

## Hommage à Mohammed Arkoun

*Mohamed Chérif FERJANI \**

*Que son esprit critique continue à inspirer les études portant sur les faits islamiques.*

**Cet hommage  
reprend en  
l'actualisant un  
travail réalisé à  
l'occasion du départ  
de Mohammed  
Arkoun à la retraite  
au début des années  
1990.**

La rencontre avec les nouvelles sciences humaines et la découverte des approches historiques, sociologiques, linguistiques, psychanalytiques, anthropologiques, etc., n'ont pas laissé indifférente la pensée musulmane. Depuis quelque deux siècles, les penseurs musulmans, ou de culture islamique, sont tiraillés entre deux attitudes :

- l'hostilité à l'égard de ces sciences, de "l'Occident matérialiste" qui "veut tout soumettre à son hégémonie";
- et la volonté d'intégrer les données et les méthodes de ces disciplines sans lesquelles la culture des sociétés musulmanes restera dans une posture qui tourne le dos à l'histoire.

En cette année 2010, quatre grands penseurs du monde musulmans qui ont plaidé pour un maximum d'ouverture sur les apports des sciences humaines et sociales nous ont quittés :

l'Egyptien Nasr Hamid Abou Zayd, le Marocain Mohammad 'Abid Al-Jâbirî, le Koweïtien Ahmad al-Baghdadi et le Franco-algérien M. ARKOUN. J'ai eu la chance de connaître d'entre eux et de collaborer directement avec deux : Nasr Hâmid Abou Zayd qui était un très cher ami avec lequel j'ai participé à plusieurs rencontres internationales et animé des débats publics en Egypte, en France, au Maroc et en Syrie, et Mohamed Arkoun que j'ai connu d'abord comme professeur à l'Université de Lyon lorsque je venais d'y rentrer comme étudiant en 1970, puis comme collègues et ami avec qui j'ai participé à plusieurs manifestations scientifiques en France, en Tunisie et au Maroc, et dont les travaux ont largement participé à ma formation dans le domaine des études concernant les faits islamiques. Je retiens de ces cours et de ces nombreux écrits son appel incessant à la prise en

---

\* Professeur à l'Université Lumière-LYON II, auteur de travaux sur l'islam, le monde arabe et les effets de la sédentarisation de communautés musulmanes dans les sociétés sécularisées de l'Europe et de l'Amérique du Nord (cf. Bibliographie succincte en fin d'article)

compte “des interrogations et des curiosités sans cesse renouvelées des sciences de l’homme et de la société.”<sup>1</sup> Il a toujours cherché à intégrer les apports les plus novateurs de ces sciences, non seulement à l’étude de la culture profane des sociétés musulmanes, mais aussi, et surtout, aux travaux consacrés à la religion dont il disait qu’elle était “totalement abandonnée à ses manipulateurs, aux gestionnaires du sacré et à ses innombrables consommateurs.”<sup>2</sup>

La démarche de Mohammed ARKOUN prenait à contre-pied aussi bien l’esprit apologétique qui a toujours dominé le discours que la plupart des musulmans ont sur leur culture, et en particulier sur la religion, que ce qu’il appelle l’islamologie classique dont il conteste l’approche “descriptiviste” sacrifiant “l’analyse critique des discours” au “souci de transposer en langues européennes les idées et les systèmes développés par les auteurs musulmans”<sup>3</sup>. Il reproche aux uns et aux autres leur parti pris privilégiant “l’implacable solidarité entre l’État, l’écriture, la culture savante et la religion officielle”<sup>4</sup> aux dépens de la prise en compte des faits religieux dans leur complexité et leur diversité. Il va sans dire qu’une telle

démarche n’était pas pour lui attirer la sympathie de tout le monde. Si du côté des orientalistes et des “maîtres” de “l’islamologie classique” les réserves et les critiques sont restées dans les limites de la controverse scientifique, avec des procès d’intention plus ou moins voilés, il n’en est pas de même du côté de la plupart de ces contradicteurs musulmans. En effet, l’entreprise de M. ARKOUN et son intention affichée d’entreprendre une œuvre de “déconstructions”, de “démystification”, et de “démystification” de tout ce qui a été sacré depuis des siècles afin de qu’il soit imposé comme le cadre infranchissable et exclusif du savoir, de la pensée et de la conduite des musulmans, ne sont pas du goût de tout le monde. Accepter une telle démarche implique des ruptures traumatisantes pour des consciences encore engourdis par une longue nuit de décadence qui n’en finit pas de finir. En effet, les réformes et les révolutions entreprises depuis bientôt deux siècles n’ont pas réussi à dissiper définitivement les ténèbres de cette nuit. Chaque fois que les musulmans croient en être sortis, de nouveaux développements viennent les y replonger. Le spectacle qu’offrent aujourd’hui les sociétés musulmanes

après les lueurs éphémères des indépendances, des constructions nationales, montrent l’importance des obstacles qui continuent à entraver les efforts du monde musulman pour sortir de son “ancien régime”.

L’entreprise de M. ARKOUN, dans ce contexte, prend les dimensions d’une subversion insupportable. Elle l’exposait aux foudres des “gardiens des orthodoxies”, des anciens et des nouveaux manipulateurs de la religion. L’interdiction de la plupart de ces livres traduits en arabe par les autorités d’Al-Azhar montre à quel point sa démarche gêne “l’ordre établi” dans le carcan duquel on cherche - par tous les moyens - à maintenir la pensée et les sociétés musulmanes. Ces autorités semblent vouloir rivaliser avec les courants islamistes les plus intégristes ... sur le terrain de l’inquisition ! Ceux-ci l’avaient déjà condamné et l’un de leurs ténors, M. Ghazali, est allé jusqu’à lui interdire de prendre la parole dans son propre pays, l’Algérie, exigeant de lui qu’il prononce d’abord, devant “sa majesté”, la profession de foi qui lui permettrait, peut-être !, de réintégrer la “communauté” dont ils l’ont écarté ! Mais les “manipulateurs du sacré”, que sont les

“gardiens des orthodoxies” et les islamistes, ne sont pas les seuls, dans le monde musulman, à s’inquiéter des effets d’une démarche comme celle de M. ARKOUN. Les “politiques” et les “idéologues” populistes qui cherchent dans le sacré un moyen de combler leur “déficit de légitimité”, sont eux aussi très méfiants à l’égard d’une démarche dont l’un des objectifs déclaré est précisément la désacralisation de l’idéologie et du politique.

L’objet de cet hommage est de montrer l’apport de M. ARKOUN dans le domaine de l’étude des faits religieux. En privilégiant cet aspect de son œuvre, je ne m’éloigne pas du champ central de son entreprise qu’il justifie en ces termes : “dans la mesure où les religions ont joué un rôle prépondérant dans le développement et le contrôle épistémologique des cultures, il est inévitable qu’elles soient particulièrement visées par l’enquête déconstructive”<sup>4bis</sup> qui est au cœur de sa recherche.

Pour aborder cette question, je partirai de l’analyse des catégories et des concepts à l’aide desquels M. ARKOUN aborde les faits islamiques et, par delà, les faits religieux d’une façon générale. Mais, pour tenir compte d’un reproche que M. ARKOUN adresse aux

études concernant les réalités et la pensée musulmanes, cette approche ne sera pas “descriptiviste”. Il s’agira d’une analyse critique de ces catégories et de l’usage que M. ARKOUN en fait. Mon souci est d’éviter que l’hommage, que ce penseur mérite amplement, ne tourne à une sorte de vénération aux antipodes de l’esprit qui a toujours inspiré sa démarche. Ce genre d’hommage, me semble-t-il, serait une insulte à la mémoire d’un esprit qui se voulait fondateur et qui s’est toujours efforcé de “quitter les voies familiaires, trop longtemps suivies, pour dire autre chose et non plus la même chose autrement”<sup>5</sup>. M. ARKOUN déplorait les confusions engendrées par l’utilisation du “terme *islam* et de ses dérivés (islamique, musulman)” “dans des expressions aussi diverses que monde, État, pays islamique (ou musulman) ; pensée, théologie, philosophie, droit, art musulman, etc.”<sup>6</sup> Dans le même sens, il s’élève contre “les arbitraires, les confusions, les amalgames qu’entraîne la désignation par un même evocable, l’islam, de réalités massives et extrêmement différenciées”<sup>7</sup>. Il attirait l’attention sur “l’inadéquation de ce terme (islam) pour désigner des transformations historiques, des pratiques politiques,

économiques, culturelles non seulement séculières, mais empruntées à l’Occident capitaliste et libéral”<sup>8</sup>. Pour lui, “ce laxisme, générateur de confusions, est le signe d’un retard affligeant de la discipline pratiquée sous le nom d’islamologie”<sup>9</sup>. Ce qui était plus grave à ses yeux, c’est que cette confusion n’est pas seulement le fait de “l’islamologie”, mais aussi et avant tout des musulmans eux-mêmes. Depuis des siècles, sous l’effet de l’ignorance et de l’instrumentalisation de la religion pour en faire un moyen de légitimation de toute prise de position sur n’importe quel problème, de toute pratique dans quelque domaine que ce soit, on a assisté à une extension du champ du sacré au point qu’on en est venu à accoler le qualificatif islamique (ou musulman) à des objets matériels autant qu’à la pensée, l’art, les techniques, la connaissance, la morale, la loi, l’organisation politique, la manière d’agir, de penser et de se comporter, individuellement et collectivement, dans toute situation, dans la vie privée comme dans la vie publique. Pour imposer n’importe quoi, pour faire admettre n’importe quel point de vue sur n’importe quelle question, on n’a qu’à

l'affubler du qualificatif “islamique”. On est dans cette dérive jusqu’à parler, aujourd’hui, d’habits, de foulards, de « managment », de médecine, etc., islamiques ! On peut se demander jusqu’où le ridicule sera poussé ; mais y-a-t-il une limite aux rêves totalitaires de ceux pour qui la religion n’est qu’un moyen, parmi d’autres, pour rendre le monde conforme à leur “projet” ?

Cette extension du champ du sacré a engendré inévitablement des querelles : chacun revendique l’exclusivité du “label islamique” et jette l’anathème sur ceux qui veulent le lui disputer. L’observateur non averti ne sait plus “à quel saint se vouer” pour savoir où est l’islam dans tout cela ; comment et au nom de quoi attribuer ou refuser le qualificatif islamique aux différentes réalités, attitudes, façon de penser et de faire qu’on désigne comme telles ?

C’est pour dépasser cette confusion que M. ARKOUN a introduit la distinction entre “des niveaux de significations” qu’il désigne par les notions de “fait islamique” et de “fait coranique” comme “homologue(s) arabe(s) (transposable(s) et d’ailleurs transposés

*dans d’autres langues)*”<sup>9bis</sup> de “fait juif” et “fait biblique”, “fait chrétien” et “fait évangélique”. De même, il distingue les notions de “religion-forces”, “religion-formes” et “religion individuelle”. Quelle est la signification de ces distinctions ? Quelles correspondances peut-on établir entre la première distinction - “fait coranique” (biblique ou évangélique) et “fait islamique” (juif ou chrétien) - et la seconde : “religion-forces”, “religion-formes” et “religion individuelle” ? Dans quelle mesure ces catégories peuvent-elles aider à l’approche d’autres faits religieux que les monothéismes sémitiques référant à la Bible, aux Évangiles et au Coran ?<sup>10</sup> Ce sont là les questions auxquelles se limitera cet hommage critique pour mesurer l’apport de M. ARKOUN à la compréhension et à l’étude scientifique des faits religieux.

Il semble, d’après l’étude des écrits de M. ARKOUN, que la distinction entre “fait coranique” et “fait islamique” - et son équivalent pour les deux autres monothéismes sémitiques - est antérieure à la distinction “religion-forces”, “religion-formes” et “religion individuelle”. Elle est, par ailleurs, plus

simple et plus facile à saisir puisqu’elle oppose le fait-livre (Coran, Évangile, Bible) aux réalités multiples et diverses (pratiques, institutions, doctrines, etc.) qui se sont constituées à travers l’histoire par référence à l’esprit, à la lettre, ou aux deux à la fois, des Livres en question. Nous avons d’un côté les “Livres”, les “Écritures Saintes”, à l’état « brut » si l’on peut dire, non interprétés ; et, de l’autre, les interprétations, les lectures que leurs adeptes en font, les réalités sociales, politiques, culturelles, etc., qui s’y réfèrent ou qui s’en réclament.

La deuxième distinction est plus complexe. D’une part c’est une distinction en trois termes, alors que la première est binaire ; d’autre part, elle se pose en termes “universaux”. Il s’agit de religion en général, et non de faits spécifiques aux trois monothéismes sémitiques. Par ailleurs, parce qu’elle est plus complexe, elle semble moins précise que la première.

Ainsi, pour la “religion-forces”, M. 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 incitant l'homme à prendre conscience de ses situations limites, en tant qu'être vivant, mortel, parlant, intelligent, politique, historique"<sup>11</sup> ; en tant qu'ils sont porteurs d'une "Intention (...) essentiellement dynamisante "qui "n'impose pas de solution définitive aux problèmes pratiques de l'existence humaine", qui "vise à susciter un type de REGARD de l'homme sur soi-même, le monde, les signes ('âyât) qui constituent pour tous les hommes (...) un horizon métaphysique". M. ARKOUN précisait que "c'est à ce niveau de signification que se perpétue l'action de la religion-forces ; mais pour y accéder, il faut traverser les couches sédimentées de l'histoire exégétique, des usages mythologiques et idéologiques dans les milieux sociaux les plus divers".<sup>12</sup>

- Le second 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 ... (qui) sont maîtrisées, canalisées par les FORMES du langage religieux, du rituel, de l'iconographie, de

*la musique, des institutions, de l'éthique, etc.*" M. ARKOUN ajoutait : "Voilà pourquoi, dans toute tradition enracinée dans des Écritures Saintes (sic!), les formes tendent à faire oublier les forces qui sont refoulées, déviées ou utilisées à des fins contraires à l'intention religieuse initiale (sic!)".<sup>13</sup> 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 : (a) la religion comme fait objectif interpellant la conscience des hommes, et proposant "des réponses théoriques CRÉDIBLES à des questions ultimes comme le signifié dernier, l'origine et la destinée de l'homme, l'autorité et l'obéissance, la justice et l'amour, etc."<sup>14</sup> pour reprendre ses propres termes ; (b) ce qui constitue une condition essentielle de l'humanité de l'être humain, à savoir son besoin de sens dont la satisfaction ne passe pas forcément par la religion, même si ce besoin peut être à l'origine du « pressentiment du sacré et du surnaturel », selon l'expression d'A. Anwander, dans son livre *Les religions de l'humanité*.<sup>15</sup> A la rigueur, le second niveau, quand la quête de sens emprunte les

voies de la religion, peut être rattaché à ce qu'il appelle la "religion individuelle" en ce sens où il renvoie à la manière dont les croyants vivent leur religiosité tiraillés entre la "religion-forces", qui stimule chez eux la quête du sens, et la "religion-formes" au nom de laquelle on cherche à leur imposer un sens.

En effet, la "religion individuelle", telle que M. ARKOUN la définit, semble renvoyer à cette manière dont les individus vivent leur rapport au sacré selon la capacité et les possibilités qu'ils ont - ou non - de se libérer de la tutelle des gardiens-bricoleurs du sacré, de sortir du carcan des traditions consacrées, pour faire évoluer les "formes nécessairement contingentes de la vie et de la pensée religieuses", pour réactualiser la "religion-forces" à laquelle ils adhèrent. Selon cette capacité et ces possibilités, la religion individuelle peut n'être qu'une reproduction mimétique des formes instituées, comme elle peut être vécue, individuellement ou collectivement, sous une forme libérée de toute tutelle, de toute contrainte imposée de l'extérieur, à la manière de ce qui peut se passer dans les sociétés les plus avancées sur la voie de la sécularisation.

Pour ce qui est de la “religion-formes”, M. ARKOUN la faisait correspondre à ce qu’il appelait “le fait juif”, “le fait chrétien”, ou “le fait islamique” qui renvoient aux “formes historiques arbitrairement sacralisées et transcendentalisées”<sup>16</sup> de la “religion-forces”. Ces “formes nécessairement contingentes de la vie et de la pensée religieuses” sont constituées, pour ce qui est de l’islam, par “l’exégèse traditionnelle et la pratique éthico-juridico-politique (qui) ont très vite réduit le Coran et l’expérience religieuse du Prophète à un ensemble de définitions, de normes dogmatiques, de conduites contraignantes”<sup>17</sup>. Après avoir lié ce phénomène aux “traditions enracinées dans des Ecritures Saintes”, M. ARKOUN réajustait son point de vue en précisant que “cette notion de passage des forces aux formes” est “manifeste dans toutes les religions”, pour déplorer le fait qu’elle n’ait “guère retenu l’attention des penseurs musulmans contemporains”<sup>18</sup>.

De ce point de vue, les catégories avec lesquelles M. ARKOUN approchait les faits islamiques sont de nature à avancer la réflexion sur les faits religieux, d’une façon générale, et ouvrent la voie vers le dépassement de l’ethnocentrisme qui

a longtemps dominé - et domine encore - la recherche dans ce domaine.

Ces catégories peuvent faire l’objet d’un bilan critique qui fut amorcé de son vivant et en sa présence, par d’autres comme par moi-même. Cependant, par-delà la nécessité d’un tel bilan, l’œuvre de Mohamed Arkoun, comme celle d’autres grands maîtres des études islamologiques qui nous ont quitté cette année 2010 - Nasr Hamid Abou Zayd, Mohammad ‘Abid Al-Jabirî et le koweïtien Ahmad al-Baghdadi -, mérite d’être saluée et poursuivie par celles et ceux qui sont habités par les mêmes soucis de faire naître les mondes de l’islam et les études islamiques aux exigences d’une culture scientifique ouverte sur l’évolution du monde et des idées ■

## NOTES

<sup>1</sup> M. ARKOUN : *Ouverture sur l’islam*, J. Grancher, Éditeur, 1989, p.8

<sup>2</sup> M. ARKOUN : *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve-Larose, Paris 1984, p.244

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.7

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.44

<sup>4 bis</sup> *Ibid.*, p.244

<sup>5</sup> p. 117. M. ARKOUN : *l’Islam, hier-demain*, Buchet/Chastel, Paris, 1978,

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>7</sup> M. ARKOUN : *Islam, morale et politique*, Desclee de Brouwer, Paris, 1985, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>9</sup> M. ARKOUN : *L’islam, hier - demain*, op. cit. p.138

<sup>9 bis</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>10</sup> Contrairement à un préjugé dominant, ces religions ne sont pas les seules à être monothéistes et n’ont pas l’exclusivité d’être des religions de Livre, c’est pourquoi, je préfère parler de monothéismes sémitiques référant à des « écritures saintes » plutôt que des “religions DU Livre” ou de monothéismes sans précision.

<sup>11</sup> M. ARKOUN : *L’islam, hier - demain*, op. cit. p. 141

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 140

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> A. Anwander, *Les religions de l’humanité*, Paris, Payot 1955

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>17</sup> *Ibid.* , pp. 140 et 146.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 140.

## Bibliographie succincte de l’auteur

- *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005 (dont une traduction en arabe est parue à Casablanca en 2008 et une traduction en espagnol est parue à Barcelone en 2009)
- *Les voies de l’islam, approche laïque des faits islamiques*, Le Cerf-CRDP de Franche Comté, Besançon, 1996
- *Islamisme, laïcité et droits de l’Homme*, L’Harmattan, Paris 1991.