Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui

The Roles of Muslim Intellectuals Today

Mohamed Arkoun

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cdlm/13329>

DOI : 10.4000/cdlm.13329

ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2020

Pagination : 189-202

ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Mohamed Arkoun, « Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 100 | 2020, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 26 novembre 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/13329> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.13329>

Ce document a été généré automatiquement le 26 novembre 2021.

© Tous droits réservés

Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui

The Roles of Muslim Intellectuals Today

Mohamed Arkoun

Que feront mes ennemis de moi ? Je porte en moi
mon paradis et mon jardin ; partout où je vais, ils
demeurent en moi ; partout où je vais, ils
m'accompagnent. S'ils me mettent en prison, ma
prison est une retraite ; s'ils me chassent de mon
pays, mon départ est un martyr pour Dieu. En
moi, je porte le Livre de Dieu et la Tradition de
son envoyé.

Ibn Taymiyya

- 1 Reprendre une fois de plus les débats autour de la question « qu'est-ce qu'un intellectuel » serait fastidieux et sans grande portée pratique lorsqu'il s'agit de parler des tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui. On pourrait même égarer la recherche en transférant trop rapidement un modèle occidental en cas particulier de l'islam. En revanche, il est utile de rechercher dans la tradition culturelle islamique des indications sur le statut et les tâches de ceux qu'on nomme les '*ulama*', pluriel de '*alim*'. Poser cette question revient à examiner l'évolution et le fonctionnement d'une tradition de pensée dans des contextes socio-historiques précis. On peut alors esquisser une typologie des acteurs qui évoluent dans le champ intellectuel et dégager, si possible, un portrait répondant à l'appellation d'intellectuel musulman. Mais on ne se contentera pas d'une définition statique ; on se demandera comment les défis nouveaux des sociétés musulmanes contemporaines sont relevés ou ignorés, ou mal compris par ceux qui, à tort ou à raison, sont nommés aujourd'hui des « intellectuels ».

Le champ intellectuel musulman

- 2 Réfléchir en termes de *champ* ou espace, c'est conjoindre la perspective historique, le regard sociologique, l'interrogation anthropologique et la critique philosophique. L'intellectuel se distingue, en effet, des autres acteurs sociaux parce qu'il est le seul à se préoccuper de la question du sens. À cet égard, on peut dire que les *'ulama* sont des intellectuels par excellence, puisqu'ils vouent tous leurs efforts, toute leur vigilance à l'explication du sens de la Révélation, à l'énoncé rigoureux des significations des textes sacrés et à la déduction des normes éthico-juridiques à partir de ces significations (*istinbat al ahkam*, fonction intellectuelle des juristes-théologiens). Mais revenons au concept de champ intellectuel et essayons d'identifier les agents qui le travaillent, les activités qui s'y déploient, les visées qui s'y affirment, les limites qui y sont imposées à la pensée.
- 3 Les divers agents qui évoluent dans le champ intellectuel sont désignés par le nom générique de *'alim* qui se précise selon la discipline pratiquée¹. Le pluriel *'ulamâ* réfère à une catégorie plus spécialisée dans l'exploration et la gestion du champ intellectuel religieux. Très vite à partir du II^e/VIII^e siècle, un clivage à la fois social et idéologique, s'est opéré entre les sciences religieuses ou traditionnelles et les sciences rationnelles ou intruses (*'ulûm diniyya naqliyya / 'ulum 'aqliyya dakhila*). Les premières n'ont pas été totalement à l'abri de l'influence des secondes et l'exercice de celles-ci a sans doute été limité par la résistance de celles-là. La définition du champ intellectuel dépend ainsi des échanges ou des ruptures intérieures entre les savoirs religieux et les savoirs profanes.
- 4 Le *'alim* couvre un champ de compétences plus ou moins étendu selon qu'il est étroitement spécialisé comme les traditionnistes (*muhadditun*) ou la plupart des jurisconsultes (*fuqahâ*), ou qu'il est ouvert à toutes les branches du savoir ; il devient alors, en même temps, un *adib*. Le champ intellectuel le plus vaste qui se soit constitué dans la cité musulmane est celui de l'*adab* : il inclut toutes les disciplines et permet une contamination du champ proprement religieux par les interrogations et l'attitude intellectuelles ouvertes qui caractérisent ce que j'ai appelé *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*².
- 5 C'est en effet au IV^e/X^e siècle que le champ intellectuel, en islam, atteint sa plus grande extension tant par les savoirs qui s'y pratiquent que par les problèmes qui y sont discutés et les idées qui y sont revendiquées. On s'adonne à la connaissance critique sans s'embarrasser des dogmes, ni des retombées idéologiques ; ou bien, on affronte délibérément les conflits ou les tensions nés de la confrontation quotidienne entre les savoirs rationnels et les impératifs de la religion. C'est ce qu'ont fait Djahiz (m. 256/869), Tawhidi (m. 414/1023), Ghazali, F.D. Razi (609/1209) Ibn Taymiyya...
- 6 Les philosophes (*falasifa*) ont joué un rôle décisif dans l'introduction d'une attitude typique du courant qui aboutit, en Occident, à l'émergence de l'intellectuel : un esprit indépendant, explorateur, enquêteur, critique, contestataire au seul nom des droits de l'esprit (ils disaient l'Intellect). On peut nommer des figures d'intellectuels qui ont pratiqué cette attitude : Djahiz et Tawhidi comptent parmi les plus audacieux et les plus « modernes ». Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd – pour ne citer que les plus grands noms de la *falsafa* – ont également illustré une recherche philosophique qui n'élimine pas, mais intègre la pensée religieuse.

- 7 L'exigence intellectuelle d'étendre les domaines du savoir, de trier et classer les connaissances, de critiquer les méthodes et les approches inadéquates ou fausses, se fait sentir dans toutes les disciplines : la grammaire, la lexicographie, l'histoire, la géographie, la médecine, les sciences naturelles...
- 8 Le champ ainsi défini commence à se rétrécir à partir du ^v^e/^x^e siècle lorsque la fondation de *madrasa* et l'officialisation des écoles juridiques sunnites (*madhahib*) vont imposer progressivement une pratique « orthodoxe » scolastique de la pensée religieuse, à l'exclusion des disciplines profanes. Les bibliothèques classiques, là où elles existent, permettent encore l'apparition d'intellectuels critiques comme Ibn Khaldûn ; mais le souci de l'orthodoxie l'emporte chez tous les auteurs et l'attitude philosophique disparaît complètement. Triomphent alors deux types de '*alim* caractéristiques de l'âge scolastique : le *faqih* qui mémorise et reproduit, sans exigence intellectuelle, des manuels de *fiqh* pour former le personnel de la justice ; le *shaykh* ou marabout qui se contente d'être, parmi une population analphabète, le lettré du village sachant écrire une amulette, animer une confrérie de fidèles, prononcer les prières rituelles, veiller au maintien d'un contact minimal avec les obligations canoniques de l'islam.
- 9 On entre ainsi dans ce que j'appellerai la clôture dogmatique telle qu'elle est définie par Ibn Taymiyya dans le texte cité en épigraphe. On notera qu'Ibn Taymiyya parle de « paradis » et de « jardin » où il fait bon vivre et où l'être s'épanouit totalement. Le terme clôture peut donc paraître injustement critique. Je le justifierai par les considérations suivantes :
- 10 Ibn Taymiyya est sûrement le prototype de l'intellectuel musulman pour qui la quête, la protection et l'appropriation du sens à l'existence humaine sont des tâches primordiales ; mais ce sens est inclus exclusivement, comme il le dit, dans le Coran et la Sunna. Intellectuellement, cette position institue une clôture dogmatique en ce sens que même à l'intérieur du champ religieux islamique, il n'y a pas d'accord unanime ni sur l'exégèse des textes sacrés, ni sur le corpus transmis, ni sur les théologies et les normes éthico-juridiques qui en dérivent. Au-delà du champ religieux islamique, la question du sens déborde considérablement les définitions et les usages que la raison impose à l'intérieur de chaque clôture religieuse ou philosophique refusant de s'ouvrir aux autres.
- 11 En remontant jusqu'au Coran lui-même, on rencontre cette donnée constante acceptée par tous les types d'intellectuels musulmans – y compris les *falasifa* : à savoir que le champ intellectuel où il est permis à la raison humaine d'effectuer sa recherche est dogmatiquement clos par la théorie musulmane de la Révélation.
- 12 Qu'enseigne cette théorie ? Dieu unique, Vivant, Transcendant, a pris plusieurs fois l'initiative de communiquer Ses Commandements et Ses Enseignements aux hommes par l'intermédiaire des Prophètes. Il a choisi Muhammad pour le faire une dernière fois : c'est l'objet de la Révélation Coranique. Le Coran est la Parole même de Dieu ; il l'a articulée dans la langue arabe ; Muhammad n'en est que l'énonciateur-transmetteur devant les hommes. Cette ultime Révélation dit tout sur le monde, l'homme, l'histoire, l'Au-delà, le Sens ultime des choses. Rien de ce qu'énoncera la raison ultérieurement ne sera vrai, valide s'il n'est correctement articulé à un enseignement de Dieu ou à ses amplifications par le Prophète. La connaissance est une déduction linguistique, un travail sémantique, non une exploration libre du réel, conduisant à l'innovation sémantique et conceptuelle dans tous les domaines.

- 13 Les *'ulama* fondamentalistes (*usuli*) ont systématisé cette théorie en construisant la science des fondements (*'ilm al-usûl*) de la cohérence théologique et de la construction éthico-juridique. Le terme fondamentaliste se réfère alors à une pratique intellectuelle rigoureusement codifiée dans les traites d'*Usûl* qui épaississent ainsi la clôture dogmatique.
- 14 On sait avec quelle énergie et quelle intransigeance dogmatique, Ibn Taymiyya réfute toutes les positions doctrinales, toutes les écoles qui dévient tant soit peu de l'attitude de foi, du corpus et des techniques d'exploitation reçus dans l'école hanbalite : celle-ci – mais la remarque est vraie pour toutes les écoles – fonctionne alors comme une des clôtures dogmatiques érigée à l'intérieur de la clôture générale.
- 15 Dans ces conditions, la fonction de l'intellectuel musulman se réduit à une reconnaissance : au sens où le Coran appelle les hommes à reconnaître (*afala ta'qilûna*), c'est-à-dire identifier une vérité déjà là puisqu'elle existe de toute éternité et l'intégrer dans une vision religieuse d'ensemble et dans une conduite appropriée.
- 16 Du point de vue de l'ordre recherché dans toute société, l'intellectuel qui parvient à maintenir et à diffuser cette capacité de reconnaissance, avec tout ce qu'elle implique pour la connaissance, l'éthique, la politique, le droit, devient assurément un acteur éminent et indispensable. Les *'ulama* ont effectivement joué ce rôle depuis Hasan al-Basri ou 'Abdallah ibn ibâd qui enseignaient au Calife Abd-al-Malik comment reconnaître ses responsabilités à partir des versets coraniques, jusqu'aux réformistes contemporains comme Muhammad 'Abdu, Rachid Ridha et leurs nombreux successeurs.
- 17 C'est en se réclamant de cette efficacité pour l'institution d'un ordre éthico-politique idéal que les Frères Musulmans, puis les divers mouvements islamistes actuels s'opposent aux ordres laïcs qui impliquent une sortie de la clôture dogmatique. Celle-ci se trouve, de ce fait, considérablement renforcée par les nombreux militants de la « Révolution islamique ». C'est dire combien l'intellectuel musulman représenté par Ibn Taymiyya connaît aujourd'hui un regain de prestige et se trouve confirmé dans ses fonctions traditionnelles.
- 18 Le renforcement et l'extension de la clôture dogmatique dans les sociétés contemporaines s'expliquent par la résistance de trois forces constitutives du système d'action historique de ces sociétés : Dieu, le pouvoir politique, la sexualité. La Révélation a fixé de façon intangible les normes, les conduites, les croyances, les représentations relatives à ces trois pôles essentiels de l'existence. Seuls les *'ulama* reconnus par la Communauté peuvent tenir un discours reconnaissable sur chaque pôle. Il y a ainsi une théodicée orthodoxe ; à propos du pouvoir, les *'ulama* en sont venus à répéter deux principes qui font prévaloir les États de fait sur l'État de droit : l'obéissance à une créature (au pouvoir) entraînant une désobéissance au Créateur, ne s'impose pas (1) ; obéir à un gouvernement injuste est préférable à l'absence de tout gouvernement entraînant anarchie et guerre civile (*fitna*).
- 19 Ces deux principes contradictoires ont permis aux *'ulama* de sauvegarder d'une part l'existence idéale d'une Autorité entièrement exercée dans la perspective voulue par Dieu ; d'autre part, un ordre politique même injuste pour échapper au mal absolu qu'est la *fitna*. Toutes les formes de gouvernement se trouvent alors obéies, bien que non nécessairement légitimées : ce qui favorise encore de nos jours le fonctionnement et

l'expansion de la clôture dogmatique, en relation avec des États agressifs, parfois totalitaires.

- 20 Le contrôle de la sexualité par les multiples tabous qui entourent la femme, le maintien de celle-ci dans un statut inférieur, les pouvoirs exorbitants accordés à l'homme par la loi « religieuse », permettent une reproduction sûre de la clôture dogmatique par une obéissance immédiate du fils au père, de la fille au frère et au père, de la femme au mari, du cadet à l'aîné... À l'extérieur de la famille, le fidèle obéit au *'alim*, le disciple au maître (chef de confrérie) et tous obéissent à l'émir, au sultan, au calife ou à l'Imam (aujourd'hui au chef, *za'im*, secrétaire général du Parti...).
- 21 Cette échelle de dominants-dominés est valable pour toute la société ; elle est acceptée sans contestation à tous les niveaux, grâce à l'intériorisation par chaque sujet, de normes sacralisées par la loi religieuse élaborée, énoncée, gardée, appliquée par les *'ulama*.
- 22 On comprend aussi que la clôture dogmatique n'est pas le résultat des seuls enseignements de la religion ; ceux-ci ne font que sacraliser des traditions, des rituels, des croyances, des « vérités » très anciens, convergents dans la question du pouvoir, de l'ordre qu'il assure et de l'obéissance de ceux qui « bénéficient » de cet ordre. Vue sous cet angle, la clôture dogmatique nous renvoie à des instances de portée anthropologique : la dette de sens à l'égard du Dieu qui le « révèle », la dette de sécurité à l'égard du pouvoir qui assure l'« ordre », l'obéissance inconditionnelle qu'entraîne ce sentiment de dette.
- 23 Mais en disant cela, j'anticipe sur les tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui. Peut-il s'en tenir à des dévoilements scientifiques des conditions qui ont autorisé la genèse, le fonctionnement et la reproduction de la clôture dogmatique, ou doit-il, pour la première fois dans l'histoire de l'islam, travailler pour sortir de la clôture et redéfinir un nouveau Modèle d'action historique ?
- 24 Réfléchir sur les conditions de possibilité de cette sortie aujourd'hui, constitue la première étape d'une recherche et d'une action historique de longue haleine qui dépassent, comme on le verra, l'exemple de l'intellectuel musulman et de l'islam.

Sortir de la clôture dogmatique

- 25 La clôture dogmatique telle qu'on vient de la présenter brièvement ne se limite pas à la sphère idéologique introduite par le Coran et l'action du Prophète, amplifiée par le travail des *'ulama* ; elle est liée à l'évolution historique globale des sociétés activées par le fait islamique. Pour comprendre toute sa portée structurelle, social-historique et psychologique, il faut comparer sa persistance et son expansion pendant quatorze siècles à l'éclatement, dès le XVI^e siècle, de la clôture homologuée en des points décisifs imposée en Occident par le christianisme et les États nationaux qui s'en sont réclamés.
- 26 La sécularisation progressive de la société occidentale grâce à la montée continue de la modernité culturelle et intellectuelle, a abouti à la séparation des instances du religieux, du politique, du juridique avec une autonomisation croissante du social, de l'économique et du culturel. C'est le processus décrit déjà par Max Weber sous l'appellation de « désenchantement du monde » (concept approfondi récemment par Marcel Gauchet³).

- 27 La bourgeoisie marchande et capitaliste a été l'agent historique décisif de cette évolution où l'église a tenu le rôle de partenaire dialectique par ses refus répétés de sortir de la clôture où elle détenait le contrôle de toutes les instances de l'existence humaine, y compris et d'abord, celle du salut éternel.
- 28 Le point crucial du côté islamique est l'absence d'une classe sociale capable de jouer un rôle historique moteur comparable à celui de la bourgeoisie en Occident. En outre, la clôture dogmatique introduite par le fait islamique n'a pas été strictement contrôlée par une hiérarchie de type ecclésiastique catholique prolongeant son autorité spirituelle par un pouvoir économique et politique d'une grande efficacité. Les *'ulama*, on l'a vu, n'ont jamais conquis une indépendance réelle vis-à-vis des formes de gouvernement qui se sont multipliées dans l'aire islamique. Ils n'ont même pas élaboré une théorie cohérente et critique des rapports entre l'Autorité spirituelle qu'ils sont censés exercer (voir le principe rappelé ci-dessus : point d'obéissance à un pouvoir humain entraînant une désobéissance à Dieu) et le pouvoir politique.
- 29 Non seulement la clôture dogmatique a continué à fonctionner au bénéfice de pouvoirs militaires (après le ^v^e/^x^e siècle) ou maraboutiques, mais elle n'a cessé de s'appauvrir culturellement et intellectuellement depuis le ^v^e/^x^e siècle jusqu'à nos jours. C'est révolution exactement inverse de celle de la clôture chrétienne qui, dès le ^{xvi}^e siècle, a dû s'ouvrir à la culture scientifique. Cette évolution corrélative et inverse est très clairement explicitée par deux événements historiques de grande portée symbolique : en 1792, les révolutionnaires français arrêtent le roi Louis XVI, le jugent et le font exécuter ; ils mettaient ainsi fin à un pouvoir monarchique de droit divin, pour imposer la souveraineté populaire exprimée par le suffrage universel : sécularisation radicale du pouvoir et de toutes les instances de production de l'existence historique des hommes ; mise à mort de Dieu et de tout humanisme théiste qui ressurgira sous d'autres visages, mais qui demeurera soumis à la raison scientifique, technique, pragmatique, positive, voire positiviste.
- 30 Inversement, lorsque Khomeini prend le pouvoir en Iran en 1979, il exigera l'arrestation du Shah pour le juger et le faire exécuter en tant que Pharaon, tyran injuste coupé de Dieu, de la sainteté, des sacralisations qui assurent la légitimité du pouvoir. Il fallait mettre fin symboliquement au défi de Satan à Dieu pour enfin rétablir sur terre le Gouvernement juste, celui du juriste-théologien *'âlim* dont la raison se contente d'un serf-arbitre, c'est-à-dire une activité strictement confirmée à l'intérieur de la clôture dogmatique.
- 31 Ces deux événements ont une portée culturelle et intellectuelle paradigmatiques ; ils expriment l'éthos profond de deux destins collectifs ; ni l'un ni l'autre, cependant, ne sont aujourd'hui maîtrisés par une raison dont la souveraineté a également éclaté. C'est par rapport à des défis inédits, de grande richesse, qu'il faut tenter d'évaluer les possibilités d'intervention de l'intellectuel militant aujourd'hui.

Comment lire l'histoire contemporaine des sociétés musulmanes ?

- 32 Cette question n'est pas dictée par le besoin de narrer, une fois de plus, l'histoire qui a conduit les sociétés musulmanes de la domination coloniale à l'indépendance politique. Les journalistes, les politologues pullulent et inondent les bibliothèques de reportages, de récits, de descriptions extrêmement répétitifs, factuels, ponctuels, éloignés de la perspective intellectuelle critique. Il est plus difficile de dévoiler les mécanismes

anciens qui continuent de produire l'histoire contemporaine et de situer l'attitude des intellectuels et leurs réponses dans un contexte changeant.

- 33 Le fait nouveau dans le champ intellectuel musulman depuis le XIX^e siècle, est l'apparition d'intellectuels critiques formés en Occident. Il y a eu la phase des intellectuels libéraux de 1820 à 1952, puis celle des intellectuels « révolutionnaires » arabes (1952-1970) puis islamiques (surtout après 1979). Les *'ulama* n'ont pas disparu pour autant ; ils n'ont cessé de disputer aux libéraux le contrôle du champ intellectuel en affirmant la prééminence du religieux. Et ils ont réussi à infléchir la réflexion et les productions de leurs rivaux dans le sens d'un discours de complaisance à soi, d'auto-fondation, de combat idéologique. Les années 1930 en Égypte, après le lancement du mouvement des Frères musulmans, sont très significatives du rôle du religieux dans la rivalité pour la gestion des biens symboliques de la société (comme le montrent les œuvres de Taha Hussein, d'Al-'Aqqad, de Mazini, A. Amin, à l'opposé Hasan al-Banna, Mustafa Sadiq al-Rafi'i, Rashid Ridhâ...).
- 34 La modernité de l'Âge classique (XVI^e-1950) assimilée par les libéraux dans les universités d'Occident, ne pouvait suffire à entamer la clôture dogmatique en imposant l'alternative d'une culture séculière efficace, utilisable par les forces actives de la société. Sociologiquement, ces intellectuels étaient trop peu nombreux, en égard surtout à la tâche historique requise d'eux ; ils ne pouvaient pas s'appuyer sur des catégories sociales assez larges et influentes pour diffuser les idées nouvelles importées d'Occident et non issues de l'histoire islamique elle-même. Bien au contraire, les transpositions maladroites de la méthode philologique et historiciste à des sujets arabes et islamiques provoquaient les réactions brutales des *'ulama* toujours prisonniers de leurs schémas scolastiques. Je pense aux essais des animateurs des revues Al-Muqtataf et Al-Hilal, aux ouvrages de 'Ali Abd al-Raziq sur le califat, de Taha Hussein sur la poésie antéislamique.
- 35 La méconnaissance de la modernité, l'étendue de l'impensé chez les *'ulama* s'ajoutaient à la confiance naïve des libéraux dans le progrès scientifique pour alimenter des polémiques, creuser des clivages qui laissaient totalement exclues les couches populaires en majorité analphabètes et de sous le contrôle du pouvoir maraboutique. Même le discours réformiste *salafi* tenu par des *'ulama* citadins, gardiens de l'islam « écrit », se heurtait aux résistances de l'islam dit « populaire » qu'aucune élite « cultivée » ne parvenait à prendre en charge. L'évolution démographique et les guerres de libération après 1950, allaient aggraver le déséquilibre sociologique entre les cadres sociaux réceptifs à la modernité culturelle et à la sécularisation de la société d'une part, et d'autre part les masses attachées aux coutumes et aux traditions que les Frères musulmans et leurs héritiers actuels savent prendre en charge plus efficacement encore que le discours *salafi*. Il est vrai que la scolarisation massive après les indépendances, la destruction par les États nouveaux des structures tribales et maraboutiques anciennes, l'émergence d'une classe « moyenne » de large assise sociale, économique et administrative, ont très fortement favorisé l'expansion du discours islamiste au détriment de celui de l'intellectuel critique.
- 36 L'idéologie nassérienne et la guerre d'Algérie ont à la fois disqualifié les intellectuels libéraux – traités de bourgeois favorables à l'Occident – et popularisé l'image de l'intellectuel engagé, militant pour la libération nationale et la révolution socialiste à l'intérieur. Effectivement, la majorité des intellectuels se mobilisent pour réfuter la science coloniale et prêcher le retour au patrimoine arabo-islamique. On révisé

l'histoire dans un sens nationaliste, exaltant non seulement les nations particulières, mais surtout la Nation arabe, dénonçant l'impérialisme et le sionisme, chantant la gloire du *turath*, tout en réservant la question épineuse de la clôture dogmatique. La victoire diplomatique de Nasser en novembre 1956, puis l'indépendance de l'Algérie en juillet 1962 enflamment les esprits et achèvent de marginaliser les intellectuels dits libéraux. La production arabe autour de ces deux dates est moins étudiée que celle du désenchantement, du désarroi, du désespoir qui suivirent le désastre de juin 1967. Après une brève période d'autocritique (*adab al-nakba*), on revient aux thèmes mobilisateurs de l'anticolonialisme, l'antisionisme, l'anti-impérialisme (échange inégal avec l'Occident, nouvel ordre économique, révolution agraire...).

- 37 Ni la critique de l'État, ni celle de la religion, ni la remise en cause des normes éthico-juridiques qui commandent la socialisation des enfants, le statut de la femme, les relations sociales dans un contexte d'urbanisation, de prolétarianisation, de paupérisation très rapide, ni les processus de traditionnalisation des conduites... ne retiennent l'attention des intellectuels. On peut relever des articles ou même tel ouvrage qui traite de « la crise des intellectuels », mais les trois piliers de la clôture dogmatique – Dieu, l'État, la sexualité – sont plus que jamais refoulés dans la vaste entreprise quand triomphe le discours de traditionalisation de la pensée et de la société, la « Révolution islamique » qui prend le relais du discours plus séculier de la « Révolution arabe ».
- 38 Le strict contrôle idéologique imposé par toutes les formes existantes de l'État depuis les années 1960, l'arabisation, l'iranisation – au sens linguistique – de la vie nationale, ont très largement contribué à la généralisation de l'autocensure et des contraintes sémantiques, rhétoriques inhérentes à des langues qui ont été peu ou mal sollicitées pour penser la modernité intellectuelle, la sécularisation, les droits de l'homme, le phénomène religieux... La pensée critique perd du terrain à mesure que s'étend l'arabisation : c'est ce que vient de constater le gouvernement tunisien qui rétablit un enseignement plus étendu du français⁴. Mais on ne doit pas confondre la contestation politique nourrie par beaucoup de facteurs et la pensée critique dont l'exercice et la protection incombent aux intellectuels ; la première bénéficie des connotations messianiques, prophétiques, sacrales de la langue arabe, la seconde, au contraire, est paralysée par ces mêmes « valeurs » sémantiques et rhétoriques de la langue de la Révélation. Un lent et difficile travail des concepts doit être effectué à l'intérieur de la langue, avant son utilisation pour diffuser la pensée scientifique moderne, surtout dans les disciplines qui permettent une réévaluation critique de ce fameux patrimoine (*turâth*) glorifié sur tous les tons⁵.
- 39 Les intellectuels – écrivains, chercheurs, enseignants, essayistes, poètes – sont de plus en plus nombreux, mais toujours isolés entre des élites politiques méfiantes, voire dédaigneuses et un public trop mal préparé à recevoir des théories et des explications novatrices. Ils ne parviennent pas à se libérer d'un discours de récrimination, de revendication ou d'exhortation saturé depuis longtemps ; ils continuent à éviter les questions taboues soit par tactique, soit par crainte avouée, soit par méconnaissance de l'histoire de l'islam et de la société. Il en résulte un immense impensé dans la pensée islamique actuelle : la tâche de l'intellectuel est de s'y attaquer avec détermination, quels que soient les obstacles qui se multiplient toujours davantage.

Penser l'impensé

- 40 La religion tient une telle place dans les sociétés musulmanes contemporaines qu'on est tenté d'y voir le problème prioritaire auquel doit s'intéresser l'intellectuel. Il est évident que l'impact de l'islam sur tous les niveaux de l'existence individuelle et collective a été constant et profond jusqu'à nos jours ; et il est non moins clair que le fait religieux en général demeure impensé dans la pensée islamique. Plus gravement encore, les grands problèmes de théologie discutés entre le II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles, ont pratiquement été laissés au niveau où Al-Ash'ari (m. 324/935) les a conduits pour les Sunnites, Ibn Babu'ye (m. 381/991) Abu Dja'far al-Tusi (m. 460/1067) pour les Shi'ites. La pensée *salafi* n'a même pas réactivé les problèmes classiques dans toutes leurs dimensions ; la pensée imamite, reprise et appliquée à l'activité politique par Khomeini et ses disciples, accentue les ruptures, étend le domaine de l'impensable bien plus qu'elle ne favorise des explorations nouvelles et des interprétations libératrices⁶.
- 41 À ce bilan s'ajoutent les problèmes refoulés dans l'impensable par l'islam officiel depuis les Omeyyades : l'histoire du texte coranique, les corpus de *hadith*, les conditions historiques et culturelles d'élaboration de la *shari'a*, la question de la Révélation, l'altération (*tahrif*) des Écritures Saintes antérieures au Coran, la transcendance des versets législatifs, le Coran créé ou recréé, le passage de la symbolique religieuse au pouvoir de l'État et au code juridique, le statut de la personne humaine, les droits de la femme, la socialisation de l'enfant... sont autant d'interrogations effleurées par la pensée médiévale ou par l'érudition orientaliste (histoire du texte coranique et critique du *hadith*), mais toujours déclarées sans objet par la pensée « orthodoxe ». La pensée militante exploite les thèmes à des fins apologétiques ; mais elle réprime avec violence toute intrusion de la modernité culturelle qui déplacera vers de nouvelles problématiques, les croyances reçues dans les présentations traditionnelles.
- 42 En dehors de la religion, il y a les questions de l'État, de l'organisation des pouvoirs, de la société civile, des libertés individuelles, notamment la liberté religieuse, de la laïcité... qui demeurent largement impensées.
- 43 La mentalité scientifique d'aujourd'hui considère avec scepticisme les vastes systèmes philosophiques qui proposaient une vision totale du monde au temps de Platon, d'Aristote ou même de Kant et de Bergson. Même les théologiens ont renoncé, semble-t-il, à construire des ensembles cohérents pour soutenir la foi des croyants. On peut d'autant moins attendre de l'intellectuel musulman qu'il s'aventure dans cette voie, qu'il se doit d'abord de dénouer tous les problèmes légués par le passé et d'élucider une histoire complexe encore sous-analysée. Une stratégie d'intervention pour déverrouiller les mentalités, orienterait peut-être les efforts vers quatre activités prioritaires : la critique du discours ; l'histoire critique de la pensée islamique ; la recherche anthropologique ; le rétablissement de l'attitude philosophique.
- 44 On objectera qu'il s'agit de tâches incombant ordinairement aux chercheurs scientifiques qui ne s'aventurent pas nécessairement, comme les intellectuels, dans les grands débats en cours dans les sociétés. Il y a là un problème réel de la recherche fonctionnarisée : à l'instar du médecin de campagne qui se contente de recevoir les malades dans son cabinet, sans jamais se mêler à la vie du village où il exerce son art, le chercheur s'isole souvent dans sa spécialité et devient un « expert ».
- 45 On notera, cependant, que les quatre domaines de l'activité scientifique que je viens de proposer ne peuvent être détachés de la vie présente des sociétés musulmanes. Ainsi, la

critique du discours touche nécessairement le discours politique qui occupe toute la scène idéologique, le discours littéraire qui touche un public de plus en plus large, le discours religieux qui soulève les passions les plus vives et, parfois, les plus dévastatrices. De même, la pensée islamique intervient, sous des formes dégradées, parcellaires, imaginaires dans les conversations les plus courantes et dans les congrès « scientifiques » les plus officiels comme le Séminaire de la Pensée Islamique organisé annuellement par le Ministère algérien des Affaires religieuses. Et comment construire une enquête d'anthropologie sociale, culturelle ou religieuse sans toucher aux problèmes les plus brûlants des sociétés musulmanes d'hier et d'aujourd'hui : groupes minoritaires, croyances et rituels antéislamiques toujours vivaces, arts et institutions « locales » ou « régionales » (termes imprononçables dans les contextes de nationalisme farouche soucieux uniquement de construire l'Unité nationale).

- 46 Les ruptures sociologiques et culturelles dans les sociétés musulmanes contemporaines n'ont pas franchi, comme en Occident, le seuil de l'irréversible ; le passé récent et même le plus archaïque ne fait pas l'objet de la seule curiosité historique : il est vivant dans les langages (même savants), dans les rituels, dans les célébrations collectives, dans les symboliques de la maison, du champ, des échanges de dons ; le mode de perception et de connaissance mythique avec tous les privilèges de l'imaginaire sur le rationnel, prédomine encore dans de larges couches « populaires ». De ce point de vue, la distance entre le « populaire » et le « savant » n'est pas aussi marquée, décisive que dans les sociétés industrielles et surtout postindustrielles. L'ingénieur, l'inspecteur des finances, le médecin, le professeur, le ministre... vivent assurément dans un confort très « moderne » ; mais ils continuent à obéir aux mêmes forces émotionnelles, aux mêmes représentations « religieuses », aux mêmes systèmes de croyances, de conventions, de valeurs éthico-juridiques que les paysans, les pasteurs, les ouvriers, les artisans, voire les déshérités de l'urbanisme et de l'économisme « modernes ».
- 47 Cela explique pourquoi le chercheur est un intellectuel, fût-ce malgré lui ; ses productions – si elles sont convenablement diffusées – instituent une relation de conflit ou d'identification avec la société. Les conflits, les rejets, les condamnations sont démythologisants, démystifiants, contraires aux idéologies officielles qui structurent l'imaginaire social. L'intellectuel-chercheur doit surmonter les conséquences de l'impensé et de l'impensable dans sa société, aggravées par la méfiance « d'élites » dirigeantes qui n'admettent aucune déstabilisation ou subversion du système de légitimation du pouvoir. Or ce système repose précisément sur une manipulation quotidienne de la symbolique religieuse dégradée en signaux idéologiques, de la phraséologie du développement et des incantations anti-impérialistes.
- 48 Où et comment insérer une attitude philosophique quand les issues sont aussi jalousement surveillées et quand les contacts avec les franges de la société la plus ouverte à la modernité intellectuelle sont marginalisés par un flot démographique qui modifie d'année en année l'équilibre des forces dans chaque champ socio-politique ? Car, c'est en définitive l'attitude philosophique pratiquée sans concession intellectuelle ou politicienne qui permet de distinguer les intellectuels attachés à la pensée critique libre de ceux qui vont dans le sens des stratégies de pouvoir déployées par les divers acteurs sociaux (pouvoir politique, pouvoir bureaucratique, pouvoir idéologique par le biais de la « culture » et des médias, pouvoir académique, pouvoir économique, etc.)
- 49 Il est clair que la seconde catégorie « d'intellectuels » est la plus nombreuse et la plus influente. Ils veillent à discréditer leurs concurrents les plus crédibles : ceux qui restent

au service d'une pensée libre de toute ambition de pouvoir et en même temps *critique*, au sens philosophique : s'interroger avec constance sur les conditions théoriques de validité de toute proposition à visée cognitive énoncée par la raison.

- 50 On comprendra que je m'interdis ici de prononcer des noms car je m'exposerai alors à des inimitiés dévastatrices, alors que je m'efforce personnellement depuis plusieurs années de favoriser les rencontres, les collaborations, les associations, les échanges non seulement entre les modernistes laïcisés, mais également entre ces derniers et ceux, de plus en plus nombreux, qui prorogent l'attitude et les fonctions des *'ulama*. J'ai pratiqué ce dialogue à plusieurs reprises, notamment dans le cadre du Séminaire de la Pensée islamique en Algérie ; je le pratique également avec des étudiants formés dans les facultés de Théologie : l'exercice est difficile, mais il s'inscrit, à mon sens, dans la nécessité actuelle d'une omniprésence de l'intellectuel musulman dans les secteurs où se joue le destin historique des sociétés dont il est issu.
- 51 C'est un fait statistique que les intellectuels critiques les plus productifs et les plus conscients des enjeux de la rationalité dans toutes les pratiques culturelles de leurs sociétés, notamment depuis les années 1970, sont de plus en plus isolés chez eux ; tous ceux qu'il m'arrive d'approcher de près expriment le désir soit de s'expatrier, soit de rentrer dans le silence. On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que la production originale, neuve, soit très réduite ; on ne peut non plus reprocher aux intellectuels musulmans de rester silencieux à propos d'événements tragiques qui nécessitent l'intervention d'une autorité morale et intellectuelle.
- 52 D'aucuns trouveront ce tableau très pessimiste et citeront des noms d'« intellectuels » actifs et très présents dans leurs pays. On revient à la définition de l'intellectuel dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui ; j'ai préféré suggérer un portrait d'intellectuel en insistant sur le champ où il émerge et où il est appelé à insérer son activité. À toutes les observations qui précèdent, j'en ajouterai une qui atteste le rétrécissement et l'appauvrissement du champ intellectuel en climat islamique : l'examen des titres d'ouvrages publiés en arabe dans les deux dernières années révélerait très vite la quasi absence d'ouvrages d'éthique (du niveau du *Tahdhib al-akhlaq* de Miskawayh, IV^e/X^e siècle), de théologie (du niveau du Mughni du Qadi 'Abd al-Djabbar ou des *Maqalat al-islamiyyin d'Al-Ash'ari*), de philosophie du droit (du niveau du *Kitab al muwafaqat* d'Al-Shatibi ; Allai al-Fasi et Tahar Ben Ashur s'y sont essayés dans la ligne de la pensée *salafi*, intellectuellement conformiste), de philosophie (du niveau de ceux de Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd), d'ethno-géographie (du niveau de la description de l'Inde par Biruni), de critique historique (du niveau de la *Muqaddima* d'Ibn Khaldun) de théorie littéraire et linguistique (du niveau des ouvrages d'Ibn Djinni ou Al-Djurdjani), de démythologisation de la pensée religieuse à la manière de Djahiz, de contestation éthico-politique du régime à la manière de Tawhidi, d'exégèse coranique critique et totalisante à la manière Fakhr al-Din al-Razi...
- 53 Tous les exemples classiques que je viens de citer renvoient au *regard intellectuel* sur le sens de la pensée et de l'action des hommes, tel que l'intellectuel doit toujours le pratiquer. Pourquoi ce regard exigeant, prospectif, indépendant tend-il à disparaître au profit d'attitudes dogmatiques, oppressives, exclusivistes qui alimentent les discours d'édification, d'apologie défensive ou offensive, de glorification, d'imitation, de complaisance à soi ou aux pouvoirs ? Quand des orientalistes consentent à poser cette question, c'est pour conforter généralement les alibis invoqués par les intellectuels

« représentatifs ». Il appartient à l'intellectuel critique, malgré son isolement actuel, de procéder aux analyses radicales et d'identifier les vraies causes de l'évolution en cours.

- 54 Causes internes : ruptures entre l'État et la société civile ; pouvoirs exorbitants du chef unique et du Parti unique ; institutions politiques purement formelles excluant la participation effective des citoyens ; système éducatif dominé par l'idéologie officielle, sans adéquation aux demandes diverses de groupes socio-culturels très différenciés ; consommation croissante d'objets matériels importés de l'étranger, ce qui aggrave la dépendance économique et technologique, entraîne des dettes, démobilise les agents économiques (notamment dans l'agriculture, base des structures sociales traditionnelles et d'une culture millénaire), renforce les stratégies de domination et d'exploitation des nations industrialisées.
- 55 Causes externes : la guerre économique et le commerce international ; les manipulations monétaires à l'échelle mondiale, entraînant l'enrichissement de spéculateurs en nombre réduit, la paupérisation du plus grand nombre ; guerre idéologique avec partage des États satellisés par les grandes puissances, solidarité de fait entre les États et l'un ou l'autre des deux « grands » : ce qui accroît le divorce État/société civile, effets multiplicateurs du sous-développement pour toutes les situations de crise ou les grandes mutations en cours, comme le passage de l'âge industriel à l'âge informatique, tandis que les sociétés musulmanes s'enferment encore dans des représentations mythologiques sur les rapports entre religion-droit-société-politique, subissent toujours les effets conjugués de l'accélération des changements, des retards économiques et culturels, de la pression démographique, de la crise de légitimité des pouvoirs, de la dislocation des solidarités traditionnelles et de leur expression éthico-religieuse, de la non-intégration des langues nationales à la prise en charge d'une histoire produite, pour l'essentiel, par les puissances orientales (en premier lieu celles qui peuvent maintenir le rythme des progrès dans la recherche scientifique fondamentale).
- 56 Faut-il, dans ces conditions, que l'intellectuel musulman émigre vers les espaces de liberté où il peut participer à la recherche fondamentale de pointe qui façonne le visage du monde actuel et pèse de plus en plus efficacement sur l'orientation de la destinée des hommes ? Ou, doit-il, coûte que coûte, vivre la solidarité de destin au rythme historique des sociétés dont il est issu ? La troisième issue consisterait à conjoindre la participation à la recherche fondamentale, surtout dans les sciences de l'homme et de la société, et la présence active dans le mouvement historique qui entraîne les sociétés musulmanes vers des destinations qu'il conviendrait précisément de rendre mieux perceptibles.
- 57 L'émigration d'un monde croissant d'intellectuels musulmans vers les sociétés occidentales semble favoriser la pratique de la troisième attitude. Un signe de cette évolution est donné par la section de la Ligue des États à Paris où un colloque des intellectuels arabes vivant en Europe se tient du 17 au 20 décembre 1986. De même aux États-Unis, il existe, depuis quelques années déjà, une Association des intellectuels et chercheurs arabes qui tiennent une réunion annuelle. Un problème de communication, de transmission des œuvres subsiste entre les intellectuels émigrés et leurs sociétés d'origine ; ce n'est pas seulement la langue qui constitue un obstacle ; plus gravement, il y a une méfiance idéologique à l'égard d'une pensée, d'une littérature, de formes d'expressions artistiques jugées trop « étrangères » au « génie national ». Plutôt que d'élargir un fossé, d'aggraver l'isolement des émigrés, il me semble favoriser des débats

nombreux, libres tant en Occident que dans les pays où les tensions idéologiques seraient les plus éducatives. On sait que ces tensions se développent partout de façon incontrôlée, allant jusqu'à susciter des affrontements violents comme en Égypte, en Tunisie, en Algérie, au Maroc, en Syrie... On oppose alors sommairement les « intégristes radicalistes » musulmans et les gauchistes extrémistes soi-disant « marxistes ». On procède à des répressions et des jugements expéditifs sans ouvrir pour autant quelques espaces d'expression sereine et libre où les intellectuels pourraient apporter non seulement des clarifications, des explications sur les mécanismes cachés qui génèrent les manifestations violentes, mais surtout un discours scientifique qui disqualifierait de façon égale, neutre, constructive toutes les manipulations à visée politiciennes (à distinguer de la pensée politique indispensable pour remplir justement un vide idéologique de plus en plus dangereux).

- 58 L'intellectuel musulman ne peut être ni un érudit de l'histoire violente qui travaille sa société, ni un soutien inconditionnel des stratégies de pouvoir de tel groupe dominant, ni un contemplateur de l'Islam parfait « valable pour tous les temps et pour tous les lieux » ; des tâches concrètes, urgentes, précises exigent de lui un engagement désintéressé, une discipline morale rigoureuse et des compétences reconnues par la communauté scientifique dans le monde, seule instance capable de transcender les querelles « nationales », les visions étriquées, les doctrines militantes. Beaucoup de conditions sont déjà réunies dans un grand nombre de pays pour favoriser l'évolution suggérée ici ; souvent il ne manque que la volonté politique des plus hauts dirigeants.

NOTES

1. *faqih, mutakallim, faylasuf, adib, mu'arrikh...* Mais plus on est spécialisé, plus on s'éloigne de la fonction d'intellectuel telle qu'elle est illustrée de façon exemplaire par Djihiz, ibn Qutayba, Tawhidi, Miskawayh.
2. Mohamed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970 ; 2^e éd. 1988.
3. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
4. La solution ne réside pas dans un balancement entre arabisation et francisation ou anglicisation excessives ; il faut une pratique simultanée de la langue nationale et des langues étrangères modernes ; il faut surtout que la langue nationale ne soit pas un levier de l'exercice du pouvoir. En ce qui concerne les obstacles épistémologiques accumulés par un usage « orthodoxe » de la langue. Voir la position de Khomeini au sujet des droits de l'homme dans Farhang Rajaei, *Islamic Values and World View. Khomeini on Man, the State and international Politics*, New York, Rowman & Littlefield, 1983, p. 42-47.
5. Je renvoie à mon livre *Ta'rikhiyyat al-fikr al-Karabiyy al-islâmiyy*, Beyrouth, s. n., 1985, pour une illustration de ces problèmes d'inadéquation entre langue et pensée.
6. Ce jugement ne touche absolument pas l'aspect politique de la Révolution islamique en Iran depuis 1979 ; tout mon effort ici vise justement à conquérir une part d'autonomie du champ intellectuel dans la pensée islamique ; cette autonomie est indispensable à toute entreprise de

libération politique et sociale en climat islamique, car elle seule permet d'ouvrir une réflexion neuve sur les postulats massifs de l'orthodoxie. Cf. Farhang Rajaei, *Islamic Values and World View...*, *op. cit.*

7. Je signale les efforts récents de Muhammad A. Khalaf Allah : *Mafahim qur'amiyya*, Kuwait, 1984 et les intellectuels qui arrivent, la collection *'Alam al-malrifa ; Husayn Ahmad Amin : Dalil al-Muslim al-Hazim*, Le Caire, s. n., 1982.

RÉSUMÉS

Le texte propose d'examiner la place de l'intellectuel musulman aujourd'hui et de rechercher, dans la tradition culturelle islamique, le statut et les tâches qui incombent aux « 'ulamā ». Il analyse, à travers une typologie d'auteurs musulmans, l'évolution et le fonctionnement d'une tradition de pensée et il propose une définition des intellectuels musulmans au regard des défis des sociétés musulmanes contemporaines.

This article examines the place of Muslim intellectuals today and turns to the Islamic cultural tradition for indications of the status and tasks assigned to the 'ulamā. Through a typology of Muslim authors, Arkoun analyzes the evolution and functioning of this particular intellectual tradition and proposes a definition of the Muslim intellectual in light of the challenges currently affecting Muslim societies.

INDEX

Mots-clés : 'ulamā, islam, dogme, intellectuels musulmans

Keywords : 'ulamā, Islam, dogma, Muslim intellectuals