

**MOHAMED TALBĪ**  
(1921-2017)

**Centre culturel du livre**

**Édition / Distribution**

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2020

Dépôt légal: 2020MO4951

ISBN: 978-9920-627-68-9



King Faisal  
PRIZE

INSTITUT  
DU MONDE  
ARABE  
معهد العالم  
العربي  
كرومي المعهد

# MOHAMED ṬALBĪ

(1921-2017)

**Yosra GARMI**



CENTRE CULTUREL DU LIVRE  
Édition & Distribution



# Sommaire

Introduction .....	7
Préambule .....	9
<b>Chapitre 1 : La vie de Mohamed Talbi (1921-2017) .....</b>	<b>11</b>
Biographie spirituelle .....	12
Biographie événementielle .....	34
Distinctions et honneurs .....	41
<b>Chapitre 2 : L'Œuvre de Mohamed Talbi .....</b>	<b>45</b>
Le dialogue interreligieux.....	46
Islam et dialogue, réflexions sur un thème d'actualité.....	46
Dialogue et révélation.....	47
Dialogue et Histoire : la question du passé et du présent	49
Les principes du dialogue : conditions, objet, fonction et horizon.....	53
<i>Conditions</i> .....	53
<i>Objet</i> .....	55
<i>Fonction</i> .....	55
<i>Horizon</i> .....	56
Les contributions de Mohamed Talbi dans la revue <i>Islamochristiana</i> .....	57
L'Islamologie .....	72
Aspect théorique : une doctrine moderniste de l'islam.	73
Aspect pratique : entre liberté religieuse et coranisme .	84

<b>Chapitre 3 : Une sélection de textes</b> .....	99
Mohamed Talbi, penseur musulman libre .....	99
Christologie .....	103
Islamologie .....	113
Conclusion .....	115
Bibliographie .....	120

## **Introduction**

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

## **Préambule**

Doué en lettres et en sciences humaines, Mohamed Talbi (1921-2017) laisse derrière lui une œuvre considérable.

Il s'est particulièrement illustré par l'adoption d'une posture religieuse qui a fait de lui un acteur incontournable du dialogue islamo-chrétien et un penseur de la liberté. S'étant penché également sur des questions relatives à sa foi personnelle, l'islamologie qu'il a développée au fil de son œuvre l'a conduit à élaborer une idéologie de nature moderniste.

À la fois subversif et controversé pour ses positions, il demeure une référence dans l'intelligentsia contemporaine.

Qui fut Mohamed Talbi ? Quelle œuvre a-t-il léguée à la postérité ? Auxquels de ses discours et de ses écrits faut-il se fier de préférence pour appréhender de la manière la plus juste à la fois la lettre et l'esprit de ses idées ?

Le premier chapitre de cet ouvrage est consacré à sa biographie et le deuxième à une présentation synthétique de son œuvre. Enfin le troisième contient une sélection d'extraits commentés de ses écrits.



# Chapitre 1

## La vie de Mohamed Talbi (1921-2017)

Né un vendredi 16 septembre 1921 à Tunis et mort quatre-vingt-seize années plus tard dans la même ville, un lundi 1<sup>er</sup> mai 2017, Mohamed Talbi (محمد الطالبي)<sup>(1)</sup> est resté assez énigmatique sur les éléments de sa biographie personnelle.

Parmi les informations à notre disposition, on peut signaler le fait qu'il épousa une femme d'origine franco-allemande dénommée « Imgarde ». L'ayant probablement rencontrée durant son cursus universitaire à Paris, il eut avec elle deux fils. Initialement de confession chrétienne, elle se serait convertie tardivement à l'islam<sup>(2)</sup>.

Dans l'hommage qu'elle lui rend sur France Culture, Kalthoum Saafi, invitée de l'émission questions d'islam animée par Ghaleb Bencheikh, affirme par ailleurs que :

- 
- (1) On peut noter que le nom de l'auteur s'écrit généralement de façon simplifiée « Talbi » et non « Ṭalbī ». De façon générale, nous adopterons cette première graphie.
  - (2) Selon Kalthoum Saafi invitée de l'émission « Questions d'islam » par Ghaleb Bencheikh, hommage à M. Talbi, le 02 juillet 2017.

« parlant de lui-même, M. Talbi présentait sa biographie comme “spirituelle” ». <sup>(1)</sup>

Cette idée, qui enveloppe d'un certain mystère son existence personnelle, révèle la difficulté à en proposer une présentation claire et objective. Se pose dès lors la question de savoir en quoi consistait pour lui le terme « spirituel » et ce qu'il pouvait bien entendre par « biographie spirituelle » ?

## **Biographie spirituelle**

Dans « *Penseur libre en islam* » (2002 ; 2013) M. Talbi se raconte à la philosophe Gwendoline Jarczyk, coauteure de l'ouvrage, et fournit les idées directrices de sa biographie spirituelle.

« Je dois beaucoup, affirme-t-il, à la philosophie européenne [...]. C'est cela ma biographie profonde, essentielle, bien plus que ne l'est, si je puis dire, ma biographie chronologique. Ma biographie est d'abord spirituelle, faite d'influences reçues ; c'est pourquoi il vaut la peine d'évoquer cette biographie si l'on veut comprendre pourquoi j'écris aujourd'hui, et pourquoi mon écriture n'est pas celle d'un intégriste – alors que j'ai moi-même grandi dans une famille de tradition soufie, de musulmans profondément pratiquants. Voyez

---

(1) *ibid.*

que sur tout cela je parle à bâtons rompus...Car ma biographie c'est cela fondamentalement, un monde très divers dans lequel j'ai été plongé et qui m'a façonné. J'ai entendu Sartre, que j'ai lu par après. J'ai suivi certains cours de Merleau-Ponty. Pourquoi donc ? Parce que je le trouvais fascinant, tout en n'étant pas moi-même philosophe. J'ai écouté Jankélévitch et Gurvitch. J'ai même fréquenté des cours d'esthétique, ceux de Souriau précisément. En tant que directeur de la Maison de Tunisie, à la Cité universitaire, j'avais invité Simone de Beauvoir, dont l'influence intellectuelle était indiscutable. Voilà ce qui constitue ma "biographie" »<sup>(1)</sup>

Cette présentation de M. Talbi par lui-même permet d'opérer une distinction entre deux concepts : celui de « biographie chronologique » et celui de « biographie spirituelle ».

Si la biographie chronologique peut être considérée comme classique au sens où elle inscrit la vie de l'auteur dans l'histoire événementielle, la biographie spirituelle peut être envisagée comme intellectuelle et relative aux idées qui ont exercé une certaine influence sur la pensée de l'auteur. En ce sens, M. Talbi invite ses lecteurs, pour appréhender sa biographie, à se concentrer davantage sur ses idées que sur les étapes de son existence personnelle.

---

(1) TALBI M. & JARCZYCK, *Penseur libre en islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, éd. Albin Michel, Paris, 2002 ; Cérès, Tunis, 2013, p. 57.

Il en délivre cependant quelques éléments car nous apprenons qu'il a été amené à occuper des fonctions administratives au sein de l'Université tunisienne où il a dirigé la Fondation de la Maison de la Tunisie<sup>(1)</sup>.

Aussi, si c'est en tant que directeur de cette institution qu'il put jouer le rôle d'acteur majeur dans le milieu universitaire tunisien et de trait d'union entre les intellectuels français et les intellectuels tunisiens, nous comprenons que les principes de sa biographie spirituelle renvoient principalement à des idées qui circulaient dans le milieu universitaire parisien des années 1950-1960. Il a ainsi été influencé par : Jean-Paul Sartre (1905-1980) père de l'existentialisme et par sa compagne Simone de Beauvoir (1908-1986) ; Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) qui fut et demeure un haut représentant de l'école phénoménologique française ; Vladimir Jankélévitch (1903-1985) philosophe juif engagé et défenseur fervent de la morale ; enfin Georges Gurvitch (1894-1965) sociologue juif, et Étienne Souriau (1892-1979), spécialiste éminent d'esthétique.

Toutefois, l'influence de ces intellectuels sur l'œuvre de M. Talbi semble pouvoir être discutée à l'aune de deux précisions qu'il fournit lui-même.

Premièrement, il n'était pas philosophe.

---

(1) Créée dans les années 1950, il s'agit d'une institution universitaire au cœur de laquelle on trouve une coopération entre la France et la Tunisie.

Deuxièmement, il est né dans une famille soufie profondément pratiquante, ce qui suggère une opposition tacite entre la figure du savant et celle du croyant, ou si l'on va plus loin, entre le philosophe et l'intégriste.

Le premier point pose la question de savoir comment la philosophie, et plus fondamentalement, la philosophie parisienne, put avoir une incidence sur l'œuvre de M. Talbi qui s'est décrit comme un « non-philosophe ».

Le second point amène à s'interroger sur la compatibilité entre la philosophie et l'islam soufi, ou dit autrement, à réfléchir à l'opposition entre la philosophie et une forme d'intégrisme.

Si en effet, la famille de M. Talbi est décrite comme ayant été profondément pratiquante, on peut imaginer un écart majeur entre cette religiosité et les idées qui avaient cours dans le milieu universitaire parisien des années 1950-1960. Aussi, si M. Talbi affirme se livrer « à bâtons rompus », on peut facilement imaginer la difficulté qu'il a éprouvée pour faire coexister dans sa pensée les principes de son éducation religieuse avec ceux des idées philosophiques issues du milieu intellectuel parisien.

L'examen des définitions qu'il assigne à la notion d'intégrisme dans « *Penseur libre en islam* », permet de trouver des éléments de réponse à ces interrogations.

Tout d'abord, l'intégriste se définit comme un individu qui est « incapable de penser sa foi, prisonnier qu'il est

d'un système qui le protège efficacement contre toute influence, et qui le maintient comme dans une carapace. Je n'hésite pas à dire, affirme M. Talbi, que l'intégrisme est une maladie de la foi, laquelle, par peur de trébucher, reste obstinément sur place et se réfugie dans le passé, un passé souvent imaginaire. »<sup>(1)</sup>

Cette première définition permet aisément de comprendre ce qui l'a amené à opposer l'intégrisme à la philosophie. En effet, là où la philosophie se définit à partir de la faculté de penser qui est spécifique à l'homme en tant qu'être rationnel, l'intégrisme correspond à une « incapacité de penser sa foi ». Or, c'est là que réside le cœur du problème, car une incapacité de penser sa foi, c'est-à-dire, de s'en distancier par la raison, conduit l'individu à une aliénation totale. Se privant de toute médiation avec autrui, il s'enferme dans un « système » qui n'est autre que celui régit par sa foi propre, laquelle le coupe de toute influence extérieure, c'est-à-dire, d'autrui, et dans le cas de M. Talbi, de la philosophie.

S'enfermant dans une carapace, l'intégriste finit par se réfugier dans une temporalité désuète en dehors de l'histoire événementielle. De ce point de vue, l'intégrisme désigne une maladie de la foi, ou ce qui revient au même, de la raison, il ne peut donc s'accorder avec la philosophie en général, ni avec une philosophie en particulier, comme celle qui a influencé M. Talbi.

---

(1) *Penseur libre en islam*, p. 62.

Pour comprendre en seconde instance ce qui amène l'intellectuel à opposer le soufisme à l'intégrisme, on peut examiner les significations alternatives qu'il assigne à cette notion.

Dans la deuxième partie de *Penseur libre en islam*, il livre une critique acerbe des intégristes musulmans<sup>(1)</sup>.

S'appuyant sur le *Coran* (II, 79) où il est indiqué qu'il est interdit à l'homme de s'approprier la parole divine et de chercher à en tirer profit par la conception d'un écrit, il affirme que cette idée correspondait initialement à une critique des rédacteurs du *Talmud* et du *Midrash* qui ont proposé des écrits alternatifs à la *Torah*. Or selon lui, cette pratique a été la source d'une déviance spirituelle tant dans le milieu juif que dans le milieu musulman et aboutit notamment à l'émergence de l'intégrisme musulman contemporain.

M. Talbi en esquisse la genèse comme suit :

« [...] “Revenons au *Coran* !” Tout en respectant les théologiens du passé qui se sont efforcés d'être cohérents avec leurs convictions conformément à leur mentalité propre, je ne leur reconnais aucun caractère contraignant, ayant moi-même adhéré volontairement et librement au Dieu qui a parlé dans le *Coran*. Il n'y a donc que le *Coran* qui m'oblige - [...].C'est là, le point fondamental

---

(1) *ibid.*, p. 200.

qui me sépare des intégristes musulmans, ceux-ci voulant imposer aujourd'hui des constructions du passé et ignorant certaines évolutions qui se sont produites au cours des âges. [...] Une position qu'ils justifient en alléguant que les Anciens, étant plus proches de la Révélation, devaient être plus à même d'en comprendre l'esprit et d'en fournir une interprétation fidèle. Ainsi seuls les Anciens auraient eu le droit et le pouvoir d'interpréter, cependant que moi-même je m'en verrais exclu... »<sup>(1)</sup>

Le raisonnement proposé ici est différent de celui vu en amont.

Il n'est plus question de réfléchir à la manière dont il convient de se départir de la foi par la raison, mais de comprendre en quel sens celle-ci suppose un éveil de la conscience.

C'est librement que l'individu s'attache en quelque sorte à une foi et par choix. En fait, M. Talbi propose bien plus qu'une définition de l'intégrisme, il explique comment il se définit lui-même comme croyant. Mobilisant sa propre expérience individuelle, il livre les principes de sa foi personnelle. Celle-ci est régie par le *Coran* auquel il s'est soumis en pleine conscience et en toute liberté. En cela, cette démarche s'oppose à toute forme d'invention humaine étrangère au texte coranique comme c'est le cas de la théologie. En outre, une telle création est dangereuse

---

(1) *ibid.*

pour la conscience humaine car elle annihile toute réflexion, et en l'occurrence, toute interprétation subjective de la révélation divine. Ce phénomène désigne en profondeur l'intégrisme musulman contemporain pour M. Talbi car il assigne à la théologie et aux anciens théologiens (« les Anciens ») le secret ultime de l'exégèse coranique.

Or pour l'intellectuel, cela ne va pas de soi et se révèle être en désaccord avec la réalité historique.

L'idée qu'il défend est que l'interprétation du *Coran* réside potentiellement dans l'âme de tout croyant sincère.

Celle-ci se révèle à travers la conscience du sujet dans une médiation entre lui-même et la révélation. Il n'est donc pas nécessaire de s'appuyer sur la théologie des anciens de l'époque de la révélation pour interpréter le *Coran*, car leur exégèse constitue comme un écran qui dissimule à la conscience humaine la révélation en sa vérité. Autrement dit, la foi authentique ne peut se définir que comme une expérience spirituelle personnelle et libre de toute interprétation alternative en plus du *Coran*, ce qui s'oppose radicalement à l'idéologie intégriste qui impose à la conscience humaine des doctrines religieuses anciennes et dépassées.

À partir de cette critique de l'intégrisme, on peut déduire la définition que M. Talbi assigne à la foi musulmane et par extension au soufisme.

La foi musulmane paraît se définir comme une expérience

personnelle libre et consciente. Quant au soufisme, il correspond au « lieu » même de cette expérience entre le croyant et le Créateur, ou ce qui revient au même, entre le croyant et le *Coran* qui n'est autre qu'une manifestation de la parole sacrée.

À la lumière de ces indications, on peut parfaire la biographie spirituelle de M. Talbi, et réfléchir à nouveau à la signification qu'il assignait à la notion de spirituel.

Sachant qu'il était soufi, il n'est pas exclu que sa signification ait été en lien avec sa pratique religieuse. Le terme « spirituel » renverrait ainsi tout simplement au soufisme dont il a été l'héritier, à savoir le soufisme qadirite dont le fondateur est 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī (m. 1166)<sup>(1)</sup>.

---

(1) Nous avons employé le système de la revue *Arabica* (DIN 31635) pour la translittération de l'arabe en caractères latins. Nous aurons également affaire au système de translittération de *L'Encyclopédie de l'Islam* dans le cadre de citations tirées des ouvrages de M. Talbi ou d'autres auteurs. On peut signaler en outre que M. Talbi manifeste une certaine liberté à ce sujet et qu'il ne se limite pas à ce système pour la translittération de l'arabe dans ses écrits et qu'il va jusqu'à s'autoriser des arabismes. Il en résulte qu'un même terme (ex : *qāḍī* ; cadi : le juge) ou nom propre (Ibn Khaldūn ; Ibn Ḥaldūn) pourra être translittéré de différentes façons dans notre texte, ou que l'on trouvera la mobilisation du pluriel pour parler d'une notion au singulier (ex : *uléma* plutôt que *ālim*). Pour la transcription des termes et noms propres issus du vocabulaire moderne, nous avons systématiquement adopté la dénomination que leur attribue l'auteur.

Il est intéressant de constater que l'examen de la biographie de cet éminent maître spirituel tend à retrouver ce qui a été énoncé en amont au sujet de la complémentarité entre la conscience et la foi dans l'expérience spirituelle. Contemporain de Ġazālī (m. 1111), 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī a rendu son enseignement mystique vivant, conscient de la nécessité du soufisme et de sa valeur « d'antidote le plus sûr contre le scepticisme »<sup>(1)</sup> en islam. Cette définition du soufisme résulte de la crise spirituelle majeure que Ġazālī rencontra dans son parcours spirituel, laquelle l'avait conduit à la rédaction de « *La Vivification des sciences religieuses* »<sup>(2)</sup>.

De cette crise résulta la conviction selon laquelle le soufisme « sauve de l'erreur »<sup>(3)</sup> et constitue « l'aspect le plus pur de la religion »<sup>(4)</sup>. Or, 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī semble particulièrement avoir réussi cette performance, en fondant un ordre qui n'aura pas son pareil, son influence étant encore d'actualité aujourd'hui.

Spécialiste du soufisme, M. Lings esquisse le portrait du šayḥ comme suit :

- 
- (1) LINGS M., *Qu'est-ce que le soufisme*, 9, Les Éditions du Seuil, Points : « Sagesses », Tours, 1977, p. 148 et svt.
  - (2) *ibid.* : c'est de cette façon que Martin Lings traduit « *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* ».
  - (3) *ibid.* ; cette idée fait également écho à l'ouvrage de Ġazālī intitulé « *al-Munqīḍ min al-ḍalāl* » traduit en français par « *Erreur et délivrance* ».
  - (4) *ibid.*

« À l’instar de son prédécesseur (Ġazālī), ‘Abd al-Qâdir avait exercé une fonction dans le cadre de l’autorité exotérique, et l’on raconte que, lorsqu’il eut finalement adhéré à un Ordre soufique, certains parmi les autres initiés étaient enclins à désapprouver la présence d’un juriste hanbalite dans leur cercle. Ils ne se doutaient guère que, pendant plus de huit siècles – donc jusqu’à nos jours –, ce novice allait être connu sous l’appellation de “Sultan des Saints”. Il serait peut-être justifié de dire que personne, depuis la mort du calife ‘Alī n’a exercé personnellement d’influence spirituelle d’une portée aussi vaste <que> ‘Abd al-Qâdir. Ses dons intérieurs débordaient à l’extérieur, en partie sous la forme d’une éloquence extraordinaire, et, pendant des années, il tint des discours mystiques en public, près de l’une des portes de Bagdad. Ses auditeurs n’étaient pas seulement des musulmans, mais aussi des juifs et des chrétiens, et beaucoup furent convertis à l’Islam par le soufisme ; et dans l’intervalle d’une génération après sa mort, son Ordre avait essaimé dans la plupart des régions du monde musulman. »<sup>(1)</sup>

En s’appuyant sur ce portrait, on peut déduire que le soufisme pratiqué par M. Talbi et par sa famille était d’une double nature.

Conservateur d’une part, en vertu de son affiliation à l’école juridique hanbalite.

---

(1) *ibid.*, p. 149.

Tolérant d'autre part, car au moment de sa création, la voie qadirite admettait des juifs et des chrétiens qui se sont convertis par la suite.

L'union de M. Talbi avec une chrétienne pourrait de ce point de vue trouver une explication et provenir d'une certaine ouverture d'esprit intrinsèque à sa voie spirituelle et à celle de ses Pères. Son attrait pour la philosophie parisienne des années 1950-1960 ne semble pas non plus antithétique avec sa voie spirituelle, le soufisme n'étant pas fermé en tant que tel à la philosophie<sup>(1)</sup>. On pourrait cependant comprendre pourquoi il ne se définit pas pour autant lui-même comme un philosophe, en vertu du caractère conservateur de son ordre soufi qui pouvait le conduire à garder une certaine distance avec la philosophie.

Toutefois, le caractère mystérieux de l'islam soufi associé à la discrétion de M. Talbi sur sa vie personnelle n'épuisent pas le discours que l'on pourrait formuler au sujet de sa biographie spirituelle et de la signification qu'il put assigner à la notion de spirituel. Par ailleurs, si on voulait comprendre la manière dont il a perçu cette notion en occultant son affiliation au soufisme, on pourrait formuler une seconde hypothèse : pour lui le spirituel renvoyait à l'élément caché, ou imperceptible, de son parcours personnel.

---

(1) Al-Ġazālī lui-même tenait en estime la philosophie. Il ne la rejette que partiellement. Voir par exemple : GARMI Y., « Al-Ghazālī et les *falāsifa*. Lecture du *Tahāfiut XX* », *MIDEO* 30, 2014, p. 57-74.

L'identification de ce dernier conduit à se tourner vers sa biographie chronologique dans la mesure où il semblerait que, dans son cas, le spirituel s'apparente à des éléments du contexte historique durant lequel il vécut. Pour se faire une idée de cette seconde hypothèse, on peut s'intéresser à nouveau aux définitions que l'intellectuel assigne à la notion d'intégrisme dans *Penseur libre en islam*.

En fait, la critique qu'il adresse à l'intégrisme fustige non seulement les théologiens de l'âge classique<sup>(1)</sup> mais encore des idéologies islamistes contemporaines, telles que celles des « intégristes d'Algérie »<sup>(2)</sup>, et « du mouvement <tunisien> Ennahdha »<sup>(3)</sup>. Elle dénonce enfin, des personnalités de son époque, à l'exemple de « Mohammed Elhachmi Hamdi »<sup>(4)</sup>.

La critique des théologiens intégristes de l'ère classique révèle leur opposition avec Averroès (m. 1198).

Bien que celle-ci n'accorde qu'un intérêt « historique »<sup>(5)</sup> à cet éminent philosophe, elle montre comment le conflit entre l'intégrisme musulman et la philosophie trouve ses racines dans l'apogée de l'histoire de la civilisation arabe

---

(1) *Penseur libre en islam*, p. 75, puis 204.

(2) *ibid.*, p. 248.

(3) *ibid.*, p. 326. Il s'agit d'un mouvement tunisien islamiste dirigé par Rachid al-Ghannouchi.

(4) *ibid.*, p. 329.

(5) *ibid.*, p. 73.

classique. Le pouvoir de cet intégrisme sera tel qu'il ira jusqu'à interdire aux juifs et aux chrétiens, la fréquentation des écoles musulmanes par la promulgation d'un édit sous le règne du calife al-Mutawakkil en 871. M. Talbi déplore ce constat et le juge scandaleux pour l'État musulman qui avait tout intérêt à prêcher le contraire<sup>(1)</sup> à l'exemple de son maître spirituel, conformément à ce qui a été vu.

Toutefois, il semble d'avantage préoccupé par l'intégrisme contemporain. Sa critique des intégristes qui ont participé à la guerre d'Algérie est plus cinglante et trouve une formulation d'ensemble dans l'extrait suivant :

« [...] <Jusqu'à> nos jours l'islam intégrant contrevient à l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, dans la mesure où il justifie officiellement la peine de mort et incite au meurtre au nom de la loi sur le *ridda*<sup>(2)</sup>. Il est la seule religion du monde à le faire ! C'est ainsi que Salman Rushdie<sup>(3)</sup> a été condamné par un *faqīh*, un théologien-juriste borné de surcroît. Cela a suffi pour soulever le tollé que l'on sait, et pour mettre un

---

(1) *ibid.*, p. 204.

(2) *ibid.*, à noter que le terme « *ridda* » relève d'une loi relative au blasphème nommée « *ḥukm al-ridda* » ou loi sur le blasphème. Selon M. Talbi (*ibid.*, p. 227) ; elle « autorise en principe la mise à mort du blasphémateur ». L'auteur s'y oppose fermement en invoquant sur la base du *Coran* « la liberté de conscience ».

(3) Ce que M. Talbi nomme « l'Affaire Rushdie » (*ibid.*, p. 227) et qui se rapporte à la réception de son roman intitulé « Les Versets sataniques » trouve un développement détaillé p. 221 et svt.

malheureux écrivain - qu'importe que l'on n'aime ou n'aime pas ce qu'il produit - en difficulté. »

« Or, poursuit M. Talbi, il est insoutenable que l'on justifie et que l'on incite au crime au nom d'une religion, ce qui revient à mettre une arme dans les mains des terroristes. Toute 'la guerre' qui sévit actuellement en Algérie se résume à cela, et ce sont les intégristes qui le déclarent : Nous sommes la vérité, les autres sont à considérer comme étant tombés dans *la ridda*, il faut donc les massacrer. Il suffit que s'exprime ainsi un 'uléma du bled, un "théologien" de la montagne, qui s'enroule un turban sur la tête, et l'enroule de façon à en imposer et que sa "science" impressionne [...]. »

« Une anecdote, reprend M. Talbi, rapportée par 'Yyād dans ses *Madārik* est aussi drôle que significative. En Tunisie, le 22 juin de l'an 1016 très précisément, se déroulait une guerre entre chiïtes et sunnites. Comme dans toute guerre de cette sorte, la populace s'en était mêlée, et pillait tout ce qui lui tombait sous la main. Dans ce pillage, allez savoir qui est chiïte et qui est sunnite ! Voilà qu'un groupe de sunnites attrape un pauvre hère, le traîne pour le tuer, et s'arrête devant un uléma quelconque, quelqu'un qui portait un turban, un homme que l'on tient pour un connaisseur en matière de religion. Ils l'interrogent : "Cet homme, on ne sait pas, est-il chiïte ou pas chiïte ? Que faire, on le tue, on ne le tue pas ?" Et l'uléma de répondre : "Tuez-le ! De toute façon, s'il est

chiite, il va en enfer, et s'il est sunnite, vous ne faites que hâter son accès au paradis.' C'est bien à cela que conduit la "loi" sur le *ridda*... »<sup>(1)</sup>

Cette citation est intéressante à plusieurs titres.

Elle montre tout d'abord que la *ridda*, ou loi interdisant le blasphème est spécifique à l'islam.

Dans le même temps, on observe que cette même loi est en désaccord avec les conventions humaines modernes, telles qu'elles sont décrites dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. L'article 18 évoqué exprime en effet ceci : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »<sup>(2)</sup>

Or, tel est le maître mot des intégristes de la guerre d'Algérie : tous ceux qui n'adoptent par leur voie, qu'ils revendiquent comme incarnant « la vérité », sont dans la *ridda*, c'est-à-dire, le blasphème. Il convient donc de les massacrer. Aussi, dès lors qu'une telle parole est portée par un uléma, c'est-à-dire, un homme qui revendique détenir un certain savoir dans le domaine des sciences

---

(1) *Penseur libre en islam*, p. 247-248.

(2) Source : <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/> consulté le 28 avril 2020.

religieuses islamiques, comme la théologie par exemple, sa parole se voit exécutée sans discussion et donc sans réflexion préalable de nature intellectuelle ou éthique.

Ce constat ne caractérise pas seulement l'ère moderne.

L'anecdote rapportée par M. Talbi va dans ce sens. Bien que les hommes qui emprisonnent le pauvre hère se réfèrent à un uléma pour décider de son sort : faut-il le tuer au nom de son šī'isme ou lui laisser la vie sauve en raison de son sunnisme ? Ils ne remettent pas en cause le raisonnement douteux de l'uléma dont le titre est discrètement remis en question par M. Talbi affirmant que n'importe quel homme coiffé d'un turban, c'est-à-dire, ayant simplement l'apparence d'un uléma, peut se revendiquer comme étant un uléma authentique. Le pauvre misérable mérite donc de mourir quelle que soit son orientation religieuse alors que cela même s'oppose au *Coran* qui a rendu toute vie humaine sacrée<sup>(1)</sup>.

On en déduit ainsi que quelle que soit la période considérée, qu'il s'agisse de l'ère contemporaine ou de l'ère classique, l'islam intégrant est dangereux pour la foi et sape en définitive tant la liberté religieuse que la liberté de conscience.

Si l'on se penche pour finir sur le contexte historique de la vie de M. Talbi, on observe que sa conception de

---

(1) *CORAN* : V, 32.

l'intégrisme tunisien peut être complétée à la lumière de nouveaux éléments.

Assimilant le mouvement Ennahda à un parti « intégriste », il rapporte comment dans un contexte de répression et d'État-policier, la justice tunisienne a pu taxer des individus de terrorisme pour des faits pour lesquels ils ne pouvaient être mis en cause. C'est le cas de Taoufik Kebaoni, condamné par la cour d'appel du Kef le 16 juillet 1992. Incarcéré depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1991, sa remise en liberté qui devait être prononcée le 18 janvier 1999, a été annulée au prétexte qu'il aurait « ‘participé à l'incendie du lycée technique du Kef’ », alors qu'au moment des faits (1992) il se trouvait en prison ! »<sup>(1)</sup>.

Cet état de fait amène M. Talbi à émettre un double constat : dans la Tunisie du président Ben Ali, les conditions carcérales sont inhumaines et en désaccord avec les droits de l'homme.

Toute liberté de penser est exclue, les intellectuels étant destinés ou bien à l'exil ou à l'emprisonnement.

Il paraît en outre difficile d'identifier clairement ces derniers, car ils semblent souffrir de maux divers et sont assimilés par l'État tunisien à un même ensemble faisant d'eux des « suppôts de Satan »<sup>(2)</sup>.

---

(1) *Penseur libre en islam*, p. 326.

(2) *ibid.*, p. 328.

C'est à la suite de ce constat tragique que M. Talbi aborde le cas de M. E. Hamdi.

Présenté tout d'abord comme « un intégriste devenu directeur de la chaîne de télévision Al-Mustakilla qui diffuse à partir de Londres »<sup>(1)</sup>, il semble avoir causé du souci au président Ben Ali, lui faisant, selon M. Talbi, « perdre le sommeil »<sup>(2)</sup>.

Dans un deuxième temps, l'intellectuel explique comment M. E. Hamdi<sup>(3)</sup> a été en contact avec Ben Ali entre 1988 et 2000.

Ayant fait partie du mouvement Ennahdha durant sa vie estudiantine de 1978 à 1982 en qualité de représentant du bureau politique, il cultivait un certain nombre d'espairs vis-à-vis du président. Incarcéré durant six mois en 1983, puis condamné à vingt ans de prison en 1987 par contumace, il parvint grâce à un effort constant, à faire libérer des prisonniers islamistes en fin de peine. Or dès qu'il rendit publique sa relation avec Ben Ali en prenant notamment sa défense dans une émission télévisée de la chaîne Al-Jazeera, le pouvoir tunisien s'empressa de réagir et de démentir dans la presse des promesses qui lui avaient pourtant été confiées.

---

(1) *ibid.*

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*, p. 330 et svt.

Au fait du fonctionnement du pouvoir, M. Talbi juge M. E. Hamdi naïf et non conscient de l'aliénation subtile dont il était victime. Or, et c'est là le troisième et dernier point de sa réflexion, ayant rencontré de façon fortuite M. E. Hamdi, il raconte ainsi cet événement :

« [...] <Le> hasard voulut que je le rencontre à Riyad, capitale de l'Arabie Saoudite, à l'occasion du festival d'Al-Janadiriya (le 23 janvier 2001). Je ne le connaissais que de nom, et étais plutôt prévenu contre lui. J'ai trouvé un homme qui croyait encore en la bonne foi du président, et espérait un *modus vivendi*, une évolution libérale du régime. Nous eûmes de très longues et franches discussions, au point de le fâcher quelquefois. Ce fut tout. Puis, au début d'avril 2001, ma surprise fut grande lorsque Hamdi m'appela de Londres pour une émission télévisée à Al-Mustakilla. Comme tous mes amis de Tunis, j'étais sceptique. Aujourd'hui j'ai la certitude que cette chaîne représente une chance pour la Tunisie, le Maghreb et le monde arabe. Elle peut accélérer la fin des dictatures, surtout en Tunisie. »<sup>(1)</sup>

Ainsi, sans défendre le parti adopté par M. E. Hamdi, M. Talbi montre comment cet intégriste a œuvré à sa manière à l'avancement des libertés en Tunisie, et comment semble-t-il, il serait possible d'établir une hiérarchie entre les intégrismes.

---

(1) *ibid.*, p. 331.

Lorsqu'il est religieux, l'intégrisme est strictement condamnable en tant que maladie de la foi et attitude belliqueuse qui consiste à tuer toute personne n'ayant pas adhéré à son message au nom de la *ridda*.

Quand il revêt des formes politiques, l'intégrisme s'apparente à un despotisme doux formellement opposé à la liberté d'expression et aux intellectuels. C'est pour le moins ce qui se dégage du portrait de M. E. Hamdi tel qu'il a été esquissé par M. Talbi.

Le récit de cette rencontre conduit l'auteur à mettre en lumière le contexte dans lequel il vécut et à révéler les risques auxquels il était lui-même exposé en sa qualité d'intellectuel. Plusieurs fois inquiété par la police, celle-ci étant omniprésente dans l'État tunisien, il conclut son témoignage ainsi : « Il importe de ne pas se laisser dominer par la peur. La liberté commence lorsqu'on est libéré de la peur »<sup>(1)</sup>.

Ceci conduit clairement à supposer que le contexte dans lequel il vécut est une donnée essentielle pour saisir sa biographie et la composition de son œuvre.

Étant donné que sa vie était perpétuellement menacée comme celle de ses homologues, on peut envisager son contexte comme donnée nécessaire à l'interprétation de son parcours. On peut également comprendre ce qui l'a

---

(1) *ibid.*, p. 332.

conduit à observer une certaine discrétion au sujet de sa vie personnelle, ce qui pourrait se traduire par la simple volonté de protéger sa famille du joug du pouvoir.

En tenant compte de ces indications, la biographie spirituelle de M. Talbi revêt une double signification. Une signification exotérique, relevant de son attrait pour la philosophie et de son affiliation personnelle au soufisme qadarite. Une signification ésotérique, se rapportant à une interprétation personnelle de l'islam et à une critique du régime politique tunisien.

En outre, M. Talbi paraît se définir en « homme libre » comme le suggère très clairement l'ouvrage qui nous a guidé jusqu'ici et dont l'intitulé complet est assez évocateur : « *Penseur libre en islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali* ». Cela étant posé, il peut être assimilé au moins sur le plan spirituel à un « penseur » et non à un « philosophe ». Cette caractérisation peut être associée à sa liberté d'expression, au nom de laquelle il n'a pas hésité à risquer sa vie dans son pays natal.

Forts de ces indications, nous pouvons nous tourner vers sa biographie événementielle.

## Biographie événementielle

Né durant la période du protectorat français de Tunisie (1881-1956), M. Talbi a bénéficié d'une double scolarité franco-arabe.

Selon ses dires, sa formation scolaire fut le fruit d'une concession entre son père et son grand-père.<sup>(1)</sup>

Le premier, qui n'était pas un intellectuel, souhaitait que son fils soit formé à l'école française. Le second, qui était quant à lui un *uléma* diplômé de l'Université al-Zaytūna, désirait que son petit-fils ait une instruction traditionnelle. Ainsi, après l'école française qui se terminait généralement vers quatre heures et où il avait commencé à découvrir la langue arabe et les principes de la culture musulmane, le jeune M. Talbi se rendait au *kuttāb* où il apprit le *Coran* en partie par cœur conformément aux usages de son époque<sup>(2)</sup>.

À l'aune de ces éléments, on comprend ce qui l'a conduit rétrospectivement à qualifier sa biographie de spirituelle, et ce qui l'a amené en même temps à apprécier la philosophie parisienne.

Formé à l'école française, son intérêt pour la philosophie parisienne des années 1950-1960 paraît s'inscrire dans la suite logique de son double cursus. On peut remarquer

---

(1) *Penseur libre en islam*, p. 10 - 11.

(2) *ibid.*

qu'il a été l'élève du prestigieux collège al-Sadiki, qui fut le premier lycée moderne de Tunisie. Fondé en 1875 pour former une élite tunisienne franco-arabe destinée à des postes administratifs et au haut fonctionnariat, cet établissement est devenu une véritable référence en matière d'éducation. Sa localisation au centre de la médina associé à son enseignement bilingue franco-arabe sur des disciplines diverses telles que la littérature, les sciences humaines ou encore l'exégèse coranique ont certainement dû déterminer de façon décisive la formation du jeune M. Talbi.

Son appétence pour la science historique est née progressivement, car ses études secondaires l'avaient initialement destiné à se tourner vers l'examen du lexique de la langue arabe comme en témoigne l'une de ses premières publications (1959) consacrée au *Muḥaṣṣaṣ* d'Ibn Sīda (1066)<sup>(1)</sup>. Ceci l'avait amené plus tôt à l'obtention de l'agrégation d'arabe en 1952. Ensuite, il enseigna l'arabe au niveau secondaire et au niveau supérieur en Tunisie, puis en France.

À la lumière de ces éléments, on peut considérer M. Talbi comme ayant été avant tout un éminent arabisant. Ce n'est que dans un deuxième temps, à la suite d'un cursus universitaire complémentaire à Paris, qu'il s'intéressa à l'histoire du Maghreb médiéval ou *Ifriqiya*.

---

(1) Il s'agit d'un imposant lexique thématique en plusieurs volumes.

Titulaire d'un doctorat ès Lettres, sa thèse fut menée et soutenue à l'Université Paris-Sorbonne (Paris, 1966) sous l'égide de l'Institut d'Études Islamiques.

Elle a pour intitulé : « *L'émirat aghlabide (186-296 / 800-909) : histoire politique* »<sup>(1)</sup>.

D'une grande érudition, ce travail a bénéficié d'un encadrement professoral hors pair. En premier lieu, il a été dirigé par un intellectuel qui semble avoir été le mentor de M. Talbi, à savoir, E. Lévi-Provençal<sup>(2)</sup>. D'autres érudits, non moins prestigieux, sont évoqués par l'auteur. Ce fut le cas de H. H. Abdul-Wahab, F. Ben Achour, Ch. Pellat, Cl. Cahen ou R. Blachère.

Qui sont les Aghlabides ? D'après R. Le Tourneau, auteur d'un compte-rendu élogieux de la thèse de M. Talbi<sup>(3)</sup>, ils incarnent « la première dynastie musulmane qui <a> régné en Tunisie »<sup>(4)</sup>.

---

(1) TALBI M., *L'émirat aghlabide (186-296/800-909) : histoire politique*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1966. *Al-dawla al-aghlabiyya (184-296/800-909) : Al-ta'rīkh al-siyāsī ( / 184 - 296 : الدولة الأغلبية : التاريخ السياسي* : 808-909), éd. Dār al-Gharb al-Islāmī, Beyrouth, 1985.

(2) *ibid.*, p. 7.

(3) LE TOURNEAU R., *Mohamed Talbi, L'émirat aghlabide (184/860—296/909). Histoire politique*, in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°5, 1968. p. 172-176.  
[https://www.persee.fr/doc/remmm\\_0035-1474\\_1968\\_num\\_5\\_1\\_997\\_Fichier\\_pdf](https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1968_num_5_1_997_Fichier_pdf) généré le 26/05/2018.

(4) *ibid.*, p. 176.

La thèse de M. Talbi marque un renouvellement majeur en exhumant du passé une problématique traitée quarante années plus tôt<sup>(1)</sup>.

Les sources examinées jouent en cela un rôle décisif, car elles mettent en lumière une période peu connue de l'*Ifrīqiya* et son contexte tant politique que religieux avec un intérêt spécifique pour la genèse de l'ismaélisme pour lequel on a accès à « des chroniques chi'ites qui apportent de nombreux renseignements surtout sur la dynastie aghlabide finissante »<sup>(2)</sup>. M. Talbi a également étudié des sources chrétiennes et des écrits musulmans de droit et de théologie. Enfin, il n'a pas hésité à s'appuyer sur l'archéologie quand les sources lui faisaient défaut. En témoigne l'usage qu'il a proposé de la numismatique, discipline pour laquelle il aura également recours dans ses perspectives de recherche postdoctorales orientées vers la publication d'un second volume sur l'histoire générale de l'*Ifrīqiya*.

Un second critique de la thèse de M. Talbi, à savoir Hady Roger Idris, en offre une vision toute différente<sup>(3)</sup>.

---

(1) CAILLÉ J., *La mission du capitaine Burel en 1808 au Maroc*, Paris, 1958. *Ibid.*, note n°1, p. 172.

(2) *ibid.*, p. 173.

(3) HADY ROGER I., *Mohamed Talbi. — L'Émirat aghlabide. 184-296/800-909. Histoire politique*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 12<sup>e</sup> année (n°47), juillet-septembre 1969, p. 325 - 329.  
[https://www.persee.fr/doc/ccmed\\_0007-9731\\_1969\\_num\\_12\\_47\\_1495\\_t1\\_0325\\_0000\\_3](https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1969_num_12_47_1495_t1_0325_0000_3); fichier pdf généré le 24/03/2019.

Le compte rendu qu'il dresse est négatif pour plusieurs raisons.

Des raisons personnelles tout d'abord car Hady Roger Idris a bien connu M. Talbi et son premier mentor. Comme il l'affirme au début de son texte : « L'année 1968 marque un tournant des études aghlabides car elle aura vu s'éteindre mon vénéré maître, S. E. Hasan Husni 'Abdul Wahab, le plus fin connaisseur de la "civilisation kairouanaise", paraître une partie de la fameuse chronique d'al-Raqîq, et M. Talbi soutenir la thèse doctorale faisant l'objet de ce compte rendu. »<sup>(1)</sup>

Le travail de M. Talbi prend un relief tout à fait différent, car il paraît s'inscrire dans le prolongement de l'œuvre H. H. Abdul-Wahab, spécialiste de l'*Ifrīqiya* qui l'a initié à son sujet de recherche. Quant à al-Raqîq (m. 1027-1028), il s'agit d'un chroniqueur šī'ite originaire de Kairouan qui a travaillé au service de princes zirides et a composé une *Histoire de l'Ifrīqiya*, perdue, mais qui avait fait autorité auprès des auteurs anciens, comme c'est le cas d'Ibn Ḥaldūn.

Toutefois, il apparaît que l'identité et l'œuvre d'al-Raqîq ont été une source de divergences entre M. Talbi et Hady Roger Idris. Ces divergences tendent à remettre en question les fondements de la thèse de M. Talbi qui n'a pu s'appuyer que sur une connaissance limitée des écrits d'al-Raqîq.

---

(1) *ibid.*, p. 325.

Ce manque constitue en un sens l'arrière-fond de la critique de Hady Roger Idris, ce dernier affirmant qu' : « Il eut été bon de souligner davantage l'intérêt présenté par la *Nihâyat al-'Arab* de l'encyclopédiste égyptien al-Nuwayrî (m. 732/1331-2), qui cite al-Raqîq et se trouve être le compilateur l'ayant le plus fidèlement et copieusement pillé [...]. Il faut dire que pour les événements antérieurs à sa mort, l'œuvre d'al-Raqîq, courtisan, chef de la chancellerie zîrîde et diplomate, paraît avoir été la source principale, sinon quasi unique, des compilateurs dont les œuvres nous sont parvenues. Or, après la composition et la parution de l'ouvrage de M. Talbi, s'est produit un événement sensationnel : la découverte, à la Bibliothèque de Rabat, d'un manuscrit du *Ta'rîh d'al-Raqîq* [...]. »<sup>(1)</sup>

Poursuivant sa critique R. H. Idris suggère que l'on aurait découvert l'Histoire qu'al-Raqîq a consacré à l'*Ifrîqiya* juste après la publication de la thèse de M. Talbi : « Par bonheur, ajoute-t-il, si l'on peut dire, pour M. Talbi, il ne s'agit que d'un fragment lacuneux et fort altéré, mais authentique, du *Ta'rîh Ifrîqiya wa-l-Maghrib*, allant de l'année 62/681-2 à l'avènement de 'Abd Allah I<sup>er</sup> (196/812). Grâce à la critique rigoureuse dont l'auteur a fait preuve dans l'utilisation des textes à sa disposition et surtout au fait que le fragment mis au jour ne concerne que l'origine de la dynastie et le règne de son fondateur

---

(1) HADY ROGER I., p. 326-327.

(184-196 /800-812) et n'apporte guère comme nouveauté que des détails, *L'émirat Aghlabide* n'a pas à être retouché. C'est une chance. Car si l'on exhumait un jour quelque manuscrit complet de cette œuvre capitale, il n'en serait peut-être pas de même et pareille menace pèserait sur une partie de *La Berbérie Orientale sous les Zîrides*<sup>(1)</sup>. M. Talbi se doit de nous dire et il y a peut-être songé déjà, ce que cette publication inespérée apporte comme nouvelles données, confirmations ou infirmations, etc. ».<sup>(2)</sup>

En fait, comme tout travail scientifique les recherches doctorales de M. Talbi ont pâti de leur remise en cause par des intellectuels du même milieu et surtout, et c'est peut-être là le plus important, de l'avancée des sciences, qui dans le domaine des sciences humaines dépend beaucoup de la redécouverte de manuscrits.

Si on peut le considérer rétrospectivement comme un intellectuel de renom, il est intéressant de constater que ses idées et en l'occurrence, dès son entrée en scène dans le milieu universitaire, ont fortement été critiquées par ses pairs. Sans surprise, la conclusion du compte rendu de H. R. Idris est sans appel : « La conclusion d'un pareil monument d'érudition, si satisfaisant à tant d'égards, il faut dire, et j'en suis navré, <est> un désastre »<sup>(3)</sup>.

---

(1) Il s'agit-là de l'intitulé d'un écrit de Hady Roger I.

(2) HADY ROGER I., p. 326-327.

(3) *ibid.*, p. 329.

Il poursuit : « Parmi les recensions auxquelles il donnera lieu, aucune ne sera sans doute aussi sévère que celle-ci, parce qu'émanant d'un spécialiste aimant le franc parler et qui, par la minutie et la rigueur de l'analyse, a voulu prouver en quelle estime il tenait l'auteur et son travail. Et pour conclure, un peu à la manière de... il dira qu'alléché par le premier volume, il lui tarde de déguster le second, en souhaitant que le service soit digne de la chair assurément exquise. »<sup>(1)</sup>

Malgré son ton acerbe, H. R. Idris parvient à la même conclusion que R. Le Tourneau, au sens où il souhaite prendre connaissance de l'ouvrage annoncé par M. Talbi dans ses perspectives postdoctorales.

On ne peut cependant si l'on s'appuie sur les opinions de ces spécialistes du Maghreb médiéval, le considérer comme l'initiateur d'une nouvelle école historique, du fait que celle-ci serait en définitive affiliée au Professeur H. H. Abdul-Wahab dont il avait été le disciple.

## **Distinctions et honneurs**

M. Talbi a obtenu de son vivant de nombreux prix et de hautes distinctions.

Il est intéressant de constater que la question est très bien renseignée sur la toile où l'on trouve des informations sur ce

---

(1) *ibid.*

sujet qui ne semblent pas figurer dans les sources biographiques officielles. Aussi peut-on se demander si on ne peut pas voir en cela un hommage rendu à l'auteur par ses admirateurs ou par ses fidèles disciples, lesquels ont pu notamment rédiger à plusieurs mains la notice assez bien informée qui lui est consacrée dans la célèbre encyclopédie numérique « Wikipédia »<sup>(1)</sup>.

Comme cela a été évoqué, M. Talbi a occupé des postes universitaires prestigieux dans son pays natal auxquels on peut ajouter des activités de recherches importantes comme : sa direction de la revue *Les Cahiers de la Tunisie* (1969-1989), son intégration au comité de direction de l'*Encyclopédie de l'Islam* (1978) et son association à la revue *Islamochristiana* (1975).

L'auteur a obtenu de nombreuses distinctions en Tunisie et en Europe.

En Tunisie, il débute très tôt en devenant à l'âge de 34 ans, peu de temps après l'obtention de son agrégation d'arabe, le membre d'une ONG nommée le « conseil national des libertés en Tunisie ».

Bien que non reconnue par le gouvernement, cette ONG va être le point de départ d'un parcours brillamment récompensé.

C'est ainsi que dix années plus tard, en 1965, il est nommé

---

(1) [https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohamed\\_Talbi](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohamed_Talbi)

officier de l'Ordre de la République. Cinq ans plus tard, il est nommé membre de l'Académie royale d'Histoire.

Les années quatre-vingt sont fastes pour M. Talbi, car il fonde en 1982 l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts et devient membre de deux comités : le bureau de la *Maghreb Review* situé à Londres, et le comité d'honneur du groupe Conscience et Liberté. Une année plus tard, il cumule trois titres : il est nommé officier de l'Ordre du Mérite culturel ; puis, président du Comité culturel national ; enfin, il endosse le rôle de président de l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, charge qu'il occupera jusqu'en 1987.

Sa reconnaissance en Tunisie ne cesse de croître, car l'année 1987 est également celle de sa nomination en tant que Commandeur de l'Ordre national du mérite pour l'enseignement et de l'obtention du prix national des lettres et des arts.

En 1991, il obtient le titre de grand officier de l'Ordre de la République et reçoit le prix national pour la création littéraire.

Enfin, peu de temps après sa mort le 1<sup>er</sup> mai 2017, on lui attribue à titre posthume le prix Ibn Ḥaldūn, seulement quatre années après qu'il ait fondé l'Association internationale des musulmans coraniques.

À ces nombreuses distinctions, on peut ajouter cinq prix reçus en Europe.

L'Espagne est le premier pays européen qui a honoré l'intellectuel à l'âge de 48 ans en le nommant en 1969 commandeur de l'Ordre du Mérite civil.

L'Italie a également récompensé l'auteur dix années plus tard en lui attribuant le premier prix littéraire de la Méditerranée (*Premio letterario internazionale del Mediterraneo*) à l'âge de 58 ans. Elle l'honorera une seconde fois bien plus tard, en 1997 en lui remettant le prix Giovanni Agnelli à l'âge de 76 ans.

La France a honoré tout particulièrement l'intellectuel tunisien en 1983, en le nommant Chevalier de la Légion d'honneur.

Deux années plus tard, il recevra en Allemagne le prix Léopold Lucas.

Enfin, on peut signaler qu'il deviendra en 1994 membre de l'Académie universelle des cultures, ce qui lui vaut l'obtention du prix Hiroshima pour la paix et la culture en Suède.

D'une certaine façon, ces diverses informations sur la reconnaissance qu'eut M. Talbi de son vivant contrastent avec la discrétion dont il a témoigné publiquement au sujet de sa vie personnelle. Aussi, nous étant appuyés sur la Web Sphère pour obtenir ces données, il apparaît clairement que celle-ci veille en quelque sorte aujourd'hui à maintenir vivant son souvenir.

## **Chapitre 2**

### **L'Œuvre de Mohamed Talbi**

Dans ce chapitre, nous avons souhaité nous consacrer aux aspects majeurs de ses positions intellectuelles. Il apparaît à ce titre qu'il a particulièrement développé deux grands axes dans ses écrits, à savoir :

Tout d'abord, le dialogue interreligieux

En second lieu, l'islam.

Le premier aspect est sans doute le mieux connu, car l'intellectuel a été durant de nombreuses années un acteur incontournable du dialogue interreligieux, et notamment, du dialogue islamo-chrétien. Le deuxième aspect est plus diffus dans son œuvre mais semble avoir pris une tournure décisive dans ses derniers écrits.

Nous verrons comment M. Talbi a forgé de façon méticuleuse une islamologie qui a été la source d'un tournant majeur et décisif dans son œuvre littéraire. Si celle-ci semble avoir été mal perçue ou incomprise par ses partenaires du dialogue interreligieux avec lesquels il a été amené à une certaine forme de rupture, nous interrogerons également la raison d'être, les fondements et les significations d'un tel basculement. M. Talbi a-t-il véritablement évolué

dans son œuvre littéraire au point de rompre avec les idéaux de ses jeunes années, ou bien cette évolution s'inscrit-elle dans un processus plus global qui est passé inaperçu aux yeux de ses partenaires et de ses lecteurs ?

## **Le dialogue interreligieux**

Durant sa carrière d'universitaire et d'intellectuel, M. Talbi a attribué au dialogue interreligieux une place centrale.

Cet attrait pour le dialogue semble avoir été marqué par une certaine sympathie pour les religions monothéistes (le judaïsme et le christianisme) mais on peut constater qu'il s'est organisé de façon privilégiée autour du dialogue islamo-chrétien. Était-ce dû à la vie personnelle de l'auteur qui avait épousé une femme originairement de confession chrétienne ? D'autres raisons plus spirituelles ont-elles motivées le penseur, comme son affiliation au soufisme qadirite ?

Il s'agit-là d'hypothèses dont la vérité appartient à l'auteur.

## **Islam et dialogue, réflexions sur un thème d'actualité**

Dans ce court écrit (1972), on a affaire à une vision synthétique et systémique du dialogue en islam. M. Talbi y adopte un ton moderniste qui s'ancre dans l'avancement des sciences : « Notre siècle est celui de la désintégration de l'atome »<sup>(1)</sup>, déclare-t-il.

---

(1) TALBI M., *Islam et Dialogue*, p. 5.

Initialement destiné à un public chrétien, l'ouvrage consiste en la reproduction d'une conférence donnée le 25 novembre 1971 à Rome pour l'Institut Pontifical des Études Arabes<sup>(1)</sup>.

Parmi ses objectifs, on en dénombre deux principaux : d'une part, la promotion du dialogue islamo-chrétien, d'autre part, la mise à jour de la thèse selon laquelle l'islam, à l'image du progrès des sciences, du christianisme ou des systèmes de pensée, doit adopter et suivre l'évolution induite par la modernité.

## **Dialogue et révélation**

M. Talbi s'appuie sur la révélation coranique pour montrer en quel sens le dialogue est fondamental pour l'islam. S'il somme cette religion à « renouer son contact avec le monde »<sup>(2)</sup>, il rappelle que les hommes sont appelés par Dieu-même à dialoguer.

Deux versets sont évoqués.

Le verset 125 de la sourate XVI, traduit ainsi par l'auteur : « Appelle les hommes par la sagesse et en édifiant avec douceur. Discute avec eux avec la plus grande courtoisie *wa-ğādilhum bi-l-latī hiya aḥsanu*. Ton Seigneur sait en effet mieux que quiconque celui qui s'est

---

(1) *ibid.*, note n°1.

(2) *Islam et Dialogue*, p. 7.

égaré de son chemin. Il sait aussi mieux que quiconque qui est dans la bonne direction. »<sup>(1)</sup>

La seconde citation mobilisée correspond au verset 46 de la sourate XXIX : « Ne discutez avec les Gens du Livre qu'avec la plus grande courtoisie (*wa lā tuğādilū Ahla al-kitābi illā bi-l-latī hiya aḥsanu*), à l'exception de ceux qui, parmi eux, font preuve d'injustice. Dites : nous croyons à ce qui nous a été révélé et à ce qui vous a été révélé. Notre Dieu et votre Dieu ne font qu'un, et nous Lui sommes soumis (*muslimūn*). »<sup>(2)</sup>

Ces versets assignent au dialogue le sens de discussion courtoise (*ğadal*).

D'après M. Talbi, l'authentique musulman est un être soumis à Dieu (*muslim*) qui se doit de discuter avec son prochain, quelle que soit sa confession religieuse. Aussi, s'il s'agit dans le verset 46, sourate XXIX, des « Gens du Livre », on peut supposer que le dialogue évoqué par l'auteur est plus général, Dieu étant en quelque sorte le seul juge de toute forme de discussion. Le dialogue proposé s'adresse ainsi aux hommes en général et aux adeptes des religions bibliques en particulier.

Du fait qu'il aborde la révélation sous l'angle islamique, la conclusion de M. Talbi concerne néanmoins le prophète de l'islam et les musulmans. Il définit alors les premiers

---

(1) *ibid.*

(2) *Islam et dialogue*, p. 7-8.

principes du « Devoir d'Apostolat »<sup>(1)</sup>. Ce dernier consiste à respecter autrui et les autres confessions religieuses et à s'effacer derrière la volonté du Seigneur, qui est le seul apte à juger l'homme indépendamment de ses qualités ou de ses orientations spécifiques.

## **Dialogue et Histoire : la question du passé et du présent**

Pour examiner le dialogue au cours du passé, M. Talbi mobilise la notion de « handicap »<sup>(2)</sup>. Par-là, il espère faire oublier les pages sombres du récit historique sur l'expansion de l'islam et l'idée selon laquelle cette religion a davantage été associée à la violence qu'à la courtoisie.

Ceci l'amène à recontextualiser la genèse de l'islam en laissant volontairement de côté les versets coraniques qui appellent à la violence, leur valeur étant présentée comme « uniquement circonstancielle »<sup>(3)</sup>.

Cette mise entre parenthèses des versets belliqueux permet à M. Talbi de s'exprimer au sujet du dialogue interreligieux aujourd'hui.

Sur ce terrain, trois écueils sont à éviter.

---

(1) *ibid.*, p. 8.

(2) *ibid.*, p. 9.

(3) *ibid.*, p. 10.

Tout d'abord, la disparité des dialoguants, car il n'est pas possible de dialoguer sans une certaine disposition d'esprit. Or, dans le milieu musulman, on semble accuser un certain retard. Ce n'est pas le cas des chrétiens qui ont organisé de multiples rencontres avec des musulmans et des non-musulmans, comme c'est par exemple le cas de l'échange organisé par le Conseil œcuménique des Églises en mars 1970 à Beyrouth-Ajaltoun entre des musulmans, des bouddhistes, des hindouistes et des chrétiens<sup>(1)</sup>.

Cette avance chrétienne sur le dialogue interreligieux conduit M. Talbi à évoquer un deuxième écueil qui consiste en « l'inégal développement théologique »<sup>(2)</sup> entre la théologie chrétienne et l'islam : si la théologie chrétienne a fait, durant sa longue réception historique, l'objet de moult critiques et de remises en cause, elle a ceci de particulier qu'elle a su se renouveler régulièrement et s'adapter au monde. Ce travail ne semble pas avoir été effectué par la théologie musulmane, laquelle n'a pas évolué depuis le XII<sup>e</sup> siècle.

En ce qui concerne plus spécifiquement le dialogue islamo-chrétien, on peut signaler un fait remarquable qui est à la source d'un dernier écueil.

Des islamologues chrétiens notables sont reconnus par une large part de la communauté scientifique. Grâce à

---

(1) *Islam et Dialogue*, note n°1, p. 12.

(2) *ibid.*, p. 12.

leurs travaux, ils ont marqué de façon décisive l'avancement de l'islamologie (ex : R. Arnaldez, G. Anawati, L. Gardet, etc.)<sup>(1)</sup>. Or, on ne peut pas en dire de même dans le milieu musulman, ni citer en ce sens le nom d'un « christologue musulman »<sup>(2)</sup> reconnu.

Se pose dès lors la question de savoir comment l'islam est en mesure de surmonter ces difficultés ?

L'écueil consiste ici à ne pas tomber dans une forme de complexe d'infériorité en considérant l'avancement du christianisme sur la voie du dialogue.

La démarche esquissée par Mohamed Arkoun semble aller en ce sens affirmant : « <Les> chrétiens peuvent assurer un relais en prenant en charge l'avenir religieux de l'Islam avec la même détermination, le même engagement total, la même chaleur de conviction que pour le Christianisme. C'est la meilleure façon, nous semble-t-il, de préparer un dialogue futur, car en travaillant à libérer autrui, on se libère également soi-même »<sup>(3)</sup>.

Se réappropriant cette idée, M. Talbi se permet de la nuancer : il ne s'agit pas de tomber dans une forme de pessimisme qui consiste à confier aux chrétiens la responsabilité du dialogue. Sous certaines conditions, et

---

(1) *ibid.*, p. 14.

(2) *ibid.*

(3) *Islam et Dialogue*, p. 17.

en adoptant une certaine disposition d'esprit, le dialogue islamo-chrétien est possible et les musulmans sont par conséquent en capacité de l'assumer. Il conclut sa réflexion de la manière suivante : « On ne doit jamais attendre passivement la libération d'autrui. On ne se libère que soi-même »<sup>(1)</sup>.

M. Talbi va plus loin. S'il exige pour le dialogue islamo-chrétien une forme d'équité, ce dialogue présente des limites.

En l'occurrence, la « désislamisation »<sup>(2)</sup> constitue une limite possible au dialogue islamo-chrétien.

Se répandant telle une trainée de poudre dans les Universités et les milieux aisés, elle désigne un processus qui génère une forme d'oubli de l'islam et lui assigne un statut au mieux nostalgique, au pire, traditionnel et culturel. Perdant ainsi des croyants, l'islam risque de se dissoudre dans une forme d'incroyance culturelle ; d'où la question de sa consolidation, ce qui mène à la définition des principes du dialogue.

---

(1) *ibid.*

(2) *ibid.*, p. 16.

## Les principes du dialogue : conditions, objet, fonction et horizon

### *Conditions*

Pour que le dialogue soit possible, il faut éviter la polémique et ne pas cultiver un esprit de compromission et de complaisance.

Si sur ce terrain, la polémique semble être une idée historiquement dépassée, M. Talbi accorde un soin particulier à l'esprit de compromission et de complaisance. Pour ce faire, il associe cette posture au « Devoir d'Apostolat » qu'il interprète cette fois-ci à partir de la notion de *ḡihād*. En ce sens, dialoguer avec autrui suppose l'existence d'un devoir moral que la tradition islamique a nommé « grand *ḡihād* » (*ḡihād al-akbar*)<sup>(1)</sup>. On renoue ici avec l'esprit défendu dès l'ouverture du texte au sujet du dialogue et de la révélation<sup>(2)</sup>. Il s'agit moins de considérer le dialogue entre les religions comme une réalité humaine que comme une discussion courtoise dont Dieu est l'arbitre.

C'est sans doute pour cette raison que l'intellectuel se réfère à nouveau à des versets coraniques humanistes.

Le verset 56, sourate XXVIII est mis à contribution : « <Tu> ne peux guider <par ta> volonté les hommes vers

---

(1) *Islam et Dialogue*, p. 23.

(2) *ibid.*, p. 7.

Dieu, Dieu ne guide en définitive vers Lui que qui Il veut. »<sup>(1)</sup> Le verset 143, sourate II est également cité : « Nous avons fait de vous une Communauté du juste milieu pour que vous témoignez pour le reste de l'humanité, et que notre Apôtre (*rasūl*) témoigne pour vous. »<sup>(2)</sup>

L'idée est d'ériger le dialoguant en témoin de la foi, laissant à chacun le libre choix de croire, d'adhérer ou de rejeter son discours. Or selon M. Talbi, seul un « *ġihād* intériorisé »<sup>(3)</sup> peut permettre au dialogue de créer un climat saint et équilibré.

Mais reste alors à admettre une seconde idée selon laquelle le salut s'adresse à tous, ou pour le moins, qu'il existe différentes voies de salut.

S'appuyant sur des réformateurs anciens et modernes tels que Ġazālī (m. 1111) et Muḥammad 'Abduh (1849-1905), M. Talbi se réfère à nouveau au *Coran* : « Ceux qui croient [en l'islam], les Juifs, les Chrétiens et les Sabéens, tous ceux-là auront leur rétribution auprès du Seigneur. Nulle crainte pour eux, et ils ne seront pas attristés » (II, 62)<sup>(4)</sup>.

---

(1) *ibid.*, p. 24. Nous avons reformulé la traduction de l'auteur.

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*, p. 25.

(4) *Islam et Dialogue*, p. 29. M. Talbi renvoie également au *CORAN* : V, 69 ; II, 111-112.

En parachevant son discours par ce verset, le penseur tend à montrer que le dialogue implique la diversité des perspectives sur le croire. Cela ne signifie pas pour autant que la religion soit relativisée. Bien au contraire, la vérité demeure « une ». Seules nos perceptions à son sujet sont « multiples »<sup>(1)</sup>. Ainsi, le dialogue interreligieux est rendu possible, qu'il s'agisse du dialogue islamo-chrétien ou du dialogue avec d'autres religions (judaïsme, sabéisme).

### ***Objet***

Pour présenter l'objet du dialogue, M. Talbi est pondéré : même en adoptant une attitude ouverte et courtoise, il paraît important de sélectionner des sujets en commun susceptibles de convenir à tous et d'être à la source d'échanges fructueux. La question de la liberté<sup>(2)</sup> pourrait à ce titre, intéresser aussi bien les musulmans que les chrétiens. Ce n'est pas le cas du mystère de l'incarnation et de la rédemption<sup>(3)</sup> qui plongeraient les interlocuteurs dans une polémique sans fond ou pire, dans un dialogue de sourds.

### ***Fonction***

Pour M. Talbi, la fonction principale du dialogue réside dans « *l'ig̃tihād* »<sup>(4)</sup>.

---

(1) *ibid.*, p. 33.

(2) *ibid.*, p. 41.

(3) *ibid.*, p. 42.

(4) *ibid.*, p. 47.

En ce sens, il tend à bousculer les convictions des dialoguants et surtout à raviver la foi. Celle-ci ne peut renaître ni évoluer sans une discussion intelligente. En somme, pour faire entrer l'islam dans la modernité, et pour embrasser en quelque sorte l'évolution des sciences, elle doit devenir à la fois *objet* et *sujet* du dialogue. *Sujet* au sens où l'islam peut à travers telle ou telle doctrine être discuté avec autrui. *Objet* car pour son évolution, l'islam doit s'inscrire au cœur du dialogue.

### ***Horizon***

Plutôt que d'assigner au dialogue un horizon précis, M. Talbi présente une certaine réserve dans la conclusion de son écrit, il souhaite éviter tout espoir inutile<sup>(1)</sup>.

Il faut vivre, en quelque sorte, le dialogue au jour le jour pour mesurer progressivement la portée de ses fruits. Finalement, c'est encore du côté de la révélation et quelque part, sous la tutelle de la toute-puissance divine, que l'auteur se range. Plusieurs versets coraniques sont cités en signe de soumission à Dieu et à son mystère<sup>(2)</sup> : « Ils disent aussi : Si seulement un signe [éclairant ce mystère] lui venait du Seigneur ! ... Dis : le mystère (*gayb*) de Dieu est insondable. [...] »<sup>(3)</sup>

---

(1) *Islam et Dialogue*, p. 50.

(2) *CORAN* : II, 285 ; LXI, 8 ; V, 48 ; X, 18-19 ; XXIX, 46 ; IX, 105.

(3) *ibid.*, X, 9.

Au mystère divin, M. Talbi associe l'énigme de « la condition humaine ». Finalement, le dialogue varie en fonction des dispositions humaines. Il impose et nécessite une certaine patience. Et, surtout, il ne saurait se passer d'un effort perpétuel. Bien que théorisé, le dialogue dans le monde réel est à venir. La longue marche conduisant l'humanité dont les chrétiens et les musulmans ne sont que des parties suppose donc un effort constant doublé d'une bienveillance à tout égard.

Malgré son scepticisme, le message de M. Talbi semble avoir été entendu par ses partenaires chrétiens. C'est dans cette mesure qu'il poursuit sa démarche dialogique dans la revue *Islamochristiana*.

### **Les contributions de Mohamed Talbi dans la revue *Islamochristiana***

Fondée en 1975 et dirigée durant de nombreuses années par le Père Maurice Borrmans, la revue *Islamochristiana* du PISAI (Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie)<sup>(1)</sup> peut être considérée comme un espace de discussion privilégié entre M. Talbi et les intellectuels chrétiens. Ami du Père Borrmans durant de longues années, il composa pas moins de huit articles pour la revue.

---

(1) Fondé par la Société des Missionnaires d'Afrique (les Pères Blancs), le PISAI ou « Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica » est un centre d'études et de recherche.

En voici les intitulés : « La foi d'Abraham » (1982)<sup>(1)</sup> ; « Foi d'Abraham et foi islamique »(1979)<sup>(2)</sup> ; « Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes » (1981)<sup>(3)</sup> ; « La vie en communauté (le point de vue musulman) (1984) »<sup>(4)</sup> ; « Une communauté de communautés, le droit à la différence et les voies de l'harmonie » (1978) <sup>(5)</sup>; « Liberté religieuse et transmission de la foi » (1986)<sup>(6)</sup> ; « Les réactions non catholiques à la déclaration de Vatican II '*Dignitas Humanae*', point de vue musulman » (1991)<sup>(7)</sup> ; « *Religious liberty : a muslim perspective* » (1985)<sup>(8)</sup>.

On peut regrouper ces contributions autour de trois thématiques :

La figure abrahamique tout d'abord, qui semble avoir été pour M. Talbi un support pour construire le dialogue entre l'islam et les religions monothéistes. La deuxième thématique concerne la liberté religieuse à partir de laquelle le penseur a cherché à distinguer son appartenance religieuse de celle de ses interlocuteurs non-musulmans. Enfin, la dernière thématique vise à transcender le

---

(1) *Islamochristiana*, tome 8, 1982, p. 1-11.

(2) *ibid.*, 5, 1979, p. 1-5.

(3) *ibid.*, 7, 1981, p. 57-77.

(4) *ibid.*, 10, 1984, p. 85-90.

(5) *ibid.*, 4, 1978, p. 11-25.

(6) *ibid.*, 12, 1986, p. 27-47.

(7) *ibid.*, 17, 1991, p. 15-20.

(8) *ibid.*, 11, 1985, p. 99-113.

dialogue islamo-chrétien et à réfléchir aux conditions de possibilité d'une harmonie entre les confessions.

Dans les articles qu'il consacre à Abraham, M. Talbi développe deux approches différentes.

Dans « Foi d'Abraham et foi islamique »<sup>(1)</sup>, l'intellectuel cherche à distinguer l'Abraham biblique du coranique, ce qu'il défend affirmant ceci : « Les deux traditions, biblique et coranique, sans coïncider toujours, convergent vers l'essentiel. Nous suivrons la tradition coranique, en accord avec notre sujet, sans nous préoccuper des divergences »<sup>(2)</sup>. La réflexion culmine toutefois sur une définition de la foi abrahamique s'appuyant sur Saint Paul qui a dit « qu'en Jésus Christ il n'y a ni Juif ni Grec »<sup>(3)</sup>. M. Talbi rappelle que selon le *Coran* « Abraham n'était ni Juif ni Chrétien, mais un authentique « *ḥanīfan musliman* »<sup>(4)</sup>.

Plutôt que d'associer la notion de « *ḥanīf* » à celle de monothéisme pur<sup>(5)</sup>, M. Talbi l'assimile à l'islamité en un sens qui fait question. S'agit-il de la notion de soumission

---

(1) *ibid.*, 5, 1979, p. 1-5.

(2) *ibid.*, p. 1.

(3) *ibid.*, p. 5.

(4) *ibid.* cf. *CORAN* : III, 67.

(5) Sur ce point on peut consulter les travaux de G. Gobillot sur la *fiṭra*. GOBILLOT G. *La Conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Cahier des Annales Islamologiques, n°18, Le Caire, 2000.

que véhicule étymologiquement le terme « *muslim* » qui marque pour Abraham dans le *Coran* l'adoration d'un Dieu unique<sup>(1)</sup> ? Ou doit-on, comme le suggère l'intellectuel, considérer que le terme « *muslim* » désigne l'islamité au sens culturel plus tardif d'adhésion à l'islam ? De ce point de vue, la foi abrahamique se distinguerait bien de la foi islamique mais ses éléments de distinction seraient limités à quelques caractères, à savoir : son antériorité, sa confiance révérencielle et son amour en un Dieu unique<sup>(2)</sup>.

En ce sens, la foi d'Abraham aurait ouvert la voie à la foi musulmane pour laquelle l'unicité de Dieu (*tawḥīd*) est un *crédo* fondamental.

L'approche adoptée dans « La foi d'Abraham »<sup>(3)</sup> est moins restrictive. Il ne s'agit plus de présenter le point de vue du *Coran* sur le patriarche mais de déceler ce qui, dans son histoire personnelle, est fédérateur pour l'humanité. Aussi M. Talbi s'interroge-t-il au sujet du sacrifice que le patriarche dut accomplir à propos de son fils unique. Était-ce là, la marque d'une révérence ultime à Dieu, ce qu'il assimile à « l'essence même de l'Islam »<sup>(4)</sup> ? Ou Abraham fut-il davantage un « fataliste résigné »<sup>(5)</sup> par les caprices d'une destinée tragique sous le joug d'une divinité cruelle ?

---

(1) TALBI M., « Foi d'Abraham et foi islamique », p. 5.

(2) *ibid.*

(3) *Islamochristiana*, 8, 1982, p. 1-11.

(4) *ibid.*, p. 2.

(5) *ibid.*

Pour répondre à ces questions, l'intellectuel engage un dialogue entre les sources chrétiennes et les sources musulmanes : « Nous avons fait appel à la *Genèse*, affirme-t-il, pour renoncer à une tradition authentiquement musulmane, explicitement fondée sur le *Coran*, ultime Parole qui, dans l'optique musulmane, authentifie, parachève et rectifie éventuellement les Ecritures précédentes »<sup>(1)</sup>.

Plus loin, M. Talbi assume ce dialogue et explique qu'il ne faut pas confondre « l'ouverture œcuménique »<sup>(2)</sup> avec toute forme de « liquidation de la foi »<sup>(3)</sup>.

Pour lui, le message est assez clair : l'ouverture aux autres religions ne suppose pas un oubli de sa propre confession. Si l'islam, le catholicisme ou le judaïsme divergent sur la manière de se représenter Abraham, il est toujours possible d'en discuter par le dialogue. En ce sens, le vrai dialogue est assimilable à une forme de courage, celui de « professer sa foi et de s'engager totalement dans un témoignage rendu à la vérité, même si le partenaire risque de le refuser »<sup>(4)</sup>.

Dialoguer revient ainsi à accepter ses différences, et à concevoir dans un cadre interreligieux l'altérité comme une donnée essentielle et un critère de vérité. Partant de là, il devient possible de tirer une leçon générale de

---

(1) *ibid.*, p. 3.

(2) *ibid.*, p. 7.

(3) *ibid.*

(4) *ibid.*, p. 8.

l'épreuve d'Abraham auquel Dieu a demandé de sacrifier son fils. Selon ces éléments, le récit que l'on rapporte du patriarche dans la *Genèse* et dans le *Coran* se réfère à la dimension cachée de l'enseignement divin (*ġayb*). Sa confiance révérencielle en Dieu est associée à « un geste »<sup>(1)</sup> source de courage et d'espérance pour l'homme.

À l'angoisse de la mort et au scandale du mal, on peut opposer la foi d'Abraham, une foi sage et pondérée disponible pour des siècles et des siècles, qui éclaire dans son sillage les hommes non conscients des clefs du mystère divin. Ainsi M. Talbi échafaude-t-il les bases du dialogue interreligieux à partir de deux principes : le respect de l'altérité, d'une part, et une forme de courage de la différence, d'autre part.

Le dialogue interreligieux suppose donc le fait d'admettre les autres religions tout en respectant la sienne.

Néanmoins, si la mobilisation de la figure abrahamique est chose aisée pour le dialogue islamo-chrétien ou le dialogue inter-monothéiste, on peut remarquer que pour l'intellectuel tunisien, Abraham est moins perçu comme un patriarche fédérateur que comme un héros des temps anciens aux multiples visages. De ce point de vue, M. Talbi peut être considéré comme un défenseur de l'identité religieuse, ce dont témoignent ses articles sur la notion de communauté dans la revue *Islamochristiana*.

---

(1) *ibid.*, p. 11.

« La vie en communauté »<sup>(1)</sup> est une intervention donnée par l'auteur à l'occasion de la VI<sup>e</sup> Assemblée générale du Conseil Œcuménique des Églises<sup>(2)</sup>. Invité aux côtés d'autres représentants du culte musulman, juif, sikh et bouddhiste, il livre sa vision de la communauté islamique ou « *Umma* ». Paradoxale, celle-ci se caractérise par sa cohésion et ses tensions. C'est une structure « *sui generis* »<sup>(3)</sup> chargée d'accomplir le plan divin. Sur le plan vertical, l'homme y entretient une relation directe avec Dieu qui se manifeste par une guidance et une dotation de biens terrestres. Sur le plan horizontal, l'individu met en œuvre un dispositif complexe qui participe à l'édification de son réseau social.

Parce qu'elle est chargée d'accomplir le plan divin, la *Umma* est une entité mystique. Elle devient ainsi une « aspiration et une espérance »<sup>(4)</sup> susceptible de s'ouvrir aux autres communautés indépendamment de leurs appartenances. Cette conception de la *Umma* est nommée par les soufis, comme c'est le cas de l'Émir 'Abd al-Kader, la « *Umma potentielle* »<sup>(5)</sup>.

« Notre Dieu, affirma-t-il, et le Dieu de toutes les

---

(1) *Islamochristiana*, 10, 1984, p. 85-90.

(2) *ibid.*, p. 85. Ce conseil s'est tenu à Vancouver (Canada) du 24 juillet au 10 août 1983.

(3) *ibid.*, p. 87.

(4) *ibid.*, p. 90.

(5) *ibid.*

communautés opposées à la nôtre, et des moines, des mazdéens sous la forme de feu, et des dualistes dans la lumière est véritablement un Dieu unique. [...] »<sup>(1)</sup>

Cette parole de l'Émir Abd al-Kader ne doivent pas nous abuser au sujet de la position de M. Talbi.

Il ne s'agit pas pour lui d'aboutir à une forme de relativisme religieux mais plutôt de prendre conscience de la valeur de chaque foi. Aussi, s'il s'est fait fort de décrire la *Umma* islamique, il montre que sa définition bien que singulière, est une invitation au dialogue. Telle est l'approche qu'il défend semble-t-il, dans son article : « Une communauté de communautés »<sup>(2)</sup>.

Il est intéressant de constater qu'il introduit son propos par le verset coranique suivant : « Ô hommes ! Nous vous avons tous créés, sans distinction, d'un mâle et d'une femelle ; et Nous avons fait de vous des nations et des tribus pour faire (fraternellement) connaissance. Aux yeux de Dieu, le plus noble parmi vous est le plus vertueux. Dieu est omniscient et possède l'intelligence de toute chose »<sup>(3)</sup>.

Ce verset s'accorde avec la ligne défendue par l'Émir Abd al-Kader car il appelle moins à l'universalité des croyances qu'à l'uniformité des hommes. Tous les

---

(1) *ibid.*

(2) *Islamochristiana*, 4, 1978, p. 11-25.

(3) *CORAN* : XLIX, 13.

hommes étant identiques du fait de leur nature primordiale, la diversité est secondaire, qu'elle soit politique ou religieuse. Selon M. Talbi, on peut ériger cette diversité en droit à la différence. La différence serait ainsi aussi fondamentale que les principes fondateurs de l'humaine nature. Dans ce contexte, la *Umma* devient le lieu d'une discussion où le dialogue est nécessaire.

Délicat de nature, aussi bien du point de vue intrinsèque, c'est-à-dire au sein de la communauté musulmane, que du point de vue extrinsèque (entre les différentes religions), le dialogue doit en premier lieu être expurgé de toute arrière-pensée. Il suppose ensuite moins une intercompréhension générale ou « *tafahūm* » qu'un « esprit, une ouverture, une sympathie, une ambiance et une disponibilité »<sup>(1)</sup>. Selon le mot du Père Lelong cité par M. Talbi, le dialogue est « pour chacun un appel à approfondir sa propre fidélité, tout en constituant une espérance pour le monde. »<sup>(2)</sup>

On en déduit que le dialogue est avant tout une discussion avec soi-même et que le dialogue interreligieux nécessite un regard profond sur soi pour mieux comprendre autrui dans sa diversité religieuse.

Après avoir examiné ce qui rassemble et distingue les musulmans des chrétiens, M. Talbi pose la question de

---

(1) *Islamochristiana*, 4, 1978, p. 10.

(2) *ibid.*, p. 21.

savoir si une harmonie entre les confessions religieuses est possible.

Dans l'article qu'il intitule « Islam et Occident »<sup>(1)</sup>, il se focalise sur le concept de « désislamisation ».

Après s'être interrogé sur l'approche qu'il convient d'adopter pour analyser les rapports entre l'Islam et l'Occident en tant que civilisations<sup>(2)</sup>, il cherche à montrer que ces deux instances ont les mêmes défis à surmonter<sup>(3)</sup>. S'intéressant à ce qui constitue l'humanité de l'homme, à savoir, « la foi »<sup>(4)</sup>, M. Talbi souhaite montrer que « le matérialisme »<sup>(5)</sup> qui s'y oppose, menace aussi bien l'Occident que l'Islam. Rapprochant le concept de désislamisation à celui de « déchristianisation », il se livre à une critique de l'être au monde islamique dans trois pays : la Tunisie, l'ex URSS et la Chine.

En ce qui concerne la Tunisie, l'auteur fustige plusieurs aspects de la pratique religieuse. Si l'islam est la religion dominante, se pose la question de savoir si d'une part, elle peut ou non être reléguée au simple rang de culture ou d'héritage. Et, si d'autre part, il est possible pour le citoyen tunisien de se définir comme un « musulman athée »<sup>(6)</sup>.

---

(1) *Islamochristiana*, 7, 1981, p. 57-77.

(2) *ibid.*, p. 57-61.

(3) *ibid.*, p. 62-71.

(4) *ibid.*, p. 62.

(5) *ibid.*, p. 63.

(6) On trouve également l'expression : « juif athée » ; *ibid.*, p. 64.

Se référant à un certain nombre d'intellectuels tunisiens (H. Djaït, B. Alioui, R. Rafa), M. Talbi tente de défendre une position intermédiaire à mi-chemin entre l'athéisme et une certaine forme de conservatisme religieux. Selon lui, c'est l'élite de la société qui a tendance à se détourner le plus de l'islam au sens traditionniste et qui au nom de la raison, s'oblige en quelque sorte à en abandonner certains *crédos*, comme c'est par exemple le cas de la croyance en l'existence du paradis après la mort.

Pour examiner cette idée, M. Talbi s'appuie sur H. Djaït, qui s'inspire lui-même de Sigmund Freud pour expliquer le détachement possible et nécessaire à l'être au monde islamique. Or, d'après M. Talbi<sup>(1)</sup>, H. Djaït qui s'appuie sur « *L'avenir d'une Illusion* » de Freud, parvient à une sorte d'autocontradiction. « Il semble, assure-t-il, que l'évolution freudienne a atteint son terme chez l'auteur et que l'*illusion* s'est dissipée. Il décrit en effet dans *Jeune Afrique*<sup>(2)</sup> : “Mais je suis un intellectuel d'origine musulmane, ayant gardé une profonde sensibilité islamique, et qui a passé quinze ans de sa vie à scruter la civilisation de l'Islam, à l'étudier, à la penser”. Il ajoute : « Il s'agit là, d'un cas typique de ces intellectuels “d'origine musulmane”, qui, quoique “libérés” de la foi, restent néanmoins profondément attachés à la civilisation musulmane

---

(1) *ibid.*, p. 63.

(2) *ibid.*, Paris, n° 944, du 7 février 1979, p. 72.

comme facteur d'identification et d'insertion dans la Société. Nous y reviendrons. »<sup>(1)</sup>

Selon M. Talbi, H. Djaït ne parvient pas à assumer sa position, il est comme prisonnier entre son désir de s'émanciper de l'islam et la nécessité de s'identifier à ce dernier pour exister en tant qu'être social. Aussi, même si M. Talbi voit en cela une forme de tombée de rideau ou de régression vis-à-vis de la posture freudienne, il souhaite démontrer que la désislamisation n'a pas encore les moyens de subsister dans la société tunisienne.

Revenant comme il le promet à cette idée, il s'appuie sur des données statistiques et ontologiques.

Ainsi sous la plume de B. Alioui, apprenons-nous qu'à l'époque de M. Talbi la jeunesse accorde un intérêt minime à la prière rituelle islamique : 10% des élèves en primaire la pratiquent contre 8% dans le secondaire et 7,8% dans le supérieur<sup>(2)</sup>.

Ces chiffres ne sont pas rassurants d'après l'intellectuelle tunisienne R. Rafa. S'intéressant au passé glorieux des premiers conquérants, elle montre que leur conquête ne s'est pas réalisée sans une certaine violence qui ouvre la voie au fondamentalisme des « frères barbus »<sup>(3)</sup>. La

---

(1) *ibid.*, p. 64.

(2) « *Islam et Occident* », p. 66.

(3) *ibid.*

chercheuse dénonce ainsi des « raids injustifiés »<sup>(1)</sup> en Numidie qui « avaient pour mission l'occupation des lignes commerciales et le génocide du peuple libre <numide>. »<sup>(2)</sup>

Face à cette méfiance envers le fondamentalisme religieux, M. Talbi ne semble pas s'inquiéter et se contente de remarquer que le processus de désislamisation est divers selon les pays musulmans. Aussi, en dépit du temps qu'il consacre à l'examen de ce processus en Tunisie, il estime que ce phénomène est plus édifiant en Chine et en ex-URSS.

Son intérêt pour l'ex-URSS renoue avec la critique du matérialisme auquel il a associé les phénomènes de désislamisation et de déchristianisation. Pour l'intellectuel en effet : « <c'est> dans <ce pays> qu'on a réussi le mieux, tout en inscrivant dans la Constitution la tolérance et le respect des consciences [...] à gommer toutes les religions. »<sup>(3)</sup> En ce qui concerne l'islam, il affirme qu'en 1917 on dénombrait 26000 mosquées et 45000 serviteurs de culte contre 200 mosquées pour 20 millions de musulmans en 1979 avec 150 mosquées pour l'Asie centrale<sup>(4)</sup>.

N'appelant aucun commentaire ces chiffres illustrent pour l'auteur parfaitement la situation en Chine qui semble similaire, ainsi que les dangers de la désislamisation. Ce

---

(1) *ibid.*

(2) *ibid.*

(3) *Islam et Occident*, p. 66.

(4) *ibid.*

processus suppose à terme une confusion entre l'islam en tant que culture et l'islam en tant que religion. L'être au monde islamique n'est plus, et c'est ce que craint M. Talbi, défini à partir de sa foi en l'islam, mais plutôt de façon politique, au sens d'identité civile ou nationale.

Ainsi, les citoyens soviétiques assignent-ils à l'islam une acception nationale plutôt que religieuse.

Or, M. Talbi craint que ce phénomène se diffuse et s'impose ailleurs, comme en Afghanistan ou en Tunisie, où un certain nombre de progressistes partisans du marxisme-léninisme définissent à l'instar de M. Harmel, le secrétaire du P. C. tunisien, « le développement du rationalisme »<sup>(1)</sup> et appellent à l'introduction dans la société d'acquis islamiques considérés comme « progressistes »<sup>(2)</sup>.

Partageant l'idée selon laquelle toute pensée rationnelle est nécessairement athée, les positions M. Harmel constituent pour M. Talbi une menace sérieuse pour l'islam. Pourtant, il se veut rassurant et prône une certaine forme de tolérance. Le *Coran* n'étant pas lui-même opposé à la diversité religieuse, l'incroyant doit avoir droit de cité dans la société islamique. Mais se pose dès lors la problématique de la loi religieuse ou *šarī'a*, qui ne semble plus trouver grâce aux yeux des musulmans, lesquels partagent ceci en commun avec les juifs et les chrétiens.

---

(1) *ibid.*, p. 67.

(2) *ibid.*

C'est sur ce terrain que M. Talbi amorce le dernier moment de sa réflexion<sup>(1)</sup>.

Le dialogue interreligieux suppose une collaboration qui consiste à défendre la foi de l'intérieur. Car selon l'intellectuel, c'est dans ce qu'elles ont de plus fondamental que les religions (l'islam, le judaïsme, le christianisme) sont menacées. C'est contre le danger de l'incroyance qu'elles doivent lutter de concert.

Pour ce faire, au moins trois prismes sont possibles : la politique tout d'abord, qui peut statuer sur l'entente entre les religions. La foi en deuxième instance, car elle peut amener les fidèles de différentes religions à se retrouver dans une forme de fraternité. Enfin, l'action sociale.

Or, dans cette voie l'islam semble accuser un certain retard.

Pour parachever son propos, M. Talbi indique néanmoins l'existence de personnalités et d'associations qui œuvrent pour le dialogue interreligieux. Le Père Maurice Borrmans voit ainsi son travail salué qu'il s'agisse de la revue *Islamochristiana* ou de son écrit intitulé « *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans* » (Cerf, Paris, 1981)<sup>(2)</sup>. Parmi les associations, l'auteur cite le

---

(1) *Islam et Occident*, p. 71 et svt.

(2) *Islam et Occident*, p. 76.

GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien)<sup>(1)</sup> ou encore la Fraternité d'Abraham<sup>(2)</sup>.

Dès lors, malgré le retard de l'islam dans la voie du dialogue, M. Talbi espère en devenir en quelque sorte le porte-parole.

La conclusion de son article est à ce titre édifiante. Il combine une parole de Saint François d'Assise « Seigneur, fais de moi un instrument de Ta paix » au verset coranique suivant : « De la Terre hériteront mes saints serviteurs » (*Coran*, XXI, 105)<sup>(3)</sup>.

## **L'Islamologie**

Ayant examiné différentes approches de l'islam dans ce qui précède on peut envisager l'islamologie de M. Talbi comme suit :

Premièrement, elle aspire à la modernité, ce qui suppose un désir d'évolution calqué sur le progrès des sciences, des systèmes philosophiques et des religions, à l'exemple du christianisme.

Deuxièmement, elle occupe une place intermédiaire entre le dialogue interreligieux et la conversion. Si, comme cela a été vu, le dialogue nourrit la réflexion islamologique et doit nécessairement accompagner

---

(1) *ibid.*

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*, p. 77.

l'islam dans sa marche vers la modernité, il n'est pas sans limites.

Troisièmement, elle propose une hiérarchie à partir de laquelle les musulmans et les incroyants, sont classés selon des catégories relevant : de l'islam intégrant, du désislamisme ou encore de l'athéisme.

Reste alors à considérer l'aspect pratique de cette islamologie. Parce qu'elle souhaite assigner à la foi musulmane une définition et une hiérarchie, elle se révèle être une véritable voie doctrinale au sein de l'islam qui est principalement associée au *Coran* et à un idéal de liberté religieuse.

### **Aspect théorique : une doctrine moderniste de l'islam**

Comme cela a été observé, M. Talbi appelle à la modernisation de l'islam.

Celle-ci implique le dialogue interreligieux selon des limites clairement définies à mi-chemin entre la conversation cordiale et la conversion. Dans *Afin que mon cœur se rassure*, texte initialement édité en arabe (2007) puis traduit en français en 2010<sup>(1)</sup> il précise quarante-cinq années après la publication d'*Islam et Dialogue* (1972), en quel sens l'islam peut devenir moderne. Deux étapes

---

(1) TALBI M. *Li yatma'inna qalbī : qaḍiyya al-'imān* : (ليبطنن قلبي : قضية الإيمان), Cérès, Tunis, 2007 ; Sotumediast, Tunis, 2016 ; *Afin que mon cœur se rassure*, trad M. S. Barbouche, Nirvana, Tunis, 2010.

sont nécessaires : une première, qui érige Ibn Ḥaldūn (m. 1406) en héros de la modernité. Une seconde, à partir de laquelle le *Coran* apparaît incarner la pierre-de-touche du modernisme en islam.

C'est dans le premier chapitre de *Afin que mon cœur se rassure* que M. Talbi s'intéresse à Ibn Ḥaldūn<sup>(1)</sup>.

Il est présenté comme un « pionnier de la raison et de la modernité »<sup>(2)</sup>. Ce qui fait de lui un penseur moderniste c'est : « son audace scientifique et la subtilité de son esprit critique. À une époque où prédominaient l'oralité et la tradition, il fait prévaloir la critique sur l'oralité et la raison sur la tradition. La révolution qu'il provoqua dans la pensée humaine consiste à faire passer l'expérience sensible avant la spéculation abstraite et <à> user de la rationalité en toute chose. »<sup>(3)</sup>

Ce qui autorise M. Talbi à présenter Ibn Ḥaldūn comme un penseur moderniste est donc, d'une part le *prima* qu'il a assigné à la raison vis-à-vis de la tradition, d'autre part le fait d'avoir privilégié l'expérience concrète par rapport à la rationalité abstraite.

Dans cette double tendance on peut reconnaître des éléments caractéristiques de la posture islamologique de M. Talbi.

---

(1) *ibid.*, p. 17-33.

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*, p. 18.

Il s'oppose tout d'abord à la tradition en mettant à l'index la théologie et la *šarī'a* qui sont inadéquates avec l'ère moderne.

En seconde instance, on peut remarquer un intérêt spécifique pour l'expérience concrète au détriment de la raison à partir du *Coran* qui apparaît incarner le seul fondement solide de la religion musulmane. Cette attitude peut rendre compte de sa critique du désislamisme, car cette tendance prône en même temps une vision traditionnelle de l'islam et une interprétation intellectualiste qui suppose une rationalisation outrancière à rejeter.

Toutefois, si l'on suit le fil du texte, il apparaît que la modernité qui a caractérisé l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn n'est pas advenue. Celle-ci n'eut pas lieu car :« Ibn Khaldoun était en avance sur son époque [...]. Notre but à nous [...] n'est pas l'examen des causes qui ont laissé la modernité nous échapper, mais de dévoiler les prémisses de la modernité chez Ibn Khaldoun. »<sup>(1)</sup>

Il apparaît clairement que la modernité s'apparente à une forme d'avancement intellectuel. L'intérêt est porté non sur la personne d'Ibn Ḥaldūn, mais sur l'œuvre. Cette attitude amène naturellement M. Talbi à examiner la critique que le penseur ancien a adressé aux premiers philosophes de l'islam.

---

(1) *ibid.*, p. 19.

C'est sur ce terrain que résident les prémisses de sa modernité : « Il avait laissé de côté les illusions héritées de l'hellénisme que les philosophes de son époque mâchaient encore. [...] Il a évité de s'engager dans "l'intellect actif" et ce qui s'y apparente, et s'est intéressé à la raison humaine. Il avait compris que ce qui est influent effectivement dans la vie de l'homme, ce n'est pas ce qui se passe dans les astres et leurs prétendus esprits, mais au contraire ce qui se passe dans les ventricules de son cerveau, c'est-à-dire dans son intellect. »<sup>(1)</sup>

Si l'on résume le propos de M. Talbi, on comprend que son intérêt pour Ibn Ḥaldūn se double d'une critique de la philosophie arabe classique héritée de Fārābī (m. 950) et d'Avicenne (m. 1037).

Il renonce à cette philosophie inspirée des Grecs et nommée « *falsafa* » pour défendre une approche intellectuelle plus pragmatique introduite par Ibn Ḥaldūn. Ce qui est remis en cause c'est la métaphysique qui situait l'origine et le principe de l'intelligence dans un au-delà insaisissable par la raison humaine mais accessible uniquement par l'assistance d'intelligences suprasensibles au principe de l'Intellect Actif. Divinisées dans le monde grec pour lequel elles étaient associées aux astres du système solaire, puis identifiées à des Intellects purs de toute matière par les néoplatoniciens d'Alexandrie et les

---

(1) *ibid.*, p. 24-25.

premiers philosophes de l'islam qui ont été leurs disciples, d'al-Kindī à Avicenne, cette doctrine est au principe de la métaphysique et de la psychologie des penseurs arabes de l'âge classique<sup>(1)</sup>.

Ayant exercé une influence considérable sur l'histoire de la philosophie, cette approche suppose une définition spécifique de l'individu selon laquelle l'intelligence le distingue des autres créatures terrestres qu'il domine, mais non des Intelligences qui le surplombent et de l'Être suprême dont la réalité est supérieure à toute intellection. Or, en adoptant la position d'Ibn Ḥaldūn qui n'était pas philosophe, M. Talbi est plus proche de la métaphysique de Descartes (1596-1650), pour lequel l'intellection constitue une preuve ontologique de l'existence humaine.

Autrement dit, et c'est là un point qui rejoint une célèbre querelle de la philosophie médiévale sur la nature de l'intellect<sup>(2)</sup>, M. Talbi estime à l'instar d'Ibn Ḥaldūn, que l'intelligence réside dans l'esprit humain plutôt qu'en dehors, dans un au-delà qui échappe à la raison.

Cette prise de position peut conduire à supposer que sa modernité réside dans le double rejet de la métaphysique

---

(1) Voir par exemple GARMY Y., « Farabi et l'immortalité de l'âme », *Diagonale Φ*, n°4 - n°5, Publications de la faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, 2008-2009, p. 149-168.

(2) Voir par exemple ST THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès, De l'Unité de l'Intellect*, GF-Philosophie, France, 1994.

et de la psychologie des premiers philosophes arabes et dans l'adhésion à une doctrine qui trouvera son équivalent plus tard, dans l'intellectualisme cartésien, rendu célèbre par le *cogito* énoncé dans la célèbre formule « je pense, je suis », qui assigne l'intelligence à l'homme seul et l'érige en fondement ou preuve ontologique de son existence personnelle.

Cette exclusion de la métaphysique et de la psychologie des premiers philosophes arabes n'équivaut pas cependant à un rejet radical de leur philosophie.

Ibn Ḥaldūn s'était formé à la philosophie auprès du grand maître al-Ābilī (m. 1356)<sup>(1)</sup> mais à son époque, elle était tombée dans une forme de « décrépitude »<sup>(2)</sup> qui s'opposait à sa grandeur à l'époque d'Averroès (m. 1198). Aussi M. Talbi affirme-t-il que la critique qu'Ibn Ḥaldūn adresse à la philosophie n'est que dans le but de la raviver<sup>(3)</sup>. Ce qu'il rejette au fond, correspond à sa part d'irrationalité à l'exemple de l'alchimie. Si Avicenne, qui fut un grand vizir, affirmait qu'elle était impossible, « al Farabi, qui <prétendait> le contraire, était un de ces malheureux qui n'arrivent à rien dans la vie. »<sup>(4)</sup>

---

(1) *Afin que mon cœur se rassure*, p. 25. Pour plus détails sur al-Ābilī, cf. AMARA A., « al-Ālibī, maître des sciences rationnelles à Tlemcen au VIII<sup>e</sup> / XIV<sup>e</sup> siècle » in *Les échanges intellectuels Béjaia-Tlemcen*, Djamil Aïssani & Mohammed Djehiche Éditeurs, Ministère de la Culture, Tlemcen, capitale de la culture islamique 2011, pp. 44-52.

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*, p. 28.

(4) *ibid.*, p. 29.

Il faut donc renoncer à une philosophie dont les ambitions se situent au-delà de l'expérience sensible et prôner un usage de la raison en accord avec ses limites, ce qui pourrait amener à envisager Ibn Ḥaldūn comme l'un des préfigurateurs de Kant (1724-1804).

Une fois sa présentation d'Ibn Ḥaldūn achevée, M. Talbi présente sa propre théorie sur la modernité en islam. Cette démarche concerne le deuxième chapitre de *Afin que mon cœur se rassure*.

Intitulé « Notre conviction c'est la croyance en la modernité, au progrès et le questionnement dans la lumière de Dieu »<sup>(1)</sup>, ce chapitre est le plus court de l'ouvrage et s'étend seulement sur six pages. Il paraît cependant décisif car les références au *Coran* y sont nombreuses<sup>(2)</sup>.

Les versets invoqués supposent un dialogue quasi exclusif entre Dieu et l'homme.

---

(1) *Afin que mon cœur se rassure*, p. 34-40.

(2) *CORAN* : I, 1-2 ; LXVII, 15 ; XV, 86 ; XXXVI, 81-83 ; XV, 81 ; XXXVI, 81 ; L, 15 ; XXXII, 10 ; X, 4 ; LV, 29 ; LV, 1-4 ; LXXI, 14 ; XXIV, 42 ; II, 31-34 ; CI, 3 ; XXXVI, 82 ; XXIII, 14 ; IX, 32 ; LXI, 8 ; XXXIII, 72 ; XLV, 13 ; XXIV, 35 ; LIX, 22-24 ; XXIII, 115 ; XXI, 16 ; XLIV, 38 ; XIII, 9 ; VI, 103 ; II, 186 ; L, 16 ; VI, 12 ; XLI, 53 ; LXXXV, 13 ; XXVII, 93 ; XXXV, 28 ; XVI, 53 ; II, 285 ; XXXIII, 56 ; XXXIV, 28 ; VII, 158 ; XXI, 107 ; XXXIII, 45-46 ; III, 30 ; VII, 196 ; XLI, 30 ; IX, 103 ; II, 155-157 ; VII, 54-55 ; XXIII, 14.

Si dans une œuvre antérieure intitulée « *Réflexions sur le Coran* » (1989), M. Talbi considérait l'homme comme la principale clef d'interprétation du texte coranique<sup>(1)</sup>, sa thèse sur la modernité en islam suppose désormais la lumière de Dieu. Traditionnellement, la lumière est associée depuis les Grecs à l'intelligence et à la raison, ce qui peut supposer que « le questionnement sur la lumière de Dieu » suggère une réflexion sur la rationalité divine. Or telle qu'elle est présentée dans les versets sélectionnés, cette rationalité suppose *a minima* deux choses : la création, Dieu étant présenté comme le Créateur de l'univers, et l'élection de l'homme auquel Dieu a attribué un certain nombre de choses telles que : l'intelligence à travers la connaissance des noms, le fardeau de l'humanité qu'il a été le seul à assumer, ou encore la liberté de croire, qui distingue les croyants des mécréants.

Le chapitre 2 de *Afin que mon cœur se rassure* développe donc l'hypothèse selon laquelle la modernité en islam nécessite la lumière de Dieu et la rationalité coranique. L'individu doit alors adopter la voie d'Adam le premier homme, ainsi que celle de Muḥammad, désigné comme le prophète des nations et le sceau de la prophétie, pour espérer accéder à la modernité promise, laquelle suppose une confiance en Dieu et une foi sans failles.

---

(1) TALBI M. & BUCAILLE M., *Réflexions sur le Coran*, éd. Seghers, Paris, 1989, p. 66 et sv.

Outre les messagers et les prophètes, trois catégories d'individus sont décrites par l'auteur.

Premièrement, les savants doués de réflexion et capables d'utiliser leur raison.

Deuxièmement, les croyants qui ont foi en Dieu et en son message.

Enfin, les mécréants qui associent à Dieu d'autres divinités et qui refusent de se soumettre à son commandement.

En ce qui concerne les savants, M. Talbi semble éprouver une certaine méfiance à leur égard, à l'exemple de la critique des premiers philosophes de l'islam. La réalité de cette méfiance est très largement développée dans les chapitres 3 et 4 *d'Afin que mon cœur se rassure* où il examine successivement le « dogme du désislamisme »<sup>(1)</sup> et l'œuvre de l'intellectuel tunisien « Abdelmajid Charfi »<sup>(2)</sup>.

La catégorie des croyants est naturellement privilégiée, car c'est pour elle que M. Talbi prévoit de refonder l'islam et de définir ses conditions d'accession à la modernité. Son message ne se limite donc pas à *Afin que mon cœur se rassure*, mais va bien au-delà dans d'autres

---

(1) *Afin que mon cœur se rassure*, p 41-53.

(2) *Ibid.*, p. 55-125. D'après M. Talbi, Abdelmajid Charfi est un pseudo-penseur. M. Talbi remarque qu'il est illusoire et fallacieux de le considérer comme faisant partie des nouveaux penseurs de l'islam à l'instar de Rachid Ben Zine.

textes tardifs tels que « *Ma religion c'est la liberté* »<sup>(1)</sup> (2012)<sup>(2)</sup> et « *Dieu est amour* » (2017)<sup>(3)</sup>.

La catégorie des mécréants est, quant à elle, hybride.

Parce que la doctrine désislamiste représente un danger pour l'islam, certains savants, ou ce qui revient au même, une partie des intellectuels musulmans à l'exemple de Abdelmajid Charfi, peut être intégrée à cette catégorie<sup>(4)</sup>. Pour ce qui concerne ses autres représentants, plusieurs hypothèses sont possibles : on peut tout d'abord se limiter aux mécréants tels que M. Talbi les décrit en se réclamant

---

(1) TALBI M., *Ma religion c'est la liberté ; l'Islam et les défis de la contemporanéité ; comment entrer dans la contemporanéité sans lamentations, ni gémissements, ni larmes*, trad. M. S. Barbouche, Tunis, Nirvana, 2017, 3<sup>ème</sup> édition.

(2) La première édition du texte date de 2012.

(3) TALBI M., *Dieu est amour, guide du musulman coranique*, trad. M. S. Barbouche, Tunis, Nirvana, 2017.

(4) Abdelmajid Charfi n'est pas le seul intellectuel à avoir été taxé de désislamisme. C'est également le cas de Neïla Sellini, Malek Chebel (« Malek Chébil ») ou encore de Mohamed Arkoun. Ainsi, outre ses collègues de l'Université de Tunis dont Abdelmajid Charfi et Neïla Sellini ne sont que des exemples, M. Talbi s'en est pris à un certain nombre d'intellectuels et de figures de l'islamologie contemporaine. Cf. par exemple, *Afin que mon cœur se rassure*, p. 51-53. Le zèle qu'il a exprimé dans cette tâche fait question et révèle des éléments de contradictions dans sa pensée, ses aspirations intellectuelles notamment en matière d'islamologie, n'étant pas opposées à celles des intellectuels auxquels il s'oppose.

du *Coran*. En seconde instance, il est possible d'admettre dans cette catégorie une partie des adeptes de l'islam intégrant. Comme cela été vu, l'islam intégrant est critiqué par l'auteur. Assignant à certains de ses partisans à l'exemple de M. E. Hamdi, un certain mérite, leur place dans cette catégorie est partielle ou à nuancer.

D'une certaine façon, l'examen de cette classification conduit à matérialiser l'islamologie de M. Talbi.

Son fondement théorique consiste en la lumière coranique qui est assimilée symboliquement à la lumière de Dieu. Elle implique également une critique de la croyance et des usages dans la communauté musulmane contemporaine. Se pose dès lors la question de savoir comment l'islam peut et doit devenir une religion moderne ?

Il apparaît donc nécessaire de définir les conditions d'accession de l'islam à la modernité.

Comme cela a été vu, la résolution de cette question nécessite la mobilisation de textes ultérieurs à la parution de *Afin que mon cœur se rassure*, ce que nous allons examiner à travers la mise en évidence de l'aspect pratique de l'islamologie de M. Talbi.

### **Aspect pratique : entre liberté religieuse et coranisme**

Le discours de M. Talbi dans *Ma religion c'est la liberté* (2012) est décisif pour appréhender l'aspect pratique de son islamologie.

Dès l'avant-propos, ses ambitions sont clairement énoncées : « Un jour ou l'autre, affirme-t-il, tôt que tard-et plus tôt que tard- les musulmans seront contraints de substituer une lecture dynamique, finaliste (*maqāṣidiyya*), de la Révélation – sous peine de désaffection et de désertion meurtrière encore plus accélérée de leurs élites – à la lecture statique, passéiste, à laquelle ceux que l'on désigne par le terme “‘intégriste’”, un terme désormais consacré, continuent à s'accrocher désespérément. La lecture dynamique, finaliste, du texte révélé, n'est pas déviation, ou trahison. Elle est, pour nous, une plus grande fidélité. »<sup>(1)</sup>

Le *Coran* qui est assimilé à la « Révélation » doit désormais faire l'objet d'une lecture dynamique c'est-à-dire finaliste plutôt que passéiste ou statique. L'exégèse coranique doit avoir un but, des finalités (*maqāṣid*)<sup>(2)</sup>, et ne doit pas rester emprisonnée par ses interprétations et ses lectures antérieures qui présentent des risques. Le premier risque consiste à tomber plus rapidement que les intellectuels eux-mêmes dans une forme de désislamisme

---

(1) *Ma religion c'est la liberté*, p. 5.

(2) *ibid.*, p. 7.

en développant une sorte de « désaffection » pour le texte sacré, voire plus grave de « désertion meurtrière » de ce dernier. Le second risque concerne l'islam intégrant, qui induit selon M. Talbi, une lecture fallacieuse et mauvaise du corpus coranique.

Reste alors à définir l'interprétation dynamique du texte coranique qui « n'est pas une déviation » mais au contraire, la source d'une « plus grande piété ».

Elle comprend quatre critères.

Un premier, qui consiste à envisager la lecture du *Coran* comme une herméneutique désignée par le terme « *iğtihād* ».

Un deuxième, qui suppose l'instauration au sein de la communauté musulmane de la liberté religieuse entendue comme un droit humain fondamental et inaliénable.

Le troisième critère se rapporte à la condition de la femme musulmane.

Enfin, le dernier critère prône l'évolution des consciences dans la communauté musulmane.

Pour illustrer le premier critère, M. Talbi précise qu'il « traduit »<sup>(1)</sup> le terme *iğtihād* par herméneutique.

Cette précision a son importance car « les termes *iğtahada* / *iğtihād* <signifient>, à l'origine, dans divers

---

(1) *ibid.*, p. 5.

contextes : s'efforcer, en utilisant ses facultés intellectuelles, pour [le bien de] la communauté musulmane ou de l'Islam »<sup>(1)</sup>.

Pour M. Talbi, l'*iğtihād* désigne l'effort qui consiste à produire une interprétation contemporaine et moderne du texte coranique. Cet effort est présenté comme nécessaire pour au moins deux raisons. Tout d'abord, sortir d'interprétations dépassées du *Coran* qui ont été produites par les écoles juridiques du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle. Deuxièmement, endiguer la violence et la barbarie qui résultent des interprétations figées du texte coranique.

Le problème majeur que posent ces interprétations est l'émergence d'un anachronisme entre les adeptes de ces interprétations anciennes et la modernité. Ce phénomène génère une confusion et un amalgame entre les musulmans civilisés et non-civilisés.

Partageant une lecture uniforme du *Coran*, ils finissent par se rejoindre dans l'horreur : les auteurs de violence étant considérés comme des « terroristes pour les uns, <et comme des> héros et <des> martyrs pour les autres »<sup>(2)</sup>.

---

(1) CALMARD J., "Mudjtahid", in *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 13 May 2020

[http://dx.doi.org/acces.bibliotheque-diderot.fr/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0775](http://dx.doi.org/acces.bibliotheque-diderot.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0775) First published online : 2010.

(2) *Ma religion, c'est la liberté*, p. 5.

Pour sortir de ce phénomène, M. Talbi propose une solution : réunir les musulmans autour d'une seule doctrine qui consiste à renouer avec « le présent, la contemporanéité, le progrès et l'évolution »<sup>(1)</sup>. L'évolution de la communauté musulmane constitue le but de l'*iğtihād*. Ce processus suppose une évolution des consciences et implique pour sa pleine réalisation l'instauration de la liberté religieuse et l'avancement de la condition de la femme en islam, c'est-à-dire, le deuxième et le troisième critère de l'interprétation dynamique du *Coran*.

La liberté religieuse se définit comme un droit qui n'est spécifique à aucune communauté humaine. Elle correspond au « droit fondamental et inaliénable, de l'homme »<sup>(2)</sup>. Pour M. Talbi, la liberté religieuse est « la clé de voûte de tout le système »<sup>(3)</sup> et la vocation de l'homme. Elle ordonne et conditionne sa destinée, sa dignité et sa mission sur terre. Dans *Ma religion, c'est la liberté* il souhaite le démontrer en s'appuyant sur le *Coran* d'une part, qui constitue la source fondamentale de sa méthodologie islamologique, et en se référant à l'histoire d'autre part, et plus particulièrement, à l'histoire de l'Espagne musulmane.

La question du statut de la femme en islam est envisagée comme un « problème [...] plus délicat »<sup>(4)</sup>.

---

(1) *ibid.*, p. 6.

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*

(4) *ibid.*

Selon M. Talbi, l'islam intégrant s'acharne tout particulièrement sur les femmes vis-à-vis desquelles les lois religieuses instaurées par la *šarī'a* sont hostiles et répressives.

En contrepoint de cela, il prône une position radicalement différente : « Notre lecture du Message coranique, assure-t-il, dans un éclairage historique, anthropologique et sociologique, nous permet d'affirmer que l'Islam avait joué en faveur de la femme, dans des conditions souvent difficiles. Il avait joué malgré les résistances du milieu, en faveur de la libération et de la dignité de la femme, l'égale de l'homme. Une lecture finaliste des textes nous invite, et nous incite, à poursuivre la marche dans la même orientation. L'Islam a engagé le processus de libération de la femme. Il ne l'a pas mené à son terme. »<sup>(1)</sup>

Comme cela est clairement énoncé, M. Talbi en appelle à une profonde réformation de la société musulmane.

Pour devenir moderne, la société musulmane doit être en phase avec son époque et admettre non seulement la liberté religieuse mais encore la liberté de la femme. Les récents progrès dans ces deux domaines<sup>(2)</sup> en Tunisie ont

---

(1) *ibid.*, p. 6-7.

(2) Depuis la révolution du printemps, on discute au sujet de la modification du premier amendement du destour tunisien sur la liberté religieuse (La Tunisie étant présentée comme une République islamique). Il a également été question de la loi sur l'héritage qui autorise les femmes tunisiennes à hériter désormais autant que les hommes. N'oublions pas que les femmes tunisiennes ont récemment acquis le droit de se marier avec des non-musulmans.

pu avoir inspiré de telles aspirations à M. Talbi. Il va cependant encore plus loin : « C'est [...] sur les esprits qu'il faut agir. Seule la conviction intime peut les faire évoluer. De cette évolution dépend l'insertion des musulmans dans la modernité et la contemporanéité, dans un monde à la recherche d'une éthique planétaire. »<sup>(1)</sup>

Ainsi si la société musulmane accepte son évolution, elle pourra non seulement définir une communauté religieuse spécifique, mais encore, s'élever en dignité, inscrivant ses adeptes dans une éthique applicable à tous les hommes sans exclusion.

### ***Iğtihād coranique et communauté médiane***

Dans le deuxième chapitre de *Ma religion c'est la liberté*<sup>(2)</sup>, on trouve un exemple édifiant de l'*iğtihād* prôné par M. Talbi. Il y propose un commentaire détaillé du verset 143 de la sourate II.

Le commentaire se subdivise en deux parties.

Dans la première partie, l'auteur rapporte des éléments consignés dans les manuels de *tafsīr* traditionnels.

Dans la seconde partie, son ton est plus critique : après un exposé rapide de l'interprétation historique et orientaliste

---

(1) *Ma religion, c'est la liberté*, p. 8.

(2) *ibid.*, p. 17 et svt.

du verset, il s'en démarque<sup>(1)</sup> en lui opposant une interprétation personnelle<sup>(2)</sup>.

La question du changement de *qibla* devient un prétexte à l'introduction du concept de communauté médiane.

Celle-ci se définit à partir du prolongement et du dépassement de la communauté d'Abraham. Parce qu'il n'est plus question de prier en direction de *Bayt al-Maqdis*, temple érigé par Salomon<sup>(3)</sup>, mais vers la Mecque, Dieu envoie symboliquement un signal pour indiquer aux hommes la voie à suivre pour accomplir le dessein qu'il a pour eux. Cette injonction n'est que symbolique au sens où la *qibla* est, en droit, partout comme l'indique clairement le *Coran* (II, 115)<sup>(4)</sup>.

M. Talbi pense toutefois que la *qibla* incarne un trait d'union concret avec la communauté abrahamique. Elle suppose en même temps une forme de « désengagement »<sup>(5)</sup> avec les communautés juive et chrétienne qui sont les premières à avoir adhéré à la voie initiée par Abraham. Pour ce faire, il faut renoncer en quelque sorte au judaïsme et au christianisme par l'adoption d'une voie transcendante, qui suppose l'adhésion au message du

---

(1) *Ma religion, c'est la liberté*, p. 28-29.

(2) *ibid.*, p. 29-43.

(3) *ibid.*, p. 30.

(4) *ibid.*, p. 36.

(5) *ibid.*

« prophète des Nations ». <sup>(1)</sup> Selon l'intellectuel tunisien, Muḥammad a produit un changement radical qui n'a été indiqué dans aucun Écrit saint apparu avant lui. Ce phénomène serait lié au fait qu'il a été envoyé à l'humanité entière et non à une communauté restreinte telle que la communauté juive ou chrétienne.

Par sa médiation, Dieu s'adresserait à tout homme indépendamment de sa race, de sa nation ou de son langage. La communauté instaurée par Muhammad devient alors à la fois potentielle (*ummat al-da'wa*) <sup>(2)</sup> et effective (*ummat al-istidjaba*). Potentiellement, elle englobe l'humanité entière dans laquelle les autres communautés sont appelées à se fondre. Sur le plan effectif, elle ne constitue qu'une « porte ouverte » <sup>(3)</sup> destinée à tous les hommes.

À travers le *Coran* et le discours relatif à la vocation de Muḥammad <sup>(4)</sup>, Dieu s'adresserait à tous les hommes, ces derniers ayant suffisamment évolué pour recevoir un message unique. « Ce changement dans le discours, affirme M. Talbi, représente un tournant décisif dans le

---

(1) *ibid.*, p. 34.

(2) *ibid.*

(3) *ibid.*

(4) M. Talbi l'énonce notamment à partir du verset 158, sourate VII : « Ô hommes ! Je suis le Messager de Dieu pour vous tous, à qui appartient la royauté des Cieux et de la Terre. Il n'y a pas de Dieu à part Lui. Il donne la vie et Il donne la mort. Croyez-donc en Dieu, en Son Messager, le Prophète des nations qui croit en Dieu et en Ses Paroles. Et suivez-le afin que vous soyez bien guidés. » in *Ibid.*, trad. M. S. Barbouche.

Projet de Dieu. Car l'humanité a atteint un degré d'évolution et de maturité qui l'habilite à recevoir un seul discours, et une capacité de communication qui lui permet de diffuser ce discours, partout et tel qu'il est. Il a été confié au "sceau des prophètes" d'annoncer ce discours pour plier, ainsi, une ère et en ouvrir une autre. »<sup>(1)</sup>

De là, on peut déduire que le changement de *qibla* suppose la fin des communautés restreintes et l'avènement de la communauté médiane dirigée par Muḥammad. Sa vocation a été initiée par Abraham et les prophètes qui lui ont succédé jusqu'à Jésus, mais se trouve parachevée par lui, ce qui explique la raison pour laquelle il est en mesure d'accomplir le « Projet de Dieu » pour l'homme.

Les Gens du Livre sont donc appelés à rejoindre la communauté effective de Muḥammad et à adhérer à travers lui à une forme de communion universelle. Cet appel remonte à sa vocation et se perpétue selon M. Talbi aujourd'hui, bien qu'il conclue son analyse sur une certaine réserve : « la communauté médiane, affirme-t-il, affronte aujourd'hui de nombreux défis dans sa confrontation avec la contemporanéité, défis qu'elle doit relever et auxquels elle doit trouver des solutions. »<sup>(2)</sup>

Si la méthodologie pour interpréter le verset 123, sourate II révèle une connaissance exhaustive de l'exégèse classique et moderne du *Coran*, le commentaire

---

(1) *ibid.*

(2) *ibid.*, p. 43.

qu'en propose M. Talbi se révèle associé à un véritable effort (*iğtihād*). Il s'agit non plus de restituer les connaissances traditionnelles, mais de réfléchir à leur portée et à leur résonance *hic et nunc*.

La *qibla* devient une porte d'entrée vers le concept de communauté médiane et donne ainsi accès à une vision idéaliste du vivre-ensemble. En droit, la communauté musulmane instaurée par Muḥammad<sup>(1)</sup> pourrait contenir l'humanité entière et produire sa pleine réalisation. Mais, dans les faits, elle est à bâtir compte-tenu de l'existence effective des communautés restreintes (juifs, chrétiens) et des nouveaux défis de la contemporanéité.

Parmi ces défis, l'absence de liberté religieuse peut constituer un bon exemple : un non-musulman pouvant adhérer à l'islam en toute liberté, ce qui n'est pas le cas dans le sens inverse, tout musulman abandonnant sa religion étant frappé de blasphème.

### ***Liberté religieuse en islam***

Pour illustrer l'existence d'une liberté religieuse en islam, M. Talbi s'appuie sur l'âge d'or de l'Espagne musulmane. Assurant que les minorités religieuses (juifs,

---

(1) Il s'intéresse également au verset coranique « point de contrainte en religion » (*CORAN* : II, 256) mais ne s'attarde pas dessus en vertu de son abrogation. Cf. *Ma religion, c'est la liberté*, p. 69.

chrétiens, mages) vivaient en bonne intelligence, il montre comment l'adhésion à l'islam se faisait librement. S'appuyant sur la copie intégrale d'un document d'islamisation d'un chrétien<sup>(1)</sup> provenant d'un célèbre juriste musulman, à savoir, Muhammad b. Ahmad al-Oumaoui (330-399/942-1009) plus connu sous le nom d'Ibn al-Attar, il montre que l'adhésion à l'islam s'accomplit : « par désir pour l'Islam »<sup>(2)</sup>.

« Obéissant et serein, ne fuyant rien, non contraint et n'exceptant rien de particulier »<sup>(3)</sup>, la conversion se réalise sous l'égide d'une autre personne qui en est en même temps le témoin.

Ainsi, si la liberté religieuse n'existe pas en islam à l'époque de M. Talbi, elle fut bien réelle pour les musulmans andalous, ce qui donne un exemple historique probant pour les musulmans désireux d'évolution spirituelle.

### ***La femme musulmane***

Pour étudier la femme musulmane, M. Talbi entreprend un long travail d'exégèse.

L'objet de son investigation concerne principalement les versets 34-35 de la sourate IV qui légifèrent au sujet

---

(1) *ibid.*, p. 71-72.

(2) *ibid.*, p. 71.

(3) *ibid.*, p. 72.

des relations entre l'homme et la femme mariés.<sup>(1)</sup>

En examinant les circonstances historique, politique et culturelle de la révélation de ces versets, l'intellectuel tunisien parvient à un bilan contrasté.

Le prophète de l'islam se révèle avoir été féministe, et même gardien des droits des femmes. Se ralliant aux idées de la tribu des Ansar plus enclins à respecter les droits des femmes, il s'opposait aux Mecquois plus conservateurs et antiféministes parmi lesquels on compte le célèbre 'Omar Ibn Ḥaṭṭāb.

La tension entre les hommes et les femmes étant parvenus à leur paroxysme, notamment par la diffusion des idées des Ansar qui interdisaient les châtiments corporels à l'encontre des femmes, Dieu, aurait choisi, comme le suppose M. Talbi, de trancher en la faveur des hommes. Ceux-ci se voyaient néanmoins attribués un avantage temporaire sur les femmes pour éviter une guerre civile et le chaos dans les cellules familiales. Par ailleurs, si dans de telles circonstances il était possible de s'abstenir d'infliger des châtiments corporels aux femmes, la sagesse populaire et le *ḥadīth* y invitaient<sup>(2)</sup>.

D'après M. Talbi, le prophète des musulmans fut donc pour le droit et le respect des femmes. L'interprétation finaliste des versets 34-35 de la sourate IV va dans ce

---

(1) CORAN : IV, 34-35 in *Ma religion c'est la liberté*, p. 135.

(2) Tradition que l'on attribue à Abū Bakr selon M. Talbi.

sens. L'intellectuel ne se limite pas néanmoins au corpus et au contexte islamique pour son *tafsīr*.

Il signale ainsi que le droit de la femme est une réalité universelle, et que, à travers le monde, les femmes souffrent d'une ségrégation dont il convient de se départir. Un pays comme la France constitue pour lui un bon exemple. Sur ce terrain, le progrès de la société musulmane est fonction du progrès de la société universelle. L'évolution de cette question est donc un travail qui concerne tout un chacun, et non pas les seuls musulmans. Toutefois, on peut supposer que la société musulmane moderne à laquelle M. Talbi aspire, est une société dans laquelle la place de la femme est centrale et équivalente en termes de droits à celle de l'homme.

Partant de ce constat, il se penche également sur la problématique de la polygamie et du mariage en islam.

Son bilan semble similaire. Au fond, la question de la femme n'est pas spécifique à l'islam mais appartient à tous.

### ***Pour une évolution des consciences en islam***

Pour examiner ce point, M. Talbi s'appuie sur une publication qui figurait initialement dans la revue *Islamochristiana* reproduite dans *Ma religion, c'est la liberté*<sup>(1)</sup>. Il y

---

(1) *Islamochristiana*, 7, Roma, 1981 in *Ma religion, c'est la liberté*, p. 195-197.

explique comment durant le mois de ramadan de l'année 1985, un groupe d'intellectuels tunisiens ont signé une tribune en faveur de la liberté de culte. Initialement prévue pour permettre aux non-pratiquants et aux athées de ne pas pâtir des fermetures de commerces de boissons et d'autres services en période de jeûne, cette tribune défend le droit d'abandonner l'islam en toute légalité, c'est-à-dire, sans pâtir de la loi contre le blasphème (*ḥukm al-riḍḍa*).

Autrement dit, l'évolution des consciences en islam suppose une admission du non-islam et de toutes les tendances religieuses et a-religieuses possibles. L'évolution des consciences en islam implique nécessairement le droit à la différence.

On peut supposer en allant plus loin que deux voies d'évolution sont possibles pour M. Talbi :

Une première, individuelle inspirée du cheminement ḥaldūnien.

Une seconde, collective qui implique le droit à la différence.

Arrivés au terme de notre investigation sur le dialogue interreligieux et l'islamologie dans l'œuvre de M. Talbi, se pose naturellement la question de la rupture ou de la continuité entre ces deux domaines.

Comme cela a été vu, pour l'auteur, ces deux champs de son œuvre sont étroitement liés.

En ce qui concerne le dialogue interreligieux, il a été observé qu'il n'est pas sans limites.

S'il mène par exemple à la conversion, il ne peut plus mériter le titre de dialogue interreligieux, et paraît donc vidé de sa substance. La communauté chrétienne a été aux yeux de M. Talbi celle qui sut avancer dans ce champ de façon exemplaire, ce qui l'a amené naturellement à vouloir se démarquer de deux façons : en voulant tout d'abord développer une islamologie personnelle, cette science ayant grandement évolué grâce à des intellectuels chrétiens. L'autre aspect de la démarche est plus original et délicat pour l'interprétation, car il a inspiré à l'auteur une christologie dont les fondements semblent polémiques, comme cela sera précisé dans le chapitre suivant à travers une présentation sélective de ses écrits.

Si l'on opère un bilan de l'islamologie de M. Talbi il apparaît donc clairement qu'elle s'inscrit dans la continuité du dialogue interreligieux, et plus fondamentalement islamo-chrétien, même s'il a souhaité sans doute ensuite s'en démarquer. L'examen de ses écrits de maturité semble aller dans ce sens. M. Talbi ne souhaite pas seulement se distinguer de ses interlocuteurs chrétiens mais vise beaucoup plus haut, en entreprenant une modernisation de l'islam. Pour ce faire, il rompt avec la tradition exégétique et rejette fermement la *šarī'a*. Le *Coran* est le seul guide fiable pour le musulman moderniste et son interprétation doit faire l'objet d'un *tafsīr ġihādiste* et *finaliste*.

Finalement, on peut dire qu'il existe en même temps un phénomène de rupture et de continuité entre l'islamologie et le dialogue interreligieux dans l'œuvre de M. Talbi.

## **Chapitre 3**

### **Une sélection de textes**

Dans ce dernier chapitre, nous avons souhaité proposer une sélection de textes pour approfondir notre parcours en compagnie de M. Talbi.

C'est ainsi que le lecteur pourra se faire une idée du contexte politique dans lequel il vécut en qualité d'intellectuel musulman libre (texte 1). Il sera également question de son œuvre en christologie (texte 2) et en islamologie (texte 3).

### **Mohamed Talbi, penseur musulman libre**

« Mon pays est verbicide<sup>(1)</sup>. [...] Je ne peux penser librement dans mon pays. Toute pensée libre, de quelque nature que ce soit, y est réprimée, persécutée. Mon pays est celui de la castration des hommes pour qu'il n'y ait

---

(1) Terme emprunté par M. Talbi aux articles de Afifa Marzouki « L'Hiver des brûlures de Abdelaziz Kacem » (Tunis, 1994, Cères) et « L'écrivain dans les temps verbicides » in Cahiers de l'association internationale des études françaises, Littérature du Maghreb, n°57, mai 2005. Cf., TALBI M., *Goulag et Démocratie*, note n°46, p. 191.

qu'un seul bouc dans l'enclos. C'est le mégalomane Bourguiba, le père de la dictature. Mais il fit aussi la Tunisie de la servitude. Sa modernité était totalitaire et émasculante : il laissa la Tunisie sans hommes.<sup>(1)</sup> [...]

Je loue donc le Ciel, et mes maîtres français, de m'avoir donné l'instrument de l'évasion et de la résistance à la plus horrible des dictatures qui a fait de mon pays un goulag : le français, la langue d'un pays qui m'a certes colonisé, un pays dont l'histoire, n'est pas parfaite, bien sûr ! Mais quelle histoire est parfaite ? [...] Averroès et Descartes m'appartiennent. En fait, par ma culture, je suis davantage binational que les 350 000 tunisiens qui ont la double nationalité : comme eux, en France aussi je suis chez moi, et ma plume y trouve refuge. [...] Ni oublier, ni ressasser et remâcher de l'amertume pour l'éternité. L'histoire est faite pour être méditée et surmontée, autrement, de vengeance en vengeance, il n'y aurait pas un seul être vivant sur terre. »<sup>(2)</sup>

La lecture de ce texte suggère plusieurs axes de réflexions : un axe politique, un axe symbolique et un axe philosophique.

Sur le plan politique, M. Talbi se révèle virulent et critique envers le régime tunisien et son histoire. Cette

---

(1) Mohamed Charfi cité par M. Talbi (note n°47, p. 192) in *Islam et Liberté*, Paris, 1998, Albin Michel, p. 18.

(2) TALBI M., *Goulag & Démocratie*, p. 191-193.

critique va jusqu'à minimiser l'impact du mandat français en Tunisie par comparaison avec le mal perpétré par ceux qu'il considère comme les artisans de la destruction de l'Indépendance tunisienne, à savoir, les ex-présidents Bourguiba (1957-1987)<sup>(1)</sup> et Ben Ali (1987-2011)<sup>(2)</sup>.

Du point de vue symbolique, on peut relever avec intérêt la terminologie employée par l'intellectuel.

Le néologisme « verbicide » évoque sans contexte les notions bien connues de parricide, matricide ou encore fratricide. Il ne s'agit pas néanmoins de tuer le père, la mère ou le frère, mais de livrer à l'échafaud le « verbe ».

Reste alors à déterminer si dans la Tunisie de M. Talbi, on tue le verbe ou son auteur ?

L'usage d'autres notions peuvent servir à éclairer cette question. C'est le cas des termes de castration<sup>(3)</sup> et d'émasculatation. Hautement symboliques, ces concepts traduisent l'infortune des citoyens tunisiens. En effet,

---

(1) Ces dates marquent les années de son mandat en qualité de président de la Tunisie.

(2) *ibid.*

(3) Dans *Totem et Tabou* de Sigmund Freud, le comportement castrateur illustre un désir de domination supérieur. Pour l'explicitier, il conçoit une horde dominée par un père puissant qui castré les fils, les rend impuissants, les maintient entièrement sous sa domination, et pose les deux lois initiales de l'interdit : le meurtre (du père) et l'inceste (avec la mère). Cf. LAPLANCHE J., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, « Quadrige : grands textes », Paris, 2008, p. 35.

telle qu'elle est décrite par M. Talbi, la Tunisie de Bourguiba est dominée par lui seul, son phallus jouissant dans ce cadre d'une toute puissance qui ne trouvera une relève de même type qu'après le coup d'État médical de Ben Ali. Ainsi, envisager la Tunisie indépendante comme un pays où règne la castration des hommes et l'émasculatation revient à déposséder les civils de tout pouvoir, et finalement de tout espoir en la démocratie. C'est ce qui explique sans doute la raison pour laquelle l'intellectuel est plus clément vis-à-vis du régime français.

Bien que la France ait occupé la Tunisie, elle est exemplaire pour au moins deux raisons : premièrement, elle est le pays des droits de l'homme, ce qui garantit d'une certaine façon les libertés fondamentales et assigne des limites au politique. Deuxièmement, elle est également un pays où la culture et notamment, la philosophie, ont une certaine importance, ce qui prémunie les intellectuels de toute attaque verbicide.

Ainsi expliquons-nous l'aspect philosophique du texte de M. Talbi à partir de l'intérêt qu'il éprouve pour la philosophie : « Averroès et Descartes m'appartiennent » n'hésite-t-il pas à déclarer.

Autrement dit, face à l'oppression dans son pays natal, laquelle est en contradiction avec les valeurs de la démocratie, M. Talbi s'agrippe volontiers à sa double culture franco-arabe. C'est sans doute par ce biais qu'on peut le considérer comme un penseur libre en terre

d'islam. Toutefois, le penseur qu'il a été, fut également historien : son analyse n'est donc pas limitée à la philosophie mais suppose également une certaine conscience historique qui, selon lui, doit être modulée par la réflexion : « L'histoire, affirme-t-il, est faite pour être méditée et surmontée, autrement, de vengeance en vengeance, il n'y aurait pas un seul être vivant sur terre. »

Ainsi, se focaliser de manière outrancière sur l'histoire n'est pas utile si cet intérêt ne va pas sans un certain désir d'évolution et de dépassement de l'instinct de vengeance. De même qu'il est possible de surmonter le passé colonial et sa charge de souffrance, il peut être envisageable de dépasser les heures sombres de l'histoire du processus démocratique tunisien.

## **Christologie**

« Jésus, douceur et bonté, tu m'as posé beaucoup de questions. Un ami chrétien me dit un jour à Strasbourg, il n'y a pas très longtemps : “On ne sort pas indemne du *dialogue*” [...] Ce n'est pas nouveau de dire que les Evangiles sont, pour nous des Ecritures falsifiées. [...] Les Evangiles se présentent à nous aujourd'hui comme un écheveau inextricable de légendes et de vérités. Il faut démêler l'écheveau, pour séparer le vrai du faux (*tahrîf*). C'est ce que nous tentons dans une enquête sur le Dieu des Chrétiens, un Jésus trouvé à Béthanie (Jn, 1 : 41) et

proclamé Messie, Fils de Dieu et Roi des Juifs, confondu par falsification intentionnelle et délibérée avec Jésus de Nazareth, Prophète clôturant toute une lignée de Prophètes bibliques descendant tous de Jacob. Il va de soi que notre enquête est un travail de fourmi, où par conséquence il n'y a pas place à la vulgarisation, quel que soit notre souci d'être intelligible pour tous. »<sup>(1)</sup>

Ce texte révèle des points de rupture dans le dialogue interreligieux. S'il consiste en première instance à s'intéresser à la religion d'autrui en l'examinant comme « de l'intérieur » il se révèle incompatible avec toute discussion courtoise en plongeant de plain-pied dans une critique aux accents particulièrement caustiques.

Plusieurs éléments sont à relever.

Tout d'abord, le dialogue interreligieux entre dans le domaine de la subjectivité du dialoguant car « on ne sort pas indemne du dialogue ». Autrement dit, indépendamment de ses règles, le dialogue travaille en quelque sorte de l'intérieur celui qui s'y adonne. Or, l'intérêt de M. Talbi pour le christianisme semble avoir été à la fois intellectuel et personnel, ce dernier confessant dès le début de l'extrait : « Jésus, douceur et bonté, tu m'as posé beaucoup de questions ».

L'intellectuel fait tomber en quelque sorte ici le masque

---

(1) TALBI M., *Histoire du Christ, enquête sur une fraude textes à l'appui*, éd. Mohamed Talbi, Tunis, 2011, p. 22-27.

d'acteur actif du dialogue interconfessionnel pour s'aventurer dans une expérience dialogale personnelle avec Jésus, expérience à la fois scientifique, et spirituelle parce que produite avec « l'amour de Jésus ». Toutefois, et c'est là que le dialogue tombe dans une forme « d'impertinence », selon l'expression même de l'auteur. Les arguments mobilisés contrastent très clairement avec l'amour de Jésus et un certain respect de sa dignité spirituelle. Les *Évangiles*, qui témoignent de sa vocation, sont taxés de *tahrīf*, ce qui revient à les considérer comme des textes dont la vérité a été altérée. Quant à Jésus, son identité fait l'objet d'une usurpation passée inaperçue aux yeux des chrétiens : Jésus de Nazareth aurait été alors confondu avec un certain Jésus de Béthanie.

S'appuyant sur une méthodologie coranique (*furqān*)<sup>(1)</sup>, M. Talbi prétend révéler la réalité du texte évangélique.

Sa démarche est en ce sens double : il ne cherche pas à convaincre les chrétiens de la véridicité de ses idées, conscient de la puissance du spirituel sur le factuel. D'autre part, il souhaite faire œuvre de savant en tant que christologue musulman. S'il s'appuie donc sur des sources chrétiennes pour justifier ses idées, il s'autorise à y inclure des considérations méthodologiques relevant de sa foi personnelle.

---

(1) Il s'agit de l'une des dénominations du *Coran* comme Livre qui tranche et qui distingue le vrai du faux.

L'herméneutique proposée révèle ainsi des points de rupture avec le dialogue.

Au moins deux arguments vont dans ce sens : premièrement, la christologie de l'auteur ne semble pas reposer sur des fondements solides aux yeux de l'ensemble des spécialistes. On peut en seconde instance s'interroger sur la compatibilité entre celle-ci et l'enseignement coranique lui-même.

Dans la recension que propose le GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien) de *L'Histoire du Christ*<sup>(1)</sup>, nous lisons : « <Si> l'auteur, affirme parler des *Évangiles* et du christianisme avec respect<sup>(2)</sup>, le ton général du livre ne le manifeste pas. »<sup>(3)</sup> L'argument principal de l'intellectuel qui prône une usurpation de l'identité de Jésus se limite à deux textes, à savoir, Marc 9, 38 - 40<sup>(4)</sup> et Luc 9, 49 - 50<sup>(5)</sup>. Or, si l'on examine le contenu de ces derniers, on constate qu'il n'y est pas question de deux figures de Jésus mais simplement d'un témoignage de ses

---

(1) Recension : TALBI Mohamed, *Histoire du Christ*, Tunis, s. éd., 2011 (555 p.). <https://gric-international.org/2012/publications-du-gric/recensions/recension-Talbi-mohamed-histoire-du-christ-tunis-s-ed-2011-555-p/#recension-Talbi-mohamed-histoire-du-christ-tunis-s-ed-2011-555-p-n-2>

(2) *ibid.*, voir *Histoire du Christ*, p. 25, 33, 80, 195, 282, 393, 412.

(3) *ibid.*

(4) *La Bible, L'Ancien et le Nouveau Testament*, traduction œcuménique de la Bible, Alliance Biblique universelle-le Cerf-, Le Livre de Poche « Classiques Modernes » : la Pochothèque, Paris, 1996, p. 1519.

(5) *ibid.*, p. 1553.

disciples à propos d'un individu qui œuvrait à combattre le mal en son nom.

Le GRIC conclu ainsi : « Le “détruquage” repose [...] sur une série de conjectures [...] donnant une habile reconstruction qui n'a plus rien à voir avec les *Évangiles*. L'auteur affirme avoir découvert ce que personne jusqu'à ce jour n'a perçu<sup>(1)</sup>, depuis deux millénaires passé inaperçu<sup>(2)</sup>, jamais remarqué<sup>(3)</sup>, personne ne l'a relevé auparavant<sup>(4)</sup>, résoudre une énigme jusque-là irrésolue<sup>(5)</sup>. Quelle modestie ! »<sup>(6)</sup>

La conclusion de la recension est dès lors sans appel : « En définitive, le livre contient l'évangile selon M. Talbi [...], fruit de son imagination [...], qui devient alors une histoire banale, au mieux un roman, et non selon le *Coran* qui ne parle pas des principaux passages “détruqués”. À quel prix ? Tout ce qui est excessif est insignifiant. Est-ce le prix secret de l'édition à compte d'auteur ? [...]»<sup>(7)</sup>

Si cette conclusion distingue clairement l'interprétation de l'*Évangile* selon M. Talbi de celle du *Coran*, il semble s'être écarté du principe selon lequel le *Coran* prévaut

---

(1) *Histoire du Christ*, p. 220.

(2) *ibid.*, p. 232.

(3) *ibid.*, p. 235.

(4) *ibid.*, p. 276.

(5) *ibid.*, p. 369.

(6) Recension : TALBI Mohamed, *Histoire du Christ*, p. 2.

(7) *ibid.*, p. 6.

dans le domaine de l'herméneutique spirituelle. Pour s'en apercevoir, on peut consulter avec intérêt l'étude de M. Gloton intitulée : « *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabî* »<sup>(1)</sup>.

L'examen des sourates proposé par l'auteur révèle que la notion de *furqān* (III : 3-4)<sup>(2)</sup> est mobilisée dans un exposé sur la généalogie sacrée d'Adam à Jésus. La famille du Messie se voit attribuée une valeur inestimable du point de vue de l'humanité (III : 33) : « Certes, Allah a choisi (ou *a élu = istafâ*) Adam, Noé, la famille d'Abraham et la famille de 'Imrân supérieurs aux (autres) êtres du monde. »<sup>(3)</sup> Dans ce contexte la notion de *furqān* a une valeur de critère de véridicité qui place Adam, Noé, la famille d'Abraham et celle de Jésus, dont l'ancêtre est 'Imrân, dans une position très particulière qui les distingue du reste de l'humanité.

Quant à Ibn 'Arabî, ses vers poétiques sur la nature de Jésus dans les *Fuṣūṣ al-Ḥikam*<sup>(4)</sup> dépeignent l'existence d'un être dont la nature est consubstantielle à celle de l'Esprit de Dieu<sup>(5)</sup>.

---

(1) GLOTON M., *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement d'Ibn 'Arabî*, Albouraq, « Héritage spirituel », Beyrouth, 2006.

(2) *ibid.*, p. 108.

(3) *ibid.*, p. 109.

(4) *ibid.*, p. 381 et svt. Il s'agit du chapitre 15 « sur Jésus » des *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.

(5) *CORAN* : III, 40.

Al-Qāshānī qui commente le vers 4 (« *Esprit d'Allâh, de nul autre que Lui (Allâh) ; Aussi il vivifia les morts et produisit le volatile d'argile* »)<sup>(1)</sup> de la première poésie qui lui est consacré s'exprime en effet ainsi : « Jésus eut le privilège de procéder de l'intime de l'Unité synthétique propre à la Dignité divine. C'est pour cela qu'Il (Dieu) l'a nommé Son Esprit (*rûh*) et Sa Parole (*kalima*). [...] »<sup>(2)</sup>

Ces considérations conduisent à se poser la question de savoir ce qui a poussé M. Talbi à opter pour une forme de littéralisme dans son étude de l'*Évangile*. Cette démarche met en échec sa christologie qui s'oppose donc clairement à l'enseignement coranique et à la mystique en islam.

Si l'identité de Jésus avait fait l'objet d'une usurpation, il n'est ni possible ni envisageable de douter de l'identité de Jésus de Nazareth dont la généalogie est sacrée et se rattache au critère par excellence dans le *Coran* (*furqān*). Du fait de ses qualités qui font de lui à la fois l'Esprit et la parole de Dieu, il n'est pas possible d'entreprendre une interprétation de ces attributs en s'appuyant sur des données polémiques littéralistes provenant de sources extra-coraniques. Ce point a son importance car nous savons que M. Talbi a grandi dans une famille de tradition soufie et qu'il avait donc les connaissances requises et nécessaires à une analyse plus fine de la nature de Jésus et de son histoire.

---

(1) *ibid.*, p. 399.

(2) *ibid.*

L'année de publication de son *Histoire du Christ* (2011) peut cependant nous alerter sur le fait suivant : entre 2010 et 2011, il publie des écrits que l'on peut considérer comme contestataires à compte d'auteur.

Dans *Afin que mon cœur se rassure* (2010), il emploie déjà un ton acerbe vis-à-vis du christianisme<sup>(1)</sup> qui rompt avec la posture de dialoguant qu'il avait fixée dans ses premiers écrits.

Il parachève certainement ce discours de rupture dans *L'Histoire du Christ et Goulag et Démocratie* (2011) où il fustige cette fois-ci, le régime politique tunisien.

On ne peut que s'étonner d'un tel basculement qui marque d'une zone d'ombre son œuvre et la réception qu'on en fit au soir de son existence, seulement, sept années avant sa mort.

Il est intéressant de constater pour finir que dans la nouvelle posture qu'il adopte vis-à-vis du christianisme, l'usage de la polémique n'est pas isolé mais repose sur une interprétation contestataire de l'enseignement de l'apôtre St Paul. S'il le présente comme le fondateur de « la plus grande et la plus influente religion au monde »<sup>(2)</sup>, il n'hésite pas à le décrire comme un schizophrène sujet à l'épilepsie et atteint de folie religieuse<sup>(3)</sup>.

---

(1) *Afin que mon cœur se rassure*, p. 328 et svt.

(2) *ibid.*, p. 373.

(3) *ibid.*, p. 339.

Il tombe par ailleurs dans une forme d'indécence affirmant à son sujet que : « L'homme qui n'a jamais vu Jésus dans sa vie, parle, malgré sa fausse modestie, avec une folle joie et une rare vanité. Il prétend avec magnificence et arrogance qui frisent l'insolence au point de prendre ses interlocuteurs pour des imbéciles, que Dieu l'avait choisi alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère. »<sup>(1)</sup>

La liberté de ton de l'auteur, qui rappelle, bien que d'assez loin, certaines diatribes nietzschéennes contre l'apôtre<sup>(2)</sup>, contraste donc nettement avec les principes élémentaires du dialogue interreligieux qu'il a fixé dans ses jeunes années.

On gagnerait à établir une étude sur les points de rupture de dialogue dans son œuvre et les écrits qui leurs sont associés.

Le GRIC ayant établi le constat de cette rupture de dialogue et interrogé ses raisons, a préféré retenir surtout

---

(1) *ibid.*, p. 342.

(2) Voir NIETZSCHE F., *L'Antéchrist, imprécation contre le christianisme*, trad. H. Albert & révisions J. Lacoste, in Œuvres, Robert Lafont : « Bouquins », p. 1033-1103. À l'alinéa 42 nous lisons : « La "Bonne Nouvelle" fut suivie de près par la pire de toutes : celle de saint Paul. En saint Paul s'incarne le type opposé à la "Bonne Nouvelle", le génie de la haine, dans la vision de la haine, dans l'implacable logique de la haine. Combien de choses ce "dysangéliste" n'a-t-il pas sacrifiées à la haine ! [...] <Il> s'inventa une histoire du premier christianisme. [...] », *ibid.*, p. 1075-1076.

l'apport positif de la pensée de M. Talbi dans ce domaine, comme en témoigne la notice nécrologique qu'il lui a consacrée<sup>(1)</sup>.

« Au fil des années le dialogue avec M. Talbi devint [...] difficile, peut-être à cause de malentendus, de maladresses des uns et des autres, aggravés par l'âge et la maladie. C'est avec tristesse, que tous les chrétiens convaincus que la rencontre respectueuse avec l'autre est le meilleur chemin pour la fraternité en Dieu, reçurent en 2011 '*l'Histoire du Christ, enquête sur une fraude textes à l'appui* ». Cependant, nous, membres du GRIC, avec bien d'autres bonnes volontés musulmanes et chrétiennes, sommes convaincus que les difficultés du dialogue ne doivent pas arrêter le chemin parcouru ensemble, et que l'avenir de tous dépend aussi de la rencontre entre les religions. Dans son discours aux participants à la conférence pour la Paix, le Pape François rappelait que "Trois orientations fondamentales, si elles sont bien conjuguées, peuvent aider le dialogue : le devoir de l'identité, le courage de l'altérité et la sincérité des intentions". »<sup>(2)</sup>

Cet hommage bienveillant, en rappelant que le dialogue interreligieux doit être maintenu dans le respect et la dignité de chacun, souligne que M. Talbi eut le mérite de s'y consacrer au moins durant une partie de son existence.

---

(1) Mohamed Talbi par GRIC Tunis [gric-international.org/2017/breves/mohamed-Talbi-par-gric-tunis/May, 30, 2017](http://gric-international.org/2017/breves/mohamed-Talbi-par-gric-tunis/May, 30, 2017).

(2) *ibid.*

## Islamologie

« Ce Livre est libéré par la parole de Dieu ‘‘Nulle Contrainte en religion’’. Quiconque le rejette, il est libre de le faire et a le droit d’exprimer son opinion. Mais par contre il n’a pas le droit d’empêcher quiconque d’user de son droit d’exprimer également son opinion. Il n’a pas non plus le droit d’user de pratiques délictueuses pour le museler ou le liquider physiquement, comme c’est devenu notre cas aujourd’hui de la part des sectes religieuses protégées qui exercent la criminalité en toute quiétude. Ce livre ne s’adresse pas au clergé des ulémas, encore moins aux salafistes scientifiques fussent-ils ou jihadistes. Ils rejettent tous la modernité, et tous professent la violence et le terrorisme. Ils avaient tous organisé des manifestations contre moi, m’avaient excommunié, certains d’entre eux avaient même appelé à me tuer ; mais personne n’avait dénoncé cela. Ce livre s’adresse au musulman ordinaire, contemporain et moderniste, qui se trouve désemparé par la *charîa* à cause de sa contradiction avec la liberté, les droits de l’homme et la démocratie. Nous lui disons que la *charîa* est une œuvre humaine qui n’est pas contraignante. Seul le Coran oblige. Le Coran est liberté, rationalité et modernisme infinis. [...] »<sup>(1)</sup>

Dans ce texte, M. Talbi établit les fondements de ses convictions en matière de religion et d’islamologie.

---

(1) *Dieu est Amour, Guide du musulman coranique*, p. 15.

Ainsi, « seul le Coran oblige ». Envisagé comme « liberté, rationalité et modernisme infinis », il s'accorde avec les droits de l'homme et la démocratie. Il récusé et abolit la *šarī'a* au nom de sa contradiction avec ses valeurs et son usage par les ulémas et ceux qui leur ressemblent parmi les scientifiques, les *ğihadistes* et les salafistes. Ainsi la *šarī'a* désigne-t-elle une invention humaine à rejeter au nom de la modernité et de la sécurité car son usage suppose le risque de basculer dans la violence et le terrorisme.

Pour le démontrer, M. Talbi s'appuie sur sa vie personnelle.

Menacé de mort à de multiples reprises pour ses convictions, il assume ses opinions et déclare s'adresser au musulman ordinaire en quête de vérité rejetant par la même occasion les sectes religieuses bénéficiant d'une certaine immunité pour commettre leurs crimes contre la liberté et la modernité en islam.

Autrement dit, l'islamologie de M. Talbi fait fi de la tradition considérant le *Coran* comme source ultime de toute réflexion moderniste et libre en islam.

## **Conclusion**

M. Talbi laisse sans conteste à la postérité une œuvre considérable qui a parfois reçu un accueil mitigé de la part de la communauté scientifique, du fait de son franc parler et de son appétence pour les sujets épineux et la transgression. De cette impression globale, nous pouvons garder à l'esprit qu'il fut un auteur qui assumait toujours pleinement ses convictions.

Il apparaît pertinent de clôturer cette étude par deux hypothèses susceptibles de mieux cerner l'intellectuel et l'homme qu'il fut.

En ce qui concerne l'intellectuel, nous pensons qu'il est indispensable de l'envisager comme un homme de dialogue qui a progressivement, mais aussi parfois de façon abrupte, voulu se démarquer de ses coreligionnaires et compagnons de dialogue pour édifier un discours et une œuvre plus personnelle.

Homme de double culture, M. Talbi a clairement su tirer profit de sa double instruction franco-arabe, qu'il revendique à plusieurs égards. Profondément moderniste, il se démarque néanmoins de ses coreligionnaires tels

qu'ils sont décrits par le Père M. Borrmans<sup>(1)</sup> en refusant toute forme de concession. C'est ainsi qu'il sera amené à critiquer sévèrement le désislamisme, qu'il associe à une appétence pour l'islam-culture, et qu'il s'opposera dans le même temps, à la tradition, n'ayant plus dans ce contexte à faire concilier les valeurs de la modernité et de liberté avec celles de l'islam traditionnel.

M. Talbi eut donc assez de fougue et d'ambition pour se libérer de la contradiction entre tradition et modernité et s'aventurer seul à une réformation moderniste de l'islam. Il pouvait ainsi, et ce fut le cas durant de nombreuses années, être un interlocuteur privilégié pour le dialogue interreligieux, et plus fondamentalement, le dialogue islamo-chrétien, tout en s'adonnant méticuleusement à l'élaboration de son islamologie.

Toutefois l'examen de cette entreprise semble faire jaillir un certain nombre de failles qui invitent à s'interroger sur l'articulation entre sa vie intellectuelle et sa vie personnelle. Les nombreuses critiques et menaces de mort dont il fit l'objet et qu'il rapporte dans une partie de ses derniers écrits, ont dû certainement avoir une incidence sur sa vie privée.

Nous pensons trouver la trace d'un tel impact dans

---

(1) BORRMANS M., *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, secrétariat pour les non-chrétiens, cerf, Bar le Duc, 1987, p. 30-31.

« *Afin que mon cœur se rassure* ». Cet écrit, porte selon nous la marque d'une souffrance profonde et indélébile.

Son entrée en matière est assez énigmatique et comprend des citations qui évoquent le contenu et la forme d'aphorismes mystico-philosophiques reproduits partiellement ci-dessous :

« 1) : Socrate dit : je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. Et moi je dis : parce que je ne sais rien, je pense pour savoir, et afin que mon cœur se rassure. Et par la guidance de Dieu, je me guide.

2°) : Ceci est un livre testament que j'ai porté dès l'adolescence [...].

3°) : Toute pensée qui n'est pas objet de réflexion et d'interrogation, qui n'est pas posée sous un angle perspectiviste et d'un point de vue futuriste est une pensée morte. Et le penseur ne tue pas, mais il faut qu'il soit toujours prêt à être tué. A ce moment-là il sera libre.

4°) : D'après Abû Salma ben Abderrahmane et Saïd Ben Al Moussayb, d'après Abû Houraïra, on dit que le Prophète – que la paix soit sur lui-a dit : nous sommes plus en droit de douter qu'Ibrahim lorsqu'il dit : « mon Dieu ! Montre-moi comment tu ressuscites les morts ! Dieu lui dit : Ne crois-tu pas encore ? – Si, je crois ! Répondit Ibrahim ;

mais afin que mon cœur se rassure (*Coran*, II : 260). »<sup>(1)</sup>

Ces aphorismes permettent de renouer avec la spiritualité de M. Talbi.

Si les idées ne sont pas clairement soufies, elles mêlent philosophie et islam. Ainsi constatons-nous que le cœur de l'auteur est susceptible d'être rassuré de deux façons : à partir de la pensée tout d'abord, car contrairement à Socrate, il ne pense pas pour en déduire qu'il ne sait rien mais pour savoir. En seconde, instance son cœur semble pouvoir être rassuré par la seule lumière de Dieu. Or, la question de l'assurance recherchée est complexe et apparaît clairement concerner la mort et la résurrection.

*Afin que mon cœur se rassure* est donc un ouvrage qui englobe des considérations autobiographiques sur M. Talbi qu'il portait en lui très tôt, dès l'adolescence.

Tout porte à croire qu'il eut déjà à cette époque, une conscience aigüe de la mort et de sa relation avec la libre pensée. Opposée à la « pensée morte » la pensée futuriste et orientée, c'est-à-dire, finaliste, « ne tue » pas, mais elle peut amener son dépositaire à être tué, à l'exemple de Socrate. Aussi, de même que Socrate affirme dans le *Phédon* que philosopher c'est apprendre à mourir<sup>(2)</sup>, selon

---

(1) *Afin que mon cœur se rassure*, p. 5-6.

(2) PLATON, *Phédon*, voir 64 a-b puis 65 a-67 b. Dans la traduction de M. Dixsaut, p. 1179 ; puis p. 1180-1183 in PLATON, *Œuvres Complètes*, (dir. L. Brisson), Flammarion, Paris, 2008.

M. Talbi, la mort est une voie d'accession à la liberté.

Deux questions se posent dès lors : M. Talbi entreprend-t-il dans son testament intellectuel une rupture avec ses idées anciennes dans le but d'un nouveau départ ? Ou, conscient du poids de ses opinions, craint-il plus simplement pour sa vie, ce qui l'aurait naturellement conduit à délaisser Socrate pour Abraham ?

Selon une tradition attribuée au prophète Muḥammad, il serait légitime de s'interroger sur la vie après la mort, et ce, dans une plus large mesure qu'Abraham dans le *Coran*. Dans cette perspective, si le patriarche cherche à conforter sa foi sur la résurrection des morts, l'intellectuel cherche peut-être dans cet épisode de l'histoire sainte un réconfort. La mort ne doit pas être un obstacle à la réflexion, la résurrection étant une promesse de Dieu faite aux hommes, source de savoir, de guidance et d'espoir.

Ainsi Mohamed M. Talbi fut-il aussi bien un homme engagé que tourmenté, pour qui l'expression « sur le vif » de sa pensée revêtait une telle importance existentielle qu'il semble être resté parfaitement impassible à l'égard des contradictions souvent relevées entre les diverses périodes de sa production intellectuelle.

# Bibliographie

## 1. Sources

### Monographies

TALBI M., *Al-Mukhaṣṣaṣ d'Ibn Sīda : études et index*, éd. Imprimerie officielle, Tunis, 1956.

*L'émirat aghlabide (186-296/800-909) : histoire politique*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1966 ; *Al-dawla al-aghlabiyya (184-296/800-909) : al-ta'rīkh al-siyāsī* ( الدولة الأغلبية : 296 : التاريخ السياسي : 808-909 / 184 -), éd. Dār al-Gharb al-Islāmī, Beyrouth, 1985.

*Islam en dialogue*, éd. Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1970.

*Islam et dialogue, réflexion sur un thème d'actualité*, éd. Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1972 ; Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1979.

*Ibn Ḥaldūn et l'Histoire*, éd. Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1973 ; 1982 ; Cartaginoiseries, Carthage, 2006.

*Plaidoyer pour un islam moderne*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1998 ; Le Fennec, Casablanca, 1998 ; Cérès, Tunis, 1998 ; Éditions de l'Aube, Paris, 2004.

*Universalité du Coran*, éd. Actes Sud, Arles, 2002.

*Réflexion d'un musulman contemporain*, éd. Fennec, Casablanca, 2005.

*Li yatma'inna qalbī : qaḍiyya al-'imān* (ليطمئن قلبي : قضية الإيمان), éd. Cérès, Tunis, 2007 ; Sotumediast, Tunis, 2016 ; *Afin que mon cœur se rassure*, éd., trad. M. S. Barbouche, Nirvana, Tunis, 2010.

*L'Islam n'est pas voile, il est culte : rénovation de la pensée musulmane*, éd. Cartaginoiseries, Carthage, 2010 ; 2014.

*Goulag et démocratie*, éd. Mohamed Talbi, Tunis, 2011.

*Ma religion c'est la liberté ; l'Islam et les défis de la contemporanéité ; comment entrer dans la contemporanéité sans lamentations, ni gémissements, ni larmes*, trad. M. S. Barbouche, Tunis, Nirvana, 2011 ; 2017, 3<sup>ème</sup> édition.

*Histoire du Christ, histoire d'une fraude textes à l'appui*, éd. Mohamed Talbi, Tunis, 2011.

*Dalīl al-muslim al-qor'ānī* (دليل المسلم القرآني), Mohamed Talbi, Tunis, 2016 ; *Dieu est amour : guide du musulman coranique*, trad. M. S. Barbouche, éd. Nirvana, Tunis, 2017.

## Articles

TALBI M., « Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire », *Studia Islamica*, n° 26, 1967, p. 73-148.

« A propos d'ibn al-Raḳīq », *Arabica*, vol. 19, 1972, p. 86-96.

« Une Communautés de Communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie », *Islamochristiana*, Roma, tome 4, 1978, p. 11-25.

« Foi d'Abraham et foi islamique », *Islamochristiana*, Roma, tome 5, 1979, p. 1-5.

« Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes », *Islamochristiana*, Roma, 1981, tome 7, p. 57-77.

« La foi d'Abraham. Le sens d'un non-sacrifice », *Islamochristiana*, Roma, tome 8, 1982, p. 1-11.

« La vie en communauté (le point de vue musulman) », *Islamochristiana*, Roma, tome 10, 1984, p. 85-90

« Religious Liberty : A Muslim Perspective in Colloquium on Holiness in Islam and Christianity », Rome, 6-7 May 1985, *Islamochristiana*, Roma, tome 11, p. 99-113.

« A community of communities : the right to be different and the ways of harmony », *The Experience of Religious Diversity*, 1985, p. 66-90.

« Ibn Khaldūn », *The Encyclopedia of Islam*, 3, 1986 ; 2019. Consulted online on 28 November 2019.

« Liberté religieuse et transmission de la foi », *Islamochristiana*, Roma, tome 12, 1986, p. 27-47.

### **Œuvres coécrites et ouvrages collectifs**

TALBI M. *Histoire générale de la Tunisie (ouvrage collectif)*, tome II « Le Moyen Âge », éd. Société tunisienne de diffusion, Tunis, 1965 ; Sud Éditions, Tunis, 2005.

*Histoire générale de l'Afrique*, tome IV « L'Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle », éd. Unesco, Paris, 1987 ; tome III « L'Afrique du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle » (ouvrage collectif), éd. Unesco, Paris, 1990.

avec BUCAILLE M., *Réflexions sur le Coran*, éd. Seghers, Paris, 1989.

avec BEN ABDALLAH A., *Nahnū wa al-ġarb (نحن و الغرب)*, éd., Tunis, 1992 (ouvrage collectif).

avec CLÉMENT O., *Un Respect têtu*, éd. Nouvelle Cité : « Rencontres », Paris, 1989 ; 1995.

avec JARCZYK G., *Penseur libre en islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, éd. Albin Michel, Paris, 2002 ; Cérès, Tunis, 2013.

## 2. Études

ACHOUR N. T, *al-Talbi mā lahu wa mā 'alayhi*, éd. Sotumedias, Tunis, 2018.

AMARA A., « al-Ālibī, maître des sciences rationnelles à Tlemcen au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle » in Les échanges intellectuels Béjaïa-Tlemcen, Djamil Aïssani & Mohammed Djehiche Éditeurs, Ministère de la Culture, Tlemcen, capitale de la culture islamique 2011, p. 44-52.

BORRMANS M., *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, secrétariat pour les non-chrétiens, cerf, Bar le Duc, 1987.

« Réflexions sur le Coran », Bulletin critique des annales islamologiques, n° 7, 1990, p. 24-27.

CALMARD J., “Mudjtahid”, in : *Encyclopédie de l’Islam*. Consulted online on 13 May 2020.

GARMI Y., « Farabi et l’immortalité de l’âme », Diagonale  $\Phi$ , n°4-n°5, Publications de la faculté de philosophie de l’Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, 2008-2009, p. 149-168.

« Al-Ghazālī et les *falāsifa*. Lecture du *Tahāfut XX* », *MIDEO* 30, 2014, p. 57-74.

GLOTON M., *Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l’enseignement d’Ibn ‘Arabî*, Albouraq, « Héritage spirituel », Beyrouth, 2006.

GOBILLOT G. *La Conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Cahier des Annales Islamologiques, n°18, Le Caire, 2000.

HADY ROGER I., *Mohamed Talbi. — L'Émirat aghlabide. 184-296 / 800-909. Histoire politique*, in Cahiers de civilisation médiévale, 12<sup>e</sup> année (n°47), juillet-septembre 1969, p. 325-329.

LE TOURNEAU R., « Mohamed Talbi, L'émirat aghlabide (184/860-296/909). Histoire politique », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 5, n° 1, 1968, p. 172-176.

LAPLANCHE J., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, « Quadrige : grands textes », Paris, 2008.

LINGS M., *Qu'est-ce que le soufisme*, 9, Les Éditions du Seuil, Points : « Sagesses », Tours, 1977, p. 148 et svt.

NIETZSCHE F., *L'Antéchrist, imprécation contre le christianisme*, trad. H. Albert & révisons J. Lacoste, in *Œuvres*, Robert Lafont : « Bouquins », p. 1033-1103.

PLATON, *Œuvres Complètes*, (dir. L. Brisson), Flammarion, Paris, 2008.

ST THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès, De l'Unité de l'Intellect*, GF-Philosophie, France, 1994.

SOURDEL J. & D., *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Quadrige « Dicos Poche », Paris, 2<sup>ème</sup> éd., 2007.

TRABELSI S., « Talbi Mohamed : Historian, Muslim Scholar and Cultural Critic », *Dictionary of African Biography*, éd. Oxford University Press, Oxford, 2012.

### **3. Autres**

*LE CORAN*, trad. Masson D.N.R.F. (La Pléiade), Paris, 1967.

*LA BIBLE, L'Ancien et le Nouveau Testament*, traduction œcuménique de la Bible, Alliance Biblique universelle-le Cerf-, Le Livre de Poche « Classiques Modernes » : la Pochothèque, Paris, 1996.



