

Université de Montréal

**Visions de libération du 'dogmatisme' musulman pour une
meilleure gestion de la pluralité morale et religieuse en Occident :
Analyse comparative de la pensée de Muhammad Arkoun et de
Tariq Ramadan sur les rapports entre tradition et modernité**

Par

Abdelaziz Ouferti

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et
postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise (M.A) en Sciences des
religions

Montréal, le 02 juillet 2013

© Abdelaziz Ouferti, 2013

Résumé

Suite aux grands changements politiques, économiques et sociaux que l'Occident a connus depuis plus d'un siècle, de nombreux problèmes ont émergé, de nouveaux défis ont été lancés et plusieurs approches et solutions ont été avancées. L'avènement de la démocratie, un exploit humain inestimable, a plus ou moins règlementé la pluralité idéologique, pour permettre un exercice politique organisé. Aujourd'hui, dans le nouvel ordre mondial, c'est la pluralité morale et religieuse qui a besoin d'être gérée; un défi pour les institutions démocratiques et pour la société civile, afin de réaliser un mieux vivre-ensemble dans le dialogue, la compréhension et le compromis. Or, beaucoup de travail est encore à faire : dans un premier temps, à l'intérieur de chaque tradition religieuse; dans un deuxième temps, entre les différentes traditions; et dans un troisième temps, entre ces traditions et la modernité.

Le 'dogmatisme' est au cœur de ces débats, qu'il soit d'ordre traditionnel ou moderne, il entrave la raison dans son processus de libération et d'émancipation. La problématique de ce mémoire concerne la gestion de la pluralité morale et religieuse en Occident. Dans ce travail, nous allons essayer de démontrer comment la libération du dogmatisme en général et la libération du 'dogmatisme' musulman, en particulier, peuvent contribuer à la réalisation d'un mieux vivre-ensemble en Occident. Pour ce faire, nous analyserons les projets de deux penseurs musulmans contemporains : Muhammad Arkoun et Tariq Ramadan. Notre recherche va essentiellement se pencher sur leurs attitudes vis-à-vis de la tradition et de la modernité, car, nous pensons que l'enjeu du 'dogmatisme' est lié aux rapports des musulmans à leur tradition et à la modernité. Selon nos deux penseurs, la libération du 'dogmatisme' musulman n'est possible qu'à condition de pouvoir changer à la fois notre rapport à la tradition et à la modernité.

Arkoun pense que ce changement doit suivre le modèle de la libération occidentale, au moyen d'une critique subversive de la tradition islamique. Cependant, Ramadan opte pour une réforme radicale de la pensée islamique qui

visait une critique globale de la tradition, mais, qui épargne les fondements de la foi : le 'sacré'.

Mots clés : Libération. Dogmatisme. Sacré. Modernité. Tradition. Vivre-ensemble.

Abstract

Following the major political, economic and social changes that occurred in the West for over a century, many problems have emerged, new challenges have surfaced, and several approaches and solutions have been proposed. The advent of democracy, an invaluable human achievement, more or less regulated ideological plurality, and allowed the evolution of an organized political exercise. Today, in the new world order, it is the moral and religious diversity that need to be managed. The challenge remains for democratic institutions and civil society to create a better harmonious community through dialogue, understanding and compromise. However, much work is still to be done : first, within each religious tradition, second, between different traditions and third, between tradition and modernity.

Dogmatism is at the heart of these debates. An order, whether traditional or modern hampers objectives reasoning in the process of liberation and emancipation. The issue of this paper concerns the management of the moral and religious plurality in the West. In this work, we will try to demonstrate how the relinquishing of 'dogmatism' in general and the relinquishing of Muslim 'dogmatism' in particular, can contribute to the achievement of a harmonious in a pluralistic West. This will be achieved by shedding light on the projects of two contemporary Muslim thinkers : Muhammad Arkoun and Tariq Ramadan. Our research is mainly to reflect on their attitudes towards tradition versus modernity, as we believe that the issue of dogmatism is linked to Muslims' attitude towards tradition and modernity. According to these two thinkers, the release of muslims' 'dogmatism' is only possible by changing both our relationship to tradition and modernity.

Arkoun thinks this change should follow the model of Western release through a subversive critique of the Islamic tradition. However, Ramadan opts for a radical reform of Islamic thought through a comprehensive critique of the tradition, in order to save the foundation of faith : The 'sacred'.

Keywords : Liberation. Dogmatism. Sacred. Modernity. Tradition. Living together.

بعد التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى التي عرفها الغرب منذ أكثر من قرن، ظهرت العديد من المشاكل واستجدت الكثير من التحديات. ظهور الديمقراطية، هذا الإنجاز الانساني المتميز، خول للإنسان تنظيم التعددية الأيديولوجية و سمح له بممارسة سياسية منظمة. اليوم، في ظل النظام العالمي الجديد، نظن ان التعددية الاخلاقية و الدينية هي التي تحتاج تنظيمًا. انه تحد جديد للمؤسسات الديمقراطية وللمجتمع المدني لخلق عيش مشترك في ظل الحوار، التفاهم والتسامح.

لكن، لا يزال هناك الكثير من العمل يتعين القيام به : أولاً، داخل كل تراث ديني، ثانياً، بين التراثات الدينية المختلفة، و ثالثاً، بين هذه التراثات الدينية المختلفة والحدثة. الدوغمانية هي في صميم هذه المناقشات؛ تجلياتها، سواء في التراثات الدينية المختلفة او الانساق الفكرية المرتبطة بالحدثة، يعيق العقل في مسيرته نحو التحرر والانعقاد.

قضية هذا البحث، تتعلق بإدارة و تنظيم التعددية الأخلاقية والدينية في الغرب. لذلك سنحاول تبيان كيف ان التحرر من الدوغمانية بشكل عام والتحرر من الدوغمانية المتجلية في التراث الديني الاسلامي، على وجه الخصوص، يمكن أن يساهم في تحقيق عيش مشترك أفضل بين مختلف الانساق الدينية، الفكرية و الايديولوجية المتواجدة في الغرب؛ وذلك بتسليط الضوء على مشروع اثنين من المفكرين المسلمين القاطنين بالغرب : محمد أركون وطارق رمضان، خصوصاً موقفيهما من التراث والحدثة. لأننا نعتقد أن مسألة الدوغمانية مرتبطة بشكل او باخر، بموقف المسلمين من تراثهم ومن الحدثة. يتفق مفكرينا على ان تغيير علاقتنا بالتراث والحدثة وحده الكفيل بتحقيق التحرر من الدوغمانية . أركون يعتقد أن هذا التغيير يجب أن يسير على خطى النموذج الغربي، و ذلك من خلال نقد جذري وشامل للتراث. في حين يرى طارق رمضان امكانية اجراء إصلاح جذري في الفكر الإسلامي المتمثل في نقد شامل للتراث لكن دون المساس بالنصوص المقدسة.

كلمات مفاتيح : التحرر. الدوغمانية. المقدس. الحدثة. التراث. العيش المشترك

Table des matières

Résumé	i
Abstract	iii
ملخص.....	iv
Table des matières	v
Listes des termes arabes	viii
Dédicace	ix
Remerciements.....	x
Introduction.....	1
1. Problématique et objectifs	3
2. Théorie et méthodologie	4
3. Les concepts clés	6
3.1 Le dogmatisme :	6
3.2 La libération :	6
3.3 Le sacré :	7
3.4 La modernité :	7
3.5 La tradition :	8
3.6 Le vivre-ensemble :	8
4. Corpus d'analyse	9
5. Présentation de la structure du mémoire	10
Chapitre I : Situer les visions de libération d'Arkoun et de Ramadan par rapport à la pensée islamique et à la pensée occidentale contemporaine	12
I.1 Les projets de libération de la pensée islamique contemporaine.....	12
I.1.1 Le rationalisme réformiste.....	13
I.1.2 Le rationalisme libéral	14
I.1.3 Le rationalisme révolutionnaire	14
I.1.4 Le rationalisme critique	15
I.2 Une catégorisation de la pensée occidentale contemporaine vis-à-vis du concept de l'État	17
I.2.1 L'approche communautarienne.....	18
I.2.2 L'approche républicaine.....	22
I.3 Le 'dogmatisme' et les enjeux herméneutiques.....	25
I.3.1 Hans George Gadamer : l'herméneutique de la confiance	28
I.3.2 Jürgen Habermas : l'herméneutique du soupçon	30
I.3.3 Jaques Derrida : l'herméneutique de la déconstruction	31
I.3.4 Richard Rorty et Gianni Vattimo : l'herméneutique postmoderne.....	32
I.4 Conclusion :	34

Chapitre II : La vision de Muhammad Arkoun : une libération de l'extérieur de la tradition musulmane	35
II.1 Le projet de M. Arkoun : une approche anthropologique du fait religieux	35
II.1.1 L'islamologie appliquée et la critique de la raison islamique.....	35
II.1.2 Le système de production des sociétés du Livre.....	40
II.1.3 La raison émergente.....	42
II.2 Attitude vis-à-vis de la Tradition musulmane	43
II.2.1 La lecture historique et anthropologique	43
II.2.2 lecture linguistique et sémiologique	44
II.2.3 Lecture théologique et interprétative.....	48
II.3 Attitude vis-à-vis de la modernité	49
II.3.1 Attitude vis-à-vis de la laïcité	49
II.3.2 Attitude vis-à-vis de l'islamologie classique	51
II.4 Attitude vis-à-vis de la mystique musulmane	53
II.4.1 La mystique musulmane : une alternative au 'dogmatisme'.....	53
II.4.2 La foi et la croyance	54
II.5 Conclusion :.....	56
Chapitre III : La vision de Tariq Ramadan : une libération de l'intérieur de la tradition musulmane	58
III.1 Le projet de Tariq Ramadan : une approche phénoménologique	58
III.1.1 Le contexte historique.....	58
III.1.2 L'aspect phénoménologique du projet	60
III.2 Attitude vis-à-vis de la tradition	61
III.2.1 Attitude vis-à-vis du fiqh.....	61
III.2.2 Attitude vis-à-vis du Coran	64
III.2.3 La stratégie de libération.....	65
III.3 Attitude vis-à-vis de la modernité	67
III.3.1 Attitude vis-à-vis de la laïcité.....	68
III.3.2 Attitude vis-à-vis des sciences.....	70
III.4 Attitude vis-à-vis de la mystique musulmane	72
III.4.1 La spiritualité : une voie de la libération	72
III.4.2 Le soufisme au-delà des préjugés	72
III. 5 Conclusion	75
Chapitre IV : Analyse comparative des deux penseurs M. Arkoun et T. Ramadan	77
IV.1. Points de convergence	77
IV.1.1. Une approche communautarienne	77
IV.1.2. L'importance des sciences humaines dans le projet de libération	78
IV.1.3 Attitude vis-à-vis de la mystique musulmane.....	79
IV.2. Points de divergence	80
IV.2.1. Une attitude révolutionnaire/ Une attitude réformiste	80
IV.2.2. Une approche anthropologique / Une approche phénoménologique.....	82
IV.2.3 Une libération de l'intérieur / Une libération de l'extérieur	82
IV.3 Conclusion	83

Conclusion générale :	89
Bibliographie	94
Ouvrages :	94
Les sources primaires.....	94
Les sources secondaires	95
Mémoires et thèses :.....	98
Documents institutionnels :.....	98
Dictionnaires :.....	98
Dictionnaires :	98

Liste des termes arabes

Termes En arabe		Signification en français
<i>Ahl al-hadîth</i>	اهل الحديث	<i>L'école de la tradition</i>
<i>Ahl ar'y</i>	اهل الراي	<i>L'école de l'opinion</i>
<i>Al-akhira</i>	الآخرة	<i>L'Autre vie</i>
<i>Al-haqiqua</i>	الحقيقة	La vérité
<i>Al-'urf</i>	العرف	La coutume
<i>Al-aqida</i>	العقيدة	Le crédo
<i>Al-maqâssid</i>	المقاصد	Finalités du message
<i>Al-nahda</i>	النهضة	<i>La renaissance</i>
<i>Amal</i>	اعمال	<i>Actions</i>
<i>Aql</i>	عقل	<i>La raison</i>
<i>Charî'a</i>	الشريعة	<i>La voie du salut</i>
<i>Cheikh</i>	الشيخ	<i>Le maitre</i>
<i>Dhat al-sudûr</i>	دات الصدور	<i>Les pensées</i>
<i>Du'a</i>	الدعاء	<i>Les prières</i>
<i>Faqîh</i>	فقيه	<i>Le savon du droit</i>
<i>Fatwa</i>	فتوى	<i>Avis juridique</i>
<i>Fiqh</i>	فقه	Jurisprudence
<i>Ghayb</i>	الغيب	<i>Mystère</i>
<i>Hadith</i>	الحديث النبوي	Paroles du prophète
<i>Ijtihâd</i>	اجتهاد	<i>Une lecture rationnelle</i>
<i>Ilm</i>	علم	<i>Le savoir</i>
<i>Istihsân</i>	استحسان	La préférence juridique
Médine	المدينة	La cité
<i>Murîd</i>	مريد	<i>Initié</i>
<i>Murshid</i>	مرشد	<i>Guide</i>
<i>Niqâb</i>	نقاب	Voile intégral
Ouléma	العلماء	Les savants
<i>Qalb</i>	قلب	<i>cœur</i>
<i>Ridha</i>	الرضى	<i>L'agrément</i>
<i>Sîrat</i>	السيرة	<i>Biographie</i>
<i>Sounna</i>	السنة النبوية	<i>La Tradition prophétique</i>
<i>Tajdîd</i>	التجديد	Rénovation
<i>Tanzil</i>	التنزيل	<i>Révélation</i>
<i>Taqlîd</i>	التقليد	Conformisme imitatif
<i>Zawaya</i>	زوايا	<i>Confréries</i>

Dédicace

À la mémoire de Mohammad Arkoun

À la mémoire de Mohammad Abed Al Jabiri

À ma mère.....

À ma femme.....

À mes deux enfants : Adam et Zaki

Remerciements

Je témoigne d'une grande reconnaissance envers des personnes qui m'ont aidé et qui m'ont encouragé à réaliser ce modeste travail :

Mon directeur de recherche Monsieur Patrice Brodeur, Professeur agrégé et titulaire de la Chaire de recherche du Canada *Islam, Pluralisme et Globalisation*, pour son soutien et son encadrement.

Madame Solange Lefebvre, Titulaire de la chaire *Religion, Culture et Société*, pour son appui, ses conseils et ses remarques.

Monsieur Mustapha Sofia, pour ses commentaires et ses suggestions pertinentes.

Monsieur Touhami Rachid Raffa, pour ses conseils précieux et sa grande connaissance des problèmes de la communauté musulmane au Québec.

Monsieur Karim Ben Driss, pour son grand cœur, sa modestie et sa générosité.

Introduction

La modernité est une quête inachevée, un souci permanent de progrès nourri et guidé par l'esprit critique qui ne cesse d'étudier, de réfléchir et de questionner l'existence humaine. Selon Habermas, la modernité est une tradition en cours qui se met perpétuellement en cause afin de sauvegarder l'esprit critique et émancipatoire de la raison.¹

Suite aux grands changements politiques, économiques et sociaux que l'Occident a connus depuis plus d'un siècle, de nombreux problèmes ont émergé, de nouveaux défis ont été lancés et plusieurs approches et solutions ont été avancées. Certes, la modernité est un acquis incontestable; cependant, sa définition, sa vision et son processus de développement demeurent sujets à réflexion. L'avènement de la démocratie, un exploit humain inestimable, a plus ou moins règlementé la pluralité idéologique, pour permettre un exercice politique organisé. Aujourd'hui, dans le nouvel ordre mondial, c'est la pluralité morale et religieuse qui a besoin d'être gérée; un défi pour les institutions démocratiques et pour la société civile, afin de réaliser un mieux vivre-ensemble dans le dialogue, la compréhension et le compromis. Or, beaucoup de travail est encore à faire : dans un premier temps, à l'intérieur de chaque tradition religieuse, dans un deuxième temps, entre les différentes traditions et, dans un troisième temps, entre ces traditions et la modernité.

Le 'dogmatisme' est au centre de ces débats, qu'il soit d'ordre traditionnel ou moderne, il entrave la raison dans son processus de libération et d'émancipation. Le mot 'dogmatisme' musulman dans ce travail désigne la certitude absolue revendiquée par les différentes orthodoxies de l'islam par rapport à leurs interprétations des textes sacrés. Notre travail s'intéresse à deux visions de libération du 'dogmatisme' musulman dans le contexte occidental tel qu'elles sont manifestées dans les pensées respectives de Muhammad Arkoun (1928-2010) et de Tariq Ramadan (1961-), en particulier leurs positions vis-à-vis de la modernité et de la tradition. À cette fin, nous présentons dans les sections introductives

¹ Dans ce sens, nous pouvons parler de plusieurs modernités, chacune est liée à son contexte historique et épistémologique.

suivantes la problématique, les objectifs, le cadre théorique et méthodologique, les concepts clés, le corpus d'analyse et le plan de ce mémoire.

1. Problématique et objectifs

La problématique de ce mémoire concerne la gestion de la pluralité morale et religieuse en Occident qui demeure un des défis des institutions démocratiques et de la société civile. À quel point la libération du 'dogmatisme' en général et la libération du 'dogmatisme' musulman en particulier peuvent-elles contribuer à la réalisation d'un mieux vivre-ensemble?

De cette problématique découle l'objectif général de ce mémoire qui vise à illustrer deux différentes visions relatives à la libération du 'dogmatisme' musulman, à travers une analyse comparative de deux penseurs musulmans contemporains, Muhammad Arkoun et Tariq Ramadan. Notre analyse vise à clarifier leurs positions vis-à-vis de la modernité et de la tradition, en particulier par rapport au concept du 'sacré'. De cet objectif général dérive un ensemble de sous-objectifs qui consiste, dans un premier temps, à situer les visions respectives d'Arkoun et de Ramadan à la fois par rapport à la pensée islamique contemporaine dans la grande problématique de la définition de 'libération', et par rapport aux débats en cours sur la place du religieux dans la pensée occidentale entre communautariens et républicains. Dans un deuxième temps, nous exposons les enjeux herméneutiques liés à la production de la vérité tels qu'ils sont manifestés dans les débats entre les penseurs suivants : Hans George Gadamer (1900-2002), Jürgen Habermas (1929-), Jacques Derrida (1930-2004), Richard Rorty (1931-2007) et Gianni Vattimo (1936-). Dans un troisième temps, nous exposons les visions respectives d'Arkoun et de Ramadan ainsi que leurs attitudes vis-à-vis de la modernité et de la tradition, en particulier vis-à-vis du Coran.

Ce mémoire de maîtrise tente d'apporter d'abord un éclairage sur un thème très important dans le dialogue intra-islamique contemporain : la question de la 'libération' dont l'objet diverge selon différentes approches. Certains penseurs musulmans parlent d'une libération de l'Occident (Sayed Qutb, 1906-1966), d'autres parlent d'une libération du 'dogmatisme' musulman (Salama Moussa, 1889-1958), et d'autres encore parlent d'une libération à la fois du 'dogmatisme' musulman et du 'dogmatisme' idéologique occidental. Arkoun et Ramadan s'inscrivent dans cette troisième catégorie, malgré des divergences importantes entre leurs approches. Faire dialoguer leurs pensées respectives sur la libération

du 'dogmatisme' musulman représente donc une étape indispensable aux processus plus larges des dialogues interreligieux et intervisionnels nécessaires à la réalisation d'un mieux vivre-ensemble en Occident. Il s'agit d'une volonté d'accomplir une société multiculturelle en harmonie avec la modernité et ses valeurs, car, ces dernières sont mises à l'épreuve dans la nouvelle réalité socioculturelle occidentale.² Les grands principes de la démocratie à savoir liberté, égalité et justice sociale sont revendiqués par des minorités religieuses afin d'exercer leurs droits à la liberté de conscience et à l'exercice rituel, ainsi que le port, pour certains, de vêtements et de signes religieux distinctifs. Or, certaines de ces pratiques sont en contradiction avec les valeurs et les acquis de la modernité telle qu'elle s'est développée en Occident. Déterminer les limites du privé et du public, du sacré et du profane, du religieux et du culturel est, aujourd'hui, l'une des principales préoccupations des institutions politiques et législatives occidentales. Il s'agit d'un effort considérable pour arriver à gérer la dimension morale et religieuse dans des sociétés sécularisées. Dans ce sens et à partir des pensées d'Arkoun et de Ramadan, ce mémoire cherche à démontrer que la libération du 'dogmatisme' musulman est une condition indispensable à la réalisation du mieux vivre-ensemble en Occident.

2. Théorie et méthodologie

Contre la logique de la confrontation, de la discrimination et du rejet basée sur le 'dogmatisme' religieux et idéologique, le mieux vivre-ensemble ne peut se réaliser aujourd'hui en Occident que par une approche intervisionnelle. Dans ce travail, cette approche s'inscrit davantage dans une vision communautarienne. Contrairement à l'approche républicaine, la vision communautarienne affirme l'importance de la dimension religieuse ou morale dans la vie humaine, ainsi que sa diversité et sa pluralité, sans renoncer, certes, aux acquis précieux de la modernité. Par ailleurs, une critique de la tradition musulmane s'impose dans le respect du sacré; un concept qui mérite d'être défini en le distinguant de toutes

² Commission Bouchard Taylor Rapport final, [http : //www.scribd.com/doc/3052993/Rapport-final-de-la-commission-BouchardTaylor-version-abreegee](http://www.scribd.com/doc/3052993/Rapport-final-de-la-commission-BouchardTaylor-version-abreegee), consulté le 7/7/2012.

formes d'instrumentalisations et d'idéologisations religieuses manifestées dans les différentes orthodoxies que l'histoire musulmane a connues depuis la mort du Prophète Muhammad. Le cadre théorique de notre recherche se situe donc dans une approche communautarienne qui se base sur certains travaux de Jürgen Habermas³ et Charles Taylor (1931-),⁴ ainsi que ceux de Patrice Brodeur (1962-). Cependant, l'approche épistémologique du penseur Muhammad Abed Al Jabiri (1935-2010) dans son étude de la tradition arabe représente le cadre méthodologique de notre recherche.⁵ Dans son approche, Al Jabiri a tenté de démontrer qu'au-delà de la diversité des courants de la pensée islamique, ils sont le produit de l'épistémè médiéval. Cette approche défend le principe selon lequel la pensée théorique dans une société donnée et à une époque donnée constitue une unité particulière dans laquelle se fondent les différents courants et tendances⁶. Dans ce sens, la pensée islamique, en dépit de sa pluralité, représente une unité qui s'est manifestée de manières différentes selon le contenu idéologique qu'on lui a attribué. De là, la libération du 'dogmatisme' musulman est, en quelque sorte, une libération du contenu idéologique propre aux différentes orthodoxies de l'Islam.

Tout au long de notre analyse comparative des projets de Muhammad Arkoun et de Tariq Ramadan en général, et de leurs attitudes vis-à-vis de la Tradition musulmane et de la modernité occidentale en particulier, nous essayerons de démontrer l'hypothèse de notre recherche selon laquelle la libération du 'dogmatisme' musulman est l'une des conditions indispensables à la réalisation d'un mieux vivre-ensemble en Occident. Cette libération, selon Arkoun et Ramadan, n'est possible qu'à condition de pouvoir dépasser ce 'dogmatisme' par une nouvelle lecture des textes sacrés qui prendra en considération le nouveau contexte épistémologique et social contemporain.

³ Jürgen Habermas. (2008), *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard.

⁴ Charles Taylor. (1994), *le malaise de la modernité*, Paris, CERF.

⁵ Muhammad Abed Al Jabiri. (1994), *introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte.

⁶ Muhammad Abed Al Jabiri. (1994), *introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, p.61.

3. Les concepts clés

3.1 Le dogmatisme :

Le mot 'dogme' est d'origine philosophique puis devient religieux avec le christianisme. Il est souvent utilisé avec une intention critique ou polémique pour qualifier des affirmations présentées comme incontestables, mais qui ne sont pourtant pas fondées.⁷ Le sens privilégié du mot 'dogmatisme' dans cette recherche se manifeste dans la croyance absolue que les différentes orthodoxies de l'islam ont par rapport à leurs interprétations du texte sacré. Ces orthodoxies prétendent détenir le vrai sens du Coran et par conséquent, elles rejettent et condamnent d'hérésie toutes les autres interprétations. Or, la science de l'herméneutique telle qu'elle est pratiquée par certains penseurs musulmans contemporains démontre l'idée illusoire de pouvoir parfaitement cerner le vrai sens du texte coranique (entre autres : Nasr Hamid Abou Zayd 1943-2010).

3.2 La libération :

En général, le mot libération est lié aux différents mouvements politiques anticoloniaux que les sociétés du tiers monde ont connus face à l'invasion européenne. Cependant, le sens privilégié de ce terme dans cette recherche vise, en particulier, les mouvements intellectuels qui ont marqué les sociétés musulmanes et qui ont essayé de répondre à la grande question : pourquoi les pays musulmans sont-ils en retard par rapport à l'Occident?

Différentes sont les approches qui ont tenté de trouver une explication à ce retard; certaines croyaient que le problème est d'ordre politique, d'autres voyaient dans la religion le grand obstacle qui a empêché les sociétés musulmanes de s'introduire dans l'ère de la modernité, et d'autres encore, croyaient que le problème est d'ordre épistémologique, et qu'il concerne la raison : l'outil principal de la connaissance.⁸ Dans cette diversité d'approches, il est très utile d'emprunter au philosophe Égyptien Hassan Hanafi sa distinction entre les quatre courants

⁷ André Lalande. (1983), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, presses universitaires de France, p.246.

⁸ Dans le premier chapitre de ce mémoire nous allons élucider les différentes approches relatives à la problématique de la libération dans la pensée islamique contemporaine.

suivant : 1) le rationalisme réformiste; 2) le rationalisme libéral; 3) le rationalisme révolutionnaire; et 4) le rationalisme critique.⁹

3.3 Le sacré :

Selon Camille Tarot (1943-),¹⁰ le sacré est une notion d'anthropologie culturelle permettant à une société humaine de créer une séparation entre les différents éléments qui composent, définissent ou représentent son monde. Le sacré désigne donc ce qui est mis en dehors des choses ordinaires; il s'oppose essentiellement au profane. Le concept de sacré est alors conçu par les anthropologues contemporains comme la réponse à un ensemble d'expériences propres non seulement aux sociétés archaïques et traditionnelles, mais à toutes les autres cultures qui leur ont succédé. Il s'agit d'une donnée constitutive de la condition humaine face à sa peur et à sa condition de mortel. Le sens privilégié du mot sacré dans cette recherche, spécifiquement relié à l'Islam, est le suivant : « *Un corpus important de propos remontant à Muhammad qui aurait été progressivement distingué en Coran et Hadith, c'est-à-dire identifié respectivement comme Parole de Dieu et traditions prophétiques* ». ¹¹

3.4 La modernité :

La modernité est un concept plurivoque. En général, elle désigne une période de l'histoire humaine inaugurée en Europe, ainsi que l'ensemble des phénomènes qui la caractérisent. Dans le domaine politique, elle se résume par la construction de régimes politiques fondés sur un État de droit, sur la distinction du privé et du public, sur la limitation et le contrôle du pouvoir et sur la capacité à vivre des développements démocratiques. Dans le domaine plus particulier des rapports entre le politique et le religieux, la modernité se traduit par différentes formes de laïcisation, c'est-à-dire une séparation, plus ou moins grande, entre les sphères politiques et religieuses, avec souvent comme résultat un certain cantonnement de la religion dans le privé.¹² Le sens privilégié du mot 'modernité' dans cette

⁹ Hassan Hanafi. (2004), *Le siège du temps présent (en arabe)*, Le Caire, Centre du livre, p.128.

¹⁰ Camille Tarot. (2008), *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Paris, La Découverte.

¹¹ Muhammad Ali Amir-Moezzi. (2011), *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS, p. 16.

¹² Raymond Boudon. (1982), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 400.

recherche se résume par l'impact scientifique, politique et économique que l'Occident ne cesse d'exercer sur les sociétés à majorités musulmanes depuis le XIX siècle.

3.5 La tradition :

En général, le mot tradition désigne tout ce qui est transmis du passé au présent, y compris les objets, les monuments, les croyances et les institutions. Le plus souvent, on utilise le terme de tradition au sens de Max Weber (1864-1920), en opposant les sociétés dont la légitimité est traditionnelle aux sociétés modernes ou industrielles, dont la légitimité est légale-rationnelle.¹³ Dans cette recherche le mot tradition est utilisé de deux manières différentes : la première est pour désigner ce qui est transmis du passé au présent dans les sociétés musulmanes et la deuxième vise le corpus 'sacré' des musulmans : le Coran et le Hadith. Le mot Tradition en majuscule fait référence à ce corpus.

3.6 Le vivre-ensemble :

Le vivre-ensemble est une notion très vaste qui englobe beaucoup de concepts et d'idées. D'un point de vue général, cette notion s'interroge, entre autres, sur les liens qu'un individu peut développer avec ses proches, ses amis et les personnes présentes dans son environnement social. Il s'agit d'un processus qui vise la réalisation d'une société ouverte capable d'intégrer différentes visions du monde dans un climat de dialogue, de respect et de tolérance. Selon le Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française : « *le vivre-ensemble est une forme de cohésion et de solidarité sociales, de tolérance et de civilité reposante sur des liens qui se déploient sur le plan du vécu et du quotidien entre les individus des différents groupes ou catégories de personnes (âge, sexe, ethnie, etc.) d'une société.* »¹⁴

¹³ *Ibid*, p.640.

¹⁴ Office québécois de la langue française, www.oqlf.gouv.qc.ca/.

4. Corpus d'analyse

Le corpus analysé sera constitué de deux catégories : des sources primaires et des sources secondaires. La première catégorie comportera seize ouvrages des deux auteurs étudiés dans ce mémoire, avec emphase sur les deux ouvrages suivants : 1-*Pour une critique de la raison islamique* (M. Arkoun) et 2-*Islam, la réforme radicale* (T. Ramadan). La deuxième catégorie sera constituée de différents ouvrages qui ont abordé certains éléments en rapport avec le thème de la présente recherche.

Parmi les écrits ayant abordé la pensée de Ramadan nous pouvons distinguer deux approches différentes : la première est académique tel le livre de Gregory Baum (1923-), *Islam et modernité, la pensée de Tariq Ramadan*,¹⁵ et la deuxième est journalistique comme le livre de Caroline Fourest, *Frère Tariq : Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*.¹⁶ Selon Baum, Ramadan est un réformateur de la pensée islamique qui propose une nouvelle approche de l'islam en adaptation avec le nouveau contexte épistémologique et social des sociétés occidentales. Pour Fourest, Ramadan est le petit-fils de Hassan al Banna, donc un islamiste qui parle un langage occidental afin de dissimuler des idées extrémistes.

Parmi les écrits ayant abordé la pensée d'Arkoun, les opinions sont, également, divergentes : pour certains, il est l'incarnation d'un islam libéral qui se caractérise par une critique subversive de toute instrumentalisation et idéologisation de la religion;¹⁷ pour d'autres, et suite à sa prise de position dans l'affaire Salman Rushdi, Arkoun est dénoncé comme intégriste parce qu'il a remis en question la base essentielle de la démocratie : la liberté d'expression. Selon Arkoun le livre de Rushdi touche à cette région du sacré essentielle à toute existence humaine. « *Diffamé en Orient comme hérétique et même athée, en Occident comme intégriste, tel est le sort d'un islamologue* ».¹⁸

¹⁵ Gregory Baum. (2010), *Islam et modernité, la pensée de Tariq Ramadan*, Montréal, Bellarmin.

¹⁶ Caroline Fourest. (2004), *Frère Tariq : Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset.

¹⁷ Muhammad Arkoun, Jacque le Goof, Tawfiq Fahd, Maxime Rodinson, (1978), *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris, édition J.A, p.227.

¹⁸ Ron Haleber. *Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale : déconstruction de la pensée de Muhammad Arkoun*. [http : //www.ronhaleber.nl/index.html](http://www.ronhaleber.nl/index.html), consulté la dernière fois le 4 juillet 2012.

5. Présentation de la structure du mémoire

Ce mémoire est divisé en quatre chapitres. Le premier consiste à situer les visions de libérations d'Arkoun et de Ramadan à la fois par rapport à la pensée islamique et par rapport à la pensée occidentale contemporaine. Pour bien saisir l'apport de nos deux penseurs à la problématique de la libération, nous avons jugé nécessaire de rappeler les grands courants de la libération ayant marqué les sociétés musulmanes depuis le 19^{em} siècle. En parallèle, un rappel du débat véhiculé dans la pensée occidentale contemporaine entre communautariens et républicains sur la place de la religion dans la sphère publique est également essentiel, afin de justifier notre approche théorique d'une part, et pour bien comprendre les références de certaines idées exprimées par les deux penseurs Arkoun et Ramadan, d'autre part. Un rappel des enjeux herméneutiques liés au 'dogmatisme' est aussi indispensable pour une meilleure compréhension des dynamiques liées à la production de la vérité en général et de la vérité religieuse en particulier.

Le deuxième chapitre porte sur la vision d'Arkoun de la libération du 'dogmatisme' musulman telle que nous l'avons cernée dans son grand projet de la critique de la raison islamique. Ses attitudes vis-à-vis de la tradition, la modernité et le sacré sont au centre de nos préoccupations, car, elles nous permettent une meilleure compréhension de sa vision de la libération. En effet, il s'agit d'une libération de l'extérieur qui exige une critique subversive de la tradition à l'instar de ce qui s'est produit dans le contexte occidental. Selon Arkoun, une ouverture à la modernité et ses acquis scientifiques et politiques demeure une obligation pour la pensée musulmane contemporaine afin de réaliser sa libération. Cependant, la modernité occidentale, en particulier ses manifestations dans l'expérience relative à la laïcité française, mérite une réflexion approfondie qui vise le questionnement de la place de la religion et du sacré dans l'existence humaine. Loin de donner à la religion, encore, une dimension institutionnelle qui l'emprisonne à nouveau dans une orthodoxie, Arkoun préconise une libération du sujet humain de toute instrumentalisation de la religion afin de rejoindre la finalité du message religieux à savoir une spiritualité riche et ouverte.

Le troisième chapitre aborde la vision de Ramadan de la libération du 'dogmatisme' musulman. En se basant sur une dizaine de ses ouvrages en particulier le livre intitulé, *Islam : la réforme radicale*, nous tentons de dégager son apport à la problématique de la libération, en essayant de cerner ses attitudes vis-à-vis de la tradition, de la modernité et du sacré. Contrairement à l'approche d'Arkoun, il s'agit d'une libération de l'intérieur, qui exige une réforme radicale de la tradition, mais qui épargne le sacré (le Coran). Sans nier l'importance de certains acquis scientifiques et politiques de la modernité, Ramadan croit que cette dernière dans sa dimension 'positiviste' et 'scientiste' est un appauvrissement de l'âme. De là, la nécessité d'une libération à la fois du 'dogmatisme' musulman et du 'dogmatisme' idéologique occidental. Pour Ramadan, l'apport de la culture musulmane à la civilisation humaine pourrait être d'ordre spirituel et moral.

Finalement, le quatrième chapitre essaye d'accomplir une comparaison entre la vision d'Arkoun et celle de Ramadan afin de faire ressortir leurs convergences et leurs divergences concernant le thème abordé dans ce mémoire. Il s'agit également, d'une comparaison de la pertinence des argumentations pour voir s'il y a complémentarité ou antagonisme. Ce sont des étapes nécessaires qui vont nous permettre d'arriver à nos propres conclusions quant aux meilleures solutions potentielles de la libération du 'dogmatisme' musulman pour une meilleure gestion de la pluralité morale et religieuse en Occident.

Chapitre I : Situer les visions de libération d'Arkoun et de Ramadan par rapport à la pensée islamique et à la pensée occidentale contemporaine

Si ton Seigneur avait voulu, il aurait fait de tous les hommes une seule nation, mais ils ne font que se diviser, sauf ceux dont ton Seigneur a pitié. Ainsi sont créés les hommes, ainsi s'accomplira cette parole de ton seigneur : j'emplirai de djinns et d'hommes la géhenne. Le Coran Sourate XI verset 118¹⁹

I.1 Les projets de libération de la pensée islamique contemporaine

Plusieurs sont les facteurs qui ont contribué à l'émergence de la pensée islamique contemporaine : l'invasion coloniale européenne, le despotisme turc, la misère, l'analphabétisme, la condition de la femme, l'absence de l'unité nationale, etc. Ces interactions ont soulevé, chez les intellectuels musulmans, deux grandes questions : Pourquoi les musulmans sont-ils en retard par rapport à l'Occident? Comment les musulmans peuvent-ils reproduire ces moments historiques et mémorables durant lesquels la civilisation arabo-musulmane a porté le flambeau de la civilisation humaine?

Différentes sont les approches qui ont essayé de trouver une explication à ce retard. Certains penseurs croyaient que le problème est d'ordre politique; d'autres voyaient dans la religion le grand obstacle qui a empêché les sociétés musulmanes de s'introduire dans l'ère de la modernité. D'autres encore croyaient que le problème est d'ordre épistémologique, et qu'il concerne la raison : l'outil principal de la connaissance. Dans cette diversité de perspectives, nous pouvons distinguer quatre courants ayant tenté de donner des réponses à ces deux questions : le rationalisme réformiste, le rationalisme libéral, le rationalisme révolutionnaire et le rationalisme critique.²⁰

¹⁹ Nous ne prétendons pas détenir le vrai sens de ce verset coranique, cependant, notre objectif se limite à la volonté d'inciter les musulmans d'aujourd'hui à réfléchir sur la complexité du discours coranique.

²⁰ Hassan Hanafi. (2004), *Le siège du temps présent (en arabe)*, Le Caire, Centre du livre, p.128.

I.1.1 Le rationalisme réformiste

Pour la plupart des chercheurs dans le domaine de la pensée islamique Djamâl ad-Dîn al-Afghânî (1839-1879) et Muhammad Abdou (1865-1935) sont les deux exemples incontournables pour désigner le début d'une renaissance de l'islam à la fin du 19^{ème} siècle. Il s'agit d'un effort de revitalisation et de réforme de la religion islamique dans un contexte historique particulier, celui de la colonisation. De ce phénomène de réforme et de renouvellement naquit une multiplicité de courants religieux : les uns militaient pour le changement radical et l'instauration d'un régime politique islamique et les autres se contentaient d'un discours moralisateur qui vise un changement à la base sans avoir une ambition politique. Ces courants se sont interrogés sur les raisons du retard scientifique et technologique du monde musulman en se posant les questions suivantes : Comment ressusciter notre tradition? Comment participer à nouveau à la production du savoir de la civilisation humaine?

En général et à des degrés différents, le rationalisme réformiste exige un retour à la tradition musulmane afin de réaliser une réforme de la pensée islamique qui dépasse l'âge du déclin d'une part et qui se distingue de la civilisation occidentale d'autre part. Pour réaliser cette réforme, ces penseurs ont appelé à la rénovation (*tajdîd*) contre le conformisme imitatif (*taqlîd*). Le refus du conformisme imitatif est à comprendre ici dans un sens bien particulier : celui de la critique, le rejet et la suppression de tout un mécanisme de connaissance, de méthode et de concepts hérités de l'époque du déclin, pour enfin aller à la source de l'islam : cette période fondatrice où le prophète était à la fois le chef spirituel et le leader politique. Quant à la rénovation, elle signifiait l'élaboration d'une nouvelle interprétation des dogmes et des lois de la religion, reposant directement sur les fondements de l'islam. Il s'agit d'un effort d'actualisation de la religion afin de la rendre contemporaine et de faire d'elle le fond de la renaissance de la pensée islamique.

I.1.2 Le rationalisme libéral

Les libéraux de la pensée arabe ainsi que les libéraux de la pensée islamique ont été préoccupés par la problématique de la renaissance arabo-musulmane, ils se sont posé les questions suivantes : quel rapport devons-nous établir avec notre tradition? De quelle manière pourrons-nous nous inspirer de l'expérience occidentale?

Les libéraux ont été confrontés à deux modèles culturels différents; d'une part la civilisation arabo-musulmane qui leur offre le support identitaire et d'autre part la civilisation occidentale qui représente à la fois la source d'inspiration et le défi à surmonter afin de rejoindre le monde de la modernité. Donc, trois variables vont déterminer la structure de la pensée libérale : le modèle occidental, le modèle traditionnel et la réalité sociopolitique des sociétés arabes.

Pour ces penseurs, tous les facteurs nécessaires à la réalisation d'une renaissance sont réunis dans le monde arabo-musulman : une stratégie géopolitique excellente et des sources matérielles et humaines considérables. Ces libéraux ont donné une grande importance à l'exercice politique dans les sociétés musulmanes. Selon eux, ce sont les pouvoirs en place qui sont capables de réaliser toutes les réformes éducatives, économiques et politiques indispensables à la réalisation du projet de la renaissance. Ils ont vu dans ce projet une libération, une indépendance et une union politique et, pour le réaliser, il faut combattre le grand obstacle : l'ignorance. Nous constatons que ce courant faisait appel à la raison critique contre tout esprit régressif hérité de l'âge de déclin. Parmi les penseurs qui représentaient ce courant, l'on trouve Boutros Boustani (1819-1883), Farah Antoine (1874-1922), Taha Hussain (1889-1973) et Michael Aflaq (1910-1989).

I.1.3 Le rationalisme révolutionnaire

La fin de la Deuxième Guerre mondiale a donné naissance à deux grandes puissances politiques : les États-Unis et l'Europe de l'Ouest d'une part et l'Union soviétique et l'Europe de l'Est d'autre part. Cette bipolarisation du monde occidental durant la guerre froide va marquer l'histoire et l'avenir des sociétés

arabo-musulmanes. Dans ce nouveau contexte politique, le discours intellectuel arabe va substituer au concept de renaissance celui de révolution, élaboré dans un projet politique qui va se donner pour objectifs trois grands défis : la résolution des problèmes sociaux, la réalisation de l'union arabe et la libération de la Palestine.

Pour ces révolutionnaires, seule l'idéologie socialiste est capable de résoudre les problèmes sociaux du monde arabe, en donnant la priorité à l'éducation et à la justice sociale dans le but de combattre l'ignorance, l'exploitation, la pauvreté et l'injustice. Quant au projet de l'union arabe, les courants révolutionnaires voyaient dans le monde arabe une grande puissance mondiale une fois unie; sa stratégie géopolitique ainsi que ses sources naturelles et humaines réaliseront une complémentarité entre ses nations. Ce qui nous ramène au troisième défi tracé par ces courants : la libération de la Palestine. Car, une fois le monde arabe uni il représenterait une menace éventuelle pour Israël, et une force économique concurrentielle pour l'Occident. Parmi les penseurs qui représentaient ce courant, l'on trouve Salama Moussa (1889-1958), Zaki al-Arouzi (1899-1968) et Salah al-Dine al-Baitar (1912-1980).

I.1.4 Le rationalisme critique

Il s'agit d'un travail considérable élaboré par certains penseurs contemporains, dans le but de comprendre un problème inhérent à la culture arabo-musulmane depuis plusieurs siècles : la sclérose de la pensée libre. Suite à l'échec remarquable de toutes expériences intellectuelles et politiques essayant de réaliser une réforme ou une renaissance ou une révolution de la pensée dans les sociétés arabo-musulmanes, nous allons constater à partir des années 1980, l'émergence d'un nouveau courant de pensée qui considère que le malaise dans la pensée arabo-musulmane est d'ordre épistémologique; il concerne l'outil de la connaissance : la raison. L'appel à une critique de la raison arabe a été revendiqué par le penseur Muhammad Al Jabiri. Dans le même contexte, le penseur Muhammad Arkoun défendait l'idée d'une critique de la raison islamique afin de comprendre la situation d'échec qui a envahi le monde arabo-musulman.

Selon Al Jabiri, ce qui est intéressant dans les trois catégories que nous avons citées (le rationalisme réformiste –le rationalisme libéral –le rationalisme révolutionnaire), c'est d'abord, la structure épistémologique qui les a produites, ensuite, le mode de pensée dont elles procédaient et enfin, l'acte mental inconscient qu'il les a régis. Al Jabiri en conclut que ces trois lectures sont dominées par un système de fonctionnement dont les caractéristiques sont les suivantes : l'absence d'objectivité et le manque d'une vision historique. Ces deux caractéristiques affectent toute pensée soumise à la tutelle et à l'autorité d'un modèle fondateur. Ces courants ne se distinguent, en fait, que par le type d'ancêtre fondateur derrière lequel ils se réfugiaient. Pour les fondamentalistes, c'est l'expérience fondatrice du prophète et ses compagnons; pour les libéraux, c'est le modèle occidental; et pour les révolutionnaires, c'est l'expérience socialiste. Pour les problèmes d'ici et de maintenant, les trois courants ont essayé de trouver des solutions dans des expériences et des modèles étrangers à la réalité des sociétés arabo-musulmanes.

Les trois lectures dont il vient d'être question sont fondamentalistes. Aussi ne diffèrent-elles pas essentiellement du point de vue épistémologique, toutes étant fondées sur un même mode de raisonnement que les savants anciens nomment « l'analogie du connu à l'inconnu » (qiyas al-gha'ib ala-shahid). Ainsi, quel que soit le courant de pensée considéré, religieux, matérialiste, libéral ou de gauche, chacun dispose d'un (connu) sur lequel il calquera un (inconnu). L'inconnu sera en l'occurrence, le futur tel que le conçoivent ou le rêvent les adeptes de ces courants, et le connu, le premier volet de la double interrogation que chacun se pose (pour le courant fondamentaliste, « la grandeur de notre civilisation »).²¹

²¹ Muhammad Abed Al Jabiri. (1994), *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, la Découverte, p.42.

I.2 Une catégorisation de la pensée occidentale contemporaine vis-à-vis du concept de l'État

Dans le contexte des sociétés occidentales contemporaines, le concept de l'État de droit s'est réalisé sous la forme de deux figures différentes : Démocratie communautaire et République laïque. La première figure a vu le jour aux Pays-Bas au XVIIIe siècle; la deuxième s'est consolidée en France au début du XXe siècle.

Le modèle communautaire tel qu'il a été constitué aux Pays-Bas et en Belgique pensait que tout lien social, y compris le lien politique, était d'essence religieuse. Dans ce modèle, il s'agit d'un pacte entre les grandes religions qui consiste à se respecter mutuellement dans un climat de paix et de tolérance garanti par l'État de droit, d'une part, et conditionné par une libération du 'dogmatisme' fermé pour un 'dogmatisme' éclairé, d'autre part. Il s'agit d'une attitude modérée et tolérante vis-à-vis des autres traditions qu'elles soient religieuses ou non-religieuses, afin de prévaloir une vision inclusive ouverte à la différence et à la pluralité, contre toute attitude hégémonique qui résulte d'une vision monolithique. Ce modèle de l'État est basé sur le concept de pilarisation. Développé aux Pays-Bas dans le cadre de la séparation de l'église et de l'État, ce concept a permis aux protestants, catholiques et juifs de constituer les trois piliers de la société où chaque groupe reste fidèle à sa tradition en adhérant aux valeurs communes de la nation. Pour sa part, l'expérience belge témoigne d'un fédéralisme qui a réussi, plus au moins, à satisfaire les aspirations respectives des différentes communautés (française, flamande et germanophone).

En revanche, la France était le berceau du modèle de république laïque. Contre le pouvoir absolu d'ordre divin prôné par l'Église catholique, les républicains ont mené une bataille acharnée qui a débouché sur le concept de la laïcité : un acquis qui a plus au moins permis une meilleure réglementation de l'exercice politique par la séparation du religieux et du politique. Parmi les réalisations du principe de la laïcité, nous signalons sa rupture avec le théologique-religieux, ensuite son annulation du délit d'apostasie et enfin, son abolition du délit de blasphème qui interdisait toute critique des dogmes. Du fait de son caractère laïc, la république ignore toute juridiction religieuse.

I.2.1 L'approche communautarienne

Aujourd'hui, dans des sociétés occidentales marquées par une présence musulmane considérable, la gestion de la pluralité morale et religieuse s'avère difficile vu la divergence et le décalage historique entre visions traditionnelles et visions modernes.

En fait nous avons affaire à un complexe conflictuel où s'affrontent quatre figures : le républicain, le démocrate communautarien, le néo-laïque et le totalitaire. Chaque figure se construit à partir d'une position relative à deux principes : le principe de tolérance et le principe de laïcité.²²

À vrai dire, il s'agit seulement de deux figures : le républicain et le démocrate communautarien. Mais à l'intérieur de ces deux courants, nous voyons naître un extrémisme qui, dans le clan des républicains au nom d'une vision restreinte de la liberté et de la démocratie, refuse toute manifestation du religieux; dans le clan des communautariens, au nom des mêmes principes encore, nous voyons surgir un extrémisme qui engendre le phénomène du communautarisme. En fait, il s'agit du 'dogmatisme' idéologique et religieux.

Pour bien clarifier ce concept du 'dogmatisme' idéologique, on peut se référer au grand penseur français Marcel Gauchet (1946-) qui, dans son grand projet sur la généalogie de la modernité, nous parle des '*religions séculières*'. Il s'agit d'une critique fondamentale de la modernité dans ces deux manifestations : la pensée libérale et la pensée sociale. Dans un premier temps, il a abordé les doctrines liées à la philosophie de l'histoire, telle qu'elle a été pensée par Friedrich Hegel (1770-1831) et Karl Marx (1818-1883). Dans un deuxième temps, il a essayé de tracer et de suivre le développement du concept de 'liberté'.

L'auteur fait la distinction entre la disparition de la religion, en étant une force d'obligation sociale, due au processus social de la sécularisation, et la disparition totale de la religion comme attitude existentielle de l'homme devant sa finitude. Selon lui, on assiste plutôt à la fin de l'organisation religieuse des sociétés, c'est-à-dire son aspect normatif des liens sociaux. Or, les idéologies

²² Jean-Marie Kintzler. (2006), Texte publié dans la revue Prochoix n° 39.

séculières, comme nous pouvons bien le constater dans les doctrines de l'accomplissement de l'histoire, sont en quelque sorte des religions. La dimension religieuse de ces utopies sociales les rend dangereuses une fois qu'elles sont au pouvoir. Marcel Gauchet nous donne l'exemple du marxisme-léninisme. Selon l'auteur, cette philosophie de l'histoire est une nouvelle forme religieuse de la vie collective, car, elle promet dans l'histoire, ce que les religions nous promettent dans l'autre vie. Marcel Gauchet est contre cette vision linéaire de l'histoire, de là son désaccord avec la fameuse formule de Marx « *l'histoire c'est l'énigme de l'humanité résolue* ». Selon Gauchet, l'énigme n'est jamais résolue.

*L'histoire ne sera que ce que nous en faisons avec nos pauvres moyens humains. Il n'y a pas de roue du devenir, de ressort caché qui nous amène vers une destination finale. C'est beaucoup plus difficile, cela demande de beaucoup plus grands efforts et c'est beaucoup plus ingrat.*²³

Dans sa critique de l'idéologie libérale, Gauchet a mis en question la dérive du capitalisme manifestée par les crises financières récurrentes. Il nous parle ensuite d'une *pathologie de la liberté*, d'une crise du sens due à la désorientation de la liberté, puisque son repère a disparu : ce souci permanent à réaliser une libération et une émancipation continue. La liberté est devenue une fin après qu'elle a été au service d'un devenir plus noble qu'elle.

Dans une analyse de l'autorité, il affirme que le grand exploit du courant libéral se manifeste dans sa rupture avec l'autoritarisme, car, il nous a permis une sortie des modèles de sociétés tout à la fois religieuses, hiérarchiques et traditionnelles. La hiérarchie a été remplacée par la démocratie; l'autorité de la tradition a été remplacée par l'examen rationnel, et l'autorité du dogme a été substituée par la liberté de conscience. Tous ces changements n'ont pas supprimé définitivement les mécanismes de la structure sociale ancienne. D'après lui, ces deux structures cohabitent; le défi de la modernité est de pouvoir gérer cette diversité. Ce que Marcel Gauchet nous propose, c'est la croyance à un relativisme qui condamne tout dogmatisme, vecteur de l'absolutisme.

²³ France culture, 2002, blog Marcel Gauchet. <http://gauchet.blogspot.com/2006/08/religion-et-politique-tat-des-lieux.html>, consulté le 24/09/2012.

Selon les communautariens, le combat est à mener contre le dogmatisme religieux fermé et le dogmatisme idéologique, car selon eux, le pluralisme culturel et religieux est, aujourd'hui, un fait incontestable. Cette réalité multiculturelle est une richesse, à condition qu'on veille à ce que les différentes traditions religieuses ne se renferment pas dans des ghettos qui favoriseront par la suite le communautarisme; un phénomène qui résulte d'une mauvaise gestion de la pluralité culturelle et religieuse, faute de principes universels auxquels adhère toute la population d'une manière volontaire et spontanée. Chaque communauté (musulmane, chrétienne, juive etc.) peut se replier sur elle même ce qui favorise l'émergence d'un discours dogmatique et exclusif dans l'absence de tout effort d'autocritique vis-à-vis de la tradition. De même, le combat est à mener contre le dogmatisme idéologique tel qu'il est manifesté dans les visions : 'scientiste', communiste, laïciste, ethnocentrique véhiculées en Occident, qui croit que la modernité occidentale est le seul et unique processus de l'émancipation humaine.

Les penseurs communautariens croient que devant le multiculturalisme et la pluralité morale de nos sociétés, une nouvelle vision s'impose. Pour que la laïcité demeure un facteur unificateur de la population, elle doit prendre en considération la diversité religieuse et culturelle de nos sociétés, par le biais d'une politique d'intégration basée sur le dialogue interculturel. Telle est l'approche de Charles Taylor (1931-) et Jürgen Habermas.²⁴

La vision communautarienne se résume par la dénonciation de l'épistémologie relative au modèle libéral. Pour Taylor, ce modèle est désengagé et pour Habermas, il est scientiste. En fait, les deux penseurs croient à l'aspect engagé de toute forme de connaissance afin d'agir pour la réalisation d'un dialogue interculturel. Ils sont également contre la raison monolithique qui ignore son historicité et son incarnation dans des pratiques langagières et sociales.

Malgré leur entente sur le principe du dialogue interculturel, contre l'ethnocentrisme et le communautarisme, les deux penseurs sont en désaccord concernant les conditions et les modalités de ce dialogue. L'attitude envers la tradition demeure un point de divergence entre Taylor et Habermas. Le premier fait

²⁴ Janie Pélabay. (2007), Tracés, revue des sciences humaines, n°12 [http : //traces.revues.org/index212.html](http://traces.revues.org/index212.html), consulté le 24/09/2012.

valoir une conviction selon laquelle il est possible d'appréhender le langage des sentiments et des actions d'autres groupes humains en entrant d'une manière ou d'une autre dans leurs modes de vie. Le deuxième croit que seule une critique des traditions nous permettrait d'entamer un processus de dialogue.

*Les citoyens religieux doivent, enfin, trouver une solution épistémique face au primat dont les raisons séculières jouissent également dans l'arène politique. Ils ne peuvent y parvenir que si, dans leur doctrine totalisante, ils peuvent ménager de manière convaincante une place à l'individualisme égalitaire du droit rationnel et de la morale universaliste. Ce travail d'autoréflexion herméneutique doit être entrepris à partir de la manière dont les citoyens religieux se perçoivent eux-mêmes.*²⁵

Pour Taylor, la remise en cause de la tradition brime la pluralité des cultures par l'impact d'une vision du monde homogène. De là, il substitue à la critique radicale de la tradition une entreprise d'auto clarification dont le but est de revaloriser les sources d'émancipation de la tradition.

*La place d'une valeur dans l'identité morale d'un individu doit donc être évaluée de façon contextuelle et relationnelle. Les croyances, valeurs et préférences peuvent généralement être placées sur une échelle allant des simples désirs auxquels nous pouvons facilement renoncer jusqu'aux convictions les plus profondes.*²⁶

Cette manœuvre redonne à chaque tradition son rôle moteur dans la connaissance du moi. Taylor croit que la rencontre avec l'autre doit nous inciter à cultiver les différences entre les cultures, pour que les générations futures puissent bénéficier de ce que chacune offre de meilleur.

Habermas pense que la lutte contre l'ethnocentrisme ne justifie pas la soumission aveugle à la force de l'obligation du monde social. Selon lui, les

²⁵ Jürgen Habermas. (2002), *Entre naturalisme et religion; les défis de la démocratie*, Paris, le cerf, p. 198.

²⁶ Charles Taylor et Jocelyn Maclur. (2010), *laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, p; 120.

processus d'apprentissage tels qu'ils sont vécus à travers l'activité communicationnelle nous engagent à réviser nos positions par la correction de nos erreurs. Habermas est contre la tradition ethnocentriste qui impose un idéal d'évolution linéaire suivant le modèle occidental. En revanche, il reconnaît le rôle de la raison qui doit s'exprimer dans une pluralité de voix pour dépasser les frontières de toute communauté particulière vers une communauté universelle. Ainsi la rationalité communicationnelle de Habermas nous permet d'éviter à la fois l'absolutisme et le relativisme.

Ces analyses et ces arguments, qui mettent en avant la vision et l'espoir de chacun de ces deux penseurs, ne peuvent pas dissimuler leurs craintes. Taylor a peur que les différences irréductibles entre les cultures ne soient matées par un universalisme hégémonique, alors que Habermas redoute les résistances communautaires dues aux divergences irréconciliables devant une entente communicationnelle. L'un des défis majeurs des démocraties contemporaines consiste, selon Habermas, à trouver une combinaison intellectuelle qui, en respectant les droits fondamentaux, n'absolutise ni la raison universelle ni les différentes visions du monde.

1.2.2 L'approche républicaine

L'une des différences fondamentales entre l'approche républicaine et l'approche communautarienne se manifeste dans leur désaccord concernant le principe de la tolérance. Pour les communautariens, la position des républicains vis-à-vis du religieux est exclusive, car elle refuse et condamne toute tolérance vis-à-vis des signes ostentatoires relatifs au religieux. Une attitude compréhensible suite à leur long combat contre l'instrumentalisation de la religion, cependant, pour certaines traditions religieuses, l'habit est un acte rituel qui fait partie des fondements de la foi. Pour les républicains, la fragilité du modèle communautarien demeure dans son application du principe de la tolérance. Car selon eux, ce principe suppose dans son application, pour qu'il soit efficace, l'existence d'un

dogmatisme éclairé, une réalité souvent perçue par les républicains comme supposément absente dans certaines traditions (le Judaïsme, l'Islam, etc.).

Afin de clarifier les différentes positions du courant républicain, nous allons nous référer à deux intellectuels français : Henri Pena-Ruiz (?-) et Jean Baubérot (1941-).

Henri Pena-Ruiz est un personnage très présent dans le grand débat entre communautariens et républicains, il fut membre de la commission Stasi (2003). Pour lui, la laïcité est l'unité de la population, son application juste et adéquate est conditionnée par le respect des trois principes fondamentaux : la liberté de conscience, l'égalité morale des individus et la considération de l'intérêt général comme objectif principal des lois politiques. Ces trois principes sont réalisables par le biais de deux modes opérationnels : d'une part, la séparation de l'église et de l'État et, d'autre part, la neutralité de ce dernier envers les religions et les mouvements sociaux.

Le mariage forcé de Dieu et de Marianne prend toutes les allures d'un couple infernal, et prononcer la séparation est peut-être la meilleure issue pour l'un et pour l'autre. Dieu, soumis aux caprices de Marianne, risque de perdre son âme. Marianne, asservie à Dieu, n'a que trop perdu son âme et son corps. ²⁷

Le point de vue de Henri Pena-Ruiz se démarque en s'opposant à quatre positions intellectuelles et politiques : le communautarisme, 'la laïcité positive' de Sarkozy, 'la laïcité de collaboration' de Jean Baubérot et enfin 'la laïcité ouverte' de Charles Taylor. Henri Pena-Ruiz croit que la laïcité est le fondement de l'universalisme; c'est une lutte pour l'émancipation intellectuelle et morale de tous, un travail qui commence à l'école au moyen d'une éducation à la citoyenneté qui serait le socle des valeurs communes de la République. La laïcité est le garant d'un vrai dialogue entre les différentes visions du monde grâce au respect de ses principes fondamentaux, à savoir liberté, égalité et l'intérêt général comme objectif des lois politiques. Pour une neutralité réelle de l'État, il est nécessaire de protéger

²⁷ Henri Pena-Ruiz. (2005), *Dieu et Marianne; philosophie de la laïcité*, Paris, Presses universitaires, p. 92.

les services publics de tous signes ostentatoires de croyances religieuses ou séculières. Dans une république laïque, toutes les associations religieuses sont de droit commun, reconnues juridiquement comme des associations ordinaires, elles ne peuvent jouir d'aucune reconnaissance politique.

Nous remarquons dans cette attitude un attachement fort aux principes de la laïcité sans aucun compromis, car, pour le courant républicain, c'est la laïcité qui nous permettrait la réalisation d'un mieux vivre-ensemble en respectant les choses qui nous unissent. Elle nous garantit, également, la liberté de conscience dans le respect de l'ordre public.

Le citoyen de l'État de droit communautaire doit avoir renoncé à la figure du dogmatisme intégriste. Mais il conserve, en tant que citoyen, une attache constitutive au lien religieux. Autrement dit, dans un État de droit à modèle communautaire les religions conservent une autorité et un crédit politiques dont elles sont par définition privées dans un État de droit laïque. Cela met les États de droit communautaires en porte-à-faux vis-à-vis des formes virulentes du religieux à visée politique. Cette accréditation politique du religieux les rend vulnérables et moins bien armés que le modèle républicain face aux entreprises du dogmatisme intégriste.²⁸

Dans un article publié dans le journal 'libération' intitulé : *En finir avec la 'laïcité ouverte'*,²⁹ Jean Bauberot a critiqué Henri Pena-Ruiz suite à la publication de son article : *La laïcité ouverte est insultante*.³⁰ Selon Bauberot, on confond deux niveaux d'approche; d'une part, la laïcité comme 'idée régulatrice' assise sur quatre principes : séparation de l'État et des religions, neutralité de l'État, liberté de conscience et égalité des droits pour tous. À ce stade, disait Bauberot, la laïcité n'a pas besoin d'adjectif. D'autre part, la laïcité comme processus d'application, car cette dernière peut être appliquée de manières distinctes selon les différents contextes historiques et sociaux.

²⁸ Jean-Marie Kintzler, 2006. Texte publié dans le n° 39 de la revue Prochoix.

²⁹ Journal 'libération', le 13 mai 2011.

³⁰ Journal 'libération', le 23 avril 2011.

Au contraire, j'ai interpellé les partisans de la laïcité ouverte en leur demandant : « À quoi voulez-vous ouvrir la laïcité ? » S'il s'agit d'« inventivité », de « dynamisme », de répondre au défi de « sociétés pluriculturelles », « fort bien ». S'il s'agit de « penser que la laïcité doit être essentiellement ouverte aux religions, qu'elle se confond avec la seule « liberté religieuse », alors « résolument non ». En effet, l'usage social de l'expression laïcité ouverte amalgame deux formes différentes de laïcité réelle : la « laïcité de reconnaissance » d'une pleine liberté de conscience de chaque individu et de lutte contre les inégalités de droits; la « laïcité de collaboration » entre l'État et des autorités religieuses.³¹

Pour Bauberot, *la laïcité de collaboration* officialise les liens entre l'État et les autorités religieuses, sans trahir les principes de la laïcité. Elle réfère, en fait, à un processus de dialogue qui favorisera une meilleure gestion de la multiculturalité des sociétés occidentales, une réalité dorénavant incontournable depuis plusieurs décennies.³²

I.3 Le 'dogmatisme' et les enjeux herméneutiques

À la question de savoir ce qui est l'herméneutique, je dirais que l'herméneutique réside avant tout à comprendre que nous ne trouvons jamais de mots qui parviendraient à exprimer quelque chose de définitif. Nous laissons donc toujours ouverte la suite qu'il faudrait donner à nos propos. Car là est l'essence du dialogue. Un dialogue n'a, en principe, aucune fin, mais de nouveaux éléments peuvent au contraire toujours surgir, et il peut toujours nous venir quelque chose de nouveau à l'esprit.³³

³¹ Journal 'libération', le 13 mai 2011.

³² Jean Bauberot. (2008), *La laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel.

³³ Le monde le 3 Janvier 1995 interview de Hans George Gadamer réalisée par Elfie et Jacques Poulain.

Du fait que notre sujet principal est le 'dogmatisme', nous avons jugé nécessaire d'aborder la science qui s'est prononcée sur la vérité dans sa dimension existentielle et méthodologique : l'herméneutique. Durant son histoire, l'herméneutique s'est manifestée sous trois conceptions, d'abord comme un art d'interprétation, ensuite comme une réflexion méthodologique relative aux sciences humaines et enfin, comme réflexion philosophique qui croit que l'acte de la compréhension a une dimension existentielle.³⁴

Le terme herméneutique a été utilisé pour la première fois au XVII^e siècle, dans un livre de Johan Conrad Dannhauer (1603-1666) intitulé : *Hermineutica sacra give methodus*, pour désigner ce qu'on nommait avant, l'art de l'interprétation. Cet art s'est développé au sein des disciplines qui ont affaire à l'interprétation des textes sacrés ou canoniques, à savoir la théologie (l'herméneutique du sacré), le droit (l'herméneutique du juridique) et la philologie (l'herméneutique du profane). Cette tradition, qui fait de l'herméneutique une discipline indispensable dans les sciences qui pratiquent l'interprétation, s'est maintenue jusqu'à Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Avec Wilhelm Dilthey (1837-1911), l'herméneutique a connu une nouvelle orientation. Sans renoncer à sa tradition classique, Dilthey croyait que la science de l'herméneutique pourrait servir de fondement méthodologique à toutes les sciences humaines. Cette nouvelle orientation est due au succès que les sciences pures ont connu aux XIX^e siècles; un succès attribué, en particulier, à la rigueur de leurs méthodes.

Dans sa *critique de la raison historique* (1883), Dilthey s'est engagé dans un projet qui vise le fondement d'une logique épistémologique et méthodologique des sciences humaines. Son travail a été contesté par deux opposants; d'une part le positivisme empirique d'Auguste Comte qui ne croyait pas à la possibilité d'élaborer des méthodes spécifiques aux sciences humaines; d'autre part la pensée « métaphysique de l'histoire » relative à la philosophie idéaliste, en particulier celle de Hegel. Dans le but de réaliser le projet d'une méthodologie des sciences humaines, Dilthey s'est inspiré de la distinction dont parlait l'historien Droysen (1808-1884) entre *l'expliquer* et *le comprendre*. Selon lui, les sciences pures cherchent à expliquer les phénomènes à partir d'hypothèse et de lois

³⁴ Jean Grondin. (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presse Universitaire de France.

générales, cependant, les sciences humaines veulent comprendre une individualité et une spécificité historique à partir de ses manifestations extérieures. Il s'agit donc d'une méthodologie de la compréhension.

*Le rôle essentiel de l'herméneutique sera d'établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique.*³⁵

La troisième conception liée au terme de l'herméneutique prend la forme d'une philosophie universelle de l'interprétation, selon laquelle la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des méthodes inhérentes aux sciences humaines, mais des processus fondamentaux que l'on trouve au cœur de la vie elle-même. En fait, il s'agit d'une herméneutique de l'existence qui trouve ses racines dans la philosophie de Martin Heidegger (1889-1976) et de Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Le grand débat intellectuel que le thème de l'herméneutique a déclenché entre plusieurs penseurs contemporains, en particulier, Gadamer, Habermas, Derrida et Ricoeur, représente pour notre sujet un cadre de réflexion incontournable, qui va nous permettre une meilleure compréhension des enjeux et des dynamiques liés à la production de la vérité dans son ampleur et sa complexité. Nous croyons aussi que cette réflexion mérite d'être vulgarisée afin de faciliter le processus de la libération du 'dogmatisme', qu'il soit d'ordre religieux ou idéologique, pour évoluer vers une vérité dialogique et communicationnelle. Le choix des penseurs ainsi que leurs approches diversifiées sont au cœur de notre thème de recherche, notamment leurs réflexions sur le rapport à la tradition. Les quatre herméneutiques que nous allons aborder dans cette section, à savoir l'herméneutique de la confiance, l'herméneutique du soupçon, l'herméneutique de la destruction et l'herméneutique postmoderne,³⁶ reflètent, plus au moins, les différentes approches de la pensée islamique contemporaine vis-à-vis de la tradition musulmane.

³⁵ Jean Grondin. (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presse Universitaire de France, p.25.

³⁶ *Ibid*

I.3.1 Hans George Gadamer : l'herméneutique de la confiance

Dans son livre *Vérité et méthode* (1960),³⁷ Gadamer a tracé les grandes lignes de son herméneutique, une réflexion philosophique qui trouve ses racines dans le travail colossal de Heidegger. Il définit son herméneutique comme la conception du caractère irréductiblement historique et langagier de la compréhension humaine. Cette dimension ontologique que Gadamer donnait à la compréhension humaine, l'a éloignée de la conception méthodologique que lui a donnée Dilthey. Selon Gadamer, l'acte existentiel de la compréhension précède toute attitude méthodologique. Dans ce sens, toutes les sciences humaines sont 'herméneutiques' du fait qu'elles sont une partie prenante de leur objet de réflexion. Tout ce qui a un sens doit être interprété comme une partie intégrante de l'interprète.

Gadamer disait : « *L'être qui peut être compris est langage* ». Pour lui, la langue n'est pas externe à ceux qui l'utilisent, au contraire, elle est influencée par leurs contextes historiques géographiques et épistémologiques. La langue dans son essence n'est pas un instrument, mais plutôt un lieu dans lequel s'effectue la compréhension. En ce sens, la langue nous dépasse et nous porte. Comprendre disait Gadamer, c'est traduire un sens. Cette traduction implique une mise en langage du sens, de là, le processus de la compréhension ainsi que son objet sont essentiellement langage.

*L'idée de Gadamer est que le langage n'est pas la traduction, seconde, d'un processus intellectuel qui le précéderait et qui pourrait se dérouler sans langage. Non, toute pensée est déjà recherche de langage. Il n'est pas de pensée sans langue.*³⁸

Gadamer précisait que l'universalité du langage va de pair avec celle de la raison. Avec lui l'herméneutique dépasse l'horizon d'une réflexion sur les sciences humaines pour devenir une réflexion universelle sur le caractère langagier de notre existence et de l'existence elle-même.

³⁷ Hans George Gadamer. (1996), *Vérité et méthode*, Paris, seuil.

³⁸ Jean Grondin. (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presse Universitaire de France, p.62.

Loin de la logique des sciences 'exactes' qui vise une connaissance basée sur des résultats objectifs et mesurables, Gadamer croyait que les sciences humaines visent, plutôt, la formation et l'éducation des individus afin qu'ils développent une capacité de juger. Gadamer est contre la conception de l'objectivité héritée des sciences 'exactes', selon laquelle il faut exclure les 'préjugés', car, selon lui, les préjugés représentent des conditions de la compréhension. Gadamer pensait que l'opposition entre raison et tradition est arbitraire, du fait que nous ne pouvons pas produire une vérité qui ne devrait strictement rien à la tradition. Dans son rapport à la tradition, le *comprendre* ne doit pas être pensé comme une action relative à l'objectivité ou à la subjectivité, mais plutôt comme une insertion dans un événement de l'histoire ou de la tradition où se médiatisent constamment le passé et le présent. Cette médiation entre le passé et le présent est l'origine de l'idée *gadamerienne* d'une « *fusion d'horizons* ».

*Comprendre le passé, ce n'est pas sortir de l'horizon du présent, et de ses préjugés, pour se transposer dans l'horizon du passé. C'est plutôt traduire le passé dans le langage du présent, où se fusionnent les horizons du passé et du présent. La fusion est alors si réussie que l'on ne peut plus distinguer ce qui relève du présent, d'où l'idée de « fusion ».*³⁹

Le progrès de la science provient de l'imagination que le chercheur réussit à intégrer à sa démarche intellectuelle. Le chercheur clairvoyant, selon Gadamer, n'est pas celui qui connaît les méthodes puisque plusieurs les connaissent sans jamais rien apporter de nouveau à la connaissance, mais c'est plutôt celui doué d'une imagination fertile, capable de produire quelque chose de nouveau. Pour Gadamer, l'herméneutique n'exclut pas l'usage des méthodes, mais elle s'intéresse, en premier lieu, à la signification des questions que nous nous posons à l'aide de ces méthodes.

³⁹ *Ibid*, p.59.

I.3.2 Jürgen Habermas : l'herméneutique du soupçon

Dans son livre *Logique des sciences sociales* (1970),⁴⁰ Habermas essayait de démontrer la spécificité de la vérité des sciences sociales. Il s'agit d'une critique fondamentale des principales contributions à l'épistémologie des sciences sociales. Le but d'Habermas est de montrer que ces sciences sont animées d'un intérêt de connaissance émancipatoire qui les incite à critiquer la société existante. Habermas est contre les sociologues qui prétendaient pouvoir réaliser une connaissance purement 'positiviste' dans leur discipline. Comme Gadamer, il croit que le chercheur social est concerné par son objet d'étude dont il fait partie. Alors, mieux qu'il soit conscient de ses préjugés émancipatoires orientant sa recherche, que de prétendre produire une connaissance purement 'objective'. Parmi les autres points communs que nous avons remarqués entre la pensée de Gadamer et celle d'Habermas : leurs positions vis-à-vis du langage.

Sans nier l'impossibilité de réaliser une connaissance 'positiviste' dans les sciences humaines et sociales à l'instar de celle réalisée dans les sciences dites 'exactes', et en prenant en considération les enjeux langagiers dans l'exercice et la production de la connaissance, Habermas a critiqué Gadamer sur un point essentiel, à savoir l'idée de l'absolutisation des traditions culturelles. Gadamer disait que la compréhension se fonde sur la tradition ou l'accord préexistant qui caractérise une communauté donnée. Habermas déclarait que nous pouvons transcender cet accord par « *une critique des idéologies* », car, cet accord préexistant distord la communication de sa finalité naturelle qui est l'entente entre les interlocuteurs.

Selon Paul Ricoeur (1913-2005), le conflit entre Gadamer et Habermas est dû à la distinction entre deux types d'herméneutique, celui de la confiance et celui du soupçon. L'une des interventions herméneutiques de Ricoeur s'est donnée comme but la conciliation entre ces deux herméneutiques.

L'idée de Ricoeur, et peut-être l'idée fondamentale de son herméneutique, est qu'il faut penser ensemble ces deux herméneutiques, celle qui

⁴⁰ Jürgen Habermas. (1967), *la logique des sciences sociales*, Paris, Presse Universitaire de France.

*s'approprié le sens tel qu'il se donne à la conscience en attente d'orientation et celle qui met à distance l'expérience immédiate du sens pour la reconduire à une économie plus secrète.*⁴¹

I.3.3 Jaques Derrida : l'herméneutique de la déconstruction

La confrontation entre l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique de la confiance a donné naissance à la fameuse rencontre entre Gadamer et Derrida à l'Institut Goethe de Paris en avril 1981⁴². Le premier point en commun entre les deux penseurs s'est révélé dans leurs rapports à la philosophie de Heidegger, malgré la divergence manifestée dans leurs lectures respectives. Derrida a repris la dimension destructive de cette philosophie, pendant que Gadamer s'est occupé de sa dimension existentielle.

Derrida reprend l'idée heideggérienne selon laquelle la pensée occidentale 'métaphysique', celle qui depuis Platon jusqu'à Hegel prônait une explication totalisante de l'être, serait régie par une détermination de l'être comme présence. Influencé par le structuralisme, Derrida a voulu dépasser la vérité relative à la 'métaphysique' occidentale. Selon lui pas de hors texte, l'être est inatteignable hors des signes qui l'expriment. Selon Derrida, la chose la plus importante n'est pas de comprendre l'être, mais plutôt d'interrompre la volonté de compréhension régie par la vision 'métaphysique' qui croyait à la possibilité d'une explication totalisante de l'être.

Derrida distingue deux stratégies de l'interprétation : la première cherche à déchiffrer une vérité, un sens considéré comme une présence vivante derrière les signes; et la deuxième croit que ce genre de vérité n'est plus possible depuis le structuralisme. Il s'agit donc d'une réalité triste, mais libératrice, disait Derrida; triste parce qu'elle met en doute le rêve 'métaphysique' de pouvoir cerner une vérité totalisante; et libératrice, parce que, enfin, nous sommes conscients de l'ampleur et de la complexité relative à l'acte de la compréhension.

⁴¹ Jean Grondin. (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presse Universitaire de France, p.75.

⁴² Les textes présents lors de la rencontre furent publiés dans la Revue internationale de philosophie, no 151 (1984).

*Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, négative, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'affirmation nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face.*⁴³

I.3.4 Richard Rorty et Gianni Vattimo : l'herméneutique postmoderne

L'herméneutique postmoderne s'appuie sur la formule de Gadamer, « *L'être qui peut être compris est langage* », pour affirmer l'idée suivante : il est illusoire de prétendre que notre compréhension se base sur une réalité objective que nous pouvons impartialement décrire par notre langue, de là, l'arbitraire de l'idée selon laquelle il existe une adéquation entre la pensée et le réel. Cette réflexion a conduit Rorty au *pragmatisme* et Vattimo à un *nihilisme heureux*.

Le but de Rorty s'est annoncé dans sa volonté de rompre avec l'idée de pouvoir produire une connaissance qui se voudrait un simple miroir du réel. Il remet également en question l'idée selon laquelle la philosophie devrait être une 'théorie de la connaissance' ou une épistémologie dont la tâche serait d'expliquer comment notre connaissance se rapporte à la réalité. Selon Rorty, l'herméneutique n'offre pas de méthode qui nous permettrait d'atteindre la vérité, mais elle nous apprend à vivre sans l'idée de vérité entendue au sens de la correspondance au réel.

Dans l'interprétation que je proposerai, l'« herméneutique » n'est pas le nom d'une discipline ou d'une méthode censée nous permettre de réussir là où la théorie de la connaissance a échoué, et elle n'est pas non plus le nom d'un programme de recherche. Au contraire, l'herméneutique est l'expression de l'espoir que l'espace culturel ouvert par le déclin de l'épistémologie ne sera

⁴³ Jacques Derrida. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, p.427.

*pas rempli, elle est l'expression de l'espoir que notre culture deviendra une culture où l'exigence de contrainte et de confrontation ne sera plus sentie.*⁴⁴

Pour sa part, Vattimo pensait que la fameuse phrase de Gadamer « *L'être qui peut être compris est langage* » doit être comprise dans un sens purement nihiliste : l'être n'est rien en lui-même, en dehors de sa tradition, de son langage et de ses interprétations. Cette vocation nihiliste, qui souligne le caractère tragique de la condition humaine naguère incapable d'atteindre une compréhension totalisante d'elle-même, a trouvé ces racines dans la philosophie de Heidegger, et avant lui Nietzsche qui disait « *il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations* ». Autrement dit, ce nihilisme dont Vattimo parle de manière positive est, selon lui, la téléologie naturelle d'un parcours philosophique qui essaie de produire une nouvelle réflexion philosophique en rupture avec la conception de la vérité dans son sens métaphysique.

Pour Gadamer, cette ontologie du nihilisme, qui se caractérise par l'absence de vérité, n'est concevable qu'à l'intérieur du cadre de la pensée moderne pour laquelle le monde n'a pas de signification sans la subjectivité qui donne ou qui façonne le sens.

*Or, c'est justement cette idée d'un sujet souverain qui se trouvait en face d'un monde sans forme et que l'on présume d'emblée privé de sens, que l'herméneutique nous permet de mettre en question. L'herméneutique nous aide ainsi à redécouvrir l'être et à surmonter le nihilisme.*⁴⁵

Selon Rorty, la pensée postmoderne se distingue et se démarque de la réflexion gadamérienne par l'idée fondamentale selon laquelle le sens n'est intelligible que dans un cadre interprétatif défini, qui provient tantôt de l'histoire de la 'métaphysique' (Derrida), tantôt de l'épistémè générale d'une époque (Michel Foucault, 1926-1984), tantôt de la tradition (Vattimo) ou du cadre d'utilité générale qui détermine notre culture (Rorty). Ceci explique, selon Rorty, la dimension 'relativiste' dans notre quête du savoir.

⁴⁴ Richard Rorty. (1990), *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, p.349.

⁴⁵ Jean Grondin. (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presse Universitaire de France, p. 117.

I.4 Conclusion :

Dans ce premier chapitre, nous avons essayé de dresser une plateforme qui soit une référence consciente ou inconsciente du contexte de nos deux penseurs Arkoun et Ramadan. Dans un premier temps, nous avons essayé de tracer les grandes lignes de la pensée islamique contemporaine en nous basant sur une catégorisation proposée par le penseur Hassan Hanafi, qui a plus au moins réussi à classer cette pensée en mettant de l'ordre dans sa diversité, ses divergences et sa complexité. Dans un deuxième temps, nous avons essayé de repérer la référence aux réflexions de nos deux penseurs dans la pensée occidentale contemporaine. Le débat entre communautariens et républicains nous a aidés à mieux comprendre les projets de libération de nos deux penseurs, du fait que ce débat représente l'écho de l'effervescence politique et intellectuelle de la réalité occidentale. Le débat sur l'herméneutique, comme réflexion sur la vérité dans sa dimension méthodologique et existentielle, représente pour nous une référence incontournable afin de comprendre les enjeux et les dynamiques liés à notre sujet de recherche : le 'dogmatisme'.

Ce rapport de l'écriture à la parole, et de la parole à l'événement et à son sens, est le noyau du problème herméneutique. Mais ce rapport lui même n'apparaît qu'à travers une série d'interprétations qui constitue l'histoire du problème herméneutique.⁴⁶

Quelles sont donc les manifestations remarquables de ces deux références (islamique et occidentale) dans la réflexion de nos deux penseurs Arkoun et Ramadan, et en particulier, leurs attitudes vis-à-vis de la tradition et de la modernité?

⁴⁶ Paul Ricoeur. (1969), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, p.374.

Chapitre II : La vision de Muhammad Arkoun : une libération de l'extérieur de la tradition musulmane

Une fois passés les mois sacrés, tuez les incroyants où que vous les trouviez. Prenez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. S'ils se repentent, font la prière, acquittent l'aumône, laissez-leur le champ libre, car Dieu pardonne, il a pitié. Le Coran Sourate IX versets 5.

Dis : vous les incroyants ! Je n'adore pas ce que vous adorez, et vous n'adorez pas ce que j'adore. Non, je n'adore pas ce que vous adorez, et vous n'adorez pas ce que j'adore. A vous votre religion, et à moi la mienne. Le Coran Sourate CIX versets 1, 2, 3, 4, 5, 6.⁴⁷

II.1 Le projet de M. Arkoun : une approche anthropologique du fait religieux

II.1.1 L'islamologie appliquée et la critique de la raison islamique

Il est primordial de distinguer les deux approches qui caractérisent le projet d'Arkoun, à savoir, l'approche théorique qui se manifeste dans ce qu'il a appelé l'islamologie appliquée, et l'approche pratique dont témoigne sa critique de la raison islamique. Son projet général demeure une anthropologie du fait religieux, notamment à travers ses manifestations dans les expériences relatives aux trois religions monothéistes : le Judaïsme, le christianisme et l'Islam. Selon Arkoun, ces trois religions se ressemblent malgré les différences superficielles qui les divisent. En fait, elles sont le produit de ce qu'il a surnommé le système de production des sociétés du Livre.

L'islamologie appliquée telle qu'Arkoun l'a conçue se démarque sur deux positions intellectuelles : d'une part, la méthode classique adoptée par les penseurs musulmans dans leurs approches de la tradition musulmane depuis la

⁴⁷ Encore une fois, nous ne prétendons pas détenir le vrai sens de ces versets coraniques, cependant, notre objectif se limite à la volonté d'inciter les musulmans d'aujourd'hui à réfléchir sur la complexité du discours coranique. Les premiers Oulémas de l'islam ont essayé de résoudre la contradiction apparente entre certains versets coraniques en ayant recours au concept de l'abrogé / abrogeant. Mais, ce concept est-il encore opérationnel dans le contexte épistémologique et social contemporain?

mort du prophète jusqu'à nos jours et, d'autre part, l'orientalisme qui est une science occidentale qui se réclamant d'une étude 'objective' de la pensée musulmane basée, entre autres, sur la méthode philologique. Arkoun reproche à la première méthode sa dimension apologétique et confessionnelle, cependant il dénonce dans la deuxième son caractère impérialiste ainsi que ses lacunes épistémologiques, en particulier, sa vision linéaire de l'histoire. Pour Arkoun, l'approche historique et critique envisagée par l'islamologie classique risque de laisser un champ de ruine pour le croyant, car, cette islamologie ne tient absolument pas compte des grandes réalisations dans les domaines des sciences humaines, notamment, sur la place de l'anthropologie culturelle ainsi que la considération du mythe comme langage.

Ce qui caractérise cette nouvelle discipline, qu'est l'islamologie appliquée, c'est sa vision ouverte qui traite le phénomène religieux propre à l'Islam de deux façons complémentaires. Son traitement se fait d'abord dans son contexte historique, politique et social, en faisant appel à tout l'arsenal conceptuel que nous offre la grande révolution des sciences humaines dans les domaines suivants : l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la linguistique, la sémiologie et la psychologie. Puis, Arkoun essaie de comprendre l'islam d'aujourd'hui dans toute sa complexité à la lumière des résultats offerts par la démarche précédente. Seul un travail effectué dans la rigueur et l'exigence scientifique permettra la compréhension du phénomène religieux lié à l'expérience musulmane, pour enfin réaliser le grand travail encore non accompli : la libération de l'islam et des musulmans des interprétations idéologiques anciennes de la Tradition.

Le point de démarcation d'Arkoun vis-à-vis de l'islamologie classique demeure dans sa prise de conscience de la complexité de l'héritage traditionnel due à l'interaction des trois facultés de l'esprit qui sont : la raison, l'imaginaire et l'imagination. Dans son étude des œuvres d'Ibn Ishâq (mort en 768) et d'Ibn Hishâm (mort en 833) Arkoun est autant intéressé par la véracité de leurs idées, que par l'imaginaire derrière leurs écrits ainsi que la structure sous-jacente qui nous dévoile le type de raison qui était à l'œuvre. C'est dans ce sens que le projet d'Arkoun est une critique de la raison islamique, il s'agit d'une approche révolutionnaire qui à la fois contribue à l'élargissement du champ de l'intelligibilité,

et confirme l'idée relative à la complexité de la production de la vérité telle qu'elle advient dans le contexte des sociétés touchées par le fait coranique.

Dans son anthropologie du religieux, Arkoun essaye d'aborder l'homme dans ses différentes dimensions, à savoir l'être naturel, social, linguistique, politique et psychologique. Il a essayé, également, de démontrer comment le développement de la religion dans un contexte donné prend forcément les caractéristiques anthropologiques de la culture locale et, comment l'anthropologie culturelle de ces sociétés reste présente au-delà de la spécificité du fait coranique.

Contrairement au projet du penseur Abed Al Jabiri dans sa critique de la pensée arabe, qui a limité sa matière de recherche à la culture savante, Arkoun a développé le concept de l'enquête négative par lequel il a essayé d'intégrer les autres dimensions de l'existence humaine, à savoir l'imaginaire et l'imagination. En fait, Arkoun a voulu dépasser les formes binaires de la pensée, ayant marqué la réflexion philosophique occidentale jusqu'aux années dix-neuf cent cinquante, entre raison et imagination d'une part et, histoire et mythe d'autre part.

Dans son livre, *Pour une critique de la raison islamique (1984)*, et comme nous pouvons le constater dans le titre même, Arkoun s'est contenté de déterminer les grandes lignes de son projet, ainsi que les outils méthodologiques indispensables pour le réaliser, sans prétendre vouloir accomplir, à lui seul, ce grand projet.

*Les textes réunis dans ce volume ne sont que des jalons posés sur la route longue et difficile d'une histoire ouverte et appliquée de la pensée islamique [...] Je ne dis pas que j'y réussis pleinement moi-même : l'entreprise est trop nouvelle et trop complexe pour être parfaitement menée dès les premiers essais.*⁴⁸

Le travail accompli par Arkoun était une théorisation du projet de la critique de la raison islamique, et non une réalisation exhaustive de ce projet comme l'affirme clairement le passage précédent, bien que certains de ses livres témoignent d'une réalisation partielle de ses revendications. Selon Arkoun, son

⁴⁸ Muhammad Arkoun. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.7.

projet est le travail de toute une génération, vu la complexité du problème, et le retard intellectuel de la pensée islamique contemporaine à la fois par rapport à l'âge classique de l'islam avant la formation des orthodoxies, et par rapport à la modernité et ses nouveaux acquis, notamment, dans le domaine des sciences humaines. Il s'agit d'une généalogie de la construction de la pensée islamique, une critique radicale de la tradition musulmane afin de dévoiler sa structure épistémologique qui nous permettra, ensuite, de cerner les mécanismes et les dynamiques liées à la production de la vérité dans le contexte des sociétés musulmanes.

La raison islamique, selon Arkoun, s'est constituée suite à la confrontation avec l'héritage des civilisations antérieures en particulier l'héritage grec. Dominés par le rationalisme aristotélicien, les premiers musulmans ont projeté cette notion sur le texte coranique en le considérant comme discours rationnel. Or, Arkoun croyait que le grand malheur des musulmans contemporains provient du fait de ne pas pouvoir se débarrasser de cette orientation rationnelle que le texte a prise dès les premiers débats théologiques de la pensée islamique. Pour Arkoun, le Coran est un discours d'une structure mythique, mais le mythe est à comprendre ici dans son sens anthropologique tel qu'il est déterminé dans les travaux de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) : « *Le mythe est un palais idéologique construit par les gravats d'un discours social ancien* ». ⁴⁹

La critique de la raison islamique qu'Arkoun a envisagée va se baser sur un ouvrage représentatif intitulé : *Al-Risâla fî usûl al-Fiqh*, écrit par Muhammad Ibn Idriss ash-Shâfi'î (767-820).

De fait, on peut envisager plusieurs démarches : ou bien reconstituer la genèse de la notion depuis le Coran jusqu'au IIIe-IVe /IXe-Xe s; ou bien passer en revue les différentes conceptions du aql affirmées par les diverses écoles et déterminer celle qui mérite le plus le qualificatif islamique; ou bien enfin, partir d'un corpus restreint et rayonner, chronologiquement vers l'avant et l'après, spatialement vers les divers milieux socioculturels. La première procédure nous ramènerait à l'histoire des idées; la seconde

⁴⁹ Claude Lévi-Strauss. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

briseraient les systèmes de pensée dont il faudrait justement retrouver les fonctions et les significations; la troisième s'impose parce qu'il existe une œuvre-test déjà reconnue comme le centre de convergence et de rayonnement multiple à partir du IVe- IXe siècles: il s'agit de la Risâla de Châfi,î.⁵⁰

L'œuvre *Al-Risâla fî usûl al-Fiqh* faisait un travail de clarification, de synthèse et de cadrage normatif face aux divergences juridiques qui se multipliaient à l'époque de *Châfi,î*. L'importance de ce livre, selon Arkoun, vient du fait qu'il aborde un problème central ayant déterminé le devenir de la pensée islamique, à savoir les fondements de l'autorité en islam. Il s'agit d'une détermination de la source de légitimation par laquelle un jugement de vérité, une règle de droit deviennent non seulement contraintes pour le musulman, mais indispensables à sa démarche dans la voie du salut (*Charî'a*). Selon Arkoun, ce livre dépasse les limites de la simple méthodologie juridique, car, il définit le principe de lecture du texte coranique et de la Tradition prophétique en tant que source de l'autorité. Une autorité qui se manifestera, par la suite, dans le pouvoir politique du *Calif*, le pouvoir judiciaire du juge et enfin le pouvoir intellectuel du savant.

La révélation (Le Coran) ainsi que la Tradition prophétique (La Sounna) vont, dorénavant, contrôler l'existence de la vie du musulman. Arkoun signale la différence déjà entre le contexte de la culture orale qui a accueilli la révélation et le nouveau contexte des sociétés musulmanes. En fait, il s'agit d'un clivage de portée anthropologique entre d'une part des groupes soumis à la tradition orale, ceux dont l'imaginaire social accueillait tous les récits, les représentations surnaturelles et les manifestations du divin; et d'autre part les groupes qui accédaient à l'écriture : un privilège qui leur permettra la production d'une 'science certaine' établie par la raison afin d'exercer un pouvoir de contrôle dans les domaines politique, juridique et intellectuel. Il s'agit d'une raison qui puise sa matière première dans l'héritage grec, un outil désormais incontournable afin de mettre de l'ordre dans le discours coranique.

⁵⁰ Muhammad Arkoun. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.67.

II.1.2 Le système de production des sociétés du Livre

L'approche anthropologique du fait religieux tel qu'Arkoun l'a envisagée considère les trois religions monothéistes, à savoir le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam comme le produit de ce qu'il a appelé : le système de production des sociétés du Livre. Ce système est constitué par quatre axes socioculturels : l'évènement inaugurateur, le témoignage interprétatif, l'écriture et la lecture.⁵¹

- L'évènement inaugurateur :

C'est un moment privilégié qui a marqué les sociétés humaines touchées par le fait religieux dans ses trois manifestations : le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Selon Arkoun, il s'agit de l'irruption du Dieu vivant dans l'histoire par l'intermédiaire de trois agents choisis : Moïse, Jésus de Nazareth et Muhammad Ibn Abdi Allah. Dans les trois cas, Dieu révèle la vérité de l'être et des choses. Cependant, l'évènement inaugurateur, disait Arkoun, ne se réduit pas à un discours abstrait, mais il est également accompagné par des conduites sociales, économiques, politiques et rituelles de la communauté croyante.

On abouti ainsi à un Moment historique ontologiquement rempli par une parole et une Action si parfaitement accordées qu'elles seront données à percevoir, à comprendre et à reproduire au cours des générations futures, comme des Modèles transcendants de toute conduite humaine qui vise l'agrément (ridha) de Dieu.⁵²

- Le témoignage interprétatif :

Il s'agit de différents agents sociaux qui vont garantir le passage et la transmission de l'évènement inaugurateur à la communauté croyante et agissante dans l'histoire terrestre. Dans chaque tradition religieuse, il s'agit de personnages dotés d'une lumière divine qui les écarte de l'erreur. Se sont des témoins infailibles dont l'immunité transcendante dépasse toute critique historique.

Que la tradition soit, en fait, un processus de sédimentation, de refoulement, d'ensevelissement, de travestissement, de résurgence, de transfiguration,

⁵¹Ibid, p.163.

⁵²Ibid, p.165.

*n'empêche pas la communauté de parler de Tradition vivante, authentique. Et il est vrai qu'un regard, un mode de perception et d'interprétation du réel, perdurent à travers les conjonctures historiques et les formes de culture.*⁵³

- L'écriture :

Elle représente la deuxième étape qui permettra le passage 'fidèle' et 'authentique' de la révélation à la communauté croyante. Arkoun met en question ce passage de l'oral à l'écrit qui a eu, selon lui, un grand impact sur la production de la vérité dans les sociétés touchées par le fait religieux. La réflexion critique sur ce passage tel que Arkoun le conçoit demeure impensable vu la complexité de la tâche d'une part, et les conséquences néfastes sur la vie des croyants, d'autre part.

*Ici encore, le passage de l'oral à l'écrit est rapporté dans un discours transparent qui gomme tous les débats, toutes les luttes, tous les enjeux liés au déroulement historique de l'opération. C'est pourquoi la critique historique moderne provoque des conflits majeurs lorsqu'elle soulève des problèmes d'authenticité.*⁵⁴

- La lecture :

Dès que les corpus de textes sacrés sont fixés et reconnus par la communauté croyante, comme source fondamentale à la production de la vérité, le travail de l'interprétation est entamé par les différentes orthodoxies à la recherche de la légitimité dans les débats politiques et théologiques. Le travail critique d'Arkoun vise le dévoilement des multiples actes de manipulation et d'instrumentalisation des textes sacrés à des fins idéologiques. Selon Arkoun, notre approche du fait religieux en général et du fait coranique en particulier demeure insuffisante tant qu'on n'a pas abordé ces questions qui relèvent de l'anthropologie culturelle, par exemple : le passage des sociétés traditionnelles de l'oral à l'écrit, l'analyse du langage mythique et son rôle dans la production de la vérité dans les sociétés touchées par le fait coranique et, enfin, l'analyse de la notion du sacré comme dimension anthropologique très présente dans les sociétés traditionnelles.

⁵³ *Ibid*, p.167.

⁵⁴ *Ibid*, p.167.

II.1.3 La raison émergente

L'approche anthropologique du fait religieux envisagée par Arkoun vise à la fois un remembrement de la conscience religieuse en général et la conscience islamique en particulier. Un travail qui a débouché sur le concept de la raison émergente; une réflexion qui exige un travail critique à la fois par rapport au fait religieux tel qu'il est manifesté dans les trois religions monothéistes et par rapport au cadre de la pensée héritée des Lumières depuis le XVIII^e siècle.

Cette ligne de recherche et d'habilitation de nouveaux paradigmes cognitifs réfère à ce que j'appelle l'instance de l'autorité intellectuelle et cognitive de la raison émergente. Celle-ci se distingue de toutes les postures prises jusqu'ici par la raison raisonnante, critique, connaissante dans toutes les traditions de pensée et de production culturelle dans le monde.⁵⁵

Il s'agit d'une raison émergente qui traite des problèmes nouveaux dans des sociétés nouvelles, par une approche qui se veut plurielle interactive et qui intègre les différentes visions du monde dans le but de produire une connaissance qui dépasse le 'dogmatisme' aussi bien religieux qu'idéologique. Cette raison émergente dont Arkoun parle se résume par un processus d'émancipation du sujet humain réalisable par trois opérations constitutives : transgresser, déplacer et dépasser.

La première opération ambitionne la transgression des savoirs légués par les différents sièges dogmatiques relatifs aux différentes orthodoxies de l'islam, à l'aide des outils méthodologiques que nous offre la révolution moderne dans les sciences humaines. La deuxième opération consiste à déplacer les problématiques anciennes vers des nouveaux espaces d'intelligibilités plus riches et plus ouvertes, capables de réfléchir les questions du passé à la lumière des connaissances du présent. La troisième opération vise le dépassement des cadres relatifs au contexte historique et épistémologique médiéval pour produire une connaissance qui répondra aux besoins de nos sociétés contemporaines.

⁵² Muhammad Arkoun.(2006), *Introduction à la raison émergente approche du monothéisme à partir de l'exemple de l'islam*, in [http : //www.freudlacan.com/Champs_specialises/Psychanalyse_identite/Introduction_a_la_raison_emergente_approche_du_monothéisme_a_partir_de_l_exemple_de_l_islam](http://www.freudlacan.com/Champs_specialises/Psychanalyse_identite/Introduction_a_la_raison_emergente_approche_du_monothéisme_a_partir_de_l_exemple_de_l_islam), consulté le 24/12/2012.

II.2 Attitude vis-à-vis de la Tradition musulmane

Dans sa critique de la Tradition musulmane, Arkoun pensait que le travail doit être effectué sur trois niveaux : la lecture historique et anthropologique, la lecture linguistique et sémiologique et la lecture théologique et interprétative.

II.2.1 La lecture historique et anthropologique

Pour une approche moderne du phénomène religieux, Arkoun exigeait une lecture critique de toute l'histoire musulmane, spécialement l'expérience prophétique donnant naissance à la religion et en même temps à un modèle d'exercice politique (l'expérience de Médine). Cette lecture tente tout particulièrement de tracer les limites entre ce qui est historique et ce qui est mythologique concernant le prophète et ses compagnons. Selon Arkoun, la première démarche dans notre rapport à la tradition et à l'histoire musulmanes consiste à les démystifier. Par exemple, dans les livres de biographies et d'histoire comme *sîrat* d'Ibn Ishâq, *sîrat* d'Ibn Hichâm, il est important de démêler ce qui est historique (événement réel) de ce qui est mythique (événement irréel) : le fruit de l'imagination étant élaboré à des fins idéologiques. On parle ici de ce travail de projection effectué par les historiens omeyyades et abbassides sur la période fondatrice de l'islam, ainsi que cette instrumentalisation des faits et des personnages exemplaires pour soutenir des idéologies propres à chaque groupe en compétition pour le pouvoir.

Autre sujet visé par cette approche critique de l'histoire : la *Charî'a*, car, pour Arkoun, et comme le confirme la majorité de nos penseurs contemporains (Al Jabiri, Ramadan et autres), cette *Charî'a* est le produit d'un contexte historique politique et social propre à la société musulmane du 9^{ème} siècle. Elle ne représente qu'une approche possible parmi d'autres. Arkoun ne nie pas l'importance du grand travail élaboré par *Châfi'i* qui a donné sens à la complexité du Coran, grâce à des outils conceptuels comme : les versets clairs et les versets ambigus, l'abrogeant et l'abrogé et la circonstance de la révélation.

Dans son rapport à la tradition musulmane, Arkoun fait la distinction entre trois niveaux de la religion : la religion force, la religion forme et la religion

individuelle. La lecture historique et anthropologique se donnerait comme objectif l'étude et l'analyse de la religion forme manifestée dans les différentes orthodoxies qui ont marqué l'histoire des sociétés musulmanes. La lecture linguistique s'occuperait de la religion force et les différents débats sémiologiques qui l'entourent. Enfin, Arkoun a vu dans l'expérience mystique, surtout celle relative aux premiers siècles de l'histoire islamique, l'une des réalisations possibles de la religion individuelle en étant une expérience ouverte et riche avant que les orthodoxies l'emprisonnent dans des sièges dogmatiques.

II.2.2 lecture linguistique et sémiologique

Pour un esprit moderne habitué à suivre une démonstration, une évocation, une description, un récit dans des textes composés selon un plan rigoureux, le Coran est particulièrement rebutant par sa présentation désordonnée, son usage inhabituel du discours, l'abondance de ses allusions légendaires, historiques, géographiques, religieuses, ses répétitions, ses inconséquences, bref par un ensemble de signes qui ne trouvent plus guère de support concret ni dans nos procédés intellectuels, ni dans notre environnement physique, social, économique, moral.⁵⁶

Parce que le Coran est avant tout une langue, Arkoun exigeait que toute personne désirant étudier ce livre ait une formation linguistique solide, ainsi qu'une grande connaissance des différentes théories et écoles linguistiques, modernes et anciennes.

Le problème primordial que doit poser et tenter de répondre une présentation actuelle du Coran est celui de savoir comment lire ce livre aujourd'hui? [...]Peut-on s'en tenir au seul plan de l'analyse conceptuelle et réduire la Parole de Dieu à un simple document déchiffrable par le philologue? [...]Des questions du même ordre se sont déjà posées dans les

⁵⁶ Muhammad Arkoun. (1970), *Introduction à la traduction du Coran de Kasimirski*, Paris, Flammarion, p.11.

milieux juifs et chrétiens au sujet de la Bible et du Nouveau Testament [...] Un tel effort n'a jamais été tenté encore dans la pensée islamique.⁵⁷

Ce passage nous donne une idée du travail qu'Arkoun exigeait de la pensée théologique musulmane contemporaine. Il voulait repenser certains problèmes qui ont été déjà abordés par le courant rationnel de l'islam comme, par exemple, l'idée du 'Coran créé' véhiculée par les Mu'tazilites à l'époque d'Al-Ma'moun, ou l'opération relative au 'recensement du Coran' réalisée à l'époque d'Othman, ou encore la question du Coran 'Parole de Dieu'. Pour Arkoun, dire que le Coran est la 'Parole de Dieu' est équivalent à l'idée véhiculée dans la tradition chrétienne selon laquelle Jésus est le fils de Dieu. Le concept de 'Parole de Dieu' nous incite à réfléchir sur toutes les dimensions liées à la parole, à savoir le linguistique, l'historique, le géographique, le psychologique et le social. Dire que Dieu a parlé signifie qu'il a vécu parmi la population de la péninsule arabique du 7^{ème} siècle, et sa parole a été influencée par le contexte général de l'époque. Arkoun croyait que l'histoire de la pensée islamique aurait pu prendre une autre tournure si le courant rationnel Mu'tazilites avait triomphé dans sa bataille intellectuelle contre le courant littéraliste. L'échec du courant rationnel en terre de l'islam a déterminé les limites du pensable, de l'impensé et de l'impensable dans la structure de la pensée musulmane.

Toute tradition de pensée constituée s'accompagne nécessairement d'un impensé et d'un impensable. Le caractère linéaire du discours et de l'action humaine qui en est le prolongement concret, fait qu'en parcourant une voie, on en délaisse d'autres possibles.⁵⁸

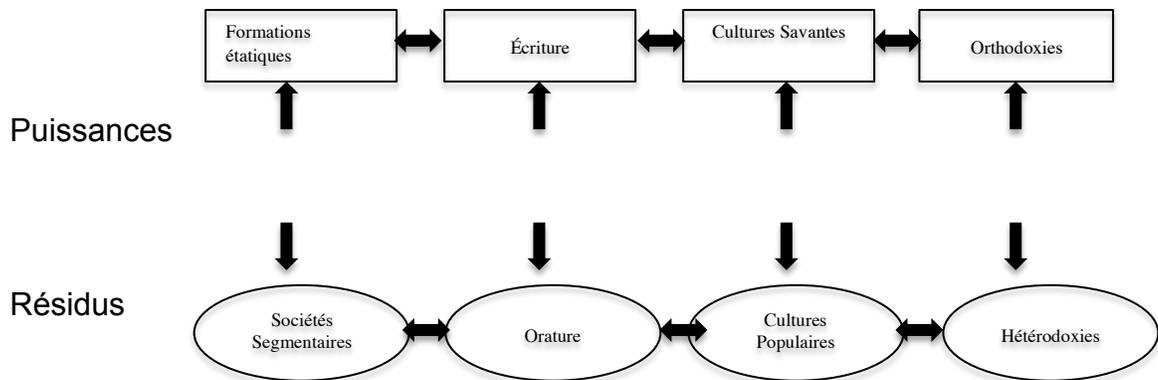
Après la victoire théologique de la vision littéraliste et conservatrice qui a duré des siècles, avec de rares moments de rationalisme passager comme celui d'Averroès, nous avons oublié sa genèse et l'avons considérée, malheureusement, comme l'approche juste, vraie et unique de l'islam, en raison de cette solidarité entre le pouvoir et le savoir. Cette vision conservatrice a triomphé en terre de

⁵⁷ *Ibid.*, p.12.

⁵⁸ Muhammad Arkoun. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.58.

l'islam par la force, pour ensuite jouer le rôle de l'idéologie officielle qui a rejeté, au nom de l'hérésie, tout effort rationnel à penser les problèmes théologiques.

La dialectique des puissances et des résidus⁵⁹



Concernant la lecture linguistique et sémiologique, Arkoun soulignait l'idée illusoire de pouvoir cerner le vrai sens du texte coranique.

On ne se donnera pas le ridicule de définir -enfin- le vrai sens du Coran. Tant de générations ont cédé à cette illusion que la recherche du sens, aujourd'hui, doit commencer par démystifier [...] On est même tenté de substituer à la méthode « objective » qui n'est qu'un 'dogmatisme' voilé, une méthode de dérision. La dérision ne vise évidemment pas le Message coranique, qui donne toujours à penser, mais toute prétention à fixer son sens d'une manière définitive.⁶⁰

Ce qu'Arkoun suggérait comme approche du Coran, c'est de le considérer, en fait, comme une structure linguistique dont la signification doit être cherchée au niveau des relations internes qui forment le texte coranique.

Pour accéder au sens, il faut ici renoncer à toute lecture linéaire qui privilégie l'acception courante et la logique grammaticale. Même si les versets avaient été classés par centre d'intérêt, il demeurerait indispensable

⁵⁹ Muhammad Arkoun. (2005), *Humanisme et Islam : Combats et propositions*, Paris, Vrin, p.97.

⁶⁰ Muhammad Arkoun. (1970), *Introduction à la traduction du Coran de Kasimirski*, Paris, Flammarion, p.14.

*de dépasser l'ordre rhétorique pour découvrir un ordre plus essentiel qui est structurel. Le discours coranique est, en fait, une orchestration à la fois musicale et sémantique de concepts-clefs puisés dans un lexique arabe commun qui s'est trouvé radicalement transformé pour des siècles.*⁶¹

Dans cette perception des choses, une question s'impose : quelle utilité et quel rôle allons-nous accorder à ce texte réduit à un ensemble de relations textuelles?

Arkoun essayait de répondre à cette question par le passage suivant :

*On voit comment on va du moins perceptible au plus perceptible, de l'infini au fini, du perdurable au périssable en suivant la « descente » de la Révélation (tanzil). Celle-ci imprègne les réalités de ce monde en suggérant à l'homme l'existence du Mystère (ghayb), en lui dévoilant les conditions de l'Autre vie (akhira) et en lui montrant les merveilles des cieux et de la terre. Tout le savoir (ilm) ainsi révélé a donc pour fonction d'enrichir le regard intérieur (qalb, lub, aql) et de diriger vers le haut les prières (du'a), les pensées (dhat al-sudùr) et les actions (amal) de l'homme.*⁶²

L'objectif d'Arkoun se résume par l'idée de vouloir orienter le Coran vers une dimension spirituelle qui représente, selon lui, l'essence de chaque religion. Or, le Coran comporte aussi des versets d'ordre législatif, ce qui nous pousse à poser la question suivante : la révélation coranique n'avait-elle pas un souci de réglementation juridique et temporelle?

Arkoun a répondu à cette question par un passage très significatif :

*Le (symbolisme de la conscience de faute) que la réflexion théologique, juridique et morale aplatira en un code formel, rigide et oppressif. Ce passage du prophétisme au légalisme [...] a été analysé par Paul Ricoeur pour l'Ancien Testament en des termes qu'on peut appliquer au Coran.*⁶³

⁶¹ *Ibid.*, p.16.

⁶² *Ibid.*, p.16.

⁶³ *Ibid.*, p.22.

Arkoun condamnait le passage du prophétisme au légalisme, car, pour lui, le Coran est un discours d'une structure mythique, un langage symbolique. Il ne s'agit guère d'un discours rationnel que nous pouvons interpréter et transformer en règle légales. Ces réflexions arkouniennes ne sont pas partagées par certains penseurs contemporains comme Emmanuel Levinas (1906-1995).

*Evoquer la liberté et le non-dogmatisme dans l'exégèse c'est, de nos jours, soit se réclamer de la méthode historique soit, quand il s'agit d'un texte se référant aux données religieuses et que l'on classe aussitôt dans la littérature mythique, entrer dans l'analyse structuraliste. Personne ne peut refuser les lumières de l'histoire. Mais nous pensons qu'elles ne suffisent pas à tout.*⁶⁴

II.2.3 Lecture théologique et interprétative

Si la lecture historique et anthropologique aurait pour objectif l'analyse de la religion forme, et la lecture linguistique et sémiologique s'occuperait de la religion force, le but d'une lecture théologique et interprétative serait l'élaboration d'une théorie théologique qui s'intéresserait à la dimension individuelle de la religion. Or, d'après Arkoun les conditions scientifiques de la pensée islamique ne sont pas favorables pour un tel travail.

*Mon objectif ne consiste pas à élaborer une théorie théologique (moderne) pour la révélation, qui permettrait aux intellectuels et aux croyants de réaliser une sorte de cohérence et d'harmonie entre leur foi et la crise du sens à laquelle nous assistons aujourd'hui. La réalisation d'un tel projet aurait pu être possible si la pensée islamique avait préparé depuis le 19^{ème} siècle les conditions scientifiques nécessaires.*⁶⁵

Ce passage nous confirme l'impossibilité, pour le moment, de réaliser une lecture théologique et interprétative du texte coranique. En fait, Arkoun ne croyait

⁶⁴ Emmanuel Levinas. (1968), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de minuit, p.14.

⁶⁵ Muhammad Arkoun. (1970), *Introduction à la traduction du Coran de Kasimirski*, Paris, Flammarion, p.36.

même pas à l'utilité d'un tel travail, car nous allons à nouveau enfermer le message coranique dans un siège dogmatique, une démarche qu'Arkoun refusait catégoriquement. Ce qu'il suggère en revanche, c'est une lecture libre et vagabonde que chaque croyant pourrait effectuer selon sa vision et ses besoins. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'admiration qu'Arkoun manifestait pour l'expérience mystique d'Ibn Arabî, car, pour lui, seuls certains Suffis ont compris l'essence de la religion islamique.

II.3 Attitude vis-à-vis de la modernité

II.3.1 Attitude vis-à-vis de la laïcité

Dans sa critique de la modernité, Arkoun essayait de mettre la lumière sur la différence entre le contexte occidental et le contexte des sociétés arabo-musulmanes, car les besoins de l'un ne sont pas forcément les besoins de l'autre. En ce qui concerne le contexte des sociétés arabo-musulmanes, nous devons mener un combat intellectuel contre tout un processus d'instrumentalisation de la religion, grâce à un esprit critique capable de nous dévoiler les différentes manipulations du texte coranique dans les premiers débats théologiques, devenus ensuite des idéologies élaborées dans des cadres dogmatiques (les orthodoxies).

Ce même esprit critique nous serait utile dans la quête indispensable pour démêler le mythologique de l'historique dans la pensée islamique. Seul un travail mené dans cette perspective est capable de libérer les musulmans des problèmes idéologiques du passé, pour enfin cerner l'essence de la religion, cette pureté et ce caractère symbolique ouvert à la diversité, à la pluralité et à la multiplicité de l'expérience humaine.

Concernant le contexte occidental, la bataille intellectuelle est différente, car surtout orientée vers l'aspect 'scientiste' et 'rationnaliste' de la pensée occidentale, qui se manifeste d'une manière particulière dans la laïcité française. Pour Arkoun, l'attitude de la laïcité française par rapport à tout ce qui est religieux est compréhensible dans le contexte de l'histoire occidentale, marquée par les guerres et les conflits d'ordre religieux. Or, ce 'dogmatisme' laïque nous empêche,

aujourd'hui, de vivre le religieux dans sa dimension spirituelle purifiée de toute sorte d'instrumentalisation.

Arkoun essayait ensuite de clarifier un point très important concernant le rapport entre le religieux et le politique dans les deux contextes : occidental et islamique. Pour lui, cette séparation entre le religieux et le politique n'est pas une caractéristique propre à la religion chrétienne, étant plutôt le produit d'un contexte historique et politique bien précis, car, confrontée à un pouvoir politique romain puissant, la religion chrétienne n'avait d'autres alternatives que de limiter son rôle à ce qui était essentiellement religieux.

Dans l'expérience fondatrice de l'islam, nulle trace de cette séparation, car le prophète a été à la fois le chef politique et spirituel de la communauté. Les dynasties qui se sont succédé au pouvoir ont essayé de reproduire cette expérience pour ensuite l'imposer comme modèle de pouvoir. Ce processus de reproduction étant également compréhensible dans son contexte historique, car c'est cette religion même qui a réalisé l'union politique des tribus arabes. D'ailleurs, le travail mémorable d'Ali Abderraziq (1888-1966) dans son livre *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925), a bien démontré l'absence, dans le Coran, de toute indication quant à un régime politique clair et précis, bien qu'il ait admis l'existence, dans le Coran, de certaines règles de l'exercice politique. À partir de cette réflexion, Ali Abderraziq réfutait l'idée véhiculée durant toute l'histoire musulmane, selon laquelle il y aurait un modèle de pouvoir politique en islam fondé sur des données religieuses.

Nous voyons que le combat mené par Arkoun était sur deux fronts : d'une part, il condamnait toute instrumentalisation du message religieux et, d'autre part, il critiquait la vision ethnocentrique occidentale influencée par l'approche 'positiviste' et 'scientiste' qui rejette le spirituel. Il s'agit d'une grande révolution dans le domaine des sciences humaines qu'Arkoun nommait : la raison émergente. Cette dernière serait une rupture à la fois avec la vision traditionnelle et dogmatique véhiculée dans les sociétés arabo-musulmanes et avec la vision ethnocentrique que les travaux des orientalistes ont propagée au nom de la recherche 'objective' et 'scientifique'.

II.3.2 Attitude vis-à-vis de l'islamologie classique

Du point de vue d'Arkoun, Edward Saïd (1935-2003) était l'un des premiers penseurs arabes qui ont critiqué le projet de l'orientalisme ou de l'islamologie classique avec rigueur et perspicacité, en essayant de dévoiler les dynamiques de pouvoir manifestées, entre autres, dans l'interaction entre le savoir et le pouvoir, tel qu'elle a été traitée dans les œuvres de l'historien Michel Foucauld (1926-1984), et de l'anthropologue Roger Bastide (1898-1974). « *Savoir, c'est prévoir afin de pouvoir, mais pour pouvoir, il faut commencer par savoir et on ne peut savoir qu'à la condition, dans un premier moment, de se libérer de l'obsession du pouvoir.* »⁶⁶

Arkoun a approfondi les recherches dans ce même contexte, en multipliant les exemples illustrant l'insuffisance des travaux orientalistes à fournir une connaissance scientifique de l'histoire et de la culture islamique. Arkoun a surtout critiqué la démarche scientifique ainsi que les outils méthodologiques de l'orientalisme, et non sa dimension impérialiste, bien qu'il ait fait la distinction, dans ces travaux, entre deux approches orientalistes : l'une qui a abordé l'histoire de la pensée islamique avec un minimum d'objectivité et l'autre qui n'a pas pu se débarrasser de sa vision ethnocentrique.

Arkoun reproche à l'orientalisme le fait de favoriser une prédilection pour l'islam sunnite, car, la grande majorité des islamologues se sont surtout intéressés, jusqu'à ces dernières décennies, à l'islam majoritaire; une situation liée à la naissance de cette discipline dans des sociétés majoritairement sunnites. La richesse doctrinale du shiisme n'a vraiment été mise en relief que par des travaux récents, notamment, la contribution remarquable d'Henri Corbin. Arkoun dénonce, également, le fait que les orientalistes ont pratiquement réduit leurs champs d'investigation à la pensée logocentriste (théologie, philosophie, droit). Selon lui, la majorité des travaux orientalistes a négligé les systèmes sémiotiques, non linguistiques, constitutifs du champ religieux : mythes, rites, structures de la parenté, etc. De telles lacunes sont justifiées par le retard et le désintéressement, parfois délibérés, de ces chercheurs vis-à-vis des exploits scientifiques récents dans les sciences humaines.

⁶⁶ Roger Bastide. (1971), *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot, p.5.

L'orientalisme ou l'islamologie classique s'est contenté, d'après Arkoun, à l'exposition du contenu des grands textes de l'islam dans une langue occidentale, sans vouloir approfondir la recherche scientifique. Il faut pousser la recherche, disait Arkoun, au-delà de cette vision linéaire qui ne voyait dans l'histoire islamique qu'une succession d'évènements, car la majorité des problèmes vécus dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui ont leurs racines dans le passé. Ceci exige donc une connaissance scientifique de ce passé afin de se libérer de ses contraintes, souvent dues à une vision mythohistorique.

En parallèle avec ses reproches, Arkoun a admis tout de même le grand apport de l'orientalisme dans l'étude de la tradition musulmane. Il s'agit d'un travail qui a réellement contribué à une réactivation de la pensée islamique après un long sommeil.

Il reste, cependant, que si des maîtres comme De Slan, De Goeje, I. Gldziher, C. Snouk Hurgronge, Th. Noldeke, C. Brockelman, L. Massignon, W. Marçais, etc., ont tiré d'un long oubli des textes de première importance, illustrés des recherches essentielles comme la dialectologie aujourd'hui délaissée, leurs apports ont été longtemps soit ignorés, soit perçus négativement par le public arabo-musulman.⁶⁷

Arkoun nous prévient du grand danger de la critique purement idéologique dirigée contre l'orientalisme. Certes, nous ne devons jamais négliger la dimension impérialiste et égocentrique dissimulée derrière la majorité des travaux orientalistes, mais il est essentiel d'admettre et de saluer le grand effort investi par ses chercheurs dans l'étude de la tradition musulmane

⁶⁷Muhammad Arkoun. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.47.

II.4 Attitude vis-à-vis de la mystique musulmane

II.4.1 La mystique musulmane : une alternative au 'dogmatisme'

Le projet d'Arkoun est un combat contre le 'dogmatisme' musulman dans toutes ses manifestations. Il est aussi une condamnation de toute institutionnalisation de l'Islam. Dominé par une vision libératrice, Arkoun a trouvé dans l'expérience mystique, en particulier celle d'Ibn Arabî (1165-1240), l'incarnation d'un islam libre et ouvert.

Dans la tradition musulmane, on distingue trois branches : le credo (*al-aqida*), la loi (*Chari'a*) et la vérité (*al-haqiqa*). Si les Oulémas de l'islam ont donné une importance particulière à la loi (*Chari'a*), en essayant d'élaborer un cadre épistémologique qui leur a permis une interprétation littéraliste du discours coranique par la voie de la raison, les soufis eux, ont choisi la voie du cœur dans leur quête de la vérité (*al-haqiqa*). En général, et dans le respect du credo islamique, les penseurs soufis ont été à la recherche de la vérité (*al-haqiqa*) loin du paradigme rationnel. Car, selon eux, la vérité religieuse n'est accessible que par la voie du cœur et de l'imagination d'une part, et parce que la raison est un obstacle à l'acquisition de la vérité divine, d'autre part. Ce paradigme de la connaissance a été rejeté par les littéralistes à travers les siècles, car ils se sont opposés à l'idée qu'il y aurait un chemin d'accès à la vérité par une initiation menant à la gnose. Selon les littéralistes, la mystique musulmane est une invention exogène à l'islam qui provient d'influences chrétiennes et persanes.

Pour Arkoun, la mystique musulmane est une expérience qui réalise, en quelque sorte, la lecture vagabonde. Il voyait dans la variation de cette expérience une richesse de l'islam qui va au-delà de la dimension légale et rationnelle que les Oulémas ont imposée comme l'ultime voie à la compréhension du texte coranique. Il pensait que le grand problème dans la tradition musulmane en particulier et les traditions religieuses en général est de vouloir interpréter les textes religieux comme une source de lois. Selon Arkoun, le Coran est un discours d'une structure mythique, une spécificité qui a été largement enrichie par le courant mystique, en particulier, celle des premières expériences soufies de l'islam. Cette définition condamne le caractère légal et normatif du Coran, pour lui donner une orientation

spirituelle, cette dernière a trouvé dans le symbolisme coranique une matière d'inspiration inépuisable.

Ce qui intéressait Arkoun dans l'approche soufie de l'islam, notamment celle d'Ibn Arabî, c'est sa lecture du discours coranique. Ibn Arabî et d'autres soufis ont vu dans le Coran un discours ésotérique qui peut être appréhendé par le cœur. Il s'agit d'une expérience individuelle et variable selon la multiplicité des expériences humaines, ce qui nous éloigne de l'idée fondamentale des orthodoxies de l'islam basée sur la possibilité de cerner le vrai et l'unique sens du Coran. L'herméneutique d'Ibn Arabî déchiffre le monde de l'écriture coranique en essayant d'embrasser son sens par symbolique des lettres; l'*Alif*, le *Ba*, le *Nun* chacune de ces lettres fait référence à un monde ésotérique accessible à toute expérience soufie en quête permanente du secret de l'univers. Ibn Arabî prônait une approche qui prend en considération la lettre dans sa phénoménalité. Bien loin du littéralisme, la lettre est pour lui une entité existentielle indépendante, un corps organique et vital qui est en relation avec les autres lettres et qui joue un rôle crucial dans la détermination du sens des versets coraniques. En donnant la priorité à la lettre, Ibn Arabî renverse ainsi la conception classique du langage, selon laquelle la lettre n'est qu'un schéma graphique porteur de sens.

Selon Arkoun, l'expérience d'Ibn Arabî représente une approche de réconciliation entre les Oulémas qui prêchent une lecture littéraliste du texte coranique et les théologiens et les philosophes qui prônent une approche rationnelle du Coran. Ibn Arabî nous propose la voie de l'imagination comme alternative à ce débat entre l'approche littéraliste et l'approche rationnelle.

II.4.2 La foi et la croyance

J'aurais dû ajouter en effet que, toujours dans la période de formation, le mystique était libre d'aller où il voulait. Il n'avait pas encore de juridisation de la foi qui puisse lui dire : « Tu n'es pas conforme », c'est ce qui distingue radicalement, en terme d'histoire, les premiers mystiques : c'étaient des

*personnalités qui réagissaient. Ils lisaient le Coran, mais aussi d'autres choses.*⁶⁸

Pour bien saisir l'attitude d'Arkoun vis-à-vis de l'expérience mystique, il est nécessaire de rappeler la distinction qu'il faisait entre la foi et la croyance. Selon lui, la croyance est un mot qui recouvre un vaste domaine d'objets, modifiables au cours du temps et selon les endroits, mais toujours opposé à la liberté du sujet en faisant obstacle à sa formation personnelle. La foi, au contraire, concerne l'intériorité et la liberté du sujet humain.

*Durablement installée « dans » le sujet humain depuis son enfance, dans sa réalité la plus profonde, elle (la foi) contribue à son éducation, sa culture, son évolution. Précisément parce qu'elle est « installée » dans la formation du sujet humain, elle peut et doit être contrôlée, interrogée, critiquée dans ses fondements et sa constitution. [...] Certains, par suite d'un cheminement personnel, « perdent » la foi, et chez ceux-là il n'y aura plus de place non plus pour des croyances, qui sont beaucoup plus superficielles, mais qui, hélas, se perdent beaucoup plus difficilement- pour la simple raison qu'elles ne sont pas remises en cause.*⁶⁹

Ce passage nous montre clairement la tension liée aux dynamiques entre croyance et foi, entre 'dogmatisme' et spiritualité. Le 'dogmatisme' est le produit d'un contexte historique particulier qui s'impose aujourd'hui comme la vérité et la signification 'exacte' du texte coranique. Cependant, la spiritualité est une quête du sens qui traite le Coran comme un monde ésotérique, ouvert à plusieurs interprétations selon l'expérience individuelle de la personne. Loin du 'dogmatisme', Arkoun a essayé de donner à l'islam une orientation spirituelle afin de rejoindre et d'embrasser l'Islam dans sa genèse lorsqu'il était riche et ouvert; riche par son « capital symbolique », ouvert à plusieurs interprétations avant que les Oulémas l'emprisonnent dans des sièges dogmatiques qu'ils ont imposés par la suite durant des siècles. Ce sont ces gardiens de la croyance, et non de la foi, qui continuent à se réclamer les seuls détenteurs de la vérité religieuse.

⁶⁸ Muhammad Arkoun. (2012), *la construction humaine de l'islam*, Paris, Albin Michel, p. 73.

⁶⁹ *Ibid*, p. 202.

II.5 Conclusion :

Dans ce chapitre, nous avons essayé de cerner les principaux éléments du projet d'Arkoun en nous concentrant sur son attitude vis-à-vis de la tradition et de la modernité. Certes, il s'agit d'une approche anthropologique du fait religieux qui vise à la fois un remembrement de la conscience religieuse en général et de la conscience musulmane en particulier.

Plusieurs critiques ont ciblé le projet d'Arkoun, certains penseurs musulmans l'ont considéré comme un produit occidental dangereux et nuisible à la foi musulmane. Cependant, des penseurs occidentaux, laïcs en particulier, ont qualifié son projet de régressif, car il essayait d'ouvrir le débat sur le religieux, une question, selon eux, déjà réglée par le processus de la modernité occidentale. On a reproché, également, à Arkoun la complexité de sa pensée ainsi que son vocabulaire trop académique inaccessible à la majorité des musulmans. Or, l'un des objectifs visés par son projet consistait à libérer la communauté musulmane du siège dogmatique relatif aux contextes anciens.

Si nous voulons relire ce projet en nous basant sur la plateforme que nous avons déterminée dans le premier chapitre comme étant une référence consciente ou inconsciente du contexte de nos deux penseurs Arkoun et Ramadan, nous pouvons en tirer deux conclusions. La première est que nous pouvons qualifier le projet d'Arkoun de rationalisme critique, une approche qui soutient que le malaise dans la pensée islamique contemporaine est d'ordre épistémologique, car il concerne l'outil de la connaissance : la raison. La seconde est que, dans le débat occidental sur la place du religieux dans le processus de la modernité, nous voyons qu'Arkoun soutient l'approche communautarienne qui prône une vérité plurielle et inclusive, sans nier l'acquis inestimable de la laïcité, notamment, sa séparation du politique et du religieux.

Arkoun s'est inspiré des grandes réflexions philosophiques occidentales de son temps. Tout d'abord, il y a l'impact de la philosophie française sur son projet, en particulier l'école des Annales. Puis il y a l'influence de la philosophie allemande, celle d'Emmanuel Kant (1724-1804) et de Habermas (1929-). Dans le débat entre Gadamer et Habermas, nous avons vu Arkoun opter pour

l'herméneutique du soupçon, car sa vision du projet de libération de la pensée musulmane le requiert. L'herméneutique de la déconstruction telle qu'elle est pratiquée par Derrida, à savoir cette réflexion qui nous sensibilise sur la complexité de la production de la vérité, est également présente dans ce projet. Bref, la pensée d'Arkoun témoigne d'un brassage de méthodes et de réflexions dont le but est de réaliser la libération du sujet humain.

À quel point Arkoun a-t-il réussi à mettre les premiers jalons pour le grand processus de la libération du 'dogmatisme' à la fois idéologique et religieux afin de réaliser un mieux vivre-ensemble en Occident ? Sa critique, parfois subversive, n'a-t-elle pas laissé un champ de ruine, chose qu'il a violemment critiquée dans l'approche orientaliste? Dans son projet, qui vise une généalogie de la construction de la pensée islamique, et une critique radicale des fondements de la tradition musulmane, pouvons-nous, réellement, épargner le 'sacré'? Dans ce projet, certes libérateur, mais qui semble être une aventure dangereuse dont nous ignorons la fin, Arkoun s'est-il imposé une certaine réserve à ne pas dévoiler sa vraie position vis-à-vis le 'sacré'? Autrement dit, que reste-t-il de 'sacré' dans le projet d'Arkoun après son approche subversive?

Chapitre III : La vision de Tariq Ramadan : une libération de l'intérieur de la tradition musulmane

Et quiconque cherche une autre religion que l'Islam, ne sera pas accepté. Et dans l'autre vie il sera parmi les perdants. Le Coran, sourate III versets 85
Point de contrainte en religion, car le vrai se distingue du faux. Quiconque ne croit pas aux Tâghout mais croit en Dieu tient l'anse la plus solide et sans fêlure, car Dieu entend et il sait. Le Coran, sourate II verset 56⁷⁰

III.1 Le projet de Tariq Ramadan : une approche phénoménologique

III.1.1 Le contexte historique

Si nous essayons de situer la pensée de Ramadan dans le contexte historique de la pensée islamique, nous dirons qu'il s'agit d'une nouvelle approche de l'islam dictée par un nouveau contexte social : celui d'une immigration qui a débuté lorsque l'Occident avait besoin d'une main-d'œuvre pour la reconstruction de ses infrastructures endommagées par la Deuxième Guerre mondiale. Ces immigrants pensaient que leurs séjours en Occident seraient de courte durée, vu la grande différence entre le contexte des sociétés musulmanes et celui de l'Occident. Cependant, les jeunes musulmans de la deuxième génération, généralement nés sur le sol européen, ont décidé de vivre en Occident et pour toujours. Pour plusieurs raisons : sociales, économiques et politiques, la majorité de ces immigrants a tout de même manifesté certaines critiques des valeurs occidentales, allant parfois même jusqu'à leur rejet et renonciation. Il s'agit d'un combat contre cet Occident qui a exploité leurs pays pendant la période de la colonisation, qui a fait venir leurs parents pour reconstruire cette Europe détruite par la guerre, et qui refuse aujourd'hui de leur accorder les droits essentiels à une vie digne. À la recherche d'une identité perdue, un très grand nombre de ces

⁷⁰ Encore une fois, nous ne prétendons pas détenir le vrai sens de ces versets, cependant, notre objectif se limite à la sensibilisation des croyants sur la complexité de la production de la vérité religieuse.

immigrants de première, deuxième, et maintenant de troisième génération a trouvé refuge dans l'islam.

C'est dans ce contexte que la pensée de Tariq Ramadan a vu le jour, d'abord comme un moyen de résistance politique aux différentes injustices sociales, et ensuite comme référence capable de penser les problèmes et les besoins des immigrants musulmans dans une vision 'islamique' nouvelle. Selon Ramadan, la situation des musulmans en Occident devrait être abordée sur trois niveaux : il s'agit tout à la fois d'une question sociale et économique, à laquelle viennent s'ajouter les problèmes de l'identité religieuse et culturelle. Comme nous l'avons dit, ces premiers immigrants, souvent pauvres et peu instruits, ont choisi de vivre en marge d'une société qu'ils n'ont jamais considérée comme la leur. Le fait que les premiers immigrants ont voulu se protéger de cet environnement occidental au lieu de s'y intégrer, va induire un phénomène de communautarisme, situation qui ne facilitera pas l'intégration de leurs enfants. Ces derniers ont souvent de la difficulté à trouver un logement, un travail décent, ce qui a produit chez eux un sentiment d'infériorité, de frustration, voire de haine. L'injustice sociale va causer une crise identitaire et ces jeunes trouveront refuge dans la religion. Les problèmes liés à l'identité religieuse ont souvent leurs racines dans l'injustice sociale, la discrimination et le communautarisme. De là, une nouvelle gestion du phénomène de l'immigration s'impose.

Les penseurs musulmans progressistes qui prônent une ouverture critique à la société occidentale contemporaine appartiennent à deux écoles de pensée : ils peuvent faire partie du mouvement réformiste, al-nahda, qui interprète la tradition islamique sans la bouleverser, ou ils peuvent être des penseurs religieux libéraux, dont les méthodes et le vocabulaire soulignent le besoin de s'opposer à la tradition. Ramadan appartient à la première école de pensée.⁷¹

En effet, Tariq Ramadan est un réformiste qui prône une approche de libération de l'intérieur de la pensée musulmane; il représente un mouvement

⁷¹ Gregory Baum. (2010), *Islam et Modernité, la pensée de Tariq Ramadan*, Montréal, Bellarmin, p.183.

pastoral dans la pensée islamique contemporaine. Contrairement aux libéraux, qui croyaient à une libération de l'extérieur en suivant le modèle occidental, Ramadan considère la tradition musulmane comme référence indispensable à la réalisation d'une renaissance, qui se démarque à la fois de la vision dogmatique traditionnelle véhiculée dans les sociétés musulmanes depuis des siècles, et de la vision dogmatique occidentale manifestée dans les idéologies modernes qui s'avèrent incapable de gérer la pluralité morale.

III.1.2 L'aspect phénoménologique du projet

Nous avons répété que le réveil de la pensée islamique passait nécessairement, d'une part, par une réconciliation avec sa dimension spirituelle et, d'autre part, par un engagement renouvelé, une lecture rationnelle et critique (ijtihad) des sources scripturaires dans le domaine du droit et de la jurisprudence (fiqh).⁷²

Nous croyons que le passage précédent résume parfaitement les grandes lignes du projet de Ramadan. D'une part, il essaye de mettre en valeur le caractère spirituel et moral lié à l'expérience du sacré dans la religion islamique, et, d'autre part, il préconise une libération basée sur une lecture rationnelle et critique de la tradition islamique. Il s'agit d'un mouvement pastoral qui vise l'élaboration d'une jurisprudence nouvelle, capable de répondre aux nouvelles questions relatives aux contextes des sociétés où vivent des communautés musulmanes minoritaires.

La spiritualité prônée par Ramadan se démarque de l'aspect 'positiviste' et 'scientiste' de la modernité occidentale qui est, selon lui, un appauvrissement de l'âme. Cette spiritualité puise sa matière première dans le livre sacré des musulmans : le Coran, comme étant une parole révélée par Dieu sur son prophète Muhammad. En fait, il s'agit d'une approche phénoménologique du sacré, qui s'ouvre à une multiplicité de formes de compréhension humaine, élargies au-delà

⁷² Tariq Ramadan. (2008), *Islam la réforme radicale éthique et libération*, Paris, Presse du Chatelet, p.7.

du modèle méthodologique des sciences exactes. Selon Ramadan, la recherche dans le domaine du sacré n'a pas pour but une évaluation de son caractère rationnel ou irrationnel, mais plutôt une précision de son rôle et son fonctionnement dans la société. Du point de vue de Ramadan, pour comprendre la religion, il faut vivre l'expérience d'un sentiment religieux.⁷³ Le phénomène religieux se résume dans les rapports historiques entre la manifestation du sacré dans l'homme et son rapport à la puissance divine; la vie religieuse naît donc de l'intervention d'une puissance extérieure.

III.2 Attitude vis-à-vis de la tradition

III.2.1 Attitude vis-à-vis du fiqh

À l'instar d'Arkoun, Ramadan a considéré le livre « *Al-Risâla fî usûl al-fiqh* », écrit par Muhammad Ibn Idriss Ash-Shâfi'î, comme l'œuvre qui témoigne de la naissance d'un cadre méthodologique nécessaire à la lecture des sources scripturaires fondamentales afin d'établir un droit et une jurisprudence islamiques. Il s'agit d'une fixation des règles qui détermineront la relation entre le Texte fondateur et les différents contextes sociaux. Le travail d'Ash-Shâfi'î était, en quelque sorte, une réponse à un manque flagrant d'un cadre général qui permettra aux savants juristes de rester fidèles aux sources premières en répondant aux questions liées à des contextes nouveaux. « *L'imâm Ash-shâfi'î avait défini le droit et la jurisprudence islamique (fiqh) d'une façon synthétique; cette définition a traversé les siècles et est devenue une référence parmi les spécialistes au-delà des différentes écoles juridiques.* »⁷⁴

Influencé par Mâlik Ibn Anas (708-796), Ash-Shâfi'î (767-820) va suivre l'école de la tradition (*ahl al-hadîth*) en opposition avec l'école de l'opinion (*ahl ar'y*) installée en Iraq et guidée par l'imâm Abû Hanîfa (699-767). Loin du *Hijâz*, avec un nombre limité de traditions prophétiques à sa disposition, Abû Hanîfa était dans

⁷³ Les réflexions de Ramadan vis-à-vis du sacré rejoint, en quelque sorte, l'attitude de Rudolf Otto (1869-1937).

⁷⁴ Tariq Ramadan. (2008), *Islam la réforme radicale éthique et libération*, Paris, Presse du Chatelet, p.64.

l'obligation de faire face aux exigences du contexte ainsi qu'à sa complexité. Il va chercher la réponse aux différentes questions nouvelles en se basant sur d'autres sources possibles. Contrairement à l'approche de Ash-Shâfi'î, Abû Hanîfa ne s'est pas intéressé à produire un cadre méthodologique, mais il s'est plutôt occupé du côté pratique. Son approche insistait sur l'obligation d'une confrontation avec la réalité humaine afin d'être capable de produire des réponses pragmatiques.

*L'apport d'Abû Hanîfa est des plus intéressant dans le cadre de notre étude. On perçoit clairement que le savant du droit, le Faqîh, fait face à la réalité de sa société, des êtres humains qu'il côtoie, et essaie de chercher des solutions concrètes à la lumière des textes, mais en tenant compte des impératifs du lieu, des coutumes et de l'intérêt commun.*⁷⁵

Nous voyons comment Ramadan essaye de trouver les arguments nécessaires à sa réforme radicale à une époque qui témoigne d'un rayonnement intellectuel où la pensée musulmane était ouverte à une diversité culturelle remarquable. Ramadan manifeste son admiration vis-à-vis du courage et de l'audace d'Abû Hanîfa quand ce dernier affirme le constat suivant : « *ce qui vient de l'envoyé de Dieu nous l'acceptons d'intelligence et de cœur, cependant ce qui vient des compagnons nous le sélectionnons; quant à ce qui vient d'autres sources qu'eux, eh bien, ils sont des êtres humains comme nous.* »⁷⁶

Dans sa méthodologie, Ash-shâfi'î a limité les fondements de la jurisprudence à quatre sources, à savoir le Coran, la tradition prophétique, le consensus et l'analogie. Cependant, le courant hanafite tel qu'il s'est manifesté dans les ouvrages d'Abou al-Hassan Ali Ibn Muhammad Al-Bazdawî (mort en 1089) va ajouter aux quatre principes précédents les sources suivantes : les propos des compagnons, la préférence juridique (*l'istihsân*) et la coutume (*al-'urf*). Ramadan croit que la méthode inductive prônée par le courant hanafite se distingue de la méthode déductive appliquée par le courant shafiite sur deux points essentiels : le premier se résume dans les modalités et la nature du raisonnement à partir d'avis juridique (*fatwa*) sur lesquels le réel exerce une influence importante,

⁷⁵*Ibid*, p.74.

⁷⁶*Ibid*, p.76.

et le deuxième se voit dans le nombre plus élevé de sources relatives aux fondements du droit et de la jurisprudence qui donne une manœuvre plus large et plus flexible au savant.

Le domaine de la jurisprudence (*fiqh*) va connaître une tournure remarquable grâce à une génération de savants qui se sont appuyés sur l'héritage des différentes écoles anciennes afin de proposer une nouvelle méthodologie basée sur les objectifs suprêmes du droit islamique. Selon Ramadan, l'apport de cette école est déterminant sur l'avenir du droit islamique, car il a produit une nouvelle façon d'élaborer et de considérer le rapport entre la loi, son objectif et le contexte humain et social. L'originalité de l'école des finalités du message religieux (*Al-maqâssid*), réside dans sa volonté de dépasser la procédure ancienne par une nouvelle méthodologie qui ouvre la voie à une intégration plus large de l'environnement humain et social dans l'application pratique du droit. C'est une méthodologie qui avait pris du recul par rapport au grand travail des quatre écoles juridiques sunnites, en cherchant à atteindre l'intention suprême du Législateur divin.

Mais c'est bien avec l'œuvre d'Ash-shâtibî qu'un tournant majeur s'opère dans l'approche des fondements du droit avec une théorie et une méthodologie qui transcendent les écoles de droit en même temps qu'elles opèrent une intégration des différents outils qu'elles ont proposés.⁷⁷

Dans sa méthodologie, Ash-shâtibî (mort en 1380) distingue deux types d'objectifs : ceux qui sont déterminés par le Législateur divin et ceux qui sont liés aux êtres humains responsables. Dans cette distinction réside le principe global de l'école des *maqâssids* selon lequel les obligations et les interdits stipulés par le Législateur divin ont pour but de promouvoir le bien et les intérêts des êtres humains, ce principe devrait orienter le travail des savants de l'islam dans leurs interprétations du texte coranique.

Nous avons jugé nécessaire de préciser l'attitude de Ramadan vis-à-vis du *fiqh*, parce que son projet est, en quelque sorte, une continuité de ce débat théologique et juridique entre les différentes écoles de l'islam. Conformément à sa

⁷⁷ *Ibid*, p.91.

vision de libération de l'intérieur de la tradition musulmane et devant la complexité des sociétés contemporaines, Ramadan pense que la méthode d'Ash-shâtibî doit élargir son cercle d'objectifs supérieurs afin qu'il touche de nouveaux besoins dictés par les nouveaux contextes sociaux.

La première question qui se pose à nous aujourd'hui consiste à savoir si l'école d'al-maqâssid, jusqu'à ash-Shâtibî, a épuisé tous les possibles de l'extraction en matière d'objectifs supérieurs et universels ou s'il se pourrait que les défis de notre époque nous imposent de revoir la liste des cinq ou six catégories fondamentales (religion, personne, lien de parenté, intellect, bien et parfois l'honneur) et ajouter d'autres objectifs supérieurs universels.⁷⁸

III.2.2 Attitude vis-à-vis du Coran

Dans son rapport à la tradition, Ramadan croit que le Coran est un livre 'sacré' : une révélation divine que le prophète Muhammad a reçue graduellement durant 23 ans. Il est aussi la première source de la législation musulmane. Il contient des versets normatifs et d'autres qui dépendent du contexte. Les versets normatifs sont universels; ils traitent la relation du croyant avec Dieu. Quant aux versets contextuels, ils concernent les aspects économiques, politiques et sociaux qui devraient être interprétés selon le contexte historique et social. Ramadan réclame donc une réforme radicale de la pensée musulmane qui soumettrait la tradition à une critique rigoureuse, sans toutefois toucher son origine sacrée : le Coran.

Le Coran est un Livre sacré. Il peut et il doit être étudié à l'aide de la raison herméneutique; toutefois, en tant que texte sacré, il possède un caractère transcendant qui ne peut être saisi par les méthodes critiques d'interprétation s'appliquant à la littérature profane. La lecture du Coran doit être faite par des croyants qui reconnaissent le besoin qu'ils ont de Dieu. En outre, les théories qui remettent en question le statut divin du Coran sont

⁷⁸*Ibid*, p.103.

*outrageantes pour la communauté musulmane et ont des conséquences dévastatrices sur le plan pastoral.*⁷⁹

Nous voyons la dimension pastorale dans le projet de Ramadan qui insiste sur le caractère 'sacré' du texte coranique. Contrairement à Arkoun, Ramadan ne voit pas d'intérêt à se préoccuper des débats herméneutiques qui peuvent considérer le Coran comme une œuvre humaine. Il croit à une réforme radicale qui toucherait les fondements, mais qui épargne le 'sacré'. Selon Ramadan, vu la différence entre le contexte historique, épistémologique et social du passé et celui des sociétés contemporaines, une réforme radicale s'impose afin de répondre aux exigences du présent. Cependant, Ramadan croit que le Coran en soi n'est pas un obstacle au progrès; son discours n'entrave pas la raison humaine dans sa quête du savoir. Bien au contraire, il ouvre des horizons multiples et diversifiés pour l'exercice d'une rationalité active et autonome.

III.2.3 La stratégie de libération

Dans sa stratégie de réforme, Ramadan détermine le cadre de sa réflexion en admettant le caractère divin du Coran, ensuite il trace le cheminement de sa stratégie en trois étapes : le retour aux écritures, l'attention portée au contexte et la recherche de l'universel.

Le retour aux écritures est une étape indispensable dans le processus de la réforme, car il nous permet dans un premier temps, de démêler le culturel du religieux; source d'ambiguïtés et de divergences entre les musulmans d'aujourd'hui. Ramadan nous parle du (*niqâb*) comme étant une tradition purement culturelle qui s'impose aujourd'hui comme un principe religieux, pour nous donner un exemple représentatif des torts et des amalgames dus à cette confusion entre le religieux et le culturel. Dans un deuxième temps, ce retour aux écritures nous permet de faire la distinction entre deux dimensions de la révélation coranique, la première concerne le dogme et le rituel, et exige une croyance inconditionnelle, cependant, la deuxième traite le temporel, c'est-à-dire le social, le politique et

⁷⁹ Gregory Baum. (2010), *Islam et Modernité, la pensée de Tariq Ramadan*, Montréal, Bellarmin, p.175-176.

l'économique. Contrairement à la première dimension, celle-ci exige le travail rationnel et critique, de là, l'importance donnée au contexte.

Dans son livre *La réforme radicale* (2008), Ramadan nous parle de deux concepts : le livre révélé qui est le Coran, et le livre de l'univers qui est un ensemble de règles et de lois tirées de l'étude de la nature et de l'histoire, qui inclus à la fois les sciences exactes, expérimentales et humaines. L'approche adéquate du fait religieux doit prendre en considération les deux révélations, sans mettre en question les deux postulats de la religion musulmane : le dogme et le rituel.

C'est donc à partir des deux livres, et en tenant bien sûr compte de l'évolution de nos connaissances dans les deux champs d'études (les sciences des Textes et les sciences de l'univers), qu'il nous paraît nécessaire d'entamer un travail d'induction, d'identification et de catégorisation des objectifs et des finalités supérieures de la Voie (maqâsid ash-sharî'a) afin, ce faisant, de déterminer les contours théoriques et pratiques d'une éthique appliquée contemporaine.⁸⁰

Par une recherche des finalités du message religieux, dans une éthique appliquée et encadrée par le postulat dogmatique et rituel, l'importance, selon Ramadan, doit se donner au contexte pour dépasser la contradiction, présumée par l'approche traditionnelle, entre les sciences des textes et les sciences exactes, expérimentales et humaines. Une telle recherche nous permettrait d'embrasser l'universel qui ne serait qu'une réconciliation entre le rationnel et le spirituel : deux dimensions, désormais, irréductibles dans l'existence humaine.

Les deux livres, lus et appréhendés en miroir à partir d'un rééquilibrage fondamental et d'une géographie nouvelle, doivent nous permettre de présenter les objectifs supérieurs de façon originale -et toujours ouverte- et

⁸⁰ Tariq Ramadan. (2008), *Islam la réforme radicale éthique et libération*, Paris, Presse du Chatelet, p.176.

*surtout d'impliquer un nouveau rapport, plus spécialisé et plus pragmatique, au réel.*⁸¹

III.3 Attitude vis-à-vis de la modernité

L'une des attitudes reprochées à Tariq Ramadan, c'est de vouloir islamiser la modernité plutôt que de moderniser l'Islam. Ramadan croit que les valeurs dites 'universelles' ne sont pas le produit des Lumières mais plutôt un héritage de la tradition grecque qui a influencé à la fois le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam, et finalement la Renaissance. Selon Ramadan, la modernité occidentale est l'une des réalisations possibles de l'émancipation humaine. En fait, une réalisation boiteuse, selon lui, parce qu'elle a négligé le spirituel : une dimension indispensable à l'existence humaine.

*Outre que cette double réduction (la modernité est occidentale et l'Occident produit seul l'universel) est philosophiquement, historiquement et scientifiquement infondée, il faut ajouter que son caractère binaire (l'Occident) par opposition aux (autres), la (modernité) par opposition à la (tradition) est foncièrement idéologique, particulièrement arrogant et, à terme, dangereux.*⁸²

Loin d'islamiser la modernité, le souci de Ramadan est de vouloir rester fidèle à une tradition religieuse sans oublier l'impact du contexte contemporain. Son but se définit par une tentative de repenser la tradition à la lumière d'une vision critique vis-à-vis du 'dogmatisme' qu'il soit d'ordre traditionnel ou moderne.

Notre objectif est bien plus transparent et cohérent – et pourtant particulièrement difficile- puisqu'il s'agit de se donner les moyens de rester fidèles à une tradition religieuse au cœur de l'époque moderne tout en

⁸¹ *Ibid*, p.176.

⁸² *Ibid*, p.187.

*ouvrant le dialogue sur les valeurs et les finalités soit spécifiques soit universelles et partagées entre les civilisations.*⁸³

III.3.1 Attitude vis-à-vis de la laïcité

Nous ne pouvons pas aborder la pensée de Ramadan sans parler des grands débats que les écrits et les déclarations de ce penseur ont suscités au sein de la société française. On l'a accusé de double discours, d'être un frère musulman parce qu'il est le petit-fils de Hassan el-Banna (1906-1949) fondateur des Frères musulmans en 1928 en Égypte. Mais on s'est peu intéressé à l'analyse de sa pensée, ainsi que sa contribution à la problématique de la réforme.

*Ce qui me rendait également perplexe, c'est le fait que Ramadan n'est pas un personnage controversé en Grande-Bretagne, au Canada ou au Québec. Dans ces sociétés, il est estimé parce qu'on voit en lui un penseur musulman respectant les droits de la personne et le pluralisme religieux.*⁸⁴

Dans ce passage, Gregory Baum illustre, implicitement, le motif derrière les accusations dont Ramadan fut la cible. Il s'agit d'une attitude républicaine qui condamne, avec rigueur, tout retour de la religion dans la sphère publique. Cette attitude nous renvoie au grand débat entre communautariens et républicains. Les premiers considèrent que la pluralité morale est une richesse dont il faut tirer des bénéfices; les deuxièmes donnent la priorité aux principes laïques qui sont, pour eux, les seuls garants d'une société libre et démocratique.

Dans ce sens, nous pouvons comprendre l'attitude de Ramadan : il s'agit d'un combat qu'il faut mener sur deux fronts, à la fois contre le 'dogmatisme' religieux et le 'dogmatisme' laïc moderne. De là, un courant important de la laïcité française est devenu un 'dogmatisme' qui dérive de l'essence de la modernité comme étant une quête inachevée vers une libération et une émancipation continue.

⁸³ *Ibid*, p.188-189.

⁸⁴ Gregory Baum. (2010), *Islam et Modernité, la pensée de Tariq Ramadan*, Montréal, Bellarmin, p.16.

Le contexte historique qui a donné naissance à la pensée de Ramadan, marqué par l'injustice sociale, la discrimination et la crise identitaire, va orienter sa vision et ses objectifs. Comme activiste et intellectuel engagé, Ramadan essaie de répondre aux attentes des immigrants musulmans de l'Europe. Pour combattre toutes formes d'injustice et de discrimination, et dans le but de réaliser une intégration des musulmans dans les sociétés occidentales, Ramadan exige que ces derniers soient à la fois des citoyens responsables, et des membres fidèles à leur communauté religieuse. Selon lui, ce que nous devons retenir de la modernité, ce sont ses institutions démocratiques, ainsi que son développement technologique et économique, mais tout cela dans une approche éthique et religieuse.

Le défi est de taille, mais crucial. Le modernisme, le culte du progrès, de la technologie et du productivisme sont manifestement accompagnés d'un appauvrissement de l'âme des nations et des peuples [...] Sans assurance, ils entretiennent des doutes sur eux-mêmes, des peurs d'autrui et ce sont souvent des (perceptions) appauvries et superficielles bien plus que des (civilisations), qui entrent désormais en conflit.⁸⁵

Après tout ce que nous avons dit au sujet de la pensée de Ramadan, il est nécessaire de revenir sur cette accusation qui a déclenché tout un débat : le double discours. Comme nous l'avons dit, le projet de Ramadan est un combat qui doit être mené sur deux fronts : la tradition et la modernité. Certes, chaque contexte exige une approche qui doit répondre aux attentes et aux objectifs souhaités. Or, quand Ramadan s'adresse à la communauté musulmane, c'est le souci de la réforme religieuse qui s'impose; une manœuvre délicate, sensible et déchirante, mais décisive pour une libération. De là, l'importance de la stratégie acquise qui, sans perdre le lien avec le croyant, devrait pousser la recherche vers une émancipation souvent douloureuse. Cependant, lorsque Ramadan se prononce devant un auditoire d'une majorité occidentale, la manœuvre est moins difficile, vu la normativité du discours rationnel, condition qui facilite le dialogue.

⁸⁵ Tariq Ramadan. (2008), *Islam la réforme radicale éthique et libération*, Paris, Presse du Chatelet, p.249.

III.3.2 Attitude vis-à-vis des sciences

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Ramadan ne voit pas de contradiction entre le livre de l'univers, c'est-à-dire les différentes sciences, et le livre révélé : le Coran. Il parle même d'une complémentarité entre les deux livres, car nous ne pouvons plus produire une jurisprudence islamique qui répondrait aux différentes exigences des contextes contemporains en négligeant les acquis scientifiques que nous offrent les différentes catégories de sciences aujourd'hui. Cette correspondance entre les deux livres, selon Ramadan, est très présente dans le Coran, qui ne cesse de référer à l'utilité de l'exercice rationnel dans la compréhension des textes sacrés. Selon lui, le cœur, nourri par la foi, est capable d'observer les signes menant à une explication du « pourquoi » des choses. Cependant, le rôle de la raison s'attarde à la compréhension des règles de l'univers, c'est-à-dire le « comment » des choses.

*L'interprétation de l'univers comme celle du Texte requièrent la lumière du cœur, pour appréhender le sens, le « pourquoi » des choses. L'univers comme le Texte ne révèlent leur ordre, leur structure et leur sens- quant au « comment » des choses –que par la médiation complémentaire de la raison humaine; laquelle, en s'appuyant sur un travail méthodologique et analytique, doit chercher à harmoniser, à marier l'ordre du « pourquoi » et celui du « comment ».*⁸⁶

Selon Ramadan, l'univers doit être appréhendé à la fois avec l'intelligence du cœur et de l'esprit. Ce qu'il reproche aux Oulémas d'aujourd'hui c'est leurs retards ainsi que leur désintéressement vis-à-vis des exploits scientifiques. Par rapport au livre de l'univers, il est urgent que les savants de l'Islam produisent un travail d'analyse, de typologie et de catégorisation des ordres, similaire à celui développé pour les sciences du Texte. Le livre révélé, qui a pour but une orientation éthique et spirituelle de l'action humaine dans l'Histoire, ne peut être compris si les lois de l'univers ne sont pas reconnues et respectées. Les principes établis par la rationalité humaine dans les différentes sciences exactes et

⁸⁶*Ibid*, p.120.

expérimentales s'imposent aujourd'hui à l'intelligence humaine, parce qu'ils appartiennent à l'ordre des principes clairs et indiscutables.

De cette catégorisation, Ramadan exclut les sciences humaines, car, dans ce domaine du savoir, aucune loi ne s'impose du fait que le champ de la compréhension et de l'analyse est ouvert à l'interprétation et aux différentes approches : anthropologique, sociologique, psychologique, pragmatique et phénoménologique, etc. Cependant, même si ces sciences humaines ne nous offrent pas une vérité 'exacte', il est important, selon Ramadan, d'être conscient de leur grand apport à la connaissance des êtres humains dans leur contexte historique et social.

La réforme radicale dont Ramadan nous parle est une réconciliation entre les deux livres : celui de la révélation et celui de l'univers. Il propose une manœuvre qui exige un renouement à la fois avec les Textes fondateurs et les sciences contemporaines. Dans ce projet, il ne s'agit guère d'islamiser les sciences, mais plutôt, de développer une conscience islamique ouverte aux différentes disciplines scientifiques capables d'encadrer le comportement humain ainsi que l'usage qualitatif des savoirs.

S'il est bien deux livres, deux révélations, qui ont respectivement leurs lois universelles et leurs règles circonstanciées et historiques; si l'intelligence des Textes et des contextes doit extraire ces derniers à partir d'un travail critique autonome fondé sur l'objet d'étude et si enfin la conscience croyante doit méditer – à la lumière des deux livres et de tous les savoirs- sur les finalités et l'éthique, alors il faut impérativement considérer l'univers et les sciences qui s'y rapportent comme des sources objectives et indispensables du droit et de la jurisprudence islamique.⁸⁷

Ramadan déplore le retard remarquable dans la production de l'éthique islamique par rapport à la grande révolution scientifique.

⁸⁷ *Ibid*, p.150.

III.4 Attitude vis-à-vis de la mystique musulmane

III.4.1 La spiritualité : une voie de la libération

Dans son projet, Ramadan insiste sur le rôle de la spiritualité dans le chemin de la libération du 'dogmatisme' musulman, car il s'agit d'un processus d'émancipation qui va au-delà du siège dogmatique imposé par les différentes orthodoxies. Ce n'est pas la formalité du rituel qui importe, mais plutôt l'essence et les finalités de cet acte. Pour Ramadan, la majorité des Oulémas s'est préoccupée du comment des pratiques, à savoir la manière de faire le jeûne, la manière de faire la prière sans se poser la question sur les finalités de cet exercice rituel.

Le discours islamique contemporain s'est trop souvent vidé de la teneur du sens, de la compréhension des finalités et de l'état des cœurs. De plus en plus, il se réduit à une approche réactive, préoccupée d'abord par la protection morale des fidèles et fondée sur le rappel des normes, des rituels et surtout des interdits. Or la spiritualité n'est pas la foi sans la religion, mais bien la quête du sens et de la paix du cœur comme essence de la religion. Les sociétés majoritairement musulmanes manquent profondément, en ce sens, de sérénité, de cohérence et de paix. Une émancipation spirituelle et religieuse s'impose.⁸⁸

III.4.2 Le soufisme au-delà des préjugés

Selon Ramadan, le soufisme demeure une alternative au 'dogmatisme' musulman à condition qu'il soit éloigné de certaines pratiques, malheureusement, encore présentes dans certaines confréries (*Zawaya*).

- Être dans la prière perpétuelle

Pour certains soufis, et à un niveau plus avancé dans l'exercice mystique, la prière, qui représente l'un des cinq piliers de l'islam, n'a plus d'importance, car pour eux, ils sont en perpétuelle prière. Selon Ramadan, la tradition mystique

⁸⁸ Les musulmans : Un besoin de spiritualité responsable [http : //www.tariqramadan.com/spip.php?article11884](http://www.tariqramadan.com/spip.php?article11884) consulté le 11 septembre 2012.

musulmane n'a jamais été une abolition des règles fondamentales du dogme musulman. Un vrai mystique n'est pas celui qui ne fait pas les cinq prières, mais plutôt celui qui en rajoute d'autres continuellement, jour et nuit.

- La bataille contre l'ego

La mystique est une voie d'amour, d'engagement, et d'humilité. Selon Ramadan, un vrai soufi ne s'affiche pas comme tel, car sa vraie bataille doit être menée contre son ego.

Alors que celle-ci devrait être libératrice, garantir l'autonomie par la maîtrise de l'ego et permettre la cohérence entre la vie intime, privée et publique, on assiste au contraire à l'entretien de vies parallèles : une spiritualité dite soufie, mariée à des comportements sociaux (et politiques) égocentriques, cupides, intéressés et parfois immoraux.⁸⁹

- Attitude par rapport au Maître (*Cheikh*)

Le rapport entre maître et disciples doit se baser sur le respect et non l'idolâtrie, car, le rôle du maître consiste à montrer aux disciples les chemins qui rapprochent de Dieu sans vouloir abuser de son autorité, afin de réaliser des objectifs personnels. L'une des idées reprochées à l'expérience mystique musulmane a été le rapport entre le maître et le disciple, ce rapport donne au premier un rôle de saint infaillible, ou d'intermédiaire qui rapproche le disciple de Dieu, alors que l'islam insiste sur la relation individuelle et directe avec Dieu.

Ramadan nous rappelle que même si certaines expériences mystiques musulmanes ont été liées à des manifestations comportementales et rituelles étranges et parfois opposées à l'essence de la religion musulmane, il ne faut pas nier l'importance de ces expériences dans la mosaïque de la tradition musulmane. Il s'agit d'une méthode spécifique d'éducation spirituelle qu'on voudrait ajouter à la pratique rituelle.

- Le problème de la manipulation

Ramadan dénonce, également, le problème de la manipulation dans certaines (*Zawaya*), il s'agit d'un phénomène d'aliénation et de soumission

⁸⁹ *Ibid.*

manifestée par certains disciples devant leurs maîtres. Ce sont souvent des personnes extrêmement instruites, mais manipulées par leurs maîtres; ils perdent alors toutes attitudes critiques et objectives.

Il faut ajouter encore qu'un grand nombre de cercles soufis tombent dans la double tentation du culte de la personnalité du cheikh ou du guide (murshid) et/ou de l'infantilisation des initiés (murîd) : ces derniers peuvent être très éduqués et diplômés, tenir de hauts rangs dans la hiérarchie sociale et, en même temps, remettre leur cœur, leur esprit, voire leur vie dans les mains d'un guide censé représenter la voie ultime de leur épanouissement.⁹⁰

Ramadan croit que les sociétés majoritairement musulmanes manquent sérieusement de spiritualité. Il existe un vide que les mouvements soufis essayent de combler de manières différentes.

Le vide est patent et l'on voit réapparaître des mouvements mystiques (soufis), parfois respectueux des normes, parfois charlatanesques, qui répondent plus ou moins aux aspirations populaires. Ces mouvements ou cercles soufis sont très divers, mais ils proposent souvent une sorte d'exil vis-à-vis des affaires du monde, par opposition d'ailleurs au traditionalisme ritualiste des institutions ou à l'activisme des islamistes [...] Les mouvements et cercles mystiques, répondant au vide dont nous parlions, ont très majoritairement appelé les initiés (murîd) à se préoccuper d'abord de leur personne, de leur cœur, de leur pratique et de leur paix intérieure. On constate autour d'eux une véritable culture de l'isolement, de la passivité en matière sociale et politique et de la déresponsabilisation : comme si la spiritualité devait s'opposer à l'action.⁹¹

Ramadan dénonce toute indifférence vis-à-vis des problèmes de notre entourage, car, selon lui, le vrai soufi doit être interpellé par les débats politiques, économiques et sociaux, contrairement à l'attitude d'isolement et de solitude optés par la majorité des cercles soufis. L'engagement social fait partie des obligations

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

que le musulman doit entretenir vis-à-vis de son entourage; une attitude qui va de pair avec l'engagement spirituel.

III. 5 Conclusion

Dans ce chapitre nous avons tenté de préciser les grandes lignes de la vision relative à la libération du 'dogmatisme' musulman tel que Ramadan la conçoit. Il s'agit d'une approche phénoménologique de la religion qui vise une réforme radicale du droit et de la jurisprudence islamique au moyen d'un projet pastoral.

Si nous voulons relire ce projet en nous basant sur la plateforme que nous avons déterminée dans le premier chapitre de ce mémoire, comme étant la référence consciente ou inconsciente du contexte de nos deux penseurs Arkoun et Ramadan, nous pouvons qualifier le projet de Ramadan d'un rationalisme réformiste. Il s'agit d'une vision qui prône un retour à la tradition musulmane afin de réaliser une renaissance de la pensée islamique qui dépassera l'âge du déclin en renouant avec les moments créatifs de la pensée islamique et en intégrant les acquis remarquables des sciences contemporaines.

Le projet de Ramadan est le produit d'un contexte occidental marqué par une diversité religieuse et morale; la gestion de cette diversité demeure l'un des défis de la modernité. Dans le débat sur la place du religieux dans le processus de la modernité, Ramadan opte pour une approche communautarienne, qui croit à une vérité plurielle et inclusive. Si Arkoun dans sa critique subversive a penché, plus au moins, vers l'attitude de Habermas qui, dans son rapport à la tradition, exige « une critique des idéologies », ⁹² nous croyons que Ramadan partage l'idée de Taylor selon laquelle la remise en cause de la tradition « brime la pluralité des cultures ». De là, il substitue à « la critique des idéologies » une entreprise d'auto clarification dont le but est de revaloriser les sources d'émancipation de la tradition.

⁹²Jürgen Habermas. (1967), *L'approche herméneutique, la logique des sciences sociales*, Paris, Presse Universitaire de France.

Si nous voulons situer la vision de Ramadan par rapport au débat sur l'herméneutique entre Gadamer et Habermas, nous pouvons la qualifier d'herméneutique de la confiance. À l'instar de Gadamer, Ramadan croit à l'utilité d'intégrer certains éléments traditionnels dans sa vision de la libération, du fait que nous ne pouvons pas produire une vérité qui ne devrait strictement rien à la tradition.

Quel est l'apport du projet de Ramadan à la problématique de la libération du 'dogmatisme' à la fois idéologique et religieux afin de réaliser un mieux vivre-ensemble en Occident ? De quelle manière Ramadan a-t-il réconcilié sa réforme radicale avec sa vision conservatrice vis-à-vis de la Tradition? Autrement dit : comment sa réforme peut-elle être radicale?

Chapitre IV : Analyse comparative des deux penseurs M. Arkoun et T.

Ramadan

Coupez la main du voleur et de la voleuse pour salaire de leurs gains et châtiment de Dieu, car Dieu est le puissant, le sage. Sourate V verset 38
Nous y avons prescrit pour eux vie pour vie : œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent, le talion pour les blessures. Mais qui se désiste obtiendra pardon de ses fautes. Ceux qui ne jugent pas par la révélation de Dieu sont coupables. Sourate V verset 45⁹³

IV.1. Points de convergence

IV.1.1. Une approche communautarienne

Malgré une grande différence entre l'approche de M. Arkoun et celle de T. Ramadan, nous pouvons situer leurs deux visions de la libération dans une approche communautarienne, car, les deux penseurs refusent le principe de la laïcité tel qu'il est appliqué en France.

Selon Arkoun, la laïcité française néglige et rejette le spirituel, une dimension indispensable dans la vie humaine. Sans remettre en question les valeurs de la modernité, Arkoun donne une grande importance à l'aspect religieux, car, contrairement aux approches 'positivistes' et 'scientistes', il demeure persuadé de la nécessité de la religion dans la vie humaine. À cause de cette attitude, Arkoun a été critiqué par certains penseurs laïques d'être fondamentaliste en raison de ses tentatives d'ouvrir le débat sur le religieux, un domaine, selon eux, dépassé par la modernité.

Pour Ramadan, le respect des musulmans envers les institutions démocratiques occidentales est une condition indispensable à leur intégration et à leur réussite en Occident, car pour lui, l'Islam est compatible avec les droits de la

⁹³ Ces versets sont revendiqués par certains Imams au Canada afin d'appliquer la Charî'a dans le contexte occidental. Nous croyons qu'il s'agit là de certaines manifestations du 'dogmatisme' musulman en Occident.

personne et avec le pluralisme démocratique. Cependant, le concept de la modernité en général est, selon lui, accompagné d'un appauvrissement de l'âme. De là, l'importance de la dimension religieuse dans la vie humaine perçue selon une vision pluraliste afin de garantir la cohabitation de plusieurs religions et visions du monde.

Les cultures ont des symboles et, comme il n'existe pas de sociétés sans cultures, il n'existe pas non plus de sociétés sans symboles. L'idée d'un espace public neutre culturellement est non seulement une aberration, mais pourrait se révéler dangereuse par l'ampleur du 'dogmatisme' laïque qu'il faudrait convoquer pour simplement l'envisager concrètement.⁹⁴

IV.1.2. L'importance des sciences humaines dans le projet de libération

Dans son livre *La réforme radicale* (2008), Ramadan reproche aux savants des sciences islamiques leur désintéressement vis-à-vis des acquis des sciences exactes, expérimentales, sociales et humaines. Cependant, la réforme dans le domaine de l'islam ne pourrait plus se réaliser sans prendre en considération les quêtes scientifiques modernes qui ne sont pas en contradiction avec l'essence de la religion tant qu'elles sont porteuses d'une éthique. Ramadan croit à l'existence d'une complémentarité entre ce qu'il a nommé le livre de l'univers et le livre sacré, dans une vision éthique capable d'orienter les objectifs et les finalités de la recherche et de ses applications.

Ce qui est « islamique », c'est l'éthique, les normes et les finalités, qui vont orienter l'usage – et les limites de l'usage- des savoirs en question. Ainsi, il n'existe pas de « sciences islamiques » à proprement parler, ni de « médecine islamique », etc. Mais bien « une éthique islamique » dans le traitement des textes, du corps humain ou des affaires commerciales [...] il est impératif de distinguer les finalités éthiques des méthodes scientifiques non pas pour les divorcer, mais bien pour les marier – les remarier- comme

⁹⁴ Tariq Ramadan. (2008), *Islam la réforme radicale éthique et libération*, Paris, Presse du Chatelet, p.252.

*il se doit, à travers une démarche qui intègre les objectifs supérieurs et les techniques scientifiques en évitant la dangereuse et contre-productive confusion des ordres.*⁹⁵

Contrairement à l'idée reprochée à Ramadan de vouloir islamiser la modernité, ce dernier déclare que son but vise principalement un encadrement des sciences modernes dans une éthique islamique capable de les protéger de toutes dérives.

Pour sa part, Arkoun nous a toujours rappelé l'importance de la révolution scientifique que l'Occident a connue dans les domaines des sciences humaines. Selon lui, les sciences de l'homme ont bouleversé les conditions de l'exercice de la pensée scientifique en Occident depuis des siècles.

*L'islamologie appliquée est une pratique scientifique pluridisciplinaire : cela résulte de ses préoccupations actuelles (elle se veut solidaire des réussites et des risques de la pensée contemporaine) et des exigences propres à son objet d'étude. [...] Comme toute religion, l'Islam est indissociablement une instance psychique (psychanalyse), psychologique (psychologie individuelle et sociale), historique (évolution des sociétés musulmanes), sociologique (place de l'Islam dans « le système d'action historique » de chaque société et incidence sur l'Islam, comme religion, du devenir des sociétés) culturelle (arts, littérature, pensée).*⁹⁶

IV.1.3 Attitude vis-à-vis de la mystique musulmane

Pour comprendre la convergence entre Arkoun et Ramadan au sujet de la mystique musulmane comme une alternative au 'dogmatisme' musulman, il faut rappeler que le courant soufi représente la voie de la modération entre le rationalisme théologique et la rigueur juridique. Malgré la grande divergence entre les courants sunnites et les courants chiites, le soufisme a, plus ou moins,

⁹⁵ *Ibid*, p.167.

⁹⁶ Muhammad Arkoun. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.53-54.

représenté le point de rencontre entre les deux traditions, du fait que la spiritualité demeure l'ultime objectif de l'expérience religieuse. Cette convergence entre la tradition mystique sunnite et la tradition mystique chiite est due à leur objectif commun, qui se résume par la recherche de la dimension spirituelle à partir du texte coranique et qui doit être mis en pratique dans la vie de tous les jours. Or, cet objectif n'était réalisable que par la découverte et le décodage de l'aspect ésotérique du texte révélé. Vu le caractère symbolique du Coran, il a été une source de spiritualité inépuisable. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre la grande admiration d'Arkoun pour l'imagination fertile d'Ibn Arabî ou l'audace démesurée d'El Hallaj qui lui a coûté la vie. Il a vu dans ces deux expériences les premières tentatives de libération du 'dogmatisme' musulman.

De sa part, Ramadan pense que l'apport de la culture musulmane à la civilisation humaine peut être moral et spirituel. En parallèle à l'éducation à la citoyenneté qui est un outil indispensable pour une meilleure intégration des musulmans dans les sociétés occidentales, il est nécessaire, également, de leur offrir une éducation spirituelle qui va au-delà de l'exercice rituel afin d'encourager la recherche d'une harmonisation et d'un équilibre.

IV.2. Points de divergence

Il semble que la différence fondamentale entre le projet d'Arkoun et celui de Ramadan demeure dans le cadre déterminé et envisagé par leurs réformes respectives. Si Arkoun croit à la nécessité d'une critique subversive qui vise la tradition musulmane incluant le Coran et la Sunna, Ramadan pense que la réforme doit plutôt s'occuper de tout l'héritage traditionnel sans toucher aux fondements de la foi : le Coran et la Sunna.

IV.2.1. Une attitude révolutionnaire/ Une attitude réformiste

Muhammad Arkoun a soumis la tradition musulmane à une critique radicale, une sorte de remise en question de ses fondements théologiques dans le

but de prouver leur historicité. Selon lui, toute la tradition musulmane est sujette à l'analyse et à la critique. Influencé par la science de l'herméneutique, telle qu'elle est pratiquée en Occident, Arkoun a tenté de relire le Coran comme une œuvre humaine, car, il pensait qu'il n'est plus possible de penser que le Prophète a joué un rôle passif au cours de la révélation divine, et que Muhammad s'était contenté de répéter les mots qu'il avait entendus. Arkoun donne une grande importance à la dimension psycholinguistique de la parole qui a joué, selon lui, un rôle décisif dans la construction du discours coranique. Ramadan s'oppose à cette approche déconstructiviste, car, de son point de vue, le Coran est un livre 'sacré', le fait de le considérer comme une œuvre humaine, dont certains des versets seraient des paroles du prophète, brimerait la foi musulmane. En fait, Ramadan donne l'exclusivité aux musulmans dans la lecture du Coran, car ce sont eux qui reconnaissent le besoin qu'ils ont d'être en relation à Dieu à partir d'un point de référence coranique.

Arkoun rejetait cette idée, car, pour lui, l'islam a déjà perdu son âme lorsqu'il s'était transformé en orthodoxies suite aux différentes interprétations des Oulémas qui ont vu dans cette religion un système juridique. Malheureusement, cette vision a enfermé l'Islam dans les conditions du passé. Selon Arkoun, même si Ramadan envisage une lecture pertinente pour notre époque, il continue de s'appuyer sur les écoles de droit islamique traditionnelles. Or, la libération pour Arkoun exige une rupture épistémologique avec la structure de la pensée islamique relative à l'épistémè médiévale. De sa part, Ramadan prétend réaliser, dans la pensée islamique contemporaine, une réforme radicale qui essaye de dépasser, en quelque sorte, le cadre méthodologique relatif aux sciences islamiques. Mais, l'on peut se demander : s'agit-il vraiment d'une réforme radicale lorsque Ramadan essaye de poursuivre le travail entamé par l'école *d'al-maqâssid* (finalités du message religieux) afin d'épuiser toutes les possibilités en matière d'objectifs supérieurs et universels?

IV.2.2. Une approche anthropologique / Une approche phénoménologique

La différence radicale entre Arkoun et Ramadan concernant leurs positions par rapport à la tradition musulmane en général, et le Coran en particulier, est due à la différence de leurs approches. Le premier se situe dans une approche anthropologique purement académique qui exige le respect et la conformité aux règles de la recherche scientifique quel qu'en soit le prix.

Je crois cependant, avoir multiplié les exemples illustrant les lieux stratégiques d'intervention de l'historien-penseur dans l'état présent de la recherche et des sociétés musulmanes. Car je ne sépare jamais les deux perspectives : respecter les droits de la connaissance quel que soit le coût idéologique, psychologique, social; insérer dans la société le témoignage d'une recherche vivante qui pense les problèmes d'hier et d'aujourd'hui soit pour rappeler un domaine de signification éclaté, soit pour contrebalancer les effets ravageurs des idéologies officielles.⁹⁷

Cependant, le deuxième se situe dans une approche phénoménologique qui vise une réforme de la pensée islamique et, du fait de sa préoccupation par l'aspect pastoral, rejette toute approche déconstructiviste susceptible d'ébranler la foi des croyants. Cet engagement pastoral lui a mérité une critique violente dans les milieux intellectuels.⁹⁸

IV.2.3 Une libération de l'intérieur / Une libération de l'extérieur

L'une des questions qui distinguent les deux visions de libération relatives à la pensée d'Arkoun et de Ramadan, réside dans leurs références intellectuelles respectives. Si Arkoun croyait que le progrès et le développement des sociétés musulmanes contemporaines ne peuvent se réaliser que par une inspiration du modèle occidental qui est, selon lui, universel, étant le produit du long processus de développement de la civilisation humaine; Ramadan insiste sur la spécificité de

⁹⁷ *Ibid*, p.7.

⁹⁸ À titre d'exemple, Gilles Kepel refuse catégoriquement de considérer Ramadan comme un intellectuel. Certains intellectuelles arabes partagent, également, cette opinion.

la tradition musulmane, parce qu'elle demeure encore une source d'inspiration éthique. En admettant l'importance de certains acquis de la modernité scientifique et politique occidentale, Ramadan croit que cette dernière a négligé la dimension éthique de son projet. Selon lui, l'expérience occidentale nous donne matière à réflexion, du fait que nous pouvons dépasser ses erreurs et ses lacunes. Ramadan pense que la tradition musulmane doit être une référence incontournable au projet de libération afin de produire un nouveau modèle de modernité, car il croit que le concept de modernité est pluriel. De là, chaque civilisation est capable de produire son propre modèle sans qu'il soit en contradiction avec l'essence de la modernité qui est une quête inachevée.

De sa part, Arkoun estime que l'expérience occidentale dans son rapport au religieux est une source d'inspiration du fait que la manifestation du phénomène religieux dans l'histoire témoigne d'une grande ressemblance entre les trois traditions monothéistes: le Judaïsme, le Christianisme et de l'Islam. Dans ce sens, il est urgent, selon Arkoun, de soumettre la tradition musulmane à une critique historique et théologique semblable à celle réalisée dans l'expérience occidentale, afin de libérer la conscience musulmane de la domination idéologique des débats politiques du passé. Cependant, il se démarque de l'expérience occidentale, surtout la française, dans son rapport au religieux, en admettant l'importance de la dimension religieuse dans la vie des humains. Certes, il s'agit d'une nouvelle approche qui rejette toute institutionnalisation et instrumentalisation du religieux, pour lui donner une orientation individuelle où chaque croyant satisfera son besoin spirituel indépendamment de tout siège dogmatique.

IV.3 Conclusion

Tout au long de cette recherche, nous avons essayé de démontrer comment la libération du 'dogmatisme' musulman peut contribuer à la réalisation d'un mieux vivre-ensemble en Occident en faisant la lumière sur les projets de deux penseurs musulmans occidentaux contemporains : Arkoun et Ramadan. Notre recherche s'est essentiellement penchée sur leurs attitudes vis-à-vis de la tradition et de la

modernité, car, nous croyons que l'enjeu du 'dogmatisme' est lié aux rapports des musulmans à leur tradition et à la modernité. Le point commun entre les deux projets réside dans la nécessité de changer notre rapport à la tradition musulmane dans le cas étudié pour ce mémoire. En effet, le temps passe et les sociétés changent, et la réalisation d'un mieux vivre-ensemble, aujourd'hui, n'est possible qu'à travers une adaptation que les croyants à une tradition quelconque, dans ce cas-ci musulmane, peuvent apporter en réactions et en accord, possiblement, avec les nouvelles exigences épistémologiques et sociales de notre époque.

Du point de vue d'Arkoun, le 'dogmatisme' musulman est un processus historique marqué par le passage de l'oral à l'écrit dont les grands premiers livres témoignent, tel que la *Risâla de Châfi'î*, l'exégèse de Tabari, la *Sîrat* d'Ibn Ishaq entre autres. Il s'agissait d'une raison islamique qui s'est constituée, d'abord, en imposant une orthodoxie par un seul modèle de lecture, d'interprétation et de réflexion et, par la suite, en négligeant toutes les formes et les représentations de la pensée orale. « *Les littératures orales ont connu un très mauvais sort depuis le triomphe de ce que j'ai appelé la solidarité fonctionnelle entre l'État, l'écriture et la culture savante* ». ⁹⁹

Du point de vue de Ramadan, le 'dogmatisme' musulman s'est manifesté à l'Âge du déclin où les musulmans se sont contentés d'une reproduction aveugle du savoir des anciens, ainsi que la priorité, notamment chez les littéralistes, donnée aux textes en négligeant le contexte. Pour lui, une telle priorité doit se limiter exclusivement aux deux dimensions religieuses : le rituel et le dogme. Cette priorité donnée aux textes exige, aujourd'hui, une réforme radicale dans la pensée islamique, qui dépasse l'approche littéraliste et qui ouvre de nouvelles perspectives ayant comme objectif le dévoilement des finalités du message religieux. Le 'dogmatisme', selon Ramadan, se manifeste également dans l'attitude de certains Oulémas qui continuent à s'appuyer sur des sources du droit et de la jurisprudence relative aux contextes anciens.

Certes, Ash-shâfi'î et ses contemporains nous ont légué un cadre conceptuel qui a réussi, plus au moins, à gérer la complexité du discours

⁹⁹ Muhammad Arkoun. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, p.26.

coranique en s'inspirant de plusieurs civilisations antérieures en particulier la grecque et la persane. Mais, il est temps de dépasser ce cadre conceptuel qui n'est plus capable de répondre aux exigences de notre époque. Alors, nos deux penseurs sont en accord sur le principe du changement. Cependant, leurs solutions sont divergentes.

Ramadan essaye de poursuivre et d'élargir certaines réflexions du passé. Conformément à son approche de libération de l'intérieur, il croit que l'effort d'Ash-shâtibî et d'autres penseurs peut être intégré dans une réforme radicale. Au contraire, Arkoun pense que seule une critique subversive de la tradition musulmane peut libérer les musulmans du 'dogmatisme'. Arkoun est conscient de la complexité du problème de la libération de la pensée islamique contemporaine, car, après le long sommeil des musulmans qui a duré des siècles, ils vivent actuellement un double retard : le premier est par rapport à leur âge classique où la civilisation musulmane a connu un rayonnement remarquable, et le deuxième est par rapport à la modernité occidentale, vu la grande révolution scientifique et politique dont témoigne le contexte occidental.

Ramadan croit que les premiers jalons vers une libération du 'dogmatisme' musulman commencent par la distinction entre le culturel et le religieux, car plusieurs manifestations du 'dogmatisme' religieux dans la tradition musulmane sont d'ordre culturel. Elles n'ont de références ni dans le Coran ni dans la Sunna. Cependant, Arkoun croit que la démystification de l'histoire musulmane demeure l'une des priorités de la pensée islamique contemporaine afin de démêler l'historique du mythologique, pour ensuite libérer les musulmans de la domination idéologique du passé.

Le contexte des sociétés musulmanes contemporaines est-il prêt à subir une telle critique révolutionnaire et radicale, ou devons-nous entamer un processus de réforme audacieuse menée dans une stratégie bien pensée, capable à la fois de garantir le lien avec le croyant et de pousser les recherches vers sa libération ?

La critique radicale laisse parfois derrière elle un champ de ruines qu'on ne peut reconstruire, car on s'est donné un idéal trop élevé. Mais un idéal n'est

*pas un moyen puisqu'il est la fin. Alors la critique radicale risque de finir en guerre idéologique, ce qui n'est pas une contribution à la science. Je préfère le pragmatisme impur, s'il avance un peu, à la pureté idéale si elle nous bloque. À quoi sert-il de partager un idéal de science si haut qu'on sait qu'on ne l'atteindra pas ?*¹⁰⁰

Plusieurs chercheurs¹⁰¹ nous ont reproché le fait de vouloir comparer la pensée de M. Arkoun, le grand intellectuel académique et le fameux créateur de l'islamologie appliquée, à celle de T. Ramadan, l'activiste et le réformateur de l'islam en Europe. L'idée embryonnaire de cette recherche était de faire une comparaison entre la pensée d'Arkoun et celle d'Al Jabiri étant donné la ressemblance de leurs projets respectifs en tant que critique épistémologique de la pensée arabo-islamique qui vise son outil de connaissance : la raison.¹⁰² Mais, suite à une suggestion de notre directeur de recherche le professeur Patrice Brodeur, nous avons jugé que le traitement du sujet de la libération du 'dogmatisme' musulman dans le contexte occidental exige une comparaison entre deux penseurs vivant en Occident. C'est dans ce contexte que nous avons décidé de comparer les visions respectives d'Arkoun et de Ramadan, tout en étant conscient de la 'différence de taille' entre les deux penseurs.

Cependant, et conformément à notre approche inclusive qui croit que la vérité ne peut être que dialogique et communicationnelle, peu importe les différences référentielles entre les penseurs ainsi que leurs bagages académiques, nous croyons, plus fortement en terminant ce travail d'analyse comparative, à la pertinence de notre comparaison spécifique entre Arkoun et Ramadan, ainsi que de l'approche théorique et méthodologique développée dans le cadre de notre contextualisation occidentale, francophone en particulier. Dans l'approche anthropologique d'Arkoun et l'approche phénoménologique de Ramadan,¹⁰³ nous

¹⁰⁰ Camille Tarot. (2008), *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, p. 107.

¹⁰¹ En particulier des intellectuels et des professeurs universitaires marocains comme M. Wakidi et M. Chik. J'ai été, également, très étonné de ne trouver aucun livre en arabe traitant la pensée de Ramadan.

¹⁰² Arkoun a écrit en 1984 son livre : *Pour une critique de la raison islamique*, la même année Al Jabiri a commencé son grand projet : la critique de la raison arabe en publiant : *La formation de la raison arabe*.

¹⁰³ Il s'agit d'une approche phénoménologique du sacré, qui s'ouvre à une multiplicité de formes de compréhension humaine, élargies au-delà du modèle méthodologique des sciences exactes.

retrouvons une diversité enrichissante et une divergence constructive qui donnent aux lecteurs une vision, plus ou moins exhaustive, des possibilités de gestion du phénomène de la diversité religieuse liée à l'expérience musulmane en Occident.

Nous pensons que l'originalité dans l'approche de Ramadan est d'ordre stratégique. En effet, si Arkoun avec son concept de 'lecture vagabonde' et son vocabulaire trop académique allait rendre difficile le contact avec le croyant qui est le sujet de la réforme, on note que Ramadan s'abstient de se prononcer sur certains sujets, parce que la conjoncture intellectuelle ainsi que la réalité des sociétés musulmanes ne le permettent pas. Selon lui, dans notre approche de la tradition musulmane, c'est le croyant qui doit représenter le centre de l'intérêt du chercheur musulman. La réforme radicale que Ramadan propose pour se libérer du 'dogmatisme' musulman doit se faire, selon lui, sans perdre le contact avec le croyant.

Cependant, nous soulignons l'apport du grand projet d'Arkoun dans la sensibilisation des musulmans à la complexité du processus de la production de la vérité religieuse, ainsi que tous les enjeux anthropologiques, sociologiques, linguistiques, psychologiques et historiques liés à ce processus. Il s'agit certes, d'un projet académique pilote dans la libération du 'dogmatisme' musulman. Il ne doit en aucun cas être négligé étant donné sa vision exhaustive et sa grande connaissance à la fois de la tradition musulmane et de la modernité contemporaine.

En fait, la réalité multiple des sociétés et communautés musulmanes de par le monde, ainsi que l'état de sclérose qui perdure encore trop dans de la pensée islamique contemporaine exigent une coalition historique, qui doit conjuguer les efforts de plusieurs intellectuels dans les différentes disciplines afin d'atteindre l'ultime objectif : la libération du 'dogmatisme'.

Le 'dogmatisme' musulman demeure une réalité qui mène parfois à l'intégrisme favorisant souvent de l'extrémisme, voire du terrorisme. Il s'agit d'un dialogue intra-religieux que les musulmans d'aujourd'hui doivent entamer dans le respect, la transparence, le compromis et l'honnêteté intellectuelle. Dans un premier temps, et comme le disait Arkoun, il est primordial de renouer avec les moments les plus rationnels et mystiques, les plus courageux et audacieux de la

tradition musulmane bien avant que les orthodoxies aient fermé la porte de *l'ijtihad*. Ce retour sur l'horizon du passé des premiers siècles de l'histoire islamique nous rappellera, d'une part, comment la genèse du 'dogmatisme' a émergé triomphante et, d'autre part, comment les courants vaincus demeurent aujourd'hui encore des exemples de positionnements courageux et audacieux.¹⁰⁴ Les musulmans sont appelés, ainsi, à connaître les nombreuses interprétations du texte coranique depuis le début de l'islam jusqu'à nos jours, que se soient celles qui ont constitué le support idéologique des différents pouvoirs qui se sont succédé dans l'histoire musulmane ou celles ayant joué le rôle d'opposition, souvent condamnée et massacrée par le pouvoir en place. Le rôle de nos intellectuels consistera à découvrir ces interprétations différentes, voire opposées à la version officielle, qui auraient pu gagner dans les débats théologiques et politiques anciens. Les musulmans sont, aussi, concernés par les débats en cours sur l'herméneutique, cette science qui nous rappelle que la vérité est plurielle, dialogique et communicationnelle. Nous ne pouvons plus négliger certains acquis de l'expérience humaine qui s'imposent, aujourd'hui, par leurs apports pragmatiques, leurs recherches de visions inclusives et leurs capacités à gérer la pluralité morale et religieuse, que ce soit à partir de société à dominance laïque en occident ou religieuse dans beaucoup de pays à majorité musulmane.

¹⁰⁴ À titre d'exemple, on peut référer au livre de David S Powers, « *Studies in Qur'an and Hadith : The formation of the islamic law of inheritance* », qui nous illustre, parfaitement, la genèse du système d'héritage islamique, qui selon lui, fut un travail de manipulation du texte coranique fait par les anciens oulémas, afin de maintenir le nouveau système d'héritage en conformité avec les normes en cours dans la péninsule arabe avant même l'avènement de l'Islam.

Conclusion générale :

Entre le dogmatisme traditionnel et le dogmatisme moderne se joue l'avenir du vivre-ensemble en Occident. Loin de l'absolutisme, souvent source d'extrémisme religieux ou laïciste, et loin du relativisme vecteur de nihilisme, nous sommes appelés à réfléchir sur la complexité de la production de la vérité, d'une part, et à bien gérer la tension entre la volonté de transmettre la mémoire du passé religieux, et l'éducation à la tolérance et à la citoyenneté dans des sociétés culturellement diversifiées, d'autre part.¹⁰⁵ Le dialogue demeure le pont susceptible de rapprocher les différentes visions du monde. Or, comme nous l'avons dit dans l'introduction, beaucoup de travail est encore à faire. Concernant la tradition musulmane, la critique de la raison islamique demeure une entreprise urgente. Bien que nombreux efforts aient été fournis et que des livres aient été écrits dans le but de réaliser une libération du 'dogmatisme', l'objectif est encore loin d'être atteint.

Au long de ce travail, nous avons essayé de cerner les différentes solutions pour dépasser le 'dogmatisme' musulman tel qu'elles ont été présentées à la fois dans le projet d'Arkoun et celui de Ramadan. Nos deux penseurs sont en accord sur la possibilité de dépasser le 'dogmatisme' au moyen de nouvelles orientations à la fois rationnelles et spirituelles de la religion musulmane. Le soufisme, par exemple, peut être une alternative qui nous aidera non seulement à dépasser les différentes manifestations du 'dogmatisme' musulman, mais aussi à faire valoir l'apport de la culture musulmane à la civilisation humaine. Le concept de la « raison émergente » développé par Arkoun résume en quelque sorte cet objectif. Ce concept soutient que malgré la similarité apparente concernant les débats sur la tradition entre la pensée occidentale et la pensée islamique contemporaine, la différence fondamentale entre les deux contextes intellectuels exige deux approches différentes. Dans la pensée occidentale, le combat est à mener contre la vision 'scientiste', tandis que dans la pensée musulmane, le combat est à mener

¹⁰⁵ Mireille Estivalèz, *Enseigner les religions à l'école : de la croyance au savoir, un passage à comprendre*, dans Mireille Estivalèz et Solange Lefebvre (dir). (2012), *le programme d'éthique et culture religieuse de l'exigence conciliation entre le soi, l'autre et nous*, Montréal, Presse de l'Université Laval, p. 21.

contre la vision régressive basée sur l'instrumentalisation et l'idéologisation du religieux.

Il faudrait, également, renoncer à l'idée trompeuse que la modernité ne peut se réaliser qu'à la manière occidentale. Les expériences asiatiques, notamment la japonaise, nous donnent toute une matière à réflexion. Dans ce sens, il serait à considérer l'idée de Taylor quand il soutient que l'approche subversive de la tradition brime la foi religieuse. Cependant, l'importance d'un travail critique dans la pensée islamique, afin de démêler le mythologique de l'historique, demeure un projet urgent dans le contexte des sociétés et communautés musulmanes contemporaines. La présente étude est aussi en accord avec l'idée de Ramadan et d'Al Jabiri que le Coran demeure un livre 'sacré'; il est le symbole et le fondement de l'identité musulmane, malgré les enjeux historiques et épistémologiques liés à son recensement et à sa double nature 'humaine' et divine.¹⁰⁶

En d'autres termes, l'homme religieux ne peut vivre que dans un monde sacré, parce que seul un tel monde participe à l'être, « existe réellement ». Cette nécessité religieuse exprime une inextinguible soif ontologique. L'homme religieux est assoiffé de l'être.¹⁰⁷

Il ne s'agit guère d'une position apologétique ni confessionnelle, mais plutôt d'une attitude pragmatique qui relève du contexte historique actuel : en l'absence d'une alternative à la « fonction religieuse », « *qui est en quelque sorte un véritable «invariant» d'un point de vue anthropologique* »,¹⁰⁸ à quoi bon une approche déconstructiviste qui nous plongera dans le nihilisme et le vide spirituel, qui sont à nos yeux, une réalité désolante dans les sociétés occidentales. « *Au vu de l'éternité qui nous attend et de la durée si dérisoirement courte de notre vie, vaut mieux prendre le risque de la foi, qui a le mérite d'offrir un réconfort ici et maintenant, tout en promettant une béatitude éternelle* ». ¹⁰⁹

¹⁰⁶ À ce propos, nous référons au livre de Régis Blanchère : *Le Coran*, ainsi qu'à l'approche si originale et si audacieuse de Hamid Abou Zayd dans son livre : *critique du discours religieux*, essai traduit de l'arabe par Muhammad Chairat.

¹⁰⁷ Mircea Eliade. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, p.61.

¹⁰⁸ Régis Debray et Claude Geffré. (2006), *Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien*, Paris, Bayard, p.37.

¹⁰⁹ Jean Grondin. (2009), *La philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, p.8.

Les religions sont encore une source de sens et de vérité ontologique pour une grande majorité des êtres humains même dans des pays sécularisés (Dans un sondage fait en 2008, 92 % des Américains disaient croire en Dieu).¹¹⁰ Selon Régis Debray (1940-), « *nous humains sommes avant toute chose des « animaux symboliques»* » : *quand quelqu'un meurt, partout et toujours, nous le mettons en rapport avec quelque chose d'autre que sa carcasse*.¹¹¹ Ceci nous rappelle la métaphore si éloquente et si brillante du philosophe français d'origine grecque Cornélius Castoriadis (1922- 1997) qui disait : « *La croyance, c'est un pont jeté sur l'abîme du doute* ». ¹¹² Certes, le pont n'élimine pas le doute, mais il sert de support et de refuge contre à la fois le 'relativisme' et l' 'absolutisme'.

Cette étude s'aligne aussi avec l'idée de Ramadan qui affirme qu'il ne faut surtout pas rompre le lien avec le croyant, sujet de notre projet de libération. Il s'agit d'une stratégie de réforme qui, sans faire basculer les fondements de la foi musulmane, entame un processus de renouvellement de la pensée musulmane dans une perspective guidée par le principe méthodologique développé par le juriste andalou *Ash-shâtibî : les finalités du message religieux*. Par ailleurs, les musulmans sont appelés à soumettre leur tradition à une critique rigoureuse par la recherche scientifique et académique, par les débats théologiques qui respectent les règles de l'exercice dialogique et par la vulgarisation des acquis de la recherche dans les sciences humaines via internet et via une presse intègre, honnête et responsable.

L'école demeure, également, un espace où nous pouvons initier les jeunes musulmans au savoir vivre-ensemble ¹¹³ au moyen d'une éducation à la citoyenneté, à l'ouverture d'esprit ainsi qu'au principe de la vérité religieuse partagée; ¹¹⁴ car l'inculture religieuse et laïc favorise le dogmatisme de part et d'autre, et ce dernier mène parfois à l'intégrisme qui est souvent la cause

¹¹⁰ *Ibid*, p.7.

¹¹¹ Régis Debray et Claude Geffré. (2006), *Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien*, Paris, Bayard, p.33.

¹¹² Jean-Claude Guillebaud, *Écoutons la vérité de l'autre*, dans Brumo Demers (dir). (2012), *Dialogue des cultures et traditions monothéistes*, Montréal, Novalis, p.133.

¹¹³ Micheline, Milot. *Aperçu sociohistorique des enjeux entourant la religion et l'enseignement au Québec*, dans Mireille Estivalèzes et Solange Lefebvre (dir). (2012), *Le programmes d'Éthique et culture religieuse*, Québec, Presse de l'Université de Laval, p. 53.

¹¹⁴ Jean Lambert. (1995), *Le Dieu distribué*. Une anthropologie comparée des monothéismes, Paris, Cerf.

principale de l'extrémisme religieux ou laïc. Il s'agit d'un dialogue intra-religieux, en ce qui concerne les musulmans contemporains, qui nous libèrera et qui nous préparera au dialogue interreligieux et au dialogue inter-vision du monde, pour enfin réaliser un mieux vivre-ensemble dans la compréhension, la tolérance et la paix.

Loin de toute approche apologétique, réductionniste et surtout dogmatique, nous avons tenté, à travers ce modeste travail, de donner un aperçu sur les enjeux liés au 'dogmatisme' musulman dans le contexte occidental, en se basant sur les réflexions de deux penseurs contemporains : Arkoun et Ramadan. Certes, notre tentative est loin d'être exhaustive vu le facteur temps, d'une part, et la complexité ainsi que la sensibilité liées à notre sujet de recherche, d'autre part. « *L'important n'est pas de tout dire, c'est de trouver un bon point de départ, productif, de trouver une problématique qui embraye sur du réel.* »¹¹⁵ Cependant, une grande volonté de poursuivre la recherche sur le sujet du dogmatisme nous habite. L'élargissement de notre champ d'études, pour une meilleure compréhension de ce phénomène, nous oblige à intégrer l'expérience chiite ainsi que celles d'autres minorités religieuses de la tradition islamique dans notre prochaine recherche. Le débat sur le 'dogmatisme' tel qu'il est abordé dans les deux autres religions monothéistes, à savoir le Judaïsme et le Christianisme, est aussi une source incontournable pour approfondir nos connaissances concernant le phénomène du 'dogmatisme'.¹¹⁶

Cette conclusion ouvre donc de nouvelles perspectives de recherche, par exemple : les mosquées et les écoles musulmanes en Occident sont-elles des berceaux du 'dogmatisme' musulman? Seule une analyse du discours véhiculé dans ces nouveaux lieux de savoir nous aidera à dévoiler le processus de la production de la vérité religieuse dans ces contextes particuliers, qui eux aussi varient de pays en pays, d'équipes de direction et d'enseignement d'une mosquée et écoles musulmanes à une autre. Une telle recherche serait un exemple parmi tant d'autres de rationalité émergente, de combat intellectuel contre ce qu'Arkoun a

¹¹⁵ Camille Tarot. (2008), *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, p. 32.

¹¹⁶ Nous faisons ici référence à la réflexion philosophique de certains penseurs contemporains comme Rudolf Bultmann (1884-1976), Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur.

appelé « l'ignorance institutionnalisée » et « l'ignorance sacralisée », ¹¹⁷ deux dangers que l'on retrouve dans ces deux milieux cruciaux pour l'avenir des communautés musulmanes en Occident.

¹¹⁷ Mohammed Arkoun, *introduction générale*, dans Mohamed Arkoun (dir). (2006), *Histoire de l'islam et des musulmans en France*, du Moyen-Âge à nos jours, Paris, Albin Michel, 2006, p. XX.

Bibliographie

Ouvrages :

Sources primaires

1. Arkoun, M. (1970), *Introduction à la traduction du Coran de Kasimirski*, Paris, Flammarion.
2. Arkoun, M. (1973), *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
3. Arkoun, M. (1978), *L'islams, hier, demain*, Paris, Buchet-Chastel.
4. Arkoun, M. (1983), *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose.
5. Arkoun, M. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
6. Arkoun, M. (1989), *Ouverture sur l'islam*, Paris, Grancher.
7. Arkoun, M. (2005), *Humanisme et Islam : Combats et propositions*, Paris, Vrin
8. Arkoun, M (dir). (2006), *Histoire de l'islam et des musulmans en France, du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel.
9. Arkoun, M. (2012), *La construction humaine de l'islam*, Paris, Albin Michel.
10. Ramadan, T. (1999), *Être musulman européen*, Paris, Tawhid.
11. Ramadan, T. (2002), *Musulmans d'Occident : construire et contribuer*, Paris, Tawhid.
12. Ramadan, T. et Neiryck, J. (1999), *Peut-on vivre avec l'islam?* Lausanne, Favre.
13. Ramadan, T. (2008), *Islam la réforme radicale éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet.
14. Ramadan, T. (2009), *L'autre en nous une philosophie du pluralisme*, Paris, Presses du Châtelet.
15. Ramadan, T. (2009), *Mon intime conviction*, Paris, Presses du Châtelet.
16. Ramadan, T. (2011), *L'Islam et le réveil arabe*, Paris, Presse du Châtelet.

Sources secondaires

17. Al Jabiri, M. (1994), *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, la Découverte.
18. Al Jabiri, M. (2007), *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, la Découverte.
19. Abou Zayd, H. (1999), *critique du discours religieux*, Paris, Sindbad / Arles, Actes Sud.
20. Amir-Moezzi, M, A. (2011), *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS.
21. Ayoub, É. (2004), *Ramadan ou la tentation de Dieu*, Paris, Rozan-Laffont.
22. Benzine, R. (2004), *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel.
23. Benzine, R. (2013), *Le Coran expliqué aux jeunes*, Paris, Seuil.
24. Blachère, R. (1966), *Le Coran*, Paris, Presse Universitaire de France.
25. Bastide, R. (1971), *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot.
26. Baum, G. (2010), *Islam et modernité, la pensée de Tariq Ramadan*, Montréal, Bellarmin.
27. Besnier, J-M. (1996), *La société quête de valeurs : pour sortir de l'alternative entre scepticisme et 'dogmatisme'*, Paris, Maxim.
28. Bauberot, J. (2007), *histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF.
29. Bauberot, J. (2008), *La laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris, Albin Michel.
30. Bauberot, J et Milot, M. (2011), *laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
31. Debray, R. (2003), *Le Feu sacré. Fonction du religieux*, Paris, Fayard.
32. Debray, R. (2005), *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Paris, Fayard.
33. Debray, R et Geffré, C. (2006), *Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien*, Paris, Bayard.
34. Demers, B. (dir), (2012), *Dialogue des cultures et traditions monothéistes*, Montréal, Novalis
35. Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.

36. El Foujari, M. (2005), *La critique de la raison islamique chez Arkoun [en arabe]*, Beyrouth, Dar Etalia'a.
37. Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
38. Éstivalèze, M. (2005), *Les religions dans l'enseignement laïque*, Paris, Presse universitaires de France.
39. Éstivalèze, M et Lefebvre, S (dir). (2012), *Le programme d'éthique et culture religieuse*, Québec, Presses de l'Université Laval
40. Fourest, C. (2004), *Frère Tariq : Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset.
41. Gadamer, H. (1996), *Vérité et méthode*, Paris, seuil.
42. Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
43. Gauchet, M. (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.
44. Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset
45. Girard, R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset
46. Girard, R. (1999), *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset
47. Grondin, J. (2006), *L'herméneutique*, Paris, Presse Universitaire de France.
48. Grondin, J. (2009), *La philosophie de la religion*, Paris, Presse Universitaire de France
49. Grondin, J. (2013), *Paul Ricoeur*, Paris, Presse Universitaire de France.
50. Habermas, J. (1967), *L'approche herméneutique, la logique des sciences sociales*, Paris, Presse Universitaire de France.
51. Habermas, J. (1981), *Théorie de l'agir communicationnel t 2*, Paris, Fayard.
52. Habermas, J. (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
53. Habermas, J. (2003), *De l'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset et Fasquelle.
54. Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard.
55. Hamel, Ian. (2007) *la vérité sur Tariq Ramadan*, Lausanne, Favre.
56. Hanafi, H. (2004), *L'embarras du temps présent [en arabe]*, Le Caire, Markaz al-Kitab.
57. Lambert, J. (1995), *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf

58. Levinas, E. (1982), *L'au-delà du verset*, Paris, les Éditions de minuit.
59. Levinas, E. (1968), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, les Éditions de minuit.
60. Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon
61. Marcotte, R. (2010), *Un islam, des islams*, Paris, L'Harmattan.
62. Milot, J-R. (2009), *Égalité Homme et femme dans le Coran*, Montréal, Médiaspaul.
63. Pena-Ruiz, H. (2005), *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*, Paris, Presses universitaires.
64. Otto, R. (1995), *Le sacré*, Paris, Payot
65. Powers, D-S. (1986), *Studies in Qur'an and Hadith : The formation of the Islamic law of inheritance*, Berkeley, University of California Press.
66. Rawals, J. (1987), *La théorie de la justice*, Paris, Seuil.
67. Rawals, J. (1997), *Débat sur la justice politique, avec Jürgen Habermas*, Paris, CERF.
68. Rawals, J. (2010), *Le péché et la foi, Écrits sur la religion*, Paris, Herman.
69. Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.
70. Rorty, R. (1990), *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil.
71. Schacht, J. (1959), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press.
72. Schacht, J. (1964), *Introduction of Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press.
73. Shahrour, M. (2009), *The Qur'an, morality and critical reason*, Boston, Leiden.
74. Soroush, A. (2000), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam : Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford, Oxford University Press.
75. Staquet, A. (1996), *Pensée faible de Vattimo et Rovatti*, Paris, L'Harmattan.
76. Tarot, C. (2008), *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte.
77. Taylor, C. (1994), *Le malaise de la modernité*, Paris, CERF.
78. Vattimo, G. (1997), *Au-delà de l'interprétation*, Montréal, De Boeck.
79. Vattimo, G. (1987), *La fin de la modernité*, Paris, Seuil.

Mémoires et thèses :

80. Barré, C. (2009), *Le dialogue dans le programme scolaire d'éthique et culture religieuse. Débats, bilan et perspective*, Montréal, Université de Montréal.
81. Fadil, M. (2009), *Transformation doctrinale de l'islamisme et émergence du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au Maroc vers un État islamique civique*, Montréal, université de Montréal.
82. Rodier, D. (2008), *Hans-George Gadamer et l'herméneutique théologique. Idées directrices pour la compréhension de soi de la théologie*, Montréal, Université de Montréal.

Documents institutionnels :

83. Alliance des civilisations. (2006), *rapport du Groupe de haut niveau le 13 novembre 2006*, New York, Nations Unies, www.unAOC.org consulté le 8-12-2011
84. Commission Bouchard Taylor Rapport final, [http :
//www.scribd.com/doc/3052993/Rapport-final-de-la-commission-BouchardTaylor-version-abregee](http://www.scribd.com/doc/3052993/Rapport-final-de-la-commission-BouchardTaylor-version-abregee), consulté le 7/7/2012
85. Commission Stasi, [http :
//lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf](http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf), consulté le 8-11-2011
86. Les Assises de l'inter culturalisme en Belgique, [http :
//www.interculturalite.be/IMG/pdf/INTERCULT_2010-FR.pdf](http://www.interculturalite.be/IMG/pdf/INTERCULT_2010-FR.pdf), consulté le 8-11-2011
87. Debray, R. (2002), *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Rapport au ministre de l'éducation national, [www.ladocumentationfrancaise.fr > Rapports publics](http://www.ladocumentationfrancaise.fr/Rapports_publics), consulté le 8-11-2011

Dictionnaires :

88. Chabel, M. (2000), *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel.

89. Eliade, M. et Adams, C.J. (1987), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan.
90. Laland, A. (1983), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presse Universitaire de France.