri	Critique de la raison arabe	La Decouverte	FR	Maroc
Muhammad Said Al-Ashmawy	L'islamisme contre l'islam	La Decouverte	FR	France
Mohammed Arkoun	Penser l'Islam aujourd'hui	Laphomi	FR	Algerie
Souleymane Bachir Diagne	Philosopher en islam et en christianisme	Les éditions du Cerf	FR	France
Mohammed Abed al-Jabri	Min ajl ru'yah taqaddumīyah li-ba'd mushkilātīnā al-fikrīyah wa-al-tarbawīyah	Les Éditions Maghrebines	AR	Maroc
Souleymane Bachir Diagne	Gaston Berger : introduction à une philosophie de l'avenir	Les Nouvelles Éditions Africaines	FR	Sénégal
Olfa Youssef	The perplexity of a Muslim woman : over inheritance, marriage, and homosexuality	Lexington Books	EN	États-Unis
Mohammed Talbi	Rêves brulés - Roman	L'Harmattan	FR	France
Mohammed Talbi	L'Émirat aghlabide, 184-296, 800-909, histoire politique	Librairie d'Amérique et d'Orient	FR	France
Abdenmour Bidar	Les tisserands : réparer ensemble le tissu déchiré du monde	Liens	FR	France
Abdenmour Bidar	Lettre ouverte au monde musulman	Liens	FR	France
Abdenmour Bidar	Libérons-nous! : des chaînes du travail et de la consommation	Liens	FR	France
Seyyed Hossein Nasr	Vodič mladom Muslimanu u modernom svijetu	Ljiljan	BO	Bosnie
Seyyed Hossein Nasr	Islam and the plight of modern man	Longman	EN	États-Unis
Ismail al-Faruqi	The cultural atlas of Islam	Macmillan	EN	États-Unis
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Ribā wa-al-fā'idah fī al-Islām	Madbūli al-Ṣaghīr	AR	Egypte
Mohammed Talbi	Ibn Haldūn et l'histoire	Maison tunisienne de l'édition	FR	Tunisie
Muhammad Said Al-Ashmawy	Contre l'intégrisme islamiste : une expérience égyptienne	Maison neuve et Larose	FR	France
Amina Wadud	al-Qur'ān wa-al-mar'ah : i'ādāt qirā'at al-naṣṣ al-Qur'ānī min manzūr nisā'ī	Maktabah Madbūli	AR	Egypte
Shabbir Akhtar	Sunsān janglon kā rāstah : kahāniyon kī ek kitāb	Maktabah-yi Dīn o Adab	HI	Inde
Hassan Hanafi	Dirāsāt Islāmīyah	Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah	AR	Egypte
Seyyed Hossein Nasr	Dalīl al-shābb al-Muslim fī al-'ālam al-ḥadīth	Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Judhūr al-tasalluṭ wa-āfāq al-ḥurrīyah	Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Min Mānhātan ilā Baghdād	Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	al-Dīn wa-al-thawrah fī Miṣr, 1952-1981	Maktabat Madbūli	AR	Egypte
Mohammed Abed al-Jabri	Ḥiwār al-Mashriq wa-al-Maghrib : talīh silsilat al-rudūd wa-al-munāqashāt	Maktabat Madbūli	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Min al-'aqīdah ilā al-thawrah	Maktabat Madbūli	AR	Egypte

Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa-al-qānūn al-Miṣrī	Maktabat Madbūlī al-Saghīr	AR	Egypte
Fathi Osman	al-Dīn fī mawqif al-difā‘	Maktabat Wahbah	AR	Egypte
Fathi Osman	al-Fikr al-qānūnī al-Islāmī bayna uṣūl al-sharī‘ah wa-turāth al-fiqh	Maktabat Wahbah	AR	Egypte
Fathi Osman	Ma‘a al-Masīh fī al-Anājīl al-arba‘ah	Maktabat Wahbah	AR	Egypte
Sardar Ziauddin	An Early crescent : the future of knowledge and the environment in Islam	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Building information systems in the Islamic World	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Explorations in Islamic science	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Information and the Muslim world : a strategy for the twenty-first century	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Islamic futures : the shape of ideas to come	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	The future of Muslim civilisation	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	The Revenge of Athena : science, exploitation, and the Third World	Mansell Pub	EN	Grande-Bretagne
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Islām, secularism, and the philosophy of the future	Mansell Pub	EN	États-Unis
Mohammed Talbi	al-Širā‘ al-lāhūtī fī al-Qayrawān ayyām Aghālībah, 184-296/800-909 : taḥqīq thalāth makhtūṭat min Maktabat al-Qayrawān al-Atharīyah	Manshūrāt Sūmīdiyā	AR	Tunisie
Mohammed Arkoun	al-Islām al-akhlāq wa-al-siyāsah	Markaz al-Inmā‘ al-Qawmī	AR	Liban
Mohammed Arkoun	Tārīkhīyat al-fikr al-‘Arabī al-Islāmī	Markaz al-Inmā‘ al-Qawmī	AR	Liban
Hassan Hanafi	Ḥiṣār al-zaman : al-ḥādir : ishkalāt al-ḥādir	Markaz al-Kitāb lil-Nashr	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Min al-naṣṣ ilā al-wāqī‘	Markaz al-Kitāb lil-Nashr	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Muqaddimah fī ‘ilm al-istighrāb	Markaz al-Kitāb lil-Nashr	AR	Egypte
Nasr Hamid Abu Zayd	bayna al-takfīr wa-al-tanwīr : ḥiwār, shahādāt, wathā‘iq	Markaz al-Maḥrūsah	AR	Egypte
Hassan Hanafi	Waṭan bi-lā ṣāhib : ‘Arab ḥādth al-zamān	Markaz al-Nāqid al-Thaqāfī	AR	Syrie
Hassan Hanafi	al-Waḥy wa-al-wāqī‘ : taḥlīl al-maḍmūn	Markaz al-Nāqid al-Thaqāfī	AR	Syrie
Abdelmajid Charfi	al-Firqah al-Hāmishīyah fī al-Islām : baḥth fī takawwun al-sunnīyah al-Islāmīyah wa-nash‘at al-firqah al-Hāmishīyah wa-siyādatuhā wa-istimarāruhā	Markaz al-Nashr al-Jāmi‘ī	AR	Tunisie
Mustafa Malekian	al-Tadayyun al-‘aqlānī	Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn	AR	Irak
Mohammed Talbi	‘Iyāl Allāh : afkār jadīdah fī ‘alāqat al-Muslim bi-nafsihi wa-bi-al-ākharīn	Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn	AR	Irak
Mohammed Arkoun	Islām-i dīrūz, fardā	Markaz-i Nashr-i Samar	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Sākhtār-i ma‘nā‘ī-i Maḡnavī-i ma‘navī	Markaz-i Pizhūhishī-i Mīrās-i Maktūb	IR	Iran

Sardar Ziauddin	al-‘Ilm wa-al-tiknūlūjīyā wa-al-tanmiyah fī al-aqṭār al-Islāmīyah	Maṭābi‘ al-Dustūr al-Tijārīyah	AR	Jordanie
Muhammad Said Al-Ashmawy	Mādhā jarā li-Miṣr, Muslimūn wa-aqbāt	Maṭābi‘ Sharikat al-Amal lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr	AR	Egypte
Abdullahi Ahmed An-Na‘im	Taghārīdī : ‘alā shurfat al-ḥubb wa-min nāfidhat al-ra’y	Maṭba‘at al-Aḥsā’ al-Ḥadīthah	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Ḥurrīyat al-i‘tiqād fī al-Islām	Maṭba‘at al-Naṣr	AR	Egypte
Gamal al-Banna	al-Islām wa-al-ḥarakah al-niqābīyah	Maṭba‘at al-Naṣr	AR	Egypte
Gamal al-Banna	Azmat al-niqābīyah : dirāsah fannīyah li-azmat al-ḥarakah al-niqābīyah fī al-mujtama‘āt al-ra’smālīyah wa-al-ishtirākīyah wa-ṭarīqat ‘ilājihā	Maṭba‘at al-Naṣr	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	Anā al-wujūd	Maṭba‘at al-Naṣr	AR	Egypte
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Rānīrī and the wujūdiyyah of 17th century Aceh	MBRAS	MA	Malaisie
Ismail al-Faruqi	Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas	McGill University Press	EN	Canada
Youssef Seddik	Nous n'avons jamais lu le Coran : essai	Med Ali	FR	Tunisie
Youssef Seddik	De la contrepartie, penser le prix	MediaCom	FR	Tunisie
Seyyed Hossein Nasr	Ma’rifat-i jāvidān : majmū‘ah-i maqālāt-i Duktur Sayyid Ḥusayn Naṣr	Mihr-i Niyūshā	IR	Iran
Harun Nasution	Islam rasional : gagasan dan pemikiran	Mizan	MA	Indonésie
Nurcholish Madjid	Islam, kemodernan, dan keindonesiaan	Mizan	MA	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Islām va dīnavī‘garī : [sikūlārīsm]	Mu’assasah-‘i Muṭāla‘āt-i Islāmī-i Dānisgāh-i Tihra	IR	Iran
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Marāqid va darajāt-i wujūd	Mu’assasah-‘i Muṭāla‘āt-i Islāmī-i Dānisgāh-i Tihra	IR	Iran
Muhammad Shahrour	Tajfīf manābi‘ al-irhāb	Mu’assasat al-Dirāsāt al-Fikrīyah al-Mu‘āṣirah	AR	Liban
Gamal al-Banna	Qaḍāyā Qur’ānīyah : tathwīr al-Qur’ān, al-ḥukm bi-al-Qur’ān wa-qaḍīyat taṭbīq al-Sharī‘ah, al-īmān billāh fī al-Qur’ān al-Karīm wa-ladā al-salaf wa-al-Mu‘tazilah wa-al-mu‘āṣirīn, qaḍīyat taṭbīq al-Sharī‘ah, da‘wat al-iḥyā’ al-Islāmī	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Uṣūl al-Miṣrīyah lil-Yahūdīyah	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Muhammad Said Al-Ashmawy	Uṣūl al-sharī‘ah	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Sadiq Nayhum	al-‘Adūw fī al-dākhil	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Sadiq Nayhum	al-‘Awdah al-muḥzinah ilā al-baḥr	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Sadiq Nayhum	al-Ḥadīth ‘an al-mar’ah wa-al-diyānāt	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Sadiq Nayhum	al-Ramz fī al-Qur’ān : al-dirāsah - al-ḥiwārāt - al-rudūd	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban
Sadiq Nayhum	Mādhā yurīdu al-qārī’	Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī	AR	Liban

Mohammed Abed al-Jabri	al-Maghrib al-mu'āshir : al-khuṣūṣiyah wa-al-huwīyah --al-ḥadāthah wa-al-tanmiyah	Mu'assasat Bansharah	AR	Maroc
Gamal al-Banna	al-Masīhiyah wa-al-Yahūdīyah fī al-Islām : ḥiwār bayna al-adyān	Mu'assasat Fawziyah wa-Jamāl al-Bannā lil-Thaqāfah wa-al-Ilām al-Islāmī	AR	Egypte
Muhammad Said Al-Ashmawy	al-Islām al-siyāsī	Mūfīm lil-Nashr	AR	Algerie
Sardar Ziauddin	Paññā rhā khrañ" nħañ" mħat" mi khrañ" = <u>Introducing learning and memory</u>	Muṣṣavvāt Cā pe	BU	Birmanie
Abdelmajid Charfi	al-Muṣḥaf wa-qirā'ātuh	Mu'minūn bi-lā Ḥudūd lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth	AR	Maroc
Mohammed Abed al-Jabri	al-Mashrū' al-naḥḍawī al-'Arabī	Muntadā 'Abd al-Ḥamīd	AR	Jordanie
Mohammed Abed al-Jabri	al-Siyāsāt al-ta'limīyah fī aqṭār al-Maghrib al-'Arabī : al-Maghrib, al-Jazā'ir, Tūnis	Muntadā al-Fikr al-'Arab	AR	Jordanie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Islām and secularism	Muslim Youth Movement of Malaysia	EN	Malaisie
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Na puti k islamskoj reformatšii : grazhdanskie svobody, prava cheloveka i mezhdunarodnoe pravo	Muzei i obshchestvennyj tsentr im	RU	Russie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	Comments on the re-examination of al-Rānīrī's Ḥujjatu'l-ṣiddīq : a refutation	Muzium Negara	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The correct date of the Trengganu inscription	Muzium Negara	EN	Malaisie
Fathi Osman	Concepts of the Quran: a topical reading	MVI Publications	EN	États-Unis
Ismail al-Faruqi	al-Aqalliyāt : ru'ā Islāmīyah	Nahḍat	AR	Egypte
Abdelmajid Charfi	Taḥḍīth al-fikr al-Islāmī	Nashr al-Fanak	AR	Maroc
Mohammed Arkoun	Islām-i dīrūz va imrūz : (nigarishī naw bih Qur'ān)	Nashr-i Farhang-i Islāmī	IR	Iran
Mohammed Arkoun	Qur'ān rā chigūnah bi-khānīm	Nashr-i Farhang-i Islāmī	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Dar masīr-i sunnat'girāyī : Sayyid Ḥusayn Naṣr va masā'il-i mu'āshir	Nashr-i 'Ilm	IR	Iran
Hassan Hanafi	Guft va gū-yi sharq va gharb-i jahān-i Islām	Nashr-i Nigāh-i Mu'āshir	IR	Iran
Mustafa Malekian	Dīn, ma'naviyat va rawshanfikrī-i dīnī : sih guft va gū bā Muṣṭafā Malikiyān	Nashr-i Pāyān	IR	Iran
Fazlur Rahman	Falsafah-i Mullā Ṣadrā bā nigāhī naw dar tarāzū-yi naqd	Nashr-i Rīsmān	IR	Iran
Mohammed Abed al-Jabri	Ibn Rushd : khvānishī nuvīn az zindagī, falsafah	Nasl-i Āftāb	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Философы ислама : Авиценна (Ибн Сина), Ас-Сухраварди Ибн Араби Filosofy islama : Avitsenna (Ibn Sina), As-Sukhravardi Ibn Arabi	Nauchnoe izdani	RU	Russie
Sardar Ziauddin	The no-nonsense guide to Islam	New Internationalist	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	I'ādah-i i'tibār bih andīshah-i Islāmī : guftugū-yi buland-i Hāshim Ṣāliḥ va Muḥammad Arkūn dar sih bakhsh	Nigāh-i Mu'āshir	IR	Iran

Mustafa Malekian	Dar rahguzār-i bād va nigahbān-i lālah	Nigāh-i Mu‘āshir	IR	Iran
Mustafa Malekian	Mihr-i māndgār : maqālātī dar akhlāq/shināsī	Nigāh-i Mu‘āshir	IR	Iran
Mustafa Malekian	Mushtāqī va mahjūrī : guft va gū dar bāb-i farhang va siyāsāt	Nigāh-i Mu‘āshir	IR	Iran
Mustafa Malekian	Rāhī bih rahāyī : justārḥāyī dar bāb-i ‘aqqalānīyat va ma‘navīyat	Nigāh-i Mu‘āshir	IR	Iran
Mustafa Malekian	Sayrī dar sipīr-i jān : maqālāt va maqūlātī dar ma‘navīyat	Nigāh-i Mu‘āshir	IR	Iran
Mustafa Malekian	Taqdīr-i mā tadbīr-i mā	Nigāh-i Mu‘āshir	IR	Iran
Nasr Hamid Abu Zayd	Chunīn guft Ibn ‘Arabī	Nīlūfar	IR	Iran
Olfa Youssef	Le féminin, la mort et le silence Approche psychanalytique de quelques hadiths du messager	Nirvanna	FR	Tunisie
Malek Chebel	Mille et une nuits	Nouveau monde	FR	France
Mohammed Arkoun	L'inquietudine dell'Islam : fra tradizione, modernità e globalizzazione	Nuova biblioteca Dedalo	IT	Italie
Seyyed Hossein Nasr	An annotated bibliography of Islamic science	Offset Press	EN	Iran
Abdullahi Ahmed An-Na‘im	Proselytization and communal self-determination in Africa	Orbis Books	EN	États-Unis
Asghar Ali Engineer	The Shah Bano controversy	Orient Longman	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Islam and Muslims : a critical reassessment	Printwell	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Sufism and communal harmony	Printwell	EN	Inde
Abdolkarim Soroush	Reason, freedom, & democracy in Islam : essential writings of ‘Abdolkarim Soroush	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Reading the Qur'an :the contemporary relevance of the sacred text of Islam	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	In the footsteps of the prophet : lessons from the life of Muhammad	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	Radical reform : Islamic ethics and liberation	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	Western Muslims and the future of Islam	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	What I believe	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	An anthology of philosophy in Persia	Oxford University Press	EN	États-Unis
Abdulaziz Sachedina	Islamic biomedical ethics :principles and application	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Abdulaziz Sachedina	Islam and the challenge of human rights	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Abdulaziz Sachedina	The Islamic roots of democratic pluralism	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Abdulaziz Sachedina	The just ruler (al-sultān al-‘ādil) in Shī‘ite Islam : the comprehensive authority of the jurist in Imamite jurisprudence	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Abdulaziz Sachedina	The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence	Oxford University Press	EN	États-Unis
Amina Wadud	Qur'an and woman :rereading the sacred text from a woman's perspective	Oxford University Press	EN	États-Unis

Fazlur Rahman	Avicenna's De anima; being the psychological part of Kitāb al-Shifā'	Oxford University Press	EN	Grande-Bretagne
Khaled Abou El Fadl	Constitutionalism in Islamic countries : between upheaval and continuity	Oxford University Press	EN	États-Unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	What is an American Muslim? : embracing faith and citizenship	Oxford University Press (États-Unis)	EN	États-Unis
Tariq Ramadan	Introduction to Islam	Oxford University Press (États-Unis)	EN	États-Unis
Tariq Ramadan	Islam and the Arab awakening	Oxford University Press (États-Unis)	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Religion & the order of nature	Oxford University Press (États-Unis)	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Religion and the order of nature	Oxford University Press (États-Unis)	EN	États-Unis
Asghar Ali Engineer	Lifting the veil : communal violence and communal harmony in contemporary India	Sangam Books	EN	Inde
Seyyed Hossein Nasr	Islamic art and spirituality	Oxford University Press (États-Unis)	EN	États-Unis
Mohammed Arkoun	Der Islam : Annäherung an eine Religion	Palmyra	Al	Allemagne
Souleymane Bachir Diagne	Comment philosopher en islam	Panama	FR	France
Nurcholish Madjid	Cita-cita politik Islam era reformasi	Paramadina	MA	Malaisie
Nurcholish Madjid	Dialog keterbukaan : artikulasi nilai Islam dalam wacana sosial politik kontemporer	Paramadina	MA	Malaisie
Nurcholish Madjid	Islam : doktrin & peradaban : sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemoderenan	Paramadina	MA	Malaisie
Nurcholish Madjid	Kaki langit peradaban Islam	Paramadina	MA	Malaisie
Nurcholish Madjid	Pintu-pintu menuju Tuhan	Paramadina	MA	Malaisie
Nurcholish Madjid	Tradisi Islam : peran dan fungsinya dalam pembangunan di Indonesia	Paramadina	MA	Malaisie
Malek Chebel	Du désir	Payot	FR	France
Malek Chebel	Encyclopédie de l'amour en Islam : érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie	Payot	FR	France
Malek Chebel	La féminisation du monde : essai sur Les mille et une nuits	Payot	FR	France
Malek Chebel	L'esprit de séraïl : mythes et pratiques sexuels au Maghreb	Payot	FR	France
Malek Chebel	Traité du raffinement	Payot	FR	France
Kassim Ahmad	Jalan yang lurus	Pekan Ilmu Publications	MA	Malaisie
Amina Wadud	Qur'an and woman	Penerbit Fajar Bakti Sdn	EN	Indonésie
Harun Nasution	Islam ditinjau dari berbagai aspeknya	Penerbit Universitas Indonesia	MA	Indonésie
Harun Nasution	Muhammad Abduh dan teologi rasional Mu'tazilah	Penerbit Universitas Indonesia	MA	Indonésie
Harun Nasution	Teologi Islam : aliran-aliran sejarah analisa perbandingan	Penerbit Universitas Indonesia	MA	Indonésie

Fathi Osman	The other : a restructuring of the Islamic concept	Pharos Foundation	EN	États-Unis
Malek Chebel	Dictionnaire amoureux de l'Algérie	Plon	FR	France
Malek Chebel	Dictionnaire amoureux de l'islam	Plon	FR	France
Malek Chebel	Dictionnaire amoureux des Mille et une nuits	Plon	FR	France
Sardar Ziauddin	Aliens R Us : the other in science fiction cinema	Pluto Press	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Barbaric others : a manifesto of western racism	Pluto Press	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	How do you know? : reading Ziauddin Sardar on Islam, science and cultural relations	Pluto Press	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Islam, postmodernism, and other futures : a Ziauddin Sardar reader	Pluto Press	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Postmodernism and the other : the new imperialism of Western culture	Pluto Press	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Islam vs. Islamism : the dilemma of the Muslim world	Praege	EN	États-Unis
Louay M. Safi	The Qur'anic narrative : the journey of life as told in the Qur'an	Praege	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	Rescuing all our futures : the future of futures studies	Praege	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Ideals and realities of Islam	Praege	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought	Praege	EN	États-Unis
Souleymane Bachir Diagne	L'encre des savants : réflexions sur la philosophie en Afrique	Présence africaine	FR	France
Ghaleb Bencheikh	La laïcité au regard du Coran	Presses de la Renaissance	FR	France
Tariq Ramadan	Au péril des idées : les grandes questions de notre temps : entretiens	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	De l'Islam et des musulmans : réflexions sur l'Homme, la réforme, la guerre et l'Occident	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	Etre occidental et musulman aujourd'hui	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	Introduction à l'éthique islamique : les sources juridiques, philosophiques, mystiques et les questions contemporaines	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	Islam, la réforme radicale : éthique et libération	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	L'autre en nous : pour une philosophie du pluralisme : essai	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	L'islam et le réveil arabe	Presses du Châtelet	FR	France
Tariq Ramadan	Mon intime conviction	Presses du Châtelet	FR	France
Malek Chebel	La formation de l'identité politique	Presses universitaires de France	FR	France
Malek Chebel	La formation de l'identité politique	Presses universitaires de France	FR	France

Malek Chebel	Le corps dans la tradition au Maghreb	Presses universitaires de France	FR	France
Malek Chebel	Le corps en Islam	Presses universitaires de France	FR	France
Malek Chebel	Les 100 mots du Coran	Presses universitaires de France	FR	France
Malek Chebel	L'imaginaire arabo-musulman	Presses universitaires de France	FR	France
Mohammed Arkoun	La pensée arabe	Presses universitaires de France	FR	France
Asghar Ali Engineer	Islam in India : the impact of civilizations	Shipra Publications	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Communal challenge and secular response	Shipra Publications	EN	Inde
Abdenour Bidar	Les rencontres de la laïcité : laïcité et religion dans la France d'aujourd'hui	Privat	FR	France
Kassim Ahmad	Dialog dengan sasterawan	Pustaka Obscura	MA	Malaisie
Abdolkarim Sorous h	Siyāsāt-nāmāh	Qabẓ va bašt-i ti'urīk-i Sharī'at : nazariyah-'i takāmul-i ma'rifat-i dīnī	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Sunnat-i 'aqlānī-i Islāmī dar Īrān	Qaṣīdah'sarā	IR	Iran
Abdelwahab Meddeb	Zloupotreba Islama	Rabic	BO	Bosnie
Seyyed Hossein Nasr	Rumi and the Sufi tradition	RCD Cultural Institute	EN	Iran
Sardar Ziauddin	The consumption of Kuala Lumpur	Reaktion Books	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	American Terminator : Myths, Movies, and Global Power	Red Wheel Weiser	EN	États-Unis
Shabbir Akhtar	A season in the ghetto : collected poems	Regency	EN	Grande-Bretagne
Fazlur Rahman	Islam	Rinehart and Winston	EN	États-Unis
Souleymane Bachir Diagne	Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie	Riveneuve	FR	France
Chandra Muzaffar	Rights, Religion and Reform	Routledge	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	Muslims in Britain : making social and political space	Routledge	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	The no-nonsense guide to Islam	Routledge	EN	Grande-Bretagne
Shabbir Akhtar	Islam as political religion : the future of an imperial faith	Routledge	EN	États-Unis
Shabbir Akhtar	The New Testament in Muslim Eyes : Paul's Letter to the Galatians	Routledge	EN	États-Unis
Shabbir Akhtar	The Quran and the secular mind : a philosophy of Islam	Routledge	EN	États-Unis

Fazlur Rahman	Prophecy in Islam : philosophy and orthodoxy	Routledge	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	History of Islamic philosophy	Routledge	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Traditional Islam in the modern world	Routledge	EN	États-Unis
Abdolkarim Soroush	Pulūrālīzm-i dīnī : munāzarah-i Duktur ‘Abd al-Karīm Surūsh va Hujjat al-Islām Muhsin Kadīvar	Rūznāmah-i Salām	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	al-Hikmah al-Muta'aliyah Mulla Sadra : sebuah terobosan dalam filsafat Islam	Sadra Press	MA	Indonésie
Seyyed Hossein Nasr	‘Irfān-i Islāmī dar sharq va gharb	Salmān Āzādah	IR	Iran
Asghar Ali Engineer	Islam and liberation theology : essays on liberative elements in Islam	Sterling	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Problems of Muslim women in India	Sangam Books	EN	Grande-Bretagne
Gamal al-Banna	al-Muṣṭalahāt al-qānūniyah al-jazā’iyah fī al-aḥkām wa-al-ijrā’āt wa-al-muḥākamāt	Ṣaydā, al-Maktabah al-‘Aṣriyah	AR	Egypte
Mohammed Talbi	Réflexions sur le Coran	Seghers	FR	France
Malek Chebel	Anthologie du vin et de l'ivresse en Islam	Seuil	FR	France
Malek Chebel	Le sujet en islam	Seuil	FR	France
Rachid Benzine	Des mille et une façons d'être juif ou musulman : dialogue	Seuil	FR	France
Rachid Benzine	Lettres à un jeune marocain	Seuil	FR	France
Rachid Benzine	Nour, pourquoi n'ai-je rien vu venir?	Seuil	FR	France
Abdenour Bidar	Self islam : histoire d'un islam personnel	Seuil	FR	France
Abdenour Bidar	Un islam pour notre temps	Seuil	FR	France
Rachid Benzine	La construction humaine de l'islam	Seuil	FR	France
Asghar Ali Engineer	On developing theology of peace in Islam	Sterling	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	The Qur'an, women and modern society	Sterling	EN	Inde
Abdelwahab Meddeb	Tombeau d'Ibn Arabi	Sillages	FR	France
Olfa Youssef	Fī al-ḥijāb	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Fī al-i‘dām	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Fī al-khamr	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Fī al-mithliyah al-jinsiyyah	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Fī ḥadd al-sariqah	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Fī ta‘addud al-zawajāt	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Olfa Youssef	Fī zawāj al-Muslimah bi-al-kitābī	Silsilat wa-Allāh a‘lam	AR	Tunisie
Abdelwahab Meddeb	Phantasia : roman	Sinbad	FR	France
Fathi Osman	Muslim women in the family and the society	SIS Forum	EN	Malaisie

Asghar Ali Engineer	The rights of women in Islam	St. Martin's Press	EN	États-Unis
Asghar Ali Engineer	The rights of women in Islam	St. Martin's Press	EN	États-Unis
Abdulaziz Sachedina	Islamic messianism : the idea of Mahdī in twelver Shī'ism	State University of New York Press	EN	États-Unis
Fazlur Rahman	The philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī)	State University of New York Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Islamic art and spirituality	State University of New York Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Sufi essays	State University of New York Press	EN	États-Unis
Asghar Ali Engineer	The rights of women in Islam	Sterling	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Rights of women in Islam	Third enlarged edition	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	The rights of women in Islam	Vanguard Books	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	The Bohras	Vikas	EN	Inde
Abdelmajid Charfi	L'islam entre le message et l'histoire	Sud Editions	FR	Tunisie
Abdelmajid Charfi	Révolution, modernité, Islam	Sud Editions	FR	Tunisie
Seyyed Hossein Nasr	Gulshan-i ḥaqīqat	Sūfiyā	IR	Iran
Seyyed Hossein Nasr	Islamic philosophy from its origin to the present : philosophy in the land of prophecy	SUNY Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	The need for a sacred science	SUNY Press	EN	États-Unis
Nasr Hamid Abu Zayd	Naqd-i Guftimān-i dīnī	Sūrah-i Mīhr	IR	Iran
Nasr Hamid Abu Zayd	Rūykard-i 'aqlānī dar tafsīr-i Qur'ān : pizhūhishī dar mas'alah-yi majāz dar Qur'ān az nazar-i Mu'tazilah	Sūrah-i Mīhr	IR	Iran
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Toward an Islamic reformation : civil liberties, human rights, and international law	Syracuse University Press	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Niyāz bih 'ilm-i muqaddas	Tāhā	IR	Iran
Sadiq Nayhum	al-Kalimah wa-al-ṣūrah	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Sadiq Nayhum	Alladhī ya'tī wa-lā ya'tī	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Sadiq Nayhum	As'ilah	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Sadiq Nayhum	Kalimāt al-ḥaqq al-qawīyah	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Sadiq Nayhum	Nawāris al-shawq wa-al-ghurbah : ba'ḍ min rasā'il al-Ṣādiq al-Nayhūm	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Sadiq Nayhum	Nizār Qabbānī wa-muhimmat al-shi'r	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Sadiq Nayhum	Thalāth kalimāt tuqāl bi-amānah 'an mushkilat al-turāth al-'Arabī	Tālah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr	AR	Libye
Tariq Ramadan	Arabes et musulmans face à la mondialisation : le défi du pluralisme	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Dār ash-shahāda : l'Occident, espace du témoignage	Tawhid	FR	France

Tariq Ramadan	De l'islam	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Entre l'homme et son coeur : La voie de l'unique	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Globalisation : Muslim resistances	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Islam, le face à face des civilisations : quel projet pour quelle modernité?	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Jihād, violence, guerre et paix en islam	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	La foi, la voie et la résistance	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Les musulmans dans la laïcité : responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales	Tawhid	FR	France
Tariq Ramadan	Musulmans d'occident : construire et contribuer	Tawhid	FR	France
Seyyed Hossein Nasr	Sufism and the integration of the inner and outer life of man	Temenos Academy	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	The spiritual and religious dimensions of the environmental crisis	Temenos Academy	EN	Grande-Bretagne
Malek Chebel	Les grandes figures de l'islam	Tempus	FR	France
Abdelwahab Meddeb	Face à l'islam	Textuel	FR	France
Seyyed Hossein Nasr	An introduction to Islamic cosmological doctrines : conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā	Thames and Hudson	EN	États-Unis
Tariq Ramadan	Islam, the West and the challenges of modernity	The Islamic Foundation	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	Muslims in France : the way towards coexistence	The Islamic Foundation	EN	Grande-Bretagne
Tariq Ramadan	To be a European Muslim : a study of Islamic sources in the European context	The Islamic Foundation	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	A young Muslim's guide to the modern world	The Islamic Texts Society	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Ideals and realities of Islam	The Islamic Texts Society	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	The Islamic state	Vikas	EN	Inde
Sardar Ziauddin	Introducing Chaos	Totem Books	EN	Grande-Bretagne
Youssef Seddik	L'arrivant du soir : cet islam de lumière qui peine à devenir	Tour d'Aigues	FR	France
Youssef Seddik	Le grand malentendu : l'occident face au Coran	Tour d'Aigues	FR	France
Youssef Seddik	Nous n'avons jamais lu le coran : essai	Tour d'Aigues	FR	France
Youssef Seddik	Qui sont les barbares? : itinéraire d'un penseur d'Islam	Tour d'Aigues	FR	France
Youssef Seddik	Tunisie, la révolution inachevée : entretiens avec Gilles Vanderpooten	Tour d'Aigues	FR	France
Youssef Seddik	Unissons-nous! : des révolutions arabes aux indignés	Tour d'Aigues	FR	France
Souleymane Bachir Diagne	Identity and beyond : rethinking Africanity	Transaction Publishers	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Mecca the Blessed, Medina the Radiant : The Holiest Cities of Islam	Tuttle Publishing	EN	États-Unis
Muhammad Shahrour	al-Islām, al-aṣl wa-al-ṣūrah	Ṭuwá	AR	Grande-Bretagne

Seyyed Hossein Nasr	Bašča istine : vizija i obećanje sufizma mistične tradicije islama	Udruženje "Ašik Junus"	SE	Serbie
Mohammed Talbi	Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale	Université de Tunisie	FR	Tunisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The mysticism of Ḥamzah Faṣṣūrī	University of Malaya Press	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	The oldest known Malay manuscript : a 16th century Malay translation of the 'Aqā'id of Al-Nasasfi	University of Malaya Press	EN	Malaisie
Syed Muhammad Naquib al-Attas	On quiddity and essence : an outline of the basic structure of reality in Islamic metaphysics	University of Malaya Press	EN	Malaisie
Fazlur Rahman	Islam in the modern world	University of Missouri	EN	États-Unis
Mohammed Abed al-Jabri	Arab-Islamic philosophy : a contemporary critique	University of Texas press	EN	États-Unis
Louay M. Safi	The challenge of modernity : the quest for authenticity in the Arab world	University Press of America	EN	États-Unis
Seyyed Hossein Nasr	Ideals and realities of Islam	Unwin Paperback	EN	Grande-Bretagne
Seyyed Hossein Nasr	Man and nature : the spiritual crisis of modern man	Unwin Paperback	EN	Grande-Bretagne
Asghar Ali Engineer	Islam : restructuring theology	Vitasta	EN	Inde
Asghar Ali Engineer	Islam, misgivings, and history	Vitasta	EN	Inde
Sardar Ziauddin	Breaking the monolith : essays, articles and columns on Islam, India, terror and other things that annoy me	ImprintOne	EN	Inde
Sardar Ziauddin	The A to Z of postmodern life : essays on global culture in the noughties	Vision	EN	Grande-Bretagne
Sardar Ziauddin	Critical Muslim	Oxford University Press (inde)	EN	Inde
Seyyed Hossein Nasr	Western science and Asian cultures	Indian Council for Cultural Relations	EN	Inde
Abdelmajid Charfi	Islām va mudirniṭah = Islam and modernity	Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī	IR	Iran
Nurcholish Madjid	The true face of Islam : essays on Islam and modernity in Indonesia	Voice Center Indonesia	EN	Malaisie
Mohammed Arkoun	Humanisme et islam : combats et propositions	Vrin	FR	France
Mohammed Arkoun	La question éthique et juridique dans la pensée islamique	Vrin	FR	France
Mohammed Arkoun	L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien	Vrin	FR	France
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Human rights and religious values : an uneasy relationship?	W.B. Eerdmans	EN	États-Unis
Sardar Ziauddin	What do Muslims believe? : the roots and realities of modern Islam	Walker & Company	EN	États-Unis
Fazlur Rahman	Islam	Weidenfeld & Nicolson	EN	Grande-Bretagne
Mohammed Arkoun	Rethinking Islam : common questions, uncommon answers	Westview Press	EN	États-Unis
Tariq Ramadan	On super-diversity = Superdiversiteit	Witte de With Publisher	EN	Pays-Bas
Seyyed Hossein Nasr	The essential Seyyed Hossein Nasr	World Wisdom	EN	États-Unis

Nasr Hamid Abu Zayd	Critique of Religious Discourse	Yale University Press	EN	États-Unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	Cultural transformation and human rights in Africa	Zed Books	EN	États-Unis
Abdullahi Ahmed An-Na'im	The politics of memory : truth, healing, and social justice	Zed Books	EN	États-Unis
Mohamed Charfi	Islam and liberty : the historical misunderstanding	Zed Books	EN	Grande-Bretagne
Mohamed Charfi	Mon combat pour les Lumières	Zellige	FR	France
Seyyed Hossein Nasr	Ideale dhe realitete të Islamit	Zemra e Traditës	ALB	Albanie
Kassim Ahmad	The road home : from socialism to Islam	ZI Publications	EN	Malaisie
Chandra Muzaffar	A plea for empathy : the quest for Malaysian unity	Zubedy Ideahouse	EN	Malaisie

**ANNEXE 8 : ARTICLES DE LA REVUE DE PRESSE DE
LA COLLECTION « L'ISLAM DES LUMIÈRES ».**

Sources	Dates	Titres	Revues	Pays
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	01/01/2005	Dialogue interreligieux	Esprit et vie
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	01/04/2005	Etude islamique	Étude théologique et religieuse
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	01/05/2004	Religion: islam	Le bulletin critique du livre français
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	01/08/2004	Les livres du trimestre	Qantara
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	06/12/2013	Farid Esack ou la lutte musulmane contre l'apartheid	Zaman France
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	09/10/2004	Islam clefs de lecture	Choisir : Revue culturelle
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	15/03/2004	Le coran mode d'emploi	Vendée Presse Ocean matin
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	25/05/2004	Vue d'ailleurs La chronique de Cynthia Fleury	l'Humanité
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	26/12/2004	Comment lire le coran : Morceau choisi pour vous par Béchir Ben Yahmed	Jeune Afrique
IMEC ALM 2796.2	« Le coran mode d'emploi »	N/b	Recension	Chemins du dialogue
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/01/2006	Revue des livres	Revue d'histoire et de philosophie religieuse
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/04/2005	Libérer l'islam de sa gangue juridique	La Quinzaine littéraire
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/11/2005	À lire	Acropolis
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/12/2004	Religion	Le bulletin critique du livre français
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux	11/03/2004	Les nouveaux maitres du Coran	La Vie

	penseurs de l'islam »			
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	25/11/2004	Réformé l'islam	Témoignage chrétien
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/12/2005	Dialogue interreligieux	Esprit et vie
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/12/2005	L'Islam entre le message et l'histoire par Abdelmajid Charfi Édition Albin Michel	L'esprit des choses
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	08/01/2005	Religion	Choisir : Revue culturelle
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	11/07/2004	Islam Floraison Éditoriale	Jeune Afrique
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	13/10/2004	Essais /documents	Le littéraire
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	04/03/2004	« Rendre l'islam aux musulmans »	Témoignage chrétien
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	27/11/2004	Interview de Mouttapa « Il faut donner la parole aux chercheurs musulmans »	Le Courrier de Genève
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/12/2008	Les coups de cœur de Marc de Smedt	Nouvelle cles
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	09/12/2004	Cultures d'islam	Le Nouvel Obs
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	N/b	L'Islam entre le message et l'histoire	Lettre du SRI
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/01/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Revue d'histoire et de philosophie religieuse
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/01/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Chemins du dialogue
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/01/2005	Les nouveaux penseurs	Politique, Magazine

IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/02/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Le journal Toulousain
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/03/2004	La religion, l'orthodoxie, la femme et le sexe	Le Monde
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/03/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Lettre du service de l'Église catholique en France (SRI)
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/03/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Notre Histoire
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/04/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Écritures
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/04/2004	Le Coran entre transcendance et histoire	Le Nouvel Obs
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	07/09/2004	Abdelmajid Charfi, l'historien combattant	La Vie
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/04/2004	Rachid Benzine : l'islam et la raison	La provence
Archive électronique	L'islam sans soumission	13/12/2012	Entre Coran et Teilhard, Abdenour Bidar trace ça voie	La Vie
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/05/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Esprit
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/05/2004	Réformateurs minoritaires	Lire
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/05/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Le bulletin critique du livre français
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/05/2004	Une modernité islamique/ Le coran entre transcendance et Histoire	Le Nouvel Obs
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/06/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Libresens
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux	18/03/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Réforme

	penseurs de l'islam »			
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/09/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Évangile et Liberté
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/10/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Chercheurs de Dieu
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/10/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Esprit et vie
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/12/2006	Les nouveaux penseurs de l'islam	Revue sens
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	03/04/2004	Les réformateurs de l'islam ont la vie dure	La Liberté
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	08/05/2004	Le monde musulman contre lui-même	Famille Chretienne
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	05/02/2004	Sens uniques et interdits à verse	Le Figaro littéraire
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	05/04/2004	L'islam et la modernité	Sud-Ouest
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	05/12/2004	Un érudit au service du public	Jeune Afrique
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	07/02/2004	L'influence des radicaux musulmans n'a rien de massif	Libération
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	07/03/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Maine Libre Dimanche
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	07/03/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Vendée Matin Dimanche
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	07/03/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Presse Ocean Dimanche
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	07/06/2004	La stratégie des salafistes	L'express

	penseurs de l'islam »			
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/04/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Hawwa
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	09/05/2004	Le Coran s'ouvre à de nouvelles lectures	Le Courrier de Genève
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	11/03/2004	Religion-islam -Édition	La Croix
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/12/2004	L'islam entre le message et l'histoire	Le monde des religions
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	11/05/2004	Rachid Benzine et les nouveaux penseurs de l'islam	Ouest France
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	13/02/2004	Rachid Benzine « Rendre l'islam aux musulmans »	La Croix
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	14/05/2004	Le Programme	Le Monde
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	15/02/2004	L'islam fait partie du patrimoine français	Le Matin
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	16/02/2004	La révolte des dissidents de l'islam : Rachid Benzine dévoile la nouvelle pensée musulmane	Marianne
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	16/03/2004	Pour l'écrivain Rachid Benzine, « l'islam pur n'existe pas »	La République du centre
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/05/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Le monde des religions
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	19/02/2005	La fin di monopole des oulémas	Jeune Afrique
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	21/04/2004	Coran éditorial	Télérama
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux	21/10/2004	L'islam sans voile : la pensée de Rachid Benzine	DNA (Dernieres nouvelle d'alsace)

	penseurs de l'islam »			
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	23/04/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	La voix de l'aisne
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	23/07/2004	Les nouveaux penseurs de l'islam	Tribune Bulletin Côte d'Azur
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	25/02/2004	Edition -France -Islam	La Croix
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	28/10/2004	Rachid Benzine - Auteur des nouveaux penseurs de l'islam	L'Hebdo
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	29/11/2004	Chrétiens et musulmans contre « Le dialogue des armures »	Midi Libre
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	31/01/2004	Nouveaux penseurs et vieux censeurs	Figaro Magazine
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	31/05/2004	Islam: livres choisis	Ouest France
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	01/01/2009	Auteur contemporain	Revue Thomiste
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	01/02/2015	Ils font bouger l'islam	Courrier international
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	01/03/2009	Peut-on réécrire le Coran	Science Humaine
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	01/03/2010	Religion	La Nouvelle Revue théologique [NRT]
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	01/05/2010	La démocratie et l'islam	Bulletin D'espalion
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	01/11/2009	L'islam contre ses démons	Book
Archive électronique	« Pensée islamique,	10/08/2008	Abdelmajid Charfi «Le message de Mohamed a été dévoyer »	Jeune Afrique

	rupture et fidélité »			
Archive électronique	« Pensée islamique, rupture et fidélité »	13/11/2008	Pensée islamique, rupture et fidélité	La Croix
Archive électronique	Le Coran au risque de la psychanalyse	01/01/2009	Les lectures nouvelles du coran et leurs implications théologiques	Revue d'éthique et de théologie morale
Archive électronique	Le Coran au risque de la psychanalyse	01/02/2009	Le Coran au risque de la psychanalyse	Site de l'IISMM/EHESS
Archive électronique	Le Coran au risque de la psychanalyse	01/09/2007	Le Coran au risque de la psychanalyse	Nuit blanche, le magazine du livre
Archive électronique	Le Coran au risque de la psychanalyse	06/09/2009	L'habit ne fait pas l'islam	Courrier international
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/01/2009	L'islam sans soumission	Le monde des religions
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/01/2009	Philosophie et soufisme	Revue Thomiste
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/01/2009	L'islam sans soumission	Troisième millénaire
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/01/2013	L'islam sans soumission	La Nouvelle Revue théologique [NRT]
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/03/2009	La philosophie musulmane	Le monde des religions
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/05/2011	Préface	Philosophie
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/07/2009	Islam des lumières	New African
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/11/2010	« Il n'y a plus guère dans le monde musulman d'espace pour une compréhension plus profonde de l'essentiel du message coranique »	Le monde des religions
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/09/2009	L'islam sans soumission	Religions & Histoire
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/10/2009	Comment sacréaliser nos vies ?	Étude
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/10/2009	L'islam sans soumission	L'Agenda interculturel
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/11/2008	Une voix existentielle	Philosophie
Archive électronique	L'islam sans soumission	01/08/2012	« Concilier la fidélité à sa propre histoire et la voie de l'autocritique »	L'Arch
Archive électronique	L'islam sans soumission	07/11/2009	Pour un existentialisme musulman	Israel magazine
Archive électronique	L'islam sans soumission	03/04/2012	« On peut craindre d'autre Merah »	El Watan

Archive électronique	L'islam sans soumission	04/04/2014	Liberté de religions ou liberté vis-a-vis la religion	Marianne
Archive électronique	L'islam sans soumission	05/11/2008	Parler de l'homme plutôt que de dieu	Le Monde
Archive électronique	L'islam sans soumission	05/12/2008	Des livres en cadeau	Chrétien en Loire et cher
Archive électronique	L'islam sans soumission	05/12/2009	Les terribles leçons du vote anti-minarets	Marianne
IMEC ALM 2796.5	« L'Islam entre le message et l'histoire »	01/12/2004	Les livres clés	Nouvelle cles
Archive électronique	L'islam sans soumission	13/10/2014	Lettre ouverte au Monde musulman	Marianne
Archive électronique	L'islam sans soumission	13/11/2008	Deux voix aux défis de la modernité	La Croix
IMEC ALM 2814.1	« Les nouveaux penseurs de l'islam »	01/09/2004	Coup de chapeau	Nouvelle cles
Archive électronique	L'islam sans soumission	14/05/2009	L'islam sans soumission. Par Abdenour Bidar : l'homme qui venait d'Allah	nice-premiere.com
Archive électronique	L'islam sans soumission	14/05/2011	Pour une identité de synthèse	Marianne
Archive électronique	L'islam sans soumission	15/04/2010	Le sacré au cœur de la vie	Le Temps
Archive électronique	L'islam sans soumission	18/05/2009	L'islam sans soumission et l'existentialisme musulman	La Montaigne
Archive électronique	L'islam sans soumission	18/10/2008	Trouver ce qui nous rassemble	La Croix
Archive électronique	L'islam sans soumission	20/01/2009	Penser le Coran	Ouest France
Archive électronique	L'islam sans soumission	20/11/2008	Libérer l'islam	Le Nouvel Obs
Archive électronique	L'islam sans soumission	21/10/ 2008	Histoire de la religion	L'essor sarladais
Archive électronique	L'islam sans soumission	23/08/2008	La rentrée des essais	Le Devoir
Archive électronique	L'islam sans soumission	24/03/2012	Un monstre issu de la maladie de l'islam	Le Monde
Archive électronique	L'islam sans soumission	24/12/2008	Islam : le bonheur est dans le jardin	Le Nouvel Obs
Archive électronique	L'islam sans soumission	25/01/2010	La Burqa, symptôme d'un malaise	Le Monde
Archive électronique	L'islam sans soumission	25/05/2009	L'œil du philosophe sur ça religion	La Montaigne
Archive électronique	L'islam sans soumission	28/03/2012	Événement de Toulouse	Les Inrockuptibles
Archive électronique	L'islam sans soumission	29/06/2009	La Burqa une pathologie de la culture musulmane	Libération
Archive électronique	L'islam sans soumission	30/06/2009	Aucune justification religieuse pour la Burqa	Le Monde
Archive électronique	L'islam sans soumission	31/12/2012	L'islam sans soumission	Fait religieux. Com