

islam,

PEUT-ON ENVISAGER UNE PENSÉE

à la reconquête

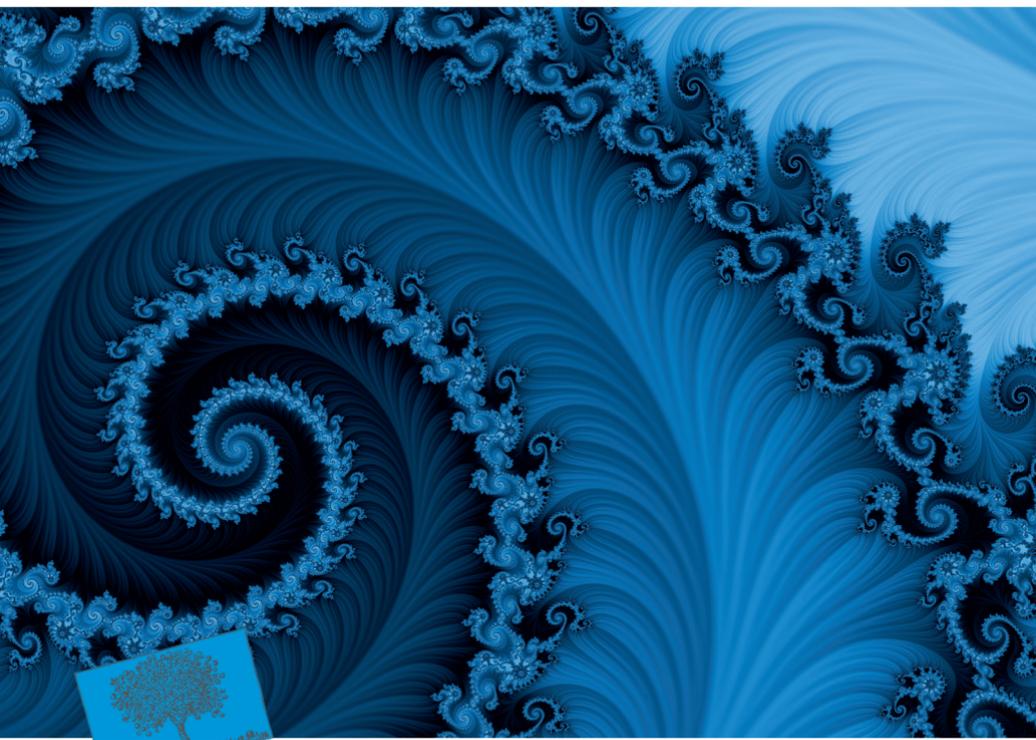
ISLAMIQUE VÉRITABLEMENT INNOVANTE, EN PRISE AVEC SON TEMPS, ET SAUVER UNE CULTURE

du sens

RELIGIEUSE DE SES PROPRES DÉMONS AINSI QUE

reda benkirane

DES MANIPULATIONS ET DES PROFANATIONS DONT ELLE FAIT CONTINUELLEMENT L'OBJET ?



[ESSAI LE POMMIER !]

islam,
à la reconquête
du sens

reda benkirane



[ESSAIS LE POMMIER!]

Chercheur associé au Centre sur les conflits, le développement et la paix (CCDP) de l'Institut de hautes études internationales et du développement (Genève, IHEID), et membre de l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (université Lyon 3), **Reda Benkirane** dirige l'atelier de recherche Iqbal consacré à une pensée critique et créatrice en islam. Depuis une trentaine d'années, il a entrepris des travaux ambitieux dans les domaines de l'urbanité, de la complexité, de l'islamité et de la radicalité. Au Pommier, il a déjà publié *La Complexité, vertiges et promesses. Dix-huit histoires de sciences* (2002), régulièrement réimprimé.

Du même auteur

Démographie et géopolitique. Étude critique des travaux d'Emmanuel Todd, Paris, Hermann, 2015.

La Complexité, vertiges et promesses. Dix-huit histoires de sciences, Paris, Le Pommier, 2002, 2006, nouvelle édition augmentée d'une préface de l'auteur en 2013.

Le Désarroi identitaire. Jeunesse, arabité et islamité contemporaines, préface de Salah Stétié, Paris, Cerf, 2004 ; Casablanca, La Croisée des Chemins, 2012.

Direction d'ouvrage

Religion et État. Logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam, en codirection avec Riccardo Bocco et Catherine Germond, Dossier Maghreb-Machrek 224-225, Paris, Éditions Eska, juin 2016.

Culture & cultures. Les chantiers de l'ethno, avant-propos d'Edgar Morin, en codirection avec Erica Deuber-Ziegler, Gollion, Infolio éditions / Genève, musée d'Ethnographie, coll. « Tabou », 2006.

Jacques Berque, *Quel islam ?*, avant-propos et postface de Reda Benkirane, Paris, Sindbad / Actes Sud, 2003.

*Aux indignés qui révélèrent,
en une année-lumière (2011-2012),
l'intellect actif et la majesté des peuples.*

Relecture : Valérie Poge
Mise en pages : Marina Smid

© éditions Le Pommier, 2017
Tous droits réservés
ISBN 978-2-7465-1610-6

170 bis, boulevard du Montparnasse – 75014 Paris
www.editions-lepommier.fr

REMERCIEMENTS

Nous sommes reconnaissant à Bruno Pinchard pour sa lecture attentive et critique du manuscrit, ses remarques et ses encouragements. Tout au long de nos échanges autour de nos travaux respectifs, nous nous sommes senti inspiré par sa culture humaniste et sa manière de faire circuler les idées. Nous sommes redevable à Makram Abbès, à Souleymane Bachir Diagne, à Farhad Khosrokhavar pour les critiques constructives dont ils nous ont fait part. Nous remercions Éric Geoffroy pour ses remarques concernant les aspects relatifs au soufisme.

Nous remercions également Edgar Morin pour sa lecture d'une première version de ce livre et pour sa note de lecture détaillée, ainsi que Pierre Lévy qui nous a fait part de ses remarques en cours de lecture. Nous remercions Cyrille Moreno al-Ajami, théologien français et auteur d'une œuvre importante à paraître sur le Coran, pour avoir lu l'intégralité de notre travail et vérifié le bien-fondé de nos assertions et de nos références en matière coranique, ainsi que Mouna Hachim, historienne et femme de lettres marocaine, qui a lu le manuscrit et nous a fait un compte rendu détaillé non

sans avoir revu les références en langue arabe (ne figurant plus dans cette version raccourcie du livre).

Nous exprimons nos sincères remerciements à Hassan Ghaziri qui a cofondé et soutenu l'atelier de recherche Iqbal. Le choix du nom de l'atelier dévolu à la pensée critique et créatrice en islam lui revient : il a de ce fait trouvé un nom à ce qui est devenu l'objet de notre philosophie.

Nous sommes reconnaissant à Abdelhak Benkirane pour sa révision du manuscrit. Notre profonde gratitude va à Khadija Nekrouf pour sa lecture attentive et critique du manuscrit. Son acuité intellectuelle aura été très utile pour éclaircir notre propos et affiner notre argumentation.

Nos remerciements s'adressent enfin à Juliette Thomas et à Sophie Bancquart pour leur accueil enthousiaste et la qualité de leur savoir-faire dans l'édition de ce livre.

Il va de soi que les idées exprimées dans ce livre, de même que les éventuelles erreurs résiduelles, engagent notre seule responsabilité.

AVERTISSEMENT

« Il me faut dix ans pour faire un livre, pour étudier un sujet », disait Henri Bergson. C'est à peu près le temps qu'il nous a fallu pour mener à son terme notre travail, de la toute première germination de l'idée à l'achèvement de cet ouvrage. En parallèle, nous avons développé un carnet de recherche sur la plateforme hypothèses (Iqbal URL: <http://iqbal.hypotheses.org/>) qui est devenu l'atelier complémentaire à notre étude, dans le sens où nous y avons disposé des ressources bibliographiques et multimédias ainsi que des copies de travail annotées de textes de référence. Au sein de cet espace inscrit dans le mouvement des humanités numériques, nous avons également entrepris une série d'entretiens filmés avec des auteurs et des chercheurs d'Europe, du Maghreb, du Machreq et du Sahel.

Ce travail s'est inscrit dans un contexte historique particulier dont il est, d'une certaine manière, l'expression, entre les révolutions sociales qui eurent lieu en 2011-2012 aux Maghreb et Machrek et leurs effets-retour marqués par le renforcement des anciens régimes et la généralisation de la violence et de la guerre. De plus, ce livre complète ainsi notre recherche sur la perception

de la radicalisation, de la violence et de l'insécurité, recherche empirique que nous avons dirigée pour les Nations unies en 2015 dans huit pays du Sahel (Mauritanie, Sénégal, Mali, Burkina Faso, Niger, Nigeria, Tchad et Cameroun). Financée par le gouvernement du Japon, cette vaste enquête de terrain fut à tout point de vue « épique, atypique et stratégique » et a impliqué un personnel scientifique d'une centaine de personnes autour d'entretiens semi-directifs menés avec quelque huit cents habitants du Sahel.

La circulation des idées et des concepts relative à des thématiques, à des disciplines et à des aires culturelles variées, concourt à une forme d'activité permanente de *traduction*. Bien que n'ayant pas de compétence particulière en matière linguistique, c'est par nécessité que nous avons dû parfois traduire de nombreux passages inédits (de l'anglais vers le français) et proposer quelques aménagements, notamment pour certaines traductions de mots ou de passages dans le Coran.

Comme ce livre ne s'adresse pas spécifiquement à des arabisants et à des islamologues, pour la translittération des mots en langue arabe, nous avons opté pour la simplicité. Entre les règles françaises et anglaises de translittération, nous avons préféré une solution tierce, pratique et précise, consistant à signaler le mot ou l'expression arabe dans une transcription simplifiée. Ainsi au lieu de transcrire *sharī'a* (« voie », « loi »), nous écrivons *charia*.

Pour nos références au Coran, nous les mentionnons par une abréviation (C.) parfois suivie du nom du chapitre, mais toujours accompagnée de deux chiffres, le premier renvoyant au numéro de chapitre ou sourate, et le second au numéro de verset. Ainsi la mention C., 3, 7 renvoie au sein du chapitre III (*La famille d'Imran*) au verset 7.

SOMMAIRE

Introduction à la pensée de l'<i>iqbal</i>.	
Une profession de foi philosophique	12

PREMIÈRE PARTIE

LA QUÊTE DE SENS.

PHYSIQUE DE LA RELIGION	31
--------------------------------------	----

<i>Chapitre I L'avancée vers le passé</i>	33
-------------------------------------------------	----

<i>Chapitre II La perte de sens et d'identité</i>	51
---------------------------------------------------------	----

<i>Chapitre III Un problème théo-géo-politique</i>	81
----------------------------------------------------------	----

DEUXIÈME PARTIE

LA QUÊTE DE SCIENCE.

MÉTAPHYSIQUE DE LA RELIGION	111
------------------------------------------	-----

<i>Chapitre IV Science et religion en islam.</i>	
--------------------------------------------------	--

<i>Sur la voie d'Iqbal</i>	113
----------------------------------	-----

<i>Chapitre V Un sacre fragile. La codification de la raison mathématique</i>	159
-----------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Chapitre VI Spiritualité mathématique et sagesse dans l'écart à l'équilibre</i>	191
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Chapitre VII L'in-quiétude créatrice</i>	239
---------------------------------------------------	-----

TROISIÈME PARTIE

SIGNE ET BRUISSEMENT DE SIGNES.

LA COMPLEXITÉ CORANIQUE...... 285

Chapitre VIII Phénoménologie coranique..... 287

Chapitre IX Surface critique, membrane profonde..... 341

Chapitre X De l'intellection fragile à la raison agile..... 421

ANNEXES 477

Bibliographie..... 479

Index 497

« En quoi résident des signes
pour un peuple capable de raisonner. »
CORAN (30, 24)

« Oh ! Sur cela comme tu étais indifférent !
Mais nous t'avons enlevé ton bandeau.
Ton regard, en ce Jour, est perçant. »
CORAN (50, 22)

« Je sus alors que ma parole atteindrait
l'Orient et l'Occident. »
IBN 'ARABI (1165-1240)

« Sculpte donc ta forme ancienne
et crée en toi un nouvel être. »
Mohammed IQBAL (1873-1938)

« Produire le sens est la tâche aujourd'hui. »
Gilles DELEUZE (1925-1995)

INTRODUCTION
À LA PENSÉE DE L'IQBAL.
UNE PROFESSION DE FOI
PHILOSOPHIQUE

«Le sens de nos actions provient du futur et non du passé.
Ce n'est pas la tradition qui détermine
ce que nous devrions faire.»
Souleymane Bachir DIAGNE

«Il n'y a pas de chemin,
le chemin se fait en marchant.»
Antonio MACHADO

«Ce n'est pas le chemin qui est difficile,
c'est le difficile qui est le chemin.»
Sören KIERKEGAARD

*Autour de la variable islam, des enjeux sociétaux
et civilisationnels*

Ce livre expose la vision d'un islam sécularisé et d'une rationalité pleinement engagée dans ce siècle et les temps à venir. Il explore les germes et les termes d'une révolution intellectuelle en islam. Il donne à voir une approche radicalement neuve, libératrice

et créatrice du Coran et, ce faisant, éclaire diverses questions imbriquant sacré et profane, islam et politique, foi et raison, religion et science. Ce livre est aussi l'aboutissement d'un long parcours de recherche, d'écriture et d'innombrables rencontres et entretiens avec des lettrés religieux, des intellectuels, des journalistes, des leaders d'opinion, des militants associatifs et politiques des deux rives de la Méditerranée.

Depuis quelques décennies, promis au meilleur puis au pire, l'islam est au premier plan de l'actualité, des affaires intérieures de l'État jusqu'aux relations internationales. Au cœur d'événements majeurs du système mondial, il semble tour à tour soumis et rétif suivant ses logiques d'empire. D'une certaine manière, il a comme repris le flambeau du communisme. On peut penser qu'à ce titre cette religion est soit une force montante porteuse d'espérance (messianique) pour une partie notable de l'humanité, soit condamnable et condamnée pour ce qu'elle est en train de devenir (idéologiquement). Elle contribue en tout cas à la fabrication de l'histoire, étant aussi l'expression de sociétés « chaudes » (au sens entropique du terme), jeunes et dynamiques ; mais elle concourt, par là même, dangereusement à sa propre transformation par le jeu des grandes puissances, les tragédies du Moyen-Orient, le consumérisme, la marchandisation et la monoculture de l'or noir. De l'extérieur comme de l'intérieur, l'islam a été déformé, diffamé, violenté, mal pensé tout au long des dernières décennies. On ne sort pas indemne des guerres américaines punitives, récurrentes et de plus en plus asymétriques, de la terreur sidérante d'Al-Qaïda et de Daech, du cancer de la rente des énergies fossiles. Subissant des chocs tectoniques inouïs au croisement de diverses forces géopolitiques et économiques, la religion persiste cependant à arborer fièrement sa résistance, sa permanence, sa prétention à

gérer le spirituel et le temporel, à travailler l'économie de l'ici-bas et de l'au-delà. Mais ceux qui la vivent, tout comme ceux qui savent l'observer au-delà des clichés et des signes ostentatoires, savent qu'elle s'est fragilisée, sujette à une crise d'une gravité extrême, probablement fatale si elle persiste à se camisoler dans une idéologie de substitution, une identité du repli, une nostalgie éperdue d'un passé (d)échu, enferrée dans des logiques infernales de pouvoir et de soumission, impuissante à produire des logiques de savoir et de libération.

Bien entendu, par « islam », il n'est aucunement question ici de rituels et de gestion du culte, des manières de prier, d'actes de foi et d'invocation de Dieu. Ce qui est en jeu concerne les rapports à la société, au politique, à l'économique, au temps du monde, à la science et à la connaissance. C'est une manière éclairée de concevoir l'individu contemporain, son genre et son altérité, qui fait défaut.

L'enjeu est évidemment d'ordre civilisationnel, mais pas dans le sens généralement entendu selon la fameuse (et non moins fumeuse) théorie géopolitique du « clash ». La prochaine civilisation sera mondiale ou ne sera pas. L'enjeu civilisationnel n'est *plus* celui de l'hégémonie d'un seul État ou ensemble culturel, mais de la nécessaire multipolarité du monde et de la coexistence de différentes puissances démographiques, politiques, économiques et culturelles. C'est dans ce cadre d'un monde à la fois divers et unifié que se pose l'urgente nécessité de repenser l'islam au XXI^e siècle – par rapport à sa tradition, à son présent et à son avenir mais aussi par rapport aux autres courants et traditions de l'humanité. Le défi de la pluralité et de la complexité au sein de sociétés sophistiquées et d'un monde globalisé demeure plus que jamais à notre horizon. Et l'on peut résumer d'un trait la question

de l'islam de notre temps au défi de la complexité et de la diversité au sein d'une citoyenneté planétaire.

Au sortir de la guerre froide, nous croyions que l'islam exprimait un retour spectaculaire de la religion, mais il se pourrait bien que nous assistions à sa sortie définitive ! Car derrière et au-delà de la phase actuelle fondamentaliste il est à craindre l'obsolescence de tout un corpus religieux, ne serait-ce que par l'usure du temps. Il y a un risque d'écroulement de l'édifice théologico-politique, sans que rien d'autre puisse se mettre en place.

Ce livre anticipe ce risque et cherche à combler le vide de sens qui en découlerait. Il envisage une *sortie possible par le haut*, une issue métaphysique par un bouleversement conceptuel du théologico-politique. Peut-on envisager une pensée islamique véritablement nouvelle et en prise avec son temps pour sauver une culture religieuse de ses propres démons (conformisme intellectuel, hypocrisie comportementale, misogynie exégétique, autoritarisme, extrémisme, violence, intolérance) et des manipulations et autres profanations dont elle fait continuellement l'objet (politisation, militarisation, marchandisation) ? Nous ne pouvons prophétiser l'avenir, mais si l'islam devait rebondir et s'épanouir aux XXI^e et XXII^e siècle, il aurait à emprunter la voie d'une renaissance intellectuelle. Ce livre explore ces nouveaux chemins de science et de connaissance, fidèle au message essentiel coranique enjoignant d'agir sur le monde, d'user de sa raison en mobilisant ses cinq sens et de se comporter en conséquence, d'œuvrer dans la société pour en faire une communauté fraternelle où prévalent la justice et l'équité, de cultiver une relation épurée au divin et dégagée de toute cléricature.

Changement de paradigme et de structure mythique

Pour décrire l'opération philosophique que nous avons tentée dans ce livre, disons que nous cherchons à introduire un changement de paradigme en islam, en dépassant une « structure mythique » – éculée mais n'en finissant pas de mutiler la réalité pour la rendre conforme à ses normes antiques – pour en adopter une autre reflétant l'état actuel de nos sociétés, de nos connaissances, certitudes et incertitudes, croyances, doutes et espérances. Nous empruntons l'expression de « structure mythique » au biologiste Stuart Kauffman¹ (avec qui nous avons travaillé en 1999 pour notre premier livre sur les sciences de la complexité et en 2008 pour l'organisation d'une conférence internationale sur la science et la culture). Ce penseur américain, d'une étonnante fécondité conceptuelle, voit cette structure mythique à l'œuvre dans les Temps modernes et les Lumières par la définition de lois en physique, en biologie et en économie auxquelles seraient soumis l'univers et les sociétés humaines. Cette structure mythique s'est mise en place lors d'un affrontement entre religion et science – le procès de Galilée condamné en 1633 par l'Église (réhabilité en... 1992) au sujet du mouvement de la Terre par rapport au Soleil – mais où finalement c'est bien la science en tant que corps de « doctrines hérétiques » qui a définitivement eu raison. Cinq siècles après la mise au bûcher de Giordano Bruno, Kauffman veut en finir avec la structure mythique de la science classique qui, aujourd'hui,

1. Cf. Stuart KAUFFMAN, *Humanity in a Creative Universe*, New York, Oxford University Press, 2016. Son précédent ouvrage aborde les questions philosophiques liées aux relations entre science et religion, c'est dire si la thématique concerne tous les grands courants religieux au XXI^e siècle : Stuart KAUFFMAN, *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*, New York, Oxford University Press, 2008.

semble elle aussi éculée mais persiste néanmoins à mutiler la réalité à force de vouloir tout maîtriser et exploiter au sein de la nature, tout arc-boutée à Isaac Newton et son déterminisme, à Charles Darwin et son évolution conduite par la « survie du plus apte », enfin à Adam Smith et sa « main cachée » affairée à l'optimisation d'intérêts tout personnels. Kauffman, après plus de cinquante années de travaux de recherche dans différentes disciplines scientifiques, ne « croit » plus que le fonctionnement de l'univers obéisse à des lois que la science dévoile : il plaide donc pour la mise en place d'une nouvelle structure mythique de la science, exprimant en projet de civilisation les principaux énoncés des nouvelles sciences non linéaires et non déterministes autour des phénomènes d'émergence et de complexité.

Pareillement, l'objet de notre livre cherche à en finir avec la structure mythique de la tradition islamique, une pensée médiévale qui, certes, en son temps, a accompli de grandes réalisations, mais qu'il s'agit désormais de dépasser, et dont les musulmans doivent se libérer sous peine d'étranglement et d'asphyxie. Nous plaillons pour l'invention d'une nouvelle structure mythique et mystique, marquée par une foi en l'avenir, issue de ce que nous savons et de ce que nous ignorons, à la mesure de la RAISON AGILE exposée dans ce livre. Nous proposons de frayer une voie nouvelle où la science, qui a su dans un passé judéo-chrétien se libérer de l'esprit inquisitorial et de la toute-puissance cléricale, concourt à faire que la religion en islam puisse être en mesure de se débarrasser des mêmes maux et puisse développer son propre regard critique pour s'émanciper de tout ce qui peut entraver l'activité spirituelle qui – nous aurions tendance à l'oublier – présuppose la vie de l'esprit. C'est un procès symbolique et tout théorique que nous convoquons, où, cette fois-ci, ce sont les sciences de la complexité

qui scrutent les énoncés péremptoires des « socio-théologiens » de l'islam sur la société, la connaissance et le monde (et nous incluons dans cette catégorie professionnelle non seulement le clerc religieux mais le spécialiste occidental et tous les autres experts d'une islamologie confondue désormais avec une branche de la criminologie). Nous pensons pouvoir donner des moyens – véritablement nouveaux – à la religion « de critiquer ses propres fondements », tout comme la science sut le faire il y a un siècle au sortir de son âge classique.

Que ce soit du côté des observateurs ou des observants de l'islam contemporain, il s'agit d'aller au-delà d'un rapport sentimental (attachement pulsionnel ou détestation obsessionnelle, bassin d'attraction ou de rejet) pour mettre l'accent sur le dispositif mental et l'aspect comportemental qu'il s'agit d'adopter à l'avenir pour initier une production de sens. D'un mot, nous défendons l'idée qu'en ce siècle il faut abandonner le postulat que le Coran est une « loi » réalisant un « programme » incréé et univoque d'un « gouvernement » absolu de Dieu, pour renforcer plutôt la croyance qu'il est une « voie » de guidance et d'inspiration pour réaliser un « projet », éminemment humain mais spirituellement inspiré, qu'il s'agit de construire pas à pas. Tout ce qui dans un livre sacré réfère au gouvernement politique et à l'organisation sociale doit être relu et revu selon ce qu'ont accompli et à quoi ont abouti les sociétés humaines et leurs institutions partout sur la surface de la terre depuis au moins quatorze siècles.

Ce livre développe la thèse que la pensée religieuse est à reconstruire et que le sens métaphysique qu'elle est supposée inspirer ne se quête point mais qu'il se construit et émerge au quotidien par l'action, par l'engagement dans l'événement et le cours historique des sociétés humaines. La dimension mentale de

la reconquête du sens renvoie à une raison éclairée, c'est-à-dire à son potentiel insoupçonné mais aussi à ses limites fondamentales, tandis que la dimension comportementale rejette l'hypocrisie et le hiatus induits par le discours théologico-politique dominant pour se ressourcer dans la mise en acte humble, persévérante, minutieuse de l'ethos de la foi. C'est uniquement par l'agir humain, par sa marche stoïque envers et contre tout, par ses productions tangibles au quotidien qu'il est possible d'entrevoir la réalisation concrète d'un message d'ordre spirituel.

L'islam a vu le jour dans une région du monde qui représentait jusque-là un vide désertique et historique : moins d'un siècle après le début de la prédication de son apôtre, une civilisation fleurissait sur trois continents, de l'Espagne à l'Indonésie. Quatorze siècles plus tard, avec toutes les forces dont il dispose (démographique, idéologique, économique et financière), l'islam pour l'essentiel se retrouve en réalité face à un vide de sens. La structure mythique médiévale est ardemment brandie et défendue tel un fétiche *salafi*, mais en réalité la bataille métaphysique – le grand *jihād* – a été perdue par abandon et cécité empirique : l'anxiété peut perdurer indéfiniment et générer chaos mental, théologie réactionnaire et violence nihiliste.

L'analyse ici exposée, nourrie de recherches en Europe, au Maghreb, au Sahel et au Machreq, comble une attente, notamment parmi les jeunes générations, interpellées par la variable islam et sa globalisation, et qui se retrouvent comme *nostalgiques et orphelines de l'avenir*.

La particularité de cet ouvrage est de générer une vaste circulation des idées selon une perspective *transculturelle*. Faire dialoguer les mythes fondateurs de l'Andalousie et de la Renaissance, faire circuler des notions relatives à la divinité et

ses rapports au Nom(bre), à l'incomplétude, à la complexité, la perplexité, la fatalité active (*amor fati*), faire dialoguer également des philosophes comme Averroès, Ibn 'Arabi, Ibn Khaldoun, Maïmonide, Spinoza et Leibniz et, dans la série contemporaine, notamment Mohammed Iqbal et Gilles Deleuze; c'est ainsi que nous faisons entrevoir l'émergence d'une nouvelle structure mythique et mystique à base de quête de science et marquée du sceau de la complexité.

C'est à peu près cela l'Enquête; aller à l'occident des idées et de l'islam pour voir émerger des orientes nouveaux et les possibilités d'une rencontre créatrice. Notre livre tente une « forme scientifique de connaissance religieuse » à travers l'expression d'une raison agile. En mettant en acte « l'invention de la modernité » en islam, ce livre poursuit une philosophie possibiliste et ouverte à toutes les autres pensées de l'humanité.

Anti-Salaf et philosophie de l'IQBAL

On peut voir ce livre comme une sorte d'*anti-Salaf*, dans le sens où nous ne nous positionnons pas « contre » la voie salafie mais où nous ne cherchons *plus* dans le passé et chez les Anciens des solutions au présent et pour l'avenir. C'est ce que nous nommons pensée de l'IQBAL, que nous poursuivons. Nous expliquons, dans ce qui suit, la référence à l'*iqbal*, ce mot d'origine sémitique et à son puissant faisceau sémantique, mais retenons d'ores et déjà l'aspect téléologique de cette pensée qui pointe vers ce qui est à venir, devant nous, tout ce qui dans le futur proche ou lointain va, peut et pourrait s'accomplir.

Le projet d'une philosophie de l'*iqbal* se ressource d'une part dans les écrits du philosophe indien Mohammed Iqbal (1873-1938) – qui

a notamment développé une pensée originale du développement du Soi – mais aussi dans les significations adventices du mot *iqbal* et de sa racine étymologique. Cette philosophie tournée vers ce qui est en cours, en devenir ou encore inaccompli, est abondamment irriguée par le biais d'une nappe sémantique vaste et profonde. En effet, le mot *iqbal* signifie des notions comme « approche », « venue », « avènement », « prospérité », « fortune », « intérêt/enthousiasme pour », « capacité de répondre à », « assentiment ». Le mot procède d'une racine (*qa-ba-la*) non seulement arabe mais sémitique (le mot *kabbale* renvoie en hébreu aux mêmes significations) suggérant ouverture et réception de sens. On aboutit à des mots étymologiquement apparentés susceptibles de signifier la rencontre ou la comparaison (*muqabala*), l'opposé (*muqabil*), l'accueil (*istiqbal*), le futur (*mustaqbal*) ou encore la direction de la prière (*qibla*). Même le mot tribu (*qabila*) est un dérivé direct de cette racine. Ainsi à travers les extensions et les implications sémantiques de la racine *qa-ba-la*, la philosophie de l'*iqbal* déroule le champ inchoatif de l'islam, en partant de la tribu et de sa logique de « petit monde » pour exprimer une réflexion dynamique qui pense non seulement l'avenir, l'autre et le prochain, mais aussi le contraire et l'opposé. Pour convaincre du caractère sémantique de cette philosophie: le verbe *iqtabala*, apparenté à notre racine étymologique, signifie « retrouver sa raison ». Or comment ne pas voir tous les jours, qu'entre l'*islamo-folie* des uns et l'*islamo-phobie* des autres, l'enjeu est de retrouver la raison ?

Il est encore un mot pour convaincre du bien-fondé de la philosophie de l'*iqbal*, tout empreinte d'une logique sensorielle. Le mot arabe *qabila* signifie littéralement « sage-femme » ; or s'il est un mot cher aux philosophes, c'est bien celui-la, dans son sens le plus socratique: à se projeter en avant, dans l'avenir, c'est bien la société de demain que l'on cherche à faire accoucher (maïeutique).

Pour prendre la mesure de la puissance d'effectuation de la pensée de *l'iqbal*, nous nous référons à ce que l'on a appelé le « printemps arabe » (2011-2012), un mouvement de rupture fondamentale avec le passé, ayant amené des millions de personnes, tous âges et sexes confondus, à enfin agir, à passer à l'acte en brisant le mur de la peur et en manifestant pour signifier leur rejet de la dictature. Durant cette phase historique, nous avons pu voir combien les multitudes du Maghreb et du Machreq (que l'on croyait minées et condamnées par le despotisme et l'intégrisme) avaient le goût et le sens de l'avenir, comment elles ont opéré *via* l'appareillage des technologies de l'information et de la communication une véritable synchronisation des consciences individuelles pour émerger en collectif intelligent, se révolter contre la tyrannie et réclamer « liberté, justice et dignité ». Par la suite ce mouvement s'est propagé à divers endroits de la planète selon les mêmes modalités (absence d'idéologie, de leader, contestation non violente, rôle catalytique de l'infotechnologie), et s'il n'a pas (encore) fait aboutir la première révolution de ce siècle, il a éclairci l'horizon et permis des futurs jusque-là impensables.

La structure mythique de la voie salafite fait que l'on avance en s'enfonçant dans le passé, et ce essentiellement en se servant d'un rétroviseur et d'une boîte de vitesses à deux positions, la marche arrière et le point mort. Cette mécanique de pensée est rudimentaire et son couple moteur élémentaire est limité par sa crampe fonctionnelle qui ne peut que rigidifier le raisonnement face à la dynamique complexe des situations rencontrées. Tandis que la structure mythique de *l'iqbal* se projette dans l'avenir, sa boîte de vitesses – possédant plusieurs rapports de transmission – permet de démultiplier le couple moteur des fonctions cognitives entraînées et d'atteindre un régime de puissance optimal dans l'acte de penser.

L'avenir tissé des certitudes et incertitudes dont nous sommes épris, nous pouvons encore l'entreprendre orienté par une sentence prophétique (*hadith*) affirmant les puissances de vie et de mort dans chaque acte de l'existence ; ainsi Mohammed recommande la préséance de l'avenir : « Agis pour ce monde comme si tu devais y demeurer mille ans, et pour l'autre comme si tu devais mourir demain ! »

Vers une autre rationalité en islam

Capitalisant sur l'état d'esprit des nouvelles générations, selon l'*esprit* qui s'est donné à voir lors des révolutions sociales sans précédent de 2011-2012, nous proposons ainsi une reconquête du sens en islam dont l'ingénierie est détaillée dans les trois parties principales ou axes majeurs de notre ouvrage. Le plan du livre est articulé selon ces trois axes qui ont pour fil conducteur une notion polysémique et centrale dans le Coran, le *haq*, signifiant notamment le « réel », le « vrai », le « droit » (dans le sens d'une « exigence » ou d'un « dû ») et... « Dieu ». Les trois parties abordent tour à tour ces différentes acceptions, du réel au divin.

Dans la première partie, le livre s'attache à faire une saisie des principales manifestations de l'islam contemporain (le « réel ») ; nous sommes là sur un terrain reconnu tant abondent exégèses, analyses et expertises, mais il y est proposé un éclairage particulier, perspectiviste et en lien avec la globalisation en cours – notamment son double processus d'occidentalisation et d'orientalisation du monde. Cette première partie, évoquant deux siècles de réforme religieuse en islam jusqu'à la situation postcoloniale, dresse un constat clinique où il apparaît que la quête de sens traduit un manque de repères aggravant la crise identitaire et aboutissant

à la perte de sens. La seconde partie du livre nous engage dans l'exploration de questions de métaphysique (le « vrai ») et de philosophie de la religion, la rationalité étant abordée selon une perspective de « quête de science », car c'est un concept islamique (*talab al 'ilm*) réactivé et actualisé dans cette recherche. Précisons que, pour nous, la quête de science n'est pas une fin mais la voie heuristique à poursuivre pour aboutir à une autre rationalité marquée par l'intelligence du rapport au temps, à l'espace et aux autres. Cette deuxième partie forme le cœur de notre ouvrage, le changement de paradigme opérant au sein des sciences les plus exactes permet d'entrevoir ce qui pourrait servir la formation d'une nouvelle structure mythique, où raison éclairée et foi spirituelle peuvent nouer de nouvelles alliances fécondes pour notre temps.

La troisième et dernière partie du livre se concentre sur le Coran (« Dieu ») et son régime de signes dont découle une aspiration légitime (un « droit ») à la liberté, à la singularité, à la créativité et à la beauté. Nous nous penchons sur ce texte apparu au début du VII^e siècle et dont nous cherchons à repérer l'historicité, l'architecture, la complexité et l'activité de ses signes. C'est que le Coran fut révélé dans une société où l'on comptait tout au plus une vingtaine de personnes sachant lire et écrire, tandis que de nos jours l'université produit chaque année, par millions, ingénieurs, médecins, juristes, etc. : on ne peut donc lire pareillement le même texte sacré à quatorze siècles d'intervalle. Cette partie aborde également le questionnement d'un individu contemporain libéré de la peur du Texte, qui n'est plus obligé de parcourir toute la chaîne d'intermédiation exégétique et herméneutique pour le consulter, le lire, le traduire dans les mots et les actes d'aujourd'hui. Selon cette perspective, le Coran n'est plus perçu comme un stock préexistant mais comme un flux

constant de signes : la portée révolutionnaire de cette perception restitue le potentiel spirituel de ce Grand Récit, de sa guidance et de son fondement principal tout en libérant sa compréhension de toute autorité de tutelle.

Dans ce livre, trois caractéristiques principales de la raison religieuse dominante sont mises en évidence : premièrement, un rapport ambigu voire *hypocrite* entre normes religieuses, comportements et réalité empirique ; deuxièmement, un rapport spermatique, filial et *vertical* dans l'accès au savoir et au pouvoir, et enfin, troisièmement, un impératif d'*interprétation* exégétique et herméneutique plaçant les interprètes en situation d'autorité et donc de pouvoir.

La première caractéristique de la raison dominante et mutilante est l'hypocrisie (*nifaq*) considérée comme plaie majeure de l'islam contemporain : c'est l'attitude morale, probablement la plus grave, dénoncée tout au long du message coranique. Ne pas être sincère, ruser, user de stratagèmes pour ne pas être dans « le vrai », c'est commettre l'abomination d'ignorer la plus importante manifestation divine : « Le Vrai » ou « La Vérité » (*al haq*) est un des 99 noms de Dieu. Cette duplicité comportementale s'explique par le fait que le discours religieux dominant est d'autant plus normatif que le sens des textes sacrés est polysémique et que la réalité sociale se complexifie au cours du temps historique. L'islamité se retrouve alors affectée d'une hypocrisie engendrée par une discordance entre normalisation juridique chariatique (en référence à la *charia* qui fonde le droit islamique) et pratiques réelles : toute une branche de la jurisprudence islamique (*fiqh*) est consacrée à l'élaboration de « ruses » (*hiyal*) pour soit contourner les normes du droit religieux, soit alléger les peines que celles-ci prévoient théoriquement. Ces stratagèmes juridiques sont des

stratégies d'évitement, placées au cœur du discours normatif, pour ne pas remettre en question des règles désuètes ou inapplicables. Et du côté des individus il s'agit également de ruser entre des prescriptions que l'on n'ose pas proclamer définitivement éteintes ou caduques et des actes sociaux qui moralement peuvent soulever des interrogations mais qui ne sont pas *de facto* délictuels du point de vue du droit pénal de l'État (exemples du traitement juridique de l'usure, de l'adultère et de la consommation d'alcool). Ruser entre, d'une part, les prescriptions coraniques et les proscriptions chariatiques et, d'autre part, les pratiques sociologiques et les particularités anthropologiques est une gymnastique mentale à la longue *malsaine* quand elle aboutit de fait à *consacrer théologiquement l'hypocrisie*. L'ankylose est d'ordre mental, elle affecte plus le raisonnement que les concepts théologiques, eux-mêmes assez fluides du point de vue de leur sens initial. Ainsi la « loi » islamique est désignée usuellement par le terme *charia*, or ce mot arabe – dorénavant connu de presque tous – signifie à la lettre près la « voie »... C'est dire que là où le terme renvoie sémantiquement à l'aspect dynamique, changeant, fluctuant d'une « voie », d'une « avenue » ou d'une « rue » (même famille étymologique de mots), son sens est pétrifié dans le marbre coranique, la voie et la loi devenant absolument fixes et intangibles...

Outre l'hypocrisie dans les actes, les deux autres traits caractéristiques de la raison religieuse dominante imposent de fait l'autoritarisme comme manière de gérer l'individu et le groupe, y compris dans sa guidance spirituelle. La deuxième caractéristique, celle du rapport filial et hiérarchique au pouvoir et au savoir, fait tout découler d'un modèle descendant qui fonde l'autorité. Arbres généalogiques, chaînes de transmission sont les principales listes de l'archive écrite, elles saturent l'espace politique et le champ

documentaire. La société politique et savante est essentiellement constituée de « père de » et de « fils de », de maîtres et de disciples. Un « auteur » n'a d'« autorité » que par la chaîne de ceux qui l'ont formé et informé : la toile réticulaire de connaissance est d'abord un pedigree. La chaîne référentielle est tout autant révérencielle : il faut d'abord s'incliner devant tous ceux qui sont situés en amont de l'information ou de la connaissance produite. Il est très difficile d'introduire une bifurcation, de la nouveauté et de l'invention dans cet univers cadré par l'endogamie du pouvoir politique, la conception patrimoniale de l'État et la vision condescendante de l'éducation. L'éducation et l'accès au savoir sont donc marqués par l'esprit paternaliste et l'obsession de la généalogie. La relation maître à disciple aboutit certes à une formation de bonne facture mais elle ne cherche pas l'émancipation, l'autonomie et la singularité créatives du connaissant. Selon la vision dominante, le connaissant est fondamentalement un classeur de copies : pour qu'il excelle dans la science, il doit reproduire (*naql*) les écrits et dits de ses illustres prédécesseurs plutôt que de raisonner (*'aqala*) par lui-même et pour son propre compte. Ce rapport au pouvoir et au savoir ne doit rien au dogme coranique et à ses enseignements doctrinaux mais tout à la structure anthropologique des tribus arabes du Hedjaz. Ce n'est absolument pas le Coran mais *l'esprit tribal* qui triomphe ici, jusqu'à nos jours.

Quant à la troisième caractéristique de la raison religieuse dominante, celle qui consiste à produire une interprétation autorisée des textes religieux en la déléguant à une classe instituée d'exégètes et d'herméneutes, elle renforce l'autorité en tant que seule école de pensée probante. Qui interprète le Grand Récit ? Des clercs, c'est-à-dire les oulémas et autres juristes (*fuqaha'*) qui constituent les docteurs de la loi et de la foi. Déléguer

L'interprétation à un corps clérical renvoie à l'ancienne ingénierie du sens, celle qui reste sous contrôle (notamment de l'autorité politique), et à l'époque où l'écrasante majorité des masses était illettrée. Aujourd'hui, l'ingénierie du sens ne peut tout simplement plus être produite uniquement par une classe de clercs alloués, les masses peuvent y participer désormais, du fait de leur niveau d'instruction et de leur accès au savoir. Cette nouvelle ingénierie, procédant pour une part de l'univers numérique et de la pensée algorithmique, n'a plus rien à voir avec celle en vigueur dans l'univers symbolique de l'écriture. L'interprétation visant à dégager un sens générique et stable est désormais derrière nous. L'interprétation des textes sacrés est l'affaire de tous, de chacun, elle s'exprime en continu et en flux tendu dans l'action et le comportement des individus. Ces textes sacrés font sens de manière toujours singulière en rapport direct avec le lecteur qui les lit et rétroagit en conséquence. C'est ainsi que nous ne lisons plus jamais deux fois pareillement le Coran, le même verset.

Œuvrant à une philosophie de l'*iqbal* (pensée de l'assentiment et du fatalisme actif, de la rencontre et de la démarche altruiste), nous croyons en un temps inaccompli qui demeure l'œuvre ouverte par excellence, indéfinie et indéterminée. La dimension possibiliste de cette pensée est profonde quand elle accueille tout ce qui va, peut et pourrait arriver.

La rationalité à venir au XXI^e siècle, celle qui permet la reconquête du sens et l'adoption d'une nouvelle structure mythique et mystique, se signalera selon nous par trois caractéristiques. Premièrement, la *complexité*, l'ambivalence créatrice et la polysémie des signes coraniques ; deuxièmement, un rapport *horizontal*, réticulaire et rhizomatique prévaudra finalement dans les logiques de pouvoir et de savoir, comme lors de la phase prophétique et

précalifale, dans les rapports entre individus et dans leur accès au Texte ; troisièmement, l'action, l'agir, l'événement produiront le sens et poursuivront la désintermédiation spirituelle, fondement doctrinal d'une religion sans clergé. Affirmer la complexité du sens, c'est attester de la vitalité des signes coraniques, c'est abandonner la vision fixiste sédimentée des siècles durant dans les commentaires des docteurs de la foi et de la loi. S'insinuer dans un rapport social horizontal à l'autorité et à la connaissance, c'est renouer avec la conception coranique de la société, espace matriciel où il n'y a qu'une « mère », la communauté (*oumma*), et des frères et des sœurs (aucun « père de » ou « fils de »). Enfin dans le modèle social marqué par la fraternité, au sein d'un monde où l'écriture se répand partout, c'est uniquement par l'action que les hommes et les femmes de l'islam peuvent faire parler les signes du Coran. La rhétorique du discours religieux dominant percevait les multitudes comme des masses moutonnières qu'il fallait guider : cette époque est révolue, les clercs religieux sont maintenant au plus bas de l'échelle de la société du savoir, quand ce sont désormais les peuples qui façonnent l'histoire et produisent le sens.

L'autre grand enjeu de ce livre est la question de la sécularisation : où l'on cherche à sortir des logiques de pouvoir... par les logiques de savoir. « Si tu ne vas pas au savoir, le savoir ira à toi », clame le philosophe Michel Serres. La hiérarchie du texte et du public en usage dans les temps médiévaux a laissé place à l'horizontalité de la connaissance et des multitudes de notre siècle. La sécularisation – qui n'est pas seulement le socle de la non-confessionnalité de l'État – est un crible spirituel produisant à la fois autonomisation du religieux, émancipation de l'individu et finalement affaiblissement du réel, rendant la croyance à nouveau

possible selon les termes d'un nouveau contrat². En montrant l'existence d'éléments de foi dans la rationalité et d'éléments rationnels dans la foi, la métaphysique sécularisée déployée dans ce livre déconstruit certaines représentations ayant acquis le rang de dogme intangible, mais *sans jamais détruire la foi*.

L'islam, matrice religieuse et civilisationnelle, a produit une très grande variété de branches, courants philosophiques, confréries religieuses, obédiences théologiques et écoles de jurisprudence. Mais, malgré cette pluralité inscrite dans quatorze siècles d'histoire, des dizaines de peuples et de langues, on bute sur un problème théologico-politique remontant à la fin de la Prophétie et au début du califat, que nous pourrions résumer en disant qu'il s'est très vite créé une relation de dépendance et d'inféodation du religieux au politique. C'est le politique qui, la plupart du temps, subordonne le théologique et pas l'inverse (comme dans le cas de l'histoire du christianisme). La sécularisation, si elle doit être pensée pour être maîtrisée, consiste justement à penser une émancipation du religieux et non une émancipation du politique. C'est ce qui se joue actuellement, c'est ce qu'il s'agit de penser plutôt que de subir – et par là même prolonger – toutes sortes de phénomènes de contrainte, de violence et de profanation.

2. Ce dernier aspect est exploré dans un ouvrage du philosophe italien Gianni Vattimo: «L'affaiblissement du sens de la réalité qui se produit dans les sciences, qui étudient des entités toujours plus incommensurables aux choses relevant de notre expérience quotidienne, constitue également une sécularisation.» Gianni VATTIMO, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, traduit par Frank LA BRASCA, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 120.

Première partie
La quête de sens.
Physique de la religion



Al Haq – «Le Réel»

« L'islam a commencé étranger et finira étranger.
Bienheureux les Étrangers. »

HADITH (parole prophétique, VII^e siècle)

« Je n'aurais de cesse que je n'atteigne
la jonction des deux mers,
sans quoi j'irais indéfiniment. »

CORAN, 18, 60.

« Éveillés, ils dorment. »

HÉRACLITE (V^e siècle av. J.-C.)

« Qui voit l'éclair surgir à l'Orient,
aspire après l'Orient ;
s'il éclate pour lui à l'Occident, qu'il aspire
donc à l'Occident.

Mon désir c'est l'éclair dans sa fulgurance
et non pas l'endroit qu'il a touché. »

IBN 'ARABI (1168-1240)

Chapitre I

L'AVANCÉE VERS LE PASSÉ

Depuis deux siècles, les hommes et les femmes d'islam cherchent à la fois à être fidèles à la mission prophétique des origines et à tracer leur voie propre, notamment par réaction à l'essor occidental, à son emprise coloniale et à la prééminence de sa pensée, de ses sciences et de ses techniques. D'innombrables ouvrages ont été publiés sur les mouvements de renouveau arabe et de réforme islamique entamés au XIX^e siècle et poursuivis durant le siècle dernier ; ils évoquent l'ancienneté du processus de modernisation des institutions et des mentalités dans des pays comme la Syrie, l'Égypte, la Tunisie ou leurs rôles dans l'édification d'une conscience nationale, par exemple dans les milieux nationalistes algérien et marocain. Fondamentalement, ces mouvements traduisent une prise de conscience d'un retard historique face à la montée en puissance de l'Europe mue par la révolution industrielle. Religion et culture sont alors mobilisées pour penser la question politique de la conscience nationale – alors même que l'idée d'État-nation est elle aussi d'importation. On invoque la résurrection, le renouvellement (*tajdid*), de l'authenticité (*aşala*), mais fondamentalement on se positionne par rapport à un en dehors géopolitique, un envahisseur militaire, politique, économique et culturel.

L'idée d'une stratégie du repli sur soi pour rebondir dans les temps nouveaux va faire son chemin: il s'agit d'identifier en soi-même ce sur quoi l'on peut compter pour s'affirmer et d'énumérer tout ce que l'on ne veut pas emprunter... au moment même où l'on s'apprête à tout emprunter et à tout imiter de l'Europe. Quand un intellectuel organique aussi influent que le fut en son temps Jamal al-Din al-Afghani écrit contre les matérialistes¹, il annonce en creux que ceux-ci ont déjà gagné la partie à l'intérieur de l'islam. En islam, deux siècles de réforme ont concouru, certes, à une solidification de la croyance, mais son coût entropique est la *rétro-pétrification du sens*. Aujourd'hui, nous pouvons nous demander en quoi le repli sur soi est une stratégie ou un tropisme de l'identité blessée.

Les débats ayant cours de nos jours ne sont donc pas nouveaux. C'est la même tension qui perdure entre les tenants d'une islamisation de la modernité et les partisans d'une modernisation de l'islam (selon la formule de l'islamiste marocain Abdessalam Yacine), ou encore entre les mouvements d'inspiration religieuse et les partis politiques et associations civiles aspirant à une sécularisation de l'État.

1. Al-Afghani écrit une *Réfutation des matérialistes* initialement parue en persan puis traduite en urdu en 1878 et en arabe à Beyrouth par son disciple égyptien Muhammad Abduh (*Al-Radd 'ala l-dahriyun*, 1885 et 1902). Sa courte réponse est une récapitulation et une critique des idées qui remontent à la Grèce antique pour finir sur une critique du darwinisme. Traduit en français par Anne-Marie GOICHON, *La Réfutation des matérialistes*, Paris, Librairie orientaliste, 1942. Pour une exposition de cette *Réfutation* d'al-Afghani, cf. Zidane MERIBOUTE, *La Fracture islamique. Demain le soufisme?*, Paris, Fayard, 2004, p. 224-228.

Nahda et Islah, Renaissance et Réforme

Tout au long du XIX^e siècle, face à l'affaiblissement du califat ottoman et à la montée de l'Europe, deux mouvements réactifs prirent leur essor dans le monde arabo-musulman : la *Nahda* et l'*Islah*. La *Nahda* ou « renaissance » est une volonté de modernisation plutôt axée sur la culture arabe et levantine que sur l'élément proprement religieux et islamique. Elle naît d'une prise de conscience du retard historique du monde arabe à l'occasion de l'expédition de Napoléon en Égypte (1798-1801), qui amène le pacha d'Égypte, Mohammed Ali, à lancer un vaste projet de modernisation. Il mobilise intellectuels et ingénieurs autour de la construction de l'État, de l'organisation administrative, de la réforme foncière, de l'acquisition et de la maîtrise des savoirs, sciences et techniques, et envoie en France une délégation de savants s'enquérir des coutumes et mœurs de ce pays, de ses institutions, de son système éducatif, de ses arts et techniques. À la tête de l'expédition égyptienne qui débarque en France en 1826 pour un séjour de cinq ans se trouve le passeur de cultures et de savoirs Rifaat al-Tahtawi (1801-1873), auteur d'une relation de voyage célèbre, le *Résumé de Paris*², et intellectuel modèle de la renaissance arabe. Interpellé par l'essor européen, cet homme, initialement formé à l'université d'al-Azhar, ramène de France une foule d'observations et d'idées susceptibles d'inspirer le réveil national et culturel. Il fera des émules dans le Levant tout au long du XIX^e siècle. À cette époque où les salons littéraires, le journal et la revue sont les vecteurs d'une culture arabe qui cherche à s'affirmer, quitte à s'émanciper de l'emprise ottomane, les intellectuels qui se pensent

2. *Takhliṣ al-Ibriz fī Talkhīṣ Paris*, traduit par Anouar LOUCA sous le titre *L'Or de Paris. Relation de voyage, 1826-1831*, Arles, Sindbad / Actes Sud, 2012.

comme arabes et/ou musulmans sont en mouvement : ils sortent de leurs terres natales, parcourent l'Asie centrale, l'Europe, et migrent aussi durablement en Amérique. La *Nahda* se poursuivra jusque vers la Première Guerre mondiale et prendra les tonalités libérales de la société bourgeoise des milieux urbains. C'est sur son terreau que prendra forme, dans la seconde moitié du XX^e siècle, le nationalisme arabe incarné en particulier par Jamal Abdel Nasser (1918-1970). Il va sans dire que ce nationalisme arabe, animé d'élans poétiques et mystiques, est à tonalité séculière et ne se soucie pas de la question théologique si ce n'est pour relever le niveau d'instruction des lettrés traditionnels.

Parmi les principaux animateurs et idéologues de la *Nahda* figuraient de nombreux chrétiens du Levant qui faisaient de l'arabité un référent central de l'identité. L'élément religieux était invoqué dans la *Nahda* seulement dans la mesure où il pouvait prendre part à la prise de conscience du fait national, alors qu'il était central dans l'*Islah*, l'autre grand courant en quête de modernisation, celui de la réforme en islam. C'est l'esprit anticolonial qui réunit les promoteurs de la *Nahda* et les artisans de l'*Islah* : en réalité, le mouvement de la renaissance arabe et celui de la réforme islamique se chevauchent et se croisent, tout comme l'arabité et l'islamité.

Ce qu'on a appelé « réforme » (*Islah*) est pour sa part un mouvement qui a vu le jour en milieu sunnite au XIX^e siècle dans des cercles d'intellectuels exilés en contact avec la culture européenne. Ce mouvement de réforme affirme de lui-même qu'il vient de loin, puisqu'il se ressource dans la sagesse et le fidéisme des Anciens (*aslaf*, singulier *salaf*) : ces « Anciens » sont valorisés essentiellement en ce qu'ils sont les Premiers – et donc forcément les plus éminents – musulmans, les plus proches de l'époque de

la révélation coranique. Ces « glorieux ancêtres », *al-aslaf al-salihin*, étendent leur règne d'impeccabilité sur trois siècles et les trois premières générations de croyants. C'est sur leurs épaules que vont se jucher tous les docteurs de la loi et de la foi ultérieurs, c'est derrière eux qu'ils se réfugient, c'est par eux qu'ils argumentent et légitiment leurs propres activités.

La Réforme tient donc sa légitimité de la référence aux premiers siècles de l'islam.

Salaf, le crédit des Anciens

La première génération de musulmans comprend les Compagnons du Prophète ou *Sahaba*, dont le dernier vivant fut Anas ibn Malik³ (612-712), connu pour avoir rapporté plus de mille paroles prophétiques (*hadiths*) et qui est donc une référence en matière de tradition sunnite. La troisième et dernière génération de *salaf* s'éteint après la mort du théologien Ibn Hanbal (780-855), fondateur de la quatrième grande école de droit religieux en milieu sunnite (prédominante de nos jours dans la péninsule Arabique). Ibn Hanbal ne fut pas seulement un juriste et un traditionniste, il fut aussi un activiste religieux qui s'opposa courageusement à l'idéologie et à l'inquisition du calife abbasside Al-Ma'mun. La période inquisitoriale, menée en faveur d'un rationalisme promu par le courant de pensée des mu'tazilites, représente dans l'histoire de l'islam une épreuve porteuse de contradictions prémonitoires. Ainsi Ibn Hanbal, victime victorieuse d'une raison d'État impériale, après avoir passé quelque vingt-huit années en prison, est aujourd'hui l'idéal-type théologique que revendiquent

3. À ne pas confondre avec Malik ibn Anas (711-795), fondateur de l'école juridique (*madhhab*) malikite, dominante notamment au Maghreb.

les forces les plus en faveur de l'islamisation de l'État et de la société⁴.

À partir de ce socle de *salaf* des trois premières générations de musulmans, les tenants de l'*Islah*, se présentant donc comme *salafi*, fidèles aux *salaf* par-delà l'épaisseur historique de la tradition, se sont reconstitués une filiation intellectuelle choisie dont émergent surtout le théologien al-Ghazali (1050-1111, dont ils retiennent essentiellement sa réfutation de la philosophie dans sa célèbre *Incohérence des philosophes* – mais pas le fait qu'il use des outils de la philosophie elle-même ni son inscription dans le soufisme), les juristes hanbalites Ibn Taymiyya (1263-1328) et son disciple Al-Jawziya (1292-1350), et enfin Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), le père spirituel de l'actuelle Arabie Saoudite⁵. Comme Ibn Hanbal,

4. Les sociétés du monde arabo-musulman nous montrent là une singularité dans l'avènement d'un âge de rationalité et de modernité : cette phase historique advint dans les quatre à cinq premiers siècles de l'Hégire. Le rationalisme, en tant que tel, ne peut donc être un « projet d'avenir » puisque sa séquence historique a déjà eu lieu très tôt dans l'histoire... et les mu'tazilites, que l'on présente aujourd'hui unanimement comme des esprits éclairés, participèrent à cette campagne d'oppression contre toute pensée divergente et en faveur d'une approche strictement rationnelle de la religion. Toute la damnation de la pensée philosophique et religieuse tient dans cette *mise en laisse* : ainsi des débats de haute philosophie sur le libre arbitre et le déterminisme, sur les attributs de Dieu ou encore sur la nature (in)créée de la révélation coranique n'ont eu cours que pour légitimer en dernier ressort les monarchies dynastiques en place (omeyade et abbasside). Cette inféodation au pouvoir de la pensée religieuse et philosophique est le continuum jusqu'à nos jours. Là est le fil conducteur.

5. Sur l'origine et l'émergence du wahhabisme, nous renvoyons à l'enquête historique de Hamadi Redissi. Cf. Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Najd. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2007 ; et Nabil MOULINE, *Les Clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, PUF, 2011. Pour expliquer le succès de ce mouvement dans la péninsule Arabique et au-delà, Hamadi Redissi a le mérite d'écarter « d'emblée l'explication facile qui ramène l'exploit du wahhabisme à la manne pétrolière », car selon lui « la secte wahhabite a été réhabilitée par la communauté parce que l'hérésie est devenue la nouvelle orthodoxie

Ibn Taymiyya et Al-Jawziya ont été persécutés pour leurs idées en matière de sciences religieuses et victimes de la violence d'État. Ils occupent aujourd'hui une place centrale dans le discours idéologique religieux dominant du XXI^e siècle – entre autres grâce à leur statut de « martyr », lequel rejaillit sur ceux qui, se réclamant actuellement d'eux, ont passé une partie de leur vie en prison ou en exil pour leurs idées. Mais la comparaison s'arrête là : car si Ibn Taymiyya, le théologien de référence de la mouvance islamiste et, au-delà, des milieux salafistes, a produit une œuvre profonde, ni la lecture qu'en donnent les néofondamentalistes ni les textes que ces derniers produisent ne peuvent prétendre à son envergure intellectuelle ; exception faite de l'Égyptien Sayed Qotb (1906-1966) et de son commentaire coranique, sur lesquels nous reviendrons. C'est d'ailleurs à ce dernier, qui subit la torture avant d'être pendu, qu'on doit cette inversion du principe énoncé par la parole prophétique selon lequel « l'encre du savant est plus sacrée que le sang du martyr⁶ » : la violence sacralisée du *jihad* l'emporte sur l'*ijtihad* (exercice d'agilité sapientale) au point que *le sang du martyr est devenu l'encre du savant*.

Cette inversion de sens⁷ caractérise aussi cette remontée vers le passé et autres « glorieux ancêtres » pour retracer l'avenir de l'islam⁸. Ainsi que l'écrit Hamadi Redissi : « Le paradoxe s'explique

islamique ». Cet auteur montre en outre comment cette hérésie fut réhabilitée à partir « d'affinités électives » entre *salafiya* et *wahabiya*. *Ibid.*, p. 26 et 329.

6. Ce propos – « l'encre du savant est plus sacrée que le sang du martyr » (*hibr al 'alim aqdas min dam a chahid*) – n'est toutefois pas répertorié dans les six recueils canoniques des *hadiths*.

7. Qui entre en résonance avec l'inversion des principes et des valeurs dont traite Éric GEOFFROY, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Seuil, 2009, p. 10, 30, 34, 69-135.

8. Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Najd*, *op. cit.*, p. 184.

par une vision régressive de l'histoire : si les musulmans, actuellement, sont en déclin, alors le retour au passé est un progrès ! » L'idée maîtresse de l'inspiration salafie est qu'il s'agit de débarrasser la religion de la « rouille » et des scories accumulées au cours du temps, des médiations maraboutiques et confrériques considérées comme parasitaires et superstitieuses ; d'enrayer le culte des saints et de la visite de leurs tombeaux, ainsi que toutes ces pratiques vernaculaires à l'orthodoxie discutable mais qui ont fait et font encore la réalité quotidienne et culturelle du paysage religieux d'une myriade de peuples du monde musulman. Cette idée de primauté théologique par l'ancienneté est l'artifice logique qu'un certain nombre de « modernes » ont utilisé pour affronter la question de la nouveauté. C'est ainsi qu'au XIX^e siècle et jusqu'à la première moitié du XX^e siècle la voie salafie a été associée à un processus d'émancipation sociale, culturelle et de progrès : le salafisme est alors une réaction face à l'Occident qui entend se démarquer du conservatisme léthargique des oulémas traditionnels en cherchant sa voie dans l'exemplarité des Premiers et Anciens de l'islam. Les questions posées, qui demeurent toujours d'actualité deux siècles plus tard, sont de savoir comment un musulman fidèle à sa foi peut consentir à adopter et à adapter, en lieu et place d'institutions traditionnelles, des institutions sociopolitiques produites par le monde moderne ; comment ne pas faire de la croyance un obstacle à l'accès aux sciences et à ses débouchés pratiques ; comment rendre congruente la loi d'inspiration religieuse avec la loi positive de l'État-nation ; comment relire le corpus religieux et que faire de ceux qui jusqu'ici ont prééminence sur lui.

Raison inquisitoriale et pensée
 « sans comment ni signification »

Une immersion dans les archives de la théologie islamique permet de repérer cette couche de sens qui a coagulé entre le IX^e et le XI^e siècle et qui a finalement déterminé le cours actuel de l'histoire intellectuelle. On peut ainsi établir une concordance entre les « règnes » théologico-philosophiques et les dynasties califales omeyyade et abbasside. Ainsi le règne des Omeyyades, qui marque l'instauration de la succession héréditaire du califat islamique (onze califes de 661 à 750), marque aussi le règne d'une conception fataliste du cours du monde (explication « métaphysique » de l'assassinat du calife Ali et de la scission de ses partisans à l'origine du chiisme). Le règne de la dynastie des Abbassides (749-1258) verra l'adoption par le prince d'une autre école de pensée, dite mutazilite, brillante à maints égards, qui favorisera une vision unitaire et donnera à la raison une grande importance dans la dimension cognitive de la foi. La période au cours de laquelle ont triomphé les idées mutazilites – notamment leurs vues sur le fait que le Coran est une création divine inscrite dans le temps humain – s'est accompagnée de mesures coercitives et inquisitoriales, de décapitations, de pendaisons et d'exécutions. Ce triomphe de la raison s'est fait par la violence et cette période reste connue comme la « grande épreuve » (*mihna*). En tout cas, plaider aujourd'hui pour une raison qui s'origine dans le mouvement mutazilite, c'est aussi emprunter toute la séquence historique de cette mouvance et ce qu'elle a révélé du dogmatisme et de l'intolérance. Le monde occidental a lui aussi connu au XX^e siècle une phase dogmatique de rationalisme accompagnée d'une cécité empirique. Il est donc difficilement admissible aujourd'hui d'en appeler à la renaissance de cette ère mutazilite. Ceux parmi les esprits « éclairés » qui

l'appellent de leurs vœux mythifient une raison ayant prévalu il y a plus de douze siècles. À cet égard, la nostalgie contemporaine de ceux qui appellent à une nouvelle phase mutazilite est tout à fait comparable à celle qui cherche par le salafisme à nous faire revivre l'État méдиноis des origines : dans les deux cas, à défaut d'inventer et de produire de la nouveauté, le passé sert de lieu d'asile et la question du pouvoir politique et de l'autorité religieuse demeure ouverte. L'heure n'est plus à rêver d'un roi (Al-Ma'mun) rêvant d'Aristote, mais à l'avènement de l'individu-citoyen (« toi », « lui », « elle », « on ») philosophiquement inspiré par l'appel de la liberté.

La période qui vit l'épanouissement d'une rationalité à la fois éclairée et inquisitoriale est la phase historique où va naître la plus stricte des quatre écoles principales de la jurisprudence islamique⁹ au sein du monde sunnite, le hanbalisme qui porte le nom de son fondateur Ibn Hanbal, dont nous avons évoqué le statut de victime de la raison d'État abbasside.

Ahmed ibn Hanbal avait défini une fois pour toutes l'énoncé d'une foi « orthodoxe » (sunnite¹⁰). Face au texte coranique, aux

9. Au sein du monde sunnite règnent principalement quatre écoles juridiques et rituelles : le *malekisme* (d'après Malek ibn Anas, VIII^e siècle, présent au Maghreb et au Sahel), le *chafisme* (d'après Al-Chafii, VIII^e-IX^e siècle, présent dans la rive est de l'Afrique, dans l'océan Indien et le sud-est asiatique), le *hanafisme* (d'après Abou Hanifa, VIII^e siècle, dont l'influence se retrouve dans tout l'empire ottoman) et le *hanbalisme* (d'après Ibn Hanbal, VIII^e-IX^e siècle, dominant dans la péninsule Arabique).

10. Pour rappel, l'islam connaît deux grandes dérivations, le sunnisme et le chiisme, qui sont, d'une certaine manière, comparables sur les plans sociopolitique et théologico-politique à celles du christianisme (catholicisme et protestantisme) et du judaïsme (ashkénaze et séfaraïte). Le sunnisme est le courant majoritaire des musulmans qui suivent la « sunna », c'est-à-dire les traditions, pratiques et enseignements du Prophète tels qu'ils sont rapportés par les recueils de *Hadiths* (dits prophétiques). Le clivage théologico-politique entre sunnites et chiites survient à partir de l'assassinat en 661 du quatrième

attributs de Dieu, aux expressions telles que « main », « face », « trône » de Dieu¹¹, il n'y a aucune place, selon lui, à la métaphore, à l'allégorie, il s'agit de suspendre tout processus réflexif, toute interrogation ou spéculation sur Dieu, sa nature, son discours. Ibn Hanbal énonce qu'il nous faut « croire sans comment et sans signification » (*bila ma'na wa bila keyfa*)¹². Pourquoi évoquer Ibn Hanbal, ce théologien persécuté ayant pris, de son vivant déjà, sa revanche sur l'histoire ? Parce qu'il représente au XXI^e siècle la figure la plus haute de ce que l'on pourrait appeler le hanbalowahhabisme, ce courant religieux né au Najd, en Arabie, comme une hérésie de la fin du XVIII^e siècle et revenu en deux siècles au centre de l'orthodoxie islamique. Ibn Hanbal et son énoncé du « sans comment ni signification » ont influencé une école de pensée théologique plus large, l'acharisme (*Al Ash'ariya*), dominant jusqu'à aujourd'hui en milieu (majoritaire) sunnite.

calife légitime Ali (cousin et gendre du Prophète) : tandis que la grande majorité des musulmans se range du côté du nouveau prétendant au califat, Mu'awiya (qui instaure alors la monarchie héréditaire avec la fondation de la dynastie omeyyade), les chiites sont littéralement les « partisans d'Ali » (*chi'at 'Ali*) et considèrent que l'imamat doit se perpétuer au sein de la famille du Prophète (*ahl al bayt*) à travers la descendance de ses petits-fils Hassan et Hussayn. Les chiites représenteraient 10 à 15 % des musulmans.

11. La question de l'anthropomorphisation de Dieu n'est pas propre à l'islam, elle a été traitée dans le monde juif par Maïmonide (Ibn Maymun) dans la première partie de son *Guide des égarés* (1190). Par ailleurs, la question de ne connaître Dieu que de nom et ses conséquences sur le plan imaginal furent parmi les premiers points soulevés par Spinoza dans son traité théologico-politique (1670). Cf. Baruch SPINOZA, *Ceuvres, Traité théologico-politique*, présentation, traduction et notes par Charles APPUHN, Paris, GF Flammarion, 1965, pp. 35-39.

12. Leibniz exprime dans la *Théodicée* (§56) un point de vue semblable sur la finalité des mystères divins et le besoin « d'en rendre raison : il nous suffit que la chose est ainsi sans savoir le pourquoi que Dieu s'est réservé ». Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours de métaphysique. Essais de théodicée. Monadologie*, traduit par Christiane FRÉMONT et Catherine EUGÈNE, Paris, Le Monde de la philosophie/Flammarion, 2008, p. 187-188.

Si l'on revient maintenant à la pensée salafie réactivée à partir du XIX^e siècle, elle aurait ainsi pour organon un rétroviseur et on peut dire de ses adeptes qu'« ils croient que la Raison doit être la servante de la Théologie¹³ » (sans comment ni signification). Un mécanisme psychanalytique, celui de « l'addiction au *souvenir* », pourrait servir d'explication. Quel avenir le passé, ainsi investi, peut-il faire survenir ?

Du salafisme moderniste au salafisme postmoderne

À l'époque contemporaine, celui qui inaugure le mieux cette voie salafie est l'Iranien Jamal al-Din al-Afghani¹⁴ (1838-1897), le premier activiste et intellectuel musulman global. Fruit d'un cosmopolitisme islamique, il fédère les inquiétudes de tout un monde en train de basculer face au spectre de la colonisation¹⁵. Sans arrêt, il mobilise, polémique, publie, foment, organise, complot, voyage. Il veut débarrasser la psyché du musulman du fatalisme, et revendique pour lui le besoin de liberté et de raison pour agir

13. Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 28.

14. Pour une biographie de ce personnage central du réformisme musulman, cf. « Djamel al-Din al-Afghani », *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, p. 416-419.

15. « Il préfigure le nouveau clerc, apatride et itinérant, qui aura de beaux jours devant lui. Sa chaire est le journal [...] Le succès de son œuvre, pour l'essentiel composée d'articles de presse et d'opuscules mineurs, instaure définitivement en islam la supériorité de l'agitateur sur le théoricien [...] Secret, il est adepte de la double vérité : l'une bonne à divulguer, l'autre à confier à un cercle de fidèles, une pour plaire aux étrangers, une autre pour satisfaire aux goûts du public musulman à coups de simplifications grossières. Inconstant, il fait ce qu'il ne dit pas et dit ce qu'il ne fait pas [...] Organique, il fait corps avec la plèbe dont il se fait le porte-parole sincère de ses amours trahies et de ses lubies. Il sait attirer la faveur des puissants, quitte à les désavouer [...] Tout intellectuel musulman porte en lui une part d'Afghani. » Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Najd*, *op. cit.*, p. 159-160.

sur l'histoire. Rêvant d'un panislamisme qui embrasserait l'Iran chiite et qui serait susceptible de résister au rouleau compresseur européen, il séjourne à plusieurs occasions en Inde, en Égypte, au Liban, en Turquie, en Angleterre, en France, en Iran et en Russie, engage des débats avec des intellectuels européens sur l'islam en tant que civilisation opposée mais subissant le matérialisme et l'impérialisme de la France et de l'Angleterre¹⁶. À Paris, Al-Afghani est rejoint par son ancien élève égyptien Mohammed 'Abduh (1849-1905) qu'il a initié à la philosophie occidentale. Auprès de son maître Al-Afghani, 'Abduh ambitionne de « ne couper la tête de la religion qu'avec l'épée de la religion » (*la naqta' ra's al-din illa bi-sayf al-din*). Ensemble, ils font paraître de mars à octobre 1884 dix-huit numéros d'une revue, *Le Lien indissoluble (Al-'Urwa al-Wuthqa)*, qui aura des répercussions dans tout le monde islamique, et ce, bien que les autorités anglaises en eussent interdit l'entrée en Égypte et en Inde. En 1885, 'Abduh revient à Beyrouth avant de retourner au Caire pour, à son tour, écrire¹⁷, enseigner et susciter

16. Dans *Le Journal des Débats*, Al-Afghani publie en 1883 une réponse suite à une conférence d'Ernest Renan sur « L'islam et la science » survenue la même année. Pour une présentation de ce débat entre Renan et Al-Afghani, cf. Ernest RENAN, *L'Islam et la Science*, suivie de la réponse de Jamal al-Din al-Afghani, Montpellier, L'Archange minotaure, 2003. Pour une présentation commentée du discours de Renan et de la contre-argumentation d'Al-Afghani, cf. Zidane MERIBOUTE, *La Fracture islamique*, op. cit., p. 228-236. La polémique avec Renan est également analysée par Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Najd*, op. cit., p. 160-161. Le philosophe Makram Abbès a consacré une étude originale sur cette controverse entre Renan et al-Afghani en la comparant à une controverse récente entre Dimitri Gutas et Muzaffar Iqbal. « L'islam et la science. Méprises de l'orientalisme, impasses de l'islamisme », communication au colloque international *Orientalismes/Occidentalismes. Autour de l'œuvre d'Edward W. Saïd*, École normale supérieure, Lyon, 15 mai 2014 (URL : <http://iqbal.hypotheses.org/2355>).

17. Son écrit principal est la *Rissala al tawhid*. Mohammed ABDU, *Exposé de la religion musulmane (Rissalat al tawhid)*, édition bilingue établie par B. MICHEL et M. ABDEDERRAZEK, Alger, ENAG, 1989.

une suite à l'esprit moderniste de la *salafiya*, tandis qu'Al-Afghani poursuit un activisme plus politique et complotiste autour de sa quête panislamique.

Dès 1897, le Syrien Rachid Rida (1865-1935) rejoint au Caire 'Abduh et devient son disciple. Mobilisé par les idées diffusées par la revue d'Al-Afghani et 'Abduh, il crée une revue, *Le Phare* (*Al-Manar*), qui ambitionne de poursuivre l'esprit activiste et mobilisateur du *Lien indissoluble* et qui comptera trente-cinq numéros, de 1898 jusqu'en 1935. Rida la présente comme suit : « *Al-Manar* est une revue islamique qui s'intéresse à l'ensemble des questions liées à la réforme (*islah*) religieuse (*dini*), civile (*madani*), politique (*siyasi*). La revue accomplit les deux obligations (*faridatan*), défense et propagation de l'islam, et appelle à l'union des musulmans.¹⁸ »

Rachid Rida, comme 'Abduh, œuvre à une relation fructueuse entre l'univers de l'islam et le monde moderne ; mais, à la différence du maître qui prône un effort et une dynamique d'interprétation des textes religieux (*ijtihad*), il est confronté à un monde musulman en pleine recomposition avec la Première Guerre mondiale, la présence franco-anglaise au Levant et la fin du califat ottoman. Rida va alors jouer un rôle différent dans la voie salafie et opérer un rapprochement avec le courant wahhabi en plein essor en Arabie. À la différence de 'Abduh, pour qui la *salafiya* vise à actualiser l'islam pour le rendre compatible avec la modernisation sociopolitique, Rachid Rida entend se ressourcer en amont, dans les idées d'Ibn Taymiyya, et marque, dès les

18. Cité par Nadia ELISSA-MONDEGUER, « Al-Manâr de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°s 95-98, avril 2002, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 10 août 2017 (URL : <http://remmm.revues.org/233>).

années 1910, un intérêt pour le développement du wahhabisme en Arabie à l'occasion de la montée en puissance du clan Ibn Saoud. Bien que le courant wahhabi ne s'inscrive pas du tout, à l'origine, dans la perspective réformiste-moderniste de l'*Islah* (relevant plus d'un puritanisme fondamentaliste), il lui semble cependant aller dans la bonne direction, celle du retour à la pureté de la *sunna* des Anciens. Dès le début des années 1920, ce mouvement wahhabi commence à s'organiser politiquement sur le territoire de la future Arabie Saoudite¹⁹. La pensée salafie du XIX^e siècle était plus riche et plus ouverte au défi des temps nouveaux que ce qu'on entend aujourd'hui par « salafisme ». Au fil du temps, l'expression s'est altérée jusqu'à désigner aujourd'hui des réalités changeantes et des individus mutants en « quête de sens ». On a peu à peu cessé de s'intéresser à la modernisation au profit d'un court-circuit historique qui prétendrait relier directement les salafistes contemporains aux ancêtres (*aslaf*) des origines. Il y a en réalité un âge classique, un âge moderne et un âge postmoderne de la *salafiya*, dont le découpage est marqué par des bifurcations majeures qui dessinent trois voies distinctes, bien qu'elles s'entrecroisent. Tout d'abord la voie poursuivie par des penseurs classiques tels qu'Al-Ghazali et Ibn Taymiyya, qui permet, en principe, de cheminer à rebours jusqu'aux conditions initiales de l'enfantement de la religion. Ensuite, l'*Islah* que nous avons évoqué, le réformisme d'Al-Afghani et 'Abduh qui se prolonge au siècle suivant dans une vision plus nationalitaire avec l'Indien Iqbal, le Tunisien

19. « Rachid Rida réunit, en 1928, ses propres articles dans une brochure, au titre on ne peut plus parlant par le parti pris: *Le Sunnisme et le Shiisme ou le Wahhabisme et les Hérétiques excessifs [rafidha]*. Tout se passe donc comme si la réhabilitation du wahhabisme passait par l'invention d'une altérité chiite. » Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Najd*, op. cit., p. 258.

Ben Achour, l'Algérien Ibn Badis (auteur de la maxime « L'islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie est ma patrie ») et le Marocain Al-Fassi. Au XIX^e siècle, et jusqu'à l'ère des indépendances politiques du siècle dernier, ce courant moderniste de l'*Islah* a fini par dépasser le courant classique du fait qu'il était animé d'esprits nationalistes ayant intégré tout le savoir européen et voulant redonner toute sa dignité, sa portée heuristique et sa force d'inspiration au savoir religieux. En sus de tous les noms de personnalités d'Orient, il faudrait encore considérer l'apport de salafistes en Afrique du Nord, qui constituent au XX^e siècle l'élite nationaliste de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc.

La troisième bifurcation trouve sa racine dans le lien théologico-politique que Mohammed ibn 'Abd al-Wahhab à la fin du XVIII^e siècle avait noué avec le chef de tribu Al-Saoud et qui avait débouché sur la constitution d'un éphémère « premier État saoudien » ou « émirat de Diriyah », marqué notamment par le massacre des populations chiites et la destruction des tombeaux de saints soufis. Tout au long du XIX^e siècle, la *wahhabiya* fut considérée comme un courant sectaire et combattue en tant que tel. En effet, dès ses débuts, les lettres de la prédication wahhabie, adressées aux différentes autorités sunnites, affirment combattre l'innovation blâmable, y compris en menant un combat offensif (*jihad*) contre les musulmans déviants et en apostasiant (*takfir*) ceux qui se maintiennent dans ces pratiques. C'est essentiellement contre cette introduction de la violence dans la théologie – *jihad* et *takfir* à l'encontre de musulmans s'adonnant aux pratiques vernaculaires et hétérodoxes de l'islam – que les oulémas du monde sunnite vont se mobiliser. Au nom de la purification du dogme, des éléments doctrinaux légitimant la violence sont affirmés. Et force est de constater que la conception uniquement martiale du

jihad des groupes islamiques armés d'aujourd'hui ainsi que leur excommunication des musulmans ordinaires trouvent leur source d'inspiration dans l'idéologie née au Najd.

Pour l'historien Hamadi Redissi, Ibn 'Abd al-Wahhab est « l'égaré qui égare » et le mouvement qu'il crée survient dans la transition entre deux temporalités historiques :

Né à l'abri des interférences étrangères, le wahhabisme est la dernière secte médiévale par sa forte immersion dans l'imaginaire médiéval, son univers langagier, ses hantises et ses caprices. Mais le wahhabisme est aussi la première des hérésies modernes. Il anticipe sur la crise de la tradition. Il démasque les despotes, se rebelle contre l'autorité des oulémas et rouvre la porte de l'*ijtihad*. Ce faisant, il entretient non sans contrastes, des *affinités électives* avec le réformisme fondamentaliste du XIX^e siècle.²⁰

La constitution de l'Arabie, au début du XX^e siècle, en royaume saoudien est l'occasion pour le wahhabisme d'organiser son clergé : il prend du temps à déterminer si l'électricité, le téléphone, l'enseignement de la géographie ne constituent pas des innovations religieusement condamnables (*bid'a*). Dans les années 1960, il poursuit son essor, puis se consolide en doctrine d'un État théocratique avant de devenir la doctrine dominante dans le monde sunnite à la faveur de la mondialisation.

L'idée de se ressourcer aux commencements de la religion pour aborder les défis du présent et se préparer à ceux de l'avenir n'est pas une option allant de soi. Le musulman désemparé du monde contemporain aurait pu et pourrait toujours se ressourcer auprès d'autres phases historiques susceptibles de l'inspirer pour mieux aborder la question du temps immédiat et à venir, de sa

20. *Ibid.*, p. 30.

Entendement de Dieu selon Mohammed.....	292
Une altérité inclusive.....	297
Un flux divin descendu par étoilement.....	300
Traces ascendantes dans le Coran descendant.....	303
Document-Monument: la capture du Récit en Livre.....	308
Oralité perfective et écriture défective.....	313
Variations thématiques.....	320
Transcendance empirique.....	334
<i>Chapitre IX Surface critique, membrane profonde.....</i>	<i>341</i>
Profondeur logique.....	341
Raison juridique et pensée algorithmique.....	353
Bétail cognitif et sagesse des foules.....	364
Le métatexte coranique: du clair-obscur au « problème de l'arrêt ».....	368
Dénégation savante et psychopathologie ordinaire de la prophétie.....	379
Raisons contestatrices, approches historico-critiques.....	390
La raison islamique selon Mohammed Arkoun.....	392
La raison arabe selon Mohammed Abed al-Jabri.....	400
La raison coranique selon Muhammad Shahrour.....	410
<i>Chapitre X De l'intellection fragile à la raison agile.....</i>	<i>421</i>
Signifier et agir.....	421
Poétique et logique sensorielle.....	424
Grammaire arabe et ambivalence constructive du réel.....	428
Sémantique et socialité.....	430
L'expression sémitique de l'écriture.....	434
La raison dominante et ses trois caractéristiques.....	437
La raison agile et ses trois niveaux de complexité.....	455

TABLE DES MATIÈRES

Effet de sens, effet de surface.....	468
Produire du sens au lieu de l'interpréter.....	471
ANNEXES	477
Bibliographie.....	479
Traductions du Coran.....	479
Livres.....	479
Articles.....	486
Entretiens.....	492
Index des noms.....	497
Index des notions.....	501