

# Table de matières

<b>Introduction</b> .....	7
<b>Préambule</b> .....	9
<b>1ere partie</b>	
<b>Islamologie et critique</b> .....	29
<b>Chapitre I</b>	
Islamologie appliquée.....	31
1-2- Critique de la raison islamique.....	36
<b>Chapitre 2</b>	
Méthodologie et propositions.....	51
2-1- Critique linguistique et sémiotique.....	52
2-2- Critique historique et sociologique.....	58
2-3- De l'analyse philologique à l'analyse anthropologique.....	63
2-4- Critique philosophique et deconstruction.....	70
2-5- Conclusion.....	73
<b>DEUXIÈME PARTIE</b>	
<b>Déconstruction et reconstruction</b>	
<b>Par-delà le dogmatisme et le laïcisme</b> .....	75
<b>Chapitre 3</b>	
3-1- Fait coranique et Fait islamique.....	77

3-2- Raison religieuse et raison idéologique.....	86
3-3- Le «Corpus officiel clos».....	93
3-4- L'impensé, l'impensable et le pensable.....	101
3-5- Subversion dans la pensée : «Déplacement, Dépassement et transgression».....	111
<b>Chapitre 4</b>	
Raison émergente.....	118
<b>Chapitre 5</b>	
Islam, laïcité et modernité.....	125
5-1- Conclusion.....	136
Appendice.....	142
<b>Bibliographie</b> .....	153

# Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en ce cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

# Préambule

Ces dernières années, Mohammed Arkoun compte parmi les auteurs ayant profondément marqué, dans le monde entier, l'étude islamique contemporaine. Il est aussi sans doute, l'une des figures emblématiques de la philosophie arabe et l'un des derniers piliers de la tradition des dialogues interreligieux, islamo-judéo-chrétiens. Ses œuvres écrites en français, en arabe et en anglais ont été traduites en d'innombrables langues.

Des deux rives de la Méditerranée a jailli une discussion féconde (non sans controverse) autour de ses écrits et de ses innombrables œuvres, son analyse critique de la raison islamique classique a permis la mise en exergue de tous les obstacles permettant de saisir le statut cognitif du discours religieux islamique (raison islamique) et de sa structure.

Dans son analyse, la critique d'Arkoun consiste à lever le voile (*dé-voilement, désacralisation, dé-divination, déconstruction, d'historicisation, dé-étatisation*) sur le processus d'étatisation de la religion, de sacralisation, de divination, de transcendantalisation, de spiritualisation, d'ontologisation, qu'a subie la raison islamique (Arkoun, 2009 : 175). Ainsi, se dessine « *une démythologisation et une désidéologisation de la pensée religieuse en Islam* », devant passer par une libération des formulations dogmatiques orthodoxes sectaires accumulées par les divers

groupes socio-culturels depuis XIV siècles.

Cependant, son programme de renouvellement de la pensée islamique se démarque des positions traditionnelles (la plupart des études sont d'ordre hagiographique et apologétique) et orientalistes (d'ordre narratif et descriptiviste). De même, il renvoie dos à dos la position relative à la laïcité radicale et également à celle de la sacralisation de la politique voulue par les nationalistes et les islamistes dans le monde arabo-islamique. Cette position originale récuse une fois pour toutes les lectures traditionalistes apologétiques ou pseudo-modernes préconisant de ce fait un « *Aufhebung* », un dépassement hégélien radical.

Evidemment, cette position lui a voulu une opposition farouche de tous les milieux traditionalistes et les « gestionnaires du sacré », telle comme une incompréhension dans les milieux laïques, considérons sa dénégation affirmée et portée aux théologiens de la libération bloquant toute rénovation intellectuelle et aboutissant à la mise en place d'un nouveau discours, qui est celui de l'islamisme politique.

Ainsi, le but recherché est de dépasser absolument dans cette « raison islamique » le modèle dogmatique dominant qui a mis fin au pluralisme doctrinal et l'attitude humaniste (Al-Tawhīdī, Al-Rāzī, Miskawayh...etc) dans la période la plus florissante de la culture (IX-XII<sup>e</sup> siècles) islamique. Il faut bien préciser qu'avec cette perte de liberté et esprit d'ouverture commençait la vraie difficulté des musulmans. Mais, ce processus rappelle-t-il, n'est pas propre à la tradition musulmane. Ce qui rend acceptable d'affirmer que, les musulmans au même titre que chrétiens et les juifs se sont trouvés dans la situation de procéder à exercer une herméneutique et de se plier à des codes, c'est-à-dire dans « *la*

*nécessité de lire les textes sacrés pour en tirer une loi, des prescriptions, des systèmes de croyance et de non-croyance qui ont commandé l'ordre moral, juridique, politique* »<sup>(1)</sup>.

Autrement dit, il est légitime de dire pour Arkoun que les musulmans comme d'autres se sont accommodés en s'empressant de légiférer et de sacraliser des enseignements contingents au nom de la révélation comprise comme vérité absolue, unique, échappant à toute historicité. Les constructions théologiques et juridiques sont devenues des systèmes clos traçant des frontières, des systèmes d'inclusion/exclusions.

Par ailleurs, cette raison islamique qui s'est transformée progressivement en raison orthodoxe officielle (lire un credo musulman selon les doctrines (*madāhib*) ou les traditions discursives écrites par les juristes) a escamoté historiquement l'«impensé» de cette exploitation de ce discours originaire, au point de ne pas percevoir son historicité, ses formations et fonctionnement linguistiques et sémiotiques : L'historicité <sup>(2)</sup>du texte veut que ce dernier soit lié aux conditions de sa révélation.

### **Pourquoi ?**

Dans cette démarche, Arkoun entend interroger tout ce savoir humain qu'on dénomme la pensée théologique (ses différentes étapes historiques, ses différentes formulations) sur le Coran, *hadīth*, *sīrat al-nabi* (conduite du Prophète

---

(1) Arkoun, M. (1989). *Ouvertures sur l'islam*. Paris. Ed. J. Grancher, p.58-59.

(2) Pour Arkoun: «L'historicité veut essentiellement dire qu'un événement a vraiment lieu et qu'il n'est pas une simple représentation construite après coup par le travail de la mémoire collective ». (Arkoun, 2016. *Lectures du Coran*, p : 384.

Mohammed), *tafsīr* (les commentaires du Coran), *sharh al-hadīth* (les commentaires de la littérature des hadīth), *kalām* (Théologie spéculative), *fiqh* (droit musulman).

En effet, le temps est venu pour analyser les catégories épistémologiques de ces différentes écritures produites à travers des générations, soit pour les sunnite ou les chi'ites (d'au moins pour les grandes traditions), chacun d'eux ayant besoin de l'autre pour se situer, se définir et inscrire sa propre doxa. Déconstruire une tradition (sunnite, chi'ites, mu'tazilites, philosophes, soufis... etc.), c'est déconstruire d'abord les frontières qui les séparent, peu importe qu'elles soient jugées par les uns comme par les autres : proches ou ayant dévié ou étant erronées.

En général, cet examen théorique et pratique de ses différents héritages fait partie de l'analyse de la pratique historique des différentes communautés musulmanes (sans rejeter aucune pratique) des modes de réalisations religieuses.

D'autant plus, son exégèse coranique se démarque davantage des approches classiques. Ainsi, son livre majeur: « *Pour une critique de la raison islamique* » a fixé la tâche difficile de déconstruire les structures anthropologiques et théologiques des épistémès (*επιστήμη*) propres à la tradition islamique classique : (rendre compte du système conceptuel qui produit les savoirs d'une époque). Les sciences humaines et sociales sont mises à contribution pour situer l'émergence et la production des catégories et les données de pensées héritées des anciens musulmans.

En réalité, ce qui importe ici, c'est l'ambition de faire aboutir une renaissance sur la base de l'humanisme et en relisant des textes issus de nos multiples héritages humanistes. Autre préoccupation majeure et dans un climat

frelaté et lourd de tensions, l'auteur lui-même, pendant plus de cinquante ans, a entrepris avec le même intérêt d'encourager ce dialogue entre le monde musulman et occidental.

Quoiqu'il en déplaise aux tenants des représentations faussées dans les deux rives de la Méditerranée, selon lui, l'Occident n'est pas plus l'incarnation d'une vision matérialiste, décadente, immorale et cynique, que l'islam n'est réductible au fondamentalisme intégriste, terreau du terrorisme et de la violence, incompatible avec la démocratie et la modernité<sup>(1)</sup>.

Contre tout formalisme, si sa pensée a tout d'abord retenu l'attention dans le champ de l'islamologie et la pensée religieuse musulmane, c'est parce qu'il touche avec rigueur aux questions les plus sensibles de l'Islam : « son imaginaire social » (Bachelard, Durand, Castoriadis), c'est ce qui intéressa de plus en plus les historiens, sociologues, politologues, philosophes de tous bords intellectuels.

Faut-il ajouter, le champ extraordinairement vaste et divers de ses impulsions théoriques sur des recherches programmatiques et tributaires de l'« *Homo arabicus et homo islamicus* », « *La pensée arabe* », l'« islamologie appliquée », « l'histoire de l'Islam et la culture arabo-islamique », « *la question éthique et juridique dans la pensée islamique* », l'« *Humanisme arabe* », la « Critique de la raison islamique », la « liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam », « Les cultures du Maghreb », « L'Islam et la modernité », « *Lectures du Coran* », « *Les musulmans en*

---

(1) Arkoun, M. (2004). « Un islam des Lumières » In *Le Nouvel Observateur*, avril-mai, p : 8.

France» et le dernier publié à titre posthume: «*Quand l'islam s'éveillera*» (2018), marque une production scientifique riche et méticuleuse, autre que celle qui est servie dans ce domaine et qui a pour but manipulations et instrumentalisations.

Par ces différents écrits, il a cherché tout d'abord à rendre ses lettres de noblesse à l'approche historico-critique et de lever le voile sur la contribution de la pensée arabo-islamique dans l'histoire générale des systèmes de la pensée humaine. Cette vitalité de la pensée n'est pas étrangère à l'esprit arabo-musulman de l'époque.

En effet, des courants de pensée et écoles (rationalistes, déterministes, dhāhiristes, soufis) faisaient pignon sur rue, les interrogations portaient même sur la nature du Livre : créé (pour les mu'taziltes<sup>(1)</sup>) ou incréé (pour les hanbalites) et les conséquences positives et négatives qui en découlent sur l'interprétation et son évolution, quand tout a été codifié, fermé et « *le fait islamique a usurpé le sens et la portée du fait coranique* »<sup>(2)</sup>.

Aussi et avant que cette vitalité ou revivification ne soit éteinte, il rappelle que les discussions portaient sur le terme du Livre lui-même, le *mushaf* : que le Coran est inclus dans le Livre, les difficultés des diverses lectures après la mise des signes de vocalisation et les signes diacritiques survenus plus tard: « *L'interrogation sur le statut cognitif de la Révélation dans son énonciation orale première et dans sa*

---

(1) Ce courant de pensée soutient que le Coran et la partie du Livre exprimée en arabe est créé (se réfère au verset 106). En 827, cette pensée est devenue la doctrine officielle de l'Empire, avant d'être interdite quand le Coran devient incréé et éternel finit par s'imposer.

(2) Arkoun, M. (1991). *Lectures du Coran*. Alif-Editions de la Méditerranée, Tunis, p : 311.

*mise en forme textuelle dans des Corpus Officiels Clos»<sup>(1)</sup>... etc. C'est bien pourquoi, la culture et le discours oral ont leurs lois propres qui ne sont pas plus faciles à étudier que celle du genre écrit. Toutefois dans sa préoccupation du fonctionnement du discours coranique, Arkoun précise que cela «évite de retomber dans la lecture apologétique qui insiste sur le caractère linguistiquement miraculeux (i'jāz) du Coran, ou la lecture philologique qui recherche les sources, les obscurités, les contradictions, les imperfections stylistiques du Texte»<sup>(2)</sup>.*

Sur une construction nouvelle et possible de la pensée religieuse en islam, il souligne qu'elle doit passer par un usage critique de la notion de sens, par une réhabilitation de la métaphore, comme ressource de la pluralité des lectures du Coran. Ce sens qui ne fuit pas vers un quelconque dogmatisme, mais qui se cherche et recherche dans la relation et l'éthos humains, il est mutuellement adressé entre-deux, se situe dans l'écart et le renvoi, dans ce transfert répété puis repris et modifié, qui sans cesse se relance et se renouvelle dans les « conflits d'interprétation » (Ricœur), sans oublier de séparer l'histoire et le dogme dans une démarche critique.

Quoi qu'il en soit de ces débats, force est de constater, si l'intérêt pour la pensée d'Arkoun demeure très vif aujourd'hui chez la nouvelle génération de chercheurs, la confrontation avec ses idées y reste cependant à réaliser ou

---

(1) Arkoun, M. (2018). *Quand l'islam s'éveillera*. Paris. Albin Michel, p : 82.

Le Coran actuel est au moins une version différente de celle de 630, celle-ci ne contenait pas de ponctuation, de signes diacritiques et de shadda... etc.

(2) Arkoun, (1991). Op, cit, p :79.

ne fait que débiter<sup>(1)</sup>... etc.

Incontestablement, ces travaux ont soulevé une inévitable confrontation théorique et pratique pour tous ceux qui s'occupent de problèmes de «L'islam, religion, société», «les musulmans dans le monde», «l'identité islamique», mais Arkoun dérange à plus d'un titre, les tenants de l'islamologie classique, les orientalistes, l'orthodoxie islamique et finalement les tenants des idéologies de l'islamisme politique.

### **Comment ?**

Dans sa «*Lecture(s) du Coran*», l'architecture arkounienne se penche sur les conditions d'une lecture moderne, débouchant sur une interrogation de type anthropologique de la genèse (pas seulement sur la chronologie des versets coraniques), mais mettant en évidence l'intérêt de se focaliser sur la structure linguistique (synchronique et diachronique) du discours coranique (pour comprendre le langage religieux).

Dès «*Dans comment lire le Coran ?*» (1970), il décèle une structure langagière symbolique, des énoncés explicites et implicites comportant du discours et des contre-discours: «*Le discours coranique est, en fait, une orchestration musicale et sémantique de concepts clefs puisés dans un lexique arabe commun qui s'est trouvé radicalement transformé pour des siècles*» (Arkoun, *Lectures du coran*, 1982 : 6).

L'analyse de la structure linguistique et énonciative du Coran ouvre le bail des questions suivantes : en plus, de

---

(1) Benzine, R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris. Albin Michel.

l'énonciateur, qui parle dans le texte? (la variété des narrateurs) et à qui (destinataires)? Qui parle et avec qui (émetteur-récepteur)? Qui parle et pour qui? Peut-on se fier au sens littéral d'un énoncé? Quels sont les usages du langage coranique? Existe-t-il un lexique de mots appartenant à d'autres langues? Comment interpréter leurs présences et pour quels buts? Quels sens avaient-ils dans leur langue d'origine? Peut-on oser une lecture laïque du Coran? Les nouvelles méthodes d'analyse de discours peuvent-elles impulser un nouveau décryptage riche de sens?

À sa suite, Arkoun étudie la façon dont le texte coranique recourt à la métaphore, les paraboles et le merveilleux de plus que la somme de ses constituants mimétiques et sémiotiques, à savoir la profondeur symbolique et son éternelle incomplétude. Cela n'est pas sans problème, il le reconnaît : *« Oui la critique déconstructive-constructive est une relation dynamique, difficile à maintenir entre le je limité, fragile, hésitant, prudent de l'analyste et le nous dont il fait partie, mais avec la distance critique et qui englobe deux niveaux de communication: le niveau du groupe directement impliqué dans l'objet soumis à la critique (...). Le niveau de la communauté scientifique qui doit contrôler la pertinence de la critique dans la perspective des enjeux théoriques à propos de l'épistémologie historique »*<sup>(1)</sup>.

Au cœur de sa pensée en perpétuel renouvellement, il faut compter avec son remodelage critique du théologique du passé et de sa critique des anachronismes.

---

(1) Arkoun, M. (1997). « Horizons et tâches de la raison islamique » In *La raison et la question des limites*. (Sous la dir.); Benmakhoulouf, A. Ed. Le Fennec, p. 143.

Avant toute chose, l'«islam à livre ouvert» qu'il appelait de ces vœux passe dans son programme de recherche par relever une autre question: à partir de quel moment s'est-il pleinement constitué? Cette tentative de reprise historique est très importante et passe à contre-courant de l'approche traditionaliste.

- Le projet de la critique de la raison islamique démontre la nécessité de relire cette raison en utilisant concurremment plusieurs méthodes d'approches (épistémologiques, linguistiques, philologiques, sémiotiques, historiques, sociologiques, anthropologiques et ethnographiques... etc.), dont la convergence selon lui garantit la saisie d'une réalité complexe et poly-formes de son parcours à travers l'histoire et non en dehors d'elle.

Par conséquent, c'est l'historicité de la raison islamique qui est ciblée en tant que représentations, événements-avènements, faits et manifestations contextuelles inscrites dans des logosphères et un temps-espace bien précis. La raison islamique est pensée comme une manifestation exerçant son rôle dans l'histoire et la société, c'est-à-dire tous les mécanismes qui guident la pensée de l'homme musulman dans les divers phénomènes qui l'entourent.

De ce fait, Arkoun n'a pas cherché à définir l'esprit musulman comme un concept métaphysique, mais il a cherché plutôt ses mécanismes de pensée et ses diverses manifestations représentationnelles, comme ses différentes «épistémès» ou systèmes de pensée à travers ses productions et ses connaissances dans la vie. C'est une vision réaliste et historique qui est privilégiée dans cette démarche généalogique.

- Sa théorie de l'«islamologie appliquée» centrée sur une méthodologie interdisciplinaire est conçue comme une reconstruction de la connaissance de l'islam,

théorie qu'il déploie en confrontation directe avec les acquis de l'islamologie classique et l'Orientalisme. De plus, cette théorie se déploie sur trois plans avec des tâches théoriques et pratiques diverses: l'islamologie appliquée et la raison islamique, l'islamologie appliquée et la tradition de l'islam, l'islamologie appliquée et la société musulmane. C'est une relecture anthropo-historique des textes en se penchant sur les interrogations du présent et le vécu réel des sociétés du monde musulman<sup>(1)</sup>.

Derechef, « *il n'est plus possible de présenter l'islam avec des postulats substantialistes, essentialistes, mentalistes, culturalistes, historicistes, matérialistes, structuralistes, etc.* »<sup>(2)</sup>.

- De plus, la déconstruction du discours politique dans l'islam passe par son examen de la rationalisation sociale et critique de la religion qu'elle implique. On ne trouve pas chez Arkoun une séparation entre le spirituel et le temporel: l'islam en tant que pratique est soumis à l'histoire, d'où une opposition manifeste entre une vision de l'autorité religieuse et politique à l'islam (le licite et l'illicite) et une vision qui se focalise sur la religion et sa relation avec la société.

---

(1) Le Professeur Mathieu Guidère est connu pour avoir été l'un des premiers qui ont initié des analyses linguistiques dans l'étude des faits islamiques et a développé des approches appliquées aussi à la traduction. Sa méthode consiste à préparer : 1) le corpus de référence sur une question thématique donnée (textes anciens et contemporains). 2) Mener une étude comparative textuelle. 3). Clarifier les enjeux de l'étude en question de manière à relier l'antécédent et le conséquent. (« L'islamologie appliquée est à l'islamologie classique ce que la linguistique appliquée est à la linguistique générale (Mathieu Guidère) ».

(2) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris. Ed. Maisonneuve-Larose, p : 61.

La religion n'est pas en dehors de la société, elle est en relation directe avec sa condition sociale et on ne peut la comprendre sans elle. C'est la dialectique de ses deux niveaux qui est soulignée dans le projet de la critique de la raison islamique.

- Lectures nouvelles du Coran<sup>(1)</sup>: Il distingue trois niveaux qui se superposent et par lesquels la formation = du Coran s'est constituée: (a) la Parole de Dieu, (b) la transmission orale de cette parole de Dieu au Prophète: le discours coranique<sup>(2)</sup>. Ce discours suppose trois acteurs: Dieu comme «émetteur», le Prophète comme «premier récepteur» et ses compagnons comme «seconds récepteurs», (c) et finalement le texte écrit, le *mushaf*, tel qu'il est assemblé et transcrit.

De ce fait, «la totalité du discours coranique fait apparaître ainsi trois protagonistes: un locuteur-auteur (qâ'il), un allocuté-énonciateur (Muhammad), un destinataire collectif (les hommes)»<sup>(3)</sup>. Autant dire que l'Islam en tant que religion inscrite dans un contexte historique, représente la somme des forces historiques et sociales et culturelles qui l'ont constitué sur le plan culturel, doctrinal et social qui nous aidant à restituer le pensable, à reconstituer l'impensé et l'impensable.

---

(1) Voir : *Les origines du Coran, le Coran des origines*. Déroche, F & Robin, Ch. J et Zink, M. (éd.). Académie des Inscriptions et Belles Lettres. 2015. Voir aussi : Comerro, V ; (2012). *Les traditions sur la constitution du mushaf 'Utmān*. Orient-Institut Beirut. Aussi : Reynolds, G.S. (2008). *The Qur'ān in Its Historical Context*. Routledge. New York.

(2) Voir : Larcher, P. (2014). « Le Coran : le dit et l'écrit » In *Oralité & écriture dans la Bible & le Coran*. (S. la dir.) Cassuto, Ph & Larcher, P. Ed. Presses Universitaires de Provence, p : 53-67.

(3) Arkoun, M. (1975). *La pensée arabe*. Paris. PUF, p : 17. 8<sup>e</sup> édition 2010.

Il est intéressant de remarquer que l'historien-philosophe observe que l'islam est soumis comme toute religion aux aléas de l'histoire et aux différentes forces tangibles incarnées par de différentes légitimités. Sur le plan politique, chacune d'elles cherchait à fournir des fondements rendant acceptable son pouvoir, tout en essayant de se réapproprier la souveraineté suprême de la loi divine et congédier ou supplanter celles des autres.

Ce qui importe, après tout, c'est une compréhension des usages variés et changeants de l'islam, des obstacles et des résistances qui ont figé cet héritage. C'est ce qui donne aux recherches d'Arkoun la force d'interpeller son destinataire de manière surprenante, de le mettre à distance de lui-même pour lui communiquer de nouvelles « possibles » interprétations ou de le préparer d'œuvrer lui-même pour une « réception » nouvelle de cet héritage.

Qui plus est, loin d'opter pour un style accommodant et complaisant, le propre de sa démarche était une approche scientifique qui met l'accent sur la méthode, la validation d'une idée, d'une hypothèse, d'apporter de l'eau au moulin: il se fait guide et accoucheur d'une éducation émancipatrice.

En outre, peu importe le caractère surnaturel et transcendantal de la prophétie et de la révélation, ce qui prime chez lui, ce n'est pas le « pourquoi », mais, le « comment », c'est les valeurs que véhicule le comportement de l'homme en vue des valeurs suprêmes, inconditionnelles qui importe.

De sorte que les religions, toutes les religions n'ont jamais cessé d'être impliquées en fait dans le jeu des enjeux politiques, économiques et sociaux, s'attachent aussi consciemment qu'inconsciemment à des tâches purement

terrestres et non célestes. Dans cet esprit, il s'agit de « clarifier le passé pour construire le futur »<sup>(1)</sup>.

Pratiquement, le problème fondamental de cette islamologie «appliquée» est que la raison philosophique — en tant qu'évaluation et jugement — vient après avoir compris la situation historique des hommes dans une «Arabie isolée et tribale» de l'époque: le contexte historique et linguistique importe beaucoup dans la réception du discours coranique.

Pour plus de précision, la culture n'est pas séparée de la réalité et son environnement propre. Au contraire, la relation qui lie l'historien au philosophe est que chacun d'eux déconstruit la tradition (dans le sens qui désigne l'ensemble des transmetteurs autorisés) en essayant de la relire loin des certitudes dogmatiques et de montrer la pluralité des discours qui la traverse et la peuple, loin des systèmes isolés qui n'interagissent pas avec leurs environnements ou correspondent à des idéologies fermées.

À partir de là, Arkoun dégage la pratique religieuse dans le sens de préparer le lecteur de comprendre le contexte historique et anthropologique de l'époque, de séparer dans la lecture du Coran la métaphore du sens littéral, la religion telle qu'elle est pratiquée (rites, comportements, conduites...) en distinguant vigoureusement le plan « transcendantal » et le plan «anthrpo-politique». Ainsi, le travail d'exploration de l'historien s'avère nécessaire au philosophe: il se charge de lui fournir des données propres aux différents contextes

---

(1) Arkoun, M. (1995-1996). « Clarifier le passé pour construire le futur » *In Confluences Méditerrané. Islam-Occident: la confrontation?* N° 16, Hiver. 1995-1996, p : 17-31.

politiques, historiques et sociales derrière lesquelles de telles conduites ou pratiques prennent sens.

Dans cette perspective, il tente tout d'abord de montrer la structure et les implications des faits historiques en partant des faits de cet « *Islam devenu indéchiffrable à force d'être manipulé tant par les musulmans que par ses interprètes occidentaux* »<sup>(1)</sup>.

En fait, ce n'est plus possible de séparer radicalement les sciences de l'homme et de la société d'une part et la lecture du Coran d'autre part. La vérité est tellement complexe qu'on peut la chercher à travers différents angles d'approches, sans que l'une de ses approches annule l'autre, de telle sorte de ne pas négliger les contributions complémentaires que peut fournir l'historien au philosophe et le philosophe à l'historien.

Chez Arkoun, la reconstruction de l'histoire de la religion musulmane et la raison islamique sont guidées par le souci d'éclairer non d'altérer, dans sa genèse, le résultat final de cet appauvrissement actuel et la perte du sens et de la liberté dans les sociétés travaillées par les faits islamiques.

En somme, ce qu'il cherche, c'est de mettre une « mise en mots » et une « mise en scène » ce qu'il appelle la « sociologie de l'échec » d'une œuvre humaniste comme celle d'Averroès (Ibn Rochd), d'Al-Jurjāni ou d'Ibn Miskawayh et l'envahissement de la mythologie.

Notre objet consiste à mettre en évidence quelques aspects de son approche et ses concepts, non de présenter une

---

(1) Arkoun, M. (1975). *La pensée arabe*. Paris. PUF, p :9. 8e édition 2010.

lecture systématique, de jeter un nouvel éclairage sur quelques concepts, sans doute très incomplets, mais ne désespère pas de montrer quelques lignes de force donnant à son entreprise sa grande unité et cohésion.

Dans ce qui suit, je propose plutôt une présentation conceptuelle permettant de mieux comprendre ce qu'il appelle l'« islamologie appliquée », en quoi consiste sa méthodologie et propositions (historique, linguistique, sémiotique, anthropologique, psycho-sociologique) pour la critique de la raison islamique ? Le « fait coranique et le fait islamique », le « Corpus officiel clos », « l'impensé, l'impensable et le pensable », « la subversion dans la pensée : « Déplacement, Dépassement et transgression » et la « raison émergente »...etc.

Indispensable à tout exercice de la critique de la raison islamique, nous voulons mettre en évidence ce que la pensée islamique moderne doit aux réflexions, aux vues et aux incitations d'Arkoun (sa praxis consiste à continuer à poser toujours de nouvelles questions). Pour ce faire, il fallait resituer ses concepts centraux en présentant son approche de façon pédagogique non polémique.

Ainsi, le livre identifie trois moments importants: 1) la critique de la raison islamique et l'appareil méthodologique servant d'outils de sciences humaines et sociales. Sa critique véhémement du « Corpus officiel clos (COL) » et la pensée islamique classique, où il trace un lien étroit entre orthodoxie et pouvoir. 2) Les impensés, le triangle anthropologique des tensions (violence-sacré-vérité) et l'étatisation de l'islam. 3) la proposition par Arkoun d'un

retour à l'éthique et à l'humanisme, principalement par: 4) la subversion qui peut se résumer en trois opérations: transgresser, déplacer, dépasser. Cette subversion se justifie car, « *la surenchère ancienne est toujours actuelle sur l'orthodoxie des positions dogmatiques dans un Islam disputé comme tremplin idéologique, a toujours voilé les processus d'idéologisation, de mythologisation qu'accélèrent aujourd'hui aussi bien les "ulémas" ou gestionnaires du sacré, que les manipulateurs de toutes appartenances sociales et politiques, mais également ignorantes de la tradition et de la pensée islamiques classiques* »<sup>(1)</sup>

---

(1) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam. Combats et propositions*. Paris. Ed. Vrin, p : 62.

*«Toute mon analyse et tout mon effort visent à dégager les conditions de possibilité d'une pensée islamique critique et libre. C'est-à-dire précisément qui traque toutes les utilisations idéologiques d'une pensée religieuse».* (ARKOUN. Lectures du coran).

## **Mohammed ARKOUN (1928-2010)**

### **Biographie:**

Mohammed ARKOUN a vu le jour en 1928 à Taourirt-Mimoun (Ath Yenni), un village kabyle du nord de l'Algérie, il a vécu dans une famille nombreuse. Son itinéraire d'apprentissage passe par des études primaires dans son village natal, puis secondaire à Oran. Sans doute, il aura suivi un autre chemin dans l'Algérie de l'époque si la possibilité ne s'est pas offerte de poursuivre ses études dans une école française. Il étudie la philosophie à la Faculté de littérature de l'université d'Alger, puis à la Sorbonne à Paris.

Sur le Blog de Ameer ARKOUN (son frère cadet: <http://mohammed-arkoun.over-blog.com/article-biographie-58943130.html>), on trouve les éléments suivants aidant à situer sa formation et son parcours:

- Etudes primaires à Taourirt Mimoun, puis Ain El Arba, village de l'oranais, relevant aujourd'hui de la Wilaya de Ain Témouchent, où son père tenait une petite épicerie (1935-1941).
- Etudes complémentaires au collège des Pères blancs d'Ait Larba, Beni-Yenni « At Yenni » (1941-1945).
- Etudes secondaires à Oran au collège Ardaillon puis au Lycée Lamoricière (1945-1948).
- Etudes supérieures à Alger où il obtient, en 1952, une licence en langue et littérature arabe. Professeur d'arabe au lycée d'El Harrach (1953-1954).
- Agrégation d'arabe et Doctorat à Paris (1955-1961).

Durant sa vie professionnelle, Mohammed Arkoun a enseigné dans plusieurs écoles et Universités:

- Enseignant à la faculté des lettres et sciences humaines de Strasbourg (1956-1959),
- Professeur au lycée Voltaire de Paris (1959-1961).
- Maître-assistant à la Sorbonne (1961-1969),
- Maître de conférences à l'université de Lyon II (1969-1972),
- Professeur à l'université Paris VIII et à Paris III — Sorbonne Nouvelle (1972-1992).
- Professeur émérite à Paris III - Sorbonne Nouvelle depuis 1993, associé senior à la recherche à l'Institut d'études ismaéliennes (en) (The Institute of Ismaili Studies (IIS) et membre du Conseil supérieur de l'administration de l'IIS.

Arkoun va, parallèlement être enseignant et membre de plusieurs célèbres fondations et institutions scientifiques, il a été membre du Wissenschaftskolleg de Berlin (1986-1987 et 1990) et de l'Institute for Advanced Study de Princeton, dans l'État du New Jersey aux États-Unis (1992-1993), professeur affilié de l'université de Californie à Los Angeles (1969), de l'université Temple, de l'université de Louvain-la-Neuve (UCL) en Belgique (1977-1979), de l'université de Princeton (1985), du Pontifical Institute of Arabic Studies à Rome et à l'Université d'Amsterdam (1991-1993).

Cette notoriété lui a permis de dispenser de nombreux cours et donner plusieurs conférences à travers le monde:

Il a été membre du Comité directeur puis du Jury du Prix Aga Khan d'architecture (1989-1998), du Jury international

du Prix UNESCO de l'éducation pour la paix (2002), et du Conseil scientifique du Centre international des sciences de l'homme de Byblos (Liban, UNESCO).

### **Distinction et décorations:**

Il est fait officier des Palmes académiques, officier de la Légion d'honneur en juillet 1996, puis commandeur de la Légion d'honneur en septembre 2004. L'université d'Exeter (Royaume-Uni) lui attribue ensuite le titre de docteur honoris causa.

En 2001, Mohammed ARKOUN est invité à donner les célèbres « Conférences de Gifford » (Gifford Lectures) à l'université d'Édimbourg (Écosse), qu'il intitule « Inauguration d'une critique de la raison islamique » (*Inaugurating a Critique of Islamic Reason*), un des honneurs les plus prestigieux dans le milieu universitaire, permettant à un chercheur de grande renommée de contribuer à l'« avancement de la pensée théologique et philosophique ».

Il reçoit en 2002 le 17<sup>e</sup> «Giorgio Levi Della Vida Award» pour l'ensemble de ses contributions dans le domaine de l'étude islamique. Il est également en 2003 lauréat du Prix Ibn-Rushd (connu en latin sous le nom d'Averroès).

Directeur scientifique de la revue Arabica, dont il a contribué depuis 1980 à la grande réputation.

### **Sources**

- [http://www.fondation-arkoun.org/biographie\\_pr\\_mohamed\\_arkoun.html](http://www.fondation-arkoun.org/biographie_pr_mohamed_arkoun.html)
- <http://mohammed-arkoun.over-blog.com/article-biographie-58943130.html>
- [https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohammed\\_Arkoun](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkoun)
- [http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/45360/Hermes\\_2011\\_59-187-190.pdf](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/45360/Hermes_2011_59-187-190.pdf)

1<sup>ere</sup> partie

**ISLAMOLOGIE ET CRITIQUE**



# Chapitre I

## **Islamologie appliquée**

Il est important de noter que dans ses études sur une pédagogie de la compréhension de la religion musulmane, il traite le problème de l'interprétation, à la suite de réflexions de théories herméneutiques, linguistiques et anthropologiques. Dans cette dialectique, il parvient à comprendre le phénomène religieux comme une pratique historique, d'où son concept de l'« islamologie appliquée », dans lequel, il s'agit de pratiquer la confrontation de l'esprit avec les données du réel pour forger un agir libérateur, permettant la réalisation d'une détermination de soi en commun, d'une pratique qui surmonterait les résistances et mettrait les lectures populistes et rigides de l'Islam à dire épreuve.

Sur le versant de l'islamologie appliquée, il s'agit pour l'approche arkounnienne d'accueillir sur le plan anthropologique la collecte des «faits et gestes»: la conduite des hommes comme un fait, en rappelant que les obstacles à la raison sont donc les données sur lesquelles sa vertu s'exerce.

En fait, ce sont les traits malléables d'une nature humaine toujours changeante à découvrir et à transcrire sa production dans son contexte historique, toujours transformée par la culture et révisée à la lumière des attentes humaines. Arkoun nous enseigne que la raison ne triomphe et ne se réalise qu'en s'opposant.

Sur le plan conceptuel, si l'« islamologie appliquée » a été reçue aussi bien par ceux qui cherchent la fondation épistémologique nouvelle d'une lecture nouvelle du Coran, que dans les secteurs de la sociologie des religions, il a soulevé un tollé chez les conservateurs religieux. En effet, Arkoun s'est fixé la tâche ingrate et difficile de faire marcher de front diverses méthodes d'analyses des sciences humaines et sociales pour dépasser la conception unilatérale régnante en place.

En plus de ce travail, il ajoute: « *l'un des objectifs de l'islamologie appliquée est justement de substituer au climat de méfiance et de dénigrement réciproque, l'exigence d'une recherche scientifique solidaire. Il faut rompre avec la critique purement idéologique dirigée contre l'érudition "orientaliste" ; de même qu'il convient d'éliminer les excès dangereux du courant d'opposition systématique à ce que les Arabes nomment "l'agression culturelle" de l'Occident* »<sup>(1)</sup> (c'est moi qui souligne).

*Mutatis Mutandis*, ce concept se démarque de deux approches: la première concerne la méthode classique dite d'« islamologie classique », qui pour Arkoun concerne le traitement des penseurs musulmans et leurs approches de la religion musulmane, où le Coran comme texte exégétique est séparée de son milieu historique et considéré comme un texte métahistorique: le Coran devient un texte sans contexte propre, lesté dans de tant d'*aprioris*. La deuxième approche concerne l'orientalisme et son essentialisme

---

(1) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique, islam d'hier et aujourd'hui*. Paris. Ed. Maisonneuve et Larose, p: 47.

(mécaniste et descriptiviste<sup>(1)</sup>), méthode propre aux penseurs de l'occident traitant l'islam dans une forme essentielle, atemporelle et immuable.

L'essentialisme et le réductionnisme (réduire l'islam à un « isme », expliqueraient l'usage par des islamisants ou islamologues du terme « Islam » avec majuscule et des qualificatifs « islamique » et « musulman » dans le cadre de ce qu'Arkoun définit comme une: « [...] *globalisation facile qui gonfle indéfiniment un monstre idéologique nommé Islam, lui-même rattaché à un autre monstre plus englobant l'Orient pour faire fonctionner la polarisation idéologique Islam-Orient versus Occident laïc, démocratique, moderne sorti des archaïsmes de la religion et des rêveries orientales* »<sup>(2)</sup>

L'écart, on le voit, est grand entre cette démarche nouvelle et les autres. La tâche de l'islamologie appliquée ou de l'« islam appliqué » consiste à sortir de la vision médiévale (confusion du mythique et de l'historique: mytho-histoire propre à la culture orale), une tradition apologétique et confessionnelle propre aux premiers et en même temps, il critique la vision linéaire et les lacunes épistémologiques propres aux seconds (traitement téléologique), où le « savoir » rime avec « pouvoir ».

---

(1) Pour Arkoun aborder l'objet Islam, doit prendre compte de la diversité dans l'espace et le temps des cultures qui l'adoptèrent, et donc de manière non essentialiste, ce qui amène de ne pas parler objectivement d'un Islam mais bien d'islams.

(2) Arkoun, M ; (2005). *Humanisme Et Islam: Combats et propositions*. Paris Ed. Vrin, p : 82.

L'islamologie appliquée appelle de ses vœux un traitement historique de l'expérience musulmane qui tient compte tout d'abord du contexte politique, social et historique, en faisant valoir l'obligation d'un traitement scientifique objectif basé sur les acquis des sciences modernes et les sciences humaines. Cette rigueur a pour objectif de nous sortir des arcanes des interprétations idéologiques anciennes et modernes de l'islam.

Autrement dit, toute la complexité qui a entouré la canonisation et la naissance de la Communauté (le contexte d'émergence) reste à déchiffrer, car il se trouve mélangé à l'interférence de trois facultés d'esprit: la raison, l'imaginaire et l'imagination.

Chaque époque a imprégné la compréhension du Coran ; le discours des exégètes et d'historiographes musulmans de l'époque des empires omeyyades et abbassides n'a rien à avoir avec le contexte tribal de la Mecque et Médine. Le recours à l'anthropologie historique et culturelle doit déchiffrer le champ des vestiges des régimes de vérité propre à la raison islamique.

Donc, ce travail est nécessaire pour dépasser les blocages, les résistances, les manipulations héritées de la pensée théologique traditionnelle. Et, ce pour apporter un éclairage nouveau sur le discours prophétique contenu dans le Coran et dans les Hadiths. Cependant, Arkoun reconnaît que *« cette entreprise est trop nouvelle et trop complexe pour être parfaitement menée dès les premiers essais »*<sup>(1)</sup>.

---

(1) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris. Ed. Maisonneuve et Larose, p :7.

À cet égard, la posture intellectuelle dans sa démarche a été et reste celle d'un penseur autonome, libre, affranchi des idéologies et de cloisonnement disciplinaire. L'intellectuel libre qu'il était, s'est chargé de fournir des idées et de défaire les préjugés dans un souci de renouvellements de méthodes et problématiques, de soulever des questions d'intérêt général, de faire réveiller des questions souvent éteintes par le «sommeil dogmatique» ou interdites délibérément par l'alliance des autorités politiques et l'orthodoxie religieuse, de s'attaquer ouvertement et inlassablement aux tabous et du non-dit ou impensés, non de fournir de nouveaux mythes pour des générations futures.

Sa devise était et demeure: « *Le Coran est un texte ouvert qu'aucune interprétation ne peut clore de façon définitive et "orthodoxe". Au contraire, les écoles dites musulmanes sont des mouvements idéologiques qui soutiennent et légitiment les volontés de puissance de groupes sociaux en compétition pour l'hégémonie* »<sup>(1)</sup>. Nulle signification n'est close du Coran et que toutes les interprétations issues des efforts anciens ne peuvent échapper à leurs conditions historiques.

Ainsi, il s'est distingué par son refus de toute lecture théologique et appliqua une lecture séculière inspirée des approches linguistiques, historiques et anthropologiques modernes.

En effet, la raison islamique s'est constituée par un logiciel propre à la raison de l'époque, elle s'est faite en confrontation avec les autres civilisations et les héritages

---

(1) Ibid, p : 132.

culturels de l'époque, dont l'héritage grec. Cette confrontation a fait que la tradition musulmane a aussitôt considéré le texte coranique comme un discours rationnel. Mais, le Coran conjugue aussi dans sa texture mythes, paraboles, contes (Arkoun attire notre attention sur leur aptitude d'engendrer par le langage des possibles imaginaires, une réalité nouvelle et sans cesse renouvelée par la lecture dans les différentes civilisations et cultures au fil des temps). C'est dans cette perspective qu'il faut les comprendre et les analyser à l'aune de l'anthropologie culturelle. C'est dire que la fonction symbolique récuse toute univocité, tout cloisonnement du sens.

## **1-2- Critique de la raison islamique**

Comment se dessine l'approche critique chez Arkoun ? Propose-t-il une définition ? Quels sont alors les concepts-clefs qui permettent la réalisation du programme ainsi esquissé ? Le modèle d'analyse mis en œuvre est emprunté à l'héritage classique issue des Lumières, il se réfère à l'œuvre magistrale de Kant : « La critique de la raison pure » et « La critique de la raison pratique », de Sartre : « La critique de la raison dialectique », mais privilégie l'approche historique pratiquée au sein de l'École des *Annales*, telle qu'elle se dessine chez François Furet dans : « Penser la Révolution française ». Cette pensée rime plutôt avec une relecture historique et non critique au sens philosophique.

En fait, l'histoire prime d'abord. Arkoun déclare « historique » l'activité de la raison. Cette position est héritière de la philosophie de Kant et de la critique des idéologies. Cependant, il pose le problème de la « critique de la critique » : la raison est aussi emmêlée dans des

histoires. La « raison théorique » doit quitter sa prétendue neutralité et glisser vers celui de se mettre à l'épreuve de la « raison pratique », le tout doit toujours faire l'objet d'une saisie critique et interrogative.

De pair, il s'agissait pour les tenants de l'École des *Annales* de repenser la riche littérature critique accumulée sur la Révolution française, comme il s'agissait pour Arkoun de repenser toutes ces interprétations accumulées autour du texte coranique (la littérature dans ce domaine est immense).

En travaillant sur le matériel narratif coranique, Arkoun porte son attention sur les récits, les histoires, les mythes, les métaphores qui nous sont transmis sous forme écrite. Mais les mythes (*qasas*), les métaphores, les événements rapportés ne sont pas seulement écrits. Ils ont également une réalité symbolique dans les mémoires des peuples, en train de se faire quotidiennement. Le langage est ici, comme lieu où s'entrecroisent la logique du contenu manifeste et la logique du contenu latent, la raison comme l'imaginaire.

Dans cette lecture, il s'avère à partir de l'approche historique et anthropologique critique, que la narration coranique n'est pas à considérer comme un exercice de falsification de l'histoire, quand elle utilise le mythe et la métaphore (densité sémantique et historique), mais comme une lecture, forcément interprétative, des événements fondateurs de la foi. La narration mythologique se manifeste comme un instrument non seulement pédagogique, mais éminemment théologique. Dans un élan programmatique, Arkoun trace les priorités des nouveaux domaines à défricher aux nouvelles générations d'islamologues<sup>(1)</sup>:

---

(1) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris. Ed. Maisonneuve-Larose, p : 44-48.

- « *Le domaine de l'expression orale de l'islam chez les peuples sans écriture comme les Berbères, les Africains et, plus généralement, chez les masses populaires* ».
- « *Le vécu non-écrit et non-dit, même chez ceux qui peuvent écrire et dont l'importance ne cesse de croître dans les sociétés musulmanes contemporaines, en raison du contrôle idéologique des citoyens et des conjonctures historiques qui contraignent à dire (ou écrire)* ».
- « *Le vécu non écrit, mais parlé des musulmans, qui est bien plus significatif que l'islam écrit, surtout quand celui-ci est réduit aux œuvres représentatives* ».
- « *Les expressions écrites de l'islam jugées non "représentatives", notamment de l'islam chi'ite* ».
- « *Les systèmes sémiotiques, non linguistiques, constitutifs du champ religieux ou lié à lui: mythes, rites, musique, urbanisme, architecture, mobilier, costumes, structures de la parenté* ».

Cette historicité s'explique, nous nous pouvons accéder au premier événement-avènement (impossible de revenir à l'état initial), sans avoir effectué le travail de fouille « archéologique », de retrouver les traces du passé et mettre à nu les vestiges ensevelis sous les ruines. Cela n'est pas sans évoquer le « conflit des interprétations » autour des savoirs acquis et les élaborations interprétatives différentes, voire même antagonistes sur cette mise à nu.

Qu'il soit philosophique ou historique, la critique doit se mettre à l'écart de l'approche idéologique. La question primordiale est: qu'appelle-t-on penser chez Arkoun ? C'est

une exploration ou plutôt un forage en profondeur pour extraire ce qui est caché, pensé et impensé. La mise en valeur des vestiges de cette exploration nécessite une technique et des outils d'exploration qui ne peut ignorer les acquis des sciences humaines et sociales et de l'épistémologie.

Aussi, les islamologues doivent explorer les différentes couches du sujet accumulées au cours de l'histoire, l'exploration de nos impensés sans ignorer qu'une grande partie a été perdue ou cachée. Devant cette situation, ce travail consiste premièrement de déchiffrer sa structure de formation et de son évolution historique, sociale et politique, sonder ses différentes couches qui l'ont constitué historiquement dès ses balbutiements et les diverses fragmentations de ses multiples expériences dans de multiples contrées et conjointement avec ses différents savoirs constitués autour.

Dans cette visée: *«l'attitude critique signifie d'abord l'adoption et l'adaptation au cas de l'Islam, de tous les moyens d'investigation scientifique que l'Occident est en train de mettre en œuvre pour surmonter ses propres crises. Cela suppose la possibilité pour la pensée islamique actuelle, de distinguer les impératifs de la lutte idéologique et la nécessité d'intégrer l'apport scientifique de l'Occident (...). L'attitude critique signifie aussi la décision et la capacité de détecter les éléments vivants de la tradition et les facteurs de libération ou d'aliénation de la modernité (...). L'attitude critique prescrit, enfin, à la pensée islamique de s'ouvrir sans réserve et pour la première fois dans certains cas, aux traditions culturelles réduites, en*

*terre d'Islam, à une condition minoritaire et marginale* »<sup>(1)</sup>.

Pour cela, la religion jouit chez Arkoun d'un double sens:

- Le premier est spirituel et temporel (l'historicisation de la religion), le premier s'attache à la foi, la piété et le transcendantal, tel que le phénomène est vécu par les prophètes, les sages et les grands savants.
- Le deuxième détermine ses possibilités comme champ du pensable, tel que le vécu d'une expérience soumise aux canons juridiques et officiels. Ce deuxième sens a une portée profane et politique.

En effet, le deuxième sens englobe les formations théologiques et officielles, il se base sur un ordre juridique et politique, la religion acquiert le statut d'une institution en relation solidaire avec l'autorité en place. La religion rentre en relation étroite avec l'idéologie, parce qu'elle ne peut pas échapper à sa condition sociale et politique.

De ce fait, sa fonction spirituelle est altérée. Cette contradiction est, pour Arkoun, insurmontable, parce qu'on sert du Coran pour produire d'autres textes et d'autres interprétations répondant aux besoins d'autres âges et d'autres situations historiques.

Il s'agit en somme de repérer deux couchers de soleil de la religion, l'une traduit l'illusion que forge la raison religieuse quand elle s'oppose à l'idéologie, restant loin

---

(1) Arkoun, M. (1973). *Essais sur la pensée islamique*. Ed. Maisonneuve & Larose, p : 10-11. 3e édition, 1984.

(Ensembles d'articles rédigés et publiés dans de différentes revues entre 1964-1972).

d'elle, ne partageant pas ses visées, ni ses systèmes. L'autre est que cette même raison religieuse quand elle s'incarne dans des institutions temporelles, elle se profane, et par là s'éloigne progressivement de sa vraie fonction spirituelle.

De là s'opère un basculement du sacré vers le profane, de la pureté vers l'impureté, de la clarté vers l'ambiguïté, s'ouvre un passage de la piété religieuse pure vers sa condition idéologique et temporelle<sup>(1)</sup>: Arkoun pointe en vrai les formes prises par les religions dans des situations sociologiques et historiques concrètes. En fait, nous sommes devant deux niveaux:

- Le premier niveau concerne comment une religion énonce la vérité et donne simultanément des orientations sur la manière dont les croyants peuvent ou doivent se comporter vis-à-vis du monde.
- Le deuxième niveau concerne comment cette parole se concrétise dans une idéologie et prend forme à partir des conditions historiques sous lesquelles elle est née et devenue pratique idéologique.

Dans son enseignement et ses cours, ce passage n'est pas propre à l'Islam, l'histoire de la pensée médiévale européenne témoigne de ce même passage du niveau spirituel vers le niveau idéologique. Cette position qui gouverne en sous-main la critique historique de la pratique religieuse: «fait coranique» et «fait islamique», présuppose

---

(1) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris, Maisonneuve et Larose. Sur «Le concept de la raison islamique » voir pp : 65-99.

l'écoulement du temps (configuration temporelle au sens de Ricœur), l'éloignement temporel précisément entre le premier moment de la constitution d'une religion et ses manifestations.

En outre, ce qui intéresse ici, c'est la pertinence rendue à l'histoire perçue comme reconstruction. Ce faisant, elle perpétue l'effet de distance qui est le propre du discours historique. Aussi, il ouvre la possibilité de retrouver la continuité et la discontinuité du moi historique.

Autre conséquence, Arkoun cherche à secouer la légitimité de l'autorité religieuse et idéologique pour que la légitimité humaine prenne place. Il impose une rupture décisive entre ce qu'il appelle la souveraineté divine et la souveraineté populaire. La tâche de délégitimer des systèmes moraux, éthiques, juridiques et politiques des êtres humains doit résulter d'une évolution consciente de l'esprit indépendamment des autorités religieuses et doctrinales, cela sans compromettre la vraie valeur spirituelle et transcendante de la religion.

Pour autant, l'agir critique comme le pratique et le définit Arkoun consiste à « déconstruire » les structures cognitives de la raison religieuse qui comporte systèmes théologiques, interprétations et histoires. Cette rationalité est une composition temporaire qui peut être dépassée, chaque fois qu'une autre rationalité plus compatible avec de nouvelles données peut prendre place.

En somme, l'approche critique recèle une dimension éminemment sans limites, c'est-à-dire qu'il faut l'ouvrir chaque fois dans un souci de dépassement et de

transgression, qu'il faudra maintenir ouvert à la critique le point de vue historique propre au caractère interprétatif des catégories et des théories auxquelles il est fait appel. L'approche critique ne reconnaît pas la possibilité d'un établissement définitif et absolu de la raison humaine et ne reconnaît pas non plus l'existence d'atouts fixes et définitifs de la raison.

En fait, Arkoun nous traduit les acquis de l'épistémologie moderne dans son approche critique, il est possible de dés-essentialiser le sens, que le sens lui-même n'est pas préexistant à ces conditions d'élaborations, qu'il y a beaucoup de facteurs jouant un rôle dans sa formation et son émergence, comme ce même sens peut se dissoudre laissant place à d'autres significations, il reste toujours sujet au changement.

Effectivement, de cette transformation des conditions de production d'un sens naît une tension, il déclare «historique» l'activité de la raison. En posant l'exigence d'une «critique de la critique», elle démasque l'ambivalence de la démarche abstraite et formelle qui conditionne le processus de la connaissance. La raison est toujours emmêlée dans des histoires et ne peut pas échapper à ses conditions de productions-réceptions-transgressions.

Par conséquent, les tâches de la raison critique consistent à creuser profondément la recherche des conditions dans lesquelles le sens est produit, en plus ce que représente le sens à l'existence humaine qui le forge. Cette fouille doit donc révéler comment construire et gérer les valeurs qui déterminent le destin de chaque être humain au sein du

groupe dans lequel cet individu est né et dans lequel il développe son existence<sup>(1)</sup>.

À la différence de certaines islamologues, son approche critique reste fidèle à une approche comparative entre les religions monothéistes dites de Révélations, particulièrement entre le christianisme et l'islam, quand il s'attaque au phénomène de la révélation dans l'Islam, son étude prend soin d'inscrire sa contribution dans une étude plus large qui englobe l'« espace méditerranéen », le berceau des trois religions monothéistes, dont elles sont originaires et le lieu même de leurs contacts et confrontations: le débat ne s'est pas cantonné dans la confrontation éthico-politique, mais, il pointe le débat culturellement riche et ouvert.

Pour constituer cette histoire critique, la notion de Révélation occupe une place centrale<sup>(2)</sup> dans *la « critique de la raison islamique »*: c'est un phénomène surnaturel, extérieur à notre volonté et dépassant la croyance des uns et le démenti des autres. Il est propre aux trois traditions monothéistes. L'anthropologie religieuse est invoquée et prédomine dans cette orientation d'étude, mais ce regard sur la révélation semble nouveau dans la pensée islamique.

Tout d'abord, il commence à juste titre par donner le sens du Coran, dont l'infinitif est le verbe *Qara'a*, dont il précise que le sens approprié moderne: «lire» ne peut pas être le sens adéquat et exact. Saisi par la recherche du sens exact, Arkoun précise: «*'Qur'ān*» avait plutôt le sens de réciter

---

(1) Arkoun, M. (1999). *Alfīkr al-Usūlī wa istihālat at-Ta'sil: nahwa tārīkh Ākhar lil fīkr Al-islāmi*. Traduction de Hashim Saleh. Beyrouth. Ed. Dar Saqī, p: 302.

(2) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris, Maisonneuve et Larose, p : 339.

*ou énoncer devant un ou plusieurs auditeurs. Le sens lire est exclu, car il présuppose l'existence d'un texte écrit lors des énonciations premières par Muhammad* »<sup>(1)</sup>.

En fait, Dieu s'adresse aux hommes par des hommes, les prophètes: il s'adresse à son prophète soit par une parole claire (qāla, kallama), soit par un *wahy*: dans les deux cas, nous sommes devant un discours et non un texte: les retombés de cette interprétation sont très importants « à partir des données de l'analyse historique, linguistique et anthropologique du discours coranique »<sup>(2)</sup>.

L'analyse historique pose le problème de l'histoire du texte, sa reconstitution et son assemblage: origine et fixation (le rapport de l'oral à l'écrit), les variations textuelles autour de la rédaction du Coran (sans ponctuation et avec ponctuation). Comment le Coran se réapproprie-t-il les références bibliques et parabibliques et comment peut-on nous réapproprier à notre tour son histoire? Les sources épigraphiques sur l'état de la langue arabe à l'époque, le rôle des anciens manuscrits et l'analyse par le Carbone 14 et les techniques de photographie actuelles.

Au niveau du Coran, «*Wahy*» ne traduit pas ici une inspiration (*ilhām*). C'est de parler derrière un voile — envoyer un messager (ange) —, il s'agit plutôt de «*tanzīl*, descente «*métaphore qui structure le regard vertical de*

---

(1) Arkoun, M. (2007). *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris. Ed. Grancher, p : 75. Toutefois, la traduction par récitation n'épuise pas totalement le sens de la définition de ce terme.

(2) Ibid., p : 76.

*l'homme invité à s'élever vers Dieu* »<sup>(1)</sup>.

Cette parole primordiale est révélée (descendue), que Dieu ne cesse de révéler à son prophète par fractions, lui explique ses versets, les abroge ou les confirme. Le Coran (récitation) est donc l'ultime et décisive révélation de toutes les révélations intérieures, puisqu'il les rectifie, il récapitule et assume toutes les révélations antérieures, données à Moïse pour les juifs, à Jésus pour les chrétiens et à Mohammed pour les Arabes. C'est une parole tranchante (*qawl fasl*) entre le parler-vrai et le parler faux, elle est inimitable et devient par ce fait miracle d'insupérabilité « *i'jāz* » qui lui confère une beauté sublime et la perfection de sa forme littéraire, du fait de cette origine divine réservée seulement aux prophètes.

Dans cette archéologie, le *nabī* est un prophète, le mot vient d'une racine arabe *naba'a* (annoncer une nouvelle), mais le sens hébreu de *nébi* évoque aussi parler au nom de Dieu. Pour les théologiens musulmans, le *nabi* reçoit un *wahy* (révélation) pour lui-même. Tandis que le *rasūl* est un *nabi* qui a reçu son *wahy* par un ange, ou sous forme de Livre (*Kitāb*) rectifiant les précédentes lois et commandements. Ce *nabī* devient *rasūl* (messager) quand il reçoit une mission (*risāla*) et il est envoyé à un peuple. Donc, pour les théologiens musulmans, tout *rasūl* est *nabī*, mais tout *nabī* n'est pas forcément un *rasūl*.

Reprenons le Coran et qu'il que soit le statut de la première parole (énoncé oral d'abord) avant qu'il devient

---

(1) Ibid., p : 77.

*mushaf* (livre composé de pages: *Corpus clos* et reconnu comme tel) pointe que la révélation n'est pas accessible qu'à travers des *Corpus* officiels (substitution des textes aux discours oraux impose de fait la lecture après l'invention du papier). Cette extension et expansion arrache pour Arkoun le Livre saint à sa transcendance pour être récitée, commentée, expliquée et permettre aux hommes d'en tirer et de reformuler des lois, des normes, des prescriptions, des orientations dans des situations profanes.

De ce phénomène, on passe du Livre sacré aux livres (droit, commentaires, traductions, profession de foi, commentaire des commentaires...), d'où l'impulsion d'Arkoun d'une interprétation nouvelle concernant la révélation comme l'a constitué l'*Hijra* (se projeter dans de nouveaux ailleurs possibles avec de nouveaux destins) vers Médine (après la période mekkoise), qu'il y a révélation chaque fois qu'il y a nouveauté, besoin nouveau, d'un sens inédit «*ouvrant des possibilités illimitées ou récurrentes de significations pour l'existence humaine*»<sup>(1)</sup>.

Par conséquent, il y a une esquisse de l'évolution de la révélation, chaque fois que les circonstances ont changé, les lois ont changé: la loi chrétienne a abrogé la loi mosaïque et l'ordre divin s'adapte toujours aux nouvelles circonstances. En ce sens, le Coran, récapitule et prolonge toutes les écritures qui l'ont précédée: «*le Coran intervenu chronologiquement après la Bible et les Évangiles, intègre ces deux moments de la Révélation et se présente comme*

---

(1) Ibid., p : 83.

*l'acte final de la manifestation du Livre céleste (al-Kitāb) parmi les hommes* »<sup>(1)</sup>.

En effet, chaque prophète correspond à une phase de l'humanité. Arkoun observe à travers la révélation et le système théologique les fonctions de la raison théologique selon son processus historique. Cela n'est pas passer sans heurs et polémiques, mais Arkoun tient à rappeler que les positions dogmatiques réitérées dans des polémiques interminables (sourate 9) ne peuvent échapper à leurs positions dans des récits mythiques. Ce qui gonfle les mytho-idéologies d'hier et d'aujourd'hui sur tel ou tel peuple.

Dans son approche critique, il distingue deux significations de la religion: la première est spirituelle et la seconde est plus proche de l'idéologie et de l'autorité dirigeante. De cette distinction, nous trouvons également une différence entre la raison religieuse d'une part et la raison théologique ou la raison théologico-politique de l'autre. La première est synonyme d'une totalité pure ouverte sur l'absolu, tandis que la raison théologico-politique se préoccupe de l'incarnation de la raison religieuse, c'est-à-dire le tous ouvert doit être dans des cadres de systèmes de rationalisation, codifications, normes, croyances et non-croyances, ce qui peuvent englober ou couvrir simultanément les codes culturels et les besoins changeants de chaque catégorie de population.

D'une certaine façon, la critique de la raison islamique, telle que pratiquée par Arkoun, est principalement centrée sur le mécanisme d'activation de la raison théologico-

---

(1) Arkoun, M. (2007). *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris. Ed. Grancher, p : 152.

politique, afin de mettre en évidence la tentative de ce dernier de ne pas être nié, ni dépasser.

En somme, la raison théologico-politique se sert de la raison religieuse ou les textes constitutifs sacrés et y revient en permanence comme un discours contenant des mots inaltérables et parfaits qui ne peuvent être ni discutés ni changés.

Il y a donc une relation claire entre la raison religieuse et la raison théologique: la première équivaut à la théorie et la seconde à l'application, ce qui restreint la théorie et la pratique à une distance qui ne peut être ignorée ou annulée. Mais la piste ouverte par sa critique se concentre sur la séparation de sens dans l'Islam entre deux conceptions de la raison islamique: une conception sacrée et une conception profane.

En clair, la raison théologique se charge de mettre à son service les principes et le salut apporté par le discours prophétique comme source de la vie spirituelle. La raison théologique n'hésite pas à utiliser l'appareil conceptuel et la référence absolue fournis par le discours prophétique, il utilise également la voie du salut invoquée dans l'au-delà et telle qu'elle est évoquée dans la révélation.

*Il rappelle que le « Coran se sert d'une forme linguistique, de modèles culturels, de références mythiques, cosmologiques, institutionnelles, historiques, accessibles au public arabe du VIIe siècle, pour inciter l'homme à prendre conscience de ses situations limites, en tant qu'être vivant mortel, parlant, intelligent, politique, historique. Il y a ainsi une intention coranique essentiellement dynamique: le Coran n'impose pas de solutions définitives aux problèmes pratiques de*

*l'existence humaine ; il vise à susciter un type de regard de l'homme sur soi-même, le monde, les signes qui constituent pour tous les hommes (...) un horizon métaphysique »<sup>(1)</sup>.*

En réaction, Arkoun critique durement cette dualité qui traverse la raison islamique et se penche sur le passé de la Umma (communauté), pour qu'elle puisse comprendre les raisons de ces distorsions et altérations subies, afin de délaisser ce qui n'est plus utile et conservez ce qui est positif et contribue à une nouvelle construction. Dans ce processus, « *l'approche historique et critique déblaie le terrain de façon globale* »<sup>(2)</sup>.

Inlassablement, il a donc insisté à plusieurs reprises sur l'application de la critique historique, linguistique, sémantique et anthropologique de la tradition pour se libérer de tous les obstacles qui limiteraient la liberté de pensée. De ce fait, cet examen critique des différentes traditions historiques conduira à des confrontations fructueuses qui enrichissent toutes les traditions, en particulier la tradition arabo-islamique et les autres. Plutôt que des affrontements conflictuels ou « guerres des civilisations ».

Par ailleurs, Arkoun assigne à l'islamologue une pratique interdisciplinaire et l'islamologue doit être à la fois linguiste, historien, psychologue, sociologue et anthropologue. À ce titre, il n'y a pas de domaine qui échappe à cette investigation critique et scientifique complexe.

---

(1) Arkoun, M. (1978). *L'Islam, Hier-Demain*. Paris. Ed. Buchet, p: 141.

(2) Arkoun, M. (2012). *La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel*. Paris. Albin Michel, p : 154.

## Chapitre 2

### Islamologie appliquée

Arkoun appelle à entreprendre une étude méthodique du texte coranique pour « déconstruire » toute pensée religieuse qui s'associe à la révélation et en falsifie le contenu et la portée, soit en traçant une histoire linéaire ou de la confiner dans une configuration abstraite des idées. Ce qui le préoccupait, c'est de voir que les légendes et les mythes construits autour de la révélation coranique, ont fait que le fait légendaire est reçu comme la vérité par les croyants et celui qui a plus de l'impact aujourd'hui sur les consciences et qui mobilisent les foules. L'entretien de l'imaginaire autour de l'histoire de l'islam et de son histoire n'a généré qu'illusions et tremperies. « *Les révélations recueillies dans la Bible, les Évangiles, le Coran (...) ne sauraient être confondues avec les systèmes théologiques, les exégèses ou les codes juridiques que les gestionnaires du sacré en ont tirés à des époques diverses. Ce ne sont là que des significations parmi d'autres, virtuellement contenues dans la Révélation* »<sup>(1)</sup>.

---

(1) M. Arkoun, (1992). *Ouvertures sur l'Islam*, Ed. J Grancher, Paris, p : 67

## 2-1- Critique linguistique et sémiotique

Comme tout discours, le discours religieux se prête à une déconstruction. Pour faire de l'histoire critique, l'historien-philosophe commence par envisager la religion comme dimension anthropologique de l'homme, il évoque le fait coranique par opposition au fait islamique. Du point de vue de l'anthropologie religieuse, cela est l'homologue du fait biblique et du fait évangélique. Le projet ambitieux de rétablir en droit une matérialité de l'histoire du Coran permettra de restituer des pans d'histoires de l'islam sous les Omeyyades et les Abbassides. L'examen de la structure interne du Coran laisse prévoir aussi l'histoire et l'évolution de langue arabe et par là du texte lui-même.

Il précise les contours de cette critique linguistique: *« la linguistique et la sémiotique modernes permettent de retrouver la dynamique propre à chaque texte quand il réutilise les gravats d'un discours social pour ouvrir de nouveaux palis habitables et recherchés. Dans chaque récit du discours prophétique, on peut montrer comment le discours narratif initie une nouvelle expérience du divin tout en utilisant des noms, des thèmes, des épisodes, voire des termes provenant de mémoires collectives et de textes antérieurs. On minimise et abolit ces richesses quand on fait prévaloir le littéralisme, la polémique, la stratégie de refus dogmatique pour préserver le monopole de contrôle et d'appropriation de l'élection... et d'instrumentalisation de la religion vraie ».*

À cette configuration, s'ajoutait une conduite qui ne cherchait pas à faire prévaloir une école linguistique par

rapport à une autre, son souci premier est de décortiquer les principes, les procédures et découvrir les différentes valeurs linguistiques qui peuplent le texte. Les problèmes du signe, du signifiant, du symbole et la relation entre la langue, la pensée et l'histoire restent ouverts.

Ce qui importe est de se focaliser sur la structure verbale, grammaticale et linguistique du texte religieux. Cette perspective libère le lecteur du poids du texte sur le plan théologique, comme un texte se situant en dehors du temps et de l'espace, pour devenir comme n'importe quel texte linguistique possédant sa propre structure et ses procédés stylistiques.

On notera à cet égard qu'il utilise des outils propres à l'analyse linguistique: «texte», «énoncé», «corpus» « discours » au lieu de « verset », « sourate », « Coran », etc., il souligne que la sacralisation du texte empêche sa lecture linguistique: sa forme d'énonciation, sa composition, sa structure, et de ce fait, il revient à la méthodologie linguistique d'écarter les jugements théologiques qui entourent le texte religieux depuis longtemps. Cette démarche consiste à sensibiliser le lecteur aux dimensions relationnelles du texte à la fois dans ses dynamiques intra-textuelles et intertextuelles. Aussi, la méthode diachronique fidèle à la méthode historico-critique lève le voile sur le sens des mots, leurs origines, leurs évolutions et pose ainsi une démarche herméneutique.

Ce qui importe c'est comment se forme le sens à partir de la phrase linguistique dans ses dimensions narratives, sémiotiques et rhétoriques. Pour le Coran, Arkoun distingue la parole prophétique et le « discours coranique ». Il a mis

en relief l'écart épistémologique que représente le passage de la prédication orale du Prophète à la rédaction et à la mise par écrit du texte coranique.

La méthode, notons-le tout de suite s'appuie sur une analyse linguistique et non philologique (malgré son importance). Le regard linguistique conduit nécessairement à l'ébranlement de toutes les explications sacralisantes et transcendantalistes érigés comme dogme jusqu'à nos jours par la raison théologique classique.

En plus, «*La sémiotique ambitionne une reprise critique distanciant, à la fois, l'objet à lire et tous les objets seconds produits par la tradition. Comment les signes utilisés dans les corpus signifient-ils ? Quels mécanismes linguistiques sont utilisés pour produire ce sens et non cet autre ? Pour qui et à quelles conditions ce sens surgit-il ?*»<sup>(1)</sup>.

Arkoun ne demande rien d'autre que d'appliquer au texte coranique les méthodes d'explications et d'interprétations des autres textes, tel que sont mises au point les sciences humaines (la linguistique, l'analyse du discours, la sémiotique...):

- l'analyse du texte doit couvrir trois niveaux d'analyse: l'analyse linguistique s'occupe de la structure interne du texte. Une maîtrise de différents niveaux de «lexique, morphologie, syntaxe, sémantique,

---

(1) Arkoun, M. (1985). «L'Islam actuel devant sa Tradition» In *Aspects de la foi de l'Islam*. (dir.) Jacque Berque et autres. Bruxelles. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p : 166.

rhétorique, prosodie »<sup>(1)</sup> et une parfaite connaissance de l'ancien arabe est nécessaire pour la compréhension du Coran.

- L'anthropologie doit analyser les mythes: « un vrai palais idéologique » — (impossible pour Arkoun de traduire « *mythos* » [du grec *μύθος*.] par *Ustūra*) —, le merveilleux, les représentations historiques et géographiques des descriptions et récits coraniques.
- Enfin, l'épistémologie soit se pencher sur les différentes interprétations - commentaires du Coran - comme des constructions du processus de la conscience musulmane à travers les époques<sup>(2)</sup>.

Aussi, la notion du « mythe » traduite faussement par « *ustūra* » et non par « *qasas* », comme la difficulté notoire de traduction de notion du « sacré » en langue arabe ne peut prétendre avoir le sens de « *muqddas* ou *taqdis* » qui restent plus proches du mot « saint » que « sacré » de la racine en arabe: (h.r. m): haram.

De même, fallait-il traduire le premier mot: « *iqra* » du Livre descendu, à savoir sur le mode impératif « lis » ou bien par: « énonce » et « récite » comme le propose Arkoun, eu égard à la situation de l'écriture de la langue arabe elle-même de l'époque, qui peut avoir aussi le sens de *jamma'a* (regrouper) et (assembler) (Voir l'Encyclopédie de la langue arabe: Lisān Al -arab).

---

(1) Arkoun, M. (1982). *Lectures du Coran*. Paris. Maisonneuve-Larose, p. X.

(2) Arkoun, M. (1982). *Lectures du Coran*. Paris. Maisonneuve-Larose, p : 1-26.

D'emblée, cette grille de lecture lui a permis de soulever d'autres interrogations sur le sens du mot « *Ummi* » — ou « *Ummiyīn* » —, qui ne veut pas dire analphabète (s) à l'époque, mais peut désigner aussi celui ou ceux qui n'ont pas reçu de livre ou qui n'appartiennent pas à l'une des deux autres religions monothéistes.

Ainsi, le recours à la linguistique et la sémiotique se justifie puisque l'accès à la parole de Dieu est inaccessible, du moins à son intention propre: la traduction se fait à son discours par la langue qu'il utilise et l'envoi de son message à travers un messager. Ce message est adressé à leurs façons de comprendre, des façons multiples et qui se renouvellent sans cesse avec des outils et méthodes différentes: La linguistique et la sémiotique figurent parmi ses moyens de l'adoption-adaptation modernes du texte à son contexte.

On voit bien que le recours à la linguistique se préoccupe non du « pourquoi » du texte coranique, mais de son « comment », il trace la recherche du sens dans sa façon d'énoncer et de communiquer un message aux hommes, qui veulent bien le comprendre et traduire son message.

Cette approche n'a pas pour but de produire un discours de vérité, mais engage dans une recherche langagière. Elle ne se préoccupe pas du théologique, de ce qu'il « faudrait » croire ou pas à propos de Dieu (sa nature...), du salut ou de l'eschatologique (jugement dernier, enfer et paradis... etc.). Elle s'attache plutôt à chercher la manière dont la révélation s'est constituée (passage de l'oral à l'écrit), comment ces récits ont existé et évolué.

En plus, l'homme n'a à sa disposition pour se rapprocher

du monde intelligible par opposition au monde sensible que les discours, histoires, récits, mythes, métaphores ou des prières, louanges. Le domaine du noumène (ne peut être connu) est au-delà du domaine de phénomène.

Arkoun préconise l'introduction de la linguistique et la sémiologie pour permettre « *d'ouvrir des champs nouveaux à l'explication et à la réflexion non seulement sur les problèmes de la langue, mais également sur la culture arabe et islamique en général* » (Arkoun, 1982: 126).

En somme, le but de cette lecture du Coran comme un texte, c'est de chercher les mécanismes de sens dans son « orchestration » ou mosaïque interne, comment ses composantes tissent-elles les relations de sens. C'est une interprétation nouvelle, autre que celle primée pendant des siècles et consistait à dire que Dieu a parlé aux populations de l'Arabie au 7ème siècle. Aussi, la dérision serait de prétendre épuiser son sens: « *la dérision ne vise pas évidemment pas le Message coranique, qui donne toujours à penser, mais toute prétention à fixer son sens de manière définitive* »<sup>(1)</sup>.

Il ne faut pas oublier que la langue arabe comme toute autre langue a évolué durant les siècles, que des mots sont tombés dans l'oubli, d'autres se sont vu naître ou changer complètement de sens. Le Coran comme la « Parole de Dieu » pour Arkoun est l'équivalent véhiculé dans la tradition chrétienne qui considère Jésus comme le fils de Dieu. La distance opérée fait une différence du Coran en tant que révélation et le Coran comme texte.

---

(1) Arkoun, M. (1970). Introduction à la traduction du Coran de Kasimirski. Paris. Flammarion, p : 14.

Plus habile, il préconise un autre saut qualificatif dans la lecture du texte sacré quand il condamne le passage du prophétique à la dimension canonique, de biaiser sa dimension symbolique et d'en faire un texte juridique ou scientifique. Aussi, il suggère que le souci des uns de produire une autre interprétation théologique moderne, c'est préparer de nouveau une autre lecture dogmatique qui tombera à son tour dans les escalades des surenchères mimétiques ou apologétiques.

Il est urgent aujourd'hui de pallier ces carences en laissant le croyant libre dans sa relation avec la révélation coranique: « Celle-ci nourrit une tradition vivante qui permet à la Communauté de se ressourcer périodiquement dans la nouveauté radicale du premier Message, chaque fois que la sacralisation et la transcendantalisation tendent à pervertir et à figer la visée émancipatrice de la Révélation » (Arkoun, 1992: 67).

## **2-2-Critique historique et sociologique**

La critique au sens historique consiste à conduire une analyse démythologisante et démystifiante. La révélation ou toute autre vérité ne peut être appréhendée en dehors de son historicité et loin de son terrain qui l'a vu se constituer et se développer à travers l'histoire.

De prime abord, Arkoun s'insurge contre l'élimination de la connaissance historique au profit de l'usage fait à la religion de l'islam comme religion figée et immuable. Tout développement suppose changement et transformation avec tout ce que contient l'histoire de faits réels et d'imaginaires.

L'imaginaire représente à son tour, dans cette perspective, une force permanente de l'histoire. La prise en charge de la religion par la « raison historique » entre dans le cadre de la déconstruction des mythes constitués autour d'elle. Cette critique est plus attentive à l'histoire réelle vécue par les protagonistes et les acteurs de la vie religieuse selon les conjectures et les contextes.

Le choix déterminant du concept de « fait coranique » comme « fait islamique » marque sa préférence de relire les agir politiques, économiques, culturels, sociales, comme des faits historiques, où se manifeste l'action, la mémoire et l'histoire. Il convient de remarquer que le Coran nous livre sous la forme des récits, d'unités narratives des histoires, des événements, des mythes et des récits (qasas). Ainsi, l'histoire racontée conserve une cohérence, elle demeure régie par un certain nombre de conventions linguistiques, anthropologiques, historiques.

Il est important de préciser que, *« toute l'histoire culturelle du domaine arabe et islamique doit être reprise dans cette double perspective d'une rivalité entre l'oral et l'écrit, le muthos et le logos, le merveilleux et l'empirique, le sacré et le profane. Historiquement, la Tradition, en tant que forme textuelle et sens, porte les marques de cette rivalité ; c'est ce qui rend indispensable, aujourd'hui, une réévaluation de la forme et du sens, puisque tous les concepts déterminants assumés dans l'implicite vécu des croyants (sacré, merveilleux, mythe, oral, écrit, imaginaire, rationnel, irrationnel...) sont en train de passer à l'explicite connu grâce aux explorations neuves des sciences de*

*l'homme et de la société* »<sup>(1)</sup> (souligné dans le texte).

En effet, Arkoun retrace l'histoire de la raison islamique, et considère que celle-ci a émergé au cours de ce qu'il appelle la période de « l'expérience de Médine » par opposition à la « période mekkoise », c'est-à-dire au cours d'événements historiques concrets qui ont été par la suite transformés en un modèle. C'est précisément ce modèle qui est devenu une orthodoxie. Il explique cela en donnant un sens historique et non pas théologique à la notion d'orthodoxie (autorité politique).

Historiquement, l'orthodoxie fait ainsi référence à une forme figée canonisée ou de « religion officielle ». Ce sont les légitimités politiques en place qui définissent ses contours. Abordée sous l'angle historique, l'orthodoxie (autorité officielle) régit le fonctionnement de la religion et serait donc toujours le résultat d'un rapport de forces: a) la religion forces, b) la religion-formes, c) la religion individuelle<sup>(2)</sup>.

Dans ses recherches, Arkoun insiste sur l'importance de l'approche historique et sur la nécessité de l'introduire dans l'étude de la raison islamique, son admiration pour l'école des *Annales* française<sup>(3)</sup> (prônant une histoire globale et

---

(1) Arkoun, M. (1985). « L'Islam actuel devant sa Tradition » In *Aspects de la foi de l'Islam*. (dir.) Berque, J. et autres. Bruxelles. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p : 168.

(2) El Ayadi, M. (1993). « Mohammed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle » In *Penseurs maghrébins contemporains*. Ed. Cérès Productions. Tunis.

(3) Fernand Braudel (1902-1985) son chef de file distingue trois temporalités : la longue durée qui est le temps traditionnel de l'homme =

multidisciplinaire et la prise en compte des faits de société dans leur ensemble) en dit long sur son souci de rendre compte de la dialectique entre religion-forces et religion-formes.

Ainsi, il prend la peine de baliser soigneusement: repérer les niveaux d'interactions, les ruptures, les institutions ou ce qu'il appelle les trois niveaux de significations et fonctionnement de la religion).

- **Religion-forces**: elle concerne le niveau spirituel transcendant d'une religion, qui évoque le sens de l'existence, la destinée de l'homme. Dans le cas de l'Islam, il évoque « *un horizon métaphysique* ». Reste désormais à préciser qu'à ce niveau la religion des réponses théoriques crédibles aux grandes questions que sont l'origine et le « fatum » de l'homme, le bien et le mal, la vie et la mort... etc.
- **Religion-formes**: concerne le cas où la religion prend une forme ou des formes distinctes du sacré<sup>(1)</sup>, même

---

= avec son milieu ; le temps des États et des sociétés qui se compte en décennies ; et le temps de l'événement, pris à l'aune de l'individu.

(1) Ferjani, M.Ch (2010). *Hommage à Mohammad Arkoun, l'esprit critique*. 18 septembre 2010.

[https://www.saphirnews.com/Hommage-a-Mohammed-Arkoun-l-esprit-critique\\_a11844.html](https://www.saphirnews.com/Hommage-a-Mohammed-Arkoun-l-esprit-critique_a11844.html).

Pour Ferjani en ce qui concerne, la « religion-forces », Arkoun semblait confondre deux niveaux de signification:

«– Le premier niveau l'a fait correspondre à ce qu'il appelait – pour les monothéismes sémitiques– le «fait biblique», «évangélique» et «coranique» en tant qu'ils sont porteurs d'une «visée dynamique» doté d'«un horizon métaphysique». =

si cette forme concrète prétend être en relation directe avec cet « horizon métaphysique », elle se dessine dans les formes prises par les religions dans des situations de réalités concrètes. Arkoun évoque à cet égard « *des situations sociologiques et historiques concrètes. (...) Non seulement le sacré varie en extension et en compréhension selon les groupes sociaux et leurs niveaux de culture* »<sup>(1)</sup>, mais il se concrétise dans des formes instituées et prend des formes de normes dogmatiques. Ainsi, il revient à l'histoire et la sociologie de vérifier comment les rapports à cet « horizon métaphysique se dessinent dans des formes continues et discontinues. Comment s'opèrent l'interaction et la rupture, la continuité et la discontinuité ?

- **Religion individuelle**: Après avoir esquissé les deux premières formes, la troisième forme retient religion intérieure et correspond à cette religiosité de l'individu, El Ayadi parle de « *vie intérieure d'une*

---

= – Le second niveau renvoie à un niveau existentiel, celui des « pulsions fondamentales comme la crainte, l'angoisse, l'insatisfaction, la révolte, l'agressivité... corrélatives du désir d'éternité, de perfection, d'harmonie, de connaissance, de puissance... »

Si la première signification paraît judicieuse et importante pour la compréhension des faits religieux, la seconde me semble à la fois inutile et source de confusion entre deux niveaux. »

- (1) El ayadi, M. (1993). « Mohammed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle » In Penseurs maghrébins contemporains. Ed. Cérés Productions. Tunis. p : 57.

*personne en liaison avec l'inspiration religieuse*»<sup>(1)</sup>. Cette incursion montre la complexité de cet attachement que peut faire tout homme: «*tout homme est à certains égards: 1) comme tous les autres hommes (S); 2) comme quelques autres (PB); 3) comme personne d'autre*»<sup>(2)</sup>. C'est l'interaction de ces trois instances: la personnalité individuelle+ la personnalité islamique de base et la société qui forge cette personnalité progressivement, de manière que cette interaction produit un conformisme ou une innovation chez cette personnalité dans sa pratique.

### **2-3- De l'analyse philologique à l'analyse anthropologique**

La rénovation de la pensée islamique passe par l'intégration de la recherche anthropologique qui doit analyser tout le domaine de l'expression orale de l'islam chez différents peuples (les Berbères, les Kurdes, les Africains et les autres minorités ethniques). Aussi, l'analyse anthropologique de la raison islamique s'inscrit dans l'analyse du capital social et capital symbolique dans ses deux versions de mythohistoire et mythologie. Elle doit chercher à pénétrer les systèmes culturels (religion, idéologie, sens commun...) de groupes étudiés pour comprendre le sens que donnent les individus aux symboles, aux rites, aux signes observables dans la vie quotidienne.

---

(1) El Ayadi, M. (1993). Ibid, p : 58-59.

(2) Arkoun, M. (1984). Essais sur la pensée islamique. Paris. Maisonneuve et Larose, p: 244. Arkoun applique cette formule au cas d'Al-Ghazali, p : 233.

Il est intéressant de noter que ce projet s'inscrit dans une anthropologie du fait religieux qui englobe les trois religions monothéistes (le Judaïsme, le christianisme, et l'islam), qui malgré leurs différences, ont les mêmes héritages culturels et font partie de ce qu'il appelle les sociétés du Livre, « *construites par des communautés concurrentes et séparées* »<sup>(1)</sup> dans un espace méditerranéen commun.

Auparavant, il faut « *rétablir la chronologie réelle des textes et des faits, l'attribution correcte des œuvres et des témoignages, la filiation effective des notions, le philologue construit un objet scientifique qui n'existe pas comme tel dans l'esprit des acteurs-récepteurs de la Tradition. C'est en tant que tout composite où se mêlent récits authentiques et récits apocryphes, données historiques positives et représentations imaginaires, espace-temps concret et espace-temps mythique que la Tradition nourrit l'éthos éthique et spirituel, mais aussi les poussés idéologiques de ce sujet collectif qu'est la Communauté. Il faut donc prolonger la critique philologique par l'analyse anthropologique* »<sup>(2)</sup>.

Plus important encore, l'analyse anthropologique doit couvrir un triangle qui englobe « *la violence, la sacralisation et la vérité* ». Commençons par la dernière, il signale la confusion entre le sens de « *ilm* (savoir) dans le Coran (connaissance religieuse) et son sens moderniste (science exacte et appliquée). Cette dénaturation de sens a

---

(1) Arkoun, M. (1992). «Europe, Orient, Occident» In *Connaissances de l'Islam*. Paris. Ed. Syros, p : 72.

(2) Arkoun, M. (1985). « L'Islam actuel devant sa Tradition » In *Aspects de la foi de l'Islam*. (ed.) Jacques Berque et autres. Bruxelles. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, p : 170.

fait que les musulmans croient trouver la science moderne toute faite dans le Coran que dans les centres de recherches et laboratoires. Le défi auquel le musulman doit répondre est fondamentalement le même pour toute l'humanité: il lui faut également prendre en charge l'histoire de l'humanité telle qu'elle s'impose à lui, et dont un des caractères spécifiques, inscrits de manière ineffaçable dans la modernité.

Dès lors, Arkoun se base dans ses recherches sur la façon, dont le social produit de la raison ou l'établissement imaginaire de la société (se rapproche de la lecture de la symbolique de toutes les grandes traditions humaines). La théologie classique, la métaphysique et le positivisme ont nié tant que peut l'imaginaire, c'est-à-dire les diverses dimensions imaginaires de la raison. La critique dans ce domaine révélerait le facteur irrationnel, l'impensé, l'anonyme et l'inconscient.

L'imaginaire est un concept indispensable à la compréhension des sociétés. Il constitue comment les peuples reçoivent des événements constitutifs et fabrique des images, desquels se forment des imaginations qui sont relatives à une réalité et qui sont non seulement acceptées, mais auréolées par une société dans son contexte historique. Cet imaginaire devient un ciment de l'unité du groupe en questions.

Le Coran comme révélation, la période mekkoise et la période Médine, le modèle de la Cité islamique inaugurée par le prophète (Utopie d'une cité fraternelle), les compagnons du Prophète (Califes bien guidés), la grande discorde (*al-fītna al-kubrā*) fournissent la base de l'imaginaire du monde musulman.

De ce fait, les événements historiques réels ou fantasmés peuvent se trouver transformés en paradigme(s) et devenir des références idéalisées et mythiques. Ces événements structurent la conscience religieuse islamique et façonnent les esprits au point de devenir des paradigmes.

Force d'intercourse: l'imaginaire social fonctionne dans un mouvement historique qui, est, lui aussi identitaire (l'âge d'or) et qui réunit dans une même énergie globale des éléments et événements disparates ou discontinus. En un sens, il devient hermétique à la conscience historique.

Arkoun est conscient de ce que la spéculation théologique orthodoxe en a fait. « *États et Sociétés se livrent ainsi à une surenchère mimétique sur le contrôle du seul capital symbolique disponible après le rejet des modèles occidentaux: l'Islam. Mais aucun des protagonistes n'accède, en fait, à une connaissance historique et théologique du capital symbolique ainsi disputé; la dispute et la surenchère mimétique conduisent, au contraire, à une déperdition de sens, à une transformation des riches symboles religieux légués dans le Coran et l'Expérience de Médine en simples signaux ou slogans idéologiques* »<sup>(1)</sup>.

Assurément, Arkoun choisit la sourate « *At tawba* » (le repentir) pour mettre en relation les trois facteurs de la violence-le sacré-la vérité. Et, ce pour qu'il puisse donner une dimension historique de la révélation, non seulement de la laisser croupir dans sa dimension transcendante aux mains de l'orthodoxie ou livrée à la dispute et la surenchère mimétique.

---

(1) Arkoun, M. (1990). « Entretiens » In *Revue Tiers Monde*, t. XXXI, N° 123, Juillet-Septembre 1990, p : 501.

D'ailleurs, l'intérêt porté à la recherche sur les causes et les objectifs du phénomène de la violence ont conduit à voir comment cette dernière interagit et s'accouple avec le sacré. Le but reste d'imposer une vérité sacrée et de la soustraire à toute discussion ou débat. Il va sans dire que les êtres humains ont besoin de cette violence, du sacré et de la vérité pour vivre dans une société.

Ainsi, *« le jeu des trois forces dans les représentations, les croyances et les pratiques renvoient à ce que j'appelle le triangle anthropologique. (...) Cela veut dire que des conflits d'essence politique, sociale et culturelle sont transférés à une instance de jugements qui « transcende », ontologise, essentialise et sacralise tous les discours et toutes les conduites des acteurs en présence: les fidèles qui recherchent le martyr pour mériter la grâce de Dieu et les infidèles ennemis de Dieu qui méritent le châtement dans ce monde et dans l'autre »<sup>(1)</sup>.*

Cela est manifeste, par exemple, quand il observe que la violence est étroitement liée au sacré, qui est également liée à la vérité. Ce triptyque forme un trinôme indispensable à la vie en communauté. À le suivre, l'objet anthropologique ne peut se concevoir selon des règles d'un autre temps. Le regard anthropologique doit s'interroger sur l'opposition entre les faits et les valeurs qui conditionnent tous les savoirs sur l'homme et la société.

Dans ce contexte, il souligne que la tension entre les trois concepts a été connue par d'autres sociétés à différentes époques de l'histoire humaine, et que la violence, le sacré, la vérité sont les trois piliers de toute tradition instituée et

---

(1) Arkoun, M. « Violence, sacré, vérité en contextes islamiques » In *ABC de l'Islam*, Op, cit, p : 244-246.

instituant. Ce n'est pas propre à une nation, une tribu ou une religion. Tout groupe se prête à la violence pour défendre ce qu'il considère comme sa vérité sacrée.

Cette conception traduite sur le terrain critique, met en évidence la nature de la relation entre les forces principales d'un côté et les forces marginales de l'autre côté. Il constate de cette interaction une relation dialectique. Des forces conquérantes émergent dans des situations sociologiques et historiques concrètes qui réduisent le Coran à des normes et règles contraignantes, des commentaires officiels, culture officielle symbolisée par l'orthodoxie: « *l'exégèse traditionnelle et la pratique éthico-juridico-politique ont très vite réduit le Coran et l'expérience religieuse du Prophète à ensemble de définitions, de normes dogmatiques, de conduites contraignantes* »<sup>(1)</sup>.

De ce fait, l'exploration anthropologique des cultures marginalisées, les patrimoines de l'expression orale, le vécu non écrit et non-dit nous permettent de sortir de cette logosphère qu'on dénomme "orient islamique" des orientalistes. Des cultures arabes, berbères, kurdes, turcs, iraniennes et d'autres doivent avoir le droit d'être cités. Autant de sphères géoculturelles ont constitué autant de structures imaginaires propres à chacune d'elle. L'islam doit être étudié dans sa richesse et non confiné dans sa seule logosphère arabe.

De plus, l'analyse anthropologique a le mérite pour

---

(1) Arkoun. M. (1978). *L'islam. Hier-Demain. Op, cit, p : 140. Voir aussi : Pour une critique de la raison islamique.* Paris, Maisonneuve et Larose, 1984. Aussi : *Qadhāya fī naqd al-'aql al-dīnī : Kayfa nafhamu al-Islām*, Beyrouth. Ed. Dār Al-Tali'a, 1998, p : 235.

Arkoun le mérite de clarifier comment la vérité intrinsèque au discours coranique s'est transformée en autorité. La question de la légitimité islamique s'est forgée comme il le montre à partir de l'œuvre-test "*Risāla fī Usūl al-Fiqh*" de Chāfi'ī, qui joua un rôle très important dans la relation entre vérité et droit, entre norme et légitimité.

Chāfi'ī ne définit pas seulement une éthique juridique, il joint à cela une autre autorité qui rend le texte coranique et le Hadith, la source de l'autorité, ce qui se manifeste par la suite, dans le pouvoir temporel détenu par le Calife et la mise du pouvoir judiciaire aux mains de fuqāhā (savants religieux).

Ce changement opère un tournant radical dans la vie des croyants musulmans, il s'agit du passage de la tradition orale (qui véhiculait sans doute récits, légendes, représentations surnaturelles) à une tradition écrite.

On notera tout de même sur le plan historique, du passage de la révélation et la tradition prophétique au contexte des grandes cités et le pouvoir impérial, qui grâce aux conquêtes (différents groupes ayant leurs propres cultures) a probablement obligé le nouveau pouvoir de produire systématiquement son propre savoir, à intégrer à son propre canon et à titre plénier face aux différentes cultures qui existaient dans ces cités conquises.

Cette raison qui commence à se constituer avait pour but d'assurer le contrôle des âmes dans les domaines de la vie sociale et politique. Il s'agit aussi de se servir des différents raisonnements, dont la raison grecque pour produire une rationalité propre au discours coranique.

## 2-4- Critique philosophique et déconstruction

La multiplicité des traditions de pensée et de recherches prises en compte par Arkoun, le champ extraordinairement vaste et divers de ses impulsions théoriques, rendent inévitable la recherche d'un équilibre dans ce complexe déconstruction-construction. En retour, la prise en charge de la religion par la raison "interrogative" s'avère une interrogation philosophique dans le cadre de l'enquête et la recherche des données, visées par la déconstruction, vient ensuite le niveau théorique qui détermine la valeur des données et leurs fonctions. *"Il s'agit d'introduire dans la tradition islamique une distanciation épistémologique que les anciens docteurs ne pouvaient concevoir dans un espace mental dominé par la perspective mythologique et l'esprit dogmatique"*<sup>(1)</sup>.

C'est dans cette perspective que le Coran est envisagé pour Arkoun comme un espace linguistique où plusieurs types de discours (prophétique, législatif, narratif, symbolique, métaphorique...) coexistent et fonctionnent en se superposant et en s'entrecroisant.

Tout compte fait, la critique de la raison islamique au sens philosophique s'interroge sur l'"impensé" des problèmes soulevés par la mythification de la raison islamique, les corpus clos, l'invocation des versets coraniques et des hadiths comme autorité ou au service d'elle.

Sur la même lancée, Il présente l'orthodoxie comme une idéologie, l'utilisation du capital symbolique du Coran sert pour construire et imposer un Islam officiel et orthodoxe: les conséquences de cette évolution sur la dynamique interne sont capitales. Dans ce cadre: *"officiel parce que le résultat*

---

(1) Ibid., p : 148.

*des choix politiques de l'État qui éliminent physiquement ses opposants au nom d'une interprétation différente du capital symbolique et de son utilisation... orthodoxe parce que les docteurs agrèent par le pouvoir accrédite l'idée qu'il est possible de lire correctement la parole de Dieu, de connaître la tradition prophétique de façon exhaustive pour déduire (istinbāt al-ahkām) à partir de ses deux fondements (usūl) toutes les qualifications légales (ahkām) qui constituent la loi divine (Chari'a)»<sup>(1)</sup>, elles-mêmes sacralisée et transcendantalisée.*

Cette mise en point souligne à quel point l'historicité de la raison qui a élaboré les fondements (*usūls*) est demeurée des impensés dans la raison islamique classique et contemporaine. L'enjeu majeur ne concerne pas seulement le dévoilement des circonstances historiques et politiques de cette "mise en mots" officiels, mais aussi la séparation entre la place théologique qu'occupe le discours coranique et de ce qu'Arkoun appelle la condition historique et linguistique, desquelles la raison humaine produit des discours en s'appuyant sur la raison divine.

La critique de la pensée politique par exemple de la notion de *khilāfa* nous en donne un exemple vivant en tant que sacralisation d'un fait profane. Cette institution profane s'est laissé sacraliser par les Fuqahā » et en faire un slogan idéologique et apologétique. Tandis que « rien de sacré en elle-même ni dans ses origines, ni dans son développement historiques ».

On voit ainsi combien Arkoun accorde une grande importance à l'articulation entre la langue, l'histoire et la

---

(1) Arkoun, M. (1989). *Ouvertures sur l'islam*. Paris. Ed. Grancher, p : 140.

vérité. La vérité ne serait une vérité fermée, mais une vérité en « frontières ouvertes », un « *ensemble des traces de sens* ». Il n'y a pas de « vérité-essence ». Le questionnement de sens recueille les multiples manifestations de sens dans les divers registres de significations propres à une nation, à une communauté religieuse. De ce fait, il n'y a pas de vérité finale, mais une composition-décomposition-recomposition de sens, capable de recueillir « toute vérité nouvelle »<sup>(1)</sup>.

De ce fait, Arkoun préfère évoquer des « enjeux de sens » que le vocable « recherche de sens » : le sens a été toujours le théâtre d'un combat, de querelle(s) interminable(s) de contrôle des volontés et de stratégies de domination. Ces dernières ont eu toujours vocation d'imposer un pouvoir, une autorité ou une censure. Au contraire, Arkoun s'emploie à utiliser un aller-retour ou plutôt à utiliser la méthode progressive-régressive<sup>(2)</sup> qui consiste de « comprendre le présent par le passé » et de comprendre « le passé par le présent ».

Pour conclure ce chapitre si la raison reste la seule juge, « *la raison n'est pas islamique, catholique, juive... Il s'agit évidemment de l'usage que fait l'Islam de la raison. (...). La critique de la raison islamique serait la critique des manifestations de rationalité dans les sociétés soumises ou commandées par l'islam, conditionnées par lui à des étapes culturelles et linguistiques différentes de son histoire* »<sup>(3)</sup>.

---

(1) Arkoun, M. (1998). *Qadhāya fī naqd al-'aql al-dīnī : Kayfa nafhamu al-Islām*, Beyrouth. Ed. Dār Al-Tali'a, p : 166.

(2) Arkoun, M. (1986). *L'Islam, morale et politique*. Paris. Ed. Desclée de Brower, p : 47.

(3) Arkoun, M. (2012). *La construction humaine de l'islam*. Op, cit, p : 120.

## 2-5-Conclusion

Que faut-il comprendre sous l'impulsion de cette nouvelle méthodologie (linguistique, sémiotique, historique, anthropologique... etc.) sur laquelle s'appuie cette nouvelle discipline de l'islamologie appliquée?

La religion musulmane a pris une forme (niveau de la religion-forme) canonique et puis de différentes orthodoxies se sont installées au sein de cette forme, au point de légitimer une pratique figée et fixée, d'où l'importance de la critique historique et anthropologique pour analyser ses différentes orthodoxies. La critique linguistique et sémiotique s'occupe d'analyser la religion-force en tant que transcendance pure et ses différentes querelles d'interprétation faite autour, tandis que la critique sociologique et psychanalytique s'occupe de cette appropriation que fait l'individu à titre personnel (niveau de la religion individuelle) pour analyser sa relation à la religion. Toute conduite à un sens pour Arkoun, ses conduites se font et se défont sur le plan des situations où le sujet leur donne sens. Ainsi le fait religieux est traversé par des manifestations (faits) sur le plan représentationnel.

Vient le problème de la critique qu'a subie cette nouvelle discipline fondée par Arkoun, elle se trouve qu'on reproche souvent à cette démarche qu'elle est fondée dans les universités occidentales et qu'elle est à son service. Cependant, Benkheira qualifie cette critique de procès d'intention et pose la question suivante: « *en quoi l'étude des débats théologiques au IXe siècle de l'ère commune peut-elle servir une telle domination? Il serait plus juste de*

*dire que l'hostilité suscitée par l'islamologie vient de ce que celle-ci déconstruit le «roman fabuleux» que les oulémas ont édifié au cours des siècles passés.*

*Quand l'islamologie réhabilite al-Hallâj, qui a été mis à mort au Xe siècle pour hérésie, elle oblige les musulmans à se reposer la question de cette condamnation, surtout à une époque dominée par l'islâh, par principe hostile au soufisme. Quand elle étudie la théologie chiite, le hanbalisme ou l'ash'arisme, elle apporte de nombreux éléments pour contester ce «roman fabuleux» que les prédicateurs continuent partout de répéter. C'est pour cette raison que l'islamologie a rencontré pendant longtemps l'hostilité »<sup>(1)</sup>*

---

(1) Benkheira, M.H. «Mohammed Arkoun et l'islamologie » In *El-Watan*, le 6 janvier 2011. Alger.

DEUXIÈME PARTIE  
Déconstruction et  
reconstruction

Par-delà le dogmatisme et le  
laïcisme



## Chapitre 3

### 3-1- Fait coranique et Fait islamique<sup>(1)</sup>

Dans la méthode historique appliquée aux sciences sociales, le concept de « fait » est entrepris chez Arkoun dans le sens (noms, événements, dates, attestations textuelles...) vérifiable selon les procédures historiques (documents, archives...), il pose la question suivante: comment reconnaître ce qui fait qu'un fait est un fait ? Il s'agit de quelque chose de construit réponds l'historien soucieux de l'objectivité historique, Veyne dans *Comment on écrit l'histoire* précise qu'il n'y a pas de fait historique « en soi », ou exactement, pas d'histoire sans historien. Chaque fait historique dépendra de ce que l'historien a privilégié comme étant une cause principale ou secondaire.

Pour Bachelard et Arkoun, le fait reste soumis à la mesure. Traduire cela à partir d'une critique historique, il s'agit de soumettre le Coran à l'épreuve de l'historicité de découvrir « *les épistémès qui fondent les discours dans la période l'islam classique* » (Arkoun, 2012: 65).

Pour commencer, Arkoun souligne que chaque période de

---

(1) Arkoun, M. (1986). *Tārikhiyat Al-fikr al-'arabī al-islāmī*. Beyrouth. Ed. Markaz al-inmāa' al-qawmī, p: 14.

l'histoire produit son « système de pensée » ou un « espace mental », duquel se produisent les paradigmes propres à chaque période. S'interroger sur leurs constituants et limites se fait par le détour de la réflexion sur l'impensé et l'impensable de chaque espace mental. L'histoire se dit là où elle ne s'énonce pas.

Pour Arkoun, les ruptures entre les différentes épistémès et le passage de l'une à l'autre, fait que l'épistémè de la pensée islamique classique se basait sur les caractéristiques suivantes:

*« 1. L'épistémè de la pensée classique part de l'existence d'un sujet humain souverain, "lieutenant de Dieu sur terre" (khalīfatu-llāh fi-l-ard). La pensée théocentrique se centre sur Dieu, c'est-à-dire qu'elle envisage un corpus linguistique privilégié (la Révélation ou Verbe de Dieu). La réalité du monde extérieur, l'histoire, comme les qualifications de la conduite humaine, sont déduites (istinbāt) de la Révélation. Ou bien c'est la logique linéaire, catégorielle, et déductive, qui permet de comprendre les données révélées, ou bien c'est l'imagination humaine qui projette sur ce donné des visions et des "rêveries" émanant d'une imagination créatrice, élaborée dans le soufisme. La pensée reste substantialiste, essentialiste, et fixiste: les mots font référence à des réalités substantielles qui sont stables tant que Dieu ne les a pas modifiées. Ce mode de pensée classique a dégénéré en mentalité médiévale, mentalité qui règne encore aujourd'hui ».* (Arkoun, 1984: 305).

Mais, cette épistémè va disparaître grâce au développement des sciences et la séparation du religieux et

du politique à partir du XVIII siècle au profit d'une autre:

*«2. L'épistémè de la pensée (post) moderne présente des caractéristiques opposées. Elle fait émerger un sujet transindividuel, lieu de contraintes biochimiques, linguistiques, sociologiques, écologiques, cosmiques. Elle a recours à une logique dialectique et à des logiques plurales. L'épistémè (post) moderne jette un regard critique sur l'homme concret, sur le monde, l'histoire et la langue, avec, pour but, l'élaboration d'une connaissance positive fondée sur l'expérimentation. Ce regard se démultiplie en regards systématiquement décentrés, en hypothèses structuralistes génétique, fonctionnaliste et évolutionniste. La pensée se différencie. La distinction entre mythe et histoire apparaît ; les univers mathématique, sémiotique et autres se séparent. L'historicité de la condition humaine s'intègre dans la pensée ».*

Ce que montrent ces deux épistémès c'est un basculement et changement de paradigme dans l'histoire, mais ce qui importe est que cette critique doit atteindre la raison islamique pour forger un nouvel esprit « objectif » dans le monde arabo-musulman, où règne une confusion d'épistémès. Toute autre voie semble caduque, il faut à ce titre commencé par replacer les productions du savoir et de fiqh (écoles juridiques) dans leur contexte propre.

En somme, ce travail est nécessaire pour mettre à nu le travail des théologiens et juristes qui a effacé « l'idée d'une d'un temps chronologique de l'histoire pour ne conserver que le temps de l'éternité de la Parole de Dieu (sans

*commencement ni fin de l'éternité*)»<sup>(1)</sup>. Il s'agit de déconstruire les discours normatifs qui se sont succédé dans l'aire culturelle musulmane.

En ce sens, Arkoun prend au sérieux la différence entre la raison propre à l'énonciation prophétique et la raison subordonnée propre au texte écrit. Le Dieu ne s'est adressé qu'au Prophète, le messager de la transmission de la parole divine. Pour les autres, il n'y a que l'usage de la langue et ce qui est transmis: les distinctions que la linguistique a introduites, entre *langue, langage et parole* et que la langue est un fait social.

Son point de départ est de s'interroger sur la distanciation entre une situation initiale du discours coranique et sa transformation en texte écrit inséparable de l'histoire. Ce passage souligne le passage de la culture orale à la consignation écrite avant de produire une tradition textuelle abondante de la croyance.

Bien entendu, cette distanciation (passage de la première énonciation irrémédiablement perdue à un texte) a produit une raison islamique (l'immense construction des islams «orthodoxes» à travers les âges) doit être l'objet d'une enquête linguistique, historique et anthropologique.

Par « fait coranique », Arkoun désigne le Coran en tant qu'« événement linguistique, culturel et religieux »<sup>(2)</sup>, son

---

(1) Arkoun, M. (2009). « L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation » In *Traditions intellectuelles en islam*. (Sous la direc.) Daftary, F. Librairie d'Amérique et d'Orient. Jean Maisonneuve, p : 175.

(2) Arkoun, M. (2008). *La pensée arabe*, p : 5.

commencement était oral, énoncé par le prophète. Faire l'histoire critique du fait coranique suppose une analyse de ses métaphores, sa charge symbolique comme la Torah et les Évangiles. Cela n'est pas sans faire l'histoire critique du texte coranique, de définir linguistiquement la notion de parole de Dieu et la signification de la fonction prophétique.

Reste que le fait coranique ne peut être appréhendé, c'est un phénomène transcendantal. C'est l'aspect ouvert du texte fondateur qui prime. Le Coran n'est pas un livre de physique ou de chimie ou un manuel d'histoire ou d'économie<sup>(1)</sup>. Il n'oriente pas vers un régime politique quelconque ou des systèmes idéologiques comme l'ont supposé les « gestionnaires du sacré » (Weber) à travers les âges divers. Nous sommes et nous restons nos propres législateurs en tant que membres du monde intelligible. L'analyse purement linguistique et sémiotique du texte coranique permet « *de dégager l'existence d'une structure mythique centrale utilisant le symbole et la métaphore pour conférer à tous les énoncés coraniques des virtualités de signification sans cesse actualisées dans des situations existentielles récurrentes* »<sup>(2)</sup>.

Le mythe<sup>(3)</sup> coranique dans la terminologie arkounnienne

---

(1) Arkoun, M. (1998). *Qadhāya fī naqd al-'aql al-dīnī : Kayfa nafhamu al-Islām al-yawm*, Beyrouth. Ed. Dār Al-Ttali'a, p : 285-286.

(2) Arkoun, M. (1989). *Ouvertures sur l'islam*. Paris. Ed. Grancher, p : 158.

(3) Pour Arkoun : le mythe est l'une des notions les plus fécondes réhabilitées et mises en relief par l'anthropologie sociale et culturelle. Le discrédit jeté sur le mythe confondu avec la fable,=

évoque plutôt « *al-qasas* » utilisé dans le sens anthropologique, et non pas dans le sens de récit imaginaire, dénué de sens comme l'ont stipulé ses détracteurs<sup>(1)</sup>. Le mythe rappelle des moments mémoriaux, les temps révolus des actes héroïques, des héros, de ce qui est passé pour constituer l'imaginaire religieux et le consolider.

Par contre, le « fait islamique » est complètement historique, ne comporte qu'une seule ligne des lignes de sens que comporte le « fait coranique » sans pouvoir le représenter en entier. Le fait islamique c'est la médiation humaine du fait coranique, il se réfère « *aux projections historiques concrètes de l'islam virtuel dans de différents milieux socioculturels de ce qu'on nomme le monde musulman* »<sup>(2)</sup>. C'est de l'interprétation humaine qu'elle émane des sunnites, des chi'ites ou autres. Il reflète le vécu islamique dans sa diversité expressive et ses configurations historiques.

L'historicité du fait islamique s'explique par le bon vouloir de chaque couche sociale en tant qu'expression politique et idéologique (partis théologico-politiques) qui cherchaient à obtenir une légitimité religieuse et de se positionner comme tels devant les croyants.

---

= le récit imaginaire, dénué de tout fondement réel, est corrélatif de la promotion de la raison depuis Aristote principalement » (Lectures du Coran, 2016 : 74)

- (1) L'une des altercations les plus célèbres s'est déroulée à Béjaïa en 1985. Un malentendu sur la traduction du concept de « mythe » l'opposa au Cheikh El Ghazali.
- (2) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris. Ed. Maisonneuve-Larose, p : 310.

En fait, historiquement, on peut dater ses débuts à partir de la « période de Médine » qui se voit être la dernière période de la révélation coranique. En se référant à la science des « *asbāb al-nuzūl* », les musulmans divisent la succession des sourates en deux grandes périodes: mekkoïse et médinoïse.

Aussi, cela n'est pas sans influence sur la constitution de la communauté des croyants en tant que telle et la recension du Calife « Uthman des sourates selon un ordre bien précis. Le visage de la nouvelle religion se dessine et une nouvelle société prend forme avec une organisation sociale, politique et juridique, soit dans des moments de paix ou de guerre. Le prophète réussit la formation d'une Cité-État ou d'un État cité, l'islam est la religion d'État: un modèle de société s'érige et se forme: les croyants sont des frères.

Ainsi est posé le problème de l'historicité de la religion musulmane, mais Arkoun est conscient que les théologiens de l'orthodoxie ne peuvent accepter cette séparation entre le « fait coranique » et le « fait islamique », pour la simple raison qu'il distingue la parole de Dieu et les interprétations de ses mêmes théologiens.

Encore, plus directement, quels que soient les efforts entrepris chez les commentateurs, le Coran ne se laisse pas dompter son sens: il est toujours ouvert. Ce qui amène Arkoun à fixer trois facteurs pour cette tâche de distinction:

- 1- Une nette différence se trace sur le plan linguistique entre le discours coranique et tout autre discours arabe. Il n'invoque pas l'« *I'jāz coranique* » (miracle coranique), mais signale tout ce qui caractérise le Coran sur le plan du

sens, style, grammaire, rhétorique et rythme... La métaphore joue un rôle essentiel dans la structure du discours coranique, quand il permet le changement des événements du quotidien et les rend sublimes, qui permet l'émergence d'une nouvelle conscience religieuse.

2- Sur le plan sémiotique se dégage une structure de message propre au discours coranique: Le Dieu est l'émetteur et engage un récepteur binaire composé de fidèle (*mu'min*) et infidèle (*kafir*). Le prophète Muhammad se charge de transmettre, il est le médiateur privilégié, jouant un rôle de médiation négative, c'est celui qui transmet la révélation seulement.

3- Sur le plan historique, Le Coran disait de Muhammad *nabī* (prophète) et *rasūl* (messager), sa mission consiste à transmettre un message (*risāla*), ses actes et ses comportements sont élevés au titre de recommandations à suivre. Il est qualifié de « *Afdhal al-khalq* » (la plus noble des créatures, le modèle à imiter, l'intercesseur du jugement. Cependant, les noms de ses différents lieux, de dates, des événements individuels ont été effacés et oubliés. Nulle histoire. Le devoir qui incombe aux croyants c'est de suivre à la lettre les commandements universels du Coran, qui ne peut venir que de Dieu.

En ce qui concerne, le fait islamique, la donne change après la mort du prophète, que le discours coranique n'est plus direct, il n'exerce plus son rôle comme « force organisatrices », il est devenu une référence qui recèle différentes conceptions, perceptions, idées existantes dans les villes islamiques: Damas, Bagdad, Basūra, Kūfa, celle-ci est très différentes de l'époque

du prophète. Il aborde la pensée islamique comme un construit mythique érigé au fil des années et maintenu sous la forme d'un « Corpus officiel clos », que l'on doit soumettre à une analyse critique à partir des outils dont on dispose grâce aux sciences sociales modernes.

À partir de ces outils théoriques, il propose un regard sur la construction de la croyance (non de la foi) en soulignant notamment les contextes entourant la constitution du Coran en tant que livre (*Mus'haf*) de la *sunna* (gestes et paroles répertoriées de Mohammed) et de la *sīra* (biographie du prophète). Tout d'abord, Arkoun distingue le *Mus'haf* (le Coran en tant que livre) du Livre (avec majuscule) qui correspond à la parole de Dieu révélée. (Arkoun, 2007: 80-81), démontrant par cette démarche l'historicité de la croyance qui s'est imposée comme orthodoxie.

De ce fait, la raison islamique qui a essayé d'interpréter le fait coranique pour la concrétiser et la représenter, c'est une raison historique, conditionnée par l'homme qui la fabrique et il ne peut la transcender. Le discours coranique a établi une hiérarchie ontologique sur deux plans:

- Le premier niveau est le plus sublime, parce qu'il est en relation avec l'être suprême et le plus sacré de l'au-delà.
- Le deuxième niveau est profane, en relation avec l'histoire et l'action historique telle qu'il se manifeste ici-bas, loin de tout ce qui est théorique et idéal. Le discours coranique comprend cette hiérarchisation et l'expérience de Médine l'incarne historiquement.

Ce qui permet à Arkoun d'insister sur le caractère de l'historicité de la raison religieuse et de la confronter à la critique puis de la comparer à la raison idéologique.

### **3-2- Raison religieuse et raison idéologique**

Pour cerner cette dichotomie trompeuse, Arkoun stipule que la raison religieuse ne peut se séparer de la tradition, il est derrière toutes ses manifestations et représentations, c'est en effet, la somme de ses résultats incarnés. La vérité est unique en ce sens et ne peut être plurielle, elle annule toutes les autres et ne peuvent être une autre vérité qu'elle-même.

Toute approche de la raison religieuse prêchant par l'unilatéralité, la démarcation et la fermeture, procède par une stratégie d'annulation des autres raisons et reste toujours prisonnière de ses propres schèmes théologiques, tout en utilisant des stratagèmes de plaidoirie ou d'argumentation qui : *« consiste à postuler une continuité structurelle et une homogénéité sémantique entre l'espace-temps initial du propos (=situations de discours où a été énoncé, pour la première fois, le verset ou le hadith) et les espaces-temps variés où les mêmes propose devenus textes (nusūs) sont récités... sans s'interroger sur les conditions de possibilité (de lier) des propos jaillis d'une expérience intérieure irréductible (celle du prophète) ou accompagnant une action collective (le prophète et ses partisans) à des contenus mémorisés ou consignés graphiquement pour être projetés sur des expériences et des actions dont la genèse, la configuration et la portée sont nécessairement changeantes »*<sup>(1)</sup>.

---

(1) *Pour une critique de la raison islamique*. Paris. Ed. Maisonneuve-Larose, p : 83.

On comprend ainsi que pendant longtemps la raison religieuse cherche à construire un cadre spécifique sans se poser la question des hypothèses préconçues, des mises en question des croyances et des évidences qui garantissent la possibilité d'exercer le potentiel de doute et du questionnement libre pour fournir des preuves, elle se satisfait même de cette barrière qu'elle construit.

De ce fait, la religion quand elle devient une institution corrompt ce frisson religieux pur et sublime comme le vivent les prophètes, les savants des grandes découvertes scientifiques, des philosophes. En tant qu'institution, elle défend des individus qui ont des intérêts privés, en relation étroite avec le pouvoir en place, ce qui lui fait perdre son horizon spirituel et le fait agir comme une idéologie. Celle-ci agit en dehors du contrôle de la raison critique, elle mobilise l'imaginaire collectif soit en vue d'un salut eschatologique ou un but terrestre.

Le ressort de cette opération de projection laisse la raison idéologique plus dynamique et l'inscrit dans un champ plus vaste que celle de la raison religieuse, elle peut englober de différentes raisons religieuses et non religieuses.

C'est, il faut le redire, avec Arkoun que l'analyse critique a pour but de démasquer la raison religieuse puisqu'elle aboutit à entretenir deux ambiguïtés. D'un côté, elle trompe les croyants quand qu'elle gomme toute relation avec l'idéologie et refuse de se cantonner dans n'importe quel système idéologique. De l'autre côté, il falsifie et détourne le vrai but de la religion, en tant qu'éducation spirituelle des esprits.

Nous sommes à vrai dire devant un sens spirituel pur et transcendant qui a la force de la transcendantalisation (*tanzīh*) et la sacralisation par opposition à un sens juridique et institutionnel, tel que l'incarne l'autorité politique, les dogmes. Ce deuxième sens c'est lui qui se charge d'attributions de légitimité à l'autorité politique. Le manque de discernement et de ne pas pouvoir distinguer ces deux niveaux pousse les croyants à suivre aveuglément les tenants du pouvoir politico-religieux, de ne pas faire de distinction entre la parole de Dieu et la parole des divers corpus de traditions et de jurisprudence, issus des différentes communautés, sectes, groupes (*milal, nihāl, fīraq*).

Pour critiquer ou démythifier la raison islamique classique, il choisit de décomposer la base de cette pensée islamique qui se caractérise essentiellement par le Coran, comme « corpus ouvert » et de lui ajouter la sunna, telle que Chāfi'ī (767-820) élabore dans son fameux *Risāla*, en tant que « corpus restreint » ou d'« œuvre-test ».

Selon cette perspective, Arkoun parle de « raison islamique »<sup>(1)</sup> reçue comme des vérités intangibles, indiscutables échappant à toute critique. Nous retenons une question: y-a-t-il une différence entre ce qu'on peut qualifier de « raison islamique » et de « raison arabe » ? Il ne prend pas l'un pour l'autre et considère que la première se distingue par le fait qu'elle englobe le phénomène de la révélation en tant que message divin.

---

(1) Arkoun, M. (1986). *Tarikhīyat al-fīkr al-'arabī al-islāmī* (L'Historicité de la pensée arabo-islamique). Ed. Markaz Al-Inmā' al-qawmī, p : 65.

Aussi, on y lit: « *la différenciation entre raison arabe et raison islamique est aisée à faire: la première prend en compte toutes les productions en langue arabe, dans toutes les disciplines scientifiques et littératures en incluant, bien sûr (...) les juifs, les chrétiens et aujourd’hui tous les non musulmans qui écrivent en arabe. En ce sens, la raison islamique est incluse dans la raison arabe, mais elle la dépasse puisqu’elle s’exprime dans plusieurs autres langues comme la raison chrétienne* »<sup>(1)</sup>.

Ceci dit, la raison se préoccupe de comprendre ce phénomène, de l’expliquer et de déduire ses normes, elle ne fait que suivre. Tandis que la raison arabe, elle s’exprime en langue arabe. De ce fait, nous retrouvons des chrétiens et des juifs qui s’expriment dans cette langue. L’essentiel est que cette « raison arabe » est demeurée dans son essence confinée dans une raison religieuse et reste prisonnière dans ce sillage, ne dépassant pas ses bornes. Elle conditionne même l’interprétation de soi et de l’autre et empêche de sortir des clôtures dogmatiques. Par exemple, le droit dit musulman est en fait, selon cette présentation, un droit positif légitimé après coup par une théorie fondamentaliste (*usūl al-fiqh*) qui a rattaché les solutions pratiques de premiers juges à des sources religieuses normatives (Coran, hadith). Un droit élaboré en fait par les premiers juges et *fuqahā* » dans des conditions sociologiques, politiques et culturelles propres au Hijāz, à l’Irak et à la Syrie aux Ier-IIe

---

(1) Arkoun, M. (1997). « Horizons et tâches de la raison islamique »  
In *La raison et la question des limites*. (Sous la dir ;  
Benmakhlof, A. Ed. Le Fennec, p : 138.

siècles de l'Hégire. Pour Arkoun, ce que la pensée théologique présente comme une «orthodoxie» religieuse est ainsi dévoilée comme une idéologie d'un groupe dominant, ayant imposé sa suprématie pour construire un Islam officiel.

À ce titre, nous mesurons les difficultés que déclenchent cette critique et le refus des autorités religieuses et politiques une telle entreprise. Aussi, il est très difficile pour les croyants d'accepter de lever le voile sur les imaginaires qui structurent leur croyance. En sorte que la libération de la raison arabe ne peut se faire qu'en libérant la raison islamique de son joug théologique et admettre une critique historique et philosophique.

La leçon principale que tire Arkoun de cette entreprise est que la critique incombe d'abord aux musulmans (arabes, turcs, indonésiens, iraniens...) dans la diversité de l'Islam actuel. Ce qu'il dénomme comme «raison arabe» ne porte pas de connotations péjoratives distinguant une communauté spécifique, mais traduit une expérience depuis le modèle de Médine qui a vu constituer les dogmes de l'Islam en tant que religion et État, *« car c'est à Médine que la prédication religieuse trouve ses premières incarnations politiques »*.

Le plus important pour Arkoun de mettre à jour les épistémès (Foucault, 1966) cachées, les présupposés structuraux, d'aborder l'histoire de la pensée islamique en découvrant cette *« épistémè en formation avant toute systématisation »*.

L'historicité de la constitution de cette raison s'est faite à travers quatre étapes:

- Période qui a vu la transmission de la révélation et la constitution de la pensée islamique.
- Période classique ou qualifiée d'« âge d'or » qui a vu le développement des sciences, les arts et la revivification de la pensée islamique. La production culturelle étant considérable.
- Période scolastique, synonyme de régression et décadence. La philosophie est bannie et l'oppression des philosophes est de mise. Tout ce qui était libre s'est vu interdit: la discussion et la « *munādhara* » (*disputatio*) sont interdites de l'espace public. Ce qui a nourri une rupture avec le passé.
- Période de la Renaissance « Nahda » du XIX siècle jusqu'au 1950... La raison classique subit un véritable choc devant la modernité européenne. La modernité oblige les musulmans à porter un nouveau regard sur la tradition au moment où la « distance épistémique » entre la pensée islamique et la pensée occidentale s'accroît au même rythme que la distance économique en ce XXe siècle<sup>(1)</sup>.

Autant dire que le concept de l'« épistémê » pose le problème de la rupture/continuité dans toute pensée, de la période orale à la période de l'écriture, les bases ontologiques des pratiques dites musulmanes et les problématiques qui en découlent. C'est pour cela qu'Arkoun conteste la pertinence d'une réforme orientée par un « retour aux textes » comme le voudraient les réformistes et propose

---

(1) Arkoun, M. *Pour une critique de la raison islamique*. Op, cit, p: 58.

plutôt une approche de l'islam qui tienne compte de l'apport des sciences humaines contemporaines.

Il s'agit tout d'abord de parvenir à un savoir adéquat, non romantique lorsqu'il s'agit d'aborder l'histoire de la pensée islamique et ses ruptures, l'attitude humaniste que promeut Arkoun exige de l'historien qu'il effectue l'anthropologie du passé et l'archéologie de la vie quotidienne pour saisir les enjeux associés à chaque époque (2005: 71). Cette histoire critique est au service de reconstruction et ferait « *contrepois aux manipulations à grande échelle de l'islam dans sa première grandeur* » (Arkoun 2005: 87).

De même, il convient de préciser que les apports intellectuels et critiques des penseurs médiévaux comme Ibn Rushd, Miskawayh ou Ibn Khaldoun soient à nouveau étudiés ([*L'Humanisme arabe au IVe-Xe s*, 1970]), car cela contribuerait certainement « *à libérer la pensée islamique actuelle de sa mytho-idéologie et de son ritualisme militant* » (Arkoun 2005: 33). Il ajoute cependant que ce regain d'intérêt pour la pensée classique sera insuffisant pour « *ouvrir les vastes chantiers de la raison méta-moderne* ». (2005: 33)

Pour Arkoun, réformer l'islam, c'est accepter les impensés de la tradition islamique. Au cours de l'histoire, un discours sur l'islam s'est imposé et a engendré des impensés, c'est-à-dire des éléments qui ne peuvent être soumis à la critique. Pour répondre aux questionnements issus de la modernité et pour dépasser l'apparent conflit entre « Islam » et « Occident », il ne s'agit pas de retourner aux sources afin d'y trouver les réponses, il s'agit de soumettre la tradition islamique à la critique.

De ce fait, Arkoun exprime de la méfiance à l'endroit de

l'orthodoxie et des élites religieuses et politiques. Il les considère motivés par le désir de contrôler le champ politique: « *On aura beau me citer des versets du Coran, des paroles du Prophète, ce que disent les plus grands "ulama, pour moi qui ai grandi au milieu du peuple le plus humble, puis des luttes de libération, c'est une manipulation des acteurs sociaux qui sont en conflit pour s'appropriier et contrôler la totalité du champ politique* »<sup>(1)</sup>.

Pour situer sa pensée, il se sert de multiples concepts importants:

- 1) Le «Corpus officiel clos » et la pensée islamique classique.
- 2) Les impensés, les tensions violence-sacré-vérité et l'étatisation de l'islam.
- 3) Retour à l'éthique et à l'humanisme, principalement par trois opérations: transgresser, déplacer, dépasser.

### **3-3- Le « Corpus officiel clos »**

Le Corpus officiel clos (COL) est ce corpus qui est sous l'autorité du pouvoir en place, il est le seul qui a recueilli sa reconnaissance et son adhésion. Dans cet esprit, Arkoun envisageait une critique radicale de toutes les « raisons » et postures épistémologiques de la raison orthodoxe, celle qui ne reconnaît pas ses faiblesses et se représente comme la version la plus sincère et absolue des commandements des textes sacrés.

Or, une autre interprétation demeure toujours possible, il

---

(1) Arkoun, M & Sanson, H. (1989). *Religion et laïcité. Une approche «laïque » de l'islam*. Dossiers du centre Thomas More. N° 53, p : 21.

croyait obstinément qu'il est possible de réaliser une critique radicale de ce que les militants islamistes ont fait de la formule « *Al-islam dīn et dawla* », que le pouvoir n'a rien de sacralisé et que cela dissimule la réalité profane de tout pouvoir. Il n'oublie pas de souligner les visées idéologiques des anciens pour empêcher leurs utilisations par les théoriciens actuels de l'islam politique.

C'est sur ce point capital, il aborde cette pensée comme un construit mythique érigée au fil des années et maintenue sous la forme d'un «Corpus officiel clos», que l'on doit soumettre à une analyse critique à partir des outils, dont on dispose grâce aux nouvelles méthodologies de sciences sociales modernes.

À partir de ces outils théoriques, il propose un regard sur la construction de la croyance (non de la foi) en soulignant notamment les contextes entourant la constitution du Coran en tant que livre (*Mus'haf*), de la *sunna* (gestes et paroles répertoriées de Mohammed) et de la *sīra* (biographie du prophète). Arkoun distingue le *Mus'haf* (le Coran en tant que livre) du Livre (avec majuscule) qui correspond à la parole de Dieu révélée. (Arkoun, 2007: 80-81)

Certes, de la constitution du Corpus officiel clos au renforcement de l'orthodoxie, Arkoun trace un lien étroit entre orthodoxie et pouvoir: transformer la religion en un dispositif disciplinaire et sacraliser la *Chari'a*. Cependant, dans sa période classique, la pensée islamique a été marquée par l'humanisme, empreinte de pluralisme et de liberté critique avant de se refermer et de devenir la chasse gardée de l'orthodoxie. Le Coran, qui a été révélé sur une période

de 23 ans (610-632) comporte, selon lui, trois niveaux:

- Premièrement, un stade oral, c'est-à-dire la parole de Dieu, puis cette parole a été transmise à Mohammed qui l'a transmise à ses compagnons. Arkoun nomme fait coranique le stade oral de la révélation.
- Le fait coranique se distingue du fait islamique, qui est le deuxième niveau et qui correspond aux différentes expressions de ce qu'on appelle « islam ».
- Le troisième niveau est le Coran rassemblé en un volume nommé *mus'haf* sous le règne du calife 'Uthman (644-656), c'est le *mus'haf* qui a constitué un « Corpus officiel clos », puisqu'il a été édicté comme tel et les autres versions ont été damnées.

D'ailleurs, il soulève quelques éléments quant aux circonstances et aux conséquences de la version officialisée sous 'Uthman: « *La recension de Uthman a entraîné un certain nombre de décisions regrettables: destruction des corpus individuels antérieurs et des matériaux sur lesquels avaient été consignés certains versets ; réduction arbitraire des lecteurs à cinq ; élimination de la très importante recension d'Ibn Mas'ud, un compagnon respecté dont le corpus a pu être, cependant, conservé à Kūfa jusqu'au X<sup>e</sup> siècle* »<sup>(1)</sup> (Arkoun, 2010:13-14) .

Malgré cela, la pensée islamique classique a tout de même connu au 10<sup>e</sup> siècle une période d'humanisme caractérisée par l'existence d'une pluralité d'approches, dont certaines étaient subversives comme le mu'tazilisme. Cette littérature

---

(1) Arkoun M. (2010). *La pensée arabe*. Paris. Ed. PUF, p : 13-14.

s'appelle «*adab philosophique*» démontrait des préoccupations pour la liberté critique dans l'exercice des responsabilités civiques, morales et intellectuelles. Pour Arkoun, «*le très riche concept d'adab qui désignait l'attitude humaniste ne réfère plus qu'aux départements de littérature dans les universités* » (Arkoun, 2010: 128).

Avec la fin de la période classique s'est également achevée celle de la diversité des approches. Dès le 14<sup>e</sup> siècle, l'islam classique a laissé sa place à l'islam scolastique, puis au réformisme, à l'islam politique et, enfin, à l'islam activiste. Toutes ces tendances se sont construites sur une accumulation d'impensés et ont fait place à une plus grande étatisation de l'islam où les pouvoirs en place ont cherché à se légitimer en s'appuyant sur l'islam et où les résidus ont également utilisé l'islam vrai pour bâtir leur contestation des autorités. Au contraire, la subversion, c'est l'adoption d'une pensée humaniste critique et ouverte qui se consacre à dépasser l'enseignement des orthodoxies en pensant les impensés accumulés, les certitudes héritées.

Cependant, Arkoun soulève le fait que la pensée islamique n'a pas toujours été fermée à la critique. Certains philosophes musulmans ont questionné les impensés. C'est le cas des mu'tazilites, qui s'opposent notamment à l'idée que le Coran soit «*incrée*» donc intemporel (les juristes de l'école d'Abū Hanīfa [699-767] soutenaient eux aussi la thèse que le Coran est créé). Défendant l'unicité de Dieu, les mu'tazilites estiment que seul Dieu est éternel et refusent l'idée que le Coran soit incrée (ce que prônent notamment les hanbalites qui ont contesté les mu'tazilites et qui

constituent aujourd'hui une des quatre écoles officielles de jurisprudence sunnite alors que les mu'tazilites ont été marginalisés).

De cette vivacité intellectuelle, la pensée grecque connaissait du 8<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle beaucoup de succès chez les Arabes dans le cadre du phénomène de la *translatio studiorum* (transmission du savoir occupant tout le Moyen Âge sur près de six siècles [de 529 à 1100]<sup>(1)</sup>), alors qu'ils vivaient sous un régime islamique.

Au cours de cette même période, particulièrement au 10<sup>e</sup> siècle, la raison religieuse a connu une grande expansion permettant de rendre plusieurs enjeux « pensables ». En effet, à cette époque cohabitaient plusieurs tendances et écoles (traditionaliste, rationaliste, mystique...), chacune à la fois rationaliste et traditionaliste à différents degrés. Selon Arkoun, « *l'objectif commun non seulement aux musulmans, mais également aux judéo-chrétiens, étant de saisir et de communiquer la Vérité, il fallait définir la valeur comparée de la raison et de la Révélation comme sources et garants de la connaissance vraie* » (Arkoun, 2010: 64).

Arkoun voit dans l'ouverture de la pensée islamique classique, « *plusieurs signes annonciateurs de la naissance*

---

(1) La période classique de la civilisation arabe médiévale (du Xe au XIII<sup>e</sup> siècle) voit cette tradition philosophico-scientifique arabisée, enrichie par les apports de savants et penseurs contemporains (al-Kindi, al-Farabi et Avicenne en philosophie, ce dernier en médecine, al-Khwarizmi ou Thabit ibn Qurra en mathématiques, etc.), s'étendre dans tout le monde arabomusulman, notamment à Damas et Bagdad puis au Caire à l'époque des Fatimides, à Kairouan et dans l'ensemble du Maghreb, dans l'Espagne des Omeyyades de Cordoue.

*d'un sujet humain soucieux d'autonomie, de discernement libre dans l'exercice des responsabilités morales, civiques, intellectuelles* »<sup>(1)</sup> (2005: 24). C'était une époque fertile, elle articule la vie intellectuelle et la vie spirituelle, de manière que les deux niveaux connaissent une diversité et un pluralisme dans la pensée islamique: De cette effervescence naîtra l'*adab* philosophique de IV<sup>e</sup> — X<sup>e</sup> siècle, on peut parler d'une libéralisation de l'activité cognitive à l'instar de celle de la Renaissance européenne qui n'était pas non plus libérée de l'emprise du théologique comme le sera la raison des Lumières. (Ibid.: 18).

En effet, *« La période humaniste consistait justement dans la prise en charge critique de la polis, la cité politique à la manière grecque et de la religion elle-même. Je n'ai fait qu'élargir, dans un contexte de modernité, l'attitude intellectuelle qui caractérise précisément l'humanisme arabe du X<sup>e</sup> siècle. C'est la pensée d'expression arabe de cette époque qui a interprété le religieux dans les catégories de la philosophie. Au Xe siècle, le philosophe Al Hamiri a pensé le religieux exactement comme Kant a défini la religion dans les limites de la raison. Il a appliqué la démarche logocentriste du logos aristotélicien pour définir la religion et la vérité religieuse. Son travail est d'une grande audace intellectuelle, et il se différencie de la manière dont les théologiens et les juristes ont abordé la religion, le Coran, et la charia (loi religieuse musulmane) »*<sup>(2)</sup>

---

(1) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam: combats et propositions*. Paris, Vrin, p : 24.

(2) Arkoun ,M. (2001). «L'impensé dans la pensée islamique ». *L'Humanité*, mardi 12 novembre, 2001.

Puis, à partir du 13<sup>e</sup> siècle, plusieurs de ces écoles se sont affaiblies et ont disparu sous l'influence de l'emprise dogmatique, idem pour la science de la parole («'ilm al-kalām), devenue synonyme d'hérésie et d'opprobre et la philosophie héritée de la pensée grecque se voit vilipendée après la mort d'Ibn Rushd (1126-1198): la *disputatio* entre ce philosophe et Al-Ghazālī illustre cette richesse en déperdition. Quant aux mu'tazilites, ils ont été bannis en 1017-18.

C'est ainsi, aux dires d'Arkoun, que ce qui avait été «pensable» est devenu «impensable». Ainsi, depuis le 13<sup>e</sup> siècle, la pensée islamique s'est refermée sur elle-même et ne se réfère plus qu'à son Corpus officiel clos: l'islam semble pétrifié dans une tradition sans vie et les textes fondateurs sont momifiés par la perpétuation de l'orthodoxie.

D'ailleurs, il soulève quelques éléments quant aux circonstances et aux conséquences de la version officialisée sous le Calife «'Uthman: la recension de «'Uthman a entraîné un certain nombre de décisions regrettables: destruction des corpus individuels antérieurs et des matériaux sur lesquels avaient été consignés certains versets; réduction arbitraire des lecteurs à cinq; élimination de la très importante recension d'Ibn Mas'ud, un compagnon respecté dont le corpus a pu être, cependant, conservé à Kūfa jusqu'au Xe siècle. (Arkoun, 2010: 13-14)

Mais, le fait que la pensée islamique n'a pas toujours été fermée à la subversion, c'est un fait indéniable de l'histoire. Certains philosophes musulmans ont questionné les impensés. C'est le cas des mu'tazilites, qui s'opposent notamment à

l'idée que le Coran soit « incréé » donc intemporel. Défendant l'unicité de Dieu, les mu'tazilites estiment que seul Dieu est éternel et refusent l'idée que le Coran soit incréé (ce que prônent notamment les hanbalites qui ont contesté les mu'tazilites et qui constituent aujourd'hui une des quatre écoles officielles de jurisprudence sunnite alors que les mu'tazilites ont été marginalisés).

Du 8<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle, l'influence de la pensée grecque trouvait beaucoup d'échos chez les Arabes, Averroès devint le grand commentateur attitré d'Aristote et un penseur libre avant la lettre. Au cours de cette même période, particulièrement au 10<sup>e</sup> siècle, la raison religieuse a connu une grande expansion permettant de rendre plusieurs enjeux « pensables », mais on constate la naissance d'une théologie spéculative (conforme à l'époque) qui se fonde sur un effort rationnel pour comprendre la vérité révélée.

En effet, à cette époque cohabitaient plusieurs tendances et écoles (traditionaliste, kalām [théologie spéculative], rationaliste, mystique) chacune à la fois rationaliste et traditionaliste, non sans démonstration théologique de Dieu à différents degrés. Selon Arkoun, « *l'objectif commun non seulement aux musulmans, mais également aux judéo-chrétiens, étant de saisir et de communiquer la Vérité, il fallait définir la valeur comparée de la raison et de la Révélation comme sources et garants de la connaissance vraie.* » (Arkoun, 2010: 64).

Arkoun voit dans la pensée islamique classique, caractérisée par la coexistence d'une pluralité d'approches, « *plusieurs signes annonciateurs de la naissance d'un sujet humain soucieux*

*d'autonomie, de discernement libre dans l'exercice des responsabilités morales, civiques, intellectuelles*»<sup>(1)</sup>.

Sans pouvoir être qualifiée d'une pensée libre avant l'heure, c'était une époque de diversité et de pluralisme dans la pensée islamique. «*Parler de "laïcisation" ou de sécularisation des savoirs, c'est tomber dans l'anachronique. Mais avec ce que j'ai appelé l'adab philosophique de l'IV<sup>e</sup> — X<sup>e</sup> siècle, on peut parler d'une libéralisation de l'activité cognitive à l'instar de celle de la Renaissance européenne qui n'était pas non plus libérée de l'emprise du théologique comme le sera la raison des Lumières*»<sup>(2)</sup>.

En résumé, selon Arkoun, le *mus'haf* (livre) se distingue donc de la révélation divine (stade oral du Livre) qui renvoie à la foi. Les questions qui avaient autrefois été ouvertes, notamment par les mu'tazilites et les philosophes, sont depuis devenues des impensés, alors que l'orthodoxie dominante a accaparée à elle seule la production du discours sur l'islam. C'est pourquoi le *mushaf* (en tant que livre) dans sa version fixée qu'il appelle aussi «*Corpus officiel clos*» peut et doit être étudié comme tout autre texte écrit<sup>(3)</sup>.

### **3-4- L'impensé, l'impensable et le pensable**

Travailler tout discours intelligible passe par traverser toutes ses «*couches constitutives*»,<sup>(4)</sup> l'impensé reflète pour

---

(1) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam: combats et propositions*. Paris, Vrin, p : 24.

(2) Ibid, p : 18.

(3) Dans ce sens, le *mushaf* offre un accès au Qur'ān et à son histoire.

(4) Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*, Op, cit, p : 112.

Arkoun non, ce qui a été négligé seulement, mais celui qui a été caché, omis et passé sous silence, il participe plutôt à construire ce qu'il appelle le récit mytho-historique sur l'islam et ne fait l'objet d'aucune remise en question critique.

Sur un plan historique, la période classique de l'islam s'est étendue du 7<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle. Elle correspond au moment de « construction mytho-historique de la croyance islamique »<sup>(1)</sup>. L'islam classique s'est transformé en un islam scolastique (14<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle) où sévit une « *clôture dogmatique [qui] prend une importance grandissante, parallèlement à l'extension d'un islam d'expression orale, éloigné de la culture textuelle scolastique* »<sup>(2)</sup>.

Cette reconfiguration se poursuit dans une troisième période, à partir du 19<sup>e</sup> siècle, qu'est apparu un islam réformiste réagissant au colonialisme et aux défis de la modernité: les autorités politiques s'emparent et en font leurs propres fonds de commerce ou fers de lance. Puis, l'islam politique a accompagné les luttes de libération nationale, avant de devenir l'islam activiste dénonçant ses mêmes régimes qui se sont imposés après la colonisation, les jugeant soumis à l'Occident et sécularistes (Arkoun & Maila (2003: 28).

Ce qui importe dans les impensés, c'est les « régimes de vérité » qui se sont imposés avec le développement et le renforcement des orthodoxies et des discours officiels sur l'islam. Ce sont ces régimes de vérités qui ont engendré de nombreuses impensés. D'après Arkoun, puisque ce sont les

---

(1) Arkoun, M. and J. Maila (2003). *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*. Paris, Desclée de Brouwer, p : 28.

(2) Ibid, p : 28.

pouvoirs qui définissent l'orthodoxie, la vérité religieuse est le résultat d'un rapport de forces. Elle est attachée viscéralement à ce rapport, puisqu'elle en dépend.

Dans un premier temps, ce sont les religions qui revendiquèrent leur monopole sur la Vérité, de même que sur l'ensemble des stratégies pour transmettre, expliquer, enseigner, appliquer et protéger cette vérité. Arkoun les appelle « régimes religieux de vérité »<sup>(1)</sup>.

Enfin, devant les régimes religieux de vérité, les États modernes ont aussi substitué leurs propres régimes de vérité qui devraient eux aussi être remis en question. Ces impensés accumulés doivent devenir pensables.

Pour autant, les « impensés » ne sont pas propres à l'histoire de l'islam ou à celle de la pensée arabe. Chaque logosphère véhicule (espace partagé par ceux qui utilisent une même langue afin d'articuler leurs pensées, leurs représentations, leur mémoire collective et leurs connaissances) et comporte des impensés.

Arkoun considère le processus d'institutionnalisation qu'a connu l'islam — qui a commencé dès l'installation de la dynastie omeyyade à Damas en 661 et s'est répandu à l'ensemble des contextes islamiques — comme préjudiciable à l'attitude humaniste, puisque cette étatisation a entraîné le triomphe d'une seule école officielle (de même pour le Califat Abbaside Al-Mamūn, le fervent défenseur du Mu'tazilisme).

Bref, la culture savante et la pensée critique ont laissé la

---

(1) Arkoun, M. (2006). *Islam: to reform or to subvert?* London, Saqi, p: 351.

place à une culture de combat (jihād) contre les « infidèles » de l'extérieur et de l'intérieur. Cette combinaison de sacralisation-vérité laisse déclencher une violence contre les attaques et les dangers supposés comme tels: « *Le jihād puise sa légitimité dans l'obligation de défendre ce que le Coran a déjà défini comme la « religion vraie » (dīn al-haqq explicitée ensuite par les théologiens juristes dans des professions de foi « orthodoxes » (« aqida), elles-mêmes ritualisées en disciplines rigides du corps et de la mémoire, soit par les clercs (« ulama») stipendiés par les États autrefois impériaux, aujourd'hui « républicains », soit, localement, par les chefs de confréries rivales jalouses de leurs frontières territoriales et rituelles* »<sup>(1)</sup>.

En fin observateur, il constate que les confréries depuis le 16e siècle se livrent à leur tour à une surenchère mimétique sur l'orthodoxie, elles invoquent la proximité au modèle prophétique pour mieux garantir leur contrôle social et politique sur des groupes soustraits à l'intervention du pouvoir central surtout pendant la période ottomane.

Une remarque s'impose ici à propos de l'islam confrérique et maraboutique. Il est combattu par les mouvements réformistes nés au XIX siècle, en accord avec les mouvements nationalistes de lutte anticoloniale, puis par le Partis-État.

En riposte, « *Les confréries se livrent à une surenchère mimétique sur l'orthodoxie, la proximité au Modèle*

---

(1) Arkoun, M. (2005). Humanisme et islam : combats et propositions. Paris, Vrin, p : 29.

*prophétique pour mieux garantir leur contrôle social et politique sur des groupes soustraits à l'intervention du pouvoir central surtout pendant la période ottomane. Une remarque s'impose ici à propos de l'islam confrérique et maraboutique. Combattu par les mouvements réformistes d'un islam écrit, savant et urbain en accord avec les mouvements nationalistes de lutte anticoloniale, puis par le Partis-État "socialiste", cet islam des zawiyas est utilisé aujourd'hui par ces mêmes États pour lutter contre leurs oppositions islamistes qui prônent la subversion par la terreur. Le bricolage idéologique pervertit ainsi simultanément la pensée religieuse et la pensée politique» (Arkoun, 2005: 70).*

Devant l'humiliation coloniale du 19<sup>e</sup> siècle, le constat est fait d'un renforcement d'une attitude de repli et de durcissement des clivages confessionnels et culturels. C'est dans ce contexte de déchirements entre différentes traditions et écoles juridiques et de résistance au colonialisme que les réformistes ont prôné un retour aux formes premières de la croyance, sans la médiation des différentes écoles.

Devant cette situation désespérante, Arkoun parle donc de «*régression intellectuelle et culturelle en contextes islamiques à la fois par rapport à l'âge classique [...] et à l'âge libéral timidement inauguré au début du XIX<sup>e</sup> siècle*» (2005: 32). À ce propos, les nouveaux États-nations se sont empressés à leur tour de bâtir leur légitimité sur un islam «*issu de sept siècles de discontinuités, d'oublis, d'impensables et d'impensés*». (2005: 73).

En somme, des impensés se sont accumulés tout au long

de l'histoire de l'islam, et cela en raison des volontés de pouvoir, des confrontations des régimes de vérités et de légitimité. Pour se maintenir et se légitimer, ces pouvoirs ont alimenté la construction de régimes de vérité à partir de l'imaginaire religieux, ce qui a créé une confusion entre la foi musulmane et l'orthodoxie.

La relation complexe du politique et du religieux doit être repensée à nouveau frais. L'investissement idéologique et politique de l'imaginaire religieux a été omis et il a été confiné dans l'impensé et le refoulé. Des notions comme Jihād d'une part et les Croisades de l'autre part ont alimenté cet imaginaire religieux et l'ont revivifié.

Dans le monde occidental, ni la sécularisation de l'espace public —dans le cas de la société française — a permis de repenser le fait religieux, mais sa gestion a été confiée au ministère de l'Intérieur, tandis que l'« ignorance institutionnalisée » dans les pays musulmans n'a pas permis aussi à son tour d'intégrer les sciences humaines et sociales dans la recherche sur le fait religieux. Les « ignorances institutionnalisées »: l'ignorance de soi et l'ignorance de l'autre ont débouché sur le « choc des civilisations » et le « conflit des ignorances ».

De même, l'approche anthropologique doit déconstruire la relation complexe qu'entretient la violence-vérité et religion: comment cette relation triangulaire a pris force dans l'histoire humaine. La violence est un facteur structurel de la relation humaine, quand l'inégalité et l'injustice priment sur une relation d'égalité et de justice. La violence est en relation étroite avec le sacré quand deux processus se conjuguent réciproquement. Tout

sacrilège demande un bouc émissaire, un sacrifice. De sorte que: «*La relation sacrifice, sacrilège, sacré, violence est inséparable du sacré et de la vérité. Le jeu des trois forces dans les représentations, les croyances et les pratiques renvoient à ce que j'appelle le triangle anthropologique*»<sup>(1)</sup>.

Pour Arkoun, chaque religion assigne un régime de vérité à ses préceptes pour se démarquer des autres. De ce fait «les trois forces mobilisatrices: violence, sacré et vérité» sont des composantes énergiques propre à toutes les religions. Le choix de la violence rime avec l'appropriation du discours religieux par la politique, appropriation sous forme d'une reprise-modification à ses propres fins. Dans le jargon anthropologique, on parle du passage du mimétisme originel au combat militaire. Ce triangle anthropologique est à situer par-delà le bien et le mal.

En effet, la violence à ce titre est pensée en dehors de la violence sacrificielle ou de la violence individuelle. La violence n'est pas par nécessité religieuse, c'est une vision simpliste que les discours officiels s'empressent de «commercialiser», cela ne résulte pas aussi d'une mécompréhension de la religion ou le vrai islam comme le prétend l'approche culturaliste.

Pour comprendre le phénomène de la violence dans l'islam, il faut procéder à une lecture herméneutique et symbolique de la vérité coranique comme on peut l'étudier dans le texte coranique. Cette vérité a pris progressivement trois formes de réception:

---

(1) Arkoun, M. (2007). *ABC de l'islam : Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Ed. Grancher, p. 243

- On peut noter, que sa première formulation s’inscrive en opposition à des croyances primitives (*jāhiliyya*) ou « pensée sauvage », que le Coran a qualifié de « mythique », légendes apocryphes des anciens par rapport à ses nouveaux récits propres (*qasas*). N’oublions pas que le Coran s’est trouvé dans une Arabie, où il y avait présence multiple de croyances animistes, païennes, juives, nestorienne, chrétiennes, gnostiques ou zoroastrienne.
- Dans une seconde étape, cette vérité pour le besoin d’être normative a pris la formule de Corpus officiels clos.
- En fin, cette vérité a pris la forme d’un discours ou d’une École de loi (*fiqh*).

Suivant les différents modes de réception, le contenu a contribué de fixer à demeure une vérité (comme fixer des volets avec des crochets) dans le texte coranique sous forme de propositions de vérité qui fonctionnent souvent selon les mécanismes d’exclusion/inclusion, d’alliance et de contre alliance. « *Toute vérité se pose en s’opposant, en se différenciant de toutes les formulations les plus directement concurrentes* »<sup>(1)</sup>.

Ces modes de réceptions ont accompagné la construction de la première communauté musulmane: la « *Umma* (communauté) et son tandem: fidèle/infidèle, croyant/incroyant, le premier noyau du Jihād (au sens de livrer combat). En fait: “*Le discours coranique-comme celui de Jésus de Nazareth et, plus généralement, ceux de tous les prophètes de la Bible-est*

---

(1) Arkoun, M. (2007). Op, cit, p: 255.

*un discours de pouvoir dominé par deux objectifs: subvertir les discours antérieurs par la controverse jointe à l'action-habiller le discours nouveau en le rattachant à l'Être absolu, transcendant, mais par sa parole et son action dans l'histoire des hommes »<sup>(1)</sup>.*

Par ailleurs, cette vérité ainsi constituée a fait que l'islam a opté pour un changement d'orientation et de ce fait, il a opéré un basculement de la violence d'un système symbolique à un autre système symbolique (comment protéger la révélation divine et se prémunir contre les adversaires, du fait même de sa codification qu'elle a opéré).

Selon le mécanisme du triangle anthropologique, la violence est intégrée dans un autre système symbolique qui diffère de celui des alliances tribales et claniques, le système adopté pendant la période préislamique. C'est un nouveau système dit « fraternel » de loi-vérité pour forcer les réticences qui s'est forgé progressivement et s'est substitué à l'autre ancien:

*« L'idée neuve qui surgit ainsi au sujet de la violence en relation avec la Vérité sacrée et à pouvoir sacralisant, c'est qu'elle en devrait plus être motivée par la quête du Butin, l'accroissement du pouvoir d'un clan ou le respect d'un pacte d'alliance entre clans et tribus, elle ne peut être légitimée que dans le cadre du pacte spirituel, éternel — Mîtahq, "ahd — qui doit lier chaque créature promue au rang de sujet-personne responsable à son créateur » (Arkoun, 2007: 254).*

---

(1) Arkoun, M. (1984). Op, cit, p: 157.

Dans le contexte strict d'application des valeurs dogmatiques de l'islam, une division nous tend le miroir pour distinguer une stratification entre les croyants et les incroyants. La vérité religieuse se transforme d'un état à l'autre, d'une recherche de sens et la fondation de sa légitimité à une volonté de pouvoir d'une autorité dotée d'une force politique, militaire et religieuse: «*La dimension spirituelle maintenue ouverte à la discussion au stade prophétique est désormais étatisée*» (Arkoun, 2007: 257).

De ce triangle anthropologique, il met le doigt sur une donnée essentielle, la vérité au temps prophétique très ouverte sur la quête du sens et la constitution de la première communauté musulmane, se trouve figé par la transmission des théologiens et par les pouvoirs dans un discours théologico-politique, où le religieux est lié au politique.

Le sacré dans le triangle anthropologique s'occupait pendant la période prophétique de produire du sens, et dans cette quête, il effectuait un aller-retour entre la désacralisation-re sacralisation avec une grande créativité religieuse, son capital symbolique était partagé, cherchant à convaincre, à dialoguer et à argumenter, mais une fois qu'il s'est constitué dans des écoles juridiques fermées en promulguant leurs propres spéculations, il s'est transformé dans un discours statique et figé. On assiste à une confiscation du religieux et une cristallisation militante et idéologiques opérées par l'alliance des autorités religieuses et politiques? Le discours religieux prend les allures d'une école de — fiqh — où une raison juridique.

Cette confiscation n'est pas propre aux religions révélées,

mais les religions séculières du vingtième siècle n'ont pas hésité à leurs tours d'exploiter le sacré et la vérité. Chacune d'elle — communisme, laïcisme — cherchait toujours à réactiver la violence, la légitimer et l'utiliser.

Pour comprendre, les incohérences de ce triangle, *«l'anthropologie comme critique radicale de toutes les cultures, permettent aujourd'hui de sortir de ce que j'appelle les **mytho-histoires** religieuses et les **mythos-idéologies** des messianismes modernes »* (Arkoun, 2007: 262).

### **3-5- Subversion dans la pensée: « Déplacement, Dépassement et transgression »**

Chez Arkoun, pour penser les impensés, il est nécessaire de transgresser les codes<sup>(1)</sup> et il incombe à la raison la tâche de subvertir la raison dans le sens de faire la critique de la critique, qui au surplus ne doit pas se laisser aller dans ses affirmations et de toujours défendre la libération de l'esprit des carcans de l'orthodoxie et les idéologies inhibitives.

Ce faisant, la notion de « subversion » utilisée ne requiert pas un sens fortuit de démolition, de désordre et de révolution, *«quand je parle de subversion de la pensée islamique, je pense, à la mobilisation d'équipes de chercheurs, de penseurs, d'écrivains, d'artistes pour remplir deux tâches historiques: 1) Récapituler, dans les sociétés dites islamiques, les attentes, les espérances, les revendications (...) auxquelles aucune réponse adéquate n'a été fournie ni par les États, ni par "autorités" religieuses. (...). À partir des données ainsi recueillies, on*

---

(1) Arkoun, M. (2006). *Islam : to reform or to subvert?* London, Saqi, p : 12.

*reconstituera la genèse des violences structurelles mises en place et utilisées par des acteurs sociaux variés depuis les indépendances* »<sup>(1)</sup>.

Par conséquent, cette subversion peut se résumer en trois opérations: transgresser-déplacer — dépasser. « *Dans la question de l'islam par exemple, transgresser voulait dire sortir de son cadre étroitement religieux, l'ouvrir à la philosophie et aux sciences humaines et sociales, l'interpréter par d'autres sciences que la seule tradition religieuse* »<sup>(2)</sup>. Mais, la pensée subversive prône surtout un retour à l'attitude humaniste qui a prévalu avec les humanistes arabes (Miskawayh [m 1030], Tawhidi [m 1014], Ibn Qotayba [m 889]... etc.). Donc, il faut s'atteler à des investigations archéologiques qui dévoilent les mécanismes et les dogmatismes structurant de l'imaginaire commun.

Radicalement, Arkoun prône la disqualification des processus de la sacralisation et de sanctification, il postule qu'« *il est naïf de demander à l'islam-fiction comme acteur bruyant de l'histoire en cours, de renouer avec ce fameux ijtihād avorté déjà depuis que le corset méthodologique de la pensée fondationnelle ('ilm al-usūl) a planté les premiers jalons de ce qui est devenu le monstre idéologique nommé fondamentalisme et intégrisme.* ». Une telle relecture radicale s'impose: contexte nouveau= raisonnement nouveau.

---

(1) Arkoun, M. (2004). « L'islam : réformer ou subvertir » In *L'islam en France*. (S.la dir. Zarka, Y. CH & Taussing, S-Fleury, C. Paris. PUF, p: 715.

(2) Arkoun, M. (2012). *La construction humaine de l'islam*. Op, cit, p : 42-43.

Dans ces circonstances, le réformisme ne serait qu'une manière de remodeler « l'intérieur » de la « clôture dogmatique », de laquelle il faudrait plutôt de sortir et opérer une rupture, d'où la nécessité de subvertir ou transgresser: Cela implique l'abandon des fausses spécificités, des « différences » fantasmées, des « identités fabriquées et taillées sur mesure », des régimes de production idéologique de la « Vérité », d'aliénation de la raison et de manipulation mécanique ou cynique des imaginaires sociaux.

Avouons-le, seule cette critique peut mettre à nu les enjeux du choix entre la « reproduction » au sens sociologique, des ignorances inculquées dès l'enfance dans les familles, les écoles, les médias, les mosquées et autres lieux d'expression culturelle et religieuse, les institutions de tous niveaux.

Cette démarche consiste à « [...] **transgresser** les limites de la clôture dogmatique non pas en les effaçant par un geste iconoclaste, mais en les **déplaçant** (seconde opération) vers les espaces d'intelligibilité ouverts par les révolutions scientifiques depuis les premières interventions de la modernité face à la pensée médiévale dans son ensemble; **dépasser** par une troisième opération les stratégies cognitives et interprétatives qui ont assuré jusqu'à nos jours la survie de systèmes juridiques dont les fondements théologiques ou philosophiques sont de plus en plus ébranlés. (Souligné par l'auteur)<sup>(1)</sup>

Cela dit, dans *Humanisme et islam* (2005), Arkoun parle de sa pensée comme de « combats » contre l'obscurantisme et

---

(1) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam : combats et propositions*. Paris, Ed. Vrin, p: 225.

pour un autre humanisme, mais il insiste aussi sur les limites de la raison: les entreprises de rationalisation ont leurs propres pensable et impensable quand elles redeviennent des systèmes dogmatiques:

*« Mes combats pour l'humanisme ont pour premier objectif la mise en crise intellectuelle et spirituelle d'une pensée islamique confisquée par l'idéologie de combat et enchaînée à ses constructions mytho-historiques depuis « 632 jusqu'à nos jours (ARKOUN, 2010: 183) » et se poursuit par « des cohortes de néo-apologètes et de soi-disant théologiens célébrés par les médias » (2005: 32).*

Ceci dit, il s'insurge contre le manque d'intérêt de la communauté scientifique en Occident et dénonce le versement dans le victimisme et l'émotionnel du côté de l'autre rive méditerranéenne. Dans ses derniers ouvrages, il dénonçait l'essentialisation faite à l'islam et observe que *« la pratique discursive de construction de mytho-histoire continue d'opérer dans notre culture moderne, toute laïque et critique qu'elle soit »*<sup>(1)</sup>.

Aussi, il s'en prenait notamment à l'utilisation du terme «Islam» avec un «I» majuscule, rempli d'apanage des manipulations *« avec l'idée d'un islam inadaptable, irascible dans sa relation avec l'Occident »*<sup>(2)</sup>, servant à décrier une « civilisation islamique », dont toutes les difficultés sociales ou politiques et toutes les particularités culturelles peuvent s'expliquer par l'«Islam» et sa rivalité avec «Occident»,

---

(1) Arkoun, M & Maïla, J. (2003). *De Manhattan à Baghdad. Au-delà du Bien et du Mal*. Paris. Ed. Desclée de Brouwer, p : 97.

(2) Ibid, p : 115.

que « *sans la victoire de Charles Martel à Poitiers, les imams seraient aujourd'hui en train d'exporter les fidèles « 'du haut des chaires d'Oxford « ' »*<sup>(1)</sup> ».

En réalité ce “choc” promu au lieu et à la place du “contact” que défendait F. Braudel dans la Méditerranée, est un choc -entre l'ignorance des imaginaires collectifs-, construit et maintenu de chaque côté. Les impensés et impensables sont cultivés par les représentations, les préjugés, les alibis, les stéréotypes, les systèmes d'éducation, les doxas, les discours politiques et académiques établis, ainsi que par les médias qui entretiennent et nourrissent cette rhétorique (Arkoun, 2006:27), d'où son appel de déconstruire ses entités imaginaires une fois pour toutes.

En premier lieu, il réclame ouvertement des musulmans « *un travail de révision rétrospective et prospective de systèmes de valeurs devenus obsolètes* » et réclament à ses intellectuels de prendre leurs “responsabilités” à bras le corps et que la solution des problèmes relève exclusivement des acteurs sociaux, et non point de “Dieu”<sup>(2)</sup>.

En deuxième lieu, devant la crise des grands systèmes hérités de la pensée des Lumières et devant les illusions qu'entretiennent des traditions dogmatiques. Arkoun prévoit dans le contexte actuel une double rupture, celle de la pensée islamique avec l'attitude philosophique et celle de la pensée occidentale avec les cultures religieuses. Néanmoins, Cela

---

(1) Ibid, p : 116.

(2) Arkoun, M. (2007). *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris, Grancher, p : 52-53.

doit passer tout d'abord par pacifier l'espace géo-historique méditerranéen et donner libre cours à tous les référents à vocation rationnel ou spirituel. Notons, toutefois, que pour répondre efficacement aux défis des progrès de l'esprit dans les sociétés musulmanes, Arkoun propose une nouvelle approche de l'étude du Coran et de la pensée islamique, une histoire ouverte qui ne peuvent être appliquée que s'elle réponde aux attentes, aux besoins légitimes des peuples musulmans<sup>(1)</sup>. À partir de ce paramètre, Il estime qu'il est nécessaire d'ouvrir le fait coranique d'abord en effectuant une anthropologie historique du phénomène religieux dans l'espace méditerranéen, puis en le comparant avec les trois grands monothéismes<sup>(2)</sup>. Et, ce dans le sens que la raison théologique musulmane doit sortir de l'anachronisme et être toujours respectueux des acquis des sciences de l'homme.

En effet, il y a un long chemin à frayer, ni l'Europe chrétienne, ni l'Europe des Lumières ou même l'« Islam » ne reconnaît le fait que la religion islamique appartienne aussi à la tradition nommée « judéo-chrétienne »: *« l'islam a commencé à construire son appartenance juridique et spirituelle en réorganisant les figures symboliques originales des prophètes bibliques, en particulier celles d'Abraham et de Jésus »*<sup>(3)</sup>. Dans ce sens, il faut commencer les « préparations indispensables pour ouvrir et nettoyer les avenues d'une Union

---

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

(2) Arkoun, M. (2006). *Islam : to reform or to subvert?* London, Saqi.

(3) Arkoun, M. (2007). "The Answers of Applied Islamology." In *Theory, Culture and Society* 24(2): 21-38.

*pour la Méditerranée*» historiques et anthropologiques (Arkoun, 2010: 110).

En plus, il renvoie dos à dos le discours islamique politiquement dominant et les tenants de la pensée unique en Occident. C'est pour cela, il tient à subvertir le champ religieux qu'il considère comme monopolisé par les théologiens fondamentalistes d'une part et les acteurs politiques d'autre part qui manipulent et instrumentalisent à leur guise les croyances religieuses et politiques pour mobiliser les imaginaires collectifs<sup>(1)</sup>.

Aussi, Arkoun s'en prend aussi aux scientifiques et experts médiatiques. En revanche, il estime que la plupart d'eux cherchent à offrir des descriptions ethnographiques des rituels et des croyances essentialisées. Ce faisant, ils réduisent la raison religieuse à l'expression du fondamentalisme. Y a-t-il une différence ? Il estime que oui, qu'il faut non seulement actualiser les méthodes dans certains champs de recherche, dont ceux reliés à l'islam et aux cultures non occidentales, mais aussi les subvertir en soumettant à la critique toutes les formes de rationalité produites de même que celles qui seront produites<sup>(2)</sup>. À bien des égards, il appelle ce processus la «raison émergente».

---

(1) Arkoun, M. (2006). Islam: to reform or to subvert? London, Saqi, p: 98.

(2) Ibid, p: 35.

## Chapitre 4

### Raison émergente

Pour définir ce concept, Akoun rejette toute posture immobile et sûre de la raison, qu'elle soit théologique, fonctionnelle, utilitaire ou pragmatique... etc. ; au contraire, il défend une raison qui fait place « *à tous les problèmes, les conflits, les désaccords et s'en tient pour cela aux hypothèses heuristiques sur tous les débats ouverts dans les sociétés. Il en résulte une éthique de la communication, de l'échange, de la recherche et de la transmission didactique des connaissances* »<sup>(1)</sup>.

En faisant sienne cette conception de l'éthique de la communication, fait-il référence à Habermas ? Une raison qui ne cache pas ses postulats théoriques qui laissent libre cours à la discussion. Elle a pour but d'éclairer ce qui était impensable de réfléchir dans l'époque socio-culturel même, soit en raison des tabous, des limites du système cognitif et la forme de la rationalité dominante et rampante, ou tout simplement le sujet parlant ne peut le faire parce qu'il est soumis à des contraintes de l'idéologie dominante de l'époque.

C'est une raison en phase avec son époque, qui traite ses problèmes et préconise une émancipation de la personne humaine. Cette raison bouscule les préjugés et transgresse les canons et les genres établis. Il s'agit d'identifier « *tout un*

---

(1) Arkoun, M. (2010). *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris. Ed. Vrin, p : 38.

“*impensable*» qui s’est ainsi constitué: l’histoire du texte du Coran et des hadiths, les conditions historiques et culturelles de la formulation de la Chari’a, la question du Coran«*créé*» par Dieu, la transformation du symbolisme religieux en puissance d’État, le statut de la personne, celui des femmes... tous ces sujets rejetés, tous ces tabous»<sup>(1)</sup>.

Plus que de parler de la post-modernité, Arkoun préfère préciser qu’on est entré dans l’ère de la raison émergente qui travaille au dépassement de toutes les formes de rationalités héritées soit du parcours religieux, soit du parcours d’une modernité appartenant désormais à l’histoire des systèmes de pensée.

Bref, il s’agit de prendre en charge de nouveaux défis liés aux nouvelles forces de production de la mondialisation de la pensée, de l’économie, de la raison télétechnoscientifique, du droit national et international, de la redéfinition anthropo-historique du fait religieux et du fait politique<sup>(2)</sup>.

La raison émergente semble aller de pair avec ce qu’il appelle de ses vœux une « attitude humaniste ». Celle-ci fonde toute pratique laïque et démocratique et consiste à tout soumettre à la critique, incluant les croyances religieuses, les raisons séculières, et ce par le biais des opérations subversives: transgresser, déplacer, dépasser.

Cette démarche triangulaire allie le travail de l’historien à celui du philosophe: Ainsi, le travail d’exploration de l’historien s’avère nécessaire au philosophe: il se charge de lui fournir des données propres aux différents contextes politiques, historiques et sociales derrière lesquelles de telles conduites ou pratiques ont pris sens.

---

(1) Benzine, R. (2008). *Les nouveaux penseurs de l’islam*. Paris. Ed. Albin Michel. (Format de poche), p : 110.

(2) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam : combats et propositions*. Paris, Vrin, p: 21.

Dans cette perspective, Arkoun tente tout d'abord de monter la structure et les implications des faits historiques en partant des faits de cet « islam devenu indéchiffrable à force d'être manipulé tant par les musulmans que par ses interprètes occidentaux »<sup>(1)</sup>.

De nouveau, il reconnaît que « l'interrogation humaniste est difficile à conduire sans trahir à aucun moment ni la rigueur froide de la connaissance historique, ni la pertinence et le radicalisme critique de la quête philosophique du sens sans céder à l'attraction des valeurs illusoires ou confondre les effets de sens avec la vérité comme structure objective, résistante du réel »<sup>(2)</sup>

En contextes islamiques, il prône une réappropriation moderne de l'attitude humaniste que la pensée islamique a connue au 10<sup>e</sup> siècle avant qu'elle soit confisquée par l'idéologie de combat et les différentes idéologies des États qui ont succédé. Pour illustrer la signification du travail de transgression, déplacement, dépassement, il l'applique notamment aux discours juridiques islamiques.

La transgression s'effectue par l'abrogation des savoirs anciens à l'aide des savoirs nouveaux, les différentes interprétations léguées par les différentes orthodoxies de l'islam doivent laisser place une nouvelle exploration, basée sur des savoirs et outils méthodologiques nouveaux.

Il s'agit aussi d'opérer un nouveau déplacement des thématiques et de problématiques anciennes vers de nouvelles évaluations critiques tout en dépassant les schémas, les prototypes de pensées des anciens pour répondre aux besoins des modernes: chaque époque a son propre cadre

---

(1) Arkoun, M. (1975). *La pensée arabe*. Paris. PUF, p : 9. (8<sup>e</sup> édition 2010).

(2) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam : combats et propositions*. Paris, Vrin, p :71.

historique et épistémologique.

En somme, pour subvertir les impensés accumulés depuis des siècles, Arkoun propose deux projets principaux:

– Premièrement, le remembrement de l'espace géo historique méditerranéen qui peut s'effectuer en réintégrant l'histoire de l'islam et de la révélation coranique dans le contexte social et historique méditerranéen et en rapport avec les deux autres monothéismes. Avec le remembrement de l'espace géo historique méditerranéen, il cherche à retrouver le socle commun du judaïsme, du christianisme et de l'islam avant que ces religions ne se manifestent que par le biais de dogmes exclusivistes.

– Deuxièmement, sur le plan de la tradition classique musulman, il préconise de se libérer du cadre de lecture et d'interprétation orthodoxe du Coran par le biais de ces trois opérations: transgresser, déplacer et dépasser. Les musulmans doivent démystifier leur tradition et héritage culturel, en procédant à un toilettage des biographies et des corpus de ce qui est historique et de ce qui est mythique. Aussi de se libérer des constructions imaginaires propres à fondation de l'islam, qui a été faite pendant les périodes forts lointains de sa première période. Chaque groupe en lutte pour le pouvoir confinait des instrumentalisations, des manipulations des personnes, des paroles à des fins idéologiques.

En effet, *« 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 »*<sup>(1)</sup>.

Aussi, il n'épargne pas les sociétés contemporaines, elles

---

(1) Arkoun, M. (1984). Op, cit, p : 58.

«continuent de produire des mythes de fondation qui sont tirés vers l'idéologie de combat plus que vers les explorations fécondes de la fonction symbolique. La mytho-idéologie remplace la mytho-histoire des anciens récits» (Arkoun, 2010: 123).

En terminant, pourquoi Arkoun propose-t-il de subvertir plutôt que de réformer? Parce que la subversion va au-delà d'une réforme centrée sur le retour aux textes. Elle oblige à penser les impensés accumulés depuis des siècles, y compris le contexte historique et politique entourant la constitution même du Corpus officiel clos.

Dans ces circonstances, le réformisme ne serait qu'une manière de réaménager «l'intérieur» de la «clôture dogmatique» de laquelle il faudrait plutôt de sortir, d'où la nécessité de subvertir: «Cela implique l'abandon des fausses spécificités, des "différences" fantasmées, des régimes de production idéologique de la "Vérité", d'aliénation de la raison et de manipulation mécanique ou cynique des imaginaires sociaux. Ce sont là les enjeux du choix entre la "reproduction" au sens sociologique, des ignorances inculquées dès l'enfance dans les familles, les écoles, les médias, les mosquées et autres lieux d'expression culturelle et religieuse, les institutions de tous niveaux... ; ou bien une politique de la raison — notamment dans la recherche et l'enseignement — qui libérerait enfin toutes les forces et tous les talents créateurs»<sup>(1)</sup>.

En plus, la complexité du processus critique ne s'arrête pas devant les portes du champ religieux et la raison dogmatique qu'il considère comme monopolisée par les théologiens fondamentalistes et les acteurs politiques qui manipulent à outrance les croyances religieuses et politiques pour mobiliser les imaginaires collectifs à des fins politiques (Arkoun, 2006: 98),

---

(1) Arkoun, M. (2005). *Humanisme et islam : combats et propositions*. Paris, Vrin, p : 159.

L'intention se focalise mainte fois chez lui dans la critique des sciences sociales et l'interpellation des milieux académiques et médiatiques. Il estime que la plupart des chercheurs en sciences sociales continuent d'offrir des lectures «culturaliste», descriptions ethnographiques des rituels et des croyances figés. Ce faisant, ils réduisent la raison religieuse à l'expression du fondamentalisme. Il estime qu'il faut non seulement actualiser les méthodes dans certains champs de recherche, dont ceux reliés à l'islam et aux cultures non occidentales, mais aussi les subvertir en soumettant à la critique toutes les formes de rationalité produites de même que celles qui seront produites. (Arkoun, 2006: 35).

Aussi, la raison émergente moderne se base sur le «*conflit des interprétations, au lieu de se contenter d'une seule méthode interprétative et de persévérer dans sa direction, malgré les critiques qu'elle peut subir*»<sup>(1)</sup>. La raison émergente ne privilégie pas une rationalité quelconque, elle reste ouverte et comparative. Sa devise est de ne pas défendre une originalité normative et de se refermer dans ses arcanes, ce qui demande à son tour de se conformer au besoin de la vérification continue.

En fait, la complexité des expériences impose une complexité de traitement et la révision des interprétations dogmatiques, y compris d'expérimenter une pensée virtuelle attachée aux questionnements et à la problématisation.

À ce titre, la méthode de déconstruction s'attèle à déconstruire l'Onto-théo-logique, l'Historico-transcendantale et la Théologie politique. Cette déconstruction opte pour l'approche synchronique (situer les interprétations dans leurs contextes historiques et de déchiffrer la langue de l'époque) et l'approche diachronique (évolution dans le *continuum* temporel).

---

(1) Arkoun, M. (1999). *Al-fikr al-usūlī Wa istihālat al-ta'sīl : Nahwa Tārikh 'ākhar līfīk al-islāmī*. Dar Sāqi, p: 14.

Cette méthode est un témoignage vivant d'une attitude ouverte à la variété des discours, des représentations, des concepts, des idées. Il élargit l'intérêt, accuse le désintéressement d'une tradition plus scientifique que théologique. Ce qui est visé par cette déconstruction est de dépoussiérer les enjeux des questions comme « liberté » ou « déterminisme » de l'homme, du « Coran créé » cher aux mu'tazilites ou incréé chez la tendance conservatrice de l'islam.

En somme, il s'agit de percevoir ce qui est pensable, impensé ou devenu impensable dans la pensée musulmane. Un retour sur la genèse des différents courants de pensée va nous permettre pourquoi l'approche conservatrice à travers la compilation de nombreux textes a fini par s'imposer et de prétendre qu'elle est la seule approche juste, que de ce fait nous a fait oublier progressivement sa genèse, ses luttes et la conquête du pouvoir. Cette conquête aidant sa légitimité à s'installer, pour ensuite forger un corpus officiel et de classer les différents discours opposants comme hérétique.

Cependant, Arkoun n'écarte pas la tradition et ne marginalise pas son rôle historique, mais il ne cesse d'agiter les veilleurs de l'orthodoxie et ne suit nullement les exégètes de la routine. Il garde la distance de liberté et de la raison envers les discours idéologiques fondamentalistes, laïcistes, populistes... etc.

En plus, *« quand je parle de religion, je ne vise pas seulement les religions révélées et tous les systèmes de croyances auxquels elles ont donné naissance ; les idéologies "modernes" doivent de la même façon être soumises aux investigations critiques de la raison scientifique (...). La raison se grandit lorsqu'elle critique sans complaisance ses propres productions »*<sup>(1)</sup>.

---

(1) Arkoun, M. (1982). « Tensions prophétiques et réalités historiques de l'Islam » In *L'Islam. Religion et société*. (S. la dir.). Arkoun, M & Borrmans, M. Arosio, M. Paris. Ed. Cerf, p : 90.

## Chapitre 5

### Islam, laïcité et modernité

Arkoun s'intéressa de près au discours politique dans l'islam, la dialectique du spirituel et du temporel ne peut nullement être dissocié dans ses écrits, toute religion est en relation étroite avec ses conditions socio-économiques, non indépendantes de l'espace et du temps qui entretiennent une relation constante avec ce qu'on appelle la tradition islamique et ne peut se faire comprendre sans son propre chronotope: «*condition de production, de transmission, de consommation du sens dans les sociétés humaines*»<sup>(1)</sup>.

Dans l'ensemble, des thèmes comme « Religion et laïcité ». Une « approche laïque de l'islam » ou « Islam et laïcité »<sup>(2)</sup> s'avèrent des sujets incontournables dans le projet d'émancipation de l'homme en général et la libération des musulmans du poids du passé en particulier. Une préoccupation qui trouvait son origine dans un questionnement socio-historique: « *Comment expliquer cette distorsion entre une revendication religieuse souvent exacerbée et l'adoption*

---

(1) Arkoun, M. (2009). « L'islam actuel devant sa traduction et la mondialisation » In *Traditions intellectuelles en Islam*. (Sous la direc.) Daftary, F. Ed. Librairie D'Amérique et d'Orient. Jean Maisonneuve, p : 167.

(2) Voir : Arkoun, M. (1978). « Islam et laïcité » In *Bulletin du Centre Thomas More* 24 décembre 1978 5-26. Aussi : Arkoun, M. & Sanson, H. (19). Religion et laïcité Une approche laïque de l'islam. Dossiers du Centre Thomas More, n° 53. 1989.

*de modèles de développements forgés à l'étranger ?* » (1984: 349).

Celle-ci à son tour n'est pas indépendante d'une autre question philosophique: « *Comment assurer à l'esprit humain les conditions et les moyens d'une reconquête permanente de sa liberté par un dépassement continu des formes, des cadres, des thèmes, des significations, des procédures, des styles qui tendent à constituer une tradition, c'est-à-dire un lieu de répétition, de conservation, d'enfermement ?* »<sup>(1)</sup>

En général, Arkoun commence par récuser les postures modernistes laïcistes et leurs homologues fondamentalistes fidéistes, ritualistes et militants (2018: 182). La mésintelligence entre l'Orient et l'Occident ne fut pas due à leur différence de religions, mais à leur incapacité de dialoguer sur leurs histoires réciproques.

En effet, il s'agit de comprendre comment à un moment donné, deux pôles de sociétés ont effectué deux trajectoires opposées: d'une part, l'une « orientale » croupit encore sous le poids du religieux: la rupture ne s'est pas faite, de l'autre l'« occidentale » a remis en question l'institutionnalisation chrétienne et voit les orientations scientistes et positivistes supplanter le religieux en le reléguant aux abonnés absents. Dans ce parcours, la volonté d'affirmation et de domination de la nature est devenue chez elle aussi une volonté de domination sur les autres hommes.

En effet, cette distension a produit soit une tension sous

---

(1) Arkoun, M. (1972). « L'Islam face au développement » In *Diogène*, N° 77, janvier-mars 1972, p : 83. Voir aussi : Arkoun, M. (1995). « Islam et laïcité : un dialogue-conflit en évolution ? » In *Islams d'Europe : intégrations ou insertion communautaire ?* dir. Bistolfi, R & Zabbal, F. La Tour d'Aigues, Ed. L'Aube, 72-6.

forme des ruptures suivies de conflits ou de logique de puissances, soit des interactions riches et prometteuses, qui peuvent ouvrir de nouveaux contacts possibles.

Par conséquent, il ne s'agit pas d'accréditer la thèse de la «sortie de la religion» ou sa dissolution au sens que lui donne Marcel Gauchet, ni la thèse d'un retour du religieux. Pour éviter le spectre de la confrontation, Arkoun préconise la sortie de tout dogmatisme et un dépassement de la clôture moderne de l'esprit humain: «*Il est temps d'inaugurer une histoire également émancipatrice pour les sous-développés, les exclus, les minorités, les opprimés, les victimes de l'ignorance institutionnalisée, les assujettis aux régimes autoritaires et tant de figures du politique dit moderne.*» (Arkoun, 2010: 61). De ce fait, Arkoun militait contre les excès du dogmatisme de l'un comme de l'autre.

Sur le plan de l'analyse de la pensée islamique classique, naîtra une opposition entre deux visions: une vision propre aux gestionnaires du texte et du contexte (religieux ou politiques) par opposition à une autre vision propre à Arkoun, cette dernière concerne la religion dans sa relation avec la société. L'aspect spirituel de la religion — toute religion est préservée — en tant que quête de sens.

Une telle mise en connexion analyse le fait islamique à partir de la société, elle signifie étudier l'histoire de l'islam et poser son historicité, de voir comment ce dernier interagit avec les sociétés où il s'est répandu. Cette lecture a pour but de reprendre l'initiative contre une souveraineté dogmatique obscurantiste, quels que soient ses motifs théologiques ou idéologiques:

- Dépasser la notion mutilante de l'orthodoxie sunnite et shi'ites qui continue de se combattre avec les mêmes

arguments qu'au Moyen âge. Ces orthodoxies se sont solidifiées en autant d'« Islams » hypostasiés, intangibles et au demeurant manipulés par les élites au pouvoir.

- Dépasser le terme fortement idéologisé de l'« Occident » dans les sociétés musulmanes et se pencher sur les ruptures successives qu'a connues le monde méditerranéen pour dépasser les clichés de polarisation, de constructions imaginaires et la fantasmatisation du regard mutuel en cours.

C'est pourquoi il a semblé décisif, pour gagner une pratique transformatrice — subversive valable pour la situation historique et sociale qui est celle des pays musulmans, il explique les pathologies des sociétés musulmanes à partir des contraintes propres à l'orthodoxie, laquelle a colonisé tous les domaines de vie sociale et politique. L'autorité du sacré légitime d'injustes relations de violence actuellement.

En fait, Arkoun livre un constat sans complaisance: « *toutes les difficultés actuelles dans les sociétés musulmanes viennent en effet du fait que la conscience collective est bourrée de mythes et mythologie, et tout à fait rétif à quoi que ce soit qui approche une certaine rationalité* »<sup>(1)</sup>. Cette position ne plait guère ni aux autorités politiques (ni aux autorités religieuses): l'islam dans sa version dogmatique et officielle est idéalisé et sanctifié, les portes de l'interprétation — *l'ijtihād* — demeure fermée, une seule doctrine — *madhab* — règne sans partage dans chaque État-nation: les lectures orthodoxes n'autorisent aucune autre lecture et la liberté de choisir est bannie.

En plus, on est passé de la pluralité des opinions et des écoles (l'islam était tout à fait ouvert à une rationalisation et il avait la

---

(1) Arkoun, M. (1995). « Islam et laïcité : un dialogue-conflit en évolution » In *Islams d'Europe*. (Dir.) Robert Bistolfi & François Zabbal. Ed. L'Aube, p : 72.

philosophie grecque à disposition pour mener ce travail: un élan qui s'est arrêté avec Ibn Rochd) à une canonisation de plus en plus dogmatique et rigide. L'islam est conditionné en dehors de son histoire dans le but de standardiser et uniformiser les comportements et les croyances.

Ce qui donne un point d'appui pour l'immobilisme et le conservatisme. Chacun des groupes en conflit fournit une explication auto-satisfaisante, d'appuyer sa propre légitimité au détriment des autres, tout en légitimant sa propre lecture et en excluant les autres. Ce qui explique qu'à chaque fois un groupe s'est approprié le pouvoir, le recours à la violence devenait une règle pour les besoins de sa politique, elle la manipule à sa guise et élimine d'autres lectures pour le contrôle du « capital symbolique ».

Un autre aspect concomitant: le pouvoir se pose comme le seul interprétant légitime du Coran et de la tradition du prophète. Des régimes de vérités comme — des régimes alimentaires — théologiques s'instaurent et sont mis à la disposition du Prince, quelques soit sa doctrine ou modèle de gouvernance (sultanat, Émirats, califat...), ceux qui s'en écarte sont jetés dans la perte et accusés de commettre l'opprobre de l'erreur pour mériter châtement et punition: « *Les centres de pouvoir se sont multipliés et les dynasties se succèdent partout à un rythme commandé par des rivalités de groupe, des luttes de clans et de familles...* »<sup>(1)</sup>.

Voilà pourquoi les sunnites et les shi'ites se sont affrontés sur la « mise en scène » des vérités fondatrices, en mobilisant l'imaginaire commun des sociétés musulmanes: un islam qui se métamorphose en « *discours-refuge, un discours-repaire, un*

---

(1) Arkoun, M. (1986). *L'Islam, morale et politique*. Ed. Desclée De Brouwer, p : 133.

*discours-alibi, un discours-levier d'une histoire complexe et douloureuse*». Mais, le plus important pour Arkoun est de déconstruire ce discours politique<sup>(1)</sup>: nous touchons ici la surdétermination politique du religieux ou l'inverse<sup>(2)</sup>: « il va sans dire qu'« *en fait, toute autorité qu'elle soit religieuse ou laïque a besoin d'une légitimité, au point que le pouvoir et la légitimité ne peuvent être séparés radicalement, autrement dit, une séparation décisive entre le facteur religieux et le facteur politique en terre d'islam est très difficile à concevoir: parce que tous les pouvoirs politiques apparus en terre d'islam depuis 632 se sont réclamés des enseignements du Coran et du Prophète et ont revendiqué la haute charge du gardien de ses enseignements* » (Arkoun, 2016: 278).

D'où la non-séparation du politique et du religieux dans le contexte islamique. Cette séparation n'est pas due dans le contexte occidental au rôle de la religion chrétienne, mais au poids de l'Empire romain, par contre le prophète de l'islam

- 
- (1) Arkoun, M. (2016). « Introduction à une étude des rapports entre Islam et politique » In *Lectures du Coran*. Ed. Albin Michel, p : 275-289. Voir aussi Arkoun, M. (1986). « *Dīn, Dawla, Dūnyā* » In *L'Islam morale et politique*. Op, cit, p : 47-80 et chap. IV. « Visions politiques et histoire concrète », pp : 121-163.
- (2) « Avec l'avènement d'un Etat impérial, l'articulation de l'action politique à une créativité symbolique cesse définitivement ; l'opération inverse triomphe, au contraire, avec l'utilisation du capital symbolique véhiculé par le Coran pour construire et imposer un islam officiel orthodoxe : officiel parce que résultant des choix politiques de l'Etat qui élimine physiquement ses opposants au nom d'une interprétation différente du capital symbolique et son utilisation (...); orthodoxe parce que les docteurs agréés par le pouvoir accèdent à l'idée qu'il est possible de lire correctement la Parole de Dieu, de connaître la tradition prophétique de façon exhaustive » In Arkoun, M. (1992). *Ouvertures sur l'islam*, Op, cit, p : 46.

s'est trouvé être à la fois le guide spirituel et le chef politique, malgré l'absence dans le Coran de tout modèle politique à suivre.

Arkoun ne perçoit pas la laïcité uniquement comme une séparation des pouvoirs permettant aux différentes religions de vivre ensemble. Conçue comme une « attitude devant la connaissance », la laïcité telle qu'il la propose est empreinte d'une pluralité de pensées et d'opinions, riche en débats permettant de remettre en question les principes et les règles établis. Ainsi, chaque culture, chaque religion peut s'affirmer, mais peuvent aussi être critiquées.

Contrairement à beaucoup de ses contemporains, l'islam ne constitue aucunement un obstacle à la laïcité ou à la modernité, Arkoun dissocie pensée moderne et pensée islamique classique. Il souligne que dans la pensée islamique classique, l'islam est à la fois religion, État et société (*dīn, dawla, dūnyā*), alors que la pensée moderne effectue une séparation des sphères politique et religieuse, puisque Dieu et la Révélation ne sont plus les sources de la connaissance vraie ainsi que des valeurs spirituelles et éthiques. (Arkoun, 2002: 43).

Aussi, à propos de la distinction entre foi et raison dans le Coran, il précise que la question n'y est pas abordée dans ces termes: « [...] les mots "foi" et "raison" et leur distinction ne sont pas pertinents dans le Coran: il y a plutôt une distinction entre foi sincère et croyance comme soumission, soumission stratégique, soumission pour se cacher [...] » (Arkoun, 2012: 125)

Reliant la modernité aux Lumières et l'orthodoxie à la décadence du monde musulman, cela veut dire que les « Lumières » ont trouvé dans les révolutions américaine et française ses manifestations historiques. Cependant, les pays

majoritairement musulmans n'ont pas connu ce contexte historique. Les coupures historiques et intellectuelles ne sont pas vécues de la même manière, même si l'islam a muté constamment au contact des cultures avoisinantes.

Ce dernier point est décisif en ce qu'il met au premier plan le problème sur lequel la tradition a butté. Il faut comprendre qu'il y a eu une certaine frustration due au sentiment de l'humiliation devant la colonisation (les sociétés arabes sous l'administration ottomane sont passées sous la domination des puissances européennes). Ce diagnostic annonce un pronostic: l'axe de la civilisation a basculé. En fait, le besoin d'une idéologie pour se libérer de la colonisation et l'échec des politiques de développement ont produit une vision manichéenne après les indépendances (civilisations traditionnelles, attardées et archaïques vs sociétés modernes et développées).

En ce sens, « *chaque communauté a accaparé cet héritage en le destinant non pas une recherche de ce que les uns et les autres appellent la vérité, mais à des volontés de puissance et d'hégémonie, aussi bien du côté islamique, bien sûr, que du côté chrétien* » (Arkoun, 1992: 72. Voir aussi: 1995: 83).

Cependant, Arkoun plaide ouvertement pour une conception de la laïcité qu'il définit comme une « attitude devant la connaissance », dépassant la simple séparation des pouvoirs: « *La laïcité est une attitude de l'esprit en lutte pour la possession de la vérité. Elle fait face à deux responsabilités: a) Comment connaître adéquatement le réel? C'est là une tâche, une responsabilité toujours ouverte. Cela suppose une mise à distance constante de toutes les particularités culturelles, historiques et même religieuses. Voilà un premier point, capital, qui montre que la laïcité est bien autre chose qu'une*

*répartition juridique des compétences entre diverses instances, dans le fonctionnement des sociétés. C'est un problème de connaissance et de responsabilité de l'esprit ; là se situe fondamentalement la laïcité, de façon semblable et contraignante pour tous. b) Trouver une expression valable pour communiquer la connaissance du réel à autrui sans conditionner sa liberté » (1989: 18).*

En somme, pour Arkoun, religion et laïcité font partie des modes de pensée et d'interprétation générant une recherche de sens, et par là des normes et des valeurs, sauf que cette recherche se distingue par le fait que chaque sphère a ses propres mécanismes et outils de recherche, dans un cadre religieux, ces valeurs et ces normes sont déclarées inchangeables et inaltérables, alors que dans un cadre sécularisé, elles sont comprises comme changeantes et mobiles en fonction du contexte historique. (2002: 45)

Néanmoins, pour Arkoun nous sommes toujours sous l'emprise de la raison triomphante: il plaide pour une vision qui fait part du droit d'existence pour la raison et la religion, où ces deux sphères ne s'excluent pas.

*« En déconstruisant la métaphysique classique, la raison moderne a rendu obsolète tout recours à l'intellect. Si je m'autorise à parler de perversion de l'intellect, c'est pour défendre cette instance intellectuelle autonome, indépendante, critique, responsable, inattaquable qu'il incombe à la raison de défendre elle-même. Il lui incombe aussi de rendre accessible à toutes ses productions, sa vigilance critique dans tous les domaines de déploiement de l'esprit. Or, force est de constater que cette dimension noble de la raison, où s'enracine toute la dignité de la personne humaine, tend à pactiser de plus en plus avec toutes les volontés de puissance qui détournent à*

*leur profit exclusif les plus grandes découvertes de la raison télétechnoscientifique. Celle-ci est en train de rendre caducs les lieux de résistance de la raison des Lumières»<sup>(1)</sup>.*

Repenser la laïcité de manière à sortir des clôtures dogmatiques que comportent tout autant la pensée laïque que la pensée religieuse et leurs avatars: Occident/Orient. Et, ce pour s'immuniser contre les horreurs de cette histoire conflictuelle. Il y a là une invitation à fonder notre réflexion sur une perception d'une réalité historique et l'historiciser dans cet espace de la Méditerranée et développer cette communication entre les religions, les peuples, les savoirs.

Cet espace est un carrefour d'échange et de clivages et d'interpénétrations de coutumes, de langages, de religions. Il a véhiculé à chaque moment de l'histoire des échanges humaine depuis l'invention de la roue romaine jusqu'au l'arithmétique du Khawarizmi. Personne ne peut prétendre l'exclusivité du savoir à lui tout seul. Cette proximité culturelle a toujours été favorable aux échanges et aux synergies dans la quête de sens et d'intelligibilité.

Dans cet espace maghrébin qu'il lui portait tant d'affection, il considérait que le fait islamique a bouleversé la scène maghrébine à travers un long processus de sacralisation, d'incorporation et de ritualisation, disqualifiant les autres cultures et religions (elles aussi étaient hermétiques à l'islam) qui lui disputait une rivalité mimétique autour la « mise en mot» ou de la «mise en scène» d'un même capital symbolique.

Pour en sortir des crispations et tensions actuelles autour des débats sur l'identité et la construction de la personnalité, la notion de l'espace maghrébin lui servait de mouture pour

---

(1) Arkoun, M. (2004). Entretien. *L'Humanité*, le 22 janvier 2004.

dépasser les clivages des Etats-nations et des identités fabriquées à travers les âges, c'était pour lui très important de ne pas escamoter la richesse culturelle de ses différentes contrées et de faire resurgir ce qui a été oublié, refoulé et banni dans son histoire proche et lointain.

Le plus important pour lui est de procéder à un remembrement de ce qui a été démembré à travers la notion de l'espace maghrébin s'inscrivant à son tour dans un espace plus vaste qui est celui de l'espace méditerranéen. C'était sa façon à lui de pointer l'état actuel des esprits d'aujourd'hui en questionnant les bases imaginaires de ses affirmations et crispations, qu'actuellement nous avons en fait une vision très réductrice de notre passé.

De ce fait, pour le comprendre historiquement, le fait islamique a bousculé les autres héritages religieux et culturels, il en a monopolisé la représentation finalement. Ce qui est intéressant aujourd'hui est de remettre en question-déconstruction cet héritage devenue orthodoxie pour avoir un regard juste sur l'histoire pour être mieux armé pour traiter les questions du présent.

## 5-1- Conclusion

Depuis ses débuts, Arkoun était attentif au critique de la raison islamique en tant que composante des sociétés qu'il étudie. Plus se précise son champ d'investigation, il rassemble un recueil de douze articles sous le titre: « *Essai de la pensée islamique* » (1973) et « *Pour une critique de la raison islamique* » (1984) regroupant des articles couvrant diverses publications de 1973-1983. Dans cette première période, il trace les lignes fondatrices d'une « islamologie appliquée » qui se positionne entre l'héritage traditionnel et les travaux d'orientalistes. D'où son insistance sur la nécessité de passer de l'islamologie classique à l'islamologie appliquée pour affronter les événements tectoniques du monde arabo-musulman.

Revenant sur le mérite d'Arkoun, Bidar avance que des questions importantes revenaient sans cesse: « *« Au nom de qui? Au nom de quoi? » Au nom de qui et de quoi l'« Islam officiel» fait-il régner sa prétention à définir l'islam comme religion de la Loi (Charî'a)? (...). Comment donc cet « Islam officiel » a-t-il fait pour imposer la religion de la Loi – qui lui assurait la soumission des consciences – comme « vrai islam»? À quelle « instance de légitimation » a-t-il eu recours? »<sup>(1)</sup>*

Ce dont il faut se libérer avant tout, penser les raisons de rupture et de blocage de la pensée islamique. À cet égard, Arkoun se plaisait à déconstruire les « citadelles » fermées de la pensée islamique. Il consacre à cette question plusieurs ouvrages dont « *La Pensée arabe* » (Paris, 1975), « *LectureS du*

---

(1) Bidar, A. (2011). « Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam » In *Esprit*, février 2011. Voir : <https://esprit.presse.fr/article/abdenmour-bidar/mohammed-arkoun-et-la-question-des-fondements-de-l-islam-35953> (Consulté le 3/06/2018).

*Coran* » (Paris, 1982), « *L'Islam, hier, demain* » (1982), « *Penser l'islam aujourd'hui* » (Alger, 1993), ou encore « *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* » (Londres, 2002).

En parallèle, la déconstruction des catégories de la pensée islamique passe par attirer l'attention sur les « *problèmes qu'elle a refoulés et les tabous qu'elle a instaurés* ». Mais, en même temps, il livre une interprétation nouvelle de certaines œuvres majeures, comme celle de Miskawayh: ce fut l'objet de sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1968 et publiée sous le titre: « *L'Humanisme arabe aux IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles* » (Arkoun, 2005).

Dans cette perspective, il a également édité une traduction, avec introduction et notes de l'œuvre majeure de Miskawayh, « *Tahdhīb al-Akhlāq* », sous le titre: « *Traité d'Éthique* » (Arkoun, 1988).

Malgré l'incompréhension que suscitait son travail et l'inquiétude de sa façon de procéder quant à la déconstruction des mythes qui ont bercé l'inconscient musulman pendant des siècles, il continua à critiquer farouchement les courants qui dénigrent les sciences humaines et sociales et multiplient les zones d'ombres poussant les gens dans la résignation et jobarderie.

Sa critique ouverte de cette paralysie idéologique propre à la situation actuelle de sociétés bercées par le fait islamique, se portait sur sa devise dominante, que les lois actuelles sont parfaites et immuables puisqu'ils viennent de Dieu. Sans doute, sa charge critique était destinée sans complexe aux usages « idéologiques », les manipulations de l'histoire favorables à une mémoire officielle sélective et les replis identitaires.

Par contraste, c'était un philosophe contre-système, même si les gestionnaires du sacré ont essayé de faire de lui un « laïque » et un athée qui a pour mission de déconstruire

l'(I)slam et la désacralisation du Coran, le mouvement de la réflexion qu'il a édifié a eu le mérite quand même, de secouer les « régimes de vérités » instaurés par l'orthodoxie et de ne pas faire l'impasse sur ses observations critiques.

En somme, sa pensée dérangeait à plus d'un titre, il ne se contentait ni ne détenait des cadres établis ou préétablis du savoir universitaire classique: C'était un orientaliste pour les uns, un « *mentor* » de la pensée islamique pour les autres.

En vérité, il n'hésitait pas à critiquer les chapelles de pensée laïques, de ne pas aussi s'arrêter à ses applications modernes des nouvelles sciences humaines, il ne se lassait pas de questionner l'avenir de la raison et le devenir des rationalités des Lumières. Ce questionnement-subversion dérangeait et bousculait dans tous les sens.

De ce fait, Il ressort de ses critiques qu'il appelait à une troisième révolution moderniste: Après la révolution des Lumières, une autre révolution des maîtres du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud) a vu le jour. Avec son concept de raison émergente, il reprend encore une fois ce geste subversif issu des Lumières et nous presse de le continuer pour garder l'esprit humain vif et limpide, à partir cette fois-ci du discours prophétique comme discours subversif.

Justement, ce qui le dérangeait de plus, le refus de beaucoup de musulmans d'associer les sciences humaines et sociales dans l'étude de la pensée islamique, de les voir se lancer tantôt dans des diatribes et tantôt lancer des acclamations apologétiques, de ne pas hésiter de claironner sur tous les toits que les dernières découvertes des sciences exacts se trouvaient dans le Coran, au point de rendre le saint-Livre, un livre des sciences. En même temps, ils refusent obstinément d'appliquer les récentes méthodes des sciences humaines et sociales à leur

tradition. Cette application ajoute-t-il n'empêche pas que ses sciences doivent toujours être questionné et répondre sur leur critère de validité et intelligibilité.

En ce sens, il cherchait d'attirer notre attention sur ce qu'il semblait toujours utile de vérifier la parole consacrée en tant que vérité, que nos discours, nos savoirs, nos vérités et nos valeurs et normes doivent être interrogés à l'aide de concepts nouveaux. Qu'il se trouve que la psychologie des connaissances à un moment donné s'impose parfois comme une vérité-sacré. C'est l'ABC pour établir un diagnostic du présent.

Dans cet élan programmatique de son enquête manifeste, Arkoun scrutait leurs logiques propres, il utilisait à cet égard tout un arsenal d'outils et de concepts appartenant aux sciences humaines et sociales: sur le plan de son analyse des racines du mal, il empreint à l'anthropologie de René Girard (le binôme: violence-sacré), mais il lui rajoute une autre catégorie: la vérité.

Cette combinaison ternaire se décline chez lui dans un ordre inter-relationnel pouvant expliquer le phénomène de violence: c'est parce que ma croyance est ma « vérité », que je suis enclin à la défendre ou à combattre pour elle. Sur le plan du concept l'islamologie appliquée, il empreint à Roger Bastide (1898-1974) l'examen du passage de la nature physique à la nature sociale. Autrement dit, en réassumant un examen des questions du présent.

Sur le plan de la construction des savoirs et des régimes de vérité, il empreint à Michel Foucault la notion d'épistémè pour réfléchir l'impensé, l'impensable et le pensable. Et, ce pour combattre *«les ignorances institutionnellement organisées»*: C'est dire comment se construisent les régimes de vérités (de la même manière que des régimes alimentaires), l'établissement des systèmes de pensée dans une civilisation donnée et

comment ils s'instituent comme des Vérités.

Aussi, il empreint à Claude Cahen (1909-1991) le triptyque (1-transgresser: (les savoirs et les cadres de pensée établis de longue date et qui demeure noyés dans des thématiques historico-transcendantales. 2- déplacer: (le sens vers des questions d'actualité et sortir de l'ornière des temps révolus). Finalement, 3- Dépasser les systèmes de pensée révolus (leurs outils et bagages conçus comme des hypostases intangibles).

En ce qui concerne, la méthode régressive-progressive (reconstituer l'histoire en remontant le long de son cours pour la parcourir génétiquement: éviter les questions des origines comme question toujours obscure). C'est une méthode (propre au sociologie-philosophe Henri Lefebvre (1901-1991)), très difficile à mettre en œuvre, car cela supposait une culture transversale et verticale. En plus, elle supposait une prise en compte de trois dimensions: la complexité, la temporalité et la polysémie disciplinaire. Ce que Mohammad Arkoun maîtrisait plus qu'un autre (il a toujours essayé d'articuler l'apport des différentes disciplines pour saisir un objet complexe).

Aussi, il lui empreinte une autre dialectique (puissances-résidus: aux nombres de quatre forces(1)): le système en tant que puissance expulse toujours le résidu, ce qui lui sert de penser deux niveaux: le premier concerne les formations étatiques qui produisent de l'écriture qui donne de la connaissance et de la culture savante. Cette dernière garde toujours un lien avec les détenteurs de pouvoir et leur besoin incessant de recherche et d'asseoir leur légitimité.

Le deuxième niveau concerne les sociétés segmentaires qui

---

(1) En général pour Arkoun : « Les quatre puissances sont la *formation étatique, l'écriture, les cultures savantes et l'orthodoxie*, auxquelles correspondent les quatre résidus que sont les *sociétés segmentaires, l'oralité, les cultures populaires, les hérésies* ».

sont affiliées à des cultures orales (donc ne produisent pas d'écriture) et demeure de la sorte des cultures populaires qui peuvent parfois prendre des relais populistes, elles élaborent au regard des formations étatiques des écarts, des hétérodoxies, de l'hérésie, par rapport à leur orthodoxie et la doxa en vigueur.

Il en ressort que cette dialectique entre les puissances et les résidus (ce qui était classer par le système comme insignifiant) lui permet de nous faire comprendre les situations islamiques complexes d'aujourd'hui.

En fait, les musulmans oublient souvent qu'en disant « islam », ils désignent les constructions théologiques, véridiques, politiques... propre à un contexte donné, c'est pourquoi il recourt au concept de « déconstruction » de Derrida pour déconstruire tous ces constructions théologique, juridique et mystiques élaborés après l'instauration de l'islam comme référence ultime.

En plus, la fécondité de sa pratique se vérifie dans l'examen de la situation complexe des sociétés islamiques: c'est parce que la mytho-histoire se conjugue au mytho-idéologique, elle a donné naissance à une autre donnée triadique, où la tradition devienne un *refuge*, un *repère* et un *tremplin*: (1)- la tradition devient *refuge* pour les laissés pour compte, les marginaux et les exclus dans le monde. (2)- elle devient le *repère* pour les radicaux, les contestataires et les révoltés. Enfin, 3)- elle s'est métamorphosée en tremplin pour les « gestionnaires du sacré » et utilisée à des fins mercantiles, de notoriétés charismatiques ou politiques... etc.

Telle est bien la puissance de la pensée critique d'Arkoun, qui a consacré la conjonction jamais achevée de plusieurs disciplines dans l'analyse de la pensée islamique, dont il a contribué à démonter les mécanismes délétères.

## Appendice

**N. B= (ces citations sont données à titre indicatif).**

### CITATIONS

#### « Islam »

*« Je me situe d'un point de vue interne à l'islam: j'ai la préoccupation de restaurer notre compréhension du phénomène religieux comme phénomène universel. J'entends restaurer cette vérité historique selon laquelle les religions ont inspiré, orienté et enrichi la créativité culturelle, quelle que soit la tradition à laquelle on se réfère. Je donne la possibilité d'entrer dans la religion par la culture et non pas nécessairement par le catéchisme. (...). En militant pour cette approche des religions par leurs dimensions culturelles, j'ai le sentiment de contribuer à la construction d'un espace civique moderne — pas seulement pour une religion, mais pour des religions. Je suis persuadé que cela peut enrichir notre réflexion sur le politique, notre réflexion sur les conditions de production du sens dans les sociétés, et sur la critique de ce que les sociétés appellent "les valeurs". (...). Il faut prendre en charge de façon critique la prétention des religions d'aujourd'hui à dire le droit dans nos sociétés. À commencer par l'islam politique ».*

**(ARKOUN, 2001. L'Humanité, 13/11/2001)**

*« Les Récits coraniques, le Hadith, la Sira sont toujours décrits par l'islamologie classique comme des fondations discursives rationnelles, alors qu'elles doivent beaucoup à l'activité de l'imaginaire travaillant les mythes d'origine, de fondation »*

**(ARKOUN, 1984:11)**

#### « Pensée islamique »

*« La pensée islamique ne peut continuer à s'isoler dans la revendication d'une raison fondamentale et absolutiste qui n'a même pas traversé le fondamentalisme de la critique kantienne et l'absolutisme de la dialectique hégélienne »*

**(ARKOUN, 1991: 148).**

**« Idéologie »**

*« Les idéologies qui ont marqué ces sociétés depuis la fin de la période coloniale, qu'il s'agisse du réformisme salafiste, du panarabisme, du panislamisme, du socialisme ou des autres idéologies de libération, chacune de ces utopies n'offrent pas de regard critique sur l'histoire des sociétés qui ont été marquées par le fait islamique. »*

**(ARKOUN 2007: 35-36)**

**« Critique »**

*« La fonction de la critique de la raison islamique est de faire un travail de différenciation, de montrer par exemple, comment, même dans sa phase séculière, le nationalisme continue à se référer constamment à un islam conventionnel, formel, non mis à distance critique pour ouvrir un champ intellectuel neuf dans les sociétés contemporaines soumises plutôt au matraquage idéologique »*

**ARKOUN 1997: 181).**

**« Tradition »**

*« Puisqu'il n'y a plus de pensée, il ne reste que l'usage intéressé et l'instrumentalisation de la tradition islamique (non critiquée) en général, et la nécessité d'imprimer dans l'imaginaire des musulmans l'idée selon laquelle la juridiction qui fait loi est parfaitement enracinée dans le Coran — la validité du Coran n'étant pas interrogée. Voilà le drame que nous vivons ».*

**(ARKOUN 2012: 110-111).**

**« Raison émergente »**

*« La position que j'essaie d'occuper, nous ne pouvons la nommer faute d'un concept nouveau qui puisse remplacer celui de laïcité. Il s'agit, nous l'avons vu, de cette attitude devant la connaissance qui s'esquisse aujourd'hui dans les sciences de l'homme et de la société. C'est là que me conduit mon parcours épistémologique en tant que chercheur et professeur. »*

**(Arkoun and Sanson 1989:26)**

**« Religion(S): Islam et Christianisme »**

*« L'opposition entre un christianisme qui distingue les instances*

*et un islam qui les confond, dès les origines, est rapide, superficielle et historiquement irrecevable, puisqu'elle ne tient compte ni des conditions dialectiques des tensions entre autorité et pouvoir ni de l'analyse psychologique de la notion importante de dette de sens, encore moins des perspectives ouvertes par l'anthropologie politique et religieuse »*

**(ARKOUN 2007: 55)**

**« Manipulation »**

*« On aura beau me citer des versets du Coran, des paroles du Prophète, ce que disent les plus grands "ulama, pour moi qui ai grandi au milieu du peuple le plus humble, puis des luttes de libération, c'est une manipulation des acteurs sociaux qui sont en conflit pour s'approprier et contrôler la totalité du champ politique. »*

**(Arkoun and Sanson 1989: 21)**

**« Idéologie (s) »**

*« Les idéologies qui ont marqué ces sociétés depuis la fin de la période coloniale, qu'il s'agisse du réformisme salafiste, du panarabisme, du panislamisme, du socialisme ou des autres idéologies de libération, chacune de ces utopies n'offrent pas de regard critique sur l'histoire des sociétés qui ont été marquées par le fait islamique ».*

**(ARKOUN 2007: 35-36)**

**« Responsabilité »**

*« Il est temps de favoriser un regard critique, scientifique de chaque société dite musulmane sur elle-même ; l'islam, comme religion, sera du fait même libéré des problèmes et des responsabilités qui relèvent exclusivement des acteurs sociaux, et non point de "Dieu" ».*

**(ARKOUN, 2007: 52-53).**

**« Production (s) de sens »**

*« Je m'efforce depuis des années, à partir de l'exemple si décrié, si mal compris et si mal interprété de l'islam, d'ouvrir les voies d'une pensée fondée sur le comparatisme pour dépasser tous les systèmes de production du sens — qu'ils soient religieux ou laïcs — qui tentent d'ériger le local, l'historique contingent, l'expérience particulière en*

*universel, en transcendantal, en sacré irréductible. Cela implique une égale distance critique à l'égard de toutes les "valeurs" héritées dans toutes les traditions de pensée jusques et y compris la raison des Lumières, l'expérience laïque déviée vers le laïcisme militant et partisan. Qualifier de laïque la nouvelle rationalité qui est en train d'émerger dans une confrontation systématique et généralisée des cultures, des modes de pensée, des cadres politiques de réalisation des destins individuels et collectifs, me semble insuffisant. Surtout si l'on considère que la pensée laïque dans son cadre institutionnel le plus avancé — je veux dire la République française — en est encore au stade du refus, du rejet, de la condamnation à l'égard d'une grande tradition de pensée et de civilisation. Au lieu de reconnaître la fécondité intellectuelle du débat que l'islam, grâce, si je puis dire, à son décalage historique, réintroduit dans une société qui n'a pas épuisé la confrontation des modes religieux et laïque de production du sens, on voit se multiplier des campagnes de dénigrement contre le retour des "ténèbres du Moyen-Âge" »*

**ARKOUN, Ouvertures sur l'Islam, 2 éd. (1992: 199-200).**

**« Parole divine »**

*« Il importe de détacher le concept de "Parole de Dieu" de celui de Coran. La Parole de Dieu est inépuisable, nous ne la connaissons pas dans sa totalité. Les révélations faites successivement à travers Moïse, les prophètes de la Bible, Jésus et finalement Muhammad, ne sont que des fragments de sa Parole totale »*

**(Arkoun and Sanson, 1989: 41).**

**« Ijtihād »**

*« Bien qu'en effet l'ijtihād n'ait jamais été et ne puisse être aujourd'hui un pur exercice intellectuel portant sur des questions théologiques et méthodologiques abstraites à l'écart des exigences de l'État et des contraintes de la société. Autrement dit, il faut détecter dans chaque conjoncture, chez chaque praticien, les dérives idéologiques d'une opération intellectuelle présentée comme un contact direct de l'esprit humain avec la Parole de Dieu pour en saisir adéquatement (=fuqaha, d'où Fiqh pour désigner le droit) les Intentions ultimes, les significations fondatrices qui doivent illuminer la Loi, garantir la légitimité des conduites et des pensées des hommes*

*au cours de l'existence terrestre. Soulignons et retenons la prétention exorbitante, l'orgueil démesuré de l'esprit qui revendique la possibilité d'un contact direct avec la Parole de Dieu, d'une saisie adéquate de ses Intentions pour les expliciter dans la Loi et fixer ainsi le Code divinisé des normes légales de toute conduite et de toute pensée pour chaque croyant soumis à l'épreuve d'obéissance à Dieu ».*

**(ARKOUN, 1990: 202)**

**« Laïcité »**

*«[...] la laïcité est une attitude de l'esprit en lutte pour la possession de la vérité. Elle fait face à deux responsabilités: a) comment connaître adéquatement le réel? C'est là une tâche, une responsabilité toujours ouverte. Cela suppose une mise à distance constante de toutes les particularités culturelles, historiques et même religieuses. Voilà un premier point, capital, qui montre que la laïcité est bien autre chose qu'une répartition juridique des compétences entre diverses instances, dans le fonctionnement des sociétés. C'est un problème de connaissance et de responsabilité de l'esprit ; là se situe fondamentalement la laïcité, de façon semblable et contraignante pour tous. b) Trouver une expression valable pour communiquer la connaissance du réel à autrui sans conditionner sa liberté ».*

**(ARKOUN, 1989: 18)**

**«Indépendance de l'intellectuel»**

*'The foremost condition for a claim to be regarded as an intellectual is an unceasing commitment to the critical function [...] Second, the intellectual should have the cognitive and intellectual authority to elucidate complex issues in dispute among politicians, scholars, religious authorities, the judiciary and ordinary citizens. [...] Finally, as a corollary, the intellectual must be prepared to constantly re-conquer his independence from any political, religious or philosophical commitment that might affect the authority of the critical function'*

**(Arkoun, 2002: 49–50).**

**« Méditerranée et Histoire »**

*« Si l'espace méditerranéen ne peut prétendre à aucun monopole ni dans l'invention ni dans la gestion des finalités assignées à la*

*destinée de l'homme, force est de reconnaître que les cadres et modes de pensée véhiculés par la modernité ramènent de deux manières aux sources méditerranéennes de la quête de sens et d'intelligibilité. D'une part, la modernité classique continue d'utiliser les oppositions binaires communes aux théologies monothéistes et à la métaphysique classique (raison/foi, bien/mal, vrai/faux, divin/humain, cité de Dieu [platonicienne]/cité profane des hommes, transcendant/immanent, éternité/finitude...); d'autre part, la culture de l'incroyance travaille à la sortie historique hors de la sphère religieuse sans y parvenir de façon radicale, convaincante et irréversible. Cette tension entraîne soit des ruptures suivies d'errances, soit des interactions éducatives et révélatrices de nouveaux possibles de la pensée ».*

**(ARKOUN 2004: 134)**

**« Devenir »**

*« Cette histoire reste à imaginer, à inventer, à construire par l'ensemble des peuples qui ont été mêlés, depuis le Moyen-Âge, à des croisades, des guerres d'exclusion, accompagnées par des mytho-histoires qui continuent d'enflammer les imaginaires de la guerre sainte, devenue guerre juste dans nos contextes laïques, dits modernes. »*

**(Arkoun and Maila 2003: 17)**

**« Islam en Europe »**

*« Les fidèles qui fréquentent les mosquées en Europe comme dans tout le monde musulman ont un besoin vital d'une information moderne non seulement sur leur religion, mais sur les religions présentes dans les sociétés pluralistes européennes et américaines. Je crie partout depuis des années que cette information de grande portée civique et strictement scientifique n'est pas disponible dans des formes et des espaces de communication accessibles aux catégories socio-culturelles que constituent les immigrés. »*

**(ARKOUN 2004: 142)**

**« Créationnistes et évolutionnistes »**

*« Les affrontements en cours des créationnistes et des évolutionnistes darwiniens illustrent quotidiennement les heurts sans issue de ces deux postures de la "raison". C'est à ce niveau que s'inscrivent toutes les polémiques contreproductives sur le voile, la*

*burqa, les minarets, les clochers, l'application littérale de la Loi de Dieu, le communautarisme, d'une part, et la "riposte laïque" d'autre part, en France notamment. »*

**(ARKOUN 2010: 38)**

**« Dialogue »**

*« On parle de dialogue ; mais je n'aime pas ce mot non pas que je sois contre, mais ce mot institue deux subjectivités, deux imaginaires collectifs qui se heurtent au niveau de leurs représentations héritées, alors qu'il faudrait atteindre le socle commun à partir duquel ont surgi des dogmes exclusivistes liés à des contingences historiques et culturelles. En déplaçant les problématiques vers un plan d'analyse et de compréhension commun, on cesse d'être des citadelles qui s'affrontent pour pratiquer une recherche solidaire en tant qu'esprits empêtrés dans les mêmes limites de la condition humaine ».*

**(Arkoun and Sanson 1989: 32)**

**« Préjugé (s) »**

*« L'opposition entre un christianisme qui distingue les instances et un islam qui les confond, dès les origines, est rapide, superficielle et historiquement irrecevable, puisqu'elle ne tient compte ni des conditions dialectiques des tensions entre autorité et pouvoir ni de l'analyse psychologique de la notion importante de dette de sens, encore moins des perspectives ouvertes par l'anthropologie politique et religieuse. »*

**(ARKOUN 2007:55)**

**« Dialogue: islamo-chrétien »**

*'I have always denounced the unequal situations which have condemned the Islamo-Christian dialogue from the outset to stay imprisoned either in the polemical framework of the old heresiographic literature, or else in the sort of cant that uttered only the bland formulae of mutual respect, or again in an illusory consensus on the 'common values and beliefs in the same God.'*

**(Arkoun 1998:130)**

**« islam et musulmans »**

*« Partout, c'est l'actant "islam" qui est convoqué. Mais les*

*musulmans oublient qu'en disant "islam", ils pointent en réalité toutes les constructions théologiques, juridiques, mystiques et autres que les hommes ont élaboré après l'installation de l'islam comme instance de référence et de gouvernement ».*

**(ARKOUN 2012: 88-89).**

**« Islam et immigration »**

*« Quand on dit "islam", on introduit un concept qui a l'air d'être clair et que tout le monde peut utiliser normalement ; il suffit pour cela de retourner aux grands textes classiques censés dire ce qu'est l'islam. Mais c'est là une fantaisie des observateurs extérieurs et des idéologues qui font des théories à ce sujet, en France en particulier ; il s'agit de justifier toutes sortes de fantasmes politiques à propos de l'immigration des Arabes, de l'islam, etc. ».*

**(Arkoun and Sanson 1989: 21)**

**« Tradition (s) et orthodoxie »**

*'Tradition is reduced to a collection of "authentic" texts recognized in each community Shi'i, Sunni, and Khariji. If we add to the Qur'an and Hadith, the methodology used to derive the Shari'a and the Corpus juris in the various schools, we have other subdivisions of the three axes of Islamic tradition. I tried to introduce the concept of an exhaustive tradition worked up by critical, modern confrontation of all the collections used by the communities, regardless of the "orthodox" limits traced by the classical authorities [...]'*

**(Arkoun 2003:21)**

**« Islamique ou Musulman ? »**

*« Précisons d'abord que la forme islamique réfère à l'islam comme doctrine, ensemble de croyances, de non-croyances, d'enseignements, de codes normatifs éthico-juridiques qui fixent les horizons d'une pensée et régulent les conduites des croyants ; le qualificatif musulman s'applique aux musulmans eux-mêmes en tant qu'agents sociaux, politiques et culturels et aux conduites et œuvres produites par ces agents ».*

**(ARKOUN 2005: 18)**

**« Orthodoxie »**

*« La surenchère ancienne et toujours actuelle sur l'orthodoxie*

*des positions dogmatiques dans un Islam disputé comme tremplin idéologique, a toujours voilé les processus d'idéologisation, de mythologisation qu'accélérent aujourd'hui aussi bien les ulémas ou gestionnaires du sacré, que les manipulateurs de toutes appartenances sociales et politiques, mais également ignorantes de la tradition et de la pensée islamiques classiques ».*

**(ARKOUN 2005: 62)**

**«Impensé et mémoire»**

*'The unthought is made up of the accumulated issues declared unthinkable in a given logosphere. A logosphere is the linguistic mental space shared by all those who use the same language with which to articulate their thoughts, their representations, their collective memory, and their knowledge according to the fundamental principles and values claimed as a unifying Weltanschauung'*

**(Arkoun 2006: 19).**

**«(I)slam et modernité»**

*«Les pays d'islam n'ont jamais connu la modernité en ce sens-là. Ils n'ont pas eu des événements comme la loi de 1905, ou la Déclaration des droits de l'homme en 1948 — qui représentent des “coupures épistémologiques”, au sens où le savoir de la société n'est plus le même ensuite. Les pays d'islam ne connaissent pas le régime de la souveraineté populaire: elle reste aujourd'hui encore inexistante. Les élections “démocratiques” y sont des mascarades. Il n'y a pas eu d'acquisition ni d'assimilation d'une culture moderne préalable pour réaliser la démocratie et vivre la citoyenneté.»*

**(ARKOUN 2012: 206)**

**«Théologie et critique»**

*'The rehabilitation of theology as an indispensable intellectual discipline will in my view only be achieved when critical theologians take on board the question of meaning, not merely in the living tradition specific to their respective communities but in the entire body of religious traditions, in order to link up — always bearing their particular demands in mind — with the work being done by critical philosophy, and by anthropology in its role as a critic of cultures.'*

**(Arkoun 1998: 132)**

**« Raison émergente »**

*« La raison émergente rejette toute posture immobile et sûre ; elle fait place à tous les problèmes, les conflits, les désaccords et s'en tient pour cela aux hypothèses heuristiques sur tous les débats ouverts dans les sociétés. Il en résulte une éthique de la communication, de l'échange, de la recherche et de la transmission didactique des connaissances ».*

**(ARKOUN 2010: 38).**

**« L'avenir de la raison. Devenir des rationalités ».**

*« On est entré dans l'ère de la raison émergente qui travaille au dépassement de toutes les formes de rationalités héritées soit du parcours religieux, soit du parcours d'une modernité appartenant désormais à l'histoire des systèmes de pensée. Il s'agit de prendre en charge de nouveaux défis liés aux forces de production de la mondialisation de la pensée, de l'économie, de la raison télétechnoscientifique, du droit national et international, de la redéfinition anthropohistorique du fait religieux et du fait politique ».*

**(ARKOUN, 2005: 21).**

**« Humanisme »**

*« Mes combats pour l'humanisme ont pour premier objectif la mise en crise intellectuelle et spirituelle d'une pensée islamique confisquée par l'idéologie de combat et enchaînée à ses constructions mythohistoriques depuis 661, par des cohortes de néo-apologètes et de soi-disant théologiens célébrés par les médias ».*

**(ARKOUN, 2005: 32)**

**« Monothéisme et croyance »**

*« Le protestantisme se distingue du catholicisme par l'introduction du libre examen des Écritures reconnu à chaque fidèle, tandis que le catholicisme maintient le fonctionnement vertical du Magistère. L'islam reconnaît dès le départ l'égalité des croyants devant l'interprétation des Écritures ; mais cette égalité a été limitée, ou confisquée dans la pratique par un pouvoir étatique vertical ».*

**(ARKOUN, 2004: 136)**

**« Quête de sens et vérité »**

*« C'est dire combien l'interrogation humaniste est difficile à conduire sans trahir à aucun moment ni la rigueur froide de la connaissance historique ni la pertinence et le radicalisme critique de la quête philosophique du sens sans céder à l'attraction des valeurs illusoire ou confondre les effets de sens avec la vérité comme structure objective, résistante du réel »*

**(ARKOUN 2005:71)**

**‘ Pensée critique et Europe ’**

*‘ In my own terminology, I would say that the existing Western-European model of governance, rule of law and civil society is generating themes, issues, institutions, evolutions and experiences that are intellectually challenging for all other systems and traditions of thought that are still alive in our world; this intellectual dimension remain largely the unthought critically, or a priority programme for critical thinking, especially in Islamic contexts. ’*

**(Arkoun 2006:364)**

**« Maghreb »**

*« L'Union du Maghreb arabe sera-t-elle un effort de reprise de soi, d'identification des solidarités réelles-et non plus rêvées — qu'imposent la géopolitique, l'histoire, l'anthropologie de tout le Maghreb? Je préfère poser la question plutôt que de formuler des espérances, encore moins des options qui nourriront des polémiques plus que la réflexion ».*

**(ARKOUN, 1993: 14).**

**« Islam politique »**

*« Il est important de comprendre que l'islam dont se réclament aujourd'hui les mouvements islamiques est davantage celui de la Tradition éclatée, scolastique, statique, répétitive que celui de la Tradition dynamique, ouverte, à haute capacité d'intégration, correspondant à l'âge d'or de l'État califal »*

**(ARKOUN, 1999: 125)**

**« Guerre »**

*« Ce ne sont pas les bombes et les bateaux qui vont résoudre toute cette histoire »*

**ARKOUN, 2001. Le Monde 06/10/2001**

## Bibliographie

- ARKOUN, M. *Deux épîtres de Miskawayh*, édition critique, Damas, BEO, 1961.
- *Aspects de la pensée islamique classique*, Paris, IPN, 1963.
- *Traité d'éthique*, trad., introd., notes du Tahdhīb al-akhlāq de Miskawayh, 1969 ; 2<sup>e</sup> éd. 1988.
- *L'Humanisme arabe au IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1970 ; 2<sup>e</sup> éd. 1982 ; trad. arabe: *Naz'at Al-ansana fil-fikr al-'arabi*, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 1996.
- *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973 ; 2<sup>e</sup> éd. 1984.
- *La Pensée arabe*, Paris, PUF, 1975, 6<sup>e</sup> éd. 2003 ; trad. arabe, anglais, espagnol, suédois, italien, arabe, persan, turc.
- « Les unions mixtes en milieu musulman » *In Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*. Paris-La Haye-New York Mouton 1980. (éd. L. Poliakov, Paris. 1977: 76-87).
- *L'Islam, hier, demain*, Paris, Buchet-Chastel, 1978 ; 2<sup>e</sup> éd. 1982 (avec Louis Gardet).
- *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- « L'Islam et les islams » Entretien avec Mohammed ARKOUN (par Yves Lacoste) *In Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, n<sup>o</sup>. 35, 1984.
- *L'Islam: morale et politique*, Paris, UNESCO, Desclée de Brouwer, 1986.
- « Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain » *In Arabica* 1988, p.18-35.
- « Entretien avec Mohamed ARKOUN », Henri Tincq. *Le Monde*, 15 mars 1989.
- *Actualité d'une culture méditerranéenne*. Les cahiers de TAPRI. Tampere. Finlande. TAPRI. (Institut de recherche de la paix à Tampere. 1990.
- *Ouvertures sur l'Islam*, Paris, J. Grancher, 1989 ; 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée. Paris 1992. 3<sup>e</sup> éd.
- « Islam et modernité. La question de l'Ijtihād » *In Algérie. Passé, présent et devenir*. Centre culturel algérien, Paris. 1990.

- « Islam et laïcité » In *Cahiers du Groupe d'Etudes et de recherches Al Muntada*. Paris 1990. (avec Sami Nair)
- « Entretien avec Mohammed ARKOUN » In *Revue Tiers Monde*, t. XXXI, n° 123, 1990.
- « Penser l'histoire du Maghreb. Aux origines des cultures maghrébines. L'islam et le Maghreb, une histoire qui reste à écrire » In *L'État du Maghreb*. Camille et Yves Lacoste (dir.). Paris 1991.
- « Rencontre avec Mohammed ARKOUN » In *Libération*, Journal marocain, 27-9-1991.
- *Penser l'Islam aujourd'hui*, Alger. Ed. Laphomic. 1992.
- « Horizons et tâches de la raison islamique » In *La raison et la question des limites*. (Sous la dir ; Benmakhlouf, A. Éd. Le Fennec, 1997.
- *L'Islam: approche critique*, 1998 ; en allemand: *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg, Palmyra, 1999.
- *Religion et laïcité: une approche laïque de l'Islam*, l'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989. (avec and H. Sanson)
- « Islam et démocratie. Quelle démocratie ? Quel islam ? » In *Cités*, N° 12, p: 81-99. Paris. PUF.
- Arkoun, M. (2003). « Comment concilier islam et modernité ? In *Le Monde diplomatique*. 2003/4 (n° 589).
- *De Manhattan à Bagdad: au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003 (avec Joseph Maïla).
- “Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui” In *Diogène* 2 (206). pp: 122-150. 2004.
- *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982: 2° éd. Tunis 1990, Aleef; 3° éd. 2005. *Lectures du Coran*. Albin Michel 2016.
- *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2006.
- (Dir.) *L'Islam et les musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
- *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris, Éd. Grancher. 2007.
- *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris, Vrin. 2010.
- *La Construction humaine de l'islam*. Paris, Albin Michel. 2012.
- *Quand l'Islam s'éveillera*. Paris. Albin Michel. 2018.

### **En arabe**

- *Al-Fikr al — » arabiyy*, Beyrouth, éd. »Uwaydat, 1979.
- *Al-Islâm: Asâla wa Mumârasa*, Beyrouth, 1986.

- *Ta'rikhiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islâmiyy*, Beyrouth, éd. Markaz al-inmâ' al-qawmiyy, 1986.
- *Al-Fikr al-islâmiyy: Qirâ'a 'ilmiyya*, Beyrouth, Ed. Markaz ..., 1987.
- *Al-islâm: al-Akhlâq wal-Siyâsa*, Beyrouth, Ed. Markaz ..., 1988.
- *Al-Islâm: Naqd wa-jtihâd*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1990.
- *Al-'almana wa-l-dîn*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1990.
- *Mina-l-ijtihâd ilâ naqd al-'aql al-islâmî*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1991.
- *Min Faysal al-Tafriqa ilâ Fasl-al-Maqâl: Ayna huwa-l — Fikr al-islâmiyy al-mu'âsir*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1993.
- *Al-Islâm, Urubbâ, wal-Gharb: Rihânât al-ma'nâ wa Irâdât al-Haymana*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1995.
- *Naz'at al-Ansana fi-l-fikr al- 'arabiyy*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1997.
- *Qadâyâ fi Naqd al-Fikr al-dîni*, Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 1998.
- *Al-Fikr al-usûli wal-stihâlat al-Ta'sil*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1999.
- *Ma'ârik min ajli-l-ansana fi-l-siyâqât al-islâmiyya*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2001.
- *Min al-Tafsîr al-mawrûth ilâ tahlîl al-khitâb al-dîni*, Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 2001.
- *Min Mahattan ilâ Baghdâd. Mâ warâ' al-khayr wa-l-sharr*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2006.
- *Qadiyyat al-ansana fi-l-siyâqât al-islâmiyya*, Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 2006.

### **En anglais**

- *Rethinking Islam today*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.
- *Arab Thought*, New-Delhi, Ed. S. Chand, 1988.
- *The Concept of Revelation: from Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-book*, California, Claremont Graduate School, 1988.
- "Algeria" in *The politics of Islamic revivalism* (ed. Shireen Hunter). Bloomington & Indianapolis 1988.
- "The concept of authority in Islamic thought", In *Islam: state and society*. Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (ed.). London 1988.
- "New perspectives for a Jewish-Christian-Muslim dialogue". In *Journal of Ecumenical Studies*, 26:3, 1989.

- *Rethinking Islam: Common questions, Uncommon answers*, Boulder, Westview Press, 1994.
- *Islam en démocratie: Een ontmoeting*. Amsterdam 1994. (Avec Bolkestein Frits)
- *Islam, Europe and the West, in Islam and Modernity*, London, edited by J. Cooper, I. B. Tauris, 1998.
- "From Inter-Religious Dialogue to the recognition of the Religious phenomenon." *Diogenes* 46 (182). 1998.
- *The Unthought in contemporary Islamic Thought*, London, Saqi in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.
- "Locating Civil Society in Islamic Contexts" In *Civil Society in the Muslim World*. A. B. Sajoo. London, IB Tauris: 35–60. 2002.
- "Rethinking Islam Today." *The Annals of the American Academy* (Juillet): 18–39. 2003.
- *Islam: To Reform or to Subvert?* London, Saqi Essentials, 2005.
- "The Answers of Applied Islamology" In *Theory, Culture and Society* 24 (2): 21–38. 2007.

## **Articles en Français, Anglais, Allemand, Italien, Espagnol**

### **Année 1992**

- "Le concept de sociétés du Livre-livre", dans *interpréter, hommage à Claude Geffré*, Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed (éds), Paris, Cerf, 1992.
- "Islam, révélation et révolutions", dans *Dieux en sociétés*, Richard Figuière (dir.), Paris, Autrement, n° 127, 1992.
- "Le droit dit musulman en contexte moderne", dans *L'immigration face aux lois de la République*, Edwige Rude-Antoine (dir.), Paris, Karthala, 1992, p. 13-20.
- "Westliche "vernunft kontra" islamische "vernunft? Versuch einer kritischen Annäherung «, dans *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der Arabischen Welt*, Michel Lüders (éd.), München-Zurich, Piper, 1992, p. 261-276.
- 'Architectural alternatives in deteriorating societies', dans *Architecture for a changing world*, James Steele (éd.), London, Academy Editions, 1992, p. 40–50.
- 'Quelle place pour l'islam dans l'enseignement des religions', dans *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque*, Henri

- Czajka et Jean d'Yvoire (éds.), Besançon, CRDP, 1992, p. 293-300.
- « E possibile parlare di un Umanesimo islamico », dans *L'Opera al rosso*, n° 2, 1992, p. 219-230.

### **Année 1993**

- « Analyse du fondamentalisme ». Débat avec Jean Baubérot, Raphaël Draï et Françoise Florentin-Smyth. In *Autres Temps*. 1993/38 /pp. 64-77
- « Les droits de l'homme en islam », In *Democracia y Derechos humanos En el mundo árabe*, Gema Martin Munioz (éd.), Madrid, Instituto de Cooperacion con el Mundo arabe, 1993, p. 29-47.
- « Algérie 1993: réflexions sur un destin historique » In *L'Algérie incertaine*, Pierre Robert Baduel (dir.), Aix-en-Provence, REMMM, n° 65, 1993.
- « Les tâches d'une pensée maghrébine », préface à *L'Individu au Maghreb*, Mohamed Kerrou et alii (dirs), Tunis, Éd. T.S., 1993.
- « L'énigme de l'islam au Bangladesh », préface à Bernard Hours, *Islam et Développement au Bangladesh*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- "The concept of 'Islamic Reformation'" In dans *Islamic Law Reform and Human Rights*, Tore Lindholm and Kari Vogt (éds.), Oslo, *Journal of Peace Research*, vol. 31, n° 2, 1993, p.11-25.
- « Avec Mouloud Mammeri à Taourirt-Mimoun », In *Littérature et oralité au Maghreb*, Hommage à Mouloud Mammeri, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 17-23. »
- "Die frage nach dem staat am islamischen beispiel" In *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Johannes Schwartländer (éd.), Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1993, p. 294-315 et 376-380.
- « Pensiero religioso e pensiero scientifico nel conetsto islamico », dans *La passione del conoscere*, Lorena Preta (éd.), Roma-Bari, éd. Laterza, 1993, p. 65-89.-
- « Retour à l'affaire Rushdie », dans *Pour Rushdie*, Paris, La Découverte, 1993. »
- « Der Ursprung der Menschenrechte aus der Sicht des Islam » In *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, H. Küng & K. J. Kuschel (éds.), München, Piper, 1993, p. 53-66.
- « Réflexions d'un musulman sur le 'nouveau' catéchisme » In la *Revue des deux mondes*, n° 4, 1993.
- « Hal min al-mumkin al-yawm wujûd muthaqqaf muslim? »,

préface à Ihsân Naraghi, *Min balât al-shâh ilâ sujûn al-thawra*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1993.

#### **Année 1994**

- « Conceptions du bonheur et quête du salut dans la pensée islamique », dans *Où est le bonheur?* Roger-Pol Droit (éd.), Le Monde, 1994, p. 40-60.
- « Islam et modernité », dans *Un péril islamiste?* Alain Gresh (éd.), Bruxelles, Éd. Complexe, 1994, p. 203-220.
- « Le fait islamique: pour un nouvel espace d'intelligibilité », dans *Confluences*, n° 12, 1994, p. 13-33.
- « La créativité artistique en contextes islamiques » In *L'art, expression du sacré*, Centre de recherches inter-nordiques (éd.), Boréales, n° 58-61, 1994, p. 98-105.
- « L'islam est-il menacé par le christianisme ? » In *L'islam, un défi pour le christianisme*, *Concilium*, n° 253, 1994.
- 'Repenser la question du Califat', dans *La Question du Califat, Les Annales de l'Autre islam*, n 2, 1994.
- « La femme en islam » In *Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir*, préface de Gisèle Halimi, Association Choisir (dir.), Paris, Gallimard, 1994.
- "Islam, Europe and Occident" In *The Mediterranean revisited*, Tuomo Melasuo (éd.), Tampere, TAPRI, 1994.
- "The metamorphosis of the sacred" In *The mosque*, Martin Frishman and Hassan-Uddin Khan (éds.), London, Thames and Hudson, 1994, pp. 268-272.

#### **Année 1995**

- « Le cheminement d'une critique » In *Penser l'Algérie, Cahiers Intersignes*, Éditions de l'Aube, n° 10, 1995, p. 217-229.
- « L'islam face au développement » In *La Méditerranée. Nouveaux défis, Nouveaux risques*, Jean-François Daguson et Raoul Girardet (éds.), Paris, Publisud, 1995, p. 103-124.
- « Entretien avec Mohammed ARKOUN » In *Les Cahiers de l'Orient*, Algérie, n° 36-37, 1995, p. 231-245.
- « Aux origines des cultures maghrébines » In *Maghreb, Peuples et Civilisations*, Camille et Yves Lacoste (dirs.), Paris, La Découverte, 1995, p. 83-90.

- « La laïcité et l'impensé religieux dans la pensée européenne contemporaine » In *Affrontements et intolérances*, Georges Goriely, Monique Lambert et Jacques Lemaire (éds.), *La pensée et les Hommes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, n° 29, 1995, p. 161-167.
- "Islamic Studies: Methodologies" In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, OUP, 1995.

#### **Année 1996**

- « Transgresser, déplacer, dépasser » In *L'Œuvre de Cl. Cohen. Lectures critiques, Arabica*, numéro spécial, tome 43, 1996.
- "Clearing up the past to prepare the future" In *Towards the Millennium: Global Civilization in Change?*, Indonesian Forum, Djakarta, Tourism Management, vol. 17 May 1996.
- « Langues, société et religion dans le Maghreb indépendant » In *Les Cultures du Maghreb*, Maria Angels Roque (dir.), Paris, L'Harmattan, 1996.

#### **Année 1998**

- « L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation » In *Islam et changement social*, Mondher Kilani (dir.), Lausanne, Payot, 1998, p. 29-62.
- « Du dialogue inter-religieux à la reconnaissance du fait religieux » In *Diogène*, 1998, p. 103-126.

#### **Année 1999**

- « L'islam actuel devant sa tradition » In *Christianisme, judaïsme et islam*, Mgr Joseph Doré (dir.), Paris, Cerf, 1999.
- « Regards sur la société kabyle » In *Awal*, 1999.
- « Peut-on parler d'humanisme en contextes islamiques ? » In *Israël Oriental Studies*, XIX, Indiana, 1999.
- « L'islam actuel devant sa tradition » In *Christianisme. Judaïsme et islam. Fidélité et ouverture*. Sous la direc. De Mgr Joseph Doré. Ed. Cerf, pp: 103-151.

#### **Année 2000**

- « Pour un enseignement d'anthropologie religieuse » *Islam et citoyenneté: le fait religieux est-il enseignable?* Floréal Sanagustin (dir.), Toulouse, Association française des arabisants, Centre d'études du monde arabe, 2000.

### Année 2004

- « Penser l'espace méditerranéen » In *Diogène*, UNESCO, n° 206, 2004.  
+ + Voir aussi pour une vue d'ensemble des écrits de Mohammed Arkoun:

- **Dubois, Olivier (2013). 'Contribution à une bibliothèque de Mohammed ARKOUN' In *Arabica* 60/5. (2013), pp: 473-515. Brill.**

Cette Bibliographie couvre un nombre très important de ses publications.

### **Sur Arkoun:**

- Benkheira, M.H. "Mohammed Arkoun et l'islamologie » In *El-Watan*, le 6 janvier 2011. Alger.

- Benzine, R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'Islam*. Paris. Albin Michel.

- Benzine, R (2010). « Pourquoi Mohammed Arkoun dérange » ([https://www.saphirnews.com/Pourquoi-Mohammed-Arkoun-derange\\_a11894.html](https://www.saphirnews.com/Pourquoi-Mohammed-Arkoun-derange_a11894.html))

- Benzine, R. & Delorme, Ch. Deway, O. (2010). « Mohammed Arkoun, tisseur de passerelles » In *Afrique Contemporaine*. 2010/3. N) 235, pp: 11-26. De Boeck.

- Bidar, A. (2011). « Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam » In *Esprit*. N°2- février, pp: 150-175.

- El ayadi, M. (1993). « Mohammed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle » In *Penseurs maghrébins contemporains*. Ed. Cérès Productions. Tunis

- Ferjani, Ch. (2010). Hommage à Mohammad Arkoun, l'esprit critique. 18 septembre 2010.

- [https://www.saphirnews.com/Hommage-a-Mohammed-Arkoun-l-esprit-critique\\_a11844.html](https://www.saphirnews.com/Hommage-a-Mohammed-Arkoun-l-esprit-critique_a11844.html).

- Nachi, M. (2011). « Mohammed Arkoun (1928-2010). L'affranchissement de la raison critique en contextes islamique » In *Hermès*, N° 59, pp: 187-190.

- Arkoun, Sylvie. (2014). *Les vies de Mohammed Arkoun*. PUF.

- Mzoughi, M. (2007). *Al-'aql bayn al-tārīḥ wa al-waḥī. ḥawl al-'adamiyyā' al-naḥariyyā' fī islāmiyyāt Muḥammad Arkūn*. (La raison entre l'histoire et la prophétie). Bayrūt: Ed. Manšūrāt al-ḡamal, 2007.