

M. A. SINACEUR

*Eléments d'une analyse
de la pensée islamique actuelle*

« Dire ouvertement des paroles véridiques,
c'est là la religion. »

M. IQBAL.

« Faire de la sociologie, c'est faire la poli-
tique de la vérité. »

Wright MILLS.

La place impartie à la pensée islamique actuelle dans ce numéro ne permet de présenter que l'esquisse d'une analyse. Je m'attacherai donc essentiellement à la critique des paradigmes usuels pour tâcher ensuite d'indiquer en quoi consiste la pensée islamique aujourd'hui et pourquoi elle ne consiste qu'en cela.

DES PARADIGMES À RÉVISER

Pendant longtemps, on a cru qu'il existait une approche scientifique et objective de l'Islam, une islamologie innocente. Mais cette idée d'un point de vue sans point de vue est contradictoire logiquement et inadéquate pratiquement.

En effet, elle n'a pas de fondement épistémologique, parce que personne n'a donné de critère absolu de la scientificité, et que l'« objectivité », valeur indispensable à toute éthique de la connaissance, n'est pas strictement une valeur de connaissance, bien que la relativité soit inhérente à la connaissance et que toute connaissance scientifique soit relative à un contexte déterminé de données et de langage.

Mieux encore : le processus de connaissance en cette matière doit considérer que l'Islam n'est pas tant un fait inerte ou un fait de doctrine qu'un ensemble de sociétés en évolution. Ecarter donc les malentendus de l'islamologie naïve contribue à l'intelligence scientifique, au meilleur sens du terme, d'un phénomène complexe.

Or, les malentendus sont nombreux :

1) C'est d'abord la tendance à percevoir l'Islam comme la composante traditionnelle, la rémanence d'un passé révolu, la résistance à la pensée rationnelle, à la foi dans le progrès, à la croissance économique, etc. Or, outre que modernité et tradition s'interpénètrent, au niveau des repères axiologiques comme au niveau social, on oublie que chaque société détermine elle-même les composantes sociales et idéologiques distinctes de ce qu'elle considère comme « modernité » ou comme « tradition ».

2) C'est ensuite la réduction de l'Islam à la trilogie « violence, xénophobie, misogynie » ; en un mot la réduction à n'être qu'un obstacle au progrès. C'est là définir le progrès comme étant consubstantiel à une seule civilisation et en exclure toutes les autres cultures, et ne pas respecter le principe de toute sociologie saine : la prise en considération de la variabilité interne des phénomènes analysés.

3) En outre, on dit qu'il s'agit d'une religion hostile à l'accumulation de capital, au sens moderne de cette expression — entendons par conséquent : à la formation d'un capitalisme national et d'une bourgeoisie entreprenante. Outre le caractère douteux de la correspondance à la mode entre capitalisme et éthique religieuse, on omet de considérer que l'Islam a d'abord toléré le capitalisme et que celui-ci, pour des raisons multiples, est resté sans effet sur le développement des pays islamiques, pour ne pas dire plus.

4) On a attribué encore l'échec de la « bourgeoisie libérale » au fanatisme de masses galvanisées par une idéologie intolérante. Comme toute négation est négation de ce dont elle résulte, il faudrait s'interroger sur le peu d'audience des idéaux « nobles » auprès des populations majoritaires.

5) Idée également fautive : l'Islam, embarrassé par un code juridique révélé, serait condamné à une attitude passéiste, régi par l'idéologie du retour aux sources. Mais en est-il réellement ainsi, alors que des idéologies réformistes, parmi les plus efficaces, ont été également inspirées par l'Islam, et que l'Islam « pur et dur » s'est identifié à la foi de populations économiquement et socialement marginalisées ?

6) Enfin, la thèse selon laquelle l'Islam ne peut survivre qu'en assumant une synthèse modernité/tradition est pour le moins spéculative. Elle suppose notamment que l'Islam justifie et légitime le processus qui a provoqué la cassure sociale entre modernes et traditionnels. Bref, l'Islam, en tant que « monde musulman », devrait s'accommoder aux valeurs de la « modernité » dont l'expérience actuelle montre la crise profonde.

Ces façons de voir n'ont ni vertu théorique ni avantage pratique. Toutes les prévisions faites à partir d'elles se sont révélées insuffisantes ou trompeuses. Cela ne veut pas dire que les théories produites en milieu islamique soient toujours satisfaisantes ; du moins ont-elles l'avantage d'être parties intégrantes de processus sociaux endogènes et méritent donc d'être succinctement rappelées.

DES FAITS A CONSIDÉRER

De façon purement descriptive, on peut partir du fait que l'Islam juge les études islamiques comme un élément de l'explication idéologique entre l'Islam et le non-Islam. Cette façon de voir ne signifie nullement que le monde musulman refuse les résultats, les indications ou les contributions des spécialistes étrangers. Ceux-ci sont intégrés à son débat avec lui-même et avec les autres, voire même utilisés dans la discussion idéologique.

On ne considérera ici ni la pensée scientifique produite dans les pays musulmans actuels (car, pour l'Islam et la majorité de ses penseurs vivants et classiques, il n'y a pas de science islamique au sens de science plus appropriée que d'autres à l'Islam) ; ni la pensée théorique en général (produite en référence à des soucis qui ne coïncident pas avec les préoccupations islamiques) étant donné que les connaissances et les théories apparaissent comme telles « au service de... ». On notera seulement qu'en général, et n'en déplaise aux philosophes, l'Islam tend à considérer comme superflue, voire nuisible, la légitimation du savoir, sans rejeter pour autant le savoir (opérationnel) comme rationalité. La raison en est, comme eût dit La Bruyère, que toute philosophie ne parle pas dignement de Dieu... et que plus une philosophie est subtile et idéale, plus elle est vaine et inutile pour expliquer les choses qui ne demandent des hommes qu'un sens droit pour être connues jusqu'à un certain point, et qui, au-delà, sont inexplicables...

Dans ce cadre, on comprend que seules les trois orientations suivantes ont pu s'imposer dans l'histoire intellectuelle de l'Islam d'aujourd'hui :

- l'identification occidentale ;
- le réformisme comme synthèse tradition/modernité ;
- la rupture avec la problématique de la modernisation.

1. Sans entrer dans les détails, voyons la première, retenant sa variante libérale (car elle peut avoir une variante marxiste). On

pourra lire, à cet égard, Taha Hussein qui, dans son livre sur *L'avenir de la culture en Égypte* (1938), fait écho sur le plan politique et culturel au grand dessein du Khédive Ismaël : « L'Égypte fait partie de l'Europe. » Généralisons : « L'Islam fait partie de l'Europe. » En effet, l'Islam semble militer en faveur de la vie moderne vers laquelle l'Égypte « semble poussée avec une violence irrésistible » : il n'est pas le signe d'une appartenance « orientale » — bien au contraire. La logique de son histoire inspire le type de réformes qu'un gouvernement doit entreprendre dans le domaine de l'enseignement en vue de sa démocratisation.

Toute une théorie politique et culturelle appelle ainsi l'État national à une modernisation autrement impossible, position confortée par d'autres orientations, développées un peu partout dans le monde musulman et justifiant une sorte d'éclectisme politique par l'idée que l'Islam peut s'accommoder de tous les régimes, et surtout d'un régime éclairé. Cet éclectisme suppose l'effondrement du califat, la fin de l'Empire ottoman, et les premières « victoires » du nationalisme en pays musulmans.

2. Moderniste également, mais en un autre sens, fut la pensée réformiste/fondamentaliste, dans la mesure où elle a posé que la traditionalisation de l'Islam était le résultat d'avatars historiques et sociaux rectifiables par un retour purificateur aux sources. Pour les « fondamentalistes » il n'est pas question de retour automatique à la loi primitive de l'Islam, ni d'application mécanique des lois sur le vol, l'adultère, etc. ; ils pensent au contraire, explicitement, que le retour à une pratique jamais réellement suivie n'est pas dans l'intérêt de la communauté islamique (notion capitale en Islam). De plus, les lois islamiques étant soumises, dans leur application, à des conditions draconiennes d'effet dissuasif, et — qui plus est — supposant une définition rigoureuse des délits, certains fondamentalistes ont tenté d'enraciner la réflexion dans la pratique juridique effective (c'est le cas de l'École maghrébine) et dans l'histoire réelle, arguant que le Coran lui-même est « descendu par descentes répétées », donc, dans le temps. Tout cela a conduit à expliciter « l'esprit des lois » dans une littérature juridique consacrée aux « intentions de la *chari'a* » et à son histoire, où figurent des livres d'Allal El-Fāsi (Maroc), de Tahar Ben Achour (Tunisie), etc. Ainsi, en ce qui concerne le problème du prêt avec intérêt, il suffit, pour indiquer l'état d'esprit d'un « fondamentaliste », de citer Allal El-Fāsi : s'agissant de savoir comment résoudre les problèmes pratiques consécutifs à une législation sur le prêt, il écrit : « Il faut nationaliser toutes les banques

pour qu'elles deviennent le prolongement du Trésor (*Beit-al-Māl*), car elles assurent une fonction qui revient à l'État seul, parce que c'est à lui que revient le premier rôle dans le crédit et que le détenteur du crédit commande toute activité économique. Or, si l'État contrôle toutes les banques comme il contrôle l'émission de la monnaie et des billets de banque, c'est à lui qu'il revient de mettre en place les structures nécessaires à la distribution du crédit, conformément à un plan économique général... »

Il faut dire, pour dissiper tout malentendu, qu'Allal El-Fàsi est un penseur profondément libéral sur tous les autres chapitres de l'activité économique et de la pensée théorique, mais il attribue à la régulation étatique une fonction qui a statut théologique.

3. Le troisième aspect que révèle la pensée islamique est sans doute le dernier-né : il consiste dans une volonté de rupture avec la dialectique moderniste. Ce qui disparaît, c'est la nécessité de se définir par rapport à une modernité devenue socialement contestable. Il est sans doute trop tôt pour caractériser théoriquement cette tendance nouvelle, mais elle rompt avec le « fondamentalisme » (*salafiya*) qui ne prônait le retour aux principes originels que pour débarrasser la société islamique de survivances archaïques, féodales, de dépôts d'une histoire encombrante, etc. Il s'agit maintenant de voir que la détérioration sociale et spirituelle est imputée à la modernisation.

Dans ce cas, on aboutit inévitablement au rejet de tout ce qui menace l'identité de l'Islam. La cause de l'Islam s'identifie alors à celle du Tiers Monde. Or, dans ce Tiers Monde, la discussion sur la modernité a fait perdre du terrain aux courants modernistes. En revanche, c'est une dialectique de l'affirmation culturelle qui s'y impose comme alternative. D'une région à l'autre nous constatons des nuances. Si, dans certains pays, s'est développée une réflexion sur des alternatives scientifiques et technologiques, dans les pays de l'Islam, par contre, l'opposition à l'industrialisation et à la modernisation comme système (et non comme composantes du développement) s'est nourrie du refus opposé à la modernité par ceux qui ne se sont pas compromis intellectuellement avec elle et par ceux qui n'en ont pas bénéficié socialement : leur impact est dû, en revanche, au fait que si leur action est commandée par la nature des conflits actuels, leur logique vise à l'intelligence des rapports qui régissent le monde. L'on assiste alors à une repolitisation de l'Islam au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire à la traduction des expériences nationales en termes d'expériences génériques, impliquées par un ordre, communes à toute une catégorie de nations.

Bref, les trois tendances caractéristiques de l'Islam actuel, et très brièvement esquissées ci-dessus, sont le *oui*, le *oui/mais*, et le *non* du grand débat qui occupe la scène contemporaine et où l'Islam veut être acteur et partenaire à part entière. Mais comme tous les autres acteurs, il est traversé par les contradictions et les conflits inhérents, de façon générale, au monde actuel et qui favorisent une radicalisation diversement exprimée selon les traditions culturelles, mais partout méfiante et soupçonneuse, car ni le mimétisme ni le modernisme « moyen » n'ont réussi. Ont-ils réussi ailleurs ? Pourraient-ils réussir ? Ce sont là des questions graves qui rendent nécessaire un examen de conscience mondial.