

**La vision du monde entre Mohammed Iqbâl
(1877-1938) et Malek Bennabi (1905-1973)**

D^r. Rashid Asma *
trad. Pr F. Hellal



Introduction

Dans le chapitre de conclusion de son ouvrage *Vocation de l'Islâm*¹, Bennabi distingue deux tendances dans le chaos apparent qui caractérise le monde musulman. Celle d'un ordre historique, déterminé par des forces internes se manifestant sous forme d'actions et de réactions liées à la colonisabilité et au colonialisme, l'autre procédant du grand phénomène de transfert de civilisations à l'échelon global - c'est-à-dire le déplacement du centre de gravité islamique de la Méditerranée à l'Asie.

Bennabi estime que les conséquences politiques, culturelles et psychologiques les plus importantes de ce transfert sont la constitution « *d'une volonté collective* » et le fait que l'Islâm se soit affranchi de tout ce qui au plan interne constituait pour lui un obstacle; en conséquence, son nouvel environnement social n'est plus fondé sur la hiérarchie, mais il a des assises largement populaires. En outre, l'Islâm se trouverait également forcé à s'adapter au génie propre à toute société agraire et à assimiler au son sens inné du travail caractéristique de cette dernière, qui est la promesse d'une nouvelle synthèse « *de l'homme, du sol et du temps* », synthèse qui constituerait le fondement d'une nouvelle civilisation.

Selon Bennabi, le contact entre l'Islâm et le Christianisme dans le périmètre méditerranéen s'est fait dans un contexte colonial, ce qui a donné lieu chez les musulmans à une vision excessivement biaisée de la foi chrétienne et à maintenir le complexe de supériorité des chrétiens à leur égard ; ce contact n'a suscité chez les musulmans aucun effort pour repenser cette foi ou pour déployer des efforts particuliers pour la repenser ou pour parvenir à une nouvelle compréhension de celle-ci. Par contre, le contact entre musulmans et chrétiens en Asie s'est inscrit dans un contexte tout à fait différent. Sur cette terre dominée par le Bouddhisme et le Brahmanisme, « *l'Islâm n'a pu s'empêcher de se considérer comme*

* Professeur en Sciences Politiques. Université Baha uddin Zakaria-Multan- Pakistan.

¹ Bennabi Malek, *Vocation de l'Islâm*, Paris, Le Seuil, 1954.

étranger....A la fois conquérants et minoritaires sur une terre conquise par d'autres religions, les Musulmans des pays de cette région ont été les témoins quotidiens de l'extraordinaire profondeur de la vie religieuse des hommes de cette terre, et de l'atmosphère de mysticisme ardent dans laquelle ils évoluent»....

C'est face à un tel environnement que s'est épanouie et a mûri la conscience d'Iqbâl, cette subjectivité de conscience capable à la fois de raison et d'affectivité, caractérisée par une faculté double « *celle de comprendre et en même temps de vibrer, qui fonde un dialogue entre cœur et intellect. Ce dialogue, qui a manqué à l'homme post-almohadien¹ et qui ne semble toujours pas avoir ressuscité sur le littoral méditerranéen, n'est pas la moindre de leçons que l'Islâm devrait tirer de son déplacement vers la sphère asiatique.* »² Au moment où Bennabi écrivait ces lignes, il est fort probable qu'il ne connaissait Iqbâl qu'à travers les pages de *Modern Trends in Islâm* (« *Tendances Modernes de l'Islâm* »)³, bien que cet ouvrage n'offre cependant en aucune façon une image complète ou équitable de la pensée de cet auteur. Cependant, l'existence d'une affinité entre cœur et intellect chez Bennabi est

¹ Bennabi considère l'année 1369 ap. J.C comme un tournant dans l'histoire et la civilisation musulmanes. Comme cela coïncide avec la chute de l'Empire almohade en Afrique du Nord et en Espagne, l'auteur utilise le concept de post-almohadien pour désigner l'ère du déclin musulman.

² Les sentiments de Bennabi résonnent comme en écho des propres observations d'Iqbâl sur le rôle de l'Islâm dans le sous-continent. Dans son discours historique de 1930, qui envisageait la création d'un Etat musulman indépendant, Iqbâl dit : « *L'Inde est peut-être le seul pays dans le monde où l'Islâm, en tant que force d'édification d'un peuple, a le mieux réussi. Ce que je veux dire par là, c'est que la société musulmane, avec sa remarquable homogénéité et son unité interne, en est venue à être ce qu'elle est, sous la pression des lois et des institutions conjuguées à la culture de l'Islâm* ». Affirmant que la création d'un Etat musulman serait dans l'intérêt aussi bien de l'Islâm que de l'Inde, il poursuivait en disant que cela permettrait à l'Islâm de se débarrasser des marques que l'impérialisme arabe avait été forcé d'y imprimer, de mobiliser son droit, son éducation, sa culture, de les rapprocher de son esprit originel et de l'esprit des temps modernes.

³ Gibb, HAR, *Modern Trends in Islâm*. University of Chicago Press, 1947. Bennabi fait probablement référence à la traduction française, Gibb, HAR, *Modern trends in Islâm*, trad. fr de B. Vernier, Paris, GP. Maisonneuve, 1949.

ce à quoi nous conduit le constat, d'une part, de la réaction instinctive de ce penseur social du Maghreb musulman au concept de dialogue entre « *cœur et intellect* » qu'il discerne dans la réflexion du poète philosophe de l'Orient et d'autre, part de ses propres observations sur le rôle de l'Islâm en Inde, observations qui rappellent fortement les propres idées d'Iqbâl sur ce dernier sujet.

Une étude de la pensée des deux penseurs renforce davantage cette thèse. Certes, une grande distance politique et géographique les sépare, de même que les sépare leur différence d'approche— Iqbâl opte pour une approche philosophique dans un effort gigantesque pour repenser tout le contenu de la pensée religieuse musulmane à travers le prisme des récents développements scientifiques et philosophiques, tandis que l'angle d'approche de Bennabi pour aborder les ruptures et tensions qui ont affecté la civilisation islamique et qui ont provoqué la désintégration de cette dernière, est essentiellement sociologique. Malgré cette différence, il s'avère que non seulement les deux penseurs n'ont pas seulement la même vision du monde, mais font preuve d'une remarquable communion de pensée dans le diagnostic qu'ils dressent des différents aspects de ce qu'ils appellent « *le problème musulman* ». Il serait à la fois intéressant et profitable de présenter une étude conjointe de la vision qu'ont adopté ces deux grands penseurs à propos de l'histoire, de la culture et de la civilisation. Cette étude s'impose du fait de la gravité de la crise morale et culturelle que vit l'Occident, crise qui menace de détruire tous les acquis réalisés par l'humanité pendant les siècles passés et de faire reculer l'humanité et ramener celle-ci au stade barbare de la loi de la jungle.

Dès le premier abord, l'on est frappé par la profondeur avec laquelle les deux penseurs ont perçu le sens intrinsèque et le fonctionnement de leur propre culture, profondeur liée à une conscience aiguë des grandioses réalisations de la pensée humaine, à une vision de la vie conçue comme mouvement créateur, continu, dirigé rationnellement dans le temps, ainsi qu'à la notion de régénération spirituelle de l'individu, perçue comme fondement et condition de toute civilisation.

L'esprit de la culture musulmane

Le Prophète de l'Islâm, nous dit Iqbâl, semble se dresser entre le monde ancien et le monde moderne. De par la source de sa révélation, il appartient au monde ancien et de par l'esprit de cette révélation, il appartient au monde moderne. La naissance de l'Islâm est en fait la naissance de l'esprit

d'induction : « *En Islâm, la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition. Ceci implique la perception, pleine de pénétration, que l'on ne peut à l'infini tenir la vie dans des rênes, que la pleine réalisation de la conscience de soi requiert que l'homme revienne à ses propres ressources. L'abolition de la prêtrise et de la royauté héréditaire en Islâm, l'appel constant fait dans le Coran à la raison et à l'expérience, et l'accent mis par le Livre sur la Nature et sur l'Histoire comme sources de la connaissance humaine, procèdent toutes de la même idée de finalité.* »¹ Cependant, il faut noter que cette idée n'exclut pas l'expérience intérieure; le Coran considère que *Anfus* et *Afâq* constituent tous deux une source de connaissance. La seule réserve est que la première partie de *Kalima* a privé les forces de la nature de ce caractère divin que les cultures antérieures leur avait conféré et par conséquent donc que l'expérience mystique aussi doit être considérée comme une expérience normale, ouverte à l'examen critique à l'instar des autres aspects de l'expérience humaine.

Rejet de l'héritage de la pensée gréco-hellénique et de sa conception de l'Univers

Mais c'est parce qu'il puise dans la Nature et dans l'Histoire comme sources de connaissance que l'esprit de l'Islâm se perçoit dans toute sa splendeur. « *Le Coran voit des signes de la Réalité ultime dans « le soleil » et « la lune », dans « l'allongement des ombres », dans « l'alternance du jour et de la nuit », dans « la variété des couleurs et des langues parmi les hommes », dans « l'alternance des jours de succès et de revers parmi les peuples » - en fait dans toute la nature telle que révélée à l'homme par sa perception sensorielle ... Une telle conception, faisant appel au concret, est liée à la réalisation que, selon les enseignements du Coran, l'univers est dynamique depuis les origines, à la fois fini et capable de croissance. Cette approche finit par susciter un antagonisme des penseurs musulmans envers la pensée grecque et sa philosophie spéculative, alors qu'au début de leur carrière intellectuelle ils avaient embrassé l'étude de cette pensée avec un enthousiasme remarquable* ».²

Cette révolte intellectuelle contre la philosophie grecque se manifesta dans tous les domaines de la pensée et donna naissance, en Islâm, à la *méthode d'observation et d'expérimentation*, assurant ainsi les bases de la culture moderne, dans certains de ses aspects les plus importants. Iqbâl note que l'Europe avait tardé à admettre que sa méthode scientifique puisait ses origines dans la pensée

¹ Iqbâl M, *The Reconstruction of Religious Thought in Islâm*, Sh. Mohammed Achraf, (Reprinted), 1944, p.126.

² Ibid, pp.127-128.

islamique, mais la pleine reconnaissance advint enfin. Il cite Briffault dans son livre *Making of History* : « La dette contractée par notre science à l'égard de celle des Arabes ne consiste pas en des découvertes retentissantes; elle doit bien plus à la culture arabe : son existence même. Le monde ancien, était, comme nous l'avons vu, préscientifique. Les Grecs ont systématisé, généralisé et théorisé, mais les patientes démarches d'investigation, d'accumulation de savoir positif, les méthodes méticuleuses de la science, l'observation détaillée et prolongée, la recherche expérimentale, tout cela était étranger au tempérament grec. Ce qu'on appelle science est né en Europe grâce à un nouvel esprit de recherche, de nouvelles méthodes d'approfondissement, grâce à la méthode d'expérimentation, d'observation, d'évaluation, au développement des mathématiques sous une forme inédite, jusque là inconnue des Grecs. Cet esprit et ces méthodes furent introduits dans le monde européen par les Arabes. »¹

Percevant la vie comme pourvue d'une unité organique, Iqbâl rejeta tout naturellement la théorie de *Spengler* selon laquelle toute culture est un corps spécifique, sans contact avec la culture qui l'a précédé ou lui succèdera. Le penseur allemand concluait, à tort, que la culture européenne, avec son esprit essentiellement anti-classique, n'était que le résultat du génie propre de l'Europe, et n'était en rien redevable à la culture musulmane.

Le concept khaldounien du processus de changement .

Parallèlement au développement, en Islâm, de la pensée mathématique, le concept d'évolution prend progressivement forme. Comme le montre une étude sur la manière dont l'Islâm a progressé dans différentes branches du savoir, tous les axes de la pensée musulmane, y compris la psychologie religieuse, convergent vers une conception dynamique de l'univers. Cette vision est renforcée d'abord par la théorie de la vie chez Ibn Maskawayh, conçue comme mouvement évolutif et par la vision qu'avait Ibn Khaldoun de l'histoire. L'histoire ou « *les jours de Dieu* », est, selon le Coran, la troisième source du savoir humain. L'un des enseignements majeurs du Coran est de signaler que les nations sont jugées collectivement et châtiées de leurs méfaits hic et nunc, tandis que les peuples sont invités à méditer l'expérience passée et présente de l'humanité.²

Iqbâl trouve dans la progression du sens de l'histoire en Islâm un sujet fascinant. L'appel du Coran à l'expérience, la nécessité de vérifier l'exactitude des dits du Prophète (*hadiths*), et le désir d'offrir à la postérité des

¹ Ibid, p.141.

² Ibid, pp. 138-139

sources permanentes d'inspiration, sont les forces essentielles qui ont porté des hommes comme Ibn-Ishaq, Tabari et Masoudi. Mais faire passer l'histoire du statut d'art à celui de science authentique exige une expérience plus vaste, une plus grande maturation de la raison pratique, et, enfin, la pleine conscience de certaines idées de base concernant la nature de la vie et le temps. Deux de ces idées –majeures- constituent notamment le fondement de l'enseignement coranique : la première est l'unité de l'origine humaine induisant un sens aigu de la réalité temporelle ; la seconde est la conception de la vie comme mouvement continu dans le temps.

Mais, remarque Iqbâl, la vie comme unité organique est un lent accomplissement; pour qu'elle s'amplifie, il faut qu'un peuple rejoigne le cours des événements du monde. L'Islâm a eu cette occasion, grâce au développement rapide d'un vaste empire. Si le Christianisme a, bien plus tôt, apporté à l'humanité le message de l'égalité, ni la Rome Chrétienne, ni l'Europe ne parvinrent à mettre en pratique cette idée. En premier lieu, la recrudescence du nationalisme territorial a eu tendance à étouffer la dimension humaine, au sens large, dans l'art et la littérature de l'Europe. *« Il en alla autrement avec l'Islâm. Pour lui, cette idée ne fut ni un concept philosophique, ni un rêve de poète. L'Islâm, en tant que mouvement social, avait pour but de faire lever cette idée comme un ferment actif dans la vie quotidienne du Musulman pour l'amener ainsi, en silence, insensiblement, à maturité »*¹

Ensuite, voyons le sens aigu de la réalité temporelle et la vie conçue comme mouvement continu dans le temps. Cette conception de la vie et du temps est, selon Iqbâl, le point nodal de la vision historique d'Ibn Khaldûn, et c'est elle qui suscite l'éloge que Flint fait du penseur arabe. On ne peut pas dire de *« Platon, d'Aristote, ni de Saint Augustin qu'ils furent ses pairs. Quant à tous les autres, ils ne sont même pas dignes de figurer à ses côtés »*.² Iqbâl estimait qu'étant donnée la direction prise par la culture musulmane, seul un Musulman pouvait considérer l'histoire comme mouvement collectif et continu, absolument inéluctable dans le temps. *« La vision coranique de l'alternance du jour et de la nuit comme symbole de la Réalité ultime qui, à tout moment, apparaît avec un éclat toujours neuf, la tendance de la métaphysique musulmane à considérer le temps comme objectivable, la vision d'Ibn-Maskawayh qui envisage la vie comme un mouvement évolutif, l'approche spécifique, enfin, d'Al-Birôûnî qui conçoit la nature comme un processus en devenir –cet ensemble constituait l'héritage intellectuel d'Ibn Khaldûn. Son mérite principal réside dans sa perception fine de l'esprit qui souffle sur la*

¹ Ibid, p. 141.

² Ibid, p. 143.

*culture de l'Islâm - dont il était le brillant héritier- et le souci permanent qu'il avait de le voir s'exprimer ».*¹

Iqbâl trouvait que le concept khaldounien de processus de changement était d'une très grande importance, car cette vision implique que l'histoire, comme mouvement continu est un mouvement authentiquement créateur et non un mouvement à la trajectoire déjà tracée. Cette vision marqua la victoire définitive de l'esprit du Coran sur la pensée grecque selon laquelle le temps n'avait pas de réalité ou se mouvait de manière circulaire. D'après Iqbâl, quels que soient les critères qu'on se donne pour évaluer les avancées d'un mouvement créateur, le mouvement lui-même, s'il est vu comme cyclique, cesse d'être porteur de créativité, induisant une éternelle répétition plutôt qu'une éternelle création. Iqbâl considérait Ibn Khaldoun comme le précurseur de Bergson, en raison de sa conception de la nature du temps.

Iqbâl réitère sa croyance en une vie organique, dirigée rationnellement, en même temps qu'il discute le concept de Dieu. Il considérait l'omnipotence divine comme intimement liée à la Sagesse divine et pensait que le pouvoir infini de Dieu se révélait non dans l'arbitraire et l'inopiné mais dans le récurrent, le régulier, l'ordonné : *« Notre constitution intellectuelle est telle que nous ne pouvons avoir qu'une appréhension fragmentaire des choses. Nous ne pouvons comprendre toute la portée des prodigieuses forces cosmiques qui tout à la fois ravagent et nourrissent, dilatent la vie. L'enseignement du Coran, qui considère que l'homme peut s'amender et maîtriser les forces naturelles, n'est ni optimiste ni pessimiste. C'est du volontarisme qui admet un univers en expansion et espère en la victoire finale de l'homme sur les forces du mal... »*²

Bennabi : la civilisation et le phénomène cyclique.

La même conception organique de la vie conçue comme processus continu et créateur –chemin insensiblement ascendant que l'humanité gravit lentement tout au long des millénaires dans sa marche en avant – est sous-jacente à la réflexion de Bennabi sur l'histoire et la civilisation.

¹ Ibid, pp. 141-142.

² Ibid, p.81.

Selon Bennabi, on peut étudier le phénomène historique de différents points de vue. Le point de vue de l'individu d'abord : c'est surtout une *psychologie*, c'est-à-dire une étude de l'homme considéré comme facteur psycho-temporel d'une civilisation. Mais c'est aussi une manifestation de vie sociale et de pensée collective. Autrement dit, c'est d'une *sociologie* qu'il s'agit : elle étudie les conditions de développement d'un groupe social, essentiellement défini par un ensemble complexe d'affinités, correspondant à la place ou à l'espace de cette civilisation. Mais ce groupe social n'est pas isolé et son évolution est étroitement liée à la communauté humaine. De ce second point de vue, l'histoire est une métaphysique, puisque sa perspective dépasse la seule causalité et s'intéresse à la finalité des phénomènes.

Il est difficile de retracer l'origine de ce mouvement dans un temps et un espace délimités; d'autant que cela n'a pas vraiment d'importance. Bennabi dit que l'on peut seulement tenir pour sûre sa continuité à travers les âges. Dès que l'on cherche à établir ses coordonnées historiques, on se rend compte qu'elles désignent un espace sans fixité géographique. C'est pourquoi cette continuité, dans la perspective générale de l'histoire, peut être masquée par une discontinuité, si l'on se focalise sur la succession des aires ou espaces de civilisation.

En d'autres termes, l'histoire a deux facettes: celle d'un vaste dessein d'une part, c'est-à-dire de nature cosmique ou métaphysique, celle d'ordre sociologique et historique d'autre part, c'est-à-dire lié à un enchaînement de causes. Dans ce dernier cas, la civilisation se présente sous la forme d'une série numérique, suivant son cours en termes semblables, mais non identiques. C'est là qu'apparaît une notion essentielle de l'histoire : le cycle civilisationnel.

Contrairement aux réserves d'Iqbâl sur le sujet, mais également en opposition avec la conception mécaniste des philosophes grecs, Bennabi utilise le phénomène de cycle comme fondement d'une théorie fascinante sur la perpétuation des civilisations dans un exode permanent. Selon lui, ce phénomène est marqué dans l'histoire par deux aspects essentiels : métaphysique ou cosmique, d'une part – celui d'un vaste dessein, d'une finalité, celui de la finalité ; historique ou sociologique, d'autre part – celui d'une succession de causes interdépendantes. *« Dans ce dernier cas, la civilisation se présente sous la forme d'une série numérique, suivant son cours en termes semblables, mais non identiques. Ainsi se dégage la notion historique essentielle, du cycle de civilisations. Chaque cycle se définit par les conditions psycho-temporelles propres à un groupe, à savoir une civilisation ainsi définie, qui, ensuite, migre, déplace son foyer et transfère ailleurs ses valeurs. Elle se perpétue ainsi en un exil permanent, subissant*

*des mues successives, chacune étant une synthèse spécifique où fusionnent l'homme, la terre et le temps ».*¹

Le penseur algérien attribue à Ibn Khaldoun la notion de cycles, telle qu'elle est présentée dans sa théorie des « trois générations », et croit, au même titre qu'Iqbâl, que cette théorie a été inspirée par des facteurs psychologiques islamiques. Il soutient qu'elle « *renforce la nature éphémère de la civilisation, qui est considérée comme une succession de phénomènes organisés, dont chacun possède, dans une aire déterminée, un début et une fin. Si cet aspect est important, c'est parce qu'il permet de réfléchir non seulement aux conditions d'un développement progressif, mais aussi aux facteurs de régression et de déclin. Car l'évolution dans l'ordre social ne suit pas, comme c'est le cas en biologie, un cours inéluctable. Dans l'ordre social, la fatalité de la vie et de la mort est limitée ou plutôt conditionnée, puisque l'orientation de la vie et son terme sont dominés par certains facteurs psycho-temporels sur lesquels une société organisée peut partiellement agir en instaurant des règles de vie et en poursuivant quelques-uns de ses objectifs de manière cohérente...* ».²

Vision cosmique de l'histoire

Le penseur algérien estime que pour saisir le sens intégral de l'histoire, on doit adopter le point de vue cosmique. Il se réfère à l'historien suisse Gustave Jecquier qui, après avoir étudié une période historique de quatre mille ans, est parvenu à certaines conclusions significatives. Il a distingué d'un côté un type de civilisation qui suit la voie d'une lente ascension, de manière harmonieuse, traversant sans heurts les millénaires et, de l'autre, les bouleversements politiques, le drame de l'homme et les contingences de ses joies et de son chagrin. Bennabi estime que si l'on doit distinguer ces deux réalités il n'y a pas lieu de rompre le lien qui les unit et qui est de nature dialectique : l'être humain est la condition fondamentale de toute civilisation et celle-ci détermine la condition humaine. Replacés dans leur perspective humaine élargie, même les faits les plus ordinaires acquièrent une complexité déterminante. De même, certains événements historiques débordent le cadre de la simple interprétation rationnelle fondée sur des facteurs immédiats. Par exemple, une étude rationnelle de la vie et de la personnalité de Tamerlan ne permet pas d'expliquer pourquoi il a choisi

¹ Bennabi, op. cit, pp. 22-23.

² Ibid, p.23.

de détruire la « Horde d'or » ainsi que l'armée de Bayazid, contrecarrant ainsi le projet qu'avait caressé ce dernier de conquérir l'Europe. Pour comprendre ce que Toynbee nomme « l'aveuglement » du grand guerrier bafouant les règles du jeu dynastique, l'ambition personnelle et le sentiment religieux, il faudrait envisager ces événements en termes, non de causalité mais de finalité historique, c'est-à-dire se demander ce qui se serait passé si Togtamish et Bayazid avaient pu réaliser leur projet. Dans ce cas, l'Europe se serait retrouvée sous le sceptre triomphant de l'Islâm et de façon plus déterminante encore, la renaissance balbutiante de l'Europe se serait fondue dans la renaissance timouride. Mais, pour brillantes qu'elles fussent toutes les deux, elles ne possédaient pas la même signification. *« L'une marquait le commencement d'un ordre nouveau, l'autre, la fin d'un ordre déclinant. Quand bien même Tamerlan aurait obéi à son impulsion personnelle, rien n'aurait pu épargner au monde entier la nuit qui, lentement, était en train d'envelopper les terres d'Islâm... La saga de l'empereur tatar éclaire vivement cette notion de finalité de l'histoire, puisqu'elle s'achève conformément au schéma de la continuité des civilisations – afin que les cycles qui les ponctuent se succèdent et que le génie se poursuive sur la route du progrès. C'est cette loi qui fait que, au fil des millénaires, se détache nettement ce chemin doucement ascendant que gravit lentement l'humanité. La finalité de l'histoire se confond avec celle de l'être humain ».*¹

On peut appliquer à Bennabi, avec la même justesse, ce qu'Iqbâl disait à propos d'Ibn Khaldoun, à savoir que seul un musulman, avec sa perception de l'unité de l'origine humaine et de la nature dynamique de l'univers - perception à la fois innée et léguée - pouvait offrir une vision panoramique de l'histoire aussi universelle et saisissante.

L'amputation de l'histoire : le culte de l'Empire et le mythe de la race dominante

*« Cependant, écrit Bennabi, parfois désabusé par l'apparente discontinuité qui dissimule la véritable continuité d'une civilisation, on tronque ce concept d'histoire, comme l'a fait Thucydide, qui affirmait qu'avant son époque, aucun événement important ne s'était produit dans l'univers, faisant ainsi table rase de tout le passé de l'humanité et ouvrant la voie à la culture impérialiste, assortie du mythe de la race dominante et de la mission civilisatrice du colonialisme ».*²

¹ Ibid, pp. 159-160.

² Ibid, p. 22

Il serait bon de rappeler ici que cette négation de l'idée d'unité de l'origine et de l'expérience humaines n'est pas le seul fait des auteurs anciens. En effet, cette thèse, sous une forme ou une autre, a toujours servi à justifier le projet colonial raciste. Comme il a été dit plus haut, *Spengler*, dans son livre *Decline of the West*, soutient que chaque culture est un organisme spécifique, sans contact avec les cultures qui, historiquement, l'ont précédée ou l'ont suivie. Il va plus loin : selon lui, chaque culture a sa propre vision des choses, totalement inaccessible à ceux qui appartiennent à une culture différente. Dans son souci d'étayer sa thèse, il recourt à une batterie accablante de faits et d'interprétations, destinés à montrer que l'esprit provient exclusivement du génie propre de l'Europe et non d'une inspiration qu'elle aurait pu puiser dans la culture musulmane ; laquelle, selon notre écrivain érudit, est « *intégralement magique* » d'esprit et de nature, accusation qui ne résiste guère à un examen rigoureux.¹

Outre la monstrueuse distorsion de l'histoire, religieuse et profane, opérée par les Nazis et les Sionistes pour éliminer et déplacer, sur des bases racistes, des peuples entiers, il se trouve un nombre non négligeable « d'historiens » vivants qui, de nos jours, proposent des théories séduisantes et soutiennent, avec un petit air fataliste, le tout dernier sursaut néo-impérialiste de domination mondiale économique et culturelle. Exactement comme Thucydide croyait que l'histoire commençait avec la civilisation grecque, nous avons aujourd'hui Francis Fukuyama qui est tout aussi résolu à prouver que la fin de l'histoire sera assurément blanche. Il explique dans son ouvrage *The End of History and the Last Man* (1992), que l'histoire est dotée d'une structure et d'une trajectoire, qui suit un mouvement ascendant, et que « nous », dans l'Occident libéral, nous occupons le sommet de l'édifice historique. En proclamant la fin de l'histoire, il nie commodément le fait que sa « *fin de l'histoire* » revient, en fait, à s'approprier dans une visée raciste le droit d'avoir le dernier mot, par la force brute et l'intimidation et à dénier à l'autre le droit de témoigner d'une réalité et d'un destin qui lui appartiennent en propre ».

Et n'oublions pas le maître à penser de Fukuyama, Huntington. Comme Spengler, il divise l'humanité en un certain nombre de civilisations, différentes et antagonistes. Comme la propre culture dont il est issu est obsédée par le pouvoir, Huntington est persuadé que toutes les cultures aspirent à l'impérialisme ; c'est pourquoi, au lieu de parler de relations interculturelles et de démocratie interculturelle, il parle du choc inévitable des civilisations. Il n'a cessé de marteler qu'il est vain d'espérer que

¹ Iqbâl, op. cit, pp. 142-145

des gens radicalement différents de nous finissent par nous ressembler valablement ; instinctivement animés de bonnes intentions, nous nous causons du tort. *« Dans le monde qui s'annonce, monde de conflits ethniques, et de choc des civilisations, la croyance de l'Occident en l'universalité de sa culture souffre de trois maux: elle est fausse, elle est immorale, elle est dangereuse »*. Les seules réponses qu'il propose sont plus de militarisation et le renoncement aux valeurs démocratiques et libérales en matière de politique extérieure et de défense. Comme Spengler, son obsession essentielle semble être la civilisation islamique, ce qui n'a rien de surprenant. Car la vision universelle et la morale islamiques lancent le plus dur et le plus dangereux défi à leur vision étroite, matérialiste et hégémoniste.¹

¹ En effet, il devient, de plus en plus évident chaque jour que la crise culturelle que traverse aujourd'hui le monde vient de la polarisation accrue entre la civilisation occidentale représentée par les Etats-Unis d'une part, et la culture musulmane, d'autre part. Les Etats-Unis saisissent la moindre occasion pour augmenter ou conforter leur hégémonie politique, économique et culturelle dans le monde et encourager leur suprématie à l'échelle planétaire. Les conditions dont ils bénéficient actuellement pour mettre en œuvre cette stratégie sont excellentes. Les seules cultures nationales qui refusent obstinément de se soumettre à l'ordre américain sont les pays où l'Islâm reste fort. Rien d'étonnant, dès lors, que les victimes de la prétendue guerre contre le terrorisme soient toutes musulmanes. Certains ont compris qu'en défendant leur culture, les musulmans sont aussi en train de lutter pour la liberté des autres cultures, y compris occidentales. Cette prise de conscience se reflète dans ces manifestations multi-culturelles et multi-confessionnelles massives, qui dénoncent la guerre en Afghanistan, en Iraq, celle faite aux Palestiniens ainsi que *« la globalisation »*. Dans un article intitulé *« L'extrémisme islamique peut sauver la civilisation occidentale »*, un commentateur américain écrit : *« ce qui peut choquer les Américains, en particulier ceux qui se disent chrétiens, c'est que la culture arabo-musulmane puisse non seulement avoir été le creuset de la civilisation occidentale, mais être aussi son salut »*. La guerre actuelle n'est qu'en surface une guerre contre le *« terrorisme »* ou une défense de *« la liberté »* - d'autres encore y voient un lien avec le pétrole, les banques ou le soutien à Israël - *« la vraie guerre »* étant en fait *« entre deux visions du monde »*. Quand on dit cela, le monde arabo-musulman est considéré par le *« Nouveau Monde »* ou ce qu'on nomme, par défaut, le nouvel ordre mondial, comme dépositaire de valeurs arriérées. Et pourtant, les valeurs culturelles du monde arabo-musulman sont bel et bien celles-là mêmes que le monde chrétien chérit. Mark Glenn affirme que l'Islâm ressemble bien plus au Christianisme que n'y ressemble le Christianisme occidental contemporain. *« Le fait est que - toute autre raison mise à part - ce qui existe au Moyen-Orient, ou dans le Vieux Monde comme certains l'appellent, est une culture qui repose encore sur des principes fidèles aux valeurs morales de base, valeurs qui*

Dans son article *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1993), l'auteur rappelle à son lecteur que « la guerre froide a été un événement fugace par rapport au conflit séculaire entre l'Occident et l'Islâm. Au Moyen Age, les armées musulmanes pénétrèrent en Ibérie et atteignirent la France, et, en traversant les Balkans, se retrouvèrent aux portes de Vienne. Un processus de pénétration similaire est à l'œuvre aujourd'hui en Europe, et il s'opère par la voie démographique plutôt que par des voies militaires ».¹

Une conception évolutionniste de l'histoire, distincte du déterminisme scientifique

Comme on aura pu le constater, la conception évolutionniste de l'histoire prônée par Iqbâl et Bennabi n'a rien de commun avec

n'ont pas encore cédé à l'influence corruptrice des médias et de l'argent des Occidentaux. Ces cinquante dernières années, aucune culture, à l'exception de celle qu'englobe le monde arabo-musulman, n'a résisté à ce pouvoir corrompeur qui aliène les hommes de telle manière que l'individu est réduit à la valeur de ce qu'il produit et de ce qu'il consomme. Et pour que cette méthode fonctionne, les gens qui tirent les ficelles ont lentement mais sûrement levé tout obstacle, qu'il soit religieux, culturel, moral, qu'il relève d'une tradition ou d'une vision du monde, en recourant aux médias, aux universitaires, aux milieux financiers. Dans le monde arabo-musulman, la famille – la famille traditionnelle, avec tous ses rôles traditionnels – est encore perçue comme le socle le plus important de la société et on prend très au sérieux tout ce qui peut la menacer ; la notion de descendance est capitale et on sait combien est dangereux le relativisme moral occidental, combien il menace directement la stabilité de la société. On est conscient que si l'on soumet les enfants pendant trop longtemps à un discours décadent, cela finira par la ruine à l'échelle du pays tout entier». Glenn dit que le nouvel ordre mondial a fait et fait, tout ce qu'il peut, pour étouffer et neutraliser toute opposition, et nombre de groupes et d'institutions ont en effet échoué. Ainsi, à l'exception de quelques rares poches de résistance, rien n'entrave le chemin du nouvel ordre mondial, hormis le monde arabo-musulman. « Si, par quelque miracle, le monde arabo-musulman venait à sortir victorieux de l'assaut dont il est victime et que l'influence sécularo-athée du nouvel ordre mondial était réduite, afin que l'Occident reconquière le terrain où naguère il avait pied, alors, il faudrait reconnaître à l'Islâm et au monde arabo-musulman le mérite de n'avoir pas cédé devant la menace de l'extermination ».

¹ Kaplan, Robert D, *Looking the World in the Eye*, *The Atlantic Monthly*, Dec 2001.

le déterminisme scientifique qui régit la méthode historique occidentale. Iqbâl rejetait aussi, comme totalement étrangère à l'esprit du Coran, l'idée de l'univers en tant que mise en œuvre temporelle d'un plan préconçu, dans lequel le destin prend la place d'un déterminisme rigide, ne laissant aucune place à la liberté humaine ou même divine. Cependant, Iqbâl pensait que la nature de la réalité était théologique en tant qu'elle était la *« formation graduelle de finalités nouvelles, d'objectifs et d'échelles de valeurs idéales, à mesure que le processus de vie évolue et s'étend. Nous devenons en cessant d'être ce que nous sommes. La vie est un passage d'une mort à une autre. Mais il y a un système qui détermine la continuité de ce passage. Ses étapes, malgré ce que notre perception des choses nous signale comme des changements apparemment abrupts, sont organiquement reliées les unes aux autres. L'histoire d'une vie d'homme correspond, dans son tout, à une unité et n'est pas simplement une série d'événements disloqués, disjoints les uns des autres.. »*¹

Selon Iqbâl, le temps, en tant que destin, est la véritable essence des choses. Cependant il ne s'agit pas de ce fatum infatigable, s'acharnant de l'extérieur, tel un garde-chiourme. *« C'est celui qui nous porte jusqu'au cœur intime des choses, dévoilant tous les possibles que recèlent les profondeurs de la matière, qui se révèlent, l'un suivant l'autre, hors de tout sentiment de contrainte. »*

Iqbâl poursuit: *«...La vie est une et continue. L'homme marche toujours devant lui pour recevoir des illuminations toujours neuves d'une réalité infinie qui, à chaque instant, apparaît dans toute sa gloire nouvelle»*. Et le bénéficiaire de l'illumination divine n'est pas seulement un réceptacle passif: *«c'est le lot de l'homme de partager les aspirations les plus profondes de l'univers qui l'entoure, de modeler son destin ainsi que celui de l'univers, tantôt en s'adaptant aux forces de l'univers, tantôt en employant toute son énergie à faire plier ces forces devant ses fins, à lui. Et dans ce processus de changement progressif, Dieu devient un partenaire de travail, pourvu que l'homme prenne l'initiative: En vérité, Dieu ne changera pas...»* 13-12.²

¹ Iqbâl, op. cit, p.54.

² Ibid, p. 12

Le principe de mouvement dans la structure de l'Islâm

Comme cela a été décrit plus haut, l'Islâm, en tant que mouvement culturel, rejette la vision dépassée et statique de l'univers et défend une vision dynamique. En tant que système d'unification laissant sa part à l'émotion, il reconnaît la valeur de l'individu en soi et rejette les liens du sang - soit « l'enracinement dans le sol » -, comme base de l'union entre les hommes. La recherche d'un socle purement psychologique de l'unité humaine ne devient possible que si l'on considère la vie humaine comme d'origine spirituelle. Semblable vision favorise de nouvelles loyautés sans rituel pour les garder vivantes et permet à l'homme de s'affranchir de la terre.

L'Islâm est apparu sur la scène de l'histoire du monde à un moment crucial. La grandiose civilisation romaine qui avait mis quatre mille ans à se construire était sur le point de se désagréger. Les vieux préceptes impériaux avaient perdu leur pouvoir et leur caractère sacré : le mécanisme s'était enrayé. Quant aux nouvelles règles édictées par le Christianisme, elles suscitaient division et destruction plutôt qu'ordre et unité. L'humanité semblait sur le point de régresser au stade barbare où tribus et sectes étaient montées les unes contre les autres et l'état de droit était inconnu. C'est à ce moment crucial de l'histoire de l'humanité que l'Islâm a surgi dans la conscience d'un peuple simple, à l'écart des cultures anciennes et situé au lieu géographique de convergence de trois continents.

Iqbâl dit que : *« dans la nouvelle culture, le fondement de l'unité du monde est le principe de Tawhid. L'Islâm, en tant que corps socio-politique, est seulement une manière pratique de concrétiser ce principe, facteur vivant dans la vie intellectuelle et émotionnelle de l'humanité. Ce principe requiert la loyauté envers Dieu, non envers les trônes. Et puisque Dieu est le fondement spirituel ultime de toute vie, la loyauté envers Dieu revient, en pratique, à la loyauté de l'homme à sa propre nature idéale. Le fondement spirituel de toute vie est éternel et se révèle dans la diversité et le changement. Une société basée sur cette conception de la réalité doit concilier les catégories de permanence et de changement. Elle doit posséder des principes éternels pour aménager les règles de sa vie collective, d'une part, sans exclure pour autant toutes les possibilités de changement, d'autre part, lesquelles sont, d'après le Coran, l'un des signes les plus extraordinaires de la manifestation de Dieu. L'échec de l'Europe dans les sciences politiques et sociales illustre la première catégorie¹, l'immobilisme de l'Islâm durant ces cinq cents dernières années illustre la seconde »¹.*

¹ « La culture américaine est critiquée pour sa versatilité, le règne du « tout-jetable » qu'elle a instauré. Mais là réside sa force. Toutes les

L'ijtihâd : le principe de mouvement en Islâm

Iqbâl trouve dans l'ijtihâd le «*principe de mouvement*» dans l'Islâm, ce qui signifie «*s'efforcer d'avoir un jugement indépendant sur une question juridique*». Cette pratique permit aux penseurs musulmans et aux docteurs de la loi de répondre aux exigences d'une civilisation en pleine expansion. Grâce à la constante activité des premiers penseurs musulmans, dans la seule sphère de la pensée religieuse, pas moins de cent systèmes théologiques apparurent dans l'Islâm entre 800 et 1100 ap. J.C. Horten, Professeur de philologie sémitique à l'Université de Bonn, remarque : «*L'esprit de l'Islâm est si ample qu'il est pratiquement sans limite. A l'exception des seules idées athées, il a assimilé toutes les idées accessibles des peuples environnants et a imprimé une orientation singulière à leur développement.* »²

La capacité d'assimilation est encore plus visible dans le domaine du droit. Au cours des trois premiers siècles seulement, au moins dix-neuf écoles de droit et de réflexion juridique sont nées en Islâm. Avec la conquête et, par conséquent, l'ouverture de l'Islâm, ces premiers législateurs durent élargir leur vision, et étudier les mœurs et habitudes locales des nouveaux peuples qui entraient dans le sillage de l'Islâm. Avec l'expansion politique de l'Islâm, penser le droit de manière systématique devint une nécessité absolue et ces premiers docteurs de la loi travaillèrent sans relâche jusqu'à ce que toute la richesse contenue dans le droit musulman trouvât son expression aboutie dans les quatre écoles officielles de droit musulman. Ainsi donc, même si l'hypothèse théorique de l'*ijtihâd* était admise, elle était tellement enserrée dans un carcan de conditions, qu'il était presque impossible de la mettre en pratique. Iqbâl considère que le développement du mouvement rationaliste en Islâm, la montée et l'expansion du soufisme

cultures précédentes, civiles ou militaires, ont cherché à atteindre une forme de vie idéale, qui, une fois obtenue, durerait, parfaite et figée. Pour la culture américaine, il n'est pas question de finalité mais de moyens, de dynamique qui crée, détruit et crée de nouveau. Si nos travaux sont éphémères, tels sont aussi les plus beaux dons de la vie – passion, beauté, ...la vie elle-même. La culture américaine est vivante. » Peters, Major P. Ralph, *Parameters (US Army War College Quaterly)* summer 1997, pp 4-14.

¹ Iqbâl, op. cit, pp 147-148

² Ibid, pp .163-164.

ascétique et par-dessus tout, la destruction de Bagdad, capitale de la vie intellectuelle au milieu du XIII^e siècle, ont été responsables de la fermeture des portes de l'ijtihâd.

La renaissance musulmane: facteurs de progrès et de régression

Quelles que soient les causes de cette tendance qui, sous prétexte de respecter le passé, prônait l'hyper-organisation, celle-ci était contraire à l'esprit profond de l'Islâm. La violente réaction d'Ibn Taymiyya, né en 1263, cinq ans après la chute de Bagdad, s'inscrit donc dans ce contexte. Celui qui fut considéré comme « *un des écrivains et défenseurs les plus infatigables de l'Islâm* », s'éleva violemment contre la finalité que s'assignaient les écoles, et dans la perspective d'un nouveau départ, revint aux principes originels.

L'esprit de Taymiyya trouva sa pleine expression dans un courant aux immenses potentialités – Iqbâl considère qu'il s'agit de la « première pulsion de vie dans l'Islâm moderne » au XVIII^e siècle, dans le Najd. Le grand réformateur Mohammad Ibn Abd-al-Wahhâb sut répandre le souffle de son esprit à travers le monde musulman et c'est ce même esprit qui anima ce disciple de l'Imâm El-Ghazali qu'était Ibn Tumart – ce Berbère puritain qui apparut en plein déclin de l'Espagne musulmane, et lui transmit une inspiration nouvelle. Iqbâl fait remarquer que le point essentiel, dans ce courant, est son esprit libertaire, bien qu'en profondeur il fût également conservateur à sa manière. En effet, sa vision du passé reste globalement inconditionnelle et en ce qui concerne le droit, il s'en remet, pour l'essentiel, à la tradition (*Sounna*).

Ce fut Jamâl al-din Al-Afghânî qui prit pleinement conscience du problème immense auquel était confronté le monde musulman. Son analyse pénétrante du sens profond de l'histoire de la pensée et de la vie en Islâm, ainsi que sa large vision sur le monde auraient pu faire de lui un lien vivant entre le passé et le présent. Iqbâl est convaincu que si ce penseur avait pu se consacrer entièrement à l'Islâm en tant que système de croyance et code de conduite, le monde musulman aurait, aujourd'hui, un ancrage plus solide.

Iqbâl lui-même considère que fermer les portes de l'*ijtihâd* tant du Coran que de la Sounna ne se justifie pas. En fait, l'enseignement du Coran selon lequel la vie est un processus graduel de création, exige que

chaque génération, guidée, sans être entravée, par l'œuvre des prédécesseurs, ait les moyens de résoudre ses propres problèmes. C'est pourquoi, il trouve extrêmement intéressante la manière dont le concept d'*ijtihad* fonctionne dans la pensée religieuse et politique turque; il y voit une promesse de renaissance. Certes, il critique la séparation de l'Eglise et de l'Etat prônée par la pensée nationaliste turque et redoute que l'idée sous-jacente de race prenne le pas sur la large vision humaniste dont sont imprégnés les musulmans du fait de leur religion ; mais, dans l'ensemble, il fonde de grands espoirs sur l'expérience turque. Il approuve la Grande Assemblée Nationale lorsqu'elle déclare que le califat ou l'imamat peuvent être exercés soit par un groupe d'individus, soit par une assemblée élue. Iqbâl pense également que la République est non seulement une forme de gouvernement en accord total avec l'esprit de l'Islâm, mais aussi une nécessité, étant donné les nouvelles forces à l'œuvre dans le monde musulman. En effet, remplacer l'imamat universel par une multiplicité de structures indépendantes –les rivalités raciales étant corrigées et harmonisées par le lien unificateur d'une aspiration spirituelle commune– signifie, pour lui, que se concrétise lentement la vision d'un Islâm international, vision dont, des siècles auparavant, Ibn Khaldoun avait eu l'intuition, lorsque, instruit des dures réalités de son temps, il avait déclaré que, le pouvoir des Quraich ayant pris fin, il n'y avait d'autre choix que de se soumettre au plus puissant, là où les circonstances le faisaient tel. *«Il me semble, dit Iqbâl, que Dieu nous amène lentement à comprendre que l'Islâm n'est ni un nationalisme ni un impérialisme, mais une Ligue de nations qui reconnaît des frontières artificielles pour des raisons exclusivement pratiques et non pour restreindre l'horizon social de ses membres »*.¹

Bennabi retrace, à peu près dans les mêmes termes, l'évolution du courant réformiste en Islâm d'Ibn Taymiyya à Jamâl al-dîn Afghânî. Ce dernier voulut guérir l'environnement malade dans lequel il évoluait, en contenant son cadre institutionnel plutôt qu'en transformant l'homme post-almohadien. Son disciple Cheikh Abdou lui, comprit que la réforme de la société musulmane passait nécessairement par la réforme de l'individu. Mais comment transformer l'âme ? L'esprit dogmatique de Abdou l'amena à la conclusion qu'une reformulation théologique s'imposait. Mais la théologie n'aborde la question de l'âme que du point de vue du credo, du dogme. Or, comme mentionné plus haut, le post-almohadisme ne manquait pas d'un credo, mais il fallait qu'il irradie toute la société et soit efficace. Selon Bennabi, si une synthèse avait été tentée entre la vision dogmatique de Abdou

¹ Ibid, p. 159.

et celle, politico-sociale, d'Afghâni, les réformistes auraient emprunté une autre voie que celle de la simple reformulation théologique. Bennabi partage l'avis d'Iqbâl lorsque celui-ci, soucieux d'encourager une plus grande autocritique dans le courant réformiste, pose le problème en des termes tout à fait différents, en appelant, non à une science mais à une conscience de Dieu, non à un concept théologique, mais à « *une immanence* ». Les nombreuses associations existant de par le monde et surtout le mouvement de Hassan al-Banna, ont montré que la conscience musulmane était à la recherche d'une nouvelle voie, qui se rapprochait davantage des souhaits formulés par Iqbâl.

Bennabi indique que, même si le courant réformiste ne savait pas comment transformer l'homme, il a au moins, mis fin à l'équilibre statique de l'époque post-almohadienne, en introduisant dans la conscience musulmane la notion du drame de sa sécularité. Depuis Siffin, le propre de la civilisation musulmane avait, en réalité, consisté à concilier l'Islâm doctrinal et l'ordre temporel imposé. Or, la reconstruction de la culture musulmane exigeait que la doctrine pure reprenne ses droits sur « le fait du prince » - c'est-à-dire qu'il fallait extraire le texte coranique pur d'une triple gangue : la théologie, la jurisprudence et la philosophie.

Bennabi ne partage pas l'enthousiasme d'Iqbâl pour le courant moderniste en Islâm et pense plutôt que celui-ci a trahi ses attentes et celles des hommes de l'époque. Bennabi le trouve moins profond que le courant réformiste, circonstanciel et plus spécifiquement lié aux aspirations d'une nouvelle catégorie sociale, issue des écoles occidentales.

Même s'il manque parfois de méthode, le salafiste ne perd cependant pas de vue la notion de renaissance ; et il est suffisamment conscient de son environnement pour s'attacher aux devoirs seulement et laisser l'exercice des droits aux modernistes. Par cet effort –même naïf– de réforme, il a pu comprendre son cadre de vie. S'agissant du moderniste, en revanche, la notion même de renaissance est absente. La question prioritaire qui se présente à lui n'est pas tant de régénérer le monde musulman que de le sortir de sa crise politique d'alors. Pour le moderniste, il ne s'agit pas de la problématique de « *l'homme en Islâm* », mais d'un « *problème européen d'institution* », et il n'est jamais parvenu à comprendre son milieu.

Bennabi conteste l'affirmation d'Iqbâl selon laquelle « *le phénomène le plus frappant de l'histoire moderne est l'extrême rapidité à laquelle le monde musulman se rapproche spirituellement de l'Occident* ».¹ Car ce n'est

¹ Bennabi cite Iqbâl cité par Gibb (Op. cit. p78), lequel ne propose pas les lignes qui vont suivre et qui rejoignent parfaitement la pensée de

pas l'Europe qui a livré son âme au monde musulman, ni celui-ci qui a pris l'initiative d'aller explorer sur place. L'Europe a pénétré en Orient non comme détentrice d'une civilisation, mais en tant que *colonisateur* ; et le jeune bourgeois musulman qui s'y rendit pour y étudier ou s'y divertir ne put acquérir qu'une connaissance superficielle de l'Occident. Son matérialisme inconscient le rendit insensible aux aspects les plus généreux comme les plus détestables de la civilisation occidentale. Se bornant à apprendre plutôt qu'à comprendre, il est resté ignorant de l'histoire et de l'évolution de la civilisation européenne, et n'a pas vu qu'elles étaient incompatibles avec les règles d'un ordre humain, puisque le *racisme* et le *colonialisme* avaient transformé sa culture, passée d'une culture de civilisation à celle d'un Empire. N'ayant même pas acquis le sens de l'efficacité dans les écoles européennes, il emprunta les attributs bourgeois du matérialisme européen, c'est-à-dire les goûts matérialistes plutôt que ses tendances prolétariennes, c'est-à-dire une discipline dialectique. Peu soucieux du lien ontologique entre la production et son environnement naturel, il ne prit pas la peine de vérifier si ces goûts étaient compatibles avec la vie en Islâm. Cette propension à accumuler les emprunts sans discernement révèle le côté primaire du courant moderniste.

Cependant, Bennabi estime que la cristallisation d'une conscience collective, inexistante depuis *Siffin*, est un acquis positif du courant moderniste. Cela a constitué, dans ces pays, un repère marquant sinon le but principal, du moins certains jalons plus ou moins concrets susceptibles de sortir les masses de leur indifférence et de leur apathie. Sur le plan intellectuel, si le courant n'a rien apporté de culturel, il a néanmoins donné naissance, grâce à ses emprunts à l'Occident, à un courant d'idées qui, bien que sujet à caution, a eu le mérite de remettre en cause tous les critères traditionnels.

Il faut ici noter qu'Iqbâl, comme Bennabi, était persuadé que sans une réforme de l'individu, toute tentative de réforme de la société musulmane serait vaine. Iqbâl remarque que, à la suite de la destruction de Bagdad, les penseurs conservateurs de l'Islâm, redoutant une plus grande désintégration, déploierent tous leurs efforts pour préserver une vie sociale uniforme, en rejetant toute innovation en matière de *chariaâ* comme l'avaient préconisé les anciens théologiens de l'Islâm. L'ordre permet incontestablement de neutraliser, dans une certaine mesure, les

Bennabi : « *Il n'y a rien de mal à cet élan vers la culture européenne. C'est sur le plan intellectuel, un développement supplémentaire de quelques-unes des phases les plus importantes de la culture musulmane. Notre seule crainte est que les attraits extérieurs fascinants de la culture européenne freinent notre élan, risquant ainsi de nous empêcher d'accéder à la véritable intériorité de cette culture.* » Iqbâl, op. cit, p. 7.

forces de désagrégation. Mais ils n'avaient pas compris – et nos Oulamâ modernes ne le comprennent pas non plus aujourd'hui – qu'en fin de compte le destin d'un peuple ne dépend pas tant de l'organisation que de la valeur et du pouvoir de personnalités données. Dans une société trop organisée, l'existence de l'individu est complètement niée. Il tire profit certes du riche foisonnement de la pensée sociale qui l'entoure, mais il y perd son âme. La seule force qui contrecarre efficacement celles de désintégration est celle qui encourage l'émergence d'individus à l'écoute de leur moi intime et qui, seuls, découvrent la profondeur de la vie. Ils proclament de nouveaux étalons de valeur, à la lumière desquels nous entrevoyons l'idée que notre cadre de vie, jusque-là perçu comme inviolable, puisse être révisé.¹

Le lien organique entre raison et intuition :

Unité de l'idéal et du réel, du temporel et du spirituel

Iqbâl insiste encore sur le fait que la vie de l'homme et la progression de son esprit dépendent du lien qui s'établit entre lui et la réalité qu'il affronte. C'est le savoir qui établit ces connections et le savoir est la perception des sens élaborée en compréhension. Mais la relation de l'homme à la nature, en tant qu'elle permet d'en contrôler les forces, ne doit pas servir un désir de domination, mais celui, plus noble, d'élévation de la vie spirituelle. C'est pourquoi, afin d'assurer une appréhension complète de la réalité, la perception des sens doit être complétée par la perception du cœur – qui, comme il est dit plus haut, au même titre que la nature et l'histoire, constitue une des sources de savoir mentionnées dans le Coran. C'est une sorte d'intuition intime, de clairvoyance, qui nous permet d'appréhender des aspects du réel différents de ceux saisis par les sens. Pensée et intuition ne sont pas non plus en opposition. Elles ont une seule et même racine et sont complémentaires. L'une saisit le réel par fragments, l'autre dans son intégralité ; l'une contemple l'éternel, l'autre le temporel. Mais toutes deux cherchent à appréhender le même réel qui se révèle à elles, selon leur fonction dans la vie.²

Ce lien organique entre pensée et intuition se réalise dans l'unité entre l'idéal et le réel, le temporel et le spirituel. Selon Iqbâl, le problème de l'Islâm a bel et bien été celui de la relation d'attraction/conflit qu'ont entretenue la religion et la civilisation. Le Christianisme, à ses débuts, a connu le même problème en cherchant un contenu indépendant à la vie spirituelle, en révélant qu'il existait un monde nouveau à l'intérieur de l'âme. L'Islâm, de son côté, a cherché l'affirmation de l'esprit, non par la renonciation aux forces

¹ Iqbâl, Ibid, p .151.

² Ibid, pp. 15-16.

extérieures baignant déjà dans l'illumination de l'esprit, mais en adaptant mieux les rapports de l'homme à ces forces, grâce à la lumière reçue de l'intérieur : « *comme on peut le déduire de ce qui précède, le spirituel et le temporel ne sont pas deux domaines distincts.* » « *Cette erreur qui perdure, dit Iqbâl, vient du fait qu'on a disjoint l'unité de l'homme en deux réalités différentes qui, tout en conservant un point de contact, n'en sont pas moins opposées, par essence. En vérité, la matière, en termes de références spatiales, est l'esprit. En Islâm, c'est la même réalité qui apparaît tantôt comme l'Eglise tantôt comme l'Etat, selon les points de vue. L'entité dénommée « homme » est un corps si on l'observe dans son rapport au monde extérieur ; elle est esprit ou âme si on l'envisage par rapport au but suprême, ou à l'idéal vers lesquels tend son action. Une action est temporelle ou profane si elle se coupe de l'infinie complexité de la vie qui s'y rattache ; elle est spirituelle, si elle est inspirée par cette complexité* »¹

« *L'essence du Tawhid en tant que concept actif est l'égalité, la solidarité et la liberté. L'Etat, du point de vue de l'Islâm, est une tentative de transformer ces idéaux en forces spatio-temporelles, une aspiration à les concrétiser dans une organisation humaine précise. C'est dans ce sens seulement que l'Etat, en Islâm, est une théocratie ; et non dans le sens où il est dirigé par un représentant de Dieu sur terre qui peut toujours dissimuler son despotisme derrière sa prétendue infaillibilité ... Le monde profane n'existe pas. Toute l'immensité de la matière est l'espace qui s'offre au règne de l'esprit ... Comme le Prophète l'a magnifiquement dit : La terre entière est une mosquée. L'Etat, en Islâm, n'est qu'un effort de donner une réalité au spirituel sous la forme d'une organisation humaine. Mais dans ce sens, tout Etat qui ne repose pas seulement sur la domination et vise à réaliser des idéaux est théocratique* ».²

La même théorie – sur la totalité de la vie et de l'expérience humaines dans une unité dialectique de l'idéal et du réel, du temporel et du spirituel – qu'Iqbâl présente, d'un point de vue philosophique, comme un point nodal de l'enseignement du Coran, s'illustre tout aussi puissamment, d'un point de vue sociologique, dans l'analyse que Bennabi fait des ruptures et contradictions qui ont finalement mené à la désintégration de la société musulmane. Bennabi explique que le monde musulman a connu sa première fracture lors de la bataille de *Siffin* (37 de l'Hégire), puisqu'il y

¹ Ibid, pp.154-155.

² Ibid, pp. 154-155.

avait déjà une contradiction interne : l'esprit de la *jahiliyya* contre celui du Coran¹. Ce fut Mouâwiya qui rompit l'équilibre né de la synthèse du spirituel et du temporel.² Bien que l'on doive à cette civilisation « déviante » qui s'épanouit à Damas les premiers jalons de la pensée scientifique, il n'empêche que cette brillante civilisation, d'un point de vue bio historique, ne fut pas autre chose qu'une « *dénaturation de la synthèse originelle réalisée par le Coran et basée sur l'équilibre entre l'esprit et la raison aux plans moral et matériel, équilibre vital à la survie de toute structure* ».

Le monde musulman n'a pu résister à cette première crise, poursuit Bennabi, que grâce à ce qui demeurait vivace en lui et à l'impulsion émanant du Coran. Ce furent des hommes comme Oqba, Omar Ibn Abd-al-Aziz et l'imâm Malek qui y veillèrent, non parce qu'ils étaient des notables, mais parce qu'ils incarnaient, à des titres divers, les vertus, nobles et simples, de l'Islâm : le mépris de la gloire gratuite, le refus d'un pouvoir usurpé, la défiance à l'égard de ce même pouvoir lorsqu'il devient inique, vertus qui ont préservé dans le monde musulman le ferment déposé en lui par le Coran.

On peut comprendre aisément l'importance que Mohammed (qssl) « *ce grand sociologue* », accordait aux valeurs morales qu'il considérait comme la force première des civilisations. Mais en période de déclin, l'échelle des valeurs s'inverse. Les futilités deviennent essentielles et l'édifice social qui ne peut reposer sur les seuls supports de la technique, de la science et de la raison, ne peut que s'effondrer. Car seule l'âme permet à l'humanité de se dépasser ; quand elle vient à manquer, c'est la chute et la ruine. Cette unité du spirituel et du temporel est inextricablement liée à la notion, chez Bennabi, de la dynamique cyclique des civilisations, puisque l'inertie de la

¹ Iqbâl était lui aussi convaincu que la bataille de Siffin marquait un tournant dans l'histoire de l'Islâm : elle a tué dans l'œuf l'organisation économique et démocratique de la société – conformément au Coran et à la Sounna – et mené à l'impérialisme arabe. De plus, « *le matérialisme des dirigeants Omeyyades opportunistes de Damas avait besoin d'un prétexte pour justifier ses méfaits à Karbala et préserver les avantages tirés de la prise de pouvoir par l'Emir Mouawiyya d'une éventuelle révolte populaire. C'est alors que sont apparus, malgré les protestations des hommes de religion, un fatalisme moralement avilissant et une théorie institutionnelle dite du fait accompli, qui servaient des intérêts établis. Comme les musulmans ont toujours cherché dans le Coran une caution à leurs différents comportements – même aux dépens de son sens commun – l'interprétation fataliste a eu des conséquences graves et prolongées sur les peuples musulmans* », Iqbâl, op. cit. pp. 110-111.

² Idem.

4

morale conduit fatalement à celle de la vie intellectuelle, ce qui, dès lors vient clore un cycle. Quand le souffle qui animait une société retombe, « *cette civilisation entame son exode, pour enclencher un nouveau cycle, dans une nouvelle synthèse bio-historique. Mais dans l'espace ainsi laissé vacant, tout effort de la science est vain. Là où l'esprit cesse de souffler, l'effort de la raison s'interrompt. Il semble que l'homme perde sa soif de comprendre et sa volonté d'agir, dès lors que le désertent l'élan, « la tension de la foi »*. C'est dans ce sens que l'œuvre d'Ibn Khaldoun donne l'impression d'être venue trop tard ou trop tôt ; elle ne pouvait pas trouver d'écho dans le génie musulman qui avait déjà perdu sa souplesse, son aptitude au progrès et à la régénération »¹

Aucun développement dans le champ du temporel, au cours de l'histoire, n'a pu remplacer cette source unique d'énergie qu'est la foi. Ni « *la renaissance timouride* » à Samarkand, ni l'empire Ottoman n'ont été en mesure de remettre en marche un monde musulman qui eût été capable de trouver, en lui-même, la force de se mouvoir. Les contradictions internes culminèrent dans la désintégration d'un monde et l'éclosion de nouvelles sociétés aux caractéristiques et tendances nouvelles.

La foi, vérité active et vivante et non faux renoncement.

Il faut faire remarquer que lorsque Iqbâl et Bennabi parlent de foi, ils n'entendent pas celle de l'ascète, qui s'apparente à « *une sorte de lâche fuite hors du monde et de sa réalité* », mais la foi comme vérité active et vivante, source d'énergie qui galvanise les volontés.

Selon Iqbâl, l'expérience du Prophète était de nature essentiellement sociale, génératrice de forces psychologiques capables d'ébranler le monde et destinées à le transformer. Iqbâl a vivement critiqué le *soufisme ascétique* qui, soumis à des influences autres qu'islamiques, a progressivement pris une dimension purement spéculative. La distinction entre *zâhir* et *bâtin* a encouragé l'indifférence à tout ce qui touchait à l'apparence et non à la réalité, incitant la disposition d'esprit de celui qui est absolument étranger au monde, masquant ainsi aux yeux de l'homme « *un aspect très important de l'Islâm en tant que corps politico-social.* »

Bennabi a le même souci de dissiper l'équivoque. Il faut noter, dit-il, que la foi – en tant qu'évaluation eschatologique des valeurs spirituelles – n'a

¹ Bennabi, op. cit, pp .25-26.

jamais relâché son emprise sur le monde musulman, même en période de déclin. Cependant, si l'on voulait envisager les problèmes des points de vue sociologique et historique, on ne devrait pas confondre le salut des âmes avec l'évolution des sociétés. La religion est un catalyseur des valeurs sociales, mais *« surtout dans la phase dynamique des débuts, c'est-à-dire quand elle exprime une pensée collective. Dès que la foi devient centripète, dès qu'elle ne circule plus, c'est-à-dire qu'elle devient individualiste, sa mission historique sur terre est finie, elle n'est plus apte à promouvoir une civilisation. L'histoire débute avec l'homme intégral, ajustant constamment ses efforts à son idéal et à ses besoins, accomplissant dans la société sa double mission d'acteur et de témoin. Mais l'histoire s'achève avec l'homme désintégré, semblable à un corpuscule privé de centre de gravité; sa vie d'individu dans une société dissoute, privé de nourritures morales ou matérielles »*. C'est alors l'échappée vers le maraboutisme ou toute autre forme de fuite en avant.¹

(à suivre)

¹ Ibid, pp. 26-27.