



N° SAU/055 – 1^{er} décembre 1962

"DE QUELLE MANIERE S'EST ANKYLOSÉE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE L'ISLAM ?"

Organisé par les professeurs R. Brunschvig et G. E. Von Grunebaum, un symposium international d'histoire de la civilisation musulmane s'est tenu à Bordeaux du 25 au 29 juin 1956. Son sujet, important, vaste et complexe, était Classicisme et Déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam (1). Il réunissait un groupe d'éminents spécialistes du Monde musulman qui recherchèrent les causes de la décadence à travers la littérature et l'art (Fr. Gabrielli, H. Terrasse, Ch. Pellet, R. Blachère, H. Massé, J. Lecerf), la pensée religieuse (L. Gardet, H. Ritter, Fr. Meier, R. Arnaldez), la loi et les institutions religieuses (J. Schacht, G-H, Bousquet), les facteurs économiques et sociaux (Cl. Cahen) etc... Parcourir les discussions et les opinions divergentes de ces orientalistes et islamologues peut facilement guérir la vanité de celui qui aurait la prétention de résoudre ces problèmes en quelques phrases simplistes.

Ce symposium ne pouvait d'ailleurs pas apporter de réponses définitives. La notion même de décadence parut imprécise et trop subjective ; des comparaisons sont nécessaires avec d'autres civilisations et cultures, ce qui fut quand même fait pour Byzance (P. Lemerle), la Chine (E. Hartner), l'Antiquité classique (H-I. Marrou). Quoi qu'il en soit nous avons dans ces diverses communications une source très riche de réflexions.

Le déclin de la civilisation musulmane est bien connu : grosso modo, la courbe monte jusqu'au XI^e siècle, puis vers le XII^e-XIII^e c'est déjà la descente et le tarissement lorsqu'on arrive au XV^e. Ordinairement, on met en avant des causes externes : destruction de Bagdad par les Mongols (1258), occupation militaire des Turcs, ouverture de la route des Indes ruinant le commerce du Proche-Orient, etc. En ce qui concerne le Maghreb, un essayiste algérien assez unique en son genre, Malek Bennabi, discerne la décadence à partir du XII^e siècle, c'est-à-dire après la chute des Almohades en 1289 (2) . En réalité, lorsque les spécialistes des divers secteurs de la culture et de la civilisation islamique creusent la question, ils montrent que ce n'est pas si simple que cela. Des causes internes ont joué à l'intérieur même de chacune des sciences et les courbes de déclin de celles-ci ne coïncident pas toujours entre elles.

Ainsi donc chaque branche de la culture aurait été atteinte d'un mal spécifique, intrinsèque et se manifestant plus ou moins rapidement.

Nous analyserons ici la communication de Louis Gardet : "De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam ?" (pp. 93-105) (3). L'auteur est bien connu par sa compétence en matière de théologie et mystique musulmanes et son exposé, concis et clair, est une excellente synthèse sur ce sujet précis. Mais, il est évident que, comme pour tout phénomène culturel de quelque

ampleur, des dates trop précises ne peuvent être données. En tout cas, les facteurs conditionnant ce phénomène sont multiples et ce ne sont, en fait, que des approches qui peuvent être tentées.

L'ANKYLOSE DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DANS LE TEMPS.

L'auteur discerne les prodromes de cette ankylose à partir du troisième temps d'évolution de la pensée religieuse musulmane. Les étapes de celle-ci peuvent être énumérées ainsi :

Dans un premier temps, c'est-à-dire dès le III^e ou le IV^e siècle de l'Hégire, on constate que les sciences des commentaires coraniques ("tafsîr"), des traditions ("hadith"), du droit ("fiqh") et de la théologie ("tawh'id" ou "Kalam") ont déjà leurs méthodes propres. Mais on s'aperçoit aussi que les quatre grandes écoles du droit étaient pratiquement fixées dès le III^e siècle.

Dans le deuxième temps, après le IV^e siècle, de grandes œuvres continuent à naître "souvent en rupture des sciences traditionnelles, mais souvent aussi pour un essai de défense ouverte et de renouvellement". Au VI^e s, c'est l'épanouissement des philosophes (les "falasifa") occidentaux (Averroès), tandis que la théologie produira "peut-être sa dernière grande œuvre originale".

Le troisième temps commence-t-il à la prise de Bagdad le 10 février 1258 ? A les prendre sommairement, L. Gardet voit dans les VII^e et VIII^e de l'Hégire, non un temps de décadence mais plutôt de fixation, "l'âge des larges synthèses encyclopédiques, des manuels développés, et déjà aussi des compilations". C'est à ce VIII^e s. qu'appartient Ibn Khaldoun, original sur le plan de la philosophie de l'histoire et de la "sociologie" et, sur le plan des sciences religieuses, apportant "un effort de synthèse a posteriori, selon une tendance, cette fois, heureusement explicative". Mais son cas est unique en Islam. Ensuite, c'est en 1453, la chute de Constantinople et le reflux vers l'Italie d'une grande partie de l'héritage grec, reflux qui sera un des éléments de la Renaissance occidentale.

Sans voir dans cette date quelque chose de fatidique, "on peut (tout de même) situer au cours de ce IX^e siècle de l'Hégire le début effectif de l'ankylose qui se prolongera plus de quatre siècles".

Quant au soufisme, ou mystique musulmane, son âge d'or se situe au II^e et surtout au III^e siècle, "autrement dit le siècle des poursuites devant les tribunaux (exécution de Hallâj et mort d'Ibn Ata, son compagnon, en 309 H.). Dès le IV^e s. ce sont déjà les premières systématisations de seconde main. A la fin du VI^e s. toutefois apparaît la grande figure de Suhrawardi et c'est à cette époque que vivent les grands fondateurs de confréries, Jilali et Shadhili. Les VI^e et VII^e s. voient naître de nombreux écrits, tels que ceux de Attar, Ibn al-Farid, Ibn Arabi, du persan Jalal ad-Din Rumî. Après le IX^e s. l'auteur ne croit pas se tromper en affirmant qu'aucune œuvre de très grande classe ne vit le jour. Peu à peu le soufisme s'enlise dans les "séances" des confréries ; c'est la décadence avec le maraboutisme d'une part et de larges tendances syncrétistes d'autre part.

LES FACTEURS D'ORDRE GÉNÉRAL DE L'ANKYLOSE

L'ankylose n'est sans doute pas la mort, mais toujours est-il que, du IX^e au XIII^e s. de l'Hégire (4), c'est la période du sommeil avec le goût des manuels, des gloses et des commentaires de commentaires...

La pétrification ne s'opéra pas d'un seul coup. La science des commentaires coraniques fut la première atteinte : plus de vrai renouvellement après Tabari et Zamakhshari. Ensuite, le droit fut classé et fixé au III^e s., malgré deux tentatives de réveil, au V^e (Ibn Hazm) et au VII^e s. (Ibn Taymiyya). La théologie, après le VIII^e s. se schématisa dans la sclérose des manuels. Enfin, le soufisme finissait, lui aussi, de dire ce qu'il avait à dire dans les dernières années du IX^e siècle.

Facteurs externes et internes ont joué dans cet engourdissement.

Par facteurs externes, Louis Gardet entend "les conditions politiques et économiques de l'époque". Un climat de libre échange était nécessaire à la pensée musulmane pour les contacts avec les "apports" étrangers (juifs, grecs). Or les deux siècles séparant la prise de Bagdad de celle de Constantinople (1258-1453), sont concomitants avec l'apparition des encyclopédies et des manuels. Y a-t-il lien de cause à effet ? "On pourrait garder ce fait historique, dit prudemment l'auteur, comme l'une des composantes du climat général où s'opéra l'ankylose culturelle mais non comme sa cause

explicative". On peut dire aussi que l'esprit même d'une oligarchie militaire, quelle qu'elle soit, est "rarement favorable au développement de la pensée". Mais, on ne saurait mettre purement et simplement au compte de la conquête turco-mongole le tarissement de la culture. Un autre facteur, d'ordre économique, fut l'ouverture d'une nouvelle route des Indes au profit des nations maritimes occidentales, alors que, jusqu'aux XIV^e-XV^e siècles de notre ère, le commerce (et avec lui les échanges divers de culture) passait par les pays musulmans.

"Il y eut donc un ensemble de conjonctures politiques et économiques qui incitèrent les peuples de l'Islam à se replier sur eux-mêmes, qui les coupèrent des centres de force où allait s'affirmer la civilisation moderne et sa technisation conquérante. Cet isolement fut pour beaucoup dans le lourd engourdissement qui pèsera sur la pensée musulmane, - et sur le plan religieux aussi bien que sur le plan de la culture profane. Mais il ne saurait à lui seul tout expliquer. Car il n'est pas vrai que le rayonnement des valeurs de l'esprit soit toujours fonction de la force ou de la richesse temporelle. Bien plus, il serait faux de croire que les XV-XVI^e siècles n'aient pas offert certaines conditions favorables au dialogue Islam-Occident.

"Il reste donc ceci : certaines circonstances extérieures tendaient à enfermer sur lui-même le monde de l'Islam et donc à bloquer l'expansion de sa pensée religieuse ; d'autres au contraire lui offraient des possibilités nouvelles. C'est l'arrêt et l'ankylose qui prévalurent. Pourquoi ? L'explication plus profonde semble devoir être cherchée, dit notre auteur, en fonction du stade précis de développement des diverses "sciences de la religion".

D'une façon générale, cependant, deux facteurs sont à noter :

- La rapidité même de la constitution de ces sciences "risquait de solliciter trop vite une volonté de défense et de repli". On en arrive vite au durcissement de certains points considérés comme acquis et comme des réponses définitives.
- L'absence d'un magistère doctrinal vivant est le second facteur général. D'aucuns diront que cela devait au contraire faciliter un climat plus libre de recherches personnelles. Or on sait qu'en réalité les portes de celles-ci furent fermées dès le début du IV^e siècle et même à la fin du III^e. L'invasion de la pensée grecque aboutit dans les milieux traditionalistes à une réaction d'autodéfense. On se replie d'autant plus vivement sur la lettre qu'il n'existe pas d'autorité dogmatique constituée pour sauver ce qui doit être sauvé. En s'en tenant à l'autorité de la loi écrite, l'orthodoxie était sûre ainsi de ne pas verser dans les innovations dangereuses. Le calife n'avait pas de pouvoir spirituel ; seul le consensus (" l'ijmâ' ") a, de droit, pouvoir déclaratif, mais ce consensus n'a, en fait, jamais été organisé (5).

LES FACTEURS PARTICULIERS A CHAQUE SCIENCE.

La science des commentaires coraniques ("tafsîr") se figea très vite. La question des sources historiques et des genres littéraires du Coran ne pouvait se poser à cause de la notion même de révélation, dans l'Islam, (comprise comme le mot-à-mot des textes dictés par Dieu au prophète). Pour les versets ambigus on se contente de recourir à l'explication du "bila kayf" ("sans comment", c'est-à-dire foi aveugle à la lettre du texte, tout en avouant l'incapacité de l'intelligence à expliquer le comment). Des débats s'instaurèrent sur le sens littéral et le sens métaphorique, mais jamais les principes de base ne furent révisés et discutés.

La science des traditions ("hadith"), de par elle-même, tendait vers la constitution de recueils de memento clos définitivement. Seule une critique externe fut utilisée, mais jamais une critique interne des textes (6).

La science des "sources du droit", par son échec à se constituer comme discipline ouverte, "contribua le plus directement à l'arrêt de la pensée religieuse", dit l'auteur. L'effort de recherche personnelle des docteurs entraînait le risque de la multiplicité des jugements prudents. Pour y parer, quatre grandes écoles de droit se constituèrent, arrêtant les recherches d'interprétation. Comme on l'a dit, dès le début du IV^e s, les "portes de la recherche personnelle" ("abwâb al-ijtihâd") étaient fermées, Ensuite se multiplièrent les recueils de casuistique et les commentaires de commentaires...

"Sans doute, écrit L. Gardet, bien des circonstances sociales, politiques, économiques, ont pu peser sur cet arrêt de la "recherche personnelle", qui finit par être érigé en loi. Mais plus profondément, c'est un double problème inscrit au cœur même de la pensée musulmane dont il porte témoignage : d'une part la fusion positive du spirituel et du temporel ; d'autre part, l'indifférenciation (négative) du législatif et du judiciaire. La seule réponse possible qui ne soit pas en rupture mais en continuité avec les notes caractéristiques de la foi de l'Islam, est peut-être la distinction mise en valeur par Ibn Taymiyya : entre les intemporelles, et intangibles prescriptions culturelles ("ibâdât"), et les relations sociales "mu'âmalât"), liées par nature à la contingence des temps et des lieux ; les unes et les autres continuant à s'inspirer, mais différemment, des textes du Coran ou de la Sunna".

La science théologique (le "kalâm") fut en connexion avec la science des sources du droit. Une pure apologie défensive marqua ses origines et les théologiens ne sortirent pas de cette optique, et ne se renouvelèrent même pas. Si bien que l'ankylose ici consista en ceci : "s'enfermer dans une redite intemporelle de réfutations devenues sans objet, ou presque". La fin du XIX^e s. vit certes l'apparition de Djamal el Din el-Afghani et du cheikh Abduh, qui tentèrent un réformisme et un renouveau apologétique, mais "sans instrument philosophique vraiment approprié".

Quant à la mystique ("tassawwuf", soufisme), sa position marginale, par rapport aux sciences religieuses officielles, ne la préserva pas de la sclérose des manuels. Et d'ailleurs, comme le remarque pertinemment l'auteur, "qu'il y ait accord ou opposition, une théologie spirituelle est toujours en dépendance, au sein d'une pensée religieuse organisée, de valeurs dogmatiques", sans parler, bien sûr, d'autres facteurs qui ont joué.

En conclusion Louis Gardet écrit :

"L'ankylose de la pensée religieuse musulmane, aux environs des IX^e-X^e siècles de l'Hégire, semble un fait historique bien acquis. Elle fut en partie liée sans doute aux circonstances politiques et économiques qui pesèrent alors sur le "dar al-islam". Mais les causes déterminantes en doivent être cherchées ailleurs dans la courbe d'évolution et de développement interne de chaque discipline.

Je n'ai point l'ambition d'en avoir exposé tout le procès... Déjà cependant quelques dominantes se dégagent. Je ne pense pas que l'effort de renaissance actuelle du monde musulman puisse être vraiment effectif si ne lui répond, pour reprendre le célèbre titre de Ghazali, une revivification appropriée des sciences de la religion, "ihya 'ulûm ad-din". Mais un témoignage de solution personnelle (...) pour attachant qu'il soit, ne saurait y suffire".

Dans la discussion qui suivit, M. Brunschvig fit remarquer que les causes historiques de la décadence (prise de Constantinople, découverte de l'Amérique, ...) sont au moins en grande partie discutables, et, pensait-il, déjà depuis un certain temps de plus en plus discutées.

La communication de M. Claude Cahen sur "les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam" (pp. 195-207) rejoignait le cheval de bataille marxiste. Pour un musulman comme M. Lahbabi, au Maroc, elle donne la clef de la réponse (7). Nous y retrouvons d'ailleurs les orientations des marxistes écrivant sur le monde musulman, aussi bien d'Afrique du Nord que de l'Orient. Des musulmans, soucieux de défendre la pensée islamique et refusant de voir en celle-ci les causes internes de la décadence, y adhèrent avec empressement, mais là encore, semble-t-il, sans instrument philosophique approprié et actuellement sans moyens de défense en face des postulats marxistes.

S'exerçant sur les aspects nouveaux et non explorés du monde musulman, l'exposé de M. Cahen, suggestif et dense, ne manquait évidemment pas de stimuler l'esprit. L'auteur, se plaçant sur un plan scientifique, ne s'avancait toutefois que prudemment. "Point n'est besoin d'être marxiste, dit-il, pour admettre que la culture se développe dans la société et que plus ou moins intensément, plus ou moins directement, les faits économiques et sociaux sont des facteurs de son évolution". Le seul but visé scientifiquement ne peut-être d'ailleurs ici que "la détermination de conditions et non de causes". En tout cas, "à voir les choses de très haut, il y a évidemment dans l'histoire du monde musulman, entre la courbe économique et la courbe culturelle un certain parallélisme". Ces conditions sociales, décrites au long de l'exposé de M. Cahen, ne sont pas les seules à être entrées en action, mais dans la

mesure où elles rendent compte de la stagnation progressive de l'Islam, elles amènent l'auteur à dire que :

"Cette stagnation n'était donc pas impliquée dans la nature même de l'Islam en tant que religion ; inversement il n'est pas douteux que la collusion entre le social et le religieux a dû beaucoup aider à cette stagnation ; cependant cette collusion même est le résultat, semble-t-il, des conditions sociales de la formation de l'Islam primitif en milieu arabe et nous pourrions donc dire que la stagnation de l'Islam s'expliquerait par des conditions sociales les unes voisines dans le temps et agissant directement, les autres très anciennes et agissant par l'intermédiaire et avec délais".

Enfin, au sujet de l'absence d'un magistère doctrinal vivant, un protestant ne verra pas dans cette carence un péril aussi grand que celui envisagé par un penseur catholique. M. Lahbabi, de son côté, rappelle à ce propos l'opposition catégorique (et sans cesse mise en avant par les penseurs musulmans contemporains) de l'Islam vis-à-vis de tout clergé, sous quelque forme que ce soit. Il en conclut même, quant à lui, que "l'humanisme musulman réside dans ce refus du cléricisme". Là encore, il faudrait s'entendre pour savoir ce que chacun met sous les mots "humanisme" et "cléricisme". Quoi qu'il en soit l'auteur écrit :

"Souvent les historiens occidentaux attribuent (...) le déclin de la culture islamique, précisément, à l'absence d'un "magistère doctrinal vivant", c'est-à-dire d'un clergé qui s'imposerait en législateur, dans le domaine temporel certes, mais aussi dans le domaine spirituel, à la manière de la papauté vaticane.

"Cependant, les musulmans voient le problème autrement : un organisme qui intégrerait à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, qui s'érigerait en écran entre Dieu et les hommes, eût été un vrai obstacle pour l'Islam, non un progrès. L'absence de clergé est source de liberté personnelle, de possibilité d'"ijtihad" (libre opinion) ; liberté de penser certes, mais pour ceux qui veulent s'en donner la peine, et s'ils déploient l'effort nécessaire pour bien connaître le Coran et la Sunna" (8).

Il est facile de voir que M. Lahbabi parle du magistère et du clergé, à partir d'un présupposé islamique, celui de la fusion du spirituel et du temporel. L'auteur se rend bien compte, peu après, que dans l'Islam la lettre a tué l'esprit, que le "taqlid" a tué l'"ijtihad", mais précisément, dit-il, à cause de faux orthodoxes qui se sont constitués en "magistère". Un catholique expliquera ce refuge normal et compréhensible vers une autorité (en l'occurrence les quatre écoles juridiques avec leurs codifications rigides et le repli sur la lettre de la loi) pour échapper justement au risque de la multiplicité des opinions personnelles et trop humaines venant du libre examen. En fin de compte est engagé ici, depuis les débuts mêmes de l'Islam, le problème des rapports entre les lois naturelles et les lois positives divines ou humaines, rapports à déterminer par l'intervention de quelque fondement rationnel. C'est ce que pense L. Cardet quand il demande si le problème n'est pas précisément "dans le rapport à établir, en régime nomocratique (et nomocratie qui continue à se réclamer d'une révélation), entre loi révélée et loi humaine, la notion même de celle-ci et le contenu de la première ?" (9)

Cela sur le plan théorique et de la recherche intellectuelle ; dans la pratique, les musulmans s'occupent d'autres problèmes ; si besoin est, on trouve toujours quelque justification à base coranique et on vante l'élasticité de la doctrine capable de s'adapter à toutes les situations.

Notes

1. "Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam", Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Paris, G-P. Maisonneuve (Besson-Chantemerle), 1957, un vol. relié, 396 p.
2. "Vocation de l'Islam", Paris, le Seuil, 1954, 167 p.
3. Voir aussi une étude du même auteur : "Philosophie et religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire" dans les actes du colloque de Strasbourg (12-13-14 juin 1959) ayant pour objet "L'élaboration de l'Islam", sous la direction de C. Cahen, (centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg), Paris, PUF, 1961, pp. 38-60 (le vol. entier 129 p).
4. Ces dates correspondent aux XV^e et XIX^e siècles de notre ère. Chacun sait que l'ère musulmane commence en 622, date de l'Hégire, du départ de Mahomet pour Médine où il se réfugia.
5. Mais, comme nous l'avons vu (cf. COMPRENDRE, série blanche, n° 22 du 15/4/60 "le jeûne du

ramadhan à l'épreuve en Tunisie"), un "ijma" tacite a consacré et canonisé au cours des siècles bien des nouveautés... Des croyances, des institutions, quelquefois en désaccord avec la lettre même du Coran, passent dans les mœurs et sont entérinées par les mouvements d'opinion.

6. Cf. COMPRENDRE, série jaune, n° 12 du 31/1/59, "La tradition musulmane".
7. Mohamed Aziz Lahbabi, "Déclin de la culture musulmane" dans Confluent n° 11, janv. fév. 1961, p. 35, où l'auteur fait remarquer "l'élasticité et la souplesse de la culture musulmane, ce qui a fait que son contact avec les réalités était suffisant pour en assurer la vitalité et la diffusion". Ainsi, ce n'est pas l'Islam comme tel qui porte en lui les germes de sa destruction. Un peu plus loin, M. Lahbabi accuse le soufisme qui a amené les musulmans à s'adonner aux diverses variantes du fatalisme ("tawakkul", maraboutisme, renoncement au monde, etc...). Les vulgarisateurs marxistes mettent leur espoir, quant à eux, dans la plasticité dont parlait Engels au sujet des idéologies : cette élasticité même fera évoluer inéluctablement l'Islam vers le laïcisme ; ou encore la plasticité sert les aspects progressistes dans l'Islam qui, eux, vont dans le sens marxiste.
8. Op. Cit. pp. 32-33,
9. La Cité musulmane, Paris, Vrin, 1954, p. 134.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--