
Réinventer la tradition islamique

Blondin Cissé

Position du problème

Nous voudrions partir d'un constat pour aborder notre réflexion : la nuit noire qu'a connue le monde islamique résulte de son rapport avec lui-même ; et sa sortie de l'obscurité dépendra de sa capacité à déplacer son regard de soi vers le monde afin de l'habituer à une lumière dont les seuls critères de validité, qui rendent effective sa brillance, lui sont conférés par l'horizon commun qu'il éclaire et/ou annonce en dehors des formes imposées, des schémas construits ou proposés par une vision, quelle qu'elle soit.

Si la réalisation d'un tel manifeste programmatique implique *l'existence d'un sujet défini par sa participation à des contraires*¹, c'est-à-dire d'une identité qu'on pourrait qualifier de « désidentificatrice » dans la mesure où elle manifeste un « je » s'arrachant de son inscription identitaire pour s'exposer au dehors, il s'agira avant tout de s'enraciner dans une tradition de l'islam porteuse d'une culture dont l'efficacité dépend de sa capacité à se construire, se réinventer, se déployer, ainsi que l'attestent ces propos du marxiste Remo Cautoni : « Une culture qui ne veut modifier ni le monde, ni ses rapports extérieurs, ni ses conditions de vie, est une culture de musée, qui craint l'air frais de l'action »².

Existerait-il donc des causes internes à l'aliénation du monde musulman, en dehors du système de représentation dans lequel il a été enfermé par l'Occident – de sorte qu'on ne puisse pas penser ni envisager son re-déploiement – sa sortie de la nuit – sans interroger et re-tensionner sa tradition dans une perspective dialectique intégrant toutes les catégories de l'impermanence et du changement ?

La revivification de l'islam ne se laisserait-elle pas saisir alors comme processus de sortie des clôtures de cet islam nostalgique parfois sorti tout droit de l'imaginaire de ceux qui veulent entraîner les peuples arabo-musulmans vers la régression, l'obscurantisme et la fermeture *en voulant substituer à la complexité théologique une uniformisation dévastatrice*³ ?

Dépasser la culture de la pétrification dans laquelle l'islam a été enfermée par des lectures déconnectées du réel, c'est donc élaborer une autre gestion de la mémoire à la fois fidèle aux fondamentaux de la tradition et ouverte sur l'avenir. Et la première exigence de ce dépassement, paradoxalement, implique un retour à la première énonciation du concept de culture, telle que l'ont pensée les philosophes de l'antiquité grecque à travers la notion de *paideia* désignant à la fois l'enseignement des qualités humaines et l'ensemble des connaissances qu'un individu doit posséder pour s'élever au rang de citoyen grec. Dans cette perspective, si la culture se conçoit comme une tension, une perfectibilité – ainsi que l'énonce Cicéron qui utilise le premier le mot *culture* dans son essai *Cultura animi philosophia*⁴ pour signifier toute activité pour le développement mental par laquelle les humains pourront accéder à la connaissance philosophique, scientifique, éthique et artistique –, la véritable question qui se pose est de savoir comment regarder la tradition en refusant de se complaire dans un *entêtement rétrospectif*, c'est-à-dire avec des yeux neufs qui ne se contentent pas de la chaleur que peuvent procurer encore les cendres, mais se font eux-mêmes étincelles pour rallumer d'autres flammes. C'est tout le sens de ces propos de Jaurès disant de la tradition qu'elle « ...ne consiste pas à la conservation des cendres mais à l'attisement des flammes ».

Comment, dès lors ré-introduire dans les sociétés arabo-musulmanes la dynamique créatrice qui leur a permis au VIII^e siècle d'être en avance pendant quatre à cinq siècles sur le reste du monde, mobilisant la force novatrice de toutes les cultures qui les avaient précédées et favorisant l'émergence d'écoles doctrinales qui ont contribué à la formation et à la maturation de la pensée islamique? Il s'agira donc, dans notre présente contribution, d'interroger la tradition afin de voir sous quelles conditions elle peut être porteuse de nouvelles possibilités de sens appelant à de nouveaux standards émergents du principe de réalité. Cette tension déjà présente chez les penseurs de la *Nahda*, la renaissance musulmane du XIX^e siècle, qui a cherché à rouvrir les portes de l'*Ijtihad*⁵, se retrouve chez des penseurs contemporains comme Muhammad Iqbal dont le projet de « reconstruire la pensée religieuse de l'islam » excède le cadre du renouveau islamique pour poser une autre question, celle d'une déterritorialisation découvrant l'idéal cosmopolitique de l'islam dans son refus de s'enraciner dans un espace ou de refléter une communauté culturelle donnée. C'est dans cette problématique que nous nous installerons.

Sortir l'islam des clôtures dogmatiques !

L'islam est comme une horloge dont le mécanisme est intact, bien qu'il soit obscuré par la rouille et la poussière. Il suffirait de secouer la poussière, d'enlever la

rouille et de mettre en route le balancier pour rallier à l'heure de la science et de la civilisation la septième partie de l'humanité⁶.

Si ces propos de Charles Mismar prenant le contrepied de la thèse d'Ernest Renan affirmant l'incompatibilité de l'islam avec la science, voire l'incapacité des sociétés musulmanes à sortir de leur état d'arriération scientifique, économique et culturelle puisque étant repliées sur elles-mêmes, fermées à tout progrès scientifique⁷, ont un mérite, c'est bien celui de nous permettre de comprendre l'originalité de la position des nouveaux réformateurs de l'islam qui vont essayer de poser un nouveau commencement dans l'entreprise de revivification de l'islam en rejetant le système construit par une tradition savante réformatrice plus préoccupée à défendre l'orthodoxie musulmane en prônant un retour aux sources de l'islam, par fidélité aux principes essentiels du message coranique, qu'à impulser une véritable pensée novatrice de l'islam. Aussi la nécessité de la réforme religieuse défendue par les nouvelles élites va-t-elle s'énoncer non pas sur le mode d'une purification – s'exprimant parfois par le rejet pur et simple de tout ce qui a contribué à l'édification de la civilisation arabo-islamique, à savoir l'emprunt fait au judaïsme, au christianisme, aux traditions grecque, persane et hindouiste, comme ce fut le cas avec les réformistes radicaux comme Sayyid Qotb qui appartient à la deuxième génération des Frères musulmans –, mais va impliquer une distance critique vis-à-vis de la tradition afin d'accéder au véritable message du Coran. Car, pensent-ils comme Iqbal, le retard du monde islamique s'explique par la corruption même du principe de l'islam, d'où le rejet systématique des premières tentatives réformatrices reconduisant l'exégèse de l'orthodoxie musulmane.

Le concept de *reconstruction* renferme alors l'idée de restauration d'une *horloge* arrêtée qu'il faut débloquer et remettre à l'heure afin qu'elle s'insère parfaitement dans une dynamique porteuse de nouvelles possibilités de sens par lequel l'homme musulman retrouvera le véritable esprit du Coran qui l'exhorte à penser la vie en termes de mouvements illimités et à se lancer à la recherche de la connaissance⁸. C'est ainsi que pour Iqbal, le préalable à la *reconstruction de la pensée religieuse de l'islam* consiste en la réappropriation de la science, c'est-à-dire de l'esprit d'investigation permettant au musulman de découvrir le véritable message coranique dans une tension permanente vers le monde de la matière vivante qui lui révèle l'illimité de sa pensée recevant les caractéristiques de l'infini dans son déploiement, comme le remarque Iqbal lorsqu'il écrit :

Lorsqu'il est attiré par les forces qui l'entourent, l'homme a le pouvoir de les modeler et de les diriger, lorsqu'elles le contrecarrent, il a la capacité de construire dans les profondeurs de son propre être un monde bien plus vaste, où il découvre des sources de joies et d'inspiration infinies. Son sort est rude, et son être est fragile comme un pétale de rose, cependant aucune forme de la réalité n'est aussi puissante, aussi vivifiante, aussi magnifique que l'esprit de l'homme ! Ainsi, dans son être intime, l'homme, tel que le conçoit le Coran, est une activité créatrice, un esprit qui monte

et qui, dans sa marche en avant, s'élève d'un état de l'être à un autre (...). Mais sa vie et sa marche en avant de son esprit dépendent de l'établissement de rapports avec la réalité qui lui fait face. C'est la connaissance qui établit ces rapports, et la connaissance, c'est la perception sensorielle élaborée par la compréhension⁹.

C'est dans cette optique qu'il faudrait comprendre la centralité du concept d'*Ijtihād* pour ces penseurs modernes du renouveau musulman qui vont chercher à interpréter l'islam dans les termes de la modernité philosophique. Dès lors, en s'appuyant sur l'héritage philosophique de l'Occident, le but de Muhammad Iqbal n'est pas d'assujettir l'islam à la civilisation occidentale, voire de le valider à partir de ce point de vue, mais plutôt de montrer comment la *Weltanschauung* coranique s'inscrit parfaitement dans la dynamique cartésienne de l'Occident, posant ainsi les bases d'une réconciliation de la vision religieuse de l'islam avec la pensée scientifique et philosophique¹⁰.

Un tel point de vue, qui dénote l'importance que la pensée coranique accorde à la connaissance et à la réflexion, entre en contradiction avec toute tentative de fermeture des portes de l'*Ijtihād* et refuse toute clôture du message coranique – comme l'avaient fait au XIIIe siècle des docteurs de la foi cherchant à préserver l'unité de la communauté musulmane à la suite de la destruction de Bagdad en 1258 par les Mongols –, puisque sa signification totale ne se révèle au fur et à mesure qu'à l'intérieur de

...cette immensité du temps et de l'espace comport(ant) la promesse d'une subjugation complète par l'homme dont le devoir est de méditer sur les signes de Dieu et de découvrir ainsi les moyens de réaliser en fait sa conquête de la nature¹¹.

Par conséquent, le projet iqbalien de « reconstruction de la pensée religieuse de l'islam » replace l'homme dans l'univers d'où l'avait exclu la philosophie contemplative du soufisme panthéiste prônant un détachement vis-à-vis du monde. Il s'oppose à l'immobilisme engendré par des lectures orthodoxes du Coran posant l'univers comme un produit fini alors qu'il est susceptible de s'agrandir continuellement à travers les vastes étendues de l'espace et du temps ainsi que l'éclaire le Coran : Dis – parcourez la terre et voyez comment Dieu a produit toute la création ; plus tard Il lui donnera une nouvelle naissance¹².

Dans cette révélation des potentialités infinies de la création, l'homme devient alors le collaborateur de Dieu pourvu qu'il en prenne l'initiative afin de pouvoir découvrir dans l'expérience religieuse l'occasion qui lui est donnée d'appréhender « ...l'aspect complexe de cette réalité dynamique contenue dans le processus du déroulement continu¹³ ». Telle est la portée de la véritable signification du Coran, ainsi que l'affirme Iqbal décrivant l'esprit véritable de l'islam :

Le fondement ultime de toute vie, tel que le conçoit l'islam, est éternel et se révèle dans la variété et le changement. Une société fondée sur une telle conception de la réalité doit réconcilier, dans sa vie, les catégories de la permanence et du changement.

Elle doit posséder des principes éternels pour régler sa vie collective ; car l'éternel nous fait prendre pied dans le monde du changement perpétuel. Mais les principes éternels, lorsqu'on les envisage comme devant exclure toutes possibilités du changement qui, selon le Coran, est l'un des plus grands « signes » de Dieu, tendent à immobiliser tout ce qui est essentiellement mobile dans sa nature¹⁴.

Si le renouveau de la pensée religieuse de l'islam amorcé à la fin du XIXe siècle pose l'ouverture à la modernité comme la condition de la survie ontologique et existentielle du monde musulman marqué par un déclin sans précédent, la véritable question qui se joue à l'intérieur de cette réforme est celle de trouver les voies et moyens pour rendre intemporel le message coranique, en le sortant de cette vision anachronique présentant l'islam comme une pensée identique à elle-même en tout lieu et en toute époque – comme si cette religion formait un bloc monolithique dans le temps et l'espace, ne tenant pas compte des particularités de ses composantes issues de situations concrètes différentes (géographiques, politiques et socio-culturelles). N'est-ce pas là une manière de réaffirmer le principe de l'*Ijtihād*, c'est-à-dire l'effort de recherche et de réflexion auquel l'islam invite chaque croyant, d'où l'intérêt de ces propos d'Abdelmajid Charfi dévoilant la problématique fondamentale du message de l'islam :

Tout le problème réside dans l'interprétation à laquelle se livre chaque musulman, chaque groupe, chaque génération, quand il s'agit de répondre aux besoins présents, qu'ils soient d'ordre intellectuel ou social. Chaque fois qu'il y a harmonie entre la conscience du musulman et son vécu, la religion assure un rôle positif. Mais chaque fois que l'un des deux entre en discordance avec l'autre, la religion se réduit à exprimer aspirations et espoirs, à compenser l'impuissance et la désillusion ; elle n'est plus, entre les membres de la communauté, qu'un lien formel qui ne tardera pas à se rompre lorsque d'autres liens tels que le nationalisme ou toute autre idéologie seront propres à assurer cette fonction¹⁵.

C'est à la lumière de cette dimension culturelle, générationnelle et intemporelle qu'implique le message coranique que Muhammad Iqbal rejette toute idée de *scellement de la prophétie* dans la mesure où l'expérience du prophète de l'islam dévoile et actualise la portée d'une parole vivante s'insérant dans le cours du temps afin d'ouvrir toujours des horizons révélant les profondeurs, le secret d'un temps créateur de nouveaux idéaux. Selon Iqbal, c'est ce principe d'ouverture et d'inachèvement saisissant la vie comme tension créatrice – processus de création progressive constante qui nécessite que chaque génération, guidée mais non empêchée par l'œuvre de ces prédécesseurs, ait le droit de résoudre ses propres problèmes¹⁶ – qui confère à la prophétie toute sa signification, ainsi qu'il l'écrit :

Dans l'islam, la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition. Ceci implique la fine compréhension que la vie ne peut être tenue à jamais en lisière, qu'afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit être finalement livré à ses propres ressources. L'abolition de la prêtrise et de la royauté

héréditaire en islam, l'appel constant dans le Coran à la raison à l'expérience, et l'importance qu'il attribue à la nature et à l'histoire en tant que sources de connaissance humaine constituent autant d'aspects divers de la même idée de finalité¹⁷.

Revivifier le Coran par des lectures neuves et innovantes prenant en charge l'évolution de la société humaine sans pour autant être une aliénation ou une « simple adaptation aux conditions modernes de la vie¹⁸ », ré-ouvrir les portes de l'*Ijtihâd* – l'effort personnel d'interprétation des textes sacrés –, fermées par les pouvoirs politiques et religieux¹⁹ et reconnaître la nécessité ontologique et existentielle de la redécouverte d'une herméneutique ouverte, contrairement à la lecture stationnaire à laquelle se sont livrés des *Ulemas* conservateurs soucieux de préserver l'unité de la communauté musulmane et d'empêcher sa désintégration après la destruction de Bagdad, centre de la vie intellectuelle musulmane, au milieu du XIIIe siècle²⁰, telle est la portée du projet de *reconstruction de la pensée religieuse de l'islam*.

Mais le déploiement du projet iqbalien est solidaire d'un certain attachement à ce que nous appelons un *passé dynamique*, c'est-à-dire dont la signification véritable ne peut être à la portée d'une glorification nostalgique, mais s'éclaire dans ses possibilités en puissance qui se dévoilent à « ...des individus pleinement conscients d'eux-mêmes (et capables) de révéler les profondeurs de la vie²¹ ». Dans la perspective que Omar – le premier esprit critique et indépendant de l'islam – exprimant l'intemporel du message coranique et sa dynamique prononça aux dernières heures du prophète : « Le Livre de Dieu est suffisant pour nous. »

C'est tout le sens que découvrent ces propos de Bachir Diagne lorsqu'il écrit dans *Islam et société ouverte* :

Il est de la nature même de la vie d'être inachèvement et ouverture, et c'est pourquoi la fidélité n'est pas malgré le temps : loin d'être crispation contre le mouvement et le devenir, elle s'éprouve dans le temps, au sens où à la fois elle s'y risque et y rencontre sa propre signification. Parce que la finalité, pour l'humain, c'est d'accéder à la pleine conscience de soi, la fidélité est dans le mouvement. Celui-ci n'est donc pas un éloignement des principes et une déperdition fatale de leur sens premier mais un déploiement créateur de leur signification et, pour ainsi dire, leur approfondissement continu²².

L'on comprend alors que le refus d'Iqbal de penser la renaissance du monde islamique sur le mode de la nostalgie ainsi qu'on le retrouve chez d'autres réformateurs modernes – même si la civilisation musulmane arabo-persane a été en avance du VIIIe siècle au XIVe siècle sur le monde occidental – s'accompagne de la dénonciation radicale de l'imitation servile (*taqlid*) qui cherche à penser des situations inédites à la lumière de conceptions anciennes issues de situations concrètes historiquement déterminées, ainsi qu'il l'écrit dans un vers du *Message de l'Orient* :

Qu'il serait bon que l'homme à la démarche libre
Aille, affranchi des chaînes du passé !

Si l'imitation était une chose bonne,
Le prophète aurait suivi, lui aussi,
La voie des aïeux²³.

Ce faisant, le projet de Muhammad Iqbal de reconstruction de la pensée religieuse de l'islam dépasse le cadre de son déploiement et ne peut, dès lors, s'enclencher que dans son articulation à une autre problématique, celle d'une déterritorialisation découvrant l'idéal cosmopolitique de l'islam dans son refus de s'enraciner dans un espace ou de refléter une communauté culturelle donnée. C'est sous cet angle qu'il conviendrait de placer les propos d'Iqbal éclairant la dimension cosmopolitique de l'islam :

L'islam est de caractère non territorial, et son but est de fournir un modèle pour l'organisation finale de l'humanité, en faisant venir ses adhérents de races mutuellement hostiles et en transformant cet assemblage morcelé en un peuple possédant la pleine conscience de lui-même²⁴.

Toutefois, il ne s'agit plus de poser l'unification des sociétés musulmanes dans un ensemble plus vaste comme un idéal, étant donné qu'une telle entreprise – quel que soit son intérêt – trouve son abolition à l'intérieur de sa propre trajectoire, l'inscrivant dans un processus indéfiniment ouvert et dont la portée excède son horizon de départ puisque le mouvement qui le porte l'expose toujours à son extériorité, à son autre. C'est dans cette perspective que s'inscrit d'ailleurs notre réflexion sur la critique du paradigme unificateur en politique²⁵ dont l'objet est d'affranchir la communauté de sa dimension organiciste, en refusant de la penser comme un Corps ou une *subjectivité plus vaste* construite sur la base du *propre* de ses membres alors que celle-ci se conçoit comme un *impropre*, une extraversion – réaffirme le principe d'un agir politique exprimant avant tout la *condition humaine* et dont le moteur réside dans la conquête de nouvelles perspectives de sens révélant l'inépuisable pouvoir d'innovation des individus se ré-inventant continuellement dans leur *tension vers*. C'est à travers une telle posture que s'éclaire le concept de *raison émergente* dont Mohammed Arkoun rend compte en ces termes :

La raison émergente se distingue de tous les usages antérieurs de la raison sur les registres religieux, philosophiques et anthropologiques par les outils de pensée et le regard qu'elle se donne pour transformer en avènements tous les événements porteurs d'évidentes richesses révélatrices sur les espérances de la personne humaine et des sociétés où se déploient les existences individuelles et collectives (...). On s'accorde à considérer que la raison moderne se distingue de tous les usages antérieurs de la raison par le fait qu'elle est censée avoir conquis les possibilités intellectuelles et scientifiques de sa sortie hors des clôtures où l'entraînent de manière récurrente ses dérives mytho-historiques et mytho-idéologiques dans ses confrontations avec le réel²⁶.

Réchauffer la tradition

L'inexistence en islam d'une autorité définissant des dogmes et détentrice des *moyens de grâce*, comme c'est le cas dans l'Église, interroge non seulement le statut de la tradition islamique, mais aussi la signification du message coranique. La « tradition islamique » se découvre donc à l'aune d'une mémoire islamique éclatée, plurielle, traversée par des confrontations doctrinales issues d'une situation herméneutique exprimant la quête d'un sens véritable du texte-référence. Articuler donc la crise du monde musulman aux clôtures érigées par les traditionalistes, conservateurs, prônant un retour au pur et l'attachement au sens obvie de la révélation – d'où la mise en abîme de l'extraordinaire bouillonnement philosophique et culturel qui a caractérisé la civilisation islamique dans les siècles précédents²⁷, c'est, d'une part, restituer la tradition de la *disputatio* qui a permis l'éclosion de différentes écoles doctrinales s'appropriant désormais les discussions sur les grands problèmes ouverts par le Coran en fonction de leurs postures politico-idéologiques et, d'autre part, réaffirmer le principe interne de la dynamique de l'islam qui a favorisé sa rencontre avec d'autres univers culturels.

Ainsi pour la « communauté islamique »²⁸, l'une des conditions de dépassement de la crise consiste, d'une part, à ré-impulser une pratique vivante de la déliaison en restituant les controverses et les tensions doctrinales très tôt présentes dans le champ islamique et, d'autre part, à libérer l'islam de ces lectures orthodoxes, qui souvent, en privilégiant les interprétations littéralistes et légalitaristes du Coran, favorisent l'extrémisme radical. De ce fait, la sortie des clôtures dogmatiques dans le monde arabo-musulman est toujours fonction de la mémoire du politique. En d'autres termes, quelle mémoire faut-il restituer pour construire ou reconstruire en islam une tradition dynamique phagocytée et défigurée par des pesanteurs obscurantistes et aliénantes issues de lectures extrémistes du Coran plus apte à instituer un mode de production d'un lien conjonctif qu'à favoriser réellement une pratique vivante, liante et institutive de la déliaison ?

Ainsi, Iqbal exhorte l'*homo islamicus* à briser les clôtures géographiques et dogmatiques de la race, de la couleur ou de la culture – qu'Iqbal considère comme de véritables idoles –, car *la terre entière est* (pour lui) *un lieu de prière*, selon le fameux précepte attribué au Prophète Muhammad. Il ne s'agit pas de voir dans cette affirmation l'expression subtile d'un impérialisme islamique, ainsi qu'il peut résulter d'une lecture au premier degré, mais plutôt la manifestation du message de l'islam, à l'instar des autres religions monothéistes, à travers le refus de confiner le croyant dans un espace particulier²⁹. Il apparaît clairement que le *processus-de-devenir-musulman* ne peut s'enclencher qu'au regard d'une instance dont la caractéristique fondamentale est la mise à distance qu'elle effectue par rapport à toute logique d'embrigadement ou de revendication identitaire qui risquerait d'occulter la double ambition de sa nécessaire dé-communautarisation, à savoir l'achèvement

d'un monde dans une perspective cosmopolite, et l'invention permanente du soi musulman. Ce processus est inscrit au programme de ce qu'on peut appeler une philosophie du vagabondage, que l'auteur du *Message de l'Orient* laisse transparaître dans ces vers de son poème :

Tu n'es pas encore libéré des liens de l'eau et de l'argile (...)
 Le cœur vagabond ne supporte pas de demeurer sur place
 Et ne se contente pas de l'eau, du feu, de l'argile.
 Ne t'imagines pas qu'il repose dans le corps :
 C'est une mer qui ne se laisse captiver par aucun rivage³⁰.

Voilà une philosophie qui se fonde sur le refus de tout discours passéiste en s'identifiant plutôt à un *discours vivant*, qui n'est pas la disqualification systématique du passé, mais son actualisation dans le présent ainsi qu'il apparaît dans le concept de *tradition vivante* qu'énonce le philosophe franco-sénégalais, Gaston Berger, en ces termes :

Elle n'est point la stérile évocation des choses mortes, mais la redécouverte d'un élan créateur qui se transmet à travers les générations et qui, à la fois réchauffe et éclaire.³¹

De ce fait, la question n'est plus pour le musulman de s'enfermer dans le dilemme tradition et modernité, d'épouser ou non les contours d'une modernité occidentale conquérante et aliénante, mais de déployer une véritable stratégie d'émancipation susceptible de lui permettre de s'approprier la tradition dans une perspective dynamique, d'affronter ici et maintenant les tâches urgentes que pose son émancipation. Aussi la sortie des clôtures géographiques et dogmatiques de la race, de la couleur ou de la culture ne doit-elle pas être pensée sur le mode d'une *aliénation*, mais plutôt comme la *fidélité* à une tradition dont l'effectivité et la performativité dépendent de la capacité du croyant à la *re-tensionner*.

Au total, notre intention d'examiner la régression du monde islamique à la lumière des clôtures dogmatiques construites par les conservateurs traditionalistes réfractaires à toute idée de réforme de l'islam à travers la mise en place de ce que Mohammed Arkoun a appelé un *Corpus Officiel Clos* – exprimant « ...les rigueurs du dogmatisme théologico-juridique et les terreurs de l'idéologie³² qui abolit l'humanité de l'homme³³ » – traduit la nécessité de redéployer la pensée musulmane dans la perspective humaniste qui l'a caractérisée à ses débuts en consolidant, voire en enrichissant son expérience dans sa confrontation avec d'autres aires civilisationnelles. La revendication et l'affirmation de cette tension cosmopolitique qui n'a jamais cessé de travailler la société musulmane constituent l'un des axes majeurs de la pensée de Muhammad Iqbal qu'Éva Vitray de Meyerovitch énonce en ces termes dans la préface du *Livre de l'Éternité*, dévoilant l'enseignement suprême que l'auteur reçoit au terme de son périple céleste :

«... Et le pèlerin du ciel, qui parvenu au terme de son voyage, s'interrogeait encore sur le sens de son destin, sur sa condition mortelle reçoit l'enseignement suprême : se libérer de tout, renoncer à l'Orient comme à l'Occident, comprendre la grandeur véritable de l'homme, qui est de « marcher avec tous », de vivre de telle sorte que chaque atome de

poussière s'illumine de votre propre lumière³⁴.

Notes

1. Rancière, J., 1998, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, La Fabrique-Edition.
2. Cité par Senghor in *Liberté I*, pp.95-96.
3. Meddeb, A., 2012, « Sortir l'islam de l'islamisme », *Le Monde* (<http://lemonde.fr>) 16 déc. 2012.
4. La culture est l'âme de la philosophie.
5. Désignant l'effort personnel dans la quête de la vérité, l'*Ijtihad* renvoie à la recherche et à l'innovation.
L'*Ijtihad* signifie l'effort d'adaptation correspondant à un besoin ou à un intérêt public visant à assurer la continuité de la Réforme...Ce terme répond à un autre concept, l'*Ikhtilâf*, le désaccord entre Ulémas qui est l'une des autres pistes envisagées par Abdelwahab Meddeb.
6. Charles Mismier, cité par Homa Pakdaman in *Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, 1969, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969, p. 82, cité par Diagne S. B., 2001, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, p.86.
7. En réponse à Renan qui, dans sa conférence sur *L'islam et la science* tenue à la Sorbonne le 30 mars 1883, rapportait le retard et la décadence des pays musulmans à la structuration de la religion islamique qui les définissent, le *Shaykh Al Afghâni*, publia dans le *Journal des débats*, dans l'édition du 18 mai 1883, un texte qui nous semble très conciliant par rapport à cette « œuvre de pure éloquence, échafaudée sur des pointes d'aiguille », Mismier (*ibid.*). En effet, al Afghânî semble cautionner la thèse principale de Renan (ce qui est, nous voulons bien le croire, à mettre au compte de la non maîtrise de la langue française par Al Afghânî ainsi que l'ont remarqué les commentateurs) en écrivant dans sa lettre : *Un vrai croyant doit, en effet, se détourner de la voie des études qui ont pour objet la vérité scientifique (...). Attelé, comme un bœuf à la charrue, au dogme dont il est l'esclave, il doit marcher éternellement dans le même sillon qui lui a été tracé d'avance par les interprètes de la loi. Convaincu, en outre, que sa religion renferme en elle toute la morale et toutes les sciences, il s'y attache résolument et ne fait aucun effort pour aller au-delà (...).* (*Op. cit.*, p. 40). Mais apparemment, la réponse d'Al Afghânî se trouve dans un article repris par Homa Pakdaman, *op. cit.* pp. 275-289 où il exhorte le musulman à sortir du sommeil dogmatique dans lequel l'a plongé l'ignorance de la science moderne, cité par Bachir Diagne, p. 88. Nous reviendrons sur les propos de Renan dans sa conférence sur *L'islam et la science*, 2003, Paris, L'Archange Minotaure.
8. Comme l'a montré l'école du *Manar*, l'islam s'adresse avant tout à l'intelligence et blâme toujours ceux qui croient la religion aveuglément ainsi qu'on le retrouve dans la Sourate 2, Verset 164 : « *En vérité, dans la création des Cieux et de la terre ; dans l'alternance de la nuit et du jour, dans les navires qui voguent sur la mer avec ce qui est utile aux hommes ; et dans la pluie que Dieu fait descendre du ciel donnant la vie à la terre après sa mort, et où Il a répandu toutes sortes de bétail ; et dans le changement des vents, et dans les nuages qui sont astreints au service entre les Cieux et la terre – il y a des signes pour ceux qui sont doués d'intelligence.* »
9. Iqbal, M., 1990, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, Éd. du Rocher, pp. 12-13.

10. Cette tentative a commencé avec des penseurs comme al-Ghazâlî, al-Kindî, Ibn Rushd.
11. Iqbal, *op. cit.*, p. 11. C'est dans cette perspective qu'il faudrait envisager aussi les propos du Prophète affirmant : « *Ne dénigrez pas le temps, car le temps est Dieu.* »
12. Sourate 29, *Verset 20*
13. Fakhry, M., 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, pp. 379-380.
14. Iqbal, *op. cit.*, pp. 148-149.
15. Charfi, A., 2004, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 19-20.
16. Iqbal, *Op. cité*, p. 169.
17. *Op. cité*, p. 127. La définition que donne Iqbal du prophète témoigne aussi de la même portée : « *Un prophète peut être défini comme un type de conscience mystique dans laquelle « l'expérience unitive » tend à déborder ses frontières et cherche la possibilité de diriger ou de façonner à nouveau les forces de la vie collective. Au sein de sa personnalité, le centre fini de la vie plonge dans ses propres profondeurs infinies pour en rejaillir avec une vigueur neuve, afin de détruire les anciennes tendances de la vie et d'en révéler les nouvelles* », p. 126.
18. Iqbal, *op. cit.*, p. 179.
19. Cependant, les « docteurs de la foi » ont jugé bon de ne pas fermer les portes de l'*Ijtihâd* juridique et de le placer sous l'autorité des canonistes.
20. Cf. Iqbal, p. 152.
21. Iqbal, *op. cit.*, p. 152.
22. S. Bachir Diagne, *op. cit.*, p. 94.
23. Iqbal, M., 1956, *Le Message de l'Orient*, Paris, Belles Lettres, p.194.
24. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, p. 167.
25. Cissé, B., 2007, *Communautés confrériques et espace public au Sénégal : contribution à une critique du paradigme unificateur en politique*, Paris, Harmattan.
26. Arkoun, M., 2005, *Humanisme et islam : combats et propositions*, Paris, Vrin, pp.11- 157.
27. Cf. pp.114-143.
28. Nous le mettons entre guillemets, car il a toujours existé dans le monde musulman une pratique vivifiante de la déliaison, comme en témoignent ses innombrables écoles et controverses doctrinales.
29. Dans cette perspective, Habib Chatty, diplomate tunisien qui fut à la tête de l'*Organisation de la Conférence Islamique* (OCI) en 1979, traduisait cette exigence cosmopolitique de l'islam en ces termes : « *Le musulman est appelé à ne pas trop s'attacher à un territoire particulier. La terre entière est sa patrie. Toutes les directions sont bonnes. Il a à les connaître et à les explorer, soit pour y apporter un bien inattendu, soit pour y trouver refuge. Partout où il va, le musulman est toujours chez lui. Il est le citoyen du monde par excellence (...)* En effet, rien n'est plus vaste que la « demeure de l'islam ». L'universalité conceptuelle et l'université géographique vont de pair ; l'idée s'incarne et se prolonge dans le réel », *Une mission universelle*, in *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, Unesco, Août-Septembre 1981, p. 15.
30. Iqbal, *Message de l'Orient*, Vers 161 et 104, p. 81 et 64.
31. Gaston Berger, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF, 1962, p.125.
32. Cf. islamisme.
33. Arkoun, M. *op. cit.*, p.149.
34. Iqbal, M., 1964, *Le Livre de l'éternité*, Paris, Belles Lettres, p.13.

Bibliographie

- Arkoun, M., 2005, *Humanisme et islam : combats et propositions*, Paris, Vrin.
- Berger, G., 1962, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.
- Charfi, A., 2003 *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel.
- Cissé, B., 2007, *Communautés confrériques et espace public au Sénégal : contribution à une critique du paradigme unificateur en politique*, Paris, Harmattan.
- Diagne, S. B., 2001, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Fakhry, M., 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf.
- Iqbal, M., 1956, *Message de l'Orient*, Paris, Belles lettres.
- Iqbal, M., 1964, *Le livre de l'éternité*, Paris, Albin Michel
- Iqbal, M., 1977, *L'Aile de Gabriel*, Paris, Albin Michel
- Iqbal, M., 1980, *La Métaphysique en Perse*, Paris, Sindbad.
- Iqbal, M., 1990, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, Éd. du Rocher, 205p.
- Meddeb, A., 2012 « Sortir l'islam de l'islamisme », *Le Monde*, (<http://lemonde.fr>)
16 déc. 2012.
- Rancière, J., 1998, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique.
- Renan, E., 2003, *L'islam et la science*, Montpellier, l'Archange Minotaure.
- Senghor, L.S., 1964, *Liberté 1, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.