UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

-**-****-**

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

-****-*****-**

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

-***-*****-**

MEMOIRE DE LICENCE

PHILOSOPHIE ET ISLAM AU REGARD DE *COMMENT PHILOSOPHER EN ISLAM* ? DE SIULEYMANE BACHIR DIAGNE

Présenté par :
YAROU CHABI Guerra

Encadré par :
Assane MAHAMANE
Enseignant à l'UAC

Sous la direction de :
Eustache Roger Koffi ADANHOUNME
MC/ CAMES/ UAC

Année académique : 2021-2022

À

→mon père Chabi Zimé YAROU

→ma mère Bougnon CHABI YAROU

Remerciements

Au terme de ce travail de recherche qui se veut une contribution à la réflexion sur la rencontre entre la philosophie et la religion islamique, je voudrais remercier mon directeur de recherche, le professeur Eustache Roger Koffi ADANHOUNMÈ, Maître de Conférences des Universités du CAMES ; et mon encadreur le professeur Assane MAHAMANE, pour leur disponibilité et leur rigueur dans la réalisation de cette œuvre.

Je voudrais également remercier tous les enseignants du Département de Philosophie (DPH), qui ont contribué à ma formation universitaire jusque-là.

À mon oncle Wahabou AMADOU YOROU et sa femme Nouriath, je dis infiniment merci pour tous les sacrifices consentis à mon égard.

Je remercie sincèrement mes frères et sœurs Asana, Bèrèkè, Garya, Baguiri, Gounnou, Kora, Mora et Séro ; tous de la famille YAROU CHABI ZIMÉ.

Mes remerciements vont aussi à l'endroit de nos aînés Docteur Chabi SIKA et Mr. Daniel qui ont été toujours là pour nous conseiller.

Aux frères et amis de la résidence de Gamia à Calavi sans oublier mes deux meilleurs amis fidèles de l'amphi Awali et Abou.

À tous ceux qui de près ou de loin ont participé à la réalisation de ce mémoire, je leurs dis merci.

Résumé

La rencontre entre la philosophie et la religion islamique a été l'une des préoccupations majeures de Souleymane Bachir DIAGNE dans *Comment philosopher en islam ?* Dans cet ouvrage, l'auteur essaie de nous montrer la nécessité de cette rencontre qui a suscité débats dans le monde de l'islam. Souleymane Bachir DIAGNE expose alors les étapes de cette rencontre entre la philosophie et la religion islamique. Pour lui, cette nécessité de rencontre témoigne de la capacité des premiers penseurs musulmans à islamiser la philosophie. C'est pourquoi, il met en exergue la découverte des œuvres des anciens en l'occurrence celles grecques qui ont permis cette rencontre entre la philosophie et la religion islamique. Ce qui est intéressant dans la démarche de DIAGNE, ce sont les retombées de cette rencontre entre la philosophie grecque et les dogmes de la religion islamique. Diagne parle même d'un réformisme en terre d'islam.

Mots clés : Philosophie—Religion islamique—Retombées—Nécessité—Réformisme.

Summary

The encounter between philosophy and the Islamic religion was one of the major concerns of Souleymane Bachir DIAGNE in How to philosophize in Islam? In this book, the author tries to show us the need for this meeting which has sparked debate in the world of Islam. Souleymane Bachir DIAGNE exposes the stages of this encounter between philosophy and the Islamic religion. For him, this need for encounter testifies to the capacity of the first Muslim thinkers to Islamize philosophy. This is why he highlights this discovery of the works of the ancients, in this case the Greek ones, which allowed this encounter between philosophy and the Islamic religion. What is interesting in DIAGNE's approach are the repercussions of this encounter between Greek philosophy and the dogmas of the Islamic religion. DIAGNE even speaks of reformism in the land of Islam.

Keywords: Philosophy—Islamic religion—Repercussions—Necessity—Reformism.

Sommaire

Introduction 5

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle et Biobibliographie de Souleymane Bachir DIAGNE 7

1.1. Clarification conceptuelle 7

1.2.Biobibliographie de Souleymane Bachir DIAGNE 12

Chapitre 2 : Rencontre entre philosophie et la religion islamique chez Souleymane Bachir DIAGNE 17

2.1. De la nécessité de philosopher en islam..... 17

2.2. Philosophie et islam : une rencontre de progrès 22

Chapitre 3 : Portée et Limites de la rencontre entre philosophie et islam chez Souleymane Bachir DIAGNE..... 28

3.1. Portée de la philosophie de Souleymane Bachir DIAGNE sur la rencontre entre philosophie et religion islamique 28

3.2. Limites de la pensée de Souleymane Bachir Diagne sur la rencontre entre la philosophie et la religion islamique 31

Conclusion..... 35

Introduction

L'une des questions fondamentales à laquelle les premiers penseurs musulmans ont fait face, est celle de l'introduction de la philosophie dans le domaine de la religion. Cette question a été l'une des préoccupations majeures en terre d'islam. Elle a intéressé autant les penseurs musulmans que ceux non musulmans. En effet, dès ses tous débuts, l'islam en tant que religion monothéiste a été confronté à un défi intellectuel, celui de la connaissance rationnelle du sacré. Et ce, parce que plusieurs questions théologiques étaient laissées ouvertes. Le Législateur religieux qu'est Dieu n'avait pas statué sur ces questions. Il fallait y réfléchir. Et vouloir y réfléchir nécessitait un certain nombre de dispositions ou si l'on veut des outils d'appréciation des principes ou normes religieux. Plusieurs auteurs se sont lancés dans cette logique. Parmi eux figure Souleymane Bachir DIAGNE, un philosophe musulman et mystique à travers son ouvrage intitulé *Comment philosopher en islam* ?

Dans son ouvrage, DIAGNE pose les conditions de la rencontre entre cette sagesse considérée comme païenne avec les dogmes de l'islam. Du caractère hostile manifesté par les premiers penseurs à la flexibilité de l'élite, notre auteur a montré la nécessité de pouvoir intégrer les outils rationnels dans le domaine de la croyance religieuse. Bachir a su montrer cette nécessité en partant des moments de traduction des œuvres grecques qui ont précédé la véritable introduction de la philosophie dans le monde de l'islam. Des dispositions pratiques entreprises par des premiers penseurs à travers les mouvements de traduction en passant par cette rencontre véritable de la philosophie et de l'islam, il a été question pour notre auteur de montrer cette nécessité d'utiliser les outils rationnels pour expliquer les dogmes musulmans. En réalité, il s'agit de donner un nouveau souffle à l'islam afin de permettre son meilleur épanouissement.

Le choix de notre sujet intitulé « Philosophie et religion islamique au regard de *Comment philosopher en islam ?* de Souleymane Bachir DIAGNE » se veut une piste d'analyse des conditions de rencontre de la philosophie et des dogmes

de l'islam. Plusieurs questions peuvent intéresser à ce sujet : quelles sont les conditions de rencontre entre la philosophie grecque et les dogmes de l'islam ? Quelle est la quintessence de la pensée de Souleymane Bachir DIAGNE sur la rencontre de la philosophie et des dogmes de l'islam ? Ce travail de Bachir DIAGNE ne présente-t-elle pas des limites ?

Notre travail de recherche s'articule autour de trois axes principaux. Le premier consiste à clarifier les notions de philosophie et de l'islam ; et à présenter l'auteur à travers son ouvrage *Comment philosopher en islam* ? Le second axe permet de relater la pensée de Souleymane Bachir DIAGNE en ce qui concerne la rencontre entre la philosophie et les dogmes de l'islam. À ce sujet, il nous a été d'une utilité pratique de mettre en relief la question de l'introduction de la philosophie en terre d'islam ; de l'islamisation de la philosophie ; de l'évolution créatrice en terre d'islam ; et du rôle de l'élite intellectuelle musulmane. Le troisième et le dernier axe consiste à mettre en valeur la portée et les limites de la pensée de Souleymane Bachir DIAGNE sur la rencontre entre philosophie et islam.

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle et Biobibliographie de Souleymane Bachir DIAGNE

1.1. Clarification conceptuelle

a- Notion de philosophie

Au sens vulgaire, la philosophie est le fait d'un individu, de supporter les évènements avec calme et sérénité. Selon le *dictionnaire Scolaire HACHETTE*, la philosophie est la réflexion sur les grands problèmes de l'homme et de l'univers. Elle pose les problèmes de la liberté, de la mort de Dieu, de la mort en général. Le terme « philosophie » est défini par Jacqueline RUSS comme ce qui suit: La philosophie, dans son étymologie grecque *philosophia*, est formée de *philein* (aimer) et de *Sophia* (sagesse, savoir). Donc, la philosophie est le fait d'aimer la sagesse, le savoir. Au sens courant, la philosophie signifie la conception de celui qui accepte les choses comme elles sont. Dans son sens ancien, elle est la connaissance, le savoir rationnel, ou la science voire système de la connaissance. Prise dans son sens moral la philosophie est la sagesse, c'est-à-dire qu'elle est la règle pratique d'action[1].

L'histoire du mot philosophie nous renseigne qu'elle regorge plusieurs composantes. Ces différentes composantes sous-tendent la pluralité de définitions qui caractérisent cette notion. En effet, la philosophie est conçue comme un système de savoir rationnel, *« savoir de ce qui est penser, connaissance dialectique, c'est-à-dire compétences relatives aux relations et aux combinaisons d'idées »*.[2] Cette définition de la philosophie se rapporte tant bien que mal à sa signification originale. Ainsi, dès les touts débuts de cette activité intellectuelle, l'on peut identifier un système tripartite en ce qui concerne de la définition : la ''*phusis*'' c'est-à-dire la nature d'un côté, la logique et l'éthique de l'autre côté.

Ce système tripartite permet de concevoir la philosophie comme *« tout ensemble d'études ou de considérations présentant un degré de généralité, et*

[1]Jacqueline RUSS, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, Paris, 1991, p.213.
[2] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, et *al., Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand COLIN, 2013, p. 390.

tendant à ramener soit un ordre de connaissances, soit tout le savoir humain, à un petit nombre de principes directives ».[3] La philosophie est donc un effort de pensée libre dégagée de tout enjeu de pouvoir. Elle est interrogation sur les choses mêmes et rompt avec l'attitude ordinaire d'exploitation des idées dans un but de justification de soi ou de domination d'autrui. D'où son intérêt pour les choses du monde.

La première des préoccupations de la philosophie a été la conception de la nature c'est-à-dire la ''*phusis*''. La recherche des éléments constitutifs de la nature a été l'une des premières missions que se sont assignés les philosophes. Les présocratiques, ceux-là même qui sont qualifiés de premiers penseurs au sens réel du terme, dans leur soif de connaître le monde, ont fini par donner un contenu réel à la philosophie tout en la démarquant des explications mythiques. Ainsi, en se constituant en des écoles, ces premiers penseurs arrivaient à donner un sens à la recherche philosophique à travers leur conception de la nature. La nature devrait leurs livrer son secret en ce qui concerne son fondement réel. En ce moment, les philosophes ne s'intéressaient à rien qu'à *« regarder la nature des choses »*.[4]

Cette attitude qui s'imposait aux philosophes présocratiques leur permettaient d'élaborer des théories sur la nature du monde et de ses constituants : *« Selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses, que selon Anaximandre, c'est l'infini et, selon Anaximène, l'air »*.[5] Pour ces derniers, il fallait chercher à pénétrer la nature à travers ses différents constituants. Les présocratiques posaient ainsi le problème d'ordre technique et scientifique quant à la conception de la nature. On comprend aisément pourquoi plus tard, Aristote et les écrivains de son école ne se sont préoccupés que d'une seule question : *« Quelle est la matière dont sont faites les choses ? »*.[6]

---

[3] André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, p. 774.
[4] Juliusz DOMAŃSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre : les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Editions du Cerf, 1996, p.2.
[5] Émile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, 2ème Édition, Paris, PUF, 2012, p.38.
[6] *Idem.*

La réponse à une telle question a permis à ces Milésiens de développer une science physique naturelle qui n'était pas aussi satisfaisante au début. D'ailleurs leurs explications fournies quant à la conception de la nature et de ses constituants n'étaient que des présuppositions. Cependant, ces premiers philosophes arrivèrent à donner à la science technique et philosophique un début de progrès qui sous-tendaient leur version de la nature du monde. Un mode d'explication est donné avec d'une ou d'une autre une certaine précision tout à fait différente. La philosophie trouvait un premier sens qui n'était rien d'autre que la considération de l'ordre du monde. Les présocratiques, en l'occurrence les Milésiens, avaient cette certitude que le monde regorge d'un ordre qui traduit une justice. Avec eux, *« émerge l'idée d'un ordre naturel de succession qui est en même temps un ordre de justice : image sociale d'un ordre du monde, très répandue dans les civilisations orientales, et qui jouera un rôle de premier plan dans la philosophie grecque »*.[7]

b- Notion de l'islam

L'islam est une religion monothéisme née vers l'an 610 de notre ère. Cette naissance fait suite à l'apparition de l'Ange Gabriel à un homme du nom de Mahomet[8] qui vivait à la Mecque, ville située dans l'actuelle Arabie Saoudite. L'Ange Gabriel annonça à Mahomet que Dieu l'avait choisi pour être son estime Prophète. Les révélations reçues ainsi par le prophète Mohamed jusqu'à sa mort en 632 constituent le livre Saint de l'islam, « le Coran ». Le prophète Mahomet entendait restaurer et parachever la religion originelle de l'humanité et qui s'inscrivait dans la lignée des prophètes bibliques qui avaient été envoyés avant lui avec la Loi divine.

[7] *Idem.*

[8] La prononciation de ce nom est toujours suivie de Paix et Bénédiction d'Allah sur Lui, sur sa famille et ses compagnons.

Les contemporains de Mahomet à la Mecque adoraient plusieurs dieux. Ils rejetèrent son appel à n'adorer qu'un seul Dieu. En 622, Mahomet et son petit groupe de fidèles quittèrent la Mecque pour la petite ville de Yathrib située plus au nord, que les musulmans rebaptisent Médine. C'est cette année-là que fut choisi ultérieurement pour marquer le début du calendrier musulman. C'est à Médine, la cité-Etat, que le Prophète de l'Islam établit la première communauté musulmane.

En 630, Mahomet prit la tête de la communauté musulmane qui avait déjà de l'ampleur et attaqua la Mecque avant que celle-ci ne se rende pacifiquement. A la mort de Mahomet, deux ans plus tard, la majeur partie du territoire de l'Arabie Saoudite avait accepté l'Islam pour religion et faisait partie intégrante de la communauté musulmane. La succession de Mahomet fut assurée par une série de dirigeants (Califes) qui permettent l'expansion de l'Islam et son émergence sur la scène régionale. En moins de cent ans, les armées musulmanes avaient réussi à s'imposer sur un territoire allant depuis l'Est des régions frontalières du nord-ouest immense, d'un seul tenant, formant ce qu'on appelle le « Califat ». Mais, trop grand et trop vaste, l'islam étouffait. Il y avait bien sûr la diversité des nations, la complexité des langues, les usages les plus antinomiques et, finalement, une dispersion qui allait être fatale.

Petit à petit, l'islam perdit son unité originelle et ne réussit plus à se reconstruire. Devenu trop grand et trop vaste, à la fois par la population, les ethnies, les langues et les territoires, le Califat évitait plus un gouvernement ordinaire. Il fallait maintenir l'ordre et exiger des confins les éloignés qu'ils se conforment aux ordres venus de Damas, puis de Bagdad. Les lignes de facteurs étaient déjà à l'œuvre, en particulier au niveau doctrinal. Des écoles théologiques s'étant formées au cours du IX^{e} siècle. Elles ont suscité ou légitimé des comportements politiques situés aux antipodes les uns des autres. L'autre élément

de distorsion était *« la guerre sainte »*[9]. Elle permit à l'Islam de gagner des espaces nouveaux, mais en même temps, elle donna aux généraux l'envie de voler de leurs propres ailes. Si bien que l'extension des terres islamiques allaient secréter une nouvelle manière de percevoir l'architecture du Califat. L'exemple le plus fragrant est celui L'Andalousie. Moins d'un demi-siècle après la conquête par des généraux fidèles aux Omeyyades. L'Andalousie s'affranchit de Bagdad, à partir du moment où celle-ci est devenue capitale des Abbassides, ennemis jurés des premiers.

Les Califes Abbassides lui-même ne tardait pas à tomber sur coup des mongoles qui le massacrèrent en 1258. Au fil du temps, l'islam continua ainsi à s'étendre dans les royaumes qui ne parviennent à se maintenir sur la longue durée, exception faite des possessions qu'ils avaient acquises depuis le début.

Ce bref aperçu de la religion islamique nous amène à nous poser la question sur ses piliers. En effet, l'Islam repose sur un certain nombre de pilier qu'il urge d'énumérer.

- La chahadah, elle consiste à témoigner que seul Allah est digne d'être adoré et que Mahomet est son messager.
- Etablir la SALLAAH (prière), car elle implique le dévouement total à ALLAH, l'orientation indifférente vers Lui, sa glorification, ses implorations et la soumission à lui. Si l'on considère que la foi est un arbre, la prière sera l'eau avec laquelle on irrigue cet arbre. Si aussi la prière n'est pas répétée plusieurs fois pendant la journée, l'arbre de la foi sera asséché. C'est grâce donc à la prière et non effet d'arrosage que l'arbre de la foi assure sa continuité et sa croissance.
- Payer la Zakat (l'aumône prescrit), c'est un bouclier contre le besoin et un moyen de sauvegarder les intérêts des musulmans. Elle préserve contre la pauvreté et protège les pauvres. En s'acquittant de ce devoir, le musulman

[9] A. MEDDEB, *La maladie de l'Islam*, Paris, PUF, 2002, p.61.

exprime sa confirmation totale en ALLAH, son espoir d'obtenir son pardon et sa croyance inébranlable des promesses divines.

- Le Jeûne, le mois de Ramadan. Pour le musulman, le jeûne est le fondement qui enseigne l'esprit le sens de la patience, il entraîne à abandonner ce qu'il aime et dont il a l'habitude de pour l'amour d'ALLAH, pour ne rapprocher de lui et enfin de s'accoutumer à mieux contrôler les qualités de détermination et de patience. En jeûne, le musulman renforce son dévouement envers ALLAH et fait prévaloir l'Amour pour ALLAH sur l'amour sur soi. C''est justement pour cette raison qu'ALLAH s'est réservé le Jeûne et lui, parmi toutes les prescriptions.
- Le Hajj est une occasion pour glorifier Allah et se soumettre totalement à Lui. « *Il est aussi l'occasion d'évoquer les œuvres des prophètes des messagers et des élus d'Allah afin de renforcer la foi en eux et d'enraciner l'amour pour eux* »[10]. Elle paraît comme une occasion pour le musulman de se rencontrer, de se connaître, de coordonner leur message, de remettre d'accord sur leurs intérêts privés et publics. C'est l'une des grandes faveurs de cette religion pour les croyants, pour ne citer que ces exemples. D'où est parti donc l'islam ?

1.2. Biobibliographie de Souleymane Bachir DIAGNE

a- Biographie de l'auteur

Souleymane Bachir Diagne est un philosophe sénégalais, né le 8 novembre 1955 à Saint-Louis (Sénégal). Professeur de français à l'université Columbia, c'est un spécialiste de l'histoire des sciences et de la philosophie islamique. Après ses études au Lycée Van VOLLENHOVEN de Dakar au Sénégal où il passe son baccalauréat, Souleymane Bachir Diagne est admis en classes préparatoires (hypokhâgne et khâgne) au lycée Louis-le-Grand de Paris, suivant les pas, presque un demi-siècle plus tard, de son compatriote Léopold Sédar Senghor. Il y prépare le concours d'entrée à l'École normale supérieure, tout en

[10] John Wileya Sores, *Islam For Dummies,* Edition First, 2015, P. 13.

passant une licence et une maîtrise de philosophie à l'université Panthéon-Sorbonne. Reçu à l'Ecole Normale Supérieure, il y est l'élève de Louis Althusser et de Jacques Derrida.

Reçu à l'agrégation de philosophie en 1978, il passe une année à l'université Harvard dans le cadre d'un programme d'échanges. Il soutient une thèse de doctorat de troisième cycle de philosophie à l'université Panthéon-Sorbonne sous la direction de Jean-Toussaint Desanti en 1982, sur le thème « De l'algèbre numérique à l'algèbre de la logique ». La même année, il revient dans son pays natal pour y enseigner la philosophie à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar. Il soutient sa thèse de doctorat d'État à l'université Panthéon-Sorbonne en 1988, toujours sous la direction de Jean-Toussaint Desanti, sur le thème « Philosophie symbolique et algèbre de logique : les lois de la pensée de Georges Boole ».

Ancien vice-doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh ANTA DIOP de Dakar, il est nommé conseiller pour l'éducation et la culture en 1993 par l'ancien président de la République du Sénégal Abdou Diouf, poste qu'il occupe jusqu'en 1999. Souleymane Bachir Diagne est codirecteur des *Éthiopiques* (revue sénégalaise de littérature et de philosophie), membre du comité de publication de la *Revue d'histoire des mathématiques* (journal de l'histoire des mathématiques publié par la société des mathématiques de France), membre du comité de publication de *Présence africaine*, membre du comité international scientifique de *Diogènes* (journal de philosophie et de sciences sociales publié par le Conseil international de philosophie et de sciences sociales de l'UNESCO, membre du comité scientifique du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, membre du Comité africain et malgache pour l'enseignement supérieur (CAMES), membre du conseil du Futur de l'UNESCO.

En 2004, un dossier du *Nouvel Observateur* le retient dans sa sélection des « 25 grands penseurs du monde entier » et, en 2007, il figure parmi « les 100 personnalités qui font l'Afrique », selon l'hebdomadaire *Jeune Afrique*. Il a publié

depuis de nombreux travaux dans les domaines de l'histoire de la logique, de la philosophie, en particulier dans le monde islamique et en Afrique. Il est l'auteur, entre autres travaux, d'un ouvrage consacré à l'algèbre de la logique créée par George Boole et intitulé *Boole, l'oiseau de nuit en plein jour* (Belin, 1989), d'une traduction française des *Lois de la pensée* de ce même auteur (Vrin, 1992) et, dans le domaine de la philosophie islamique, d'un livre d'introduction à l'œuvre du poète et philosophe Muhammad Iqbal : *Islam et société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal* (Maisonneuve & Larose, 2001). Il a sorti un essai sur *Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie* (Riveneuve éditions, 2007).

Après avoir enseigné pendant plusieurs années à l'université Northwestern d'Evanston (Illinois, États-Unis) Souleymane Bachir Diagne est, depuis 2008, professeur aux départements de français et de philosophie de l'université Columbia de New York[5]. Il a été invité à participer à une audition le 31 octobre 2007 pour la commission du Livre Blanc sur la Défense et la Sécurité nationale au Sénat français à Paris. Il a dirigé en 2013 la concertation nationale sur l'avenir de l'enseignement supérieur et de la recherche au Sénégal qui a préconisé une réforme ambitieuse du système universitaire autour de onze décisions majeures en faveur de la réorientation vers les sciences, le numérique et les technologies.

b-Bibliographie et grandes articulations de *Comment philosopher en islam ?*

Comment philosopher en islam ? est une œuvre de Souleymane Bachir DIAGNE. L'ouvrage a connu seize éditions publiées entre 2008 et 2016 en français et en Néerlandais et détenues par 103 bibliothèques membres de la World Cart dans le monde *Comment philosopher en islam*. L'auteur aborde les penseurs essentiels comme, Avicenne, Averroès, Ghazali. Cet essai constitue également

une réflexion sur le mouvement d'ouverture qui a lieu dans la pensée musulmane, sur sa dimension contemporaine et ses aspects politiques à venir. L'ouvrage « Comment philosopher en islam ? » offre une introduction à la pensée philosophique en islam et à sa place dans l'histoire. On peut également comprendre qu'il s'agit de légitimer et de réintroduire le philosopher en islam.

En effet, l'islam a connu durant son histoire, au plus haut point, l'ouverture à la pensée. C'est en repérant, dès la mort de Muhammad, la présence de certaines questions d'ordre philosophique liée à sa succession que l'auteur rappelle la place qu'a occupée la philosophie tout au long des siècles, à la fois par les concrets avec d'autre pensée au fil des siècles (Plotin, Platon, Aristote, Nietzche, Bergson …) et à travers des penseurs essentiels comme Avicenne, Averroès, Ghazali. Ce sera donc une « histoire de rencontres » que le professeur à l'université de Columbia livre ici. Il même aussi une réflexion personnelle sur le mouvement d'ouverture de l'islam dans ses dimensions contemporaines et ses aspects politiques futures. Penser le Coran à l'intérieur du mouvement de la vie lui apparait comme une nécessité. Alors que s'intensifient les risques de conflit et les tentations de repli, Souleymane Bachir DIAGNE donne avec cet ouvrage, une leçon d'expérience et de raison. L'ouvrage comprend 9 chapitres. Dans le premier chapitre qui est « Et comment ne pas philosopher », l'auteur analyse la rencontre entre la philosophie grecque et l'univers islamique.

Dans le deuxième chapitre, il analyse le processus d'appropriation de la philosophie grecque par les intellectuels musulmans et se penches notamment sur l'incorporation des concepts philosophiques au sein de la langue arabe durant l'exercice de traduction. « Comment une langue devient philosophique ». Dans la troisième chapitre nommé « Qu'est-ce qu'être islamique pour une philosophie » il montre qu'il existe indéniablement une forme d'islamisation de la philosophie. Dans le quatrième chapitre nommé « Contre la philosophie », l'auteur présente un certain nombre de philosophes qui se opposés à différents degrés à l'intégration de la pensée philosophique dans le raisonnement islamique. Dans le cinquième

intitulé « Une leçon de philosophie écologique », il reprend des éléments biographiques, contextualise les pensées de Ghazali, d'Abubacer, d'Averroès, d'Afghani, de Muhammad Abdou, de Sayyid Ameer Ali, ou encore celle d'Ali Abderraziq. Dans le sixième chapitre intitulé « L'obligation de philosopher », il montre que le Coran porte en lui-même un principe de modernité. Dans ce septième et huitième chapitre intitulé respectivement « Le besoin de philosopher » et « La philosophie de la réforme », l'auteur a continué à montrer les principes de modernité. Et enfin dans le dernier, l'auteur démontre que la pensée islamique fait face à l'épreuve des temps qui changent.

Chapitre 2 : Rencontre entre philosophie et la religion islamique chez Souleymane Bachir DIAGNE

2.1. De la nécessité de philosopher en islam

a- L'introduction de la philosophie en terre d'islam

L'introduction de la philosophie en terre d'islam se traduit par l'expression d'une hostilité. Les premiers penseurs voyaient en la sagesse grecque une sorte d'errance qui n'avait que pour ambition de détourner les fidèles du droit chemin. Pourtant la nécessité de réfléchir sur le message religieux s'impose avec acuité. En effet, au lendemain de la révélation islamique, plusieurs questions avaient alimenté les débats théologiques. Ces différentes questions étaient essentiellement orientées vers l'attitude de l'homme en rapport avec les textes révélés ; ou en rapport avec la volonté divine. Elles sont entre autres: la question du libre-arbitre, de la prédestination et des attributs de Dieu d'une part; et la question des interprétations variées du contenu coranique d'autre part. À tout cela s'ajoute la vie du prophète Muhammad et la question de sa succession.

Toutes ces questions étaient laissées ouvertes car le Législateur religieux qu'est Dieu ne s'était pas prononcé sur elles. Elles devinrent une affaire purement humaine. Il fallait y réfléchir. Et comme l'a souligné Souleymane Bachir DIAGNE dans son ouvrage intitulé *Comment philosopher en islam ? «Une réflexion philosophique allait donc pouvoir prendre en charge de telles questions »*[11]. Cette dernière a fait naître plusieurs écoles de pensée philosophique. Toutes ces écoles à caractère juridique utilisaient la raison pour peser la révélation. Leur objectif était de *« défendre, par la raison d'abord, les articles de la foi »*[12].

À cette nécessité interne de compréhension du message divin, vient se greffer celle d'une rencontre. Cette dernière se caractérise par la conquête islamique qui a culminé en 750 et qui était menée par les abbassides. Ces derniers ont fait une

[11] Souleymane Bachir DIAGNE, *Comment philosopher en islam ?*, Paris, Edition Jimsaan, 2004, p.26.
[12] *Ibid*., p. 45.

rencontre, celle des œuvres des anciens en l'occurrence grecques. C'est dire que *« la philosophie en terre est une histoire de rencontres : celle de la philosophie grecque et de thèmes islamiques ; celle des langues syriaque et grecque avec l'arabe »*.[13] Cette rencontre a créé une certaine harmonie entre les dogmes de l'islam et arguments rationnels qu'incarnait la philosophie grecque. Comment cela s'est-il fait ?

Dès la mort du prophète Mahomet en l'an 632 à Médine, des questionnements philosophiques jaillissent notamment à propos de sa succession : qui doit diriger la communauté islamique ? Autrement dit, *« Que signifie diriger une communauté en étant le successeur d'un prophète, c'est-à-dire d'un législateur qui, lui, avait parlé au nom de Dieu »*[14]. Cette nouvelle réflexion politique va interroger la place du raisonnement philosophique dans le texte coranique. Pour l'auteur, la réflexion philosophique arrive très tôt dans la culture islamique. Il s'agit donc d'un rencontre entre la philosophie grecque et l'univers islamique. Cette rencontre est symbolisée par le récit du songe inspiré par le calife AL Ma'mum (m. 833). Ce dernier eut une apparition du philosophe Aristote qui lui révéla que *« la vérité devrait apparaître à la raison avant d'être établi par la révélation »*[15]. Ce songe qu'eut le calife Al Ma'mum visait véritablement, selon Jolivet—Spécialiste de la philosophie médiévale— *« à résoudre en même temps la tension qui pouvait exister alors entre le désir du monde intellectuel musulman de s'ouvrir à la pensée grecque et son hésitation à aller vers une sagesse autre que celle, nécessairement achevée et suffisante, de la révélation coranique »*[16].

A la suite de ce rêve inspiré, Al Ma'mum prit la décision de créer une institution vouée aux sciences philosophiques. La *philosophia* connue sous le nom grec devint dans sa traduction arabe la *Falsafa*. Cette inspiration du calife Al Ma'mum donna un réel essor à la traduction de textes philosophiques grec en

[13] Ibid., p. 35-36.
[14] *Ibid.,* p. 20.
[15] *Ibid.*, p. 34.
[16] *Idem.*

langue arabe. Ce mouvement de traduction n'est pas anodin puisqu'il permet l'émergence d'une discipline à part entière et son appropriation progressive dans le monde musulman. L'auteur rappelle également la contribution de philosophes chrétiens et juifs dans les premières traductions de textes philosophiques, si bien que *« la philosophie en terre d'islam a été une histoire musulmane, mais aussi une histoire chrétienne et une histoire juive »*[17]. Ce mouvement de traduction impulsé par l'entreprise d'Al Ma'mum a aussi eu pour conséquence de faire émerger de nouvelles notions à la pensée islamique comme la problématique de la réaction. De plus, en réponse à cette nouvelle discipline de nouveaux mots ont émergé dans la langue arabe.

L'évolution de la langue arabe a d'ailleurs entrainé des conflits entre les représentants des philosophes hellénisants et les représentants grammairiens de l'arabe considérés comme les gardiens de l'intégrité de la langue. La querelle reposait principalement sur l'acceptation ou non *de « cette hybridation que les traductions faisaient subir à une langue dont on pouvait penser que la révélation coranique qu'elle avait reçue désignait comme pure et devant le rester »*[18]. Pour l'auteur, il existe indéniablement une forme d'islamisation de la philosophie qui se traduit par *« une appropriation de la pensée grecque qui n'est pas seulement traduite mais véritablement incorporée»*[19].

Au-delà de cela, il y a un réel sens à parler de philosophie islamique lorsque notamment plusieurs récits fondateurs de la religion sont interprétés à travers le prisme du raisonnement philosophique comme Platon, Aristote ou encore Plotin. C'est par exemple tout le sens que revêt la reconstruction philosophique qu'opère le philosophe musulman Avicenne (980-1037) lorsqu'il relate l'ascension du prophète Mahomet à la rencontre de Dieu : *« Cette reconstruction comporte la leçon que dans le merveilleux, et peut être pour mieux le goûter, il importe de*

[17] *Ibid.,* p. 35.
[18] *Ibid.,* p. 37.
[19] *Ibid.,* p. 45.

dégager et de lire les significations rationnelles dont il est l'allégorie »[20]. Pour Diagne, *« le résultat étant de tirer du récit cette leçon que l'ascension est aussi le voyage à travers les facultés humaines vers la réalisations de la nature humaine »*[21].

b-L' islamisation de la philosophie

L'islamisation de la philosophie se traduit par l'intervention des personnages grecs dans le monde de l'islam. Il se fait qu'au lendemain de la découverte des œuvres grecques, plusieurs penseurs musulmans ont trouvé nécessaire d'établir des similitudes entre cette sagesse grecque qu'est la philosophie et la foi islamique. On parle de la *falsafa*. Le mot arabe *falsafa* signifie ''philosophie en arabe''[22], et désigne la vaste œuvre de pensée qui a existé dans l'aire arabo-persane. Elle est supposée être une impulsion donnée par les penseurs musulmans à la religion surtout dans le cadre des interprétations variées du contenu du texte sacré. Elle est une œuvre gigantesque à laquelle plusieurs penseurs se sont intéressés y compris ceux qui n'appartiennent pas au monde musulman. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Alain de LIBERA disait : *« La philosophie en terre d'islam n'est pas la philosophie des musulmans, mais l'histoire des philosophies que les musulmans ont produites ou laissé produire après la conquête musulmane : païenne, chrétienne, musulmane, juive »*.[23]

Cependant, il faut dire que ce sont les musulmans qui ont fourni les éléments nécessaires à cette philosophie en terre d'islam. C'est pourquoi, les penseurs musulmans se sont pleinement illustrés dans cette aventure. La *falsafa* a connu donc plusieurs phases en terre d'islam. Chaque penseur musulman, selon son époque a essayé de montrer cette islamisation de la philosophie. Tous se sont

[20] *Ibid*., p. 46.
[21] *Ibid.*, p.57.
[22] Selon Souleymane Bachir DIAGNE, cette expression ne traduit plus exactement la philosophie en terre d'Islam. Cf. Souleymane Bachir DIAGNE, *Comment philosopher en islam ?* Paris, Edition Philippe Rey/ Jimsaan, 2014, p.36.
[23] Alain de Libéra, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 54.

intéressés à cette question de l'harmonie ou de la concorde entre foi et raison. Leur objectif était de rechercher d'une manière ou d'une autre ce qui pourrait témoigner de l'influence de la pensée grecque dans le domaine de la révélation islamique. Dans cette logique, Al-Kindi s'illustra en premier.

Ce dernier découvre et affirme que *« la philosophie n'est pas seulement le cadre d'une dialectique pour défendre la Révélation coranique contre ses divers opposants ; elle est une discipline irremplaçable de l'intelligence humaine en quête de Vérité, cette même Vérité que le Prophète, détenteur de ''la science divine'' révèle en un langage simple, accessible à tous»*[24]. Cette conception faite par ce dernier de la pratique de la philosophie dans le monde arabo-musulman l'amène à proposer une définition de la philosophie comme *« la connaissance de la réalité des choses selon les capacités humaines»*.[25] À la suite d'Al-Kindi, se trouve Al-Fârâbî un philosophe musulman médiéval persan. C'est avec lui que commença véritablement pour la première fois la confrontation du soufisme avec la pensée grecque. *« Sa dévotion se serait élevée jusqu'à l'extase mystique. Mais sa connaissance du langage philosophique l'incite à distinguer l'union très intime avec Dieu (ittsal) de la fusion unitive (itthad), qui semblait identifier la créature à l'incréé»*.[26]

Enfin, le philosophe musulman le plus expressif de cette approche élitaire de la sécularisation en islam est Ibn Sina ou Avicenne. Il est même pris dans les débats comme une référence en matière de traduction de l'expression d'une rencontre séculière entre la philosophie et la religion. D'ailleurs l'historiographie nous renseigne qu'Avicenne fut le premier penseur à avoir bâti un système philosophique cohérent dans le monde de l'islam. La quintessence de cette philosophie fait objet de ce que la pensée grecque ne s'oppose pas à la révélation

[24] Salah Ould Moulaye Ahmed, *L'apport scientifique arabe à travers les grandes figures de l'époque classique*, Paris, Editions UNESCO, 2004, p.46.
[25] *Ibid*., p. 52.
[26] Jean Chevalier, *Le Soufisme*, Paris, PUF, 3ème éd, 1996, p. 43.

islamique. Elle peut être intégrée dans l'édifice de la philosophie islamique. Cette hypothèse se justifie dans la pensée avicennienne par le rôle déterminant de la métaphysique dans l'appréciation des données révélées. L'objectif principal d'Avicenne était de concilier les deux domaines de la connaissance que sont la foi et la raison.

La pensée grecque était une aubaine dans le cadre de l'élaboration des systèmes de pensée dans le monde de l'islam. Dans cette logique, la métaphysique est prise comme la science qui permet l'explication rationnelle de tout. Et quand on parle de la métaphysique, on se réfère toujours à la science de l'être en tant qu'être. Le sujet de la métaphysique est donc l'être en tant qu'être, qui recouvre tout ce qui existe c'est-à-dire comprend autant les êtres matériels qu'immatériels. Pour mieux se faire comprendre, Avicenne compare le sujet de la métaphysique avec le sujet des autres sciences théoriques. La physique par exemple n'est pas la connaissance de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant que matière en mouvement ou immobile dira-t-il. Quant à la mathématique, elle traite selon lui, de l'être en tant que quantité séparée de la matière.

2.2. Philosophie et islam : une rencontre de progrès

a- La marche vers la modernité en terre d'islam

Dans *Comment philosopher en islam ?*, Souleymane Bachir DIAGNE pose les jalons d'un réformisme, d'une modernité en terre d'islam. Son raisonnement met en exergue la nécessité que la pensée arabe se libère de toutes contraintes qu'elles soient internes ou externes. Pour lui et d'ailleurs pour beaucoup d'autres auteurs, la rencontre entre la philosophie et la religion islamique devrait être une aubaine qui permette de repenser le mode de vie dans le monde de l'islam. Il ne manquera pas de faire allusion à des modèles de pensée qui existent dans ce sens. Ainsi, *« Philosopher, c'est prendre le risque de s'engager dans la lutte qu'est la*

pensée, non crispée sur une volonté de fidélité a priori où elle ne ferait que s'enfermer, donc se trahir et finalement se nier »[27]. La réforme en terre d'islam doit prendre en compte la nécessité d'introduire la science dans les explications théologiques. Nul ne peut se douter de l'importance de la science dans le progrès. Le monde de l'islam se doit d'en prendre conscience. La science a d'ailleurs permis à plusieurs contrées du monde d'émerger et de dominer d'autres grâce à la science. *« Et aujourd'hui la domination qu'exerce l'Europe sur le monde musulman est, ultimement, celle de la science sur l'ignorance »*[28]. Cette réalité devrait interpeller la conscience collective non seulement des gardiens de la tradition mais aussi des intellectuels musulmans.

La réforme est bien possible dans le monde de l'islam. Elle impose les lumières qui ont servi à l'Europe pour son évolution. C'est l'émancipation du monde de l'islam qu'il est en réalité question. Il ne s'agit pas de proposer un modèle de réforme mais plutôt faire sa propre toilette. Le monde arabo-musulman doit se reconstruire. Cette reconstruction doit permettre un nouvel élan. Et c'est dans logique que se situe courant réformiste au milieu du XIX^{ème} siècle initié par des penseurs musulmans comme le grand Mufti d'Egypte Cheik Muhammad' Abduh (m.1905). Ce dernier *« apporta aux quatre coins du monde islamique la doctrine réformiste, imputant la décadence à l'abandon par les musulmans de l'enseignement véritable du Coran tel que l'ont compris et pratiqué par les « pieux ancêtres»*.[29] Pour lui, les musulmans sont responsables de la décadence que connaissent les pays musulmans d'aujourd'hui. Leur responsabilité est d'autant plus grande car ils ne respectent pas la volonté de Dieu à travers Ses écrits consignés dans le Coran. Le retour strict à la volonté de Dieu et aux sources de la religion s'imposent de nos jours. Ce retour exige la nécessité de compréhension du Texte Sacré par tout croyant musulman. Averroès avait bien saisi une telle

[27] Souleymane Bachir DIAGNE, *Op.cit*., p. 106.
[28] *Ibid*., p. 108.
[29] *Ibid*., p. 242.

nécessité. Il pense que le croyant ne peut bien comprendre le message divin que lorsqu'il arrive à l'interpréter de manière convenable et rationnelle.

Toujours dans la même logique de réforme, les intellectuels musulmans contemporains doivent s'engager dans une reconstruction de la pensée religieuse de l'islam. Cette reconstruction doit se fonder sur l'affirmation de soi par l'égo du croyant musulman. Il s'agit là en réalité d'une philosophie d'action et du mouvement qui consiste en une marche vers le ''je''. Une philosophie de l'élan vital devînt nécessaire à la pensée religieuse de l'islam car *« la nécessaire reconstruction de la pensée religieuse de l'islam suppose la mise à jour d'une pensée du temps comme devenir créateur, d'une cosmologie qui soit émergence continue, élan vital »*.[30] Le temps dont il est question ici doit être pensé à l'intérieur du monde de l'islam puisque c'est d'un mouvement de l'intérieur et non de l'extérieur que cette religion a besoin. Et parlant de ce mouvement intérieur, Henri BERGSON affirme : *« Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même »*.[31]

Cette opinion bergsonienne sur le temps appelle le croyant musulman à dépasser ce fatalisme qui le met dans un enfermement total. Et puisque le monde est ouvert, ce dernier doit pouvoir se débarrasser de l'idée selon laquelle tout est déjà écrit. Mohamed Iqbal[32] parle même d'une cosmologie coranique. Elle doit consister à penser autrement l'enseignement du Livre des musulmans ; puisque *« penser autrement, pour le poète et philosophe indien, c'est donc relire le texte coranique en sachant retrouver son sens derrière cette image convenue dans laquelle on enferme l'idée de création : celle d'un acte fini par lequel Dieu aurait produit le monde d'un coup de fiat, un seul, pour ensuite le contempler,*

[30] *Ibid*., p. 124.
[31] Bergson cité par Souleymane, Bachir, DIAGNE. *Op.cit*., p. 124-125.
[32] Mohamed Iqbal est un poète et philosophe indien né le 9 Novembre 1877 à Sialkot dans le Pendjab en Inde britannique c'est-à-dire au Pakistan. Il est mort également dans le même pays le 21 Avril 1938 à Lahore. Dans ses travaux, ce dernier a pensé la reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam à partir de la notion du temps décrite par Henri BERGSON dans son ouvrage intitulé *L'évolution créatrice*.

achevé ».[33] L'univers n'est pas donné comme un produit fini, immobile et incapable de changement. C'est dire que Dieu est toujours en acte en tant que créateur et le monde est toujours en mouvement. Par conséquent, son message doit être en mouvement. Ce mouvement est celui même du Coran. Et cela est relaté dans plusieurs versets comme : *« Ne voient-ils pas comment Dieu commence la création puis la refait ? Cela est facile pour Dieu »*[34] ; *« Il ajoute ce qu'il veut à Sa création »*.[35] Il se pose alors le rôle de l'élite intellectuelle musulmane.

b-Le rôle de l'élite musulmane

Le rôle de l'élite intellectuelle musulmane se situe dans le cadre du défi intellectuel en terre d'islam. Il consiste à poser les bases d'une modernité en rapport avec la concrétisation de ce dessein lié à la rencontre entre philosophie et religion islamique. Cette nécessité implique le retour en arrière c'est-à-dire la prise en compte des données existantes déjà dans ce sens. Et beaucoup de penseurs peuvent être énumérés. Mais celui qu'il convient d'évoquer est le philosophe cordouan Averroès. Ce penseur musulman avait exposé ce rapport à l'autre, à l'étranger au début de son *Discours décisif*. *« Et le raisonnement du philosophe médiéval de Cordoue peut constituer une réponse aux identitaires frileux d'aujourd'hui»*.[36]

A travers ce raisonnement, Averroès a contribué activement à la fertilisation de l'héritage commun, celui de rompre d'emblée avec une structure de pensée qui ne conçoit de rapport entre l' « Européen » et l' « Arabe », entre l'Occident et le monde musulman qu'à travers l'opposition du « moi » et de l' « autre ».[37] Il nous invite à dépasser des antagonismes et à *« donner fondement à notre authenticité*

[33] Souleymane, Bachir, DIAGNE. *Op.cit*., p. 129.
[34] Coran 19/ 29.
[35] *Ibid.,* 1/ 35.
[36] Abdelwahab, MEDDEB. *Op. Cit.,* p. 38.
[37] Mohamed, Abed, AL-JABIRI, Mikel de, EPALZA, et *al. Autour d'Averroès L'héritage andalou*, *Op. cit.,* p. 33.

dans la modernité et donner fondement à notre modernité dans l'authenticité».[38] D'où la nécessité du dialogue avec autrui. Le croyant musulman doit dialoguer avec sa tradition et la pensée contemporaine mondiale. Un dialogue qui engage la légitimité de l'emprunt pour être en adéquation avec Mohamed AL-JABIRI lorsqu'il affirme : *« Nous avons à nous réjouir et à remercier les penseurs antiques pour tout ce qu'ils ont inventé en conformité avec la vérité et à prévenir le public de leurs erreurs tout en les excusant»*.[39]

Le dialogue est l'une des armes que nous devons avoir pour construire un monde contemporain meilleur. Il exige un dépassement des controverses identitaires. Ce dépassement permettra de mettre de l'ordre dans les liens entre la religion et la philosophie, la religion arabe (islam) et la philosophie de l' « Europe » représentée par Aristote, c'est-à-dire du « moi arabe » à son « autre européen ». Et c'est ce qu'Averroès avait déjà tenté depuis le XII^{ème} siècle. Il a *« prêché une compréhension religieuse de la religion qui ne puiserait pas au-delà des données même de la religion, et une compréhension philosophique fondée exclusivement sur les principes et les intentions de la philosophie»*.[40] Ces deux domaines de connaissance ont permis à Averroès d'opérer une rupture épistémologique axée sur des principes à valeur universelle. Ces principes sont entre autres la nécessité de comprendre l'autre, la reconnaissance du droit à l'indifférence et la compréhension au sens de la tolérance et de l'indulgence. Ils *« peuvent être investis par tous les ensembles culturels qui souffrent de l'emprise du rapport d'adversité et d'hostilité»*.[41]

La nécessité de comprendre l'autre dans son propre système s'avère la première condition d'un dialogue interculturel. Elle permet un mieux-être ensemble et fait jaillir une ouverture d'esprit. Elle permet également de se mettre

[38] Mohamed, Abed, Al-JABIRI. *Introduction à la critique de la raison arabe*, *Op.cit*., Paris, La Découverte/ IMA, 1994, p. 166.
[39] *Ibid.*, p. 39.
[40] *Idem.*
[41] Mohamed, Abed, AL-JABIRI, Mikel de, EPALZA, et *al. Autour d'Averroès L'héritage andalou*, *Op. Cit.* p. 134.

d'accord sur les normes universelles communes qui fondent le « vivre raisonnablement ». L'harmonie entre l'ancien et le nouveau est assuré, entre la logique et le sens. Ainsi, l'universel culturel devient possible grâce à la raison. Cet universel dont il est question s'était réalisé à Andalousie, *« un de ces modèles à côté des modèles uniformateurs de Rome et de l'islam, qui avaient aussi trouvé des familles de convivialité dans la diversité»*.[42] Le recours à une telle convivialité permet d'installer un dialogue franc tout en évitant d'énormes problèmes à la cité politique. Averroès a mis l'accent sur la question de la validité de la vérité universelle et de celle de l'autonomie de la raison dans la compréhension du message divin.

[42] *Ibid.,* p. 103.

Chapitre 3 : Portée et limites de la rencontre entre philosophie et islam chez Souleymane Bachir DIAGNE

3.1. Portée de la philosophie de Souleymane Bachir DIAGNE sur la rencontre entre philosophie et religion islamique

L'ouvrage *Comment philosopher en islam ?* de Souleymane Bachir Diagne constitue un appart important à l'histoire de la pensée religieuse. Il nous pose la question de savoir qu'est-ce qu'une philosophie nous dit de la culture dont nous venons, mais aussi comment interpréter le texte religieux lui-même. Il nous apprend également comment maintenir tendu le fil jamais vraiment rompu entre la pensée en terre d'islam et la pensée universelle de l'humain et de l'esprit musulman. Pour l'auteur, la pensée philosophique permet de faire face à l'épreuve des temps qui changent. Selon lui, les formules suivantes « moderniser l'islam » et « islamiser la modernité » doivent intéresser tout intellectuel musulman. Elles doivent amener à penser autrement en terre d'islam. Et penser autrement, c'est penser à relire le texte coranique en recherchant son sens vrai. C'est saisir pleinement le sens d'une tradition prophétique qu'Iqbal cite souvent, car elle contient, en effet l'essence même de sa pensée : *« Ne dénigrez pas le temps, car le temps est Dieu »*[43]. Ce que dit cette tradition, c'est que le temps est l'être même et non pas son simple lieu. Que réduire à l'espace, manquant ainsi, de véritablement le penser, c'est aussi manquer de penser l'être dans sa tension essentielle.

Bon croyant orthodoxe, Iqbal, estime cependant que ce monde est inachevé *« toujours en train d'advenir, de même que l'humain »*.[44] Fort de cet axisme (mais pas seulement), Bachir compare donc Iqbal à Leibnitz et Bergson (et Teillard) tout en proposant l'étude de son œuvre, pour asseoir une démarche analogue par les philosophes musulmans d'aujourd'hui. A ce sens, mettre en regard la modernité et l'islam, est un faux problème. Au contraire, pour l'auteur,

[43] Souleymane Bachir DIAGNE, *Op.cit.,* p.127.

[44] *Idem.*

« le temps n'est pas à l'extérieur de la religion, il est sa texture (…) le temps est Dieu »[45]. Il faut donc repenser la notion du temps non pas comme épreuve, mais plutôt comme force créatrice, et continue. La *« reconstruction de la pensée du temps comme devenir créateur, d'une cosmologie qui soit émergente, continue, élan vital »*[46]. A cet égard, l'auteur relate une conversation entre le philosophe français Henri Bergson (1859-1941) et le philosophe indien Muhammad Iqbal (1877-1938).

De cette rencontre, naît une réflexion sur le temps qui va être déterminante dans l'écriture de l'œuvre philosophique la plus importante du philosophe indien : Reconstruire la pensée religieuse en islam (traduit de l'anglais en 1955). Pour les deux philosophes, le temps est appréhendé comme une évolution créatrice. La pensée d'Iqbal est précisément celle du mouvement. Elle est dirigée contre toutes formes de crispations. Pour Souleymane Bachir Diagne, le maître mot pour qualifier la philosophie Iqbalienne est « l'inachèvement » : *« inachèvement du monde, toujours à la tâche de s'accomplir en personne»*[47].

Dans son œuvre sur la reconstruction de la pensée religieuse en islam *« l'homme a vocation à être le collaborateur de Dieu dans l'œuvre infinie d'achèvement du monde »*[48]. Pour clôturer l'idée de reconstruction de la pensée religieuse de l'islam, le poète et militant de l'indépendance de l'Inde, Iqbal cite ces vers qui sont tirés de son livre de l'éternité, où il entre dans l'explication, par le poète mystique persan Rùni du « mystère du Miraj ». Ainsi, nous montre que « deux leçons nous viennent de Rùni, qui enseigne comme il faut philosopher en Islam aujourd'hui pour créer un avenir et sociétés ouverts. La première leçon est qu'il faut que l'évolution nous soit incorporée comme manière de penser une pensée évolutionnaire, qui nous rende capable, ainsi que le dit le père Teillard de chardin, prolongeant Bergson, de voir dans la Durée, c'est-à-dire « Espace-Temps

[45] *Ibid.*, p. 123.
[46] *Ibid.*, p. 124.
[47] *Ibid.*, p. 27.
[48] *Ibid.*, p. 134.

biologique ». Cette pensé, le poète indien la trouve chez Rùni dont il médite souvent les vers ».

La seconde leçon est que l'évolution est aussi un renforcement continu de l'individualité. Les deux leçons de Rùni concentrent en elles, en effet, tout le sens de la philosophie du mouvement et de l'inachèvement en laquelle Iqbal s'attache à reconstruire la pensée religieuse de l'islam : l'ascension est la poussée même de la vie vers la consistance et l'unité d'un *« je suis » qui naît de l'action : le monde est ouvert et continue d'aller vers sa jeunesse, voilà pourquoi la société doit aller toujours vers d'avantage d'ouverture et l'émancipation de chacune et de chacun. Comprendre le mouvement pour aller vers la réforme »*[49].

L'essentiel à retenir de Mohammed Iqbal, penseur et poète indien est que selon lui, il faut reconstruire la pensée religieuse, faire en sorte que l'islam puisse renouer avec son propre principe de mouvement et donc puisse produire la modernité dont il est porteur. Iqbal estime que l'islam est entré dans une phase de pétrification de sa pensée à partir du 13e siècle pour avoir justement manqué de véritablement penser le temps comme ouverture et émergence continue comme finalement pour le dire dans les termes de Bergson élan vital, une évolution créatrice continue, le monde n'est pas créé une fois pour tout et donc livré à la contemplation de son créateur, le monde est chose vivante et donc action transformatrice continue, quelque chose qui est toujours en train d'advenir, et Iqbal dit si nous pensons une telle cosmologie continuellement émergente à ce moment, nous capturons véritablement la philosophie du coran. Donc la position de Iqbal consiste à dire laisser capturer par une conception fixiste du temps, une conception où finalement le temps n'est rien, le temps est aplatit sur la notion de distance.

Il faut comprendre le temps dans son jaillissement continu, la manière dont les Etats ne peuvent pas être des Etats parce qu'ils sont toujours en train de se

[49] *Ibid.*, p. 137.

fondre les uns les autres dans un mouvement continu. Le concept de la durée nous enseigne comment nous devons lire le coran, comment nous devons relire la pensée religieuse de l'islam pour faire en sorte que l'islam se comporte justement comme à la fois cosmologie ouverte à la transformation à l'action transformatrice de l'humain, de l'individu humain. Une philosophie qui affirme la valeur de l'individu, c'est une philosophie qui affirme la valeur de l'action transformatrice de l'humain. Iqbal va jusqu'à dire que ce qui est de la responsabilité de l'humain, c'est d'être soumis à Dieu pour être dans l'œuvre d'achèvement de Dieu, que la création n'est pas chose achevée mais une chose qu'il faut achever, le rôle de l'humain c'est de collaborer avec Dieu pour l'achèvement de ce monde.

3.2. Limites de la pensée de Souleymane Bachir Diagne sur la rencontre entre la philosophie et la religion islamique

La philosophie de Souleymane Bachir DIAGNE est une philosophie qui semble être très élitaire. Cette dernière a tendance à mettre en relief ce privilège qu'ont les penseurs musulmans à pouvoir adapter le *Logos* grec aux données révélées dans le monde de l'islam. Cette position que nous développons s'explique sur plusieurs plans. En effet, Bachir DIAGNE estime que la rencontre entre la philosophie et la religion islamique s'est faite sur fond de base linguistique. Il part de l'hypothèse selon laquelle, la langue arabe a joué un grand rôle dans la pénétration de la culture grecque. Ainsi, les réalités textuelles qui se faisaient remarquer sont du coup voilées. Les grammairiens arabes seraient à l'avant-garde de cette philosophie de rencontre. Cette dernière prend appui donc sur les actes de conversion. Bachir Diagne le mentionne en ces termes :

> *«D'abord, il ne faut pas hésiter à utiliser le terme de conversion. C'est bien une conversion religieuse, même si elle s'égare dans des fantasmes, qui peut*

opérer cette transmutation d'une vie jusque-là insignifiante, dont on avait soi-même le sentiment qu'elle ne valait pas grand-chose, en une existence héroïque, qui se pense libérée et légitimée. À cette fin, on va bien sûr sélectionner, dans le Coran, des versets que l'on peut instrumentaliser. Mais il s'agit surtout de recommencer une épopée, en recréant les personnages qui la composent. Nous voilà, de nouveau, au temps premier de la religion! La religion se trouve attaquée par les polythéistes, les ignorants, les mécréants de toutes sortes, et on se redistribue les rôles à jouer. Tel héros, dans telle circonstance, s'est comporté ainsi, voilà ce que nous devons reproduire. Le mécanisme consiste à utiliser un script déjà établi, un texte déjà écrit. Le terroriste se glisse dans la peau du personnage historique. Il devient alors le héros, il reprend ses exploits et connaît sa gloire...»[50]

L'objectif d'une telle rencontre devrait être que les solutions purement identifiées qui ont conduit à une telle initiative puissent être durables dans le temps et dans l'espace. Il est question ici de penser à universaliser les énergies dans le cadre de la lutte contre le fanatisme et le radicalisme. Notre auteur est bien conscient de cette nécessité. Il a l'a mentionné en ces termes : *«Dans l'immédiat, poursuit le philosophe, évidemment, il y a des mesures sécuritaires qu'il faut continuer d'appliquer et de perfectionner. Mais il est indispensable de produire un autre discours, de rénover l'éducation à l'histoire intellectuelle et spirituelle de la religion. C'est absolument nécessaire. Il me semble que la vraie réponse est là*».[51] En quoi, précisément, consisterait cette éducation? Souleymane Bachir Diagne la conçoit comme une combinaison de plusieurs approches, qui parviendrait à dépasser les clivages et les antagonismes des analyses actuelles. Par exemple, dans l'alternative entre la conception de Gilles KEPEL, qui insiste sur la radicalisation de l'islam, et celle d'Olivier Roy, qui met au contraire l'accent sur l'islamisation de la radicalité (1), il plaide pour la prise en compte de la coexistence des deux processus.

[50] *Ibid.,* p. 139.
[51] *Ibid.,* p. 142.

Il insiste également sur la nécessité de prendre en compte les problèmes liés à l'échec des politiques d'intégration, afin de les repenser. Il préconise enfin, sans sous-estimer l'ampleur de la tâche, de restaurer la connaissance de l'islam des lumières, des écoles philosophiques comme celle d'Averroès, insistant sur la convergence de la foi et de la raison. *«L'islam instrumentalisé par le terrorisme a fini par être perçu en quelque sorte comme l'ennemi de la civilisation. Il faut donc rétablir - par l'enseignement, les médias, la pédagogie - une conscience collective de l'aspect civilisateur des religions en général, et de la religion musulmane en particulier».*[52]

Cette démarche proposée ici doit-elle prendre en compte le texte ou s'éloigner de ce dernier ? Avec Bachir DIAGNE, il n'est pas nécessaire de vouloir transformer ou changer le contenu du texte coranique. Il est question d'aider à non seulement changer la mentalité du croyant musulman mais aussi de montrer sa capacité à mieux s'adapter aux réalités du moment. Tout ceci, ne devrait pas écarter le combat contre l'indexation du sujet islamique comme porteur de germe de violence. En un mot, lutter contre les fondements de ces actes intégristes que nous observons dans le monde. Bachir Diagne tout en saisissant le problème de fond pense qu'il faut au monde arabo-musulman, un élan vital, un mouvement de l'intérieur qui pourrait l'aider à sortir ou si l'on veut à se débarrasser de ses chaînes ; lesquelles ne sont plus adaptées au progrès ou à la modernité.

Cependant, il urge de mettre l'accent sur le caractère de révisitation des modèles de pensée qui ont posé les bases d'une telle émancipation dans le monde arabo-musulman. Et c'est là nous trouvons nécessaire la réappropriation de la philosophie d'Averroès sur les rapports entre foi et raison. Elle pose la question du rapport à l'autre. La question du rapport à l' « autre différent » comme nous venons de le mentionner ci-dessus occupe une place de choix dans l'œuvre d'Averroès. Elle a été une entreprise d'abord intellectuelle chez le philosophe

[52] *Idem.*

Cordouan. Elle s'est par la suite matérialisée dans plusieurs de ses ouvrages phares. Mais l'ouvrage qui retient les attentions le plus est le *Discours décisif*. Dans ledit discours, Averroès pose clairement les bases du dialogue entre la culture grecque et les dogmes de la prescription musulmane. Il l'envisage du point de vue juridique puisque si dialogue il y a entre les cultures, cela ne peut qu'être entériné par la Loi. Et la Loi ici est celle religieuse. C'est pourquoi, le *Discours décisif* est un effort juridique qui fait jaillir au sein même de la révélation, « une définition de la philosophie comme possibilité d'un discours humain qui ne puiserait sa vérité qu'en lui-même et non dans la Révélation, possibilité revendiquée et pleinement légitimée d'ouvrir un espace de pensée séculière dans une société musulmane médiévale» (Averroès, 1983 : p.79). Il se produit alors un fait inattendu : le « miracle » intellectuel andalou. Dans ce miracle, tout part du droit. Et Averroès en a pleinement la certitude.

Conclusion

Au terme de nos réflexions, il convient de retenir que la pensée de Souleymane Bachir DIAGNE sur la rencontre entre la philosophie et la religion islamique semble être une pensée élitaire. Elle met en relief la quintessence des débats sur les rapports entre foi et raison. Le philosophe sénégalais pense que la problématique du rapport entre la philosophie et la religion est une problématique qui pose la question de la réforme en terre d'islam. Souleymane Bachir DIAGNE se présente comme un auteur qu'on peut qualifier sans dithyrambe de ''véritable navette spatiale'' de l'intellectualisme africain. Il nous entraîne à travers un texte limpide, extrêmement bien écrit, à démêler les nœuds de préjugés sur l'islam, notamment en nous montrant son raisonnement qui met en relief les éléments suivants : La manière de philosopher en islam ; la langue arabe comme outil de la philosophie arabe ; l'obligation de philosopher en islam ; le rôle de l'élite intellectuelle musulmane et enfin de l'ouverture vers une modernité. Il est heureux qu'il puisse restituer ainsi la profondeur de réflexion produite dans l'espace musulman depuis plusieurs siècles et rappeler à ses contemporains musulmans ou non, les responsabilités de l'homme face à l'humanité. Le rappel, un mot mais aussi un principe.

On le trouve au cœur même de la tradition islamique comme vertu pédagogique et ancrage du salut pour les croyants. Si être bon signifie rappeler et que l'islam n'est pas contradiction à la pensée, celui de l'humanité, alors nul doute que ce livre est bon. Il s'agit vraiment d'un livre éclairant, solidement documenté, qui propose des pistes méthodiques différentes aux chercheurs en sciences sociales et apporte un formidable souffle dans le contexte actuel du cloisonnement des identités religieuses. Sa dédicace, « À Maïmouna et Elsa », qui sont respectivement sa fille et sa filleule, est, à ce titre, très évocatrice, car c'est aussi pour ces jeunes femmes en devenir qu'il appelle les musulmans à vivre un islam réconcilié avec le présent. Comment maintenir le fil jamais vraiment rompu entre la pensée en terre d'islam et la pensée universelle ? Comment veiller à ne pas

exclure l'humain de l'esprit musulman ? Voilà le véritable sens de comment philosopher en islam. Nous voudrions vraiment insister sur la pédagogie du professeur Bachir Diagne. Son livre se lit comme un roman, son langage est lumineux, ses raisonnements transparents. Il n'est pas absolument pas nécessaire d'être philosophe pour le comprendre.

Cependant, il est important de mentionner que la philosophie de Bachir DIAGNE n'est pas aussi acceptable comme on le pense. Cela, parce que la rationalité en terre d'islam n'est pas une affaire d'élite. Elle concerne toutes les couches sociales du monde arabo-musulman. D'ailleurs, nos propos sont renforcés par les théories mu'tazilites et ash'arites qui à travers le *Kalam* avaient jeté les bases d'une rationalité en terre d'islam. Nous sommes donc en mesure de dire que la pensée de Souleymane Bachir DIAGNE n'est qu'un prolongement des philosophies qui ont animé les débats sur les rapports entre la philosophie et la religion islamique.

Références Bibliographiques

1- Ouvrages de Souleymane Bachir DIAGNE

DIAGNE Bachir Souleymane, *L'oiseau de nuit en plein jour*, Paris, Edition Belin, 1989.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Logique pour philosophes*, Dakar, Edition NEAS, 1991.

DIAGNE Bachir Souleymane, *The cultural question on Africa (avec Henri Ossébi)*, Dakar, Edition Codescria, 1996.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la philosophie d'Iqbal*, Paris, Edition Maisonneuve et larose, 2001.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Reconstruire le sens, Textes et enjeux de prospectives africaines*, Dakar, Edition Codescria, 2001.

DIAGNE Bachir Souleymane, *100 mots pour dire l'Islam*, Paris, Edition Maisonneuve, 2002.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve Edition, 2007.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Comment philosopher en islam ?* Paris, Edition du Panama, 2008.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Bergson postcolonial-L'élan viatal dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisoneuve, 2011.

DIAGNE Bachir Souleymane, *Ma vie en islam*, Paris, Edition philipe Rey, 2016.

2- Autres ouvrages

ARISTOTE, *La métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.

ARISTOTE, *Organon*, III, les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1971.

ARISTOTE, *Organon*, III, les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1979.

BARAQUIN Noëlla, BAUDART Anne, et *al*, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2013.

BREHIER Emile, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, Les Echos du Maquis, 1949.

BRUN Jean, *Aristote et le Lycée*, Paris, PUF, 1961.

BRUN Jean, Socrate, Paris, PUF, 1988.

BRUN Jean, *Le néoplatonisme*, Paris, PUF, 1961.

BRUN Jean, *Platon et l'académie*, Paris, PUF, 1999.

CHEBEL Malek, *L'islam et la Raison : Le combat des idées*, Paris, Perrin, 2006.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 1637.

GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1958.

GEOFFROY Éric, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus,* Paris, Seuil, 2009.

GUENON René, *Le Règne de la Quantité et les signes des Temps*, Paris, Gallimard, 1972.

IQBAL Mohammed, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam,* Monaco, Editions du Rocher, 1996.

JOLIVET Régis, *Saint Augustin et le néoplatonicien chrétien*, Paris, Vrin, 1933.

JOLY Henri, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, PUF, 2006.

LELUT Louis Francisque, *Du démon de Socrate*, Paris, L'Harmattan, 2000.

MARITAIN J, *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960.

PLATON, *Apologie de Socrate*, Paris, Flammarion, 1997.

PLATON, *Criton*, Paris, Flammarion, 1997.

PLATON, *Gorgias*, trad. Albert Croiset et Louis Bodin, Paris, Belles Lettres, 1948.

PLATON, *La République*, trad., introd. et notes par Robert BACCOU, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

PLATON, *Le Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, G-Flammarion, 1965.

PLATON, *Les Lois* in œuvres complètes tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951.

PLATON, *Théétète*, Œuvres complètes, tome 3, Paris, Classiques Garnier, 1953.

ROBIN Léon, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, PUF, 1957.

RODIS-LEWIS G., *Epicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976.

SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996.

TABBARA Nayla avec MALZAC Mairie, *L'Islam pensé par une femme*, Paris, Bayard, 2018.

Table des matières

Dédicace **1**

Remerciements **2**

Résumé **3**

Sommaire **4**

Introduction **5**

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle et Biobibliographie de Souleymane Bachir DIAGNE **7**

1.1. Clarification conceptuelle 7

a-Notion de philosophie 7

b-Notion de l'islam 9

1.2.Biobibliographie de Souleymane Bachir DIAGNE **12**

a-Biographie de l'auteur 12

b-Bibliographie et grandes articulations de *Comment philosopher en islam ?* .. 14

Chapitre 2 : Rencontre entre philosophie et la religion islamique chez Souleymane Bachir DIAGNE **17**

2.1. De la nécessité de philosopher en islam 17

a- L'introduction de la philosophie en terre d'islam 17

b-L' islamisation de la philosophie 20

2.2. Philosophie et islam : une rencontre de progrès **22**

a- La marche vers la modernité en terre d'islam 22

b-Le rôle de l'élite musulmane 25

Chapitre 3 : Portée et limites de la rencontre entre philosophie et islam chez Souleymane Bachir DIAGNE **28**

3.1. Portée de la philosophie de Souleymane Bachir DIAGNE sur la rencontre entre philosophie et religion islamique **28**

3.2. Limites de la pensée de Souleymane Bachir Diagne sur la rencontre entre la philosophie et la religion islamique **31**

Conclusion **35**

Références Bibliographiques **37**
Table des matières **40**