



©gg-foto - Al Quaraouiyine à Fès, la plus ancienne université du monde

# PENSÉE LIBRE EN ISLAM

PAR MICHIEL LEEZENBERG

« L'islam est incompatible avec la démocratie libérale moderne », entend-on régulièrement affirmer. Et en effet, à première vue, cette affirmation semble confirmée par le flux continu d'images et d'informations que nous recevons du monde musulman actuel. Chaque information relatant la spirale déprimante de violence toujours plus extrême commise au nom de l'islam par des groupements tels qu'Al-Qaïda ou Daesh ne font qu'attester que l'islam serait une religion intrinsèquement intolérante, dogmatique et violente. Souvent on peut lire ou entendre que « l'islam n'a pas encore connu son siècle des Lumières qui a soumis les dogmes religieux à la critique philosophique et subordonné l'autorité religieuse (ou l'Église) à un ordre politique libéral et laïque (l'État) dont elle a été strictement séparée. »

Cette idée indolente repose sur une vision assez eurocentriste du monde musulman, qui cède à la tentation de projeter le modèle de développement historique du christianisme et de la décléricalisation de l'Europe occidentale sur les évolutions de l'islam et du Moyen-Orient. La thèse veut que l'Église ait dominé la vie morale et intellectuelle en Europe occidentale pendant des siècles et qu'il ait fallu attendre les Temps modernes pour que de courageux esprits éclairés soumettent la religion à la critique philosophique et pour finalement aboutir à une séparation totale de l'État et de l'Église ; un processus que l'islam n'a pas encore traversé.

Hélas, cette vision d'un processus graduel universel et linéaire des Lumières et de la décléricalisation relève d'un

manque élémentaire de connaissance de l'histoire de l'islam. Dans le monde musulman, on observe précisément un schéma inverse à celui du christianisme : on y voit surtout diverses formes d'intolérance violente et de persécution de penseurs hétérodoxes au cours de l'époque moderne, alors que l'islam classique a au contraire connu une imposante tradition classique de critique religieuse et de pensée libre philosophique. C'est de cette tradition que je souhaite traiter ici. Tout d'abord, je voudrais présenter quelques philosophes et penseurs libres de la civilisation islamique classique, ensuite je voudrais me pencher brièvement sur leur pertinence pour le temps présent et sur l'importance que l'existence de ces penseurs libres peut d'ailleurs revêtir pour les discussions actuelles sur l'islam.

Pour ce faire, il nous faut avant tout nous défaire de la présupposition ou du préjugé qu'un discours philosophique critique soit une exclusivité européenne. Alors que pendant de longs siècles, le patrimoine philosophique critique de l'Antiquité païenne est tombé dans un oubli quasi total en Europe, à cette même époque, l'intérêt pour cet héritage connaissait un essor dans le monde islamique. Si, la fin de l'Antiquité, le déclin de la civilisation et de l'érudition urbaines était déjà amorcé depuis longtemps en Europe occidentale, la connaissance de la langue, des sciences et de la philosophie grecques a sombré dans l'oubli le plus complet après la chute de l'Empire romain, en 476. Les seules disciplines encore enseignées jusqu'au Haut Moyen-Âge furent la logique et la rhétorique ; au reste l'instruction était en proie à une dé-

gradation générale. Même la connaissance du latin a décliné à tel point qu'au IX<sup>e</sup> siècle, durant son règne, Charlemagne faisait appliquer un nombre de réformes afin d'assurer un minimum d'érudition aux prêtres catholiques. Certains historiens vantent ces mesures comme la « Renaissance carolingienne », mais elles n'ont marqué qu'une bien modeste renaissance culturelle et intellectuelle.

Au cours de ces siècles, le monde musulman a, quant à lui, vécu un développement très différent. Pour commencer, la prospère civilisation urbaine n'y a jamais entièrement disparu. Au VIII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle ville a même été érigée, Bagdad. Celle-ci a fait office de capitale de la dynastie des Abbassides. Rapidement, la cité a connu une expansion fulgurante, une forte croissance économique et un grand épanouissement culturel. Les cités de Damas, Alexandrie, Le Caire et Cordoue étaient d'ailleurs considérablement plus grandes que les plus grandes cités d'Europe occidentale.

Ces villes n'étaient pas uniquement prospères sur le plan économique, mais connaissaient un imposant essor culturel et scientifique. Divers scientifiques y accomplissaient des travaux importants et innovants, entre autres, en matière de mathématiques, d'astronomie et de pharmacologie. Le climat religieux du monde musulman classique était remarquablement ouvert et tolérant envers les autres religions ainsi qu'à l'égard des opinions divergentes au sein de la propre communauté. Contrairement au cliché, la conquête arabe efrénée de grandes parties de l'Asie occidentale et centrale et de la péninsule ibérique au VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle n'est pas allée de pair avec des conversions forcées à l'islam. Les souverains musulmans avaient une bonne raison pragmatique de contrer les conversions : en islam, les non-musulmans sont soumis à un impôt spécifique, la *djizîa*. On observe plutôt un mouvement social inverse : les nouvelles élites islamiques adoptaient sans problème différents éléments culturels, politiques et intellectuels de leur environnement. Ainsi, le jeune monde musulman a fait montre d'une importante continuité de la civilisation antique tardive. D'un point de vue religieux, la révélation du Coran au prophète Mahomet s'est profilée comme l'aboutissement des religions monothéistes précédemment révélées des juifs et des chrétiens. Rien d'étonnant donc que des personnages bibliques tels qu'Abraham, Moïse et Jésus soient reconnus dans le Coran comme des prophètes légitimes. D'une perspective politique, les jeunes dynasties islamiques des Omeyyades et des Abbassides se considéraient comme les héritières légitimes de l'Empire

romain d'Orient et des traditions dynastiques perses. Sur le plan philosophique, le monde islamique classique a poursuivi la tradition grecque païenne et paléochrétienne.

Il n'est donc nullement surprenant qu'on définisse cette période comme le « Siècle d'or » de l'islam. Envisagée sous un angle philosophique, il s'agit bel et bien d'une période de Lumières : les souverains ne toléraient pas seulement, mais encourageaient ouvertement la traduction vers l'arabe de textes et d'ouvrages philosophiques, l'usage public de la raison et même la critique des révélations et traditions religieuses. D'un point de vue littéraire, cette période marque une renaissance ou une éclosion d'un humanisme qui ne formule pas la civilisation morale et culturelle en termes de révélation ou d'érudition religieuse, mais de beauté et de raffinement littéraires. Et même sur le plan religieux et philosophique, la civilisation islamique classique a fait preuve d'une liberté et d'une ouverture d'esprit remarquable : elle n'a pas instauré d'institutions centralisées hiérarchiques et n'a désigné personne pour incarner l'autorité religieuse. En théorie, le calife était à la fois le souverain politique et le chef spirituel de tous les mahométans, mais en pratique, personne ne prêtait grande attention à ses opinions religieuses. Tant et si bien que peu de temps après l'avènement de la dynastie des Abbassides, le pouvoir temporel a non seulement atterri entre les mains de monarques locaux et de chefs de guerre, mais que l'autorité exercée sur des questions dogmatiques ou juridiques est rapidement devenue le privilège des oulémas – les docteurs de la loi –, une classe ou caste sociale peu structurée de spécialistes religieux.

Sans doute pour entretenir les dissensions internes entre oulémas et ainsi les affaiblir sur le plan politique, différents dirigeants temporels organisaient des *munâzarât* ou controverses théologiques publiques lors desquelles des théologiens islamiques, juifs, chrétiens et autres engageaient le débat à propos des mérites des différentes convictions religieuses. Invoquer une révélation divine ou une autorité religieuse était interdit lors de ces controverses, seuls des arguments logiques étaient considérés comme valables. Au demeurant, ces controverses n'étaient pas entièrement publiques, ou n'étaient tout du moins pas accessibles à tout un chacun. En ces temps, la culture de l'élite érudite était maintenue strictement à l'écart de la vie de la population illettrée. Voilà pourquoi on retrouve dans les ouvrages de différents auteurs islamiques classiques le conseil de garder le peuple à distance de la réflexion philosophique et des controverses

théologiques, car cela ne ferait que semer la confusion dans leurs esprits et risquerait de les faire sombrer involontairement dans l'hérésie ou l'incroyance.

Examinons à présent quelques penseurs islamiques classiques que ce contexte de pluralisme religieux, de traductions philosophiques et de controverses théologiques publiques a propulsés sur le devant de la scène. En premier lieu, on peut citer Abu Nasr al-Farabi (mort en 945), le premier philosophe ayant réussi à concilier les conceptions grecques de la cosmologie et de la philosophie de la nature avec les religions révélées monothéistes. Il y avait déjà eu des philosophes avant Al-Farabi, notamment Al-Kindi (mort en 873), mais leurs ouvrages étaient moins le fruit d'une pensée critique indépendante qu'une passerelle maladroite entre doctrines théologiques islamiques et idées philosophiques.

Avec bien plus d'aisance et d'assurance, Al-Farabi s'inscrit dans le sillage de la pensée philosophique de Platon en matière d'organisation de l'État et de gouvernance ; d'Aristote quant à la nature humaine et la nécessité pour les êtres humains de vivre en société ; et du néoplatonicien Plotin à propos de la structure du cosmos. Nous pouvons passer outre aux détails, mais son ouvrage majeur, intitulé *Traité des opinions des habitants de la cité vertueuse*, présente une caractéristique notable : la religion révélée de l'islam, le prophète Mahomet et le texte du Coran n'y jouent aucun rôle. En lieu et place, Al-Farabi parle de religions, au pluriel, et des rapports entre la pensée philosophique et les lois des religions révélées en termes philosophiques généraux et abstraits. Plus remarquable encore est ce qu'il écrit sur ces rapports : selon lui, les lois religieuses ne sont que des imitations rhétoriques de vérités philosophiques abstraites qui présentent la connaissance sous une forme simplifiée pour le peuple, qui ne sait ni lire ni écrire et encore moins mener une réflexion philosophique.

Al-Farabi affirme donc ouvertement la supériorité de la raison philosophique sur la révélation religieuse des lois aux prophètes. Même Spinoza n'a pas osé aller aussi loin dans son *Tractatus Theologico-politicus* ou *Traité théologico-politique*. Il faudra attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle avant que la philosophie occidentale donne à entendre des idées d'une radicalité comparable sur le rapport entre la raison et la révélation. En ce sens, il est important de noter que, pour autant qu'on sache, Al-Farabi n'a jamais été inquiété à cause de ses conceptions philosophiques. Au contraire, il était – et est toujours – un penseur

unaniment respecté, surnommé le « second maître » des philosophes islamiques, le premier étant Aristote.

Il en va de même pour un autre philosophe du Xe siècle, Abu Bakr Al-Razi. Comme mentionné précédemment, le monde islamique classique poursuivait une tradition de controverses théologiques publiques, ou *munâzarât*. Il s'agissait de débats ouverts, non pas de tribunaux politiques ou de procès pour l'exemple ; la teneur de ces débats et leur aboutissement n'étaient pas déterminés au préalable. Ce serait vraisemblablement durant une telle controverse que le philosophe Al-Razi (mort en 925) aurait formulé son affirmation retentissante que « tous les prophètes des religions révélées sont, sans exception, des imposteurs ». Selon Al-Razi, il est inconciliable avec la sagesse divine qu'un seul et unique peuple soit élu dans Ses révélations : cela ne peut mener qu'à des effusions de sang et des violences vaines et injustes. Al-Razi n'était pas un athée, mais plutôt un déiste : il abordait les questions de la création et de la révélation en tant que philosophe et à partir de cette position, il critiquait l'idée d'un dieu plus personnel et spécifique à une culture que véhiculent des religions révélées.

Les critiques d'Al-Razi ont fait couler tellement d'encre que bien des siècles plus tard encore, ses pensées ont fait l'objet de réfutations circonstanciées. Or, le fait qu'on l'ait réfuté en s'appuyant sur des arguments philosophiques substantiels et qu'on ne l'ait pas exclu par un simple anathème en dit long sur le climat intellectuel qui régnait à cette époque. Il n'était en outre pas le seul penseur libre à avoir formulé une critique radicale des principaux articles de la foi musulmane. Un autre penseur libre du Xe siècle, Ibn al-Rawandi, a attaqué le dogme qui veut que le langage du Coran soit inimitable. Il paraît qu'il l'a fait en présentant une imitation de certains versets du Coran, ce que ses ennemis ont considéré comme une parodie du livre révélé de l'islam. C'est à cette époque aussi que les Frères de la Pureté (*ikhwân al-safa*) étaient actifs à Bagdad et à Bassora, dans le sud de l'Irak actuel. Cette société secrète, qui ne constituait pas un club de débats publics, était en quête de vérité philosophique. Les adeptes anonymes de cette confrérie ont laissé un immense ensemble encyclopédique de traités philosophiques. La partie la plus connue et la plus touchante de ces écrits est incontestablement le célèbre récit du procès que les animaux intentent à l'humanité.

Tous ces exemples démontrent clairement que la civilisation islamique classique différait du tout au tout du monde islamique moderne. On y polémiqueait ouvertement des dogmes religieux et du statut de la révélation islamique, le prophète de l'islam était publiquement soumis à des critiques philosophiques, les seigneurs et les puissants étaient persiflés au grand jour sans que tout cela mène à des persécutions ou à de la violence. Les critiques de la religion d'Al-Farabi et d'Al-Razi sont même plus radicales que celles de penseurs occidentaux des Lumières comme Kant ou Spinoza.

À la question si, quand et pourquoi cette tradition critique a disparu de la civilisation islamique, les avis divergent. Une réponse souvent donnée est que les théologiens des siècles suivants, comme Abu Hamid al-Ghazali (mort en 1111) et Ibn Taymiyya (mort en 1328), ont mené un combat virulent contre la raison philosophique et ont ainsi conduit la civilisation islamique dans une torpeur religieuse, fanatique et obscurantiste dont elle ne s'est toujours pas réveillée selon certains. Al-Ghazali a en effet écrit un livre célèbre au titre éloquent : *L'incohérence des philosophes*. Ibn Taymiyya, souvent présenté comme le patriarche de l'islam salafiste et intégriste actuel, va encore plus loin dans *La réfutation des partisans de la logique grecque*, où il conteste l'utilité pratique de la logique aristotélicienne. Cependant, l'étude approfondie de ces ouvrages révèle leur caractère bien plus argumenté que leurs titres ne le font pressentir. Autrement dit, même les penseurs médiévaux les plus radicaux ayant rejeté la philosophie et la logique d'inspiration grecque ont combattu leurs adversaires à coups d'arguments rationnels, non pas par des *fatwas* ou des menaces, et encore moins par de la violence physique. Au temps de l'islam classique, la critique philosophique pouvait aussi viser la tradition philosophique elle-même.

À présent, vous vous direz sans doute : tout cela est bien intéressant, cette philosophie et ces penseurs critiques de l'islam classique, mais en quoi cela nous avance-t-il aujourd'hui ? Et il s'agit là d'une question parfaitement légitime et même très importante. Quel intérêt, si tant est qu'elle en présente un, la tradition philosophique critique dans l'islam classique revêt-elle pour l'époque actuelle ?

En premier lieu, la connaissance de cette tradition élargit et corrige notre connaissance de l'histoire de la culture et des pensées européennes. On dit parfois que la philosophie islamique n'était au fond qu'une passerelle, qu'elle n'aurait pas

produit de pensées créatives, mais aurait rendu un service très utile à la philosophie occidentale en faisant redécouvrir la philosophie grecque, notamment les ouvrages d'Aristote, à l'Europe du Haut Moyen-Âge. Cela aussi répond à une conception eurocentriste erronée. La philosophie islamique classique a bel et bien produit une pensée créative et novatrice. Par ailleurs, les penseurs de l'islam classique ne se considéraient bien entendu pas comme des passeurs ou des intermédiaires missionnés pour transmettre la philosophie de la Grèce antique païenne au monde chrétien, mais comme les héritiers légitimes du patrimoine philosophique grec et de sa pensée. Ils ont avant tout tenté d'élaborer une vision philosophique de leur propre monde et de leur propre temps.

La deuxième utilité que présente la connaissance de cette tradition critique islamique pour le monde d'aujourd'hui est de pouvoir aider à désamorcer le préjugé que l'islam est une religion incapable de faire preuve de pensée critique et pour cela incompatible avec les valeurs et les pratiques d'un État de droit libéral et laïque. L'héritage des philosophes et penseurs libres islamiques classiques met en évidence que la critique radicale de la religion était possible et pouvait être exprimée ouvertement. Ce seul fait rend impossible d'attribuer des situations aberrantes et inadmissibles dans le monde islamique contemporain ou des méfaits commis de nos jours au nom de l'islam à « l'essence immuable » de l'islam. La religion musulmane a une histoire, au même titre que le christianisme, et à plusieurs égards, on observe une rupture profonde entre ses aspects classiques et modernes.

Le troisième critère de pertinence que peut avoir la connaissance de la philosophie islamique classique pour le temps présent est de constituer une source d'inspiration pour les musulmans contemporains. Dans le monde d'aujourd'hui, les personnes d'origine musulmane ou aux antécédents dans le monde islamique peuvent s'inspirer de manières très diverses de ces héros islamiques de l'esprit à l'époque classique. Que ce soit de l'indépendance d'esprit et de l'esprit critique de penseurs comme Al-Razi ou Al-Farabi, de la philosophie de l'histoire d'un historien tel qu'Ibn Khaldoun ou de la sagesse poétique et de la tolérance religieuse d'un poète comme Rumi, les penseurs islamiques ont produit un patrimoine d'une extraordinaire fécondité, susceptible de guider les musulmans contemporains dans leur vie quotidienne et d'enrichir la pensée universelle. Bref, une meilleure connaissance des traditions critiques et humanistes de l'islam peut être propice à tout le monde.

## LA PENSÉE CRITIQUE EN ISLAM

VUB Crosstalks et Moussem présentent une série de conférences sur la pensée critique en Islam. Dans leur conception de la civilisation islamique, aussi bien les intégristes musulmans que les islamophobes font référence à un islam initialement « pur » des origines, né il y a 1400 ans, mais qui n'a jamais existé en réalité. L'Islam n'a jamais constitué un bloc monolithique, un courant homogène. Au contraire, l'histoire de l'Islam a toujours été une culture très diverse, devenue forte par l'acculturation et par le contact avec la culture grecque, perse, indienne, africaine, etc. Une histoire qui est aussi pleine de dissidence, d'hérésie et de rébellion. Ces sectes et ces courants théologiques alternatifs sont à l'origine d'une captivante culture de débat. Des penseurs du siècle d'or de l'Islam, comme Al Farabi, Averroës, Avicenne, Abu Al Alaa Al Ma'ari, Abu Bakr Al Razi, Omar Khayyam, Abu Hayyan Al Tawhidi... sont les fondateurs d'une culture basée sur la raison et la science. De nombreux penseurs contemporains ont suivi leur exemple. Dans un monde complexe et globalisé, il est aujourd'hui plus que nécessaire de prêter attention à ces penseurs.

Dans ce contexte, nous présentons une série de conférences digitales, en publiant à chaque fois un nouveau texte de l'intervenant en rapport avec le thème.