

La reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité :
Médiation et dialogue chez Mohammed Arkoun et Tariq Ramadan

Priscilla Fournier

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Priscilla Fournier, Ottawa, Canada, 2014

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iv
-------------	----

Remerciements	vi
---------------------	----

Introduction : À Rome, on fait comme les Romains?	1
---	---

Chapitre 1

Penser la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité.....	11
--	----

1.1	Question générale.....	14
1.2	Revue des écrits.....	15
1.2.1	L'islam permet-il la laïcité?	15
1.2.2	Faut-il repenser la laïcité?	24
1.2.3	Islam et réforme	33
1.3	Question spécifique	40
1.4	Hypothèse.....	41
1.5	Orientations théoriques : Citoyenneté et médiation	41
1.5.1	Frontières et lisières de la citoyenneté	42
1.5.2	Liberté critique et appartenance	43
1.5.3	Qui est le médiateur?.....	46
1.5.4	Quels sont les rôles du médiateur?	49
1.6	Choix méthodologiques	51
1.6.1	Choix des auteurs et corpus.....	52
1.6.2	Principes d'interprétation	57
1.6.3	Stratégie de vérification	61
1.6.4	Limites de la démarche	62
1.7	Objectifs généraux	65
1.8	Originalité	66
1.9	Pertinence sociale et académique.....	67
	Conclusion	68

Chapitre 2

Les horizons de compréhension des projets de réforme et de subversion	70
---	----

2.1	La réforme et l'islam	72
2.1.1	Réformisme et réformisme <i>salafi</i>	74
2.1.2	Tariq Ramadan : réformiste <i>salafi</i>	86
2.1.3	Quoi réformer et pourquoi réformer?	89
2.2	Pourquoi une approche subversive de l'islam?	92

2.2.1	<i>Le corpus officiel clos</i> et la pensée islamique classique	94
2.2.2	Les <i>impensés</i>	98
2.2.3	Quoi subvertir et pourquoi subvertir?	102
	Conclusion	109

Chapitre 3

Le médiateur : critique social 111

3.1	Critiques des contextes islamiques.....	116
3.1.1	Autoritarisme et élites religieuses: enjeux relatifs à la démocratie.....	117
3.1.2	Les autres courants de pensée en islam.....	123
3.2	Critiques de l'Occident	129
3.2.1	La laïcité en contexte	130
3.2.2	Séparer le religieux du politique	131
3.2.3	Les échecs de la modernité	134
3.2.4	Les musulmans occidentaux et le discours occidental sur l'islam.....	138
3.3	Critique et autocritique.....	142
3.3.1	Exigence critique	142
3.3.2	Les modalités du travail critique.....	146
3.3.3	Exigence d'autocritique	150
	Conclusion	154

Chapitre 4

Propositions pour apaiser les conflits..... 157

4.1	Quelles pensées de l'islam?	159
4.1.1	Qu'est-ce que l'islam?	159
4.1.2	Qu'est-ce que le Coran?.....	165
4.1.3	Principes et conditions d'interprétation des textes fondamentaux.....	166
4.1.4	Repenser l'islam.....	176
4.2	Quelles conceptions de la laïcité?	181
4.2.1	Laïcité : conjuguer foi et raison	182
4.2.2	Repenser la laïcité	187
	Conclusion	190

Chapitre 5

Faciliter le dialogue..... 192

5.1	Quelle forme de dialogue?	194
5.1.1	Les caractéristiques de la conversation	194
5.1.2	Favoriser la conversation	195
5.2	Les termes des conflits	196
5.2.1	Quelles sont les parties impliquées?	196

5.2.2	Comment les médiateurs interprètent-ils les conflits sur la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?	198
5.3	Quel pluralisme?	204
5.4	Liberté critique vs appartenance	214
	Conclusion	221

Conclusion : Un dialogue impossible?.....	222
--	------------

Bibliographie :	234
------------------------------	------------

RÉSUMÉ

Certaines demandes de reconnaissance formulées par les musulmans sont parfois perçues comme autant de potentielles atteintes à la neutralité des États qui se veulent laïcs. Face à une population de plus en plus diversifiée sur les plans religieux et culturels, ces États doivent-ils repenser la place à aménager à cette diversité grandissante et parfois déconcertante? La religion musulmane encourage-t-elle une confusion des pouvoirs temporels et spirituels au point qu'il serait impossible pour un musulman de pratiquer son culte dans un contexte laïc?

Rejetant cette dernière hypothèse, qu'il attribue à une interprétation désuète de l'islam, Tariq Ramadan affirme qu'il est tout à fait possible d'être à la fois un musulman fidèle et un bon citoyen européen ou nord américain. De son côté, Mohammed Arkoun (2007) considère que cette confusion n'est pas de nature théologique, elle est plutôt le résultat du travail de l'histoire. Ramadan et Arkoun proposent chacun une pensée reliant islam et laïcité. Quelle est la contribution de ces penseurs dans le cadre des conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans dans un contexte laïc?

Afin de penser le dialogue démocratique dans des sociétés contemporaines de plus en plus caractérisées par une « étrange multiplicité », James Tully (1999) s'inspire de *L'Esprit de Haïda Gwaii*, une œuvre du sculpteur haïda Bill Reid. Au milieu d'un canot, avec à son bord un équipage hétéroclite, se trouve le Chef (conçu comme un médiateur) qui prête une oreille attentive aux perspectives des uns et des autres. Par le biais de cette métaphore, Tully suggère un type d'accord constitutionnel respectueux des aspirations de chacun, tant à la liberté critique qu'à l'appartenance.

Inspirée par le travail de Tully et guidée par des principes herméneutiques tirés de la pensée de Gadamer, cette thèse propose d'approfondir l'analyse du rôle et de la contribution du médiateur. Ainsi, ce travail s'articule autour de l'hypothèse suivante : *Soucieux d'apaiser ces conflits, le médiateur agit comme un critique social. Il propose de repenser le rapport entre islam et laïcité et cherche à faciliter le dialogue entre les parties en conflit. Dans ces circonstances, les notions de « subversion » et de « réforme » respectives à Arkoun et Ramadan incarnent toutes deux une pensée de la médiation. Cependant, la réforme de Ramadan s'appuie davantage sur la dimension de l'appartenance (médiation identitaire), tandis que la subversion chez Arkoun fait davantage appel à la liberté critique (médiation critique).*

REMERCIEMENTS

Je tiens en premier lieu à remercier mon directeur de thèse Dimitrios Karmis, pour son soutien, son ouverture et sa compréhension au fil du long parcours qu'a été cette thèse. J'aimerais également le remercier de m'avoir introduit à la pensée de James Tully et de Hans-Georg Gadamer. Au cours des années où j'ai fréquenté l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa, j'ai eu la chance de côtoyer des professeurs et des collègues étudiants qui m'ont offert l'opportunité de m'enrichir et de nourrir ma réflexion, je les en remercie. Sur le plan personnel, j'aimerais remercier mon amoureux, Azeddine Hokmi, pour son soutien indéfectible. J'aimerais dédier cette thèse à mes enfants Yasmina et Ismaël.

INTRODUCTION

À Rome, on fait comme les Romains?

En 2000, dans un article portant sur le 25^e anniversaire de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne*, Pierre Bosset affirme que l'on assiste à un retour du religieux dans l'espace public. Il remarque notamment que, « de plus en plus, employeurs et institutions sont confrontés à des demandes d'accommodement visant à faciliter l'exercice de la liberté religieuse de leur personnel, voire de leur clientèle. » (Bosset 2000: 1) Il souligne également que, « paradoxalement, peut être, les institutions qui conservent en leur sein des pratiques ou des symboles religieux (prières, crucifix) voient ces pratiques contestées au nom même de la liberté religieuse. » (Ibid.: 1)

En effet, ces dernières années, les accommodements religieux ont généré beaucoup d'interrogations et de débats. Foulard islamique, sapin de Noël ou crucifix ont été au cœur d'incidents alimentant des débats sur la laïcité, la présence de signes religieux dans l'espace public ou l'affirmation de l'identité québécoise.

Souvent associée aux questions d'immigration, les demandes de reconnaissance d'ordre culturel ou religieux trouvent parfois comme réponse le vieil adage qui suit : « À Rome, fais comme les Romains ». Les immigrants, de surcroît ceux qui ont volontairement quitté leur pays, sont donc invités à embrasser les us et coutumes du pays où ils ont décidé de s'établir. D'après Bouchard et Taylor, il s'agit plutôt d'une formule qui valorise l'assimilation et « qui n'est plus admise aujourd'hui parce qu'elle est contraire aux principes du pluralisme » (2008: 284) Au contraire, pour Christian Joppke (2004), cet adage demeure une maxime d'intégration pertinente car, de nos jours, les

« Romes » sont des endroits où la diversité est acceptée dans la mesure où chacun adopte les valeurs libérales de liberté et d'égalité : «With the exception of language, the only explicit impositions on newcomers are liberal impositions, most notably a procedural commitment to liberal-democratic principles. » (Joppke 2004: 254)

En ce qui a trait à l'intégration des nouveaux arrivants, Joppke considère que les politiques de multiculturalisme se sont avérées inefficaces. Il critique entre autres le fait que tout acte de reconnaissance soit à sens unique, que ce soit toujours la majorité qui soit appelée à faire des compromis afin de répondre aux demandes de reconnaissance des minorités. C'est pourquoi, selon lui, le multiculturalisme n'est pas vraiment une politique pluraliste :

Pluralism requires voluntary group memberships, multiple affiliations in the context of cross-cutting cleavages, and a "reciprocal recognition" between conflict parties. These conditions are systematically denied by multicultural politics, as it evokes and mobilizes around involuntary and mutually exclusive statuses, and tends to render "recognition" a one-sided act by the majority society only.(Joppke 2004: 238)

Contrairement à Joppke, qui propose que l'adhésion aux valeurs libérales devienne en quelque sorte le ciment qui unit l'ensemble des citoyens d'un État, James Tully propose un accord constitutionnel basé sur la reconnaissance mutuelle à travers le dialogue. D'abord, Tully définit les luttes au sujet de la reconnaissance comme « [...] des luttes au sujet des normes intersubjectives (lois, règles, conventions et coutumes) à l'aide desquelles les membres d'un système de gouvernance se reconnaissent les uns les autres *comme* membres de ces systèmes et coordonnent ainsi leurs interactions. » (Tully 2007:

36) Ainsi, la reconnaissance n'est pas unidirectionnelle. De plus, les luttes pour la reconnaissance ne peuvent être réglées de manière définitive et par le monologue :

La première étape dans la transformation de notre manière de penser les conflits au sujet de la reconnaissance a consisté à passer de la supposition qu'il pouvait y avoir des solutions monologiques, offertes par un théoricien, un tribunal ou une communauté politique, à une approche où cette résolution pouvait être atteinte autant que faire se peut, par le dialogue avec ceux qui, sur le terrain, étaient soumis à une norme de reconnaissance mutuelle contestée. (Tully 2007: 40)

Les demandes de reconnaissance font l'objet de débats et de négociations qui sont à recommencer à chaque fois qu'une identité cherche à être reconnue, car de nouvelles demandes de reconnaissance surgissent continuellement. Quiconque est concerné par le débat sur une norme de reconnaissance mutuelle doit être en mesure de s'exprimer sur la question :

[...] la seule manière, suffisamment fiable et efficace, de développer une norme de reconnaissance mutuelle faisant justice à la diversité et à la variabilité des membres des associations politiques contemporaines, est de s'assurer que tous ceux qui en sont affectés ont la possibilité de s'exprimer, ouvertement et efficacement, lors des délibérations et des processus de formulation de cette norme. (Ibid. : 42)

À cela Tully ajoute qu'un dialogue libre repose sur le fait que chacun doit faire entrer dans le débat ses idées préconçues. Celles-ci doivent être soumises à la critique. (Ibid. : 42) C'est par l'engagement dans le dialogue au sujet des demandes de reconnaissance que chacun modifie sa compréhension de lui-même.

Au Québec, les conflits portant sur les demandes de reconnaissance associées à des pratiques culturelles ou religieuses concernent particulièrement les symboles religieux. Revenons à l'argument de Joppke qui dit que si chaque citoyen adhère aux valeurs libérales, les demandes de reconnaissance associée à l'immigration n'ont pas lieu d'être. Les symboles religieux en tant que tels peuvent-ils véhiculer l'adhésion à des idéologies non libérales? Pourquoi faut-il éliminer les signes plutôt que de s'en prendre aux gestes discriminatoires ou de prosélytisme religieux? Et si le cadre légal du pays d'accueil que l'on a choisi et qui nous a choisis nous offre la liberté religieuse, est-ce que le respect de la loi suffit à se reconnaître et à être reconnu comme citoyen à part entière? Qui attribue le sens à ces signes religieux? D'autre part, les demandes de reconnaissance, culturelles ou religieuses, sont-elles strictement reliées à l'immigration? Lorsqu'on s'adresse à des citoyens qui n'ont pas immigré, qui appartiennent à la deuxième ou troisième génération, pourquoi leur dit-on de « faire comme les Romains »? Ne sont-ils pas, eux aussi, des Romains? Dans le cas où la personne qui porte un signe religieux n'est pas issue de l'immigration et qu'elle se soit convertie à une religion, peut-on lui dire de « faire comme les Romains ? » La pratique d'un culte doit-elle se limiter à une pratique privée ou vient-elle nécessairement avec un ensemble de valeurs qui inmanquablement se transportent dans l'espace public?

Ceux qui souhaitent porter des signes religieux évoquent leur droit à la liberté de conscience et de religion. Bosset rapporte que la Cour Suprême a défini la liberté de religion comme « le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte, ou par leur enseignement ou leur propagation. » (Bosset 2000: 7) Néanmoins, la liberté

de conscience et de religion comporte une dimension positive et une dimension négative. D'une part, « l'individu est libre de croire ce qu'il veut et de professer ses croyances. » (Ibid. : 18) En contrepartie, « nul ne peut être forcé, directement ou indirectement, d'embrasser une conception religieuse ou d'agir contrairement à ce qu'il croit. » (Ibid.: 18)

En septembre 2013, afin de répondre à un engagement électoral voulant qu'il donne suite aux recommandations figurant dans le *Rapport de la commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* (Bouchard and Taylor 2008), mieux connu sous le nom de Rapport Bouchard-Taylor, le gouvernement du Parti québécois, par le biais du ministre responsable des institutions démocratiques et de la participation citoyenne, Bernard Drainville, a soumis un projet de charte intitulé *Parce que nos valeurs, on y croit*¹ (2013). Présenté comme une invitation faite aux Québécois à se rassembler autour de leurs « valeurs communes », le document affirme que la diversité culturelle est une richesse alors que, du même souffle, il présente des balises et des limites à ce qui peut être acceptable comme diversité. À la suite de la présentation du projet de charte, l'affirmation de la neutralité de l'État semble généralement acceptée par la population et la classe politique. C'est l'épineuse question des signes religieux ostentatoires qui divise les citoyens.

La volonté du gouvernement du Québec d'interdire les signes religieux ostentatoires n'est pas sans rappeler que les Français ont connu un débat similaire, interdisant en 2004 les signes religieux ostensibles dans les écoles publiques. D'ailleurs, dans *La Presse* du vendredi 13 septembre 2013 (p.A6), il est rapporté que la Première

¹ Devenu le projet de loi 60 intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que l'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. www.assnat.qc.ca

ministre du Québec, Pauline Marois, a déclaré que la France est un modèle d'intégration des immigrants, en particulier des Magrébins, critiquant au passage le multiculturalisme britannique et ses conséquences.² Un siècle après que les Français aient adopté la loi sur laïcité (1905), un débat idéologique faisait rage entre partisans de la laïcité « stricte », parfois qualifiée de « fermée », et supporters d'une « laïcité ouverte ». Au Québec, le gouvernement du Parti québécois s'est campé parmi les « strictes », ceux pour qui la neutralité des services publics ne peut être assurée qu'en faisant disparaître les signes religieux ostentatoires chez le personnel de l'État. Néanmoins, contrairement à la France, le Québec n'est pas une république unitaire qui cherche à réaffirmer un principe qui figure depuis longtemps dans ses institutions. Le débat que le gouvernement québécois souhaite baliser porte principalement sur l'obligation d'accommodement raisonnable. Découlant du droit à l'égalité,

L'accommodement raisonnable consiste à remédier à certaines situations de discrimination en adaptant une norme ou une pratique aux besoins particuliers d'une personne. L'observation d'un précepte religieux ou le port de vêtements particuliers sont des besoins religieux typiques. (Bosset 2000: 18)

Une demande d'accommodement peut-elle être exagérée ou déraisonnable? L'obligation d'accommodement raisonnable est contrebalancée par la limite de contrainte excessive. Un accommodement ne devrait pas représenter une contrainte excessive pour l'institution à laquelle il est demandé :

² Au premier chapitre, j'aborderai plus en détails les débats concernant les modèles français et britannique.

En ce sens, l'obligation d'accommodement comporte sa propre limite interne. Toutefois, la notion de contrainte excessive comporte aussi ses propres limites. Comme son nom l'indique, la contrainte découlant d'un accommodement ne peut être purement anodine; l'obligation d'accommodement raisonnable implique davantage qu'un effort minimal.(Bosset 2000: 23)

Certaines demandes de reconnaissance (qui ne sont pas nécessairement des demandes « d'accommodement ») formulées par des musulmans occidentaux³ sont parfois considérées d'un mauvais œil par certains citoyens qui y voient des exagérations, des abus ou même un danger, celui de « revenir en arrière ». Au Québec, le clergé catholique a longtemps eu la mainmise sur toutes les sphères de la vie de la population et certains redoutent le retour d'une période où la religion était omniprésente, mais cette fois par le biais d'une religion « venue d'ailleurs ».

Qu'il s'agisse des accommodements raisonnables au Québec, de la laïcité en France ou du multiculturalisme en Grande-Bretagne, ces outils que se sont données les démocraties libérales afin de reconnaître la diversité religieuse et culturelle semblent être remis en question et les demandes associées à l'islam en sont souvent un motif très important, voire déterminant. Cette thèse de pensée politique ne porte pas sur un cas particulier, mais s'inscrit dans le contexte des demandes de reconnaissance des musulmans établis en Occident, dans un contexte de laïcité. Bien qu'elle prenne différentes formes dépendamment des pays, Bouchard et Taylor définissent ainsi la laïcité : « régime fondé sur quatre principes constitutifs, soit : deux finalités profondes (la

³ Certaines institutions ont initié un changement sans même qu'il y ait de demande, craignant d'offenser un groupe minoritaire.

liberté de conscience, l'égalité des convictions profondes) et deux principes structurants (la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de ce dernier). (2008: 288)

La question générale à partir de laquelle cette recherche a été entamée est la suivante : *Comment assurer la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?* Le premier chapitre est d'abord consacré à la revue des écrits portant sur cette question. Ces écrits ont été regroupés en fonction de la question à laquelle ils répondent et de l'angle à partir duquel ils y répondent. Il y a, premièrement, les écrits qui répondent à la question *L'islam permet-il la laïcité?* Deuxièmement, j'aborderai les écrits qui se demandent *Faut-il repenser la laïcité?* Troisièmement, je présenterai les écrits abordant le thème *Réforme et islam*.

À la suite de la revue des écrits, je propose la question de recherche suivante : *Par l'entremise des notions de réforme et de subversion, Tariq Ramadan et Mohammed Arkoun proposent une pensée reliant islam et laïcité. Quelle est la contribution de ces penseurs dans le cadre de conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?* S'inspirant d'une sculpture *haïda*, l'*Esprit de Haïda Gwaii*, James Tully (1999) propose un type d'accord constitutionnel basé sur le dialogue entre des citoyens aux identités diverses. Au milieu de cette sculpture se trouve le médiateur, à l'écoute des uns et des autres, cherchant à apaiser les tensions qui surgissent lorsqu'une nouvelle demande de reconnaissance est formulée. Inspirée par Tully, cette thèse s'intéresse aux rôles du médiateur. Plus que des penseurs Arkoun et Ramadan peuvent-ils être considérés comme des médiateurs entre le besoin d'appartenir et le désir de liberté critique? À partir de principes herméneutiques inspirés de la philosophie de Gadamer, cette thèse s'articule autour de l'hypothèse suivante : *Soucieux d'apaiser ces*

conflits, le médiateur agit comme un critique social. Il propose de repenser le rapport entre islam et laïcité et cherche à faciliter le dialogue entre les parties en conflit. Dans ces circonstances, les notions de « subversion » et de « réforme » respectives à Arkoun et Ramadan incarnent toutes deux une pensée de la médiation. Cependant, la réforme de Ramadan s'appuie davantage sur la dimension de l'appartenance (médiation identitaire), tandis que la subversion chez Arkoun fait davantage appel à la liberté critique (médiation critique). Les sections qui suivent la présentation de l'hypothèse portent sur l'approche théorique, les concepts centraux et les choix méthodologiques qui orientent la thèse, de même que sur ses objectifs généraux et contributions principales.

L'un des principes herméneutiques qui a guidé mon interprétation est celui d'horizon de compréhension. Le chapitre 2 s'intéresse aux origines des projets de réforme et de subversion en cherchant à délimiter l'horizon de compréhension de chacun. Ramadan s'identifie à la tradition réformiste *salafi* de la pensée islamique, tandis que la pensée d'Arkoun, qu'il qualifie lui-même de « subversive », propose un cadre conceptuel qui l'amène à rejeter la validité du retour aux sources que prônent les salafistes.

Le chapitre 3 porte sur le rôle de critique social du médiateur. Walzer propose une définition du critique social à laquelle je me suis référée afin de définir le rôle de critique social du médiateur. L'un des aspects importants que souligne Walzer est que le critique social ne regarde pas le monde d'un point de vu extérieur. Il s'agit de l'une des caractéristiques importantes du médiateur, il est dans le bateau avec les autres et de surcroît, il appartient à la fois à ceux qui demandent la reconnaissance et à ceux à qui elle est demandée. Sa critique n'épargne aucune des parties, de surcroît chacune est invitée à la critique et à l'autocritique. Enfin, ce troisième chapitre me permet également

d'identifier l'importance que chaque auteur attribue à la critique dans son travail de médiation.

Le quatrième chapitre est consacré à l'examen du second rôle du médiateur : proposer. Je cherche notamment à analyser la manière dont chacun définit les vocables « islam » et « laïcité ». D'emblée, « laïcité » est un terme polysémique. Bien qu'Arkoun et Ramadan se disent tous deux en faveur de la laïcité, ils n'adhèrent pas pour autant à la même idée. Ce chapitre s'attarde d'abord à comprendre comment chacun définit la laïcité. Par la suite, sur la base d'une mise en dialogue, l'objectif est de faire ressortir les convergences et divergences entre les deux penseurs. Quant au vocable « islam », on pourrait penser qu'il est facile à cerner, mais nous verrons que les deux auteurs ont des perspectives différentes quant à ce que véhicule ce terme. Enfin, il s'agit d'examiner si la manière dont chacun définit ces termes est révélatrice de la nature de leur contribution en tant que médiateurs et du type de médiation qu'ils effectuent.

Finalement, le cinquième chapitre porte sur le troisième rôle du médiateur, faciliter le dialogue. Je me penche d'abord sur le type de dialogue dont il est question. Négociations, conversation, rhétorique, autant de manière de dialoguer, quel type de dialogue s'applique au travail de médiation. Par la suite, je m'intéresse à la manière dont chacun aborde les conflits sur la reconnaissance des musulmans. Comment expliquent-ils les conflits? Quelles en sont les causes et qui sont les parties impliquées ? Par la suite, je présente la philosophie du pluralisme que chacun propose afin de faciliter le dialogue. Intitulée *Liberté vs appartenance*, la dernière section du chapitre cherche à identifier la part que chaque médiateur accorde au désir de liberté critique et au besoin d'appartenance.

CHAPITRE 1

Penser la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité

La présence de l'islam dans les sociétés d'Europe et d'Amérique du Nord est aujourd'hui plus importante et semble de plus en plus remarquée. Selon les données de l'Enquête nationale auprès des ménages 2011 de Statistique Canada, on compterait un peu plus d'un million de musulmans au Canada (2013: 5). Les musulmans canadiens sont de diverses origines, mais la majorité des musulmans ayant immigré au Canada entre 2006 et 2011 sont d'origine pakistanaise.(Canada 2013: 22) Au Québec, la présence musulmane s'explique notamment par le fait que les politiques y favorisent une immigration francophone provenant entre autres de l'Afrique du Nord. Le recensement effectué en 2001 indique que la croissance a été notable : les musulmans n'étaient que 45 000 en 1991 et sont passés à près de 109 000.(MRCI: 2004)

Ainsi, les musulmans sont de plus en plus nombreux et ce plus grand nombre se traduit par une plus grande visibilité. Par exemple, le paysage compte plus de mosquées. Cependant, ce sont surtout les femmes portant le foulard islamique⁴ qui sont considérées comme le visage de la présence musulmane au Québec comme ailleurs en Amérique du Nord et en Europe. Cette « visibilité » de la religion islamique, qui de surcroît témoigne de la vitalité de la communauté musulmane, semble heurter ou à tout le moins inquiéter certains citoyens et certaines autorités politiques. Des citoyens affichant leur foi dans l'espace public représentent-ils une menace pour la laïcité?

⁴ J'utiliserai les expressions « voile » et « foulard islamique » sans distinction. Il s'agit du foulard que portent certaines femmes musulmanes afin de dissimuler leur chevelure et leur cou.

Pour certains musulmans, la pratique de l'islam nécessite des aménagements. Dans plusieurs pays d'Europe et en Amérique du Nord, là où des communautés musulmanes sont présentes, certaines pratiques ou revendications associées à ces communautés ont éveillé des préoccupations de la part d'autres citoyens. Par exemple, le fait de devoir prier cinq fois par jour peut entraîner des demandes pour l'aménagement de locaux de prière. L'interdiction de manger de la viande de porc peut signifier la modification des menus dans des cafétérias d'écoles ou d'hôpitaux. Sans oublier les questions très délicates liées à la mixité des endroits publics, au port du foulard islamique⁵ ou à des pratiques plutôt d'ordre culturel propres à certaines communautés⁶.

Une des caractéristiques de l'islam est qu'il n'y a pas d'autorité centrale, à la différence de l'Église catholique, régissant l'interprétation des normes islamiques pour l'ensemble des musulmans. Les États où l'islam est la religion principale possèdent des institutions régissant le culte. Au Canada comme ailleurs en Amérique du Nord et en Europe, plusieurs associations effectuent du lobbying pour la reconnaissance de l'islam. (Labelle, Rocher et al. 2009) Ainsi, une multitude d'intervenants (imams, organisations religieuses, organisations communautaires) émettent divers points de vue sur ce que devrait être l'islam et sur l'espace qui devrait être aménagé pour les musulmans.

Ce pourquoi les démocraties libérales doivent prendre en considération les demandes de reconnaissance des musulmans est lié à une liberté fondamentale, celle de pouvoir pratiquer une religion. Or dans l'espace public, la liberté de religion se confronte au principe de laïcité ou à la neutralité de l'État vis-à-vis les religions. Toutes les

⁵S'ajoutent également les diverses tenues qui cachent le visage.

⁶ Mutilations génitales féminines, crimes d'honneur (crimes perpétrés dans le but de rétablir l'honneur d'une famille face à la communauté), mariages arrangés ou forcés ne sont pas des pratiques liées exclusivement aux communautés musulmanes, mais concernent certaines de ces communautés.

démocraties libérales n'affirment pas explicitement leur laïcité, mais on pourrait néanmoins les qualifier de « sécularisées » (Taylor 2007) ou « sorties de la religion » (Gauchet 1998) dans la mesure où le rapport à Dieu n'est plus au cœur des liens sociaux. L'idée de « sortie de la religion » a été avancée par Marcel Gauchet qui voulait éviter d'utiliser les termes « laïcisation » ou « sécularisation » (1998: 9). L'expression « sortie de la religion » se réfère au mouvement de la modernité qu'ont connu l'ensemble des sociétés occidentales. (Ibid. p.9) La « sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social. » (Gauchet 1998: 13) Pour Gauchet, le terme « laïcité » réfère à ce processus tel que vécu en France. En ce qui me concerne, j'utiliserai le terme « laïcité » pour référer au principe général qui désigne la séparation, qui peut prendre plusieurs formes, du religieux et de l'État. Bref, la pratique de l'islam, comme celle de toute religion qui veut s'exprimer dans l'espace public, représente un défi pour la laïcité, c'est-à-dire conjuguer l'idée de neutralité de l'État sous-jacente à la notion de laïcité (Willame 2004: 57) avec la liberté de religion.

Cette thèse a pour objectif d'analyser les contributions de penseurs qui effectuent un travail de médiation afin de faciliter le dialogue et d'apaiser les conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité. Ce premier chapitre vise principalement à présenter la problématique et les choix théoriques, conceptuels et méthodologiques de la thèse.

1.1 Question générale

Charles Taylor (1997) estime que la reconnaissance, l'absence de reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate contribuent en partie à la formation de l'identité. Plus précisément, il insiste sur le caractère dialogique de la formation de l'identité :

[...] notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres: une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. (Taylor 1997: 41)

Accorder de la légitimité aux institutions et aux personnes qui nous gouvernent, c'est s'y reconnaître. En fait, il s'agit d'une reconnaissance mutuelle qui veut que le citoyen se sente reconnu par les institutions qui le gouvernent pour à son tour reconnaître la légitimité de ces institutions. Si l'on considère que ces institutions ne nous représentent pas, on peut légitimement revendiquer cette reconnaissance. Dans ces circonstances, on pourrait penser que dans une société où ils sont minoritaires, l'accès à des lieux de prière ou le droit de porter le foulard islamique pourrait contribuer à la reconnaissance des citoyens musulmans. Cependant, certaines de ces revendications, dont le port du foulard islamique dans les institutions publiques, sont contestées par d'autres citoyens qui estiment qu'elles vont à l'encontre du principe de laïcité. Face à ces enjeux, une question s'impose : *Comment assurer la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?*

Dans la revue des écrits qui suit, nous verrons que la reconnaissance des musulmans a été pensée autour de trois grandes questions : l'islam permet-il la laïcité? La

laïcité doit-elle être repensée? Faut-il réformer l'islam? Toutes ces questions apportent des éléments pertinents pour penser la reconnaissance des musulmans, mais nous verrons que le travail de médiation entre l'appartenance et la liberté critique propose une analyse plus large qui tient compte de ces trois perspectives. Une pensée de la médiation représente une composante clé pour envisager le dialogue sur les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité.

1.2 Revue des écrits

Le lien historique entre le christianisme et la sécularisation a été maintes fois souligné, notamment par Taylor (1997, Taylor 2007) et par Gauchet (1985). Que signifie ce lien pour les musulmans établis en Europe et en Amérique du Nord? Certains ont voulu élucider cette question en cherchant à savoir si l'islam permettait aussi de penser la laïcité. D'autres se sont plutôt interrogés sur l'idée d'élargir la notion de laïcité afin de permettre une plus grande reconnaissance du pluralisme, alors que des penseurs musulmans se sont plutôt appuyés sur la notion de réforme en islam. Nous verrons que ces écrits comportent beaucoup d'éléments sur lesquels s'est bâtie cette thèse, mais ils révèlent aussi que la reconnaissance des musulmans comporte plusieurs dimensions et mérite d'être abordée en considérant ces perspectives multiples.

1.2.1 L'islam permet-il la laïcité?

Pour penser la reconnaissance des musulmans en contextes laïcs, certains posent de manière prioritaire la question suivante : « Que dit l'islam à propos de la laïcité? »

Souhaitant savoir si les musulmans sont en mesure de demeurer fidèles à leur religion dans un contexte laïc, ceux qui se sont interrogés à ce sujet ont cherché à savoir ce que l'islam pouvait contenir de « laïcisant » ou, au contraire, ce qui dans la laïcité la rendrait incompatible avec la pratique de l'islam. Les leaders religieux sont entre autres appelés à s'exprimer sur la question, mais sont-ils vraiment représentatifs de l'ensemble des musulmans? Par ailleurs, certains auteurs ont abordé la question à partir d'une perspective historique qui rappelle notamment les multiples conflits qui ont opposé des États majoritairement musulmans à des pays d'Europe et d'Amérique du Nord⁷.

De la perspective de ceux qui posent cette première question, comprendre ce que demandent les musulmans et évaluer la légitimité de ces demandes nécessite une compréhension de l'islam. Pour ce faire, beaucoup d'oulémas, les savants musulmans, travaillent à l'interprétation du Coran, tandis que d'autres (*fuqaha*) étudient les aspects juridiques de l'islam. Soheib Bencheikh (1998), *mufti* (interprète de la loi musulmane) de Marseille, s'efforce de distinguer les pratiques qui seraient « véritablement islamiques » de celles qui ne le seraient pas. Toutefois, l'islam n'ayant pas d'autorité centrale comme celle de l'Église catholique, personne ne peut baliser formellement la pratique pour tous les musulmans. Ainsi, si des musulmans dans une démocratie libérale réclament le droit de pratiquer les mutilations génitales féminines ou la polygamie au nom de l'islam, un leader religieux pourrait appuyer cette revendication alors qu'un autre la considérerait anti-islamique, et aucune institution n'est en mesure de statuer sur ce que serait la

⁷ Qu'il s'agisse des conflits liés à la colonisation, du conflit israélo-palestinien, de la guerre du Golfe, des tensions avec l'Iran ou des guerres reliées à la lutte au terrorisme, beaucoup de penseurs et d'acteurs politiques abordent les relations entre les pays majoritairement musulmans et les pays d'Europe ou les États-Unis, ou même les questions reliées aux demandes de reconnaissance des musulmans dans les démocraties libérales, en employant des termes qui insistent sur une rivalité ou une polarité : Islam-Occident, Islam-Europe, Islam-Christianisme, etc. Ainsi, afin de bien refléter la perspective des auteurs je vais réutiliser leurs termes et en conséquence me référer à ces interprétations bien que je n'adhère pas à ces perspectives qui insistent sur une polarité Islam/Occident.

« bonne » pratique. C'est ce qui explique pourquoi Bencheikh plaide pour une représentation unifiée de l'islam en France (1998). Or, l'islam comporte de nombreuses écoles d'interprétation théologiques et juridiques. De là la difficulté que représente l'identification de ce qu'on pourrait appeler « l'islam vrai » et la difficulté de nommer un leader représentatif d'une communauté musulmane aux pratiques diversifiées. Alors que les pays où l'islam est largement pratiqué ont pour la plupart adopté une école sur laquelle ils fondent leur approche de la juridiction islamique, les musulmans européens et nord-américains proviennent de divers pays où s'appliquent différentes écoles. Voilà qui contribue à complexifier la recherche d'une autorité islamique officielle qui transcenderait les particularismes et qui pourrait baliser la pratique de l'islam. À ce sujet, Jacques Robert suggère que l'organisation des musulmans en une communauté unifiée vienne de paire avec une formation des imams afin qu'ils puissent interpréter le Coran dans le contexte français (2004: 146). D'ailleurs, en 2003, le Conseil français du culte musulman a été fondé dans l'optique de former cette instance représentative de l'islam de France. Or, les autorités religieuses sont-elles nécessairement représentatives de ce que vivent et veulent l'ensemble des croyants? Sont-elles un bon partenaire de dialogue dans le cadre de conflits portant sur les demandes reconnaissance des musulmans dans un contexte laïque?

À propos de la représentativité des autorités religieuses, il semble qu'un bon nombre de musulmans aient tendance à se tourner vers la littérature spécialisée sur l'islam plutôt que vers leurs imams locaux. Dans un article publié en 2009, « Changing Perceptions of Islamic Authority among Muslims in Canada, the United States and the United Kingdom », Karim H. Karim a effectué une étude basée sur une série de groupes

de discussion constitués de musulmans dans diverses grandes villes de Grande-Bretagne, du Canada et des États-Unis. Il les a interrogés sur la façon dont ils perçoivent le leadership religieux quant aux questions liées à la modernité et à la conciliation entre *din* (la foi) et *dunya* (le monde). L'enquête de Karim montre que les musulmans interrogés sont à la recherche d'une autorité pouvant les guider spirituellement dans des questionnements particuliers au monde contemporain et à la vie en Occident. Or, les participants à la recherche expriment leur déception à l'endroit de certaines autorités religieuses, particulièrement les « imams importés » (Karim 2009:10) qui, selon eux, font preuve d'un manque de connaissances quant aux réalités sociales et culturelles occidentales :

The widest agreement was on the need for religious leaders to be familiar with the local conditions in Western societies; imams of local mosques were frequently criticized for not having sufficient knowledge of the local language (English or French) and for having traditional attitudes. A number of interlocutors in the various focus groups also cited the imams' lack of familiarity with the cultural norms and problems in the location to which they were assigned. They were described as being out of touch with the needs of their flock. (Ibid.:10)

L'étude de Karim révèle que plusieurs musulmans ne retrouvent pas les réponses à leurs questionnements dans les formes d'autorité traditionnelles de l'islam. Voilà pourquoi nombre d'entre eux vont chercher ces réponses ailleurs, notamment dans la littérature scientifique sur l'islam, incluant celle de non-musulmans. Aussi, divers participants se sont déclarés ouverts aux approches critiques (Karim 2009:15). En somme, puisque de plus en plus de musulmans se tournent davantage vers la littérature spécialisée sur

l'islam, il est non seulement justifié mais important de s'attarder à l'apport de cette littérature.

La question des « imams importés » soulevée par Karim (2009) permet de souligner le lien entre certaines organisations islamiques établies en Europe et en Amérique du Nord et les États majoritairement musulmans. En effet, certains États contribuent au financement des organisations islamiques extérieures, particulièrement l'Arabie Saoudite et l'Iran (Zubaida 2003). John Bowen (2004) aborde cette question lorsqu'il discute de l'existence de forums menées par différents leaders musulmans venus de pays majoritairement musulmans lors desquelles des musulmans établis en Europe peuvent poser des questions concernant leur vie religieuse. Cela dit, malgré l'implication de pays du Moyen-Orient ou du Maghreb auprès des organisations islamiques établies en Occident, il semble que les musulmans tendent à accorder une importance moindre à l'identité culturelle ou nationale au profit d'une identité centrée sur la religion. (Roy 2002)

Ainsi, il faut insister sur ce qui distingue l'islam dans les pays majoritairement musulmans et l'islam en Europe et en Amérique du Nord. Zubaida (2003) démontre la grande diversité, autant sur le plan des allégeances politiques que des pratiques religieuses et culturelles, qui caractérise l'islam en Europe. Il identifie également des divisions de classes sociales et des différences entre les musulmans immigrants et la génération qui est née et a grandi en Europe, insistant sur l'influence de ces dimensions sociales sur les pratiques religieuses. (Zubaida 2003 89-90). Selon Olivier Roy, le fait que la foi se reformule sur une base individuelle et non plus à partir des instances collectives que sont les parents, les oulémas ou les instances étatiques est l'une des caractéristiques

du passage à l'Ouest de l'islam.(2002: 20) Ainsi, l'islam se dissocie des cultures des sociétés arabes ou asiatiques où il est implanté:

La première conséquence du passage à l'Ouest est une reformulation de l'islam à la suite de sa déculturation, c'est-à-dire de son détachement d'une culture d'origine. Cette épuration est fondée sur un travail de refondation et de réappropriation individuelle du rapport à la religion, dans un contexte de perte de l'évidence sociale. (Roy 2002: 61-62)

Dans ce contexte, les musulmans font face à une réalité sans équivalent dans un État majoritairement musulman, et cela contribue à expliquer pourquoi les oulémas ou les imams qui proviennent de ces pays ont de la difficulté à apporter des réponses satisfaisantes à leurs interrogations.

Plutôt que de tenter d'identifier les éléments potentiellement laïcisants dans l'islam à partir d'une approche théologique, d'autres ont entrepris un retour à l'histoire pour mieux comprendre comment les musulmans pourraient aborder la laïcité. Lorsque l'on pense à l'histoire des sociétés islamiques, on pense souvent aux multiples confrontations avec l'Europe: les croisades et les colonisations européennes de l'Afrique du Nord, du Moyen-Orient et de l'Asie. Plus récemment, les attentats terroristes contre des cibles occidentales et les guerres en Afghanistan et en Irak ont également influencé la manière dont les Occidentaux perçoivent les musulmans (Said 2005), et probablement aussi la façon dont certains musulmans comprennent l'islam. Ces conflits sont souvent présentés, de part et d'autre, dans un langage insistant sur un fossé qui séparerait la civilisation islamique de la civilisation occidentale. Ce discours, largement connu en sciences sociales, prétend que les conflits ne seraient désormais plus idéologiques, les

lignes de front se trouveraient plutôt entre les civilisations. Dans ces circonstances, Islam et Occident seraient nécessairement appelés à s'affronter compte tenu du fait qu'elles auraient des valeurs opposées. (Huntington 1993). Ce discours contribue certainement au sentiment d'altérité radicale que peuvent ressentir nombre de musulmans et d'Occidentaux les uns face aux autres.

Au-delà de cette interprétation qui fait de l'Islam une civilisation opposée à l'Occident, d'autres ont souligné le caractère historiquement européen et chrétien de la notion de laïcité. Dans *La religion dans la démocratie* (1998), Marcel Gauchet relie la « sortie de la religion » à l'histoire de l'Europe et du christianisme. Dans la même veine, certains auteurs ont cherché à retracer dans la pensée islamique et dans l'histoire des sociétés islamiques des indices qui permettraient de penser que l'islam puisse connaître sa « sortie de la religion ». Bernard Lewis, dans *Le langage politique de l'islam* (1988), examine les principales notions politiques utilisées dans les sociétés islamiques turque, perses et arabes afin de les comparer à celles de l'Europe chrétienne. Pour lui, contrairement au christianisme, l'islam ne connaît pas la catégorie du séculier (Lewis 1988). Par rapport à l'existence de la laïcité en contexte islamique, Lewis affirme :

Il n'en est pas ainsi dans le monde islamique. Il n'en a jamais été ainsi dans le passé et il faut sans doute admettre que les tentatives faites dans les Temps modernes pour qu'il en soit de même ne sont peut-être, dans la longue durée de l'histoire, qu'une anomalie à laquelle l'Iran a mis fin et qui pourrait bien aussi approcher de sa fin dans d'autres pays islamiques (Lewis 1988: 13)

L'islamologue égyptien Sayyid Qutb fut un membre très influent des Frères musulmans. Cette confrérie, fondée en Égypte en 1928, prône la mise en place d'une

société entièrement basée sur les principes de l'islam. Qutb est également d'avis que la notion de laïcité est un héritage chrétien qui n'est pas applicable à l'islam (2000). Pour lui, l'islam est un système total. Il n'y a pas de justice, de loi et d'autorité en dehors de l'islam et si le pluralisme est possible, c'est sur un territoire gouverné par les principes de l'islam. Selon Qutb, l'exemple de la société dirigée par Mohammed, le Coran et la Sunna sont les fondements d'une société parfaite. C'est pourquoi la laïcité, comme le socialisme⁸, ne sont pas nécessaires dans les sociétés musulmanes; il suffit de retourner à l'islam.

Pour sa part, Filali-Ansary s'est demandé si l'islam est hostile à la laïcité (2002). Pour répondre à cette question, il présente les différents débats qui ont eu lieu autour de la notion de laïcité en contexte islamique. En se référant notamment à l'ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925) du théologien Ali Abderraziq, il insiste sur le fait que c'est l'évolution historique qui a fait en sorte que les musulmans en sont venus à concevoir Mohammed comme un « roi », entraînant une confusion entre le dogme et l'histoire :

La confusion que nous avons rencontrée et dénoncée dès le début entre le dogme et l'histoire est traitée régulièrement par de nombreux auteurs, mais elle a l'air d'être tenace. Elle est d'autant plus scandaleuse que, en islam, une nette séparation est faite entre le contenu doctrinaire du message divin et le vécu des hommes qui l'ont porté.(Filali-Ansary 2002: 117)

⁸ Cet ouvrage a été rédigé dans le contexte de la guerre froide. Sayyid Qutb a été emprisonné puis exécuté en 1966.

Filali-Ansary présente les propos de plusieurs auteurs pour lesquels « islam » et « laïcité » ne seraient pas à comparer car l'islam n'est pas un système politique qui constituerait une alternative à la laïcité. (Ibid:122)

Somme toute, bien que leurs interprétations soient divergentes, Lewis, Qutb et Filali-Ansary reviennent à l'histoire de l'islam pour expliquer la difficulté, l'impossibilité ou la possibilité de la laïcité. L'étude historique permet de problématiser et d'expliquer l'évolution de la pensée islamique, de ce qui s'est fait et s'est dit au nom de l'islam.

Plus largement, la synthèse des ouvrages sur « ce que l'islam dit de la laïcité » m'amène à trois conclusions : 1) les élites religieuses qui s'expriment sur la possibilité de la laïcité dans l'islam ne font pas consensus sur l'interprétation des sources sacrées; 2) les « imams importés » ne semblent pas répondre aux besoins des musulmans établis en Europe et en Amérique du Nord; 3) l'islam tel que vécu et pratiqué en Occident se distingue de l'islam des pays majoritairement musulmans. En somme, le fait que les musulmans aient tendance à se tourner vers des approches savantes afin de concilier *din* (la foi) et *dunya* (le monde) met en lumière l'importance du rôle des penseurs pour la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité.

Dans l'extrait qui suit, Arkoun propose trois caractéristiques qui définissent « l'intellectuel » et qui, à mon avis, peuvent également aider à cerner ce qui définit un penseur :

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.(2002:49-50)

De par le fait qu'ils proposent entre autres de penser la pratique de l'islam en contexte laïc, je considère que certains penseurs peuvent plus largement faire un travail de médiation. Contrairement au leader religieux dont le travail se résume à l'interprétation et à la transmission du dogme, le penseur propose une pensée, résultant d'un travail critique, dans un contexte de conflits entourant les demandes de reconnaissance. Nous verrons plus loin de manière plus précise comment le penseur peut intervenir comme médiateur.

1.2.2 Faut-il repenser la laïcité?

Selon Talal Asad, la difficulté qu'ont les sociétés européennes à concevoir l'intégration des musulmans serait liée au fait que l'islam serait exclu de la vision qu'ont les Européens de l'Europe et de la laïcité (Asad 2003). Plutôt que de questionner l'islam, certains ont cherché à déterminer si la reconnaissance des musulmans ne passait pas par une redéfinition de la laïcité ou du vivre-ensemble. Laïcité à la française, « laïcité ouverte » ou multiculturalisme, la définition même de la laïcité et de la gestion de la diversité culturelle et religieuse ont fait l'objet de débats dans plusieurs pays d'Europe et

au Canada. Les revendications des musulmans ont contribué à alimenter ces débats. Ce fut le cas notamment en France, en Grande-Bretagne et au Québec.

Le principe de laïcité n'est pas appliqué de la même manière partout. Selon Micheline Milot, en Amérique du Nord, la laïcité n'apparaît pas comme une valeur ou un idéal normatif de la citoyenneté⁹: « Elle se déploie plutôt comme un cadre d'aménagement de la diversité religieuse ». (Milot 2004: 109) De plus, la notion de laïcité abrite souvent d'autres principes dont la définition fait également l'objet de débats, par exemple celui d'égalité. La France étant un des seuls pays où le principe de laïcité est enchâssé dans la constitution, certains auteurs préfèrent délaisser le terme « laïcité » et se référer à des notions comme la « sécularité » pour désigner une société où le religieux a perdu de l'importance au sein de la sphère publique. Par exemple, l'Angleterre, où l'Église anglicane est reconnue comme Église officielle, est parfois présentée comme un pays sécularisé et non laïc. Jean Baubérot parle de laïcisation et de sécularisation comme deux phénomènes pouvant se combiner de différentes manières sans nécessairement coïncider l'un avec l'autre :

[...] la laïcisation, qui est liée à une intervention du politique impliquant que l'État soit émancipé de la tutelle d'institutions religieuses et/ou des raisons religieuses de l'action politique, induit une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation sociale. Pour sa part, la sécularisation correspond à une diminution de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif, phénomène plus lié aux nombreuses interactions de la dynamique sociale qu'à une intervention directe du politique. (2004: 157)

⁹ Le projet de loi 60 intitulé « Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements », proposé par le gouvernement du Parti québécois, pourrait changer la donne à cet égard.

Même en France, la conception de la laïcité ne fait pas l'unanimité. Les débats qui ont eu lieu dans ce pays ont engendré une grande partie de la production intellectuelle sur la question de la laïcité. Les polémiques entourant le port du foulard islamique sont au cœur des débats qui ont touché la France ces dernières années.

Évidemment, les débats entourant de la reconnaissance des musulmans en Europe ont ouvert la porte à une remise en question de la laïcité. Souvent, les auteurs qui abordent cette question tracent l'histoire de la laïcité et déterminent ses principes (Pena-Ruiz 2003, Baubérot 2004, Robert 2004, Airiau and Loupan 2005) afin de mieux concevoir un modèle qui puisse favoriser le vivre ensemble, justifier le modèle actuel ou en faire la critique.

En France, « l'Affaire des foulards » a débuté en 1989 pour culminer avec la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité, appelée Commission Stasi (2003). Le port du foulard islamique dans les écoles publiques a été perçu par beaucoup d'intervenants comme portant atteinte à la neutralité des institutions publiques, minant le caractère laïc de la République. Selon Cécile Laborde, le modèle français, aveugle aux différences, ne reconnaît pas l'existence de minorités (Laborde 2005: 313). Ainsi, les jeunes filles qui se sont présentées voilées au lycée de Creil, en 1989, ont marqué le point de départ d'un débat sur la signification de la laïcité et, par extension, sur celle du foulard islamique.

À l'issue de la Commission Stasi, le port de signes religieux ostensibles dans les écoles publiques a été interdit par une loi (2005) en vertu des principes de laïcité et d'égalité. Le rapport de la Commission révèle l'inquiétude de ses membres, qui craignent que le port du foulard puisse être le résultat de pressions communautaires et affecte

également les musulmanes qui choisissent de ne pas porter le foulard, nuisant ainsi à leur liberté de conscience (Stasi 2003: 47). Bref, les membres ont tenté d'harmoniser les exigences du modèle républicain, son principe d'égalité de même que la laïcité, avec l'intégration des musulmans.

Parmi les participants aux débats entourant « l'Affaire des foulards », Régis Debray a défendu le modèle républicain pour s'opposer aux dangers que posent les identités communautaires (2004: 37). Pour sa part, Farhad Khosrokhavar a réagi au discours républicain traditionnel tel que défendu par des auteurs comme Debray. Il promeut une autre vision du républicanisme s'inspirant en partie du multiculturalisme, plus particulièrement celui que propose Charles Taylor (Jennings 2000: 593). Khosrokhavar considère que la laïcité française est trop rigide et engendre l'exclusion (2004: 49).

Lors des débats sur le foulard islamique en France, la crainte que des symboles religieux soient la manifestation d'un repli communautaire au détriment de la citoyenneté républicaine a fréquemment été mentionnée. L'interdiction des signes religieux se voulait un moyen de lutter contre l'esprit « communautariste » et la hausse des manifestations de racisme et d'antisémitisme. En interdisant les signes religieux, on défendait l'idée que l'école était un espace neutre qui devait être consacré à la formation de citoyens égaux (Debray 2004: 22, Laborde 2005:307). À propos de la crainte du communautarisme, Khosrokhavar présente deux types de laïcité : la laïcité d'intégration et la laïcité d'exclusion. Il estime que la « laïcité de combat » qui est prônée en France tend à créer des communautés exclues et stigmatisées qui seront tentées de transformer ce sentiment de rejet en une identité communautaire hermétique (2004: 49). Pour lui, cette forme de

laïcité refuse d'aménager l'espace public pour permettre l'expression de certaines particularités qui auraient pu être permises grâce à une laïcité plus inclusive et élargie. C'est pourquoi il souhaite « laïciser la laïcité » (Khosrokhavar 2004: 52), c'est-à-dire faire en sorte qu'elle ne soit pas érigée en valeur absolue, mais l'adapter aux nouvelles caractéristiques de la société française. À l'opposé, Debray prend position contre le port de signes religieux dans les écoles publiques en insistant sur le fait que ces symboles représentent des allégeances politiques et idéologiques et qu'ils devraient être interdits de la même manière que les publicités devraient être interdites dans une institution qui vise à former des citoyens et à favoriser le vivre ensemble :

Quelle neutralité possible dans la transmission du savoir sans une neutralisation de l'environnement, soustrait aux quadrillages commerciaux, politiques et religieux qui cloisonnent par ailleurs la société marchande, confessante et communicante, pour que chacun puisse s'y sentir à l'aise? Un élève peut exprimer ses convictions par la parole, dans ses devoirs écrits ou ses réponses orales (si elles ne sont pas injurieuses pour d'autres), mais ne peut imposer aux autres le spectacle d'une affiliation à l'état brut, sans léser le postulat d'égalité entre garçon et fille, blond et brun, malingre et malabar, fidèle et athée, etc. (Debray 2004: 22)

Tandis qu'en France, les revendications des musulmans ont entraîné un questionnement sur la signification de la laïcité, au Canada comme en Grande-Bretagne, on s'est beaucoup interrogé sur la compatibilité de l'islam avec le multiculturalisme et les valeurs libérales. Tariq Modood croit que la réaffirmation d'une laïcité idéologique qu'ont connue plusieurs pays européens génère des variantes de la thèse du « choc des civilisations » (2007: 46). Si la France a débattu son modèle de laïcité dans le contexte de

l’Affaire des foulards, la Grande-Bretagne a quant à elle remis en question son modèle de gestion du pluralisme, le multiculturalisme, à la suite des attentats terroristes de juillet 2005 à Londres. Suite à ces actes perpétrés par des musulmans britanniques, le multiculturalisme a été pointé du doigt comme ayant favorisé la communautarisation et négligé l’importance de l’attachement des citoyens issus de l’immigration aux valeurs britanniques. Dans « Rebâtir le multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats du 7 juillet 2005 », Modood défend le multiculturalisme. Il estime que le multiculturalisme peut permettre l’intégration tout en maintenant des liens avec le pays d’origine ou la diaspora : « Dans la perspective du multiculturalisme, l’exigence sociale de traiter ces identités de groupe avec respect conduit à une redéfinition du concept d’égalité. »(Modood 2007: 43) Selon lui, il est important d’affirmer une identité britannique plurielle, changeante et inclusive, susceptible d’être significative sur les plans émotionnel et politique pour les musulmans, afin de vaincre l’extrémisme. Modood estime que le retrait du multiculturalisme n’est pas la voie à emprunter. Il considère qu’il faut, au contraire, inclure et reconnaître les musulmans : « Nous devons, enfin, résister à la tentation d’une laïcité plus radicale, de style français » (2007: 48)

Talal Asad encourage aussi la remise en question de la façon dont on gère le pluralisme en Europe. Il estime que les Européens devraient adopter une forme de pluralisme qui exigerait de systématiquement déconstruire les récits historiques et leurs frontières. Il considère que les minorités doivent être représentées dans un État qui serait constitué de minorités :

Muslims in Europe, I have implied, should be able to find institutional representation as a minority in a democratic state that consists only of minorities. For where there are only minorities the possibilities of forging alliances between them will be greater than in a state with a majority presiding over several competing minorities. (2003: 178)

Au Québec, le débat concernant la diversité culturelle en général et religieuse en particulier s'est d'abord concentré autour de la question des accommodements raisonnables. Au Québec et au Canada, l'obligation d'accommodement raisonnable découle du droit à l'égalité. Ainsi, afin de palier une situation de discrimination, une norme ou une pratique doit être adaptée en fonction des besoins particuliers d'une personne, incluant des besoins liés à une pratique religieuse. (Bosset 2000:18)

Or, la question des accommodements raisonnables a suscité des discussions sur les limites de la reconnaissance des pratiques religieuses dans l'espace public. Le rapport Bouchard-Taylor fait remonter les antécédents de ce qu'ils appellent la « crise » liée aux accommodements culturels et religieux au mois de décembre 1985 (2008: 48). À ce moment, les accommodements controversés concernent différents groupes religieux. À partir de 2002, les controverses se sont intensifiées (Ibid : 50). Le kirpan sikh¹⁰ a fait l'objet de controverses et les demandes des musulmans pour le port du foulard islamique et des locaux de prière ont commencé à faire parler d'elles. Un des événements marquants concernant les musulmans canadiens fut le débat, principalement ontarien, sur

¹⁰ L'affaire Multani impliquait un jeune garçon sikh qui fréquentait l'école publique montréalaise et portait sous ses vêtements un kirpan, une dague cérémoniale. Symbole religieux pour les sikhs, plusieurs y ont plutôt vu un couteau potentiellement dangereux. En 2006, la Cour Suprême a confirmé le droit pour le jeune homme de porter son kirpan, sous certaines conditions. Sur cette affaire, voir Karmis (2008).

des tribunaux d'arbitrage religieux¹¹ en matière familiale. L'idée que la *charia*¹² puisse être appliquée au Canada a inquiété, voire effrayé plusieurs personnes. Puis à partir de mars 2006, plusieurs revendications religieuses et décisions des tribunaux ont attiré l'attention des médias et alimenté de vives polémiques (Ibdi: 53). Des dizaines d'évènements ont été rapportés concernant principalement des pratiques associées au judaïsme ou à l'islam. En réaction aux débats qu'ont suscités la médiatisation de multiples évènements mettant en cause des accommodements religieux, le Gouvernement du Québec a mandaté deux commissaires, Gérard Bouchard et Charles Taylor, qui ont parcouru la province dans le cadre de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, pour entendre ce que les Québécois avaient à dire sur la question de ces pratiques d'accommodement (2008). Dans le cadre des audiences de cette commission, bon nombre de participants ont manifesté des craintes à l'égard des pratiques d'accommodements religieux, notamment par rapport à l'islam. Aussi, depuis les attentats du 11 septembre 2001, plusieurs musulmans ont affirmé être victimes du stéréotype du musulman radical qui rejette les valeurs fondamentales des Québécois et qui refuse de s'intégrer. (Ibid: 207) Dans leur rapport, les commissaires mentionnent que certains se sont objectés aux accommodements religieux, craignant une conquête islamiste du Québec :

¹¹ Qui n'était pas relié à une demande d'accommodement, mais plutôt à la législation ontarienne concernant l'arbitrage religieux.

¹² Souvent définie comme « loi islamique », nous discuterons plus loin de ce que signifie le terme *charia*.

Les islamistes utilisent la stratégie des petits pas; ils se servent des ajustements pour imposer leurs valeurs aux Québécois « de souche », pour faire avancer leur vision fondamentaliste et leur projet de conquête inspiré par un désir de révolte contre l'Occident; les Québécois ont tort de ne pas s'en inquiéter davantage.(Ibid:280)

À propos du foulard islamique, Bouchard et Taylor en arrivent à des conclusions bien différentes de celles qui ont été faites en France. Cela s'explique notamment par un contexte social et politique différent. Comme on l'a vu, la laïcité française est un fondement de la constitution de la République tandis qu'au Québec, le principe d'accommodement raisonnable est issu du droit et on applique une laïcité dite « ouverte ». Considérant cette situation, les commissaires ne favorisent pas une interdiction du foulard islamique, une telle action pouvant léser les citoyennes qui ont fait le choix de le porter :

Tout en reconnaissant la nécessité de combattre les diverses formes de soumission et d'oppression, ne risque-t-on pas de léser des citoyennes qui ont fait un choix parfaitement éclairé en proposant une mesure radicale qui interdirait purement et simplement le port du foulard? (Ibid :235).

Finalement, les auteurs du rapport insistent beaucoup sur le rapprochement avec les musulmans pour lutter contre l'islamophobie que subissent grandement les musulmans. Cette stigmatisation pourrait les amener à se dresser contre la société québécoise.(Ibid: 235)

Tous ces questionnements autour de la notion de laïcité et du vivre ensemble sont certainement pertinents quand il s'agit de penser la reconnaissance des musulmans. Ils

sont probablement le reflet des changements qui se produisent au sein des sociétés occidentales. Ces sociétés, dont l'histoire et les institutions ont été jadis surtout reliées au christianisme, ont accueilli au fil du temps des citoyens d'origines et de confessions très diverses. Elles doivent désormais aménager la cohabitation de ces diverses cultures et religions. Ces contributions, qui s'intéressent aux différentes formes de pluralisme, peuvent aider à penser la place à aménager aux musulmans en contexte de laïcité, mais elles ne répondent pas directement au besoin de *conciliation* entre la pratique de l'islam et la vie en pareil contexte. C'est pourquoi il est justifié d'examiner cette question à partir d'une nouvelle perspective dont le point de départ est de proposer une approche de l'islam favorable à la laïcité tout en offrant une nouvelle définition de cette dernière.

1.2.3 Islam et réforme

Dans la section 1.2.1, j'ai présenté les approches qui interrogeaient la possibilité de conjuguer islam et laïcité. Puis, la section 1.2.2 abordait les débats autour de la signification de la laïcité. Or, d'autres auteurs ont pensé que l'islam devait aller de pair avec une réforme afin que les musulmans puissent aborder la modernité. Dans la pensée islamique, l'idée de réforme regroupe diverses tendances qui ne vont pas toutes dans le sens d'une laïcisation ou d'une modernisation à l'occidentale. Nous verrons dans la présente section que des idées aux antipodes les unes des autres peuvent être défendues avec des thèmes comme « réforme » ou « renouveau ».

Dans l'histoire de la pensée islamique, le 19^e siècle a vu naître un mouvement de contestation de l'autorité des principales écoles d'interprétation de l'islam. Muhammad Abduh (1849-1905) et Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) comptent parmi les figures

importantes de ce mouvement. Ils se nommaient eux-mêmes *réformistes*. Les ouvrages d'Abduh et al-Afghani étaient largement influencés par le contexte moyen oriental et asiatique du 19^e siècle, alors qu'ils réagissaient au déclin de l'islam face aux puissances coloniales occidentales (Al-Afghani and Hairi 1971). Ils souhaitaient dépasser les débats entre les différentes traditions et retourner aux sources afin de faire face aux problèmes de leur société et vivre en phase avec leur époque (Ramadan 1998). L'objectif des réformistes n'était pas de modifier le dogme. C'était plutôt de corriger l'interprétation et les pratiques des musulmans afin de mieux refléter le véritable islam. Bref, le projet semblait davantage motivé par un « retour à la vérité » que par un effort de modernisation. Abduh, par exemple, cherchait à démontrer la compatibilité de la raison et de la religion. Pour lui, la religion n'impose rien à la science. Grâce à ses facultés rationnelles, l'homme peut illuminer et confirmer les vérités spirituelles. (Hashmi 2004: 577)

Se présentant comme héritier du réformisme d'Abduh et d'Al-Afghani, Tariq Ramadan affirme que la pensée islamique comporte deux types de réformisme. Il nomme « réformisme salafi » la tendance vers le retour aux sources de l'islam pour faire face aux exigences de la modernité. À l'opposé, le « réformisme libéral » serait une deuxième tendance qui chercherait plutôt à imposer les idées de modernité et de laïcité telles qu'elles sont comprises en Occident. (Ramadan 2003: 55)

Ramadan adopte le réformisme *salafi* pour penser la pratique de l'islam en Europe et en Amérique du Nord. C'est ce sur quoi il a consacré une importante partie de son œuvre. Il considère qu'il est tout à fait possible d'être à la fois un bon musulman pratiquant et un bon citoyen occidental. Il estime que les musulmans occidentaux doivent

puiser la légitimité de leurs actions dans l'islam et le Coran. Pour ce faire, il est possible d'interpréter (en se basant sur le texte sacré) certaines notions du Coran afin de trouver des « solutions islamiques » à des dilemmes vécus par les musulmans européens ou nord-américains. Ainsi, Ramadan retrace certains principes du Coran qui sont, selon lui, immuables et universels; ces principes constituent la *shari'a*¹³ :

Si la Voie de la fidélité, *ash-shari'a*, est le cadre de référence dans lequel s'inscrit l'universel islamique, il est urgent, et impératif de dire comment celui-ci se construit, comment il exprime l'absolu, la rationalité, le rapport au temps, au progrès, à l'autre et plus largement à la différence. Plus profondément, l'intuition qui doit nourrir ce refus de la relativisation et cet exposé des fondements de l'islam au cœur de l'Occident est la conviction que c'est là le seul vrai moyen de produire un véritable dialogue des civilisations et que celui-ci est plus que jamais nécessaire. (Ramadan 2003: 64)

L'analyse de Ramadan se divise en trois axes : les principes de l'islam à respecter, la réalité de la situation (la vie en Europe et en Amérique du Nord) et les réformes nécessaires afin de faire face aux défis posés par la vie en Occident. Pour Ramadan, les musulmans doivent se réconcilier avec les valeurs universelles de l'islam tout en arrêtant de se comporter en minorités. Il encourage les musulmans à participer au sein des sociétés occidentales et à apporter leurs contributions aux débats sur les valeurs, l'éthique, la mondialisation et la signification de la vie moderne.

Ramadan est certainement une des figures les plus médiatisées de la pensée islamique actuelle. Une autre des figures connues, particulièrement en Europe, est celle de Malek Chebel, qui a développé un ensemble de propositions en vue de réformer

¹³ Ramadan propose ici une définition de la charia qui va au-delà de ce que serait une "loi coranique" ou une "loi islamique". Il s'agit plutôt, selon lui, des valeurs desquelles une justice islamique devrait s'inspirer.

l'islam (2004). Pour Chebel, le retour à l'islam des origines tel que prôné notamment par les salafistes, qu'il appelle les « musulmans identitaires », n'est pas envisageable : « L'islam des origines est encore un islam nébuleux, sans structure véritable, presque hallucinatoire. Pourtant, deux certitudes conduisent les musulmans: l'islam est aujourd'hui mal compris et donc mal appliqué. » (2004: 16) Chebel suggère une interprétation des textes qui tienne compte de l'évolution historique afin de répondre aux questions que se posent les musulmans d'aujourd'hui : « Grâce à ce travail d'interprétation du Coran, il s'agit d'adapter l'islam à la modernité, ce qui est à l'opposé de la thèse fondamentaliste qui vise ni plus ni moins à adapter la modernité à l'islam, à commencer par celui du VI^e ou du VIII^e siècle. » (2004: 26)

En plus des figures historiques que sont Abduh et Al-Afghani et des noms médiatisés que sont Ramadan et Chebel, bon nombre d'auteurs ont contribué à ce grand débat sur l'islam et la modernité. Aziz al-Azmeh déplore le réformisme proposé par Abduh et Al-Afghani. Voici comment il qualifie le renouveau islamique *salafi* :

No progress without the retrieval of pristine beginnings and the cleansing of the essence from the adulterations of history: such is the fundamental principle of revivalism, and the trope in which intersect the enterprises of salafism as a return to the prescriptions of the texts, and the political, proto-nationalism project of revivalism. That which is being revived is the essence of the body politic once powerful, as inscribed in the texts that are its putative foundations, in institutional and moral terms. As for historical change, it can, according to this model, be described only as privations of this original essence, as adulterations which are anyway the work of foreigners, malcontents, or other subversives, esotericist sects, Persians, Turks, westernized elites. (Al-Azmeh 1991: 50)

Abdou Filali-Ansary écrit qu'Al-Azmeh dénonce l'idée que l'islam puisse être imperméable au changement, qu'il puisse y avoir des caractères nationaux entraînant une séparation entre soi (l'identité) et l'altérité (l'ennemi). (2003: 151) Il cite Al-Azmeh qui s'oppose vigoureusement à l'idée d'un retour aux sources de l'islam : «Ce qui se présentait comme une tentative de faire revivre le modèle islamique dans sa "pureté originelle" était en fait un courant largement influencé par les idées en vogue dans la droite européenne du XIXe siècle. » (2003:151) Filali-Ansary rappelle qu'Al-Azmeh défend la laïcité car, pour lui, la continuité de l'histoire n'est qu'une illusion: « [...] la laïcité n'est pas une formule ou un discours unique, mais plutôt une attitude historique que nous adoptons pour soumettre notre réalité à un questionnement et un examen qui constituent le préalable à un avenir démocratique avancé. »(2003)

Tout comme Al-Azmeh, l'historien Mohammed Arkoun rejette la notion de réforme. Pour penser l'islam et la laïcité, il ne s'agit pas de trouver dans le Coran des éléments qui appuient le caractère possiblement « laïc » de l'islam, ni de retourner aux sources afin d'y trouver le « vrai islam ». Il estime plutôt qu'il est nécessaire de « subvertir » l'islam puisque, depuis des siècles, les discours sur l'islam ont généré ce qu'il appelle des impensés :

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)

Pour Arkoun, réformer l'islam, c'est accepter les impensés de la tradition islamique: «Islamic 'reform' of the familiar type, represents precisely the kind of mythologizing and ideologising that I am concerned to lay bare and to help overcome.» (2006: 11) L'idée de repenser l'islam est liée à deux besoins majeurs. D'abord, Arkoun considère que les sociétés islamiques ont besoin de réfléchir aux différents problèmes sociaux et politiques qu'elles vivent, lesquels ont été rendus «impensables» par l'orthodoxie islamique des derniers siècles. Ensuite, il considère que la pensée contemporaine en général (pas seulement la pensée islamique) doit s'ouvrir à de nouveaux horizons de connaissance et doit adopter une approche inter-culturelle pour aborder les problèmes fondamentaux de l'existence humaine. (2003: 11)

Les premiers réformistes que sont Abduh et Al-Afghani ont eu une influence considérable sur la pensée politique islamique et les événements qui ont marqué l'histoire du monde arabo-musulman au 20^e et en ce début du 21^e siècle. Le réformisme *salafi* est notamment associé aux Frères musulmans, au salafisme fondamentaliste et à l'action violente. Comme nous l'avons vu, Ramadan se revendique de l'héritage des premiers réformistes. Misant sur le fait qu'il est possible d'être à la fois un musulman fidèle et un bon citoyen occidental, il semble adhérer à un islam à la fois «identitaire» et «moderniste». Bien qu'il propose de réformer l'islam, Chebel s'oppose à ce que la réforme soit orientée vers un retour aux sources comme le propose les réformistes *salafis*. Cette idée que défend Ramadan voulant qu'il faille revenir à l'islam des origines pour mieux vivre dans la modernité rend sa pensée incontournable dans le cadre de cette thèse. Al-Azmeh comme Arkoun s'opposent au retour aux sources qui motive les réformistes *salafi*. L'approche d'Arkoun répond directement au réformisme et propose la subversion.

Arkoun défend vigoureusement une approche historique et critique pour penser l'islam et la modernité. Cela dit, Arkoun et Ramadan s'interrogent tous deux sur le sens de la réforme en islam.

En conclusion, parmi les trois perspectives présentées dans cette section, la première, qui s'intéresse à ce que dit l'islam de la laïcité pour penser la reconnaissance des musulmans occidentaux, illustre qu'il existe une pluralité de tendances et d'écoles en ce qui a trait à l'interprétation de l'islam. En effet, les élites religieuses sont souvent rattachées à des écoles d'interprétations ou affiliées à des pays majoritairement musulmans (Zubaida 2003). De plus, plusieurs musulmans remettent en question la représentativité des leaders religieux locaux (Karim 2009). Néanmoins, les contributions qui offrent une perspective historique soulèvent la complexité de l'évolution de l'islam et nous permettent de mieux comprendre ce qui s'est fait ou dit en son nom, de même que les défis liés à l'interprétation (Filali-Ansary 2002). La deuxième perspective se situe dans le contexte des récents débats sur la laïcité et présente la toile de fond sur laquelle se sont inscrites les revendications des musulmans européens et nord américains, mais ces approches, que ce soit celles de Baubérot, de Khosrokhavar, de Debray, de Modood ou celle Bouchard-Taylor, n'offrent pas une manière de penser la pratique de l'islam en contexte laïc. Finalement, la troisième perspective s'intéresse à un mouvement qui revêt une importance considérable dans l'histoire de la pensée islamique. Le réformisme propose une manière pour l'islam de s'affirmer par rapport à la modernité. Néanmoins, la notion de réforme regroupe des pensées qui sont parfois aux antipodes. Issue du 19^e siècle, la tradition réformiste est adoptée notamment par Ramadan pour penser la pratique de l'islam dans le contexte actuel et en dehors des pays majoritairement musulmans. Al-

Azmeh et Arkoun contestent tous deux le réformisme. Al-Azmeh reproche aux idées défendues par Abduh, al-Afghani et Rachid Rida, entre autres, d'être trop « culturalistes » et de se baser sur une continuité historique imaginaire. Quant à Arkoun, il propose la subversion plutôt que la réforme. Il suggère une critique de la pensée et de l'histoire de l'islam afin d'aborder la laïcité et les relations Islam-Occident dont on discute tant ces dernières années. L'approche que je propose s'intéresse à la fois au débat sur la réforme en islam et à celui sur la laïcité. Cette recherche s'appuie sur l'étude d'un corpus composé d'ouvrages de Ramadan et Arkoun. Ces deux auteurs ont été choisis puisqu'ils partagent, à différents niveaux, la volonté de concilier islam et laïcité et contribuent de manière considérable aux débats entourant la reconnaissance des musulmans vivant en Europe et en Amérique du Nord. Bien qu'ils partagent des objectifs communs, leurs approches sont bien différentes, c'est pourquoi il est également pertinent de comparer leurs vues. Dans le cadre des conflits occasionnés par des tensions entre liberté critique et appartenance entourant les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte laïc, Arkoun et Ramadan se positionnent comme des médiateurs, à la fois critiques sociaux et soucieux de faciliter le dialogue ainsi que de proposer des pistes de solutions.

1.3 Question spécifique

Par l'entremise des notions de réforme et de subversion, Tariq Ramadan et Mohammed Arkoun proposent une pensée reliant islam et laïcité. Quelle est la contribution de ces penseurs dans le cadre de conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?

1.4 Hypothèse

Les conflits entourant les demandes de reconnaissance sont le résultat de tensions entre la liberté critique et l'appartenance. *Soucieux d'apaiser ces conflits, le médiateur agit comme un critique social. Il propose de repenser le rapport entre islam et laïcité et cherche à faciliter le dialogue entre les parties en conflit. Dans ces circonstances, les notions de « subversion » et de « réforme » respectives à Arkoun et Ramadan incarnent toutes deux une pensée de la médiation. Cependant, la réforme de Ramadan s'appuie davantage sur la dimension de l'appartenance (médiation identitaire), tandis que la subversion chez Arkoun fait davantage appel à la liberté critique (médiation critique).*

1.5 Orientations théoriques : Citoyenneté et médiation

Cette hypothèse repose sur des bases théoriques et conceptuelles permettant de comprendre : 1) l'apparition et les mécanismes des conflits sur la reconnaissance; 2) les composantes du rôle de médiateur et les rouages d'une pensée de la médiation. L'idée de « lisières de la citoyenneté » développée par Jane Jenson (2007) est reprise ici afin de comprendre le contexte dans lequel s'inscrit la tension entre liberté critique et appartenance mise en relief par James Tully et dans le cadre de laquelle s'inscrit le rôle du médiateur. Les travaux de Tully et de Michael Walzer sont mis à profit pour parler du rôle de médiateur et d'une pensée de la médiation.

1.5.1 Frontières et lisières de la citoyenneté

L'attribution de la citoyenneté est une prérogative de la souveraineté étatique telle que délimitée par des frontières. Parmi tous ceux et celles qui habitent à l'intérieur de ces frontières, un grand nombre bénéficient de la citoyenneté, du moins sur le plan formel. Or, soutient Jenson, à l'intérieur des frontières de chaque État se trouvent des citoyens et des non-citoyens qui luttent pour la reconnaissance d'une citoyenneté vraiment égalitaire et élargie :

Au sein des périmètres d'un pays souverain, des inégalités ont toujours séparé les citoyens à part entières des nationaux qui n'ont que des droits et une participation limités, et font donc figure de « citoyens de seconde zone » ou « d'immigrants de l'intérieur. » (Jenson 2007: 25)

Ces luttes et ces tensions à l'intérieur des frontières nationales forment des « lisières » qui constituent les lignes de partage à l'intérieur d'une nation. Jenson propose d'analyser ces lisières internes de la citoyenneté à partir de la notion de « régime de citoyenneté ». Quatre éléments caractérisent un régime de citoyenneté : 1) la reconnaissance formelle de droits, qui établit en quelque sorte les lisières et les frontières de l'inclusion et de l'exclusion; 2) la définition des règles du jeu démocratique; 3) la définition du territoire de la citoyenneté, notamment au sens des frontières de l'appartenance et des identités qui lui sont associées; 4) la définition des limites des responsabilités des acteurs, particulièrement l'État (2007: 28). La mise en relief des lisières de la citoyenneté permet d'identifier les revendications des différents groupes qui demandent une citoyenneté égale, pleine et entière, sans discrimination, notamment les femmes, les gais et lesbiennes, les autochtones, ainsi que les minorités ethnoculturelles issues de

l'immigration. Les États peuvent étendre l'espace de la citoyenneté, par exemple en favorisant les demandes des groupes luttant pour la reconnaissance de leurs droits. Ils peuvent tout autant diminuer cet espace, par exemple en favorisant les demandes néolibérales.(Jenson 2007:26) C'est dans le contexte des luttes pour la reconnaissance des groupes minoritaires et minorisés que travaille le médiateur.

Telle que définit par l'approche du régime de citoyenneté de Jenson, la dimension de l'appartenance citoyenne va au-delà de l'appartenance à un territoire délimité par des frontières nationales. Parmi les différentes demandes pour la liberté civique (dont la liberté critique est une dimension capitale) qui émanent des lisières de la citoyenneté se trouvent les revendications liées à la reconnaissance des minorités auxquelles cette thèse s'intéresse particulièrement. Être un citoyen, c'est notamment avoir un espace de participation et de revendications dans la vie publique et le rôle du médiateur consiste notamment à faciliter le dialogue et la reconnaissance des minorités.

1.5.2 Liberté critique et appartenance

Aux dires de Tully, être chez soi dans le monde, appartenir à une culture est une aspiration humaine au même titre que l'aspiration à se libérer d'une culture. De cela découle une tension insurmontable entre liberté critique et appartenance, car aucune de ces deux dimensions de la citoyenneté ne peut être niée (1999:31). Par ailleurs, la liberté critique et l'appartenance sont liées par la participation. En effet, pour participer il faut se sentir appartenir, se reconnaître. Or les demandes de reconnaissances génèrent des tensions entre ceux qui demandent la reconnaissance et ceux à qui elle est demandée et elles alimentent la critique des pratiques culturelles et du statut des uns et des autres.

L'appartenance et la liberté critique se rattachent à la participation et, plus généralement, à la citoyenneté, que Tully décrit comme « [...] une identité que nous pouvons acquérir en étant des citoyens libres, en participant à l'activité d'autodétermination d'un peuple libre. » (Tully 2001 p.126).

Tully explique sa vision d'un nouveau constitutionnalisme par un usage métaphorique de l'œuvre du sculpteur *haïda* Bill Reid, *l'Esprit de Haïda Gwaii*¹⁴. Symbolisant la diversité culturelle, cette sculpture lui inspire un constitutionnalisme contemporain où liberté critique et appartenance cohabitent dans une tension créatrice qui s'incarne dans un dialogue de type post-impérial :

Donc, s'il doit exister un dialogue post-impérial sur une constitution impartiale pour les sociétés culturellement diverses, les participants devront y être reconnus et pouvoir s'exprimer dans le langage qui leur est propre et suivant leurs propres coutumes. Ils ne souhaitent ni être réduits au silence, ni être reconnus et contraints de parler à l'intérieur des institutions et des traditions d'interprétation des constitutions impériales qui leur ont été imposées.(1999: 22)

Le constitutionnalisme moderne, que l'on connaît actuellement en Occident, a tendance à nier l'importance de l'appartenance, laquelle est associée au constitutionnalisme ancien:

¹⁴ Il s'agit d'une immense sculpture de bronze dont l'originale se trouve à l'ambassade du Canada à Washington. Elle représente un canot qui compte diverses créatures : animaux, êtres humains et êtres mythiques issus de la mythologie de la nation haïda qui habite *Haïda Gwaii* (les îles de la Reine-Charlotte). civilisations, M. c. d. from www.civilisations.ca. (consulté le 11 décembre 2013)

Dans le constitutionnalisme moderne, on imagine la liberté de critique et la fidélité à la coutume comme des biens mutuellement exclusifs et irréconciliables qui sont à la base des conflits de notre époque à propos de la reconnaissance culturelle. On dit que l'ancienne constitution fournissait un sentiment d'appartenance, par la déférence envers la coutume, mais excluait la liberté de critique essentielle à l'identité moderne. Cette forme de constitutionnalisme engendrait plutôt une tension entre liberté critique et appartenance. (Ibid: 194)

À l'opposé, le constitutionnalisme contemporain que propose Tully aborde la liberté critique et l'appartenance comme deux biens publics. Selon lui, la liberté critique, c'est la liberté de mettre en doute, en pensée, et de défier, en pratique, les habitudes culturelles héritées de chacun, tandis que l'appartenance signifie le désir d'appartenir à une culture et à un lieu, et de se sentir ainsi chez soi dans le monde. (Ibid: 197) L'accord constitutionnel tient sa légitimité du fait que chaque citoyen fait partie d'une association dans laquelle chaque culture est reconnue, respectée et intégrée dans l'association. C'est sur la base de cette reconnaissance mutuelle que se fonde la légitimité de l'association. Aucune culture ne doit être mise à part ou imposée aux autres. Le sentiment d'appartenance vient de l'association avec les autres cultures. (Ibid: 199)

Dans le contexte d'une société où vivent des citoyens attachés à différentes cultures, l'attitude critique de chacun doit s'adresser à la fois à sa propre culture et à celles des autres, tout en se pratiquant dans la tolérance et le respect mutuel. Cette critique se fait notamment par la participation aux dialogues interculturels et lors des débats sur la révision des accords constitutionnels. Toutefois, les demandes de reconnaissance se chevauchent et se recoupent car les identités ne sont pas monolithiques ni figées, elles sont plurielles, se transforment et sont passagères. C'est en raison de cela

que les demandes de reconnaissance ne sont jamais finales, qu'elles sont susceptibles de générer de nouvelles demandes, ce qui implique qu'il y aura toujours de nouvelles demandes de reconnaissance générant de nouveaux débats et des tensions.

En somme, le constitutionnalisme moderne oppose la liberté critique et l'appartenance alors que le constitutionnalisme contemporain accepte les deux comme faisant partie d'une tension créatrice indépassable et nécessaire. Dans le canot, qui représente cet accord constitutionnel basé sur la reconnaissance mutuelle, c'est le médiateur qui facilite le dialogue lorsque surgissent des différends découlant des demandes de reconnaissance des uns et des autres. Dans un contexte de conflits de reconnaissance, au sein desquels ni la liberté critique ni l'appartenance ne peut être niée, le rôle du médiateur devient capital.

1.5.3 Qui est le médiateur?

Enfin, au centre de cet équipage insolite, tenant dans sa main droite le bâton de l'Orateur, le symbole de la parole, se tient *Kilstlaai*, le Chef ou le modèle à suivre, dont l'identité, à cause de sa parenté avec le Corbeau [...] est incertaine. Bill Reid s'est demandé à son propos : "Qui est-ce?"

- James Tully (1999 : 17)

Tully apporte une première réponse à cette question de Reid. Dans un contexte de diversité, celui qu'il appelle le médiateur écoute et encourage le dialogue face aux demandes de reconnaissance des uns et des autres :

Les passagers se chamaillent et se disputent une reconnaissance et une place, chacun à sa manière culturellement distincte. Ils échangent leurs diverses histoires et revendications tandis que le chef paraît prêter une oreille attentive à chacun, désireux de les guider pour qu'ils arrivent à un accord, sans imposer de métalangage ni permettre à un locuteur de fixer les conditions du débat. (Tully 1999 p.23)

Michael Walzer propose une définition du rôle du critique social qui complète bien le rôle du médiateur tel que défini par Tully. Pour Walzer, le critique social n'est pas détaché du monde, regardant la société d'un point de vue extérieur (1996:11). Tout comme le médiateur dans la sculpture de Reid, le critique social est dans le même bateau que les autres. Le médiateur n'est pas neutre, il a lui aussi une culture, une identité. Personne ne peut imposer les règles, mais lorsqu'il y a des revendications identitaires conflictuelles qui surgissent, le médiateur se consacre à la réconciliation, sans doute parce qu'il s'identifie aux parties en conflit de même qu'à la communauté politique qu'ils forment. C'est pourquoi la réconciliation n'est pas perçue comme un rappel à l'ordre mais comme un appel au dialogue. Dans le cadre de conflits liés aux demandes de reconnaissance, le médiateur n'est pas un arbitre qui tente d'imposer des règles préétablies et une solution sous couvert de neutralité.

D'après Tully, une demande de reconnaissance entraîne plusieurs négociations: 1) parmi les membres du groupe qui demande reconnaissance; 2) entre ceux à qui la reconnaissance est demandée et ceux qui la demande; 3) parmi ceux à qui la reconnaissance est demandée. (2008 p.168) Le médiateur est sensible aux volontés d'affirmation identitaire et aux revendications émancipatoires, bien qu'il soit positionné à la fois parmi ceux qui demandent la reconnaissance et ceux à qui elle est demandée.

Concernant le critique social, Walzer soutient que celui-ci « [...] n'est pas sur la crête d'une montagne, maître de tout ce qu'il voit: il ne prétend à aucune autorité, il n'émet aucun ordre. Partie prenante lui-même, il travaille à une certaine distance difficile à fixer, en équilibre entre la "solidarité" et le "service". » (Walzer 1996 p.255). Bien que la critique demande une certaine prise de distance avec une société, elle témoigne aussi d'un engagement à vouloir améliorer cette dernière. Pour Walzer, la seule distance critique nécessaire est celle avec les autorités : « Idéalement, le critique est un homme sans maître, une femme sans maître, qui refuse de rendre hommage aux pouvoirs qui sont en place. C'est ce refus qui établit la distance critique, et aucun autre refus n'est nécessaire au nom de la critique. » (Walzer 1996 p.252)

En résumé, si on revient aux propos de Reid mis en exergue plus haut, on y trouve trois éléments qui peuvent aider à définir le médiateur : 1) il a le bâton de l'orateur, alors il parle, il a une audience; 2) il est le Chef (sans pouvoir) ou le modèle à suivre dans la mesure où il guide, il propose mais n'impose pas; 3) il a une identité incertaine puisqu'il s'identifie à la fois à ceux qui demandent la reconnaissance de même qu'à ceux à qui elle est demandée. Inspirée par Walzer, j'ajoute un quatrième élément de définition : 4) le médiateur est aussi un critique social. En somme, le médiateur n'est pas un arbitre. Non seulement ne peut-il rien imposer, mais il ne peut afficher une neutralité en se distanciant totalement des parties demandant et à qui est demandée la reconnaissance puisqu'il fait partie de l'équipage du canot et s'identifie à la communauté politique que forment les passagers. Le médiateur œuvre non pas *entre* les autres membres de l'équipage, mais *parmi* eux.

1.5.4 Quels sont les rôles du médiateur?

Au sein d'une communauté politique, des conflits surgissent constamment et il est impossible de trouver une solution juste qui soit permanente. S'il y a un conflit, c'est parce qu'une des parties estime qu'elle est lésée par une autre partie ou par les conventions qui régissent la communauté politique. Dans le cadre de cette thèse, je m'intéresse à des conflits d'ordre structurel qui nécessitent un engagement important des médiateurs qui sont appelés à repenser et à proposer de nouvelles conventions, notamment sur la laïcité et le pluralisme. Dans ce contexte, les principaux rôles du médiateur sont : 1) Critiquer; 2) Proposer, 3) Faciliter le dialogue.

La dimension critique du travail de médiation est très bien élaborée par Walzer lorsqu'il aborde le rôle du critique social. Pour lui, le critique social souhaite une plus grande participation du peuple à la vie politique. En plus d'inviter les citoyens à une critique de soi et des autres, le médiateur, en tant que critique social, critique à la fois les structures sociales et les parties en conflit. Il invite les citoyens à contester les pratiques oppressives de gouvernance. Selon Walzer, « le rôle spécifique du critique, c'est de faire la description de ce qui ne va pas de manière à suggérer un remède. » (Walzer 1996 p.22). Dans cette thèse, les médiateurs s'en prennent souvent aux pratiques antidémocratiques et oppressives des autorités étatiques en contextes islamiques, ils critiquent aussi les discours de certains religieux (simples croyants ou élites) qu'ils jugent obscurantistes, tout comme ils peuvent critiquer certaines des demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux. Le médiateur appelle les parties à une prise de conscience et à la critique de soi et des autres.

Compte tenu du fait qu'il jouit d'une certaine notoriété, puisque son statut requiert qu'il soit crédible auprès des citoyens, le médiateur est en mesure de proposer une réflexion sur ce qu'est l'islam. Ainsi, les notions de réforme et de subversion incluent, entre autres, des manières de penser l'islam. Par ailleurs, le médiateur propose une pensée de la laïcité et du vivre-ensemble dans la diversité permettant l'affirmation et la reconnaissance des uns et des autres. De ce fait, il remet en question les modèles mis en place par les autorités étatiques.

Enfin, pour faciliter le dialogue, le médiateur peut intervenir de plusieurs manières. D'abord, il contribue à la compréhension des termes du conflit en proposant une ou plusieurs interprétations de ses sources. Il met le conflit en contexte, précise comment il a surgit et pourquoi il y a mésentente. Face aux luttes pour la reconnaissance, le médiateur interpelle les parties et favorise un climat d'écoute. Il discute des tensions qui découlent des différentes demandes de reconnaissance et tente de favoriser des accords – bien que toujours imparfaits – entre les parties. Il reformule et explique les objections et les demandes des uns et des autres sans attribuer tous les torts à une des parties. Enfin, il souligne les points de rapprochement entre les parties. Dans le cas qui nous intéresse, les médiateurs cherchent à démontrer comment il est possible d'être musulman en contexte de laïcité.

En conclusion, il est nécessaire de prendre en considération les lisières internes de la citoyenneté, c'est-à-dire les revendications de ceux qui, de l'intérieur des frontières d'un État, souhaitent davantage de liberté civique. Ces revendications, notamment les demandes de reconnaissance associées à la diversité culturelle et religieuse, sont liées à une volonté de s'affirmer et de participer à la vie publique. L'importance de se sentir

chez soi dans le monde et d'appartenir à une société, de même que la liberté de critiquer sa culture et sa religion sont les deux facettes d'une même pièce. C'est le travail du médiateur que de tenter d'harmoniser ces deux facettes et de faciliter les « multilogues »¹⁵ au sujet des demandes de reconnaissance. Tous deux médiateurs, Arkoun et Ramadan, cependant, expriment chacun leur conception de ce qu'est le travail de médiation. Afin d'étudier ce qui caractérise la médiation chez ces auteurs, j'aborderai leurs œuvres à partir de principes d'interprétation inspirés de la pensée de Hans-Georg Gadamer.

1.6 Choix méthodologiques

Arkoun et Ramadan apportent des contributions différentes à une même problématique : penser l'islam en contexte de laïcité. Bien que les notions de réforme et de subversion soient issues de postulats différents, elles incarnent toutes deux un travail de médiation concernant la reconnaissance de l'islam en contexte laïc et c'est sur ce point que je souhaite comparer le travail des deux auteurs. Cette section a pour but de présenter et justifier les différents choix méthodologiques sur lesquels repose cette thèse. Dans un premier temps, j'exposerai les critères qui ont présidé au choix des pensées d'Arkoun et de Ramadan, de même que ceux qui ont orienté la constitution du corpus. La sous-section suivante présente les principes d'interprétation qui ont guidé ma lecture des ouvrages du corpus. Suivront le détail de la stratégie de vérification ainsi que les limites de la démarche proposée.

¹⁵ Terme utilisé par Tully dans *Une étrange multiplicité* (1999) pour insister sur l'idée d'échanges entre une multiplicité de participants plutôt que sur la dynamique binaire qui est généralement représentée par le terme « dialogue ».

1.6.1 Choix des auteurs et corpus

Dans *L'islam mondialisé* (2005), Olivier Roy aborde les enjeux liés à la déterritorialisation de l'islam à la suite de la migration de nombreux musulmans vers des pays où ils sont minoritaires. Face à cette situation, Roy mentionne que plusieurs musulmans cherchent à établir une cohérence entre la foi musulmane et la vie en Europe ou en Amérique du Nord. Comme nous l'avons vu, l'étude de Karim (2009) a suggéré que la littérature spécialisée sur l'islam peut tenir un rôle important en tant que référence pour ces musulmans. En effet, Karim rapporte que les musulmans interrogés reprochent aux autorités religieuses leur manque de connaissances du contexte occidental. Ainsi, les répondants à cette étude se sont déclarés plus ouverts aux approches critiques et savantes.

Dans cette thèse, le canot représente une communauté politique plurielle s'animant lors d'un débat entourant les demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux. À l'écoute du débat, le médiateur tente d'apaiser le conflit et de rapprocher les parties. Il est médiateur pour trois raisons. D'abord parce qu'il prend la parole. Ensuite, parce qu'il a une audience. Enfin, parce qu'il s'identifie aux parties qui demandent et à qui est demandée la reconnaissance, il tente de les rapprocher.

En ce qui concerne plus précisément les médiateurs dont il est question dans cette thèse, Tariq Ramadan se considère lui-même comme un médiateur. Bien sûr la popularité et la médiatisation dont il jouit sont indéniables et cela représente l'un des motifs justifiant mon choix de cet auteur pour constituer mon corpus. À propos de son travail, il soutient que son champ d'intervention ne se limite pas à la religion musulmane bien qu'il comporte une réflexion théologico-légale à partir des références islamiques (Ramadan 2009: 16). Ramadan se décrit lui-même comme un médiateur entre les univers de

référence, les cultures et les religions et enchaîne en disant qu'un « médiateur est un pont, et un pont n'appartient jamais à une seule rive. »(2009: 30) En contrepartie, la pensée d'Arkoun est certainement moins médiatisée, elle est connue et étudiée principalement dans les milieux universitaires. Malgré que son approche soit moins largement connue que celle de Ramadan, Arkoun n'en est pas moins un médiateur puisqu'il fait partie des auteurs vers lesquels les musulmans occidentaux se tournent lorsqu'ils cherchent une manière de penser l'islam dans la modernité. L'étude de Karim (2009) souligne l'intérêt qu'ont les musulmans occidentaux pour les approches critiques de la pensée islamique dont celle d'Arkoun. Comme pour Ramadan, la pensée d'Arkoun est également marquée par une double appartenance. Comme le rapporte Benzine : « À cheval entre deux cultures, M. Arkoun n'est pas un "métis culturel"; il a forgé son indépendance à partir de cette dualité, enraciné en l'une et l'autre, mais échappant à l'une et l'autre, et il les dépasse l'une et l'autre en les transgressant. » (Arkoun 2012: 8)

La pensée islamique compte des approches critiques auxquelles plusieurs musulmans se réfèrent quant il s'agit d'interpréter et pratiquer l'islam en contexte laïc. C'est pourquoi je m'intéresse aux apports de cette branche de la pensée islamique face aux demandes de reconnaissance qu'ils peuvent formuler. Le réformisme *salafî* et la subversion sont deux approches qui méritent d'être traitées différemment mais qu'il est important de comparer puisqu'elles répondent toutes deux à la même problématique, penser islam et laïcité. De surcroît, chaque approche se positionne par rapport à l'autre tout en convergeant sur des aspects importants : elles favorisent toutes deux la laïcité, elles critiquent les structures de pouvoir, elles sont préoccupées par les pratiques démocratiques et par le rapprochement Islam-Occident.

Le réformisme *salafi* et les approches libérales (Ramadan 2003, Baum 2010) formeraient les deux branches de la pensée islamique à avoir proposé des manières de penser l'islam en fonction des enjeux amenés par la modernité¹⁶. C'est pourquoi il demeure pertinent de comparer les apports de ces deux tendances. Baum souligne une distinction entre le public des réformistes *salafis* et celui des réformistes modernistes : « Pour les réformistes, les penseurs libéraux sont des intellectuels qui s'adressent à des universitaires, alors que les réformistes, eux, se préoccupent des gens ordinaires et défendent un mouvement pastoral à l'intérieur de la communauté musulmane. » (Baum 2010: 174-175). En ce qui concerne Ramadan et Arkoun, les deux auteurs n'ont effectivement pas les mêmes auditoires. Islamologue, professeur notamment Oxford, Ramadan jouit davantage de visibilité médiatique et s'adresse souvent directement aux musulmans.¹⁷ Arkoun a une approche de type universitaire, moins accessible au grand public; il interpelle plus fréquemment d'autres penseurs. Auprès de leurs audiences respectives, tous deux jouissent néanmoins d'une forte crédibilité, et le fait d'avoir une audience constitue un élément clé dans la définition du médiateur. Même si l'œuvre d'Arkoun est davantage connue dans les milieux universitaires, il est tout de même considéré comme un penseur important parmi ceux qui ont été qualifiés de « nouveaux penseurs de l'islam » (Benzine 2004). Avant sa mort en 2010, Arkoun était professeur d'histoire de la pensée islamique à l'Université Sorbonne Nouvelle et a notamment siégé à la Commission Stasi. Bien qu'il soit moins connu que Ramadan, puisqu'il s'adresse généralement à d'autres intellectuels, Arkoun reste un penseur de référence parmi ceux

¹⁶ Plusieurs appellations sont utilisées pour distinguer deux manières de penser l'islam et la modernité. Ramadan et Baum distinguent le réformisme *salafi* du réformisme rationaliste ou libéral, alors que Chebel oppose son réformisme avec un contenu moderniste à celui des salafistes qu'il appelle des « musulmans identitaires ». Benzine parle de réforme « en » et de réforme « de » l'islam.

¹⁷ Ramadan est parfois présenté comme un prédicateur.

de son école. Chez les réformistes *salafis*, le travail de Ramadan est très prolifique et sa pensée est incontournable, notamment en raison de sa grande popularité auprès des musulmans occidentaux.

La réforme et la subversion sont deux propositions qui visent à penser islam et laïcité. Cependant, la réforme proposée par Ramadan se base sur une quête de fidélité aux sources de l'islam (le Coran et la Sunna) tandis que la subversion que propose Arkoun se consacre notamment à la critique de cette quête de l'islam vrai et s'applique à le soumettre aux approches issues des sciences humaines contemporaines. Cette importante distinction entre réforme et subversion suggère que les auteurs n'ont pas la même pensée de la médiation. Dans ce travail de médiation entre liberté critique et appartenance à une tradition religieuse, il semble que Ramadan penche davantage du côté de l'appartenance, tandis qu'Arkoun rompt avec les interprétations traditionnellement associées aux grandes écoles de pensée en islam au profit d'une interprétation critique. Bien qu'ils se distinguent dans leur rapport à la religion, j'ai choisi ces deux auteurs car ils effectuent tous deux ce travail de rapprochement entre islam et laïcité. Leurs œuvres sont également critiques des structures de pouvoir (notamment dans les contextes islamiques) et de l'impérialisme, tout en démontrant une préoccupation importante pour les pratiques démocratiques. De plus, ils sont tous deux soucieux de nourrir un dialogue Islam-Occident, très fréquemment désignés comme des civilisations rivales.

Ce travail s'appuie sur l'analyse d'un corpus constitué d'articles et des monographies d'Arkoun, en français et en anglais, entourant les thèmes de la laïcité, de la modernité, de la subversion, de l'humanisme et des rapports entre Islam et Occident. Chez Ramadan, j'ai sélectionné les monographies qui concernent l'islam ou les

musulmans en Occident, de même que ses ouvrages qui abordent la laïcité et le pluralisme, ce qui constitue une très importante partie de son œuvre. Dans le cas de Ramadan, la plupart des textes du corpus sont en français, puisque les publications anglaises sont généralement des traductions des ouvrages en français. J'ai exclu des deux corpus les interventions dans les médias. Pour ce qui est de Ramadan, j'ai également exclu ses conférences ainsi que le contenu de son site Internet¹⁸, bien que j'aie assisté à quelques-unes de ses conférences, pris connaissance du contenu de sa page personnelle et suivi plusieurs de ses interventions dans les médias canadiens et européens. Une bonne partie de ces interventions portant sur des sujets d'actualité, des thèmes généraux ou sur des controverses qui sont reprises dans ses livres, c'est pourquoi elles ont été exclues du corpus. Par ailleurs, il y a une importante littérature secondaire qui porte sur Ramadan, sur ses liens avec les Frères musulmans (compte tenu qu'il est le petit fils du fondateur de cette confrérie) et sur différentes polémiques que certains de ses propos ont provoquées. Or, je ne considère pas qu'il soit nécessaire de considérer ces ouvrages pour cette étude car je cherche à me concentrer sur son projet de réforme tel qu'il l'expose plus en détails dans ses ouvrages écrits. Je ne souhaite pas me pencher sur ses ambitions, ses intentions ou les milieux qu'il fréquente.¹⁹ Je m'intéresse à sa pensée et à ce qu'il propose à ses lecteurs.

En somme, j'ai choisi Ramadan et Arkoun pour cette recherche car ils représentent deux tendances offrant une manière de penser l'islam en contexte laïc. Bien qu'ils s'adressent à des publics différents et ne jouissent pas de la même notoriété auprès

¹⁸ Il est possible que je m'y réfère pour des points de détail mais non pour des fins d'analyse

¹⁹ Bien qu'il soit nécessaire d'examiner ses influences, ce que je ferai au chapitre 2, il y a tout de même des distinctions importantes à noter entre sa pensée telle qu'il la présente dans ses livres et celle des auteurs salafistes auxquels il fait référence.

de ces publics, ce sont deux figures connues et marquantes qui adhèrent à une certaine conception de la laïcité. Ils sont préoccupés par les pratiques démocratiques et souhaitent un rapprochement entre Islam et Occident. Mon corpus est principalement constitué d'ouvrages écrits par Ramadan et Arkoun. De manière complémentaire, il est enrichi par une littérature secondaire permettant de mieux saisir la pensée des auteurs.

1.6.2 Principes d'interprétation

Le travail du médiateur est de faciliter le dialogue lorsqu'un conflit survient à propos de demandes de reconnaissance, et ni la liberté critique ni l'appartenance ne doit être niée au détriment de l'autre. Or, en tant que critique social, le médiateur n'est pas neutre, il a une identité et des intérêts, il fait partie de la société. Les caractéristiques du médiateur se reflètent dans le travail de médiation. Bien que Ramadan et Arkoun tentent tous deux de favoriser un certain équilibre entre la liberté de critiquer les habitudes culturelles et religieuses héritées et le désir d'appartenir à une culture et à une religion, les notions de réforme et de subversion résultent en deux pensées de la médiation bien distinctes en ce qui a trait aux demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux. Afin d'identifier les caractéristiques du travail de médiation chez Arkoun et chez Ramadan, ma lecture du corpus sera guidée par deux principes interprétatifs inspirés de l'herméneutique de Gadamer : le principe d'historicité et le principe de fusion des horizons ou principe dialogique.

L'herméneutique de Gadamer va à l'encontre de l'idée dominante de méthode telle qu'héritée des sciences naturelles. Pour lui, les sciences humaines et sociales, ou sciences de l'esprit, ne peuvent être abordées à partir de la même démarche que les

sciences naturelles, puisque l'être ne peut pas être objectivé. Par exemple, il s'oppose à ce que l'on aborde l'histoire à partir de la même approche que les sciences de la nature, car l'être ne peut être abordé en dehors de son historicité.(1996: 262) Puisque le passé et le futur sont infinis, l'analyse historique ne permet pas l'obtention d'une idée du « monde vrai ». C'est la vie qui est la source de toutes les objectivations et c'est par la conscience de soi que l'être humain fait l'expérience de la vie. Ainsi, l'analyse historique ne peut pas être complète, objective et vraie. Le principe d'historicité me permettra de situer Arkoun et Ramadan face à la pensée islamique et aux traditions d'interprétation de l'islam. Les notions de subversion et de réforme réagissent à certaines traditions de pensée islamique et le principe d'historicité me permettra de situer le travail d'Arkoun et de Ramadan. Le principe d'historicité se retrouve dans cette thèse sous deux aspects. D'abord il s'agit de présenter les origines des projets de réforme et de subversion en les situant dans leur lien avec la pensée islamique et en identifiant également la manière dont ces projets perçoivent l'évolution de cette pensée. Ensuite, le principe d'historicité se manifeste également par le biais des interrogations que je pose aux textes, car elles sont situées historiquement, principalement dans le contexte de la reconnaissance des musulmans en contexte laïc et des nombreux débats sur la laïcité et le multiculturalisme que connaissent les démocraties libérales.

L'aspect comparatif de ce travail s'articule autour du principe de fusion des horizons. Ce principe permet de confronter l'historicité de l'acte interprétatif aux traditions, aux nouveautés et à l'inattendu. En acquérant le langage et la culture, on acquiert une vision du monde, un « horizon » de compréhension. De façon spontanée, l'individu se comprend en lien avec la famille, la société et l'État où il vit, puis il se

comprend en réfléchissant à son passé. Identifier l'horizon de chaque auteur permet de présenter la pensée de chacun en étant le plus fidèle possible à son propos. Il ne s'agit donc pas d'interroger chaque auteur à partir des mêmes questions mais de s'attarder aux éléments qui permettent de mieux comprendre leurs pensées. Le chapitre 2, qui sera consacré à l'horizon de compréhension de chaque auteur, s'attarde davantage à l'attachement de Ramadan à la tradition réformiste, tandis que la section portant sur Arkoun aborde plutôt son approche théorique, beaucoup plus importante dans son œuvre que son rapport à une tradition de pensée islamique.

Ensuite, le principe de fusion des horizons me permettra d'identifier l'horizon de chaque auteur pour amorcer un travail comparatif tout en prenant en considération les éléments qui caractérisent le travail de chaque auteur. Pour mettre en œuvre ce principe, j'ai rédigé une grille de lecture composée de questions formulées à partir des éléments de pensée que je cherche à identifier chez les deux auteurs, par exemple : qu'est-ce que la réforme? Qu'est-ce que la subversion? Qu'est-ce que la laïcité? Qu'est-ce que le pluralisme? Puis, j'ai identifié dans chaque ouvrage les sections qui m'apparaissent répondre à ces questions. Toutefois, bien que ma lecture s'attardait à ces points, elle ne s'y limite pas. Mon analyse a souvent dépassé le cadre de cette grille car ma préoccupation est à la fois d'être systématique dans ma lecture, de même qu'exhaustive et rigoureuse dans mon propos. Après avoir posé mes questions aux textes, je fais dialoguer les auteurs en comparant leur réponse à chaque question posée dans la grille de lecture. Afin de faire dialoguer des auteurs qui s'intéressent au même sujet mais qui ne l'abordent pas à partir des mêmes préoccupations, c'est le principe de fusion des horizons qui me permettra d'identifier et d'analyser les différentes pensées de la médiation.

Bref, il ne peut y avoir d'histoire objective car l'interprète appartient à la situation qu'il étudie. Pour Gadamer, « l'herméneutique ne signifie pas tellement une procédure que le comportement d'un homme qui cherche à comprendre quelqu'un d'autre ou qui, en écoutant ou en lisant, veut comprendre une énonciation verbale. » (Gadamer 1987: 157) Comprendre un texte comporte nécessairement une part d'interprétation et de subjectivité. Arkoun et Ramadan peuvent être lus dans différents contextes. Je les aborde comme des médiateurs alors qu'ils sont généralement considérés comme des spécialistes de la pensée islamique. Aussi, je m'intéresse à des thèmes précis : la réforme, la subversion, la liberté critique et l'appartenance. Le principe de fusion des horizons permet d'effectuer un travail comparatif qui prend en considération l'horizon de chaque auteur.

Guidée par ces deux grands principes d'interprétation, j'examinerai comment Ramadan et Arkoun se positionnent par rapport à des écoles de pensée et l'histoire de l'islam pour défendre la réforme ou la subversion. Ces principes permettront de comprendre les critiques que les deux auteurs adressent à la pensée islamique et à la modernité occidentale et quelle pensée de la médiation ces notions incarnent quant à la reconnaissance des musulmans en contexte laïc.

1.6.3 Stratégie de vérification

Tout en gardant à l'esprit l'idée qu'un texte puisse être interprété d'un nombre infini de manières, j'observerai tout de même un certain procédé afin d'accompagner le lecteur dans mon raisonnement interprétatif.

Certes, l'interprète n'est pas neutre lorsqu'il essaie de comprendre un texte, c'est pourquoi il doit faire preuve d'ouverture face à ce texte qui représente l'altérité. Le travail herméneutique permet un dialogue question-réponse entre l'interprète et le texte. D'après l'approche de Gadamer, l'interprète s'approprie le texte en le questionnant, en y faisant ressortir ses préoccupations et en entrant en dialogue avec le texte, lequel peut s'opposer à la vérité du lecteur. Ainsi, l'interprète doit toujours rester ouvert au dialogue et être prêt à reconnaître la légitimité ou la supériorité de son interlocuteur. À partir des principes d'interprétation mentionnés plus haut, notamment l'idée de dialogue question-réponse sous jacente à la notion de fusion des horizons de compréhension, j'interrogerai les auteurs et les ferai dialoguer afin d'identifier entre autres les origines des projets de réforme et de subversion.

Le dialogue entre l'interprète et l'auteur constitue le noyau du travail interprétatif dans cette thèse. Néanmoins, comme je l'ai expliqué dans la section sur les principes d'interprétation, je ferai dialoguer Ramadan et Arkoun afin de mieux saisir ce qui distingue leur pensée de la médiation. Cela constitue un deuxième niveau de dialogue dans cette thèse, le premier étant celui entre l'interprète et les textes. On trouvera également un troisième niveau de dialogue, celui entre les passagers du canot, celui que les médiateurs tentent de faciliter. En résumé, l'approche gadamérienne, qui est orientée vers la notion de compréhension, me servira à aborder les textes. La mise en dialogue d'Arkoun avec Ramadan a pour objectif ma compréhension des textes et non à faire en sorte que les auteurs « se comprennent ». Pour Tully, la liberté se constitue de multiples luttes et dialogues. Concernant le dialogue à l'intérieur du canot, il y voit une série de négociations qui n'ont pas pour objectif d'établir une solution permanente. En ce qui

concerne le type de dialogue que cherche à promouvoir le médiateur, nous verrons s'il s'agit d'abord de la conversation.

1.6.4 Limites de la démarche

La démarche d'interprétation que je propose n'est qu'une interprétation parmi de multiples possibles. Elle ne prétend pas offrir un regard objectif sur ce que disent ces auteurs et surtout pas sur leurs intentions. Néanmoins, elle m'apparaît comme une démarche rigoureuse puisqu'elle permet un dialogue entre différentes approches sans imposer un cadre d'interprétation qui ne soit pas respectueux des traditions que mobilisent Ramadan et Arkoun.

J'aurais pu interroger les intentions des auteurs, or ce ne sont pas leurs intentions qui m'intéressent. La littérature secondaire sur Ramadan parle beaucoup de son « double discours » (Fourest 2010), de ses intentions réelles versus ce qu'il prétend promouvoir. À ce sujet, Gadamer souligne que l'horizon sémantique d'un texte dépasse souvent ce que l'auteur avait prévu. Puisque « Questionner, c'est ouvrir des possibilités de sens » (Gadamer 1996), il est fort probable que mon questionnement face à ces textes aille au-delà des intentions de leurs auteurs.

Comprendre ne signifie nulle part restituer seulement les « visées » de l'auteur, qu'il soit le créateur d'une œuvre d'art, le responsable d'un acte, le rédacteur d'un code ou autre chose encore. La *mens auctoris* ne restreint pas l'horizon de compréhension, dans lequel l'interprète doit se mouvoir et se meut même nécessairement si, au lieu de répéter le texte, il veut réellement le comprendre. (Gadamer 1991 p.256)

Je m'intéresse aux oeuvres d'Arkoun et de Ramadan qui concernent la médiation, plus particulièrement celles qui abordent les thèmes « islam », « laïcité » et « Occident ». Ainsi, je me réfère à la pensée de Ramadan et Arkoun dans des circonstances potentiellement différentes de celles dans le cadre desquelles les auteurs ont écrit ces ouvrages²⁰. Pour Gadamer, l'herméneutique incite l'interprète à ne pas se limiter à la reconstruction : « On ne peut absolument pas éviter de penser ce qui, pour l'auteur, ne faisait pas problème, ce que, par conséquent, il n'a pas pensé, et de le mobiliser en le faisant entrer dans le suspens de la question. » (Gadamer 1996) Vraisemblablement, les lecteurs d'Arkoun ou de Ramadan, dans des époques, des lieux, des contextes historiques, sociaux, politiques ou économiques distincts interpréteront différemment ces ouvrages. Bref, la signification d'un texte change constamment en fonction de l'horizon de l'interprète, c'est ce qui explique pourquoi l'herméneutique n'a pas à s'interroger prioritairement ou exclusivement sur les intentions de son auteur.

La notion de fusion des horizons de compréhension ne se limite pas à une « remise en contexte » des circonstances dans lesquelles les auteurs ont rédigé ces ouvrages. Bien qu'il y ait une part de contextualisation dans la mesure où l'interprète s'efforce de saisir l'horizon de l'auteur, le processus d'interprétation croise nécessairement l'horizon de l'interprète. L'herméneutique, c'est la fusion des horizons de compréhension entre l'interprète, qui a une expérience de l'histoire et le texte face auquel il doit faire preuve d'ouverture. Au cours d'un dialogue, chaque interlocuteur entre en

²⁰ Par exemple, la bibliographie d'Arkoun s'étend sur plusieurs décennies qui ont vu maints bouleversements depuis la fin des années 1960, marquées par la fin de la période coloniale dans plusieurs pays, en passant par la Guerre du Golfe et les attentats du 11 septembre 2001.

contact avec l'horizon de l'autre et celui qui questionne possède une expérience de l'histoire, mais il doit aussi demeurer ouvert à l'expérience de l'histoire.

A horizon is a range of vision from a partial vantage point which allows us to see beyond the simply close-at-hand. Our horizons encompasses the tradition which constitutes us as human beings, and, when we understand an historical text, for example, we post the historical horizon within which the text was created, and attempt to move within it while remaining in our own present horizon. (McIntyre 2008: 163)

En somme, pour cette thèse, la notion de fusion des horizons est pertinente puisque les deux auteurs n'ont pas les mêmes horizons, ne peuvent pas être lus en s'intéressant exactement aux mêmes éléments. Cette approche se prête adéquatement au travail d'interprétation requis pour cette thèse puisqu'elle permet d'aborder les différentes traditions auxquelles les auteurs se réfèrent et offre un cadre d'analyse permettant d'illustrer les différentes pensées de la médiation et leurs regards particuliers sur l'islam. Pour ce type d'analyse, la fusion des horizons permet un travail interprétatif plus approfondi qu'une approche contextualiste qui présupposerait un regard objectif sur l'histoire et qui laisse une moindre place au dialogue entre les auteurs du corpus et l'interprète.

Finalement, cette recherche a pour objectif de présenter des approches qui tentent de penser l'islam et la laïcité. Je ne souhaite pas présenter un portrait des musulmans occidentaux ni de la pensée islamique puisque je m'oppose à une vision essentialiste ou univoque de l'islam ou de la pensée islamique. Les musulmans ont des pratiques diverses, des revendications parfois contradictoires et mon objectif n'est pas de décrire

ces pratiques ou ces revendications mais d'analyser certaines approches qui s'offrent à ceux qui se questionnent sur la manière d'aborder l'islam en contexte laïc. Inspirée par des principes interprétatifs issus de la philosophie herméneutique de Gadamer, je m'intéresserai à la pensée de la médiation qui découle des concepts de réforme et de subversion proposés par Ramadan et Arkoun.

1.7 Objectifs généraux

Cette thèse s'intéresse au rôle de penseurs qui proposent aux musulmans occidentaux des manières d'aborder l'islam face à la modernité politique en général et la laïcité en particulier. Focalisée sur les propositions de penseurs musulmans qui représentent des alternatives aux yeux de ceux qui ne s'estiment pas représentés par les élites religieuses locales, cette recherche analyse la contribution de ces penseurs aux conflits entourant les demandes de reconnaissance sur la base de la perspective de Tully selon laquelle de toute demande de reconnaissance surgit des tensions entre liberté critique et appartenance. Je propose les concepts de « médiateur » et de « médiation » afin d'arriver à qualifier et à mieux comprendre la contribution de ces penseurs qui tentent de faciliter le dialogue entourant les conflits portant sur les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte laïc, tout en cherchant à déterminer le type de médiation proposé par chacun.

1.8 Originalité

L'originalité de cette thèse repose à la fois sur sa perspective, sur ses objectifs et sur la figure du médiateur. Premièrement, je traite de la reconnaissance des musulmans en contexte laïc à partir non pas du point de vue des États ou des institutions, ni à partir de celui « des musulmans » présentés comme un groupe dont les intérêts sont représentés par des leaders religieux ou communautaires, mais à partir de penseurs de l'islam. Dans cette thèse, ces penseurs ne sont pas situés comme étant « du côté de l'islam » ou des « représentants des musulmans » mais plutôt comme des médiateurs, c'est-à-dire comme des penseurs qui critiquent, proposent et tentent de faciliter le dialogue en réponse aux conflits sur la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité. Deuxièmement, en ce qui concerne ses objectifs, cette thèse se démarque par un intérêt central pour l'apport de la pensée islamique, plus précisément d'une pensée islamique qui critique à la fois les interprétations littéralistes de l'islam et des approches apologistes de la modernité. Alors que l'islam est souvent représenté comme une religion traditionnaliste, voire obscurantiste, ce travail met l'accent sur des pensées qui se veulent en phase avec les enjeux du monde contemporain et qui offrent une manière de penser la citoyenneté et l'appartenance. Établis à l'extérieur des pays majoritairement musulmans et attachés à leur religion, de nombreux musulmans recourent à ce type de pensée pour mieux harmoniser leur pratique religieuse dans un contexte de laïcité. Enfin, la figure du médiateur représente certainement l'un des apports les plus originaux de cette thèse. D'abord issu de la mythologie *haïda*, Tully a présenté le personnage du médiateur, qui se tient debout au centre du canot et qui est à l'écoute des revendications des uns et des

autres. À partir de ce qu'en disait Tully (1999), j'ai élaboré les trois rôles du médiateur en l'enrichissant, notamment du rôle de critique social inspirée par Walzer.

1.9 Pertinence sociale et académique

La pertinence sociale et académique d'une telle recherche est considérable. Des enjeux liés à l'islam défraient régulièrement les manchettes des médias occidentaux et les musulmans sont l'objet de préjugés négatifs de la part de nombreux européens.²¹ Le rapport Bouchard-Taylor a aussi soulevé des préoccupations quant à l'islamophobie (2008). Les deux commissaires se sont inquiétés de la marginalisation des musulmans et de ses conséquences. Pour eux, « le moyen de surmonter l'islamophobie, c'est de se rapprocher des musulmans et non pas de les fuir. En ce domaine comme en d'autres, la méfiance engendre la méfiance. Tout comme la peur, elle finit par se nourrir d'elle-même. »(Bouchard and Taylor 2008: 235)

Dans ce contexte, cette thèse présente une interprétation de l'important travail de médiation qu'effectuent Ramadan et Arkoun. En mettant l'accent sur le dialogue, la médiation vise à apaiser les tensions entre liberté critique et appartenance qui sont inhérentes aux demandes de reconnaissance. Tout en faisant partie de la situation, le médiateur n'est pas le « représentant » d'un groupe, il se consacre à rapprocher les parties. Enfin, malgré les liens historiques qui unissent laïcité et christianisme, tous les

²¹ Le Pew Research Center Project a publié une étude révélant que plusieurs Européens ont une mauvaise opinion des juifs et des musulmans. Cette étude nous apprend que 52% des Espagnols, 50% des Allemands et 38% des Français affirment avoir des préjugés défavorables à l'endroit des musulmans. (The Pew Global Project Attitudes, Washington D.C, le 17 septembre 2008, 70p.)

penseurs musulmans ne rejettent pas la laïcité, Ramadan et Arkoun illustrant cet engagement à penser islam et laïcité.

Conclusion

En somme, les musulmans européens ou nord américains ne peuvent être considérés comme un groupe monolithique qui puisse être représenté uniquement par des élites religieuses ou communautaires. En cherchant à harmoniser leur pratique religieuse dans un contexte laïc, plusieurs musulmans se réfèrent à des penseurs qui proposent une façon d'associer islam et laïcité. Cette entreprise à laquelle se consacrent Mohammed Arkoun et Tariq Ramadan peut être abordée comme un travail de médiation cherchant à apaiser la tension entre liberté critique et appartenance sous-jacente à toute demande de reconnaissance. Pour se considérer comme citoyen et participer pleinement à la vie politique, chacun doit se sentir reconnu comme tel et les médiateurs travaillent à ce dialogue autour de la reconnaissance. Or être un médiateur implique aussi une pensée de la médiation et la possibilité que l'on favorise davantage la liberté critique ou l'appartenance, définissant ainsi différents types de médiateurs et de médiations. À partir de principes d'interprétation inspirés de la philosophie herméneutique de Gadamer, je propose dans les chapitres qui suivent d'explorer les pensées de la médiation qui émergent des concepts de réforme et de subversion que proposent respectivement Ramadan et Arkoun. Les notions d'horizons de compréhension et de fusion des horizons m'aideront à parcourir leurs œuvres, de même qu'à comparer leurs approches, les contextes qui ont influencé leurs pensées et les traditions qu'ils mobilisent. Pour ce faire,

j'interrogerai les auteurs par le biais de ma grille de lecture, puis à partir de leurs réponses, je les ferai dialoguer.

CHAPITRE 2

Les horizons de compréhension des projets de réforme et de subversion

Dans la pensée islamique, le terme « réforme » recouvre plusieurs aspects qui peuvent s'entrecroiser et s'expliquer l'un en lien avec l'autre. Il comporte à la fois une dimension théologique tout en renvoyant à un courant de pensée qui comporte lui-même des variantes importantes. Ce deuxième chapitre a pour objectif de présenter les origines des projets de réforme et de subversion respectifs à Ramadan et Arkoun. Dans le langage de Gadamer, il s'agit d'approfondir la présentation de l'horizon de compréhension de chaque auteur entamée dans le premier chapitre en s'intéressant non seulement à la tradition de pensée à laquelle chacun se rattache, mais aussi aux concepts qu'ils utilisent et à la manière dont ils abordent l'histoire de l'islam²². Le réformisme auquel s'identifie Ramadan est une tendance bien ancrée dans la pensée islamique contemporaine. Cependant, « réforme » peut être un mot fourre-tout qui ne signifie pas nécessairement « modernisation », comme on est parfois porté à le croire. Quant aux ambitions subversives d'Arkoun, elles ne sont pas vraiment rattachées à une tradition dans la pensée islamique. N'empêche que d'autres auteurs ont emboîté le pas et refusé de penser la modernité par le biais du réformisme. Donc, le réformisme *salafi* et la subversion ne reposent pas sur les mêmes bases. La première tendance se veut une manière de penser la fidélité à l'islam dans la modernité (par un retour aux sources), alors que la seconde pense l'islam et la modernité en déconstruisant ce qui est présenté comme l'orthodoxie.

²² Ce thème sera élaboré davantage au chapitre 3, qui comporte une section complète sur la conception de l'islam de chaque auteur. Il est nécessaire d'en dire quelques mots dans ce chapitre afin d'introduire les projets de réforme et de subversion.

Je propose dans ce chapitre d'examiner les notions de réforme et de subversion afin de mieux comprendre ce qui peut les unir ou les distinguer. La démarche ne se limite pas à l'interprétation de ces notions, mais plus généralement à comprendre les approches dont elles sont le pivot. La distinction entre comprendre et interpréter est importante; voici comment Tully l'explique :

An interpretation is a reflection on a sign; an opinion or belief about how it should be taken. To interpret a sign is to take it *as* one expression rather than another. In contrast, to understand a sign is not to possess a sedimented opinion about it or to take it *as* something, but to be able to grasp it; that is, to act with it, using it in agreement and disagreement with customary ways.(Tully 2003:68)

Dans le cas présent, l'objectif est de comprendre l'approche de chaque auteur en examinant l'emploi que chacun fait de ces termes et la manière dont ils justifient leur utilisation. Comme l'explique Charles Taylor (1999: 208), il ne s'agit pas de reprendre leur système de compréhension de soi ni d'imposer le nôtre, mais plutôt d'essayer de clarifier leurs langages en les mettant en opposition. Plus spécifiquement, j'entends clarifier comment ils se situent par rapport à la tradition réformiste : 1) Comment définissent-ils leur approche? 2) Comment est-ce qu'ils justifient leur approche et se dissocient de l'approche de l'autre ? Pour ce faire, je les mettrai en opposition avec d'autres interlocuteurs et y intégrerai mes propres interrogations. Bref, il s'agit de présenter chacune des approches en nourrissant un dialogue entre Arkoun et Ramadan, mettant en relief les points sur lesquels ils se distinguent et les éléments à propos desquels ils s'interpellent.

Dans la première partie de ce chapitre, j'aborderai d'abord le réformisme, ses différentes tendances et les principaux auteurs qui s'y rattachent en les mettant en dialogue avec la pensée de Ramadan, lequel s'associe à la tendance salafiste du réformisme. C'est d'ailleurs pourquoi je m'attarderai davantage aux auteurs qui ont marqué cette tendance et son évolution. Puis, je présenterai plus en détails le réformisme de Ramadan en répondant aux questions « Pourquoi réformer? » et « Quoi réformer? ». La deuxième partie du chapitre est consacrée à la pensée d'Arkoun, elle qui remet en question la pertinence d'une réforme et opte plutôt pour la subversion. En plus de souligner en quoi Arkoun s'oppose à la pensée réformiste, j'exposerai sa conception de la subversion en m'appuyant sur deux aspects interreliés de sa pensée : 1) sa lecture de l'histoire de la pensée islamique; 2) le cadre théorique qu'il a développé pour soutenir son projet d'islamologie appliquée. Il s'agit d'élucider les concepts centraux (en italique) de sa lecture de l'histoire de la pensée islamique en les situant dans une chronologie : la constitution du *Corpus officiel clos* et la contribution de la pensée islamique classique pour l'éthique et l'humanisme; les conséquences de l'étatisation de l'islam et des *impensés*; l'apport des sciences sociales modernes afin de *transgresser, déplacer, dépasser* les *impensés*.

2.1 La réforme et l'islam

Dans la littérature portant sur l'islam et la modernité, on rencontre fréquemment la notion de réforme. Or, cette dernière peut désigner plusieurs orientations. Par exemple,

Ramadan oppose le réformisme *salafi*²³ au réformisme libéral (rationnaliste), alors que Benzine effectue la distinction entre la réforme « de » l'islam et la réforme « en » islam. D'une part, la réforme *en* islam correspond à une réforme de la lecture des textes (en y intégrant notamment les connaissances liées aux sciences humaines comme l'anthropologie, la sémiotique, l'herméneutique, la critique littéraire, etc.)²⁴ et non une réforme de la société ou des pratiques socioculturelles issues du Coran (Benzine 2005:6). D'autre part, la réforme *de* l'islam cherche plutôt à « mettre en phase le Coran avec les exigences contemporaines, issues de la modernité philosophico-politique [...] » (Ibid. : 5). Clairement, le réformisme libéral (ou rationaliste) dont parle Ramadan correspond à la réforme *en* islam de Benzine, c'est-à-dire une réforme qui se base sur les acquis des sciences sociales contemporaines, alors que la réforme *de* l'islam dont parle Benzine pourrait être associée au réformisme que propose Chebel²⁵. Malgré ces distinctions entre différents types de réformes et les mésententes sur la pertinence de chacune de ces approches, tous identifient l'origine du courant réformiste au 19^e siècle, comme réponse à la présence coloniale.

Le courant réformiste, auquel se rattache Ramadan, est apparu au 19^e siècle alors que les peuples arabes et musulmans ont fait face à la colonisation européenne, puis au démantèlement de l'Empire ottoman au profit d'une République turque laïque proclamée en 1923. Cette première section vise à situer le projet de réforme que propose Ramadan. Pour ce faire, je présenterai brièvement les éléments fondamentaux de la pensée des

²³ J'utilise les expressions « réformisme salafiste » et « réformisme *salafi* » sans distinction. Le terme *salafi* renvoie directement au terme arabe alors que salafiste correspond au terme français.

²⁴ Benzine mentionne la pensée d'Arkoun.

²⁵ Voir chapitre 1

auteurs influents²⁶ du réformisme, de même que les différentes interprétations du travail de ces auteurs. Plus précisément, cette section vise trois objectifs : 1) rendre compte de la complexité du courant réformiste; 2) présenter la spécificité du réformisme salafiste; 3) situer la pensée de Ramadan par rapport au réformisme. La mise en perspective du réformisme *salafi* par rapport au réformisme permettra de mieux comprendre les particularités et l'évolution de cette première tendance. Nous verrons notamment comment peut être comprise l'évolution du réformisme vers l'islamisme²⁷. Cela m'amènera aussi à chercher à comprendre ce qui fait que Ramadan peut être considéré comme un moderniste par certains, alors que d'autres l'associent au fondamentalisme.

2.1.1 Réformisme et réformisme *salafi*

La domination européenne et la fin du symbole religieux que représentait le califat ottoman ont provoqué des interrogations. Qu'est-ce qui a pu engendrer un tel déclin des sociétés musulmanes alors qu'elles avaient jadis connu grandeur et puissance face à ces mêmes européens? C'est ce sur quoi se sont penchés, dès le 19^e siècle, les auteurs associés au courant réformiste. Dans *Aux sources du renouveau musulman* (1998), Ramadan s'emploie à expliquer la pensée de son grand-père, Hassan al-Banna (1906-1949), qu'il situe parmi le courant réformiste. Or, al-Banna est généralement identifié

²⁶ Le choix des auteurs a été déterminé par leur importance dans le courant réformiste, de même que par le fait que Ramadan s'y réfère. Pour ce qui est de Qutb (que Ramadan inclut parmi les réformistes salafistes), j'ai choisi d'en parler, même si Ramadan ne lui accorde pas une importance centrale, car la pensée de Qutb a une importance déterminante dans l'histoire de la pensée islamique. Son ouvrage *Milstones* (1981) a alimenté le virage vers la violence des Frères musulmans et des groupes qui s'en inspirent. Cela contribue aussi à expliquer pourquoi plusieurs s'inquiètent de la « filiation » de Ramadan.

²⁷ Parfois appelé islam politique, l'islamisme est la doctrine qui veut que l'islam soit un système total pouvant ainsi guider l'ensemble des mécanismes et institutions d'une société. Il s'agit aussi de l'idéologie défendue par Qutb dans *Social Justice in Islam* (2000). Roy définit l'islamisme en ces termes : « Les islamistes posent la question du politique en partant du principe que l'islam est une pensée globale et totalisante. Il ne suffit pas que la société soit composée de musulmans, il faut qu'elle soit islamique dans son fondement et sa structure : ils introduisent donc une distinction entre ce qui est « musulman » et ce qui est « islamique », distinction qui légitime l'usage que nous faisons du mot « islamisme » (1992:53).

comme une figure centrale de l'islamisme²⁸. En 1928, al-Banna a fondé les Frères musulmans, la confrérie égyptienne présentée comme la matrice idéologique de l'islamisme. Si Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) et Mohammed Abduh (1845-1905) sont invariablement présentés comme des figures centrales du réformisme, tous ne s'entendent pas sur l'importance du caractère « salafiste » de la pensée des deux auteurs. Ramadan, pour sa part, voit une continuité qui lie al-Afghani, Abduh, Rashid Rida, al-Banna et lui-même. Nous verrons notamment comment Ramadan présente cette continuité dans la pensée réformiste.

Al-Afghani et Abduh furent certainement les deux penseurs réformistes les plus influents. Les réflexions d'al-Afghani sur le déclin des musulmans face aux Européens l'ont mené vers un constat : ce sont les musulmans eux-mêmes qui sont responsables du déclin de l'islam et ils doivent s'unir afin de résister à la domination coloniale :

In spite of the decline and decadence [that we have been suffering], our opinion is still that Islam will soon progress and will regain its early position, because God is kind to Muslims as He says [in the Qur'an]: "... and God is merciful to the faithful". (3:152) I hope this deviation [from the early position] and this decline are accidental and provisional, and will soon disappear provided that the distinguished 'ulama and the Islamic leaders perform their obligatory duties by giving exhortation and being benevolent. If the 'ulama follow this principle, truth will soon triumph and falsehood will fall; a light will shine in such a way that it will dazzle the eyes; certain acts will be performed which will astonish the intellects and thoughts of the inhabitants of the world.(al-Afghani dans Hairi 1973: 127-128)

²⁸ Roy décrit les Frères musulmans, fondés par al-Banna, comme la source de l'islamisme (1992 : 52).

Dans ce texte, al-Afghani estime que les musulmans se sont éloignés de l'islam et propose d'y revenir afin de retrouver force et grandeur. La réforme est donc associée à l'idée d'un renouveau de l'islam et comporterait donc une dimension « salafiste » associée à un retour aux origines de l'islam. Or, le projet d'al-Afghani comportait également une dimension politique, puisqu'il souhaitait une réunification de la *oumma* (communauté des croyants)²⁹(Ahmed 1960). Par ailleurs, Keddie estime qu'al-Afghani se référait à l'islam principalement pour interpeler les masses :

While adapting his words to changing mass moods Afghani was also adapting the philosophers' technique to new ends; no longer were the masses simply to be encouraged to follow their religion literally, but their religious loyalty was also to be used to bring about political goals : chiefly Muslim unity and resistance to Western encroachments.(Keddie 1968:54)

D'après Keddie, al-Afghani adaptait ses arguments en fonction de son audience et utilisait des propos davantage orientés vers la religion lorsqu'il s'adressait aux masses, alors qu'il usait d'arguments rationnels et scientifiques lorsque ses propos étaient destinés à l'élite.(1968:56) Chez les masses, al-Afghani mobilisait le sentiment d'appartenance à l'islam au service de sa lutte politique anti-impérialiste :

²⁹ Tout comme Rashid Rida, qui plus tard a milité en faveur du califat ou, du moins, en faveur d'une unification des musulmans (Haddad, 1997 : 253).

Defence of Islam was the main theme of his widely known writings like the Refutation of the Materialists and the Urwa al-Wuthqa articles; but a study of these works in the context of his life and activity shows that his concern was not at all to strengthen admiration for Islam, as is the case for some modern apologists, but rather to harness Islamic sentiment in an anti-imperialist political struggle.(Keddie 1968:56)

Alors que Keddie considère qu'al-Afghani utilisait l'islam pour mobiliser les masses afin de servir la lutte contre l'impérialisme, Ramadan suggère plutôt que la motivation d'al-Afghani était d'abord religieuse. Il fallait revenir au message de l'islam pour libérer les musulmans du colonialisme.

En effet, que son combat mené pour libérer les peuples musulmans de la présence étrangère, au moment de l'effondrement de l'Empire ottoman coïncide, dans sa formulation, avec les conceptions nationalistes ne permet pas de conclure qu'il fut d'abord ou essentiellement nationaliste. Il ne fait aucun doute qu'en 1870 déjà al-Afghani pensait que le seul moyen, pour les musulmans, de retrouver leur gloire d'antan était de revenir au message fondamental de l'islam et de s'unir autour de son essence: telle était la voie de la libération. (1998:92)

On remarque donc l'importance des interprètes d'al-Afghani. En effet, il est possible de comprendre son travail comme celui d'une résistance au colonialisme ou comme celui d'un réformiste *salafi*. Muhammad Abduh, disciple d'al-Afghani, s'est notamment employé à démontrer que rationalisme et foi ne sont pas contradictoires. À propos d'Abduh, Benzine mentionne ce qui suit : « Dans son optique, le défi théologique de l'heure apparut comme le vecteur d'une réconciliation entre la foi et une raison ouverte à la transcendance. » (2005: 3) Pour Benzine, al-Afghani et Abduh se rattachent à

un réformisme centré sur la résistance à la domination coloniale. Or, Abduh fut notamment le maître d'un autre penseur influent, Rashid Rida (1865-1935), lequel aurait cependant été plus conservateur qu'Abduh et aurait une lecture *salafiste* de l'œuvre d'Abduh :

Alors qu'une partie des intellectuels touchés jadis par les idées de Abduh évoluait vers des positions intellectuelles et politiques plus libérales, Rida régressait vers un salafisme plus puritain. Dans tous les débats de l'époque, il a été plus conservateur que son maître. [...] il avait aussi découvert les oeuvres d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Qayyim al-Gawziyya, alors qu'Abduh traitait les wahhabites de fanatiques et ne s'est jamais référé à Ibn Taymiyya³⁰. (Haddad 1998:28)

Ramadan rapporte que Rachid Rida, chez qui Hassan al-Banna a puisé une partie de sa pensée, mentionnait l'importance d'une action à mener auprès du peuple afin qu'il se responsabilise. Rida avait également proposé la formation d'un conseil regroupant des personnes compétentes dans le domaine de la jurisprudence islamique tout en étant au fait des affaires sociales. Le conseil des *ahl al-hal wal-aqd* (les gens qui lient et qui délient) serait une instance législative qui aurait pour responsabilité d'appliquer l'*ijtihad* en suivant un certain nombre de principes déterminés et dont toutes les décisions seraient prises après consultations et délibérations. (Ramadan 1998: 140) L'idée du conseil des

³⁰ Ibn Taymiyya (1263-1328) est notamment considéré comme l'inspirateur du wahhabisme (la doctrine parfois qualifiée de puritaine adoptée en Arabie Saoudite) et du salafisme. Pour Ramadan, Ibn 'Abd al-Wahhab (penseur du wahhabisme, 1703-1792, inspiré par Ibn Taymiyya) a proposé une pensée réformatrice basée sur la notion de *tawhid* (l'unicité divine), en s'attaquant notamment à l'autorité des principales écoles juridiques sunnites : « En cela, la réflexion qu'il propose, si elle suit clairement le positionnement qu'avait déjà adopté d'Ibn Taymiyya au cœur d'une autre grave crise quatre auparavant, anticipe les analyses que feront tous les réformistes à sa suite : la fidélité au message de l'islam, le défi du rapport de force avec l'Occident (en même temps qu'un nécessaire assainissement des affaires de la société et de la cité islamiques) exigent un renouveau, une révolution intérieure; la fidélité au Coran et à la Sunna est non pas dans la répétition de sa lettre et dans la connaissance des différentes gloses, mais dans la compréhension du sens dynamique de leur contenu. » (Ramadan 1998 : 43)

ahl al-hal wal-aqd a été reprise par al-Banna et nous verrons plus loin que Ramadan semble également s'en inspirer pour son projet de « réforme radicale ». Rida avait également conçu une lignée de penseurs orthodoxes venus pour réformer l'islam, dans laquelle il intégrait Abduh aux côtés de penseurs aux affiliations théologico-juridiques parfois contradictoires. (Haddad 1998: 30) On attribue donc fréquemment à Rida le virage salafiste³¹ d'une partie du mouvement réformiste (Haddad 1998, Benzine 2005: 3).

Alors que plusieurs nationalistes et modernistes se réclament de la pensée d'al-Afghani ou d'Abduh, les deux auteurs sont aussi présentés comme des penseurs influents du réformisme *salafi*. Les réformistes *salafis* attribuent le déclin des musulmans à l'oubli de l'islam et prônent un retour à une époque idéale : celle des pieux ancêtres (*salaf*) (Benzine 2005: 3). À l'origine, le réformisme *salafi* voulait faire face au principal défi de l'époque, le colonialisme. Pour ce faire, il est animé par une volonté de retourner aux sources de l'islam, c'est-à-dire le Coran et la Sunna (les paroles et les gestes répertoriés de Mohammed). Dans l'ensemble, les réformistes *salafis* estiment que ce retour aux sources est le seul moyen de se défaire du poids que représentent les siècles d'interprétations et de divisions entre les différentes écoles et tendances de l'islam. À ce propos, Roy écrit ce qui suit:

³¹ Alors que Ramadan aborde al-Afghani et Abduh comme des réformistes salafistes, Benzine situe le début du réformisme salafiste avec Rashid Rida qui, tout comme Hassan al-Banna, est préoccupé par les pratiques cultuelles et culturelles du croyant et cherche un retour à l'idéal incarné par les pieux ancêtres, les *salaf*. (Benzine 2005 : 3)

La réforme (*islah*) n'est pas l'adoption de la modernité, mais le retour à la Tradition du Prophète qui doit permettre de penser cette modernité. Le salafisme³² pousse jusqu'au bout la logique du réformisme : il revendique le droit d'interpréter (*ijtihad*) les textes fondateurs (Coran, Sounna), sans respect des travaux antérieurs de commentaires. (Roy 1992: 49)

Les réformistes *salafis* cherchaient à vaincre les divisions qui ont, selon eux, entraîné la faiblesse des musulmans (Al-Afghani and Hairi 1971: 125) et estiment que les différentes écoles juridiques et le poids des commentaires nuisent à cette unité. Quant au droit à l'*ijtihad* (interprétation), nous verrons chez Ramadan qu'il est très encadré.

Dans *Aux sources du renouveau musulman* (1998), Ramadan intègre la pensée de Hassan al-Banna dans une lignée de penseurs qu'il associe au réformisme *salafi*, alors que Roy désigne les Frères musulmans comme l'inspiration de l'islamisme (1992:52). Roy estime que la confrérie a influencé de nombreux groupes ayant opté pour l'action violente. À ce sujet, Ramadan mentionne que la confrérie ne prônait pas la violence au moment de sa fondation par al-Banna.(1998:28) D'après Roy, les islamistes s'inspirent des salafistes sur certains points : « ils prônent le retour au Coran, à la Sounna et à la *chariat* et refusent les accrétions de la tradition (la glose, la philosophie, mais aussi les quatre grandes écoles juridiques, les *mazhab*); ils revendiquent donc le droit à l'*ijtihad*, l'interprétation. »(Roy 1992: 53) À propos de l'islamisme, plusieurs considèrent le slogan des Frères musulmans comme étant assez explicite sur les ambitions politiques du groupe. Ce slogan dit : « Le Coran est notre constitution; le Prophète est notre guide » (Ramadan 1998:345). Or, Ramadan précise qu'al-Banna croyait effectivement que

³² Roy associe al-Afghani, Abduh et Rida à la *salafiyya* ou salafisme (1992 : 49).

l'islam soit à la fois « religion et État », mais à propos du mot d'ordre de la confrérie, il ajoute :

Lue et comprise hors du contexte de la pensée et de l'action de Hassan al-Banna, cette devise voit son sens et sa portée réduits et l'on pourrait être tenté de conclure qu'il s'agit là de l'expression du fondamentalisme le plus étroit. Hassan al-Banna voulait que l'on revienne au Coran et à la sunna, mais c'était avec l'idée de redécouvrir le souffle et l'énergie des enseignements originels afin de les appliquer à l'époque moderne. Sa conception de la globalité de l'islam l'a amené à penser que les prescriptions de l'islam touchaient tous les domaines de la vie et qu'il fallait en conséquence réformer la société en cherchant, sur le long terme, à s'approcher des principes coraniques.(Ramadan 1998: 345)

Comme ce fut le cas pour Rachid Rida, al-Banna souhaitait une réforme des mœurs via l'éducation populaire. Ramadan présente le projet d'al-Banna comme n'étant pas centré sur une révolution politique mais plutôt sur une « purification »³³ des mœurs passant par l'élimination de toute influence étrangère. D'après Ramadan, al-Banna se désolait de voir l'Égypte et les Égyptiens se soumettre à l'influence étrangère et souhaitait voir les peuples musulmans se libérer de l'influence des étrangers. Il désirait plutôt voir les Égyptiens retourner aux principes de l'islam. Ce projet commençait à l'échelle individuelle, prônant un changement de comportement chez les musulmans, lesquels pourraient ensuite aspirer à un État islamique. Al-Banna considérait donc que les principes et l'éthique islamiques pouvaient s'appliquer à la totalité des sphères de la société et à tous les aspects de la vie du croyant.

³³ Le terme est le mien, Ramadan explique qu'al-Banna souhaitait un retour à des mœurs correspondant à l'éthique islamique et condamnait les comportements qu'il jugeait associés à l'influence occidentale (alcool, jeux de hasard, liberté sexuelle, etc.)

Comme nous l'avons vu précédemment, Benzine et Haddad attribuent à Rida le virage « salafiste » de la pensée réformiste, puis le salafisme aurait entraîné dans son sillage l'islamisme et l'action violente. Pour Ramadan, c'est l'assassinat d'al-Banna en février 1949 et la violence du régime de Nasser qui expliquent principalement la radicalisation des Frères. L'évolution de l'action et de l'idéologie des Frères musulmans, tout comme pour le mouvement réformiste en général, est indissociable de la manière dont ils ont été traités par les États, notamment l'Égypte. Arkoun s'intéresse également à ce phénomène qu'il appelle « la dialectique des puissances et des résidus » et qui signifie que le comportement de ceux qui détiennent l'autorité exerce une influence sur le comportement de ceux qui sont maintenus à l'écart du pouvoir ou qui sont marginalisés (Arkoun 2005:95).

Sayyid Qutb (1906-1966) fut parmi ceux qui ont subi la répression de Nasser et il aurait influencé ceux qui, ont par la suite adopté l'action violente. Qutb rédigea de nombreux ouvrages, y compris en prison, où il a écrit en 1964 *Ma'alim fi tariq* (paru en anglais sous le titre *Milestones*), dans lequel sa pensée se radicalise par rapport à ses ouvrages précédents, notamment *Al-Adala al-Ijtima'iyya fi'l-Islam* (1949) (traduit en anglais sous le titre *Social Justice in Islam*). Dans *Milestones* (1981), il soutient que les sociétés islamiques ont oublié l'islam et vivent dans la *jahiliyyah*. Ce terme est généralement utilisé pour qualifier l'état « d'ignorance de Dieu » dans les sociétés arabes avant l'islam. Qutb a repris cette expression pour qualifier les régimes en place dans les États islamiques, de même que les populations musulmanes qui n'appliquent pas la loi de Dieu :

If we look at the sources and foundations of modern ways of living, it becomes clear that the whole world is steeped in jahiliyyah, (ignorance of the Divine guidance) and all the marvellous material comforts and high level inventions do not diminish this ignorance. This jahiliyyah is based on rebellion against God sovereignty on earth. It transfers to man one of the greatest attributes of God, namely sovereignty, and makes some men lords over others. It is now not in that simple and primitive form of the ancient jahilliah, but takes the form of claiming that the right to create values, to legislate rules of collective behaviour, and to choose any way of life rests with men, without regard to what God has prescribed. (Qutb 1981:5)

Qutb considérait que les musulmans n'avaient besoin d'aucun apport extérieur, ni du socialisme, ni du capitalisme pour établir une société juste. L'islam est pour lui un système total:

It is therefore necessary – in the way of the Islamic movement – that in the early stages of our training and education we should remove ourselves from all the influences of the Jahiliyya in which we live and from which we derive benefits. We must return to that pure source from which those people derived their guidance, the source which is free from any mixing or pollution. We must return to it to derive from it our concepts of the nature of the universe, the nature of human existence, and the relationship of these two with the Perfect, the Real Being, God Most High. From it we must also derive our concepts of life, our principles of government, politics, economics and all other aspects of life.(Qutb 1981:15)

Qutb insiste pour que les musulmans délaissent toute influence *jahili* et son interprétation de la notion de *jihad*, contrairement à ceux qui n'appuient le recours au combat que dans

un contexte défensif, va plutôt dans le sens de l'instauration d'une société basée uniquement sur la loi divine :

The Jihaad of Islam is to secure complete freedom for every man throughout the world by releasing him from servitude to other human beings so that he may serve his God, Who IS One and Who has no associates. This is in itself a sufficient reason for Jihaad. These were the only reasons in the hearts of Muslim warriors. (Qutb 1981:63)

Enfin, malgré les différences dans leurs approches, Ramadan voit des éléments communs pouvant regrouper al-Afghani, Abduh, Rida, al-Banna et Qutb sous la bannière du réformisme *salafi*, puisque leurs pensées, ainsi que la sienne, se caractérisent par les éléments suivants:

1. Se référer en permanence aux sources et à l'identité islamiques avec une volonté de lutter contre le traditionalisme pour relire les textes à la façon dont les *salaf* les assimilaient en adéquation avec le contexte sociopolitique;
2. Libérer la raison du carcan de l'imitation pour développer un mode de réflexion permettant d'apporter des réponses neuves mais toujours fidèles aux sources islamiques (sur la base de l'ijtihad);
3. Chercher à créer l'unité des peuples musulmans sur la base de leur appartenance à l'islam quelle que soit l'école ou la tradition à laquelle on appartient;
4. Éduquer et mobiliser les peuples sur la base de leur identité religieuse et organiser leur participation politique soit immédiatement, soit par l'intermédiaire de l'action sociale au sens large;
5. Orienter l'engagement politique vers l'institution du principe de la shura, au sens du respect du choix des peuples et de leur participation aux affaires publiques;
6. Lutter contre la soumission à une présence ou à une influence étrangère de quelque nature qu'elle soit: politique, économique, éducative ou, plus généralement, culturelle.³⁴(1998:129) (je souligne)

En lisant Ramadan, on comprend que le contexte historique, politique, social et culturel de l'époque (précisément en Égypte) contribue à expliquer les différences idéologiques entre les auteurs, particulièrement à partir d'al-Banna. Ramadan fait entre autres un lien entre l'accentuation de la répression commise par Nasser à l'endroit des Frères musulmans et la radicalisation de ces derniers, particulièrement à la suite de l'assassinat d'al-Banna et encore davantage avec l'emprisonnement de Qutb. (1998: 417)

En somme, on peut affirmer que le réformisme était à l'origine centré sur un projet de libération de la présence coloniale, alors que ce qui caractérise principalement le

³⁴ Nous reviendrons sur ces critères après avoir analysé la pensée de Ramadan.

réformisme *salafi*, c'est la volonté qu'ont ceux qui adoptent cette approche de « retourner aux sources » et à l'époque des *salaf*, les pieux anciens. De nos jours, il est fréquemment question de réformer l'islam, que ce soit chez Chebel, Filali-Ansary, Ramadan ou Benzine). Certaines approches prônent une réforme orientée notamment sur une lecture et une interprétation « moderniste » du Coran, délaissant les versets jugés désuets, alors que les réformistes *salafis* voient en l'époque de Mohammed et de ses premiers compagnons un idéal. Ils veulent outrepasser l'autorité des écoles juridiques pour se fonder sur les sources authentiques (Coran, Sunna). Ils n'ont pas ce regard critique quant à l'histoire du Coran (en tant que livre et non en tant que révélation) et de la Sunna qu'a Arkoun, comme nous le verrons plus loin. Bref, par rapport à l'histoire de l'islam, les réformistes *salafis* en appellent à un retour à une époque idéale et sont préoccupés par l'unité des musulmans.

2.1.2 Tariq Ramadan : réformiste *salafi*

Tariq Ramadan s'associe explicitement au réformisme *salafi*. Il s'intègre donc à une filiation dans laquelle il inclut entre autres al-Afghani, Abduh, Rashid Rida et al-Banna. Contrairement à ces derniers, une particularité de Ramadan est qu'il travaille en Europe et s'adresse particulièrement aux musulmans occidentaux. Il estime que c'est le retour aux sources qui peut répondre aux défis associés à la pratique de l'islam en Occident.

Le réformisme *salafi* sous-tend la fidélité aux sources (Coran et Sunna). Si les sources demeurent les mêmes, c'est la lecture et la compréhension des textes sacrés qui doivent être « renouvelées » pour s'assurer de cette fidélité et faire face aux défis de

chaque époque. Ramadan oppose l'approche des littéralistes à celle des réformistes : les premiers se cantonnent à citer des versets, alors que les réformistes s'efforcent plutôt d'approcher les textes en prenant le temps de les mettre en perspective. (2009:16) Pour présenter son idée de réforme, il fait appel à deux notions, celle de *tajdid* et celle d'*islah*. D'abord, *tajdid* renvoie au renouvellement de la compréhension et de l'application des textes en fonction des contextes dans lesquels vivent les communautés musulmanes. (2008: 23) Quant au terme *islah*, il renvoie à l'idée d'amélioration, d'assainissement, de réconciliation, de rénovation, de réparation et de réforme. (2008:23) Ramadan considère que la parole de Dieu est éternelle bien qu'elle fut révélée dans un contexte historique précis. Certains commandements ont une pertinence transhistorique alors que d'autres versets doivent être compris en fonction du contexte historique.(2008: 27) Ramadan considère que le Coran contient des principes et une éthique éternels qui doivent orienter les croyants à travers les époques. Cette lecture renouvelée est une exigence de la foi afin que le croyant puisse s'assurer d'être fidèle au sens du texte en fonction des époques. (2008: 35)

Selon Ramadan, la difficulté qu'ont certains musulmans à comprendre le véritable sens du message de l'islam explique pourquoi le monde musulman et les communautés musulmanes vivent une crise. Il s'agit à la fois d'une crise de l'autorité, dans la mesure où l'on se demande qui est légitimé à parler au nom de l'islam, et d'une crise de l'adéquation, puisque plusieurs se demandent comment adapter le droit islamique face aux défis contemporains.(2008: 44)

Ce retour aux sources avec la volonté de rester fidèle à leur sens nécessite un instrument d'interprétation permettant de penser la fidélité dans un contexte donné.

Ramadan affirme que l'*ijtihad* permettrait ce type d'interprétation :

En effet, la reconnaissance dès l'origine, comme un fondement de la juridiction islamique, d'un instrument qui appréhende le mouvement et la diversité ne permet plus d'étiqueter avec autant d'aisance les tenants de telle ou telle position théologique. Car celui qui dit vouloir rester fidèle au Coran et à la Sunna affirme en même temps qu'il admet le principe de l'évolution du temps et des sociétés: dans la terminologie usuelle, il est à la fois fondamentaliste et moderniste.(1998:80-81)

L'*ijtihad* revêt donc une importance considérable dans la pensée réformatrice que prône Ramadan, puisque c'est avec cet outil d'interprétation que se fait une réflexion sur la fidélité aux sources dans un contexte donné. Le réformisme salafite, grâce à l'*ijtihad*, permettrait aux musulmans de rester fidèles en contexte de laïcité car « l'école de pensée d'origine demeure une référence en ce que la méthodologie d'approche des textes reste ouverte à l'interprétation et impose une nécessaire application de l'*ijtihad* en fonction du nouveau contexte de vie. » (Ramadan 2003:54)

Outre le réformisme *salafi*, Ramadan présente un autre type de réformisme qu'il appelle « libéral » ou « rationaliste » :

En Occident, les partisans du réformisme libéral prônent une intégration-assimilation des musulmans au mode de vie occidental. Ils n'insistent pas sur la pratique quotidienne de la religion et retiennent essentiellement la dimension de la spiritualité vécue individuellement et de façon privée ou encore l'attachement à la culture d'origine.(2003: p. 56)

Dans l'introduction d'*Aux sources du renouveau musulman* (1998), Ramadan critique les réformistes libéraux qui s'inspirent entre autres de l'ouvrage d'Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, paru en 1925, dans lequel l'auteur prône la séparation des pouvoirs politiques et religieux et remet en question les fondements théologiques du califat. Ramadan cite notamment Rida comme un de ceux qui réfutent l'ouvrage d'Abderraziq au nom d'une obligation importante en islam, « organiser le pouvoir ». En référence notamment à Arkoun, Ramadan affirme:

À l'inverse, quelques intellectuels arabes et, surtout, les orientalistes considéreront que Ali Abderraziq représente la figure du progressiste, du véritable réformiste qui cherche, de l'intérieur, à faire avancer la réflexion en libérant le monde musulman de ce vieux « mythe » (M. Arkoun) qui lie la religion à la politique. (1998: 20)

En somme, la réforme que propose Ramadan n'est pas une adaptation de l'islam à la modernité occidentale. Il se lie aux autres réformistes *salafis* dans sa volonté de penser la fidélité aux sources (Coran et Sunna) dans un contexte changeant.

2.1.3 Quoi réformer et pourquoi réformer?

La réforme de Ramadan n'est pas une relecture moderniste des sources principales de l'islam. Celle qu'il propose – il la dit « radicale » (2008) – comporte trois dimensions : 1) sur le plan individuel, le croyant est invité à se réformer, à faire un effort pour s'améliorer dans le sens de l'éthique islamique; 2) face aux problèmes sociaux que vivent de nombreux musulmans, Ramadan appelle également à une réforme dans le sens d'un

engagement pour améliorer le monde; 3) il propose une réforme des sources du droit en islam.

D'abord, Ramadan prône une réforme individuelle. Les croyants sont invités à réformer leur compréhension: « "Réformer l'islam" est une formule vide de sens: ce qui importe est de savoir ce que les musulmans – en réformant leur compréhension – peuvent apporter – sans dogmatisme et en collaboration avec les autres traditions – à la réforme éthique du monde contemporain ».(2008:190) Il évoque aussi l'exigence pour les croyants, pas seulement les musulmans, de faire un effort, de s'engager pour s'améliorer et améliorer le monde : « C'est ce qu'enseignent les spiritualités, de l'hindouisme au confucianisme en passant par le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam: le pardon n'est pas une attitude passive d'acceptation mais un engagement humain actif à réformer et à transformer. » (Ibid: 264) Il rappelle par ailleurs les problèmes sociaux auxquels font face plusieurs musulmans et exige des réformes :

Des réformes s'imposent d'urgence, car tout projet d'ouverture ou de démocratisation sera voué à l'échec si on entretient les populations dans l'analphabétisme, l'illettrisme fonctionnel ou encore une instruction fondée sur l'absence d'esprit critique, le renforcement des clivages sociaux et la protection des intérêts d'une élite.(2009:362)

Son projet de réforme radicale propose également de revoir les sources du droit et de la jurisprudence (*usul al-fiqh*) en intégrant les connaissances liées à l'univers (environnement sociaux, humains, connaissances scientifiques) aux finalités éthiques de l'islam.(2008: 12) Cette volonté d'intégrer à la jurisprudence les connaissances scientifiques rappelle le conseil des *ahl al-hal wal-aqd* (les gens qui lient et qui délient)

formulé par Rida, dont il a été question au début de ce chapitre et dont s'est inspiré également Hassan al-Banna. Évidemment, le sens de ce projet de réforme, son objectif, est la fidélité, la cohérence par rapport aux sources en faisant face aux défis actuels. (Ibid: 267) Par ailleurs, le fait qu'il estime nécessaire de revoir les sources du droit démontre aussi que Ramadan accorde de l'autorité au droit islamique, et donc qu'il estime que la fidélité à l'islam passe entre autres par le respect d'un code légal et de figures d'autorité juridiques.

Ainsi, le projet de Ramadan propose aux musulmans de penser la modernité – avec ses bons et ses moins bons côtés – à partir de l'éthique islamique, dans le but de l'améliorer. Puis, à partir de cette même exigence éthique et dans l'esprit d'une plus grande fidélité aux sources premières que sont le Coran et la Sunna, la réforme qu'il propose appelle aussi au changement en ce qui concerne les sources du droit islamique.

En conclusion, cette première section de chapitre révèle d'abord que l'appellation « réformiste » peut intégrer des auteurs modernistes, anti-colonialistes, salafistes et parfois tout cela en même temps. Quant à Ramadan, il regroupe al-Afghani, Abduh, Rashid Rida, Hassan al-Banna et Sayyid Qutb sous l'appellation « réformiste salafi », qui pourrait se résumer par trois caractéristiques principales : le retour aux sources (Coran, Sunna) plutôt que la référence aux écoles traditionnelles de droit; la prise en considération du contexte; la résistance à la présence et à l'influence coloniales. Enfin, Ramadan situe lui-même sa pensée dans le courant réformiste *salafi* et propose aux musulmans (occidentaux en particulier) une réforme aux dimensions multiples : réforme des sources du droit et de la jurisprudence, réforme individuelle et réforme de la société. Cependant, certains auteurs (Ali Abderraizq, Fouad Zakariya, Abdallah Laroui, Hassan

Hanafi et Mohammed Arkoun), que Ramadan nomme réformistes libéraux, refusent d'effectuer ce retour aux sources sans soumettre celles-ci à l'étude à l'aide d'une méthode rationnelle et scientifique.(1998:21-22)

2.2 Pourquoi une approche subversive de l'islam?

Alors que Benzine distingue la réforme « de » l'islam et la réforme « en » islam³⁵, Ramadan décrit Arkoun comme un réformiste rationaliste ou libéral³⁶ : « Ces réformateurs se détachent des considérations religieuses et tentent d'appliquer une méthode uniquement rationnelle pour aborder les modalités de lecture des références islamiques. » (Ramadan 1998). Or, le principal intéressé rejette l'idée de réforme et ne prétend pas appartenir à un courant réformiste. La position d'Arkoun dans la pensée islamique est particulière, mais elle semble partagée à certains égards par d'autres auteurs comme Benzine (2005) et Al-Azmeh (1992). En effet, ceux-ci contestent la pertinence d'une réforme orientée par un « retour aux textes » comme le voudraient les réformistes *salafis* et proposent plutôt une approche de l'islam qui tienne compte de l'apport des sciences humaines contemporaines. 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, en

³⁵ Projet qu'il associe à la pensée d'Arkoun

³⁶ Rappelons que Ramadan parle de deux types de réformisme : le réformisme *salafi* et le réformisme libéral ou rationaliste.

pensant les *impensés*. C'est également ce qui permettra aux musulmans de remettre en question les prétentions universelles de la pensée occidentale et d'entamer un dialogue méditerranéen.

Arkoun exprime de la méfiance à l'endroit de l'orthodoxie et des élites religieuses et politiques. Il les considère motivées 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'approprier et contrôler la totalité du champ politique.(Arkoun and Sanson 1989: 21)

Dans de nombreux ouvrages d'Arkoun, on peut y lire des références à l'Algérie, où il est né et a grandi. Un pays dominé par un seul parti politique, le FLN (Front de libération nationale), depuis son indépendance en 1962. Dans les années 1990, l'Algérie a connu une guerre civile alors que des groupes islamistes contestaient l'autorité du FLN. Bien qu'établi en France, Arkoun a souvent exprimé sa déception à l'égard de ce que sont devenus les pays d'Afrique du Nord, qu'il aurait souhaité voir se réintégrer à l'espace méditerranéen.

Tandis que Ramadan situe clairement sa pensée parmi un courant connu de la pensée islamique, Arkoun adopte une approche peu fréquentée. Plutôt que de s'associer à une école de pensée islamique reconnue, l'islamologie appliquée se veut une manière d'étudier la pensée islamique et son histoire tout en proposant une façon de « penser l'islam ». De plus, cette approche est porteuse d'un combat pour l'humanisme à la fois en contextes islamiques et pour l'espace méditerranéen en général.

Pour expliquer sa pensée, Arkoun fait appel à une grande quantité de concepts³⁷ qu'il a élaborés au fil de ses ouvrages. C'est pourquoi, plutôt que d'essayer de le situer au sein d'une école de pensée comme je l'ai fait avec Ramadan, je propose plutôt une présentation conceptuelle permettant de mieux comprendre son propos. Pour ce faire, j'ai tenté de resituer ses concepts centraux en présentant son approche de façon chronologique. Ainsi, j'ai identifié trois moments 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) la proposition par Arkoun d'un retour à l'éthique et à l'humanisme, principalement par la subversion qui peut se résumer en trois opérations: *transgresser, déplacer, dépasser*.

2.2.1 Le *Corpus officiel clos* et la pensée islamique classique

Arkoun envisageait une critique radicale de toutes les « raisons » et postures épistémologiques, incluant celles héritées de l'Europe moderne et sécularisée. Néanmoins, il a concentré son travail sur la pensée islamique. Il aborde cette pensée 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 livre³⁸ (*Mus'haf*) de la *sunna* (gestes et paroles répertoriés de Mohammed) et de la *sira* (biographie de

³⁷ L'œuvre d'Arkoun se concentre principalement sur l'islam mais il est important de noter qu'il applique certains de ses concepts aux trois monothéismes (judaïsme, christianisme et islam).

³⁸ 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)

Mohammed), démontrant par cette démarche l'historicité de la croyance qui s'est imposée comme orthodoxie :

The composition, diffusion and consecration of the written corpora have allowed the setting up of a supreme Instance, from which, from every community, learned *ulama* draw intangible definitions of the ideal conduct and means of validation and reactivation of orthodox believing.(Arkoun 2006: 122)

De la constitution du *Corpus officiel clos* au renforcement de l'orthodoxie, Arkoun trace un lien étroit entre orthodoxie et pouvoir. 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 Arkoun, 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). Selon Arkoun, c'est le *mus'haf* qui constitue un *Corpus officiel clos*, puisqu'il a été fermé à toute modification. D'ailleurs, Arkoun 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 recensions d'Ibn Mas'ud, un compagnon respecté dont le corpus a pu être, cependant, conservé à Kufa jusqu'au X^e siècle.(Arkoun 2010:13-14)

Cependant, Arkoun soulève le fait que la pensée islamique n'a pas toujours été fermée à la subversion. Certains philosophes musulmans ont questionné les *impensés*. C'est le cas des *mutazilites*, qui s'opposent notamment à l'idée que le Coran soit « incréé » donc intemporel. Défendant l'unicité de Dieu, les *mutazilites* 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 *mutazilites* et qui constituent aujourd'hui une des quatre écoles officielles de jurisprudence sunnite alors que les *mutazilites* ont été marginalisés). Du 8^e au 13^e siècle, la pensée grecque connaissait beaucoup de succès chez les Arabes, alors qu'ils vivaient sous un régime islamique. Au cours de cette même période, particulièrement au 10^e 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 (traditionnaliste, rationaliste, mystique) chacune à la fois rationaliste et traditionnaliste 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. »(2005:24) Sans pouvoir être qualifiée de laïque ou de sécularisée, 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'anachronisme. Mais avec ce que j'ai appelé l'adab philosophique du IV^e- X^e³⁹ 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)

Puis, à partir du 13^e siècle, plusieurs de ces écoles se sont affaiblies et ont disparu, idem pour la philosophie héritée de la pensée grecque qui n'a pas eu de successeur après la mort d'Ibn Rushd (1126-1198) :

The disputatio (*munazara*) sustained by him with al-Ghazali (d.1111) at 80 years' distance remained, as we know, a dead letter on the Islamic side, whereas Christian Europe, from the thirteenth to the sixteenth century, enthusiastically welcomed what became Latin Averroism. (Arkoun 2006:96)

Quant aux *mutazilites*, ils ont été bannis en 1017-18. C'est ainsi, aux dires d'Arkoun, que ce qui avait été « pensable » est devenu « impensable » : « to this day, the 'ulama' officially devoted to the defence of orthodoxy, refuses to reactivate the thinkable introduced and developed by the original, innovative thinkers in the classical period. » (Ibid:21) Ainsi, depuis le 13^e siècle, la pensée islamique s'est refermée sur elle-même et ne se réfère plus qu'à son *Corpus officiel clos*.

³⁹ La période dont il est question est le 4^e siècle de l'hégire (calendrier islamique) qui correspond au 10^e siècle de l'ère chrétienne. Dans un souci de clarté, j'utiliserai les dates associées à l'ère chrétienne.

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 *mutazilites*, sont depuis devenues des *impensés* alors que l'orthodoxie domine la production du discours sur l'islam. C'est pourquoi le Coran (en tant que livre) qu'Arkoun appelle aussi *Corpus officiel clos* peut et doit être étudié comme tout autre écrit.

2.2.2 Les *impensés*

Les *impensés* ne sont pas des éléments qui ont été négligés; ils participent plutôt à construire ce qu'Arkoun appelle le récit mytho-historique sur l'islam et ne font l'objet d'aucune remise en question critique :

In thus resting their elaborate formulations on a notion which itself remains immune to the operations of critical reason, Muslim authors were responsible for creating a tradition which, though rich and intricate on its own terms, depended for its very potency on a vast terrain of the **unthought** and the **unthinkable**. (Arkoun souligne) (2006:10)

La période classique de l'islam s'est étendue du 7^e au 13^e siècles. D'après Arkoun, cette période correspond au moment de « construction mytho-historique de la croyance islamique » (2003:28). Puis, l'islam classique a laissé la place à un islam scolastique (14^e au 18^e siècles) « où la clôture dogmatique prend une importance grandissante, parallèlement à l'extension d'un islam d'expression orale, éloigné de la culture textuelle scolastique ». (Arkoun and Maila 2003:28) C'est dans une troisième période, à partir du 19^e siècle, qu'est apparu l'*islam réformiste* réagissant au colonialisme

et aux défis de la modernité. Puis, l'*islam politique* a accompagné les luttes de libération nationale, avant de devenir l'*islam activiste* qui dénonce les régimes qui se sont imposés après la colonisation, les jugeant soumis à l'Occident et sécularistes. (Arkoun and Maila 2003:28)

Cette sous-section porte sur 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 nombreux *impensés*. D'après Arkoun, puisque ce sont les pouvoirs qui définissent l'orthodoxie, la vérité religieuse est le résultat d'un rapport de forces.

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 » (2006:351). Puis, les pouvoirs politiques se sont emparés de ces régimes de vérité pour appuyer leur légitimité: « The alliance between religion and politics has generated a dogmatic control on all levels of 'subjects' life and expression, submitted to the religious law itself as mediated by the ruler and his delegates. » (2006:351). Pour expliciter les conséquences de cette appropriation du discours sur l'islam (ou les autres religions) par les autorités, Arkoun parle d'un *triangle anthropologique violence-sacré-vérité* qui correspond à une sacralisation de la violence qui justifie, au nom de la Vérité religieuse, l'engagement dans une « guerre juste » ou « jihad ». Enfin, aux régimes religieux de vérité, les États modernes ont substitué leurs propres régimes de vérité qui devraient eux aussi être remis en question. Ces *impensés* accumulés doivent devenir *pensables*.

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

When a language such as Arabic or English is currently used by different peoples, with different cultural backgrounds, it becomes a common logosphere which will affect the configuration of the faculties of the human mind and, consequently, will contribute to the creation of frontiers between the thinkable and the unthinkable, the thought and the unthought.(Arkoun 2006:19)

Toutefois, dans la plupart des pays islamiques, ces *impensés* ont été renforcés par une double censure imposée à la fois par les pouvoirs politiques et les forces sociales:

Islam everywhere has been put under the control of the state (étatisé); but the religious discourse developed by the opposing social forces shifted to a populist ideology which increased the extent of the unthought, especially in the religious, political and legal fields. (Arkoun 2006:24)

Arkoun considère le processus d'étatisation qu'a connu l'islam – qui a commencé dès l'installation de la dynastie omeyyade à Damas en 661 et qui 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. (2005:29) Bref, la culture savante et la pensée critique ont laissé la place à une culture de combat (*jihad*) contre les « infidèles » de l'extérieur et de l'intérieur :

Le *jihād* puise sa légitimité dans l'obligation de défendre ce que le Coran a déjà défini comme la "religion vraie" *din 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.(2005:29)

Depuis le 16^e siècle se sont multipliées les confréries auxquelles a succédé le réformisme, puis l'islam populiste :

Les confréries se livrent à une surenchère mimétique sur l'orthodoxie, 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. 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 « socialistes », cet islam des *zawiya* 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.(Ibid.: 70)

La période coloniale du 19^e siècle aurait contribué à renforcer 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. Le recours à *l'ijtihad* (interprétation) est présenté comme la solution pour faire face aux enjeux posés par la modernité. Or,

Arkoun soutient que les imams qui prétendent adopter l'attitude réformiste ne se livrent en fait qu'à des bricolages simplistes qui ne reproduisent aucunement les conditions de pluralisme doctrinal et les débats qui avaient cours à l'époque de la pensée classique.(2005:28) 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^e siècle. »(2005:32)

À la suite de la période coloniale, les nouveaux États-nations se sont bâtis en basant leur légitimité sur un islam « issu de sept siècles de discontinuités, d'oublis, d'impensables et d'impensés ».(2005:73) En fait, les musulmans, tout comme les Occidentaux, ont alimenté les *impensés* par rapport à l'islam, que ce soit en le manipulant ou en véhiculant des idéologies dissimulées derrière une prétendue approche scientifique de l'islam.(Arkoun 2010) En somme, des *impensés* se sont accumulés tout au long de l'histoire de l'islam, et cela en raison des volontés de pouvoir. Pour se maintenir et se légitimer, ces pouvoirs ont alimenté la construction de régimes de vérité et une confusion entre la foi musulmane et l'orthodoxie.

2.2.3 Quoi subvertir et pourquoi subvertir?

Chez Arkoun, pour penser les *impensés*, il est nécessaire de subvertir (Arkoun 2006:12) et c'est au nom de la raison que la raison doit être subvertie : « The goal, then, is a subversion of reason for the sake of reason – a critical, sober, honest, fruitful, consequential reason, worthy of universal respect. » (Ibid.:13) Cette subversion peut se résumer en trois opérations : *transgresser-déplacer-dépasser*. La pensée subversive prône

un retour à l'attitude humaniste et propose notamment une nouvelle approche pour l'étude du Coran et de la pensée islamique en les resituant dans l'espace méditerranéen.

Dans *Humanisme et islam* (2005), Arkoun parle de sa pensée comme de « combats » pour un autre 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.(2005:32)

Le remembrement de l'espace méditerranéen figure parmi les combats qu'a mené Arkoun au fil de ses travaux. Dans ses derniers ouvrages, il s'en prenait notamment à l'utilisation du terme « Islam » avec un « I » majuscule, servant à désigner une « civilisation islamique » dont toutes les difficultés sociales ou politiques et toutes les particularités culturelles peuvent s'expliquer par l'« Islam » et son éventuelle polarité avec l'entité « Occident ». Malgré qu'il soit réel, ce choc est selon Arkoun un choc entre des imaginaires collectifs construits et maintenus de chaque côté par les *impensés* et *impensables* cultivés par les systèmes d'éducation, les discours politiques et académiques établis, ainsi que par les médias qui nourrissent cette rhétorique (Arkoun 2006:27). Ce raisonnement illustre une impasse intellectuelle car « Islam » et « Occident » sont des entités imaginaires qu'il faut déconstruire afin de sortir de l'impasse (2006: 10) :

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". (2007:52-53)

C'est dans le contexte d'une double rupture, celle de la pensée islamique avec l'attitude philosophique et celle de la pensée occidentale avec les cultures religieuses, que s'inscrit le combat d'Arkoun pour le remembrement de l'espace géohistorique méditerranéen. C'est aussi dans ce contexte que s'inscrit ce choc entre Islam et Occident. (Ibid.:162-163) En somme, il cherche à réintégrer la révélation coranique et la pensée islamique dans le contexte social et historique méditerranéen.⁴⁰

Arkoun propose également une nouvelle approche de l'étude du Coran et de la pensée islamique, une histoire ouverte (à toutes les manifestations de cette pensée et aux interrogations des sciences de l'homme) et appliquée (aux besoins, aux attentes, aux retards de la pensée islamique) (1984:7). 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. (2006:90). Ni l'Europe chrétienne, ni l'Europe de la période des Lumières ou l'« Islam » ne reconnaît le fait que la religion islamique appartienne aussi à la tradition nommée « judéo-chrétienne » : « Islam no longer recognizes that it belongs to this very archaic and yet very persistent archive. It began to construct its legal and spiritual affiliation by reorganizing the original symbolic figures of the biblical prophets, particularly those of Abraham and Jesus. » (Arkoun 2007:22) Il est également nécessaire d'élaborer un nouveau

⁴⁰ Nous étudierons ce combat pour le remembrement de l'espace méditerranéen et la réponse d'Arkoun à la théorie du Choc des civilisations plus en détails au chapitre 5.

protocole de lecture et d'interprétation du Coran qui serait libéré du cadre orthodoxe et propose une interprétation moins contraignante:

It is an interpretation which wanders, in which every human, Muslim or non-Muslim, gives free rein to his or her own dynamic of associating ideas and representations, starting out from the freely chosen interpretation of a corpus whose alleged disorder, so often denounced, favours peripatetic freedom and unbridled creativity. This approach is able to extricate itself definitively from every kind of arbitrary rhetorical, artificial and allegedly logical reconstruction, and deluded "coherence" later imposed by legal, theological, apologetic, ideological and fantastic interpretations.(Arkoun 2006:92)

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.(2005:159)

En plus de vouloir subvertir le champ religieux qu'il considère monopolisé par les théologiens fondamentalistes et les acteurs politiques qui manipulent les croyances religieuses et politiques pour mobiliser les imaginaires collectifs (Arkoun 2006:98),

Arkoun s'en prend aussi aux sciences sociales et interpelle les milieux académiques, les chercheurs et les penseurs. Il estime que la plupart des chercheurs en sciences sociales continuent d'offrir des descriptions ethnographiques des rituels et des croyances. 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). Il appelle ce processus la « raison émergente » :

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. (2005:21)

La raison émergente semble aller de pair avec ce qu'Arkoun nomme une « attitude humaniste ». Celle-ci fonde toute pratique démocratique et consiste à tout soumettre à la critique, incluant les croyances religieuses, et ce par le biais des opérations subversives : *transgresser, déplacer, dépasser*. Cette démarche allie le travail de l'historien à celui du philosophe :

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 illusoires ou confondre les effets de sens avec la vérité comme structure objective, résistante du réel. (Arkoun 2005:71)

En contextes islamiques, Arkoun prône une réappropriation moderne de l'attitude humaniste que la pensée islamique a connue au 10^e siècle avant qu'elle soit confisquée par l'idéologie de combat. Pour illustrer la signification du travail de transgression, déplacement, dépassement, il l'applique notamment aux discours juridiques islamiques. 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) (Arkoun 2005:225)

En somme, pour subvertir les *impensés* accumulés depuis des siècles, Arkoun propose deux projets principaux. Premièrement, le remembrement de l'espace géohistorique 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. Deuxièmement, se libérer du cadre de lecture et

d'interprétation orthodoxe du Coran par le biais des opérations *transgresser*, *déplacer* et *dépasser*.

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*. Malgré cela, la pensée islamique classique a tout de même connu au 10^e siècle une période d'humanisme caractérisée par l'existence d'une pluralité d'approches, dont certaines étaient subversives comme le *mutazilisme*. Cette littérature qu'Arkoun appelle *adab* philosophique démontrait des préoccupations pour la liberté critique dans l'exercice des responsabilités civiques, morales et intellectuelles. Avec la fin de la période classique s'est également achevée celle de la diversité des approches. Dès le 14^e siècle, l'islam classique a laissé sa place à l'islam scholastique, 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. 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.

Conclusion

Pour conclure ce chapitre, l'étude des fondements de son projet de réforme nous a permis de tracer les contours de l'horizon de pensée de Ramadan en présentant les auteurs centraux du mouvement réformiste et les débats qui entourent leurs pensées, la lecture que Ramadan propose du réformisme *salafi*, de même que sa propre vision du travail de réforme à effectuer et les concepts sous-jacents à son projet. Le réformisme est né d'une volonté de penser les défis liés à la modernité tout en demeurant fidèle à l'islam. Cela s'est effectué en dépassant l'attachement aux différentes écoles juridiques pour retourner directement aux sources principales de l'islam (Coran, Sunna). La réforme radicale que propose Ramadan se base notamment sur les concepts de *tajdid* (renouvellement dans la compréhension des textes), *islah* (réforme, amélioration) et *ijtihad* (interprétation dans le but d'assurer la fidélité aux sources à travers les temps). Cette réforme concerne à la fois l'individu, la société et les sources du droit islamique. Le croyant est appelé à s'améliorer, à réformer sa compréhension en s'orientant vers l'éthique islamique, puis il est appelé à réformer la société dans laquelle il vit. Par ailleurs, les sources du droit islamique doivent aussi être réformées. Il faudrait davantage tenir compte du contexte actuel et des avancées dans tous les domaines de la connaissance en unissant les spécialistes du Texte et du contexte dans un même travail sur les sources du droit en islam.

Quant à Arkoun, il défend une relecture de l'histoire de l'islam, de la pensée islamique et des sources de l'islam (le Coran en particulier) à la lumière des connaissances en sciences sociales. Par le biais des trois opérations subversives,

transgresser, déplacer, dépasser, Arkoun propose de penser les nombreux *impensés* qui jalonnent l'histoire de l'islam. Il veut réintégrer l'islam dans l'espace méditerranéen en pensant son histoire en lien avec les autres monothéismes. Pour penser les *impensés*, le recours à la critique est impératif, il faut critiquer tous les systèmes de pensée, toutes les postures de la raison.

L'horizon de compréhension de chaque auteur ainsi tracé, revenons à la question de la médiation. Orienté autour de trois rôles : critiquer, proposer et faciliter le dialogue, le travail de médiation cherche à apaiser les tensions entre liberté critique et appartenance qui se trouvent derrière toute demande de reconnaissance. Afin de préciser le type de pensée de la médiation qu'on trouve chez Arkoun et Ramadan, nous verrons dans les chapitres subséquents en quoi les projets de réforme et de subversion sont le produit d'un travail de médiation en analysant la pensée d'Arkoun et de Ramadan à la lumière de chacun des trois rôles du médiateur.

CHAPITRE 3

Le médiateur : critique social

La notion de citoyenneté va bien au-delà du statut légal autorisant une personne à vivre à l'intérieur de frontières nationales et à bénéficier de certains droits, reliés à ce statut. Il faut aussi prendre en considération, comme le suggère Jenson, l'existence des « lisières de la citoyenneté » lesquelles se trouvent à l'intérieur même des frontières d'un État.

Ainsi, l'État détermine les conditions de l'appartenance à part entière à la collectivité, de même qu'il restreint les droits et l'accès non seulement des étrangers, mais également de ceux qui sont des 'immigrés de l'intérieur'. L'État dessine donc, au sein même des frontières nationales de la citoyenneté, des niveaux de citoyenneté différents, dont les contours forment ce que je nomme 'lisières de la citoyenneté'. (Jenson 2007: 26)

L'État délimite les frontières de l'exclusion et les lisières représentent les différents niveaux de citoyenneté que l'on retrouve à l'intérieur même de ses frontières. « La citoyenneté définit l'appartenance à la communauté politique à la fois en définissant les frontières de l'exclusion *et* les lisières des droits et de l'accès qui assurent l'exclusion de certains nationaux. » (Jenson 2007: 26) Les lisières reflètent aussi les différentes tensions qui émergent lorsque ces citoyens exclus revendiquent une citoyenneté égalitaire. Ces demandes en faveur d'une citoyenneté égalitaire, surgissent continuellement, car la citoyenneté n'est pas statique, les identités sont changeantes et multiples. De nouvelles demandes de reconnaissances émergent chaque fois que des

identités veulent s'affirmer, être entendues et être reconnues. Enfin, être un citoyen, c'est avoir un espace pour participer à la vie publique. Et pour se sentir appartenir, il faut participer, avoir une voix pour s'affirmer. Tous les êtres humains partagent ce dilemme entre le désir d'appartenir et celui de se libérer d'une culture. Le désir d'appartenir à une culture, à un lieu c'est, comme dirait Tully, vouloir se sentir chez soi dans le monde et la liberté critique permet de remettre en question les habitudes culturelles héritées des uns et des autres. Dans le constitutionnalisme contemporain que propose Tully, liberté critique et appartenance se renforcent mutuellement. Par la critique de son identité et de celle des autres, chacun renforce son sentiment d'appartenance à la communauté politique et à la diversité qui la caractérise :

Le respect mutuel de la diversité culturelle et son affirmation dans la vie civique d'une société renforcent encore l'attitude critique envers sa propre culture et une attitude tolérante et critique envers les autres. Un caractère ("éthos") de liberté critique est aussi maintenu par la reconnaissance publique du fait que la constitution est ouverte à la révision, et qu'en débattre est une dimension précieuse de la citoyenneté. (Tully 1999: 201-202)

Les demandes de reconnaissance des musulmans d'Occident reflètent cette tension entre liberté critique et appartenance, car elles expriment un désir d'appartenir, à la fois à une société occidentale et à l'islam. Ces demandes s'expriment entre autres sous la forme de critiques à l'égard des barrières restreignant l'accès à une citoyenneté pleine et entière. Plus précisément, la reconnaissance des musulmans repose sur une dynamique entre liberté critique et appartenance. On peut illustrer cette dynamique autour de quatre éléments :

- 1) Se dire musulman, c'est vouloir être reconnu comme tel et se sentir appartenir à l'islam;
- 2) Demander à être reconnu par la société où l'on vit c'est se sentir appartenir à cette société et vouloir en faire partie en tant que citoyen à part entière;
- 3) Les demandes de reconnaissance passent par des luttes politiques au cœur desquelles se trouvent différentes formes d'échanges de paroles entre concitoyens, le dialogue, la négociation, la délibération et autres;
- 4) C'est la participation à ce processus et non le résultat qui peut amener tout citoyen à se sentir reconnu et à s'identifier à la communauté politique.

Cette dynamique comporte de multiples points de tension, car les modalités du sentiment d'appartenance peuvent être différentes et changeantes; tous ne comprennent pas de la même manière ce que signifie « être musulman ». Les définitions peuvent varier en fonction des lieux, des époques et de la nature des conflits⁴¹. Toutes ces luttes pour la reconnaissance n'émanent pas nécessairement d'une seule voix, d'un groupe unifié. Parmi les musulmans, il y a des tensions au sujet des demandes de reconnaissance liées à la pratique de l'islam en contexte de laïcité. Par exemple, au Canada, en 2004-2005, on a remarqué des divisions importantes lors de l'affaire des tribunaux d'arbitrage religieux en Ontario. Alors que certaines associations musulmanes appuyaient le projet et militaient pour une plus grande affirmation de l'islam dans l'espace public, d'autres associations considéraient qu'il ne s'agissait pas d'une priorité⁴².

⁴¹ J'emploi « conflits » au pluriel en raison des différents points de conflits qui ont surgi ces dernières années en Amérique du Nord et en Europe à propos de l'islam.

⁴² Plus précisément, le Canadian Islamic Congress et le Forum musulman canadien ont appuyé les recommandations de la procureure générale de l'Ontario à l'époque, Marion Boyd, qui avait émis des

Les musulmans occidentaux qui souhaitent s'affirmer et être reconnus expriment simultanément une volonté d'appartenir et un rapport critique à la fois face à la pensée islamique et à la société à qui ils demandent la reconnaissance. Dans un contexte de conflits sur la reconnaissance où apparaît une tension aiguë entre liberté critique et appartenance, le rôle du médiateur est de tenter d'apaiser les conflits et de rapprocher les parties. La réforme que propose Ramadan et la pensée subversive d'Arkoun représentent deux pensées de la médiation. La première démontre une plus grande préoccupation pour la dimension de l'appartenance tandis que la seconde semble plutôt orientée vers la critique. Or les deux types de médiation que sont la médiation identitaire et la médiation critique permettent d'appréhender le dialogue lors de conflits reliés à la reconnaissance des musulmans d'Occident. Les propositions d'Arkoun et de Ramadan abordent cette tension entre liberté critique et appartenance avec laquelle le médiateur doit composer. Le travail de médiation consiste à proposer des solutions afin de rapprocher les parties. Celles-ci ne seront que temporaires, car comme le rappelle Tully, ces conflits ne peuvent avoir de solution permanente. La médiation est un travail continu de négociation.

Outre sa contribution à faciliter le dialogue sur la reconnaissance, le médiateur a également un rôle de critique social. Avant de proposer des voies de rapprochement, il cherche d'abord à contribuer à l'identification de ce qui ne va pas. Lorsqu'il définit le critique social, Walzer insiste sur l'importance de l'enracinement qui valide et accorde de l'efficacité à la critique. Le critique social se situe à l'intérieur de la société, il est dans le

recommandations en vue d'encadrer d'éventuels tribunaux d'arbitrage religieux en droit familial pour les musulmans. Voici comment Micheline Labelle, François Rocher et Rachad Antonius résument la situation : « Car si toutes les associations arabo-musulmanes sont interpellées par la place de l'islam dans l'espace public, elles n'ont pas pris des positions similaires. Les plus religieuses font la promotion active de l'affirmation religieuse dans l'espace public. D'autres appuient de telles demandes en principe, mais ne se mobilisent pas autour de ces enjeux, estimant que l'intégration économique et le racisme sont prioritaires. Celles qui sont carrément laïques ne se prononcent pas du tout sur ces demandes. » (2009:135)

bateau avec les autres, pour reprendre l'analogie avec le canot proposée par Tully. En plus d'être dans le bateau, le médiateur dont il est question ici s'identifie à la fois à ceux qui demandent la reconnaissance et à ceux à qui elle est demandée. D'après Walzer, le critique social cherche à détruire les obstacles qui freinent la participation de la population à la politique.(1996: 255) Il invite les citoyens à contester les pratiques oppressives de gouvernance en plus de les inciter à l'autocritique. Critiques des structures sociales, Arkoun et Ramadan s'en prennent autant aux sociétés islamiques qu'à l'Occident.

Ce chapitre vise à identifier ce qui fait d'Arkoun et de Ramadan des critiques sociaux. Partant de l'hypothèse selon laquelle Arkoun opte pour une médiation principalement basée sur la critique alors que Ramadan insiste plutôt sur la dimension identitaire, le chapitre est organisé autour de la pensée d'Arkoun à laquelle je ferai réagir Ramadan comme si les deux auteurs étaient en dialogue.⁴³ Ce travail interprétatif inspiré par la pensée de Gadamer, mise particulièrement sur l'importance de faire dialoguer les deux auteurs. Plus précisément, ce dialogue constitue l'horizon de compréhension principal des travaux de chaque auteur conçus comme l'expression de deux types de médiation. Cette mise en dialogue prend en compte l'historicité des propos de chaque auteur en soulignant les traditions de pensée, les conceptions, les interprétations qui forment en partie l'horizon de chaque auteur. Je ne cherche pas, par cette mise en dialogue, à ce que les auteurs s'entendent ou en arrivent à tout prix à un accord. La pertinence de ma démarche tient à ce qu'elle permet à la fois d'identifier des similitudes et des points de désaccord Cette démarche est au contraire d'autant plus pertinente parce

⁴³ Le chapitre suivant présente les propositions pour apaiser les conflits. Il sera structuré autour de la pensée de Ramadan qui comporte plusieurs propositions à cet égard.

que les auteurs sont en désaccord et des éléments de la pensée de chacun qui seraient probablement passés inaperçus s'il n'y avait pas eu cette mise en dialogue. Par exemple, le contraste dans leurs manières d'aborder la tradition et l'orthodoxie, qui sont pourtant au cœur de leur pensée de la médiation, n'aurait peut-être pas apparu de manière aussi saillante sans une lecture orientée par la fusion des horizons et la mise en dialogue.

Les deux premières sections de ce chapitre portent sur ce que critiquent les auteurs, d'abord en ce qui a trait aux contextes islamiques, avant de passer ensuite à leurs critiques à l'endroit de l'Occident. La troisième section s'articule autour de la question « Qui peut critiquer? » et porte sur l'attitude critique que les médiateurs attendent de la part des différentes parties impliquées dans les débats sur la reconnaissance. Finalement, la dernière section aborde l'exigence d'autocritique qui concerne autant les médiateurs que les autres parties impliquées dans les débats sur la reconnaissance.

3.1. Critiques des contextes islamiques⁴⁴

Arkoun et Ramadan dirigent tous deux plusieurs de leurs critiques à l'endroit des élites politiques et religieuses en contextes islamiques. Ils condamnent les régimes autoritaires en place dans le monde arabe pour ce qu'ils font subir à leurs populations. Nous avons pu voir dans le chapitre précédent que la réforme et la subversion ne partent

⁴⁴ L'expression « contextes islamiques » est empruntée à Arkoun. J'ai choisi de l'utiliser, car elle permet de mieux exprimer la réalité que je cherche à représenter. Il n'est pas question ici d'aborder exclusivement le « monde arabe », lequel exclu des endroits où vivent plusieurs millions de musulmans. De même, cette définition ne se limite pas non plus à l'idée de « pays musulmans » qui renvoie aux pays majoritairement peuplés de musulmans. L'expression choisie désigne plus vastement les contextes politiques, culturels et religieux marqués par le « fait islamique ». Le « contexte islamique » comprend aussi la « pensée islamique » dont l'impact ne se limite pas au « monde arabe » ou aux pays majoritairement musulmans. Je le préciserai lorsqu'il s'agira d'autorités politiques ou religieuses de pays arabes ou majoritairement musulmans.

pas des mêmes postulats. Ce chapitre permettra un examen plus en détail la nature des critiques émises par Arkoun et Ramadan à l'endroit des élites politiques et religieuses. Tous deux sont préoccupés par les dérives de certaines élites religieuses et s'inquiètent de l'influence qu'ont ces élites sur la compréhension que les musulmans ont de l'islam. La sous-section qui suit porte sur les critiques des auteurs à l'égard des élites religieuses et politiques en contextes islamiques. Puis suivra un examen des critiques qu'ils adressent aux différentes écoles de pensée islamique.

3.1.1 Autoritarisme et élites religieuses: enjeux relatifs à la démocratie

La question de l'autoritarisme dans la plupart des États majoritairement peuplés de musulmans a alimenté un débat sur la possibilité de concilier islam et démocratie, débat auquel Arkoun et Ramadan ont pris part, dénonçant tous deux l'autoritarisme et s'exprimant bien sûr, en faveur de la démocratie. Or, dans le cas de leur critique des contextes islamique, le travail de médiation qu'effectue Ramadan est centré vers un retour à l'identité islamique et aux fondements de l'islam alors qu'Arkoun s'inquiète de ce mouvement de retour à l'identité islamique. Il y voit notamment un danger de récupération politique de la religion et considère qu'il faut demeurer critique vis-à-vis ce genre de discours identitaire.

La critique est au cœur de l'attitude humaniste que promeut Arkoun. Cette attitude consiste à tout soumettre à l'examen critique, même les dogmes liés aux croyances religieuses. Le travail critique qu'il effectue repose en partie sur l'idée que « toute articulation du sens est un acte de solidarité historique »(2004:130). Les élites religieuses, politiques et intellectuelles, celles qui ont le pouvoir de définir l'islam, le font

nécessairement dans un contexte politique, social, historique et culturel donné. Les grandes religions permettent, d'après Arkoun, la « légitimation de l'ordre social produit par l'action historique des hommes ».(2010) Arkoun estime que la coexistence d'une pluralité de pensées et de débats générée par l'attitude humaniste, a été freinée par le processus d'étatisation. Ainsi, dans l'histoire de la pensée islamique, cette attitude humaniste a laissé la place aux écoles officielles et aux partis État à la suite de la période coloniale. La présence coloniale du 19^e siècle a amplifié la fragmentation de *l'oumma*⁴⁵ et le déclin de la culture savante au profit de l'affirmation d'une idéologie de combat contre des « infidèles » de l'intérieur et de l'extérieur.(2005:29) C'est ainsi que la pensée islamique a été confisquée par les juristes-théologiens qui se sont imposés comme les gardiens de l'orthodoxie et par les États qui ont nourri l'association entre le nationalisme et la religion.⁴⁶ Il en résulte que tout discours critique ne peut apparaître que comme une contestation de la nation et de la religion. En bref, les élites politiques s'appuient sur les élites religieuses pour justifier leur autorité conférant aux secondes le monopole de l'orthodoxie.

⁴⁵ *Oumma* désigne la communauté de croyants que forment l'ensemble des musulmans. Arkoun la décrit comme une communauté virtuelle.

⁴⁶ Nous verrons plus loin que Ramadan abonde dans le même sens à propos des écoles littéralistes. Ramadan affirme que le littéralisme d'école et salafi sont des approches parfois utilisées pour légitimer les pouvoirs en place. (Je souligne). Ramadan ne parle donc pas d'orthodoxie, il nomme différentes écoles. Il admet que certains régimes se maintiennent grâce à l'autorité d'une école, mais il ajoute que certains régimes autoritaires s'appuient sur l'idéologie laïciste.

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'accélèrent aujourd'hui aussi bien les ulémas ou gestionnaires du sacré, que les manipulateurs de toutes appartenances sociales et politiques, mais également ignorants de la tradition et de la pensée islamiques classiques. (Arkoun 2005:62)

Arkoun considère que les régimes autoritaires sont alimentés par l'orthodoxie. Pour lui, cette dernière est le fruit de constructions théologiques et freine l'affirmation de la pensée humaniste.(2005:22) « Orthodoxie » et « tradition » sont des *impensés*.

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)

Alors que pour un historien, l'orthodoxie renvoie à l'utilisation idéologique de la religion par des groupes qui luttent pour un même espace politique, Arkoun explique que pour le croyant, l'orthodoxie est associée à l'expression authentique de la religion telle qu'enseignée par les pieux ancêtres (*al-salaf-al-salih*). Dans ce cas, ceux qui se définissent comme orthodoxes se distinguent des autres groupes qui sont qualifiés de sectes.(Arkoun 2003:22) Par ailleurs, l'orthodoxie disqualifie également les systèmes de pensée associés aux sociétés païennes, polythéistes, préislamiques ou aux sociétés

modernes et sécularisées qui du même coup sont maintenus dans le domaine de l'impensé. (Arkoun 2003:20) De surcroît, Arkoun accuse les élites politiques et religieuses d'entretenir une fausse perception selon laquelle en islam, l'autorité politique est inséparable de l'autorité religieuse. À cet égard, il propose une hypothèse heuristique qui veut que l'islam soit théologiquement protestant et politiquement catholique :

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. (2004:136)

Pour Arkoun, l'alliance entre l'État, le pouvoir (*sulta*) et l'autorité religieuse ou morale (*hukm*) a engendré un contrôle dogmatique de tous les aspects de la vie des sujets soumis à la loi religieuse interprétée par le dirigeant et ses délégués. (2002:40) Puis, cette alliance entre les oulémas et l'État patrimonial s'est perpétuée.⁴⁷ D'après Arkoun, le système patriarcal sur lequel se basaient les sociétés islamiques avant la période coloniale n'était pas véritablement relié à la Loi islamique.

En islam, peut-on séparer religion et État? Peut-on séparer raison et religion? En ce qui a trait à la distinction entre foi et raison dans le Coran, Arkoun 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

⁴⁷ Arkoun qualifie de «patrimonial» un État où le dirigeant considère la société comme sa propriété privée. : « In the patrimonial regime, the head of state occupies second place in a vertical line descending from God, and reaching down to the ancestor of the clan and the father of the patriarchal family. » (2002: 53)

sincère et croyance comme soumission, soumission stratégique, soumission pour se cacher (...) » (Arkoun 2012: 125) De son côté, Ramadan affirme qu'il n'y a rien dans les sources islamiques, qui encouragerait une confusion des ordres.⁴⁸ « Il n'existe de fait aucune confusion entre l'autorité restrictive du religieux et l'indépendance citoyenne de l'individu, entre l'ordre du dogme et celui de la raison, entre le privé et le public. » (Ramadan 2003:247) Au contraire, Ramadan souligne que les savants musulmans ont très tôt identifié l'articulation de ces ordres : « Les musulmans n'ont pas, contrairement à l'idée communément répandue, au cœur même de leurs sources, de problème particulier avec le principe de distinction des ordres puisqu'ils trouvent ces articulations dans les premiers travaux de catégorisation des domaines effectués par les oulémas du VIII^e et au IX^e siècle déjà. » (Ramadan 2003: 247) Ramadan croit que le dogme islamique conjugue foi et raison en incitant le croyant à l'analyse rationnelle du monde qui l'entoure, et ce avec humilité et conscience du « besoin de Lui ». Néanmoins, pour Ramadan comme pour Arkoun, raison et religion ne s'excluent pas. Arkoun ne nie pas l'importance de la foi, de la quête de sens dans la vie humaine, mais il voudrait voir la religion étudiée à partir de la raison. Pour Ramadan, en plus d'être nécessaire à l'interprétation du Livre, Dieu commande la raison.

S'interrogeant sur les conditions favorisant l'émergence d'une société civile en contextes islamiques, Arkoun identifie plusieurs obstacles, dont l'alliance entre pouvoir et orthodoxie et la perpétuation de l'État patrimonial. Il cite aussi d'autres obstacles

⁴⁸ Toutefois, dans *Aux sources du renouveau musulman* (2008) Ramadan explique ce qui distingue les réformistes *salafistes* des rationalistes qu'il présente comme influencés par l'œuvre d'Ali Abderraziq (*L'islam et les fondements du pouvoir*). Parmi ceux qui ont réfuté la thèse d'Abderraziq, Ramadan souligne la critique de Rachid Rida (réformiste salafi) qui reproche à Abderraziq « la remise en cause d'une des obligations les plus importantes de l'islam (organiser le pouvoir). (je souligne) Son propos laisse croire qu'il se rattache à la pensée de Rida, mais il n'argumente pas davantage en ce sens.

politiques, économiques, sociaux et culturels. D'abord, l'écart économique important qui sépare les élites de l'ensemble de la population nourrit l'exclusion sociale et culturelle. À cela s'ajoutent, la pression démographique, le chômage, la marginalisation sociale, les frustrations psychologiques, un système d'éducation inadéquat, la désintégration des codes culturels ainsi que les expressions religieuses populistes.(Arkoun 2002:42) Sur le plan politique, l'absence d'imputabilité des régimes autoritaires est à l'opposé de toute idée de société civile puisqu'elle rend pratiquement impossible le développement d'un État de droit et d'une culture civique dans les contextes islamiques actuels.(Arkoun 2002:36) Arkoun explique également la lente émergence d'une culture de la citoyenneté en contextes islamiques par le manque de cohésion sociale, les tensions qui existent entre les différents imaginaires collectifs, les faibles niveaux de scolarité et les inégalités socio-économiques.(2002:56) Enfin, il relève que les États patrimoniaux adoptent de plus en plus le langage de la démocratie et du pluralisme sans pour autant en appliquer les principes. Cela accroît le manque de confiance de la population à l'endroit du gouvernement et ajoute à la difficile mise en place d'une société civile pluraliste.

Ramadan est lui aussi préoccupé par les conditions sociales et politiques qui prévalent dans beaucoup de pays majoritairement musulmans et il critique l'absence de démocratie et les carences quant aux conditions pouvant favoriser la démocratisation. Il estime que les régimes autoritaires n'écourent pas le peuple et le maintiennent dans la pauvreté et l'ignorance : « Des réformes s'imposent d'urgence, car tout projet d'ouverture ou de démocratisation sera voué à l'échec si on entretient les populations dans l'analphabétisme. »(Ramadan 2008:362) Ramadan considère que des élites politiques en contextes islamiques se maintiennent au pouvoir en méprisant leur

population. Ramadan dénonce également les régimes autoritaires qui sont en place dans le monde arabe, dans les pays du Golfe certes, mais aussi en Égypte⁴⁹. Pour lui, ces régimes maintiennent la population dans la pauvreté, l'ignorance et l'analphabétisme. Il reproche aux pétromonarchies du Golfe d'investir l'argent du pétrole dans des banques qui prêtent à intérêts aux pays pauvres.⁵⁰ Ramadan désapprouve aussi le fait que ces mêmes États se réfèrent à l'islam sur le plan pénal pour étouffer les peuples et les réprimander.(Ramadan 2003:12) Enfin, il déplore le manque de connaissance et de maîtrise des sciences humaines et sociales de la part de ceux qu'il appelle les « savants spécialisés dans les Textes ».(Ramadan 2008:52)

3.1.2 Les autres courants de pensée en islam

Arkoun et Ramadan soutiennent tous deux que l'islam a connu une période de régression. Cependant, Arkoun estime que la raison religieuse a entamé sa période de régression dès la fin de l'âge classique (aux environs du 10^e siècle) alors que Ramadan situe aux 14^e et 15^e siècles le moment où l'activité intellectuelle s'est essoufflée. La dimension identitaire du travail de médiation qu'effectue Ramadan s'exprime par le fait que, pour lui comme tous les réformistes *salafis*, cette période de régression est interprétée comme une conséquence de l'oubli du véritable islam enseigné par Dieu et son Messager. Pour Arkoun, cette époque marque plutôt la fin de l'humanisme, la période où les débats et la pluralité de pensées étaient permis.

⁴⁹ Sur son site internet personnel, Ramadan a publié ses sentiments quant à la situation actuelle en Égypte et semble avoir bien peu d'espoir. Il en appelle à une mobilisation de la société civile, toutes tendances confondues. (*Un Appel : Que la société civile se mobilise enfin* www.tariqramadan.com (consulté en décembre 2013). Depuis le départ de Moubarak, les Frères musulmans ont été exclus du pouvoir et le pays est connaît des tensions sociales et politique.

⁵⁰ Ramadan soutient que l'interdiction du prêt à intérêt est un principe fondamental en islam. (2003:11)

Afin d'expliquer son approche subversive, Arkoun met souvent sa pensée en opposition avec le réformisme *salafî*, à l'endroit duquel il émet beaucoup de critiques. Pour lui, le mouvement réformiste se base sur l'idée que l'esprit humain est limité et ne peut pas tout comprendre, c'est pourquoi les réformistes insistent sur un retour à la société idéale qu'était celle du temps de Mohammed et de ses premiers compagnons et qui, du point de vue des salafistes, est valide pour toutes les époques:

Since the Islamic framework is part of the 'Islamic legacy', one must always look back to the time when the Truth was formulated and implemented either in the model set in Medina by the Prophet and the Revelation or by recognized '*ulama*' *mujtahidun* who correctly derived the *Sharia* using the rule of valid *ijtihad*⁵¹. (Arkoun 2003:22-23)

Arkoun déplore cette tendance qu'ont les partisans du salafisme à mobiliser l'identité islamique en prétendant retourner aux « fondements » de la religion sans effectuer une critique de ces fondements. Il s'oppose vigoureusement à l'idée que l'on puisse retourner aux fondements. Il estime qu'il est impossible de désigner un fondement. Le fait qu'il n'y ait pratiquement pas de débat à ce sujet parmi ceux qui s'intéressent à la pensée islamique laisse toute la place à l'usage intéressé et à l'instrumentalisation de la tradition islamique :

⁵¹ *Ijtihad* est défini par Arkoun comme l'effort intellectuel pour en arriver à une réponse adéquate (2003 : 19). Nous verrons que Ramadan ajoute des balises à la pratique de *l'ijtihad*.

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)

Cette critique, il l'adresse en particulier à Ramadan : « il accepte tout comme si c'était « vrai », vrai parce que tombé du ciel ».(Arkoun 2012: 110) Selon lui, en cherchant à réactiver l'« islam authentique » des Pieux Ancêtres (*al-salaf al salih*), le réformisme retarde, déforme, voire même supprime toute interaction entre pensée, connaissance et action qui soit véritable, efficace et concrète. (Arkoun 2002:42) Il reproche aussi au mouvement réformiste *salafi*, qui a vu le jour dans le contexte des luttes contre le colonialisme, de refuser les acquis scientifiques et intellectuels de la modernité en associant cette dernière au système colonial. Par le fait même, dit Arkoun, les réformistes avancent l'idée que la nation libérée retrouve son identité nationale, sa langue, sa culture et l'islam comme religion et Loi. (2007:110) D'après Arkoun, pour repenser l'islam, il faut comprendre la genèse du réformisme et son impact sur l'histoire des sociétés où cette pensée a été ou est toujours dominante. (2003:23)

L'interrogation philosophique et la pensée critique introduites par la modernité européenne sont restées impensées dans les contextes islamiques. En outre, Arkoun déplore le fait que la pensée islamique ait eu tendance à rejeter les théories sociologiques ou anthropologiques sur les religions sous le prétexte qu'elles avaient été développées en Occident. Elles ont été disqualifiées principalement sur cette base plutôt que sur des arguments scientifiques ou intellectuels.(Arkoun 2003:29) 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'offre pas de regard critique sur l'histoire des sociétés qui ont été marquées par le fait islamique.(Arkoun 2007:35-36)

Ramadan identifie les principales tendances « parmi ceux qui se réfèrent à l'islam pour construire leur pensée, leur discours et leur engagement » (2003:49) En plus du réformisme *salafi* et du réformisme libéral (rationnaliste), il présente aussi le « traditionalisme d'école » qui se réfère strictement à l'une ou l'autre des écoles de droit islamique (hanafite, hanbalite, malikite, shafi'ite etc.). Outre leur exclusivisme, Ramadan reproche aux tenants de cette tendance la faible marge interprétative quant à la compréhension des textes.(2003:50) En effet, il pointe ce qu'il appelle des « réductions-confusions » dans l'approche littéraliste contemporaine (qu'il associe au conservatisme), et c'est ce qui, d'après lui, les amène à restreindre les marges interprétatives et les empêche d'apporter des réponses adéquates aux enjeux contemporains. Parmi ces réductions-confusions, il identifie la non-distinction entre ce qui est immuable dans la Révélation, c'est-à-dire absolu et transhistorique, et ce qui est sujet au changement, relatif à l'évolution du temps et aux changements d'environnement.(Ramadan 2008:29) Par ailleurs, contrairement aux littéralistes d'école, les littéralistes salafistes cherchent à dépasser l'autorité des écoles de droit pour retourner à la source, comme les réformistes *salafis*. Or, à l'opposé de ces derniers, les littéralistes refusent l'interprétation : « Le texte, dans sa forme et sa littéralité, a seule valeur contraignante et ne peut souffrir d'interprétations qui sont, en soi, porteuses d'errances ou d'innovations (*bida'*). »(Ramadan 2003:52) Ramadan ajoute, au sujet des tendances littéralistes,

qu'elles ne s'occupent généralement pas de politique. Ces écoles sont néanmoins instrumentalisées par les autorités politiques pour légitimer leur pouvoir⁵²: « Refusant de s'impliquer dans le champ politique, ils servent souvent, bon gré mal gré, de légitimation aux pouvoirs en place que leur littéralisme et leur propos tranchés ne gênent pas tant qu'ils n'ont pas de portée politique contestataire. »(Ramadan 2003:52) Quant à la *salafiyya* est un mouvement né du réformisme *salafi* : « Ils n'ont gardé du réformisme que l'idée de l'action sociale et politique qu'ils ont mariée à une lecture littéraliste des textes à connotation politique concernant la gestion du pouvoir, le califat, l'autorité, la loi, etc. »(Ramadan 2003:55) Finalement, Ramadan évoque sans les critiquer, les confréries soufies orientées essentiellement par la vie spirituelle et le mysticisme.(2003:57)

L'interprétation réformiste de Ramadan comporte trois étapes: 1) il cite les sources (versets ou traditions prophétiques) et ce qu'on peut en comprendre littéralement; puis 2) il mentionne les différentes lectures proposées par les savants et les latitudes d'interprétation que permettent ces versets ou *hadiths* à la lumière de l'islam enfin; 3) il propose une compréhension et une application en lien avec le contexte actuel.(2009:17) Voilà pourquoi, en plus des réformistes libéraux (rationalistes), il critique également les littéralistes. Il remet en question les élaborations juridiques qui ne sont pas fondées sur le Coran ou la sunna et cite en exemple les notions de *dar al-islam* (maison de l'islam) et *dar al- harb* (maison de la guerre) :

⁵² Les propos de Ramadan sur l'instrumentalisation des écoles littéralistes (Arkoun parlerait plutôt d'orthodoxie) par les pouvoirs politiques vont dans le même sens que ceux d'Arkoun. Or l'orthodoxie pour Arkoun inclut une majorité d'écoles de pensée en islam et n'équivaut pas uniquement à ce que Ramadan nomme littéralisme.

Les anciennes dénominations (*dar al-harb*, maison de la guerre et *dar al-islam*, maison de l'islam) qui furent un temps employées par les juristes (sans être ni coraniques ni parties de la tradition prophétique) dans un cadre géopolitique spécifique (dès le IX^{ème} siècle) sont caduques et ne rendent pas compte de la réalité du monde contemporain. D'autres concepts ont été proposés pour traduire positivement cette présence des musulmans en Europe.(Ramadan 1998:31)

S'il faut retourner au Coran et à la Sunna, il faut néanmoins s'engager dans une interprétation en phase avec l'époque, qui oppose Ramadan aux littéralistes qui selon lui, ne font que citer des versets (Ramadan 2009:16). Par ailleurs, il dément l'affirmation d'Arkoun concernant les limites de la raison pour les réformistes. Il promeut plutôt un rationalisme guidé par la foi. Il s'agit de voir la religion à la lumière du contexte et le contexte à la lumière du « besoin de Lui ». Le réformisme ne refuse pas les acquis scientifiques et techniques de la modernité, mais entend les aborder en considérant l'identité et la culture islamique. Pour Ramadan, les réformistes rationalistes (auxquels il associe Arkoun) se basent sur des références connues en Occident. Ils y sont écoutés, car les Occidentaux se reconnaissent dans leurs propos, mais ils sont éloignés de la foi.

En résumé, la tendance qu'ont les régimes autoritaires de plusieurs États en contexte islamique à se légitimer en s'appuyant sur certaines élites religieuses qui est dénoncée par Arkoun et dans une certaine mesure, par Ramadan et il en est de même pour les conditions sociales, économiques et politiques dans lesquelles vivent les populations de ces pays. Alors que tous deux accordent une importance à la foi et à la raison, cette question soulève tout de même un point important de mésentente. Pour Arkoun, les religions ne peuvent être épargnées de toute analyse critique alors que pour

Ramadan, les démarches rationnelles et la critique sont des commandements divins. Ce retour aux sources et à la parole de Dieu est significatif de la dimension identitaire que mobilise la pensée de Ramadan puisqu'il incite les musulmans à revenir à l'islam.

3.2 Critiques de l'Occident

Le terme « Occident » renvoie généralement au vaste ensemble des pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, mais il désigne aussi une entité qui représente la domination politique, économique, militaire et culturelle. Plus précisément, Arkoun définit l'Occident comme « une Alliance atlantique où sont défendus les intérêts euro-américains ». (2003:24-25)

Malgré que la notion de laïcité soit étroitement liée à l'histoire de l'Europe et au christianisme, les deux auteurs proposent de l'aborder autrement. Nous verrons dans cette section que les deux médiateurs contestent à la fois l'idée d'une laïcité qui écarterait toute manifestation religieuse dans l'espace public, les dérives de la modernité et les injustices commises pour affirmer la suprématie de l'Occident. Préoccupé par la dimension identitaire Ramadan défend une laïcité qui devrait rimer avec liberté de conscience, autonomie de la raison et égalité plutôt qu'avec une neutralité qui voudrait effacer tout signe d'appartenance religieuse. Arkoun lui, souhaite une laïcité empreinte de pluralisme, riche en débats permettant de remettre en question les principes établis.

3.2.1 La laïcité en contexte

Arkoun et Ramadan rappellent tous deux que les pays majoritairement musulmans n'ont pas participé au processus qui a mené au sécularisme, à la laïcité et à la modernité intellectuelle. C'est pourquoi ils insistent pour que la modernité et la laïcité soient replacées dans le contexte socio-historique où elles ont émergé, c'est-à-dire en Europe.

Arkoun considère que les sociétés islamiques ne devraient pas copier intégralement un modèle de laïcité à l'Européenne⁵³. L'histoire de la laïcité en Occident est celle d'une lutte de pouvoir et de légitimité entre l'Église et la bourgeoisie. Il estime qu'il ne faut cependant pas renoncer du même coup aux structures de la connaissance qui ont été découvertes par la recherche scientifique dans le cadre de ce processus. (2003:28). Les schémas de pensée occidentaux devraient cependant être critiqués: «Likewise, in intellectual evolution, we should pay attention to the increasing domination of Western patterns of thought which have not been duly criticized, controlled, or mastered in Western societies themselves.»(Arkoun 2003:38). Ainsi, en contextes islamiques on devrait aussi critiquer sinon rejeter l'aspect idéologique de ce processus parce qu'il est associé à une conjoncture historique particulière.

Insistant sur le lien unissant l'histoire du christianisme en Europe et la laïcité, Ramadan soutient que l'histoire de l'islam n'est pas comparable à celle du christianisme et que les deux religions ont des parcours distincts, notamment en ce qui a trait au rapport foi/raison. Dans *Les musulmans dans la laïcité* (1998), il resitue le combat pour la laïcité en Europe où le pouvoir du clergé catholique est associé à une période obscurantiste. Il explique qu'il a fallu une rupture avec l'Église pour permettre aux Européens de

⁵³ Comme je l'ai mentionné au chapitre 1, la séparation des pouvoirs politiques et religieux ne s'est pas fait de la même manière partout en Europe.

conquérir leur autonomie rationnelle alors qu'en islam, raison et foi sont distinctes certes, mais elles s'alimentent mutuellement : « Le principe originel et naturel de distinction dans l'islam n'a pas dû, comme dans l'ère chrétienne, aller jusqu'à la séparation, voire au divorce, pour offrir à l'homme une autonomie rationnelle et la capacité de faire face à l'évolution des sociétés dans le temps. »(Ramadan 1998:247) Cependant, Ramadan ajoute que la distinction entre Église et État convient parfaitement aux musulmans, pour qui l'autonomie de la raison n'est pas contradictoire avec la foi. Enfin, alors que pour les Européens, la laïcité est comprise comme un acquis précieux et positif, Ramadan souligne qu'en contexte islamique, la laïcité est souvent comprise comme une « désislamisation ».(2009:50) Après la période coloniale, plusieurs régimes laïcs se sont implantés dans des pays majoritairement musulmans. L'exemple le plus évident est celui de la Turquie d'Ataturk qui a aboli le califat, adopté l'alphabet latin et restreint le port du voile islamique. Or, cet argument de Ramadan coïncide avec ce qu'Arkoun reproche aux salafistes, c'est-à-dire d'alimenter l'idée que l'identité islamique soit opposée à la laïcité, laquelle est amalgamée avec l'Occident et le colonialisme.

3.2.2 Séparer le religieux du politique

J'ai mentionné dans la section 3.1 que Ramadan et Arkoun contestent l'idée qu'il y ait une confusion des ordres (temporel et spirituel) qui soit intrinsèque à l'islam (dans ses sources premières). On ne peut donc pas expliquer ou justifier par cette confusion, l'existence de régimes autoritaires légitimés par un discours religieux, ou l'impossibilité de la laïcité.

Arkoun distingue la laïcité du laïcisme et critique notamment le combat des laïcistes en France. Il favorise nettement la laïcité, mais une laïcité : « [...] ouverte, inclusive, curieuse de toutes les connaissances critiques est la condition première de toute mise en œuvre du droit humain [...] » (2007:58) Dès ses premiers ouvrages, Arkoun adopte une conception de la laïcité qu'il définit comme une « attitude devant la connaissance » dépassant la simple séparation des pouvoirs. (1989:18)

Arkoun déplore que la préoccupation de la pensée laïciste pour la neutralité ait mené à l'élimination de tout enseignement de l'histoire des religions. Il critique à la fois les États laïcs qui rejettent les motivations et raisonnements religieux sous prétexte qu'ils appartiennent au Moyen âge et les États basés sur la religion, qui pour leur part, continuent d'imposer à leurs sujets (qui ne peuvent être appelés citoyens) dans ce contexte) une culture figée, des rituels rigides et une loi « sacrée »(Arkoun 2002: 47-48). Par ailleurs, Arkoun conteste également certains des arguments qui ont été mis de l'avant lors des conflits au sujet du voile islamique en France. Il rejoint ici l'argument de Ramadan pour qui la religion ne peut être totalement séparée du politique. Pour Arkoun, le port du voile ne correspond pas à un détournement du religieux vers le politique, car les productions religieuses (non l'institution cléricale) et politiques ne sont jamais totalement séparées. À ce sujet, il critique notamment l'intervention de l'État français qui s'autorise à attribuer une signification spirituelle à un geste qui serait dès lors interprété comme l'empiètement d'une pratique religieuse dans l'espace public.(Arkoun 2005:147).

Ramadan considère également que le religieux ne peut être totalement séparé du politique. Plus spécifiquement, l'islam n'est pas une religion au sens strict puisqu'il

comporte une dimension sociale. Vu son caractère englobant, l'islam ne peut être réduit à la sphère privée :

En effet, il ne s'agit pas simplement ici d'une codification des règles qui *lient* l'être humain au Créateur; bien plutôt, l'Islam investit le champ social et l'influence de façon conséquente. De fait, il convient d'ajouter à ce qui est proprement religieux, les éléments du *mode de vie, de la civilisation et de la culture*. (Ramadan 1998:79)

Ramadan traite la question de la laïcité non pas sous l'angle des manifestations du religieux dans l'espace public ou de la séparation des pouvoirs temporels et spirituels, mais plutôt en fonction du rapport foi/raison. Il juge que la raison est nécessaire pour s'assurer la fidélité au sens profond du message divin. Il explique que les sources scripturaires offrent des principes qui servent de référence pour la foi et pour la raison : « (...) elle [la source de référence] parle différemment au cœur et à la raison. Au premier, elle rappelle la dimension de sa dépendance à Dieu : à la seconde, elle dessine les chemins de son indépendance et de sa liberté vis-à-vis des êtres humains. » (Ramadan 2003:247) Les sources sont en quelque sorte des balises. Les musulmans doivent chercher dans les sources, les principes qui les guideront dans l'ensemble de leurs actions. « Ainsi, les musulmans continuent de trouver dans leurs sources scripturaires des principes qui inspirent leur engagement social et politique sans jamais imposer un modèle définitif, une codification atemporelle ou plus largement une dogmatique de l'agir. » (Ramadan 2003: 247) Or, le Coran comporte cependant quelques versets explicites et contraignants, mais ceux-là sont pour la plupart d'ordre cultuel alors que ceux qui portent sur les affaires du monde fixent des principes universels.(Ramadan 2003:68) Le recours à

la raison est donc nécessaire pour interpréter le texte, mais ce travail nécessite humilité et conscience du « besoin de Lui ».

Arkoun reconnaît que le Coran incite l'homme à écouter, à être attentif, à réfléchir, tenter de comprendre et méditer, toutes des activités intellectuelles reliées à la rationalité. Or, il insiste sur le fait que la pensée médiévale en a fait un concept de rationalité inchangeable, essentialiste, substantialiste, alors que la pensée moderne au contraire se base sur un espace socio-historique continuellement construit et déconstruit par les activités des acteurs sociaux.(Arkoun 2003:36)

3.2.3 Les échecs de la modernité

S'il salue les apports scientifiques de la modernité, cette dernière n'échappe pas aux critiques d'Arkoun. Il souligne notamment les échecs et les confiscations de la modernité par la tyrannie du marché et les volontés de puissance, autant en contextes islamiques que dans les démocraties.(Arkoun 2005:39) Pour lui, la modernité a eu des conséquences déplorables, notamment sur les sociétés qui en ont été exclues et sont soumises à des régimes autoritaires ou des guérillas terroristes et sont exposées à des « reconquêtes de type colonial qui délégitiment une fois de plus les grandes promesses de la modernité intellectuelle et soumettent la démocratie à des logiques procédurales et aux manigances des lobbies politico-financiers »(2005:156).

En ce qui concerne plus spécifiquement l'Occident, il soutient que les sociétés occidentales ont, dans le domaine international, un discours à double standard. Elles mettent de l'avant leurs responsabilités à l'égard de la protection des droits humains, mais dissimulent des objectifs inavouables reliés à la *machtpolitik*. (2004:133) Sans s'arrêter à

l'uniformisation qu'entraîne l'étalement de la culture occidentale à travers le monde, Arkoun s'en prend à la domination de ce qu'il appelle la « raison télé-techno-scientifique », qu'il dit essentiellement pragmatique et au service de ceux qui contrôlent les sphères économique, financière et technologique. Selon lui, « social and political sciences will continue to serve this new, expanding stage in material civilization, just as they did in the nineteenth century for the industrialized and industrializing societies. » (Arkoun 2006:37) Alors que les échecs de la modernité devraient faire place à de nouvelles réflexions, Arkoun soutient qu'il n'existe en guise de réponse à la domination politique financière et intellectuelle de l'Occident que des discours réactifs de la part des sociétés en marge de ce développement lesquelles se conçoivent comme les victimes de l'hégémonie occidentale :

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)

Pour Ramadan, la tradition n'est jamais statique et la modernité a quant à elle, une tradition : elle « est liée à un mouvement qui commence avant la Renaissance et se poursuit jusqu'au siècle des Lumières. »(2009:186) Comme pour la sécularisation, la modernité est le fruit d'une rupture, la conséquence du poids du clergé et des normes

morales qui ne permettait pas aux humains de s'accomplir.(Ramadan 2009:187) Selon lui,

Les autres civilisations du monde, les cultures et les traditions africaines et asiatiques ancestrales n'ont pas connu un conflit d'une telle intensité. En effet, la hiérarchie religieuse, ou les tenants de la tradition, n'ayant jamais exercé un pouvoir aussi exclusif et aussi absolu, les relations de pouvoir n'ont pas été aussi marquées. (Ramadan 2009:188)

Bien que toutes les cultures n'aient pas connu cette rupture vers la modernité, Ramadan explique que celle-ci est tout de même devenue la norme suite au développement industriel, au développement scientifique et à l'hégémonie économique et politique de l'Europe d'abord, et des États-Unis ensuite.(2009:187) Or, il constate que les effets de cette modernité ne sont pas aussi libérateurs qu'on l'aurait souhaité. Ramadan demande aux musulmans de ne pas tout rejeter ce qui vient de l'Occident, mais tout en associant la modernité à trois fléaux : les politiques économiques inéquitables envers les pays du Sud, le soutien à des régimes autoritaires tortionnaires et la colonisation culturelle :

Dans le même temps, il faut rester lucides et savoir être critiques vis-à-vis de politiques économiques ou stratégiques imposées par le Nord et qui étranglent des sociétés entières, acceptent de se compromettre avec des tortionnaires sans états d'âme ou promeuvent une véritable colonisation culturelle des sociétés sous-développées à l'aide des produits les plus abêtissants de la production occidentale contemporaine.(2003:18-19)

Pour lui, la consommation de masse mène à l'uniformisation des cultures et tue le pluralisme et la diversité des traditions :

Dans l'étude de la «culture de masse»⁵⁴, produite par la conjonction de la rationalisation, de l'individualisme et du progrès scientifique et technologique, on constate que le processus de libération initial se serait retourné contre lui-même pour produire une nouvelle aliénation. Sans racines, sans mémoire, sans appartenance à une collectivité, l'homme est livré en pâture à la logique économique qui offre à consommer l'illusion plurielle de l'uniformisation.(Ramadan 2009:191)

On remarque dans le précédent extrait, l'importance que Ramadan accorde à la préservation de l'identité, de l'appartenance, de la mémoire face à la culture de masse issue de la modernité. Enfin, Ramadan compare explicitement les effets du néo-libéralisme à ceux de la colonisation :

[...] à l'heure du marché mondial de la spéculation tous azimuts et des transactions financières virtuelles, les anciennes réalités de la domination, de la mise sous tutelle des États du Sud, de la colonisation ont changé de natures et de noms, mais elles n'ont pas disparu.(2003:8)

En résumé, les deux auteurs critiquent les excès et dérives de la modernité, notamment les inégalités persistantes et le double standard en ce qui a trait aux politiques des États occidentaux envers leur propre population par rapport à leur politique internationale.

⁵⁴ Ramadan fait référence aux travaux de l'école de Francfort.

3.2.4 Les musulmans occidentaux et le discours occidental sur l'islam

D'après Arkoun, la science occidentale sur l'islam dont la théorie du choc des civilisations contribue à maintenir les ignorances et démontrent les carences intellectuelles de la science sur l'islam. Il compare la théorie du choc des civilisations à la vision eurocentriste de l'ethnographie de la période coloniale des 19^e et 20^e siècles. Elles opposent toutes deux les « valeurs de l'Occident », responsable des progrès de l'humanité depuis le 18^e siècle et auxquelles tous les peuples devraient adhérer, au « reste du monde » et ses valeurs régressives.(Arkoun 2004:125) Il souligne également que les attentats terroristes du 11 septembre 2001 et les guerres face à l' « Axe du Mal » ont perpétué cette compréhension du monde découlant de la théorie du choc des civilisations.(Arkoun 2004:126) Plutôt que d'étudier la genèse du fracas de « valeurs » et de « cultures » qu'ont représentés ces événements et d'en gérer les conséquences de manière solidaire, c'est la formation d'une « Sainte alliance » contre « l'Axe du mal » qui a été légitimée. (Arkoun 2005:9)

Alors que Ramadan relie la thèse d'Huntington à la promotion des intérêts stratégiques occidentaux (2003:80), pour Arkoun, la théorie du choc des civilisations illustre la faiblesse et les insuffisances des études scientifiques sur l'islam : « Les carences et omissions intellectuelles dans l'interprétation des religions et des cultures contribuent de manière pernicieuse à nourrir les conflits et les fausses légitimités entre islam et Occident. »(Arkoun 2004:139) S'il y a véritablement un choc, dit Arkoun, c'est entre les imaginaires collectifs construits et maintenus grâce aux impensables et aux impensés cultivés par les systèmes d'éducation, les discours provenant des institutions politiques et académiques de même que par les médias qui se nourrissent de cette

rhétorique.(2006:27) Aussi longtemps qu' « Islam » et « Occident » seront présentés comme des entités imaginaires polarisées, l'impasse intellectuelle provoquée par ces catégorisations est destinée à perdurer. (Arkoun 2006:10) Par exemple, la littérature politologique portant sur l'islam et l'islamisme, a contribué à véhiculer l'idée que l'islam confond les pouvoirs temporels et spirituels. Comme nous l'avons vu, Arkoun perçoit plutôt cette confusion entre religion et politique comme la conséquence de l'étatisation et non de la théologie.(2004:136)

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)

Arkoun regrette que les États laïques aient abandonné la gestion des savoirs reliés aux religions aux mains du personnel religieux qui est préoccupé essentiellement par la défense de l'orthodoxie.(2010:144) De plus, il reproche aux universitaires, lorsqu'il est question de l'islam, de contribuer à la reproduction scolastique plutôt que de s'interroger sur le fait religieux dans l'histoire et les sociétés contemporaines.(Arkoun 2005:146) Il croit que les interprétations scientifiques des religions ont échoué à mettre en lumière les dimensions rationnelles et culturelles de la croyance religieuse permettant de s'affranchir des expressions mytho-idéologiques et fantasmatiques.(Arkoun 2006:54) Il reproche également aux penseurs musulmans d'avoir bien peu contribué à combler ces carences.(Arkoun 2004:139)

Ramadan aussi évoque ces propos que tiennent certains musulmans et orientalistes sur la confusion des ordres culturel et politique en islam et il ajoute :

C'est d'ailleurs souvent à partir de ce type d'approches que l'on a supposé que les musulmans étaient forcément « non intégrables » dans les sociétés sécularisées parce que leur religion les empêchait de fait d'appréhender les démarcations modernes entre les domaines susmentionnés.(2003:66)

Or, nous verrons au chapitre suivant que Ramadan situe justement son argumentation sur l'intégration des musulmans occidentaux en lien avec la jurisprudence islamique. Pour lui, bien que la source soit la même pour les deux domaines cela ne signifie pas que l'approche soit la même. Il explique que les versets qui concernent le culte ne laissent généralement aucune marge d'interprétation alors que concernant les affaires humaines et sociales : « tout ici est permis sauf ce qui est explicitement (ou reconnu comme tel par les spécialistes) interdit par un texte. » (Ramadan 2003:68). Ainsi, une interprétation des sources sacrées de l'islam qui soit en phase avec le contexte actuel est non seulement permise, mais nécessaire à la fidélité. Donc, non seulement il n'y a pas de confusion des ordres en islam, mais au contraire, les musulmans sont appelés à retourner à leur foi pour appréhender leur intégration et leur participation en tant que citoyen.

En résumé, les deux auteurs rappellent les liens historiques reliant la laïcité à l'histoire de l'Europe, mais contestent la perception qui veut qu'il s'agisse d'une stricte séparation des pouvoirs, temporels et spirituels. Attaché à l'idée qu'il faille revenir au Coran pour trouver les réponses aux enjeux qui se posent dans la vie des musulmans

occidentaux, Ramadan dit aux musulmans qu'ils peuvent vivre dans la laïcité, car le Coran contient des balises qui servent à les guider dans toutes les sphères de leur vie. Bien que certains éléments régissant le culte ne puissent être l'objet d'interprétations, d'autres éléments, ceux qui relèvent de la vie sociale et politique, sont encadrés par des normes plus strictes et explicites. En somme, si les musulmans peuvent vivre dans la laïcité, c'est parce que la norme, issue du Coran, le permet. Mais, la liberté à l'égard de cette norme est balisée. Arkoun lui, voit difficilement comment les limites et les balises dont Ramadan parle puissent être autre chose que le résultat de l'historicité dans laquelle est plongé le Coran et appelle à la critique de ce qui a été fixé comme immuable. Il déplore de surcroît que cette compréhension de l'islam ait été reprise par la science occidentale.

Enfin, au-delà de la dénonciation des injustices commises au nom de la suprématie occidentale, on a pu remarquer dans cette section que dans son travail de médiation, Arkoun met davantage l'accent sur la dimension critique. En effet, s'il s'efforce de remettre la laïcité et la modernité dans leur contexte proprement européen et en critique les dérives, Arkoun invite à un travail critique pour penser de nouvelles avenues. Bien qu'il souligne également les excès et injustices commises au nom de la modernité, Ramadan s'intéresse surtout à l'affirmation des identités et des cultures qui pourraient être emportées par la culture de masse et il insiste sur le fait que la laïcité, pour les musulmans, comporte des connotations négatives liées à la désislamisation alors que l'islam en tant que tel, selon lui, partage les principes fondamentaux de la laïcité.

3.3 Critique et autocritique

Dans le canot avec les autres, le médiateur critique les parties impliquées dans les conflits tout comme il s'autocritique. Ainsi, l'exigence critique concerne autant le médiateur lui-même que les parties impliquées dans les conflits sur la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité. Chacun doit critiquer et s'autocritiquer. Les deux premières sections du chapitre portaient sur le médiateur en tant que critique. Je m'intéresse maintenant à ceux que les médiateurs encouragent à critiquer. La section qui suit propose un examen des modalités, du potentiel et des limites du travail critique, car les médiateurs n'ont pas les mêmes attentes à l'endroit de chacune des parties bien que chacune soit appelée à l'autocritique et à la critique des autres.

3.3.1 Exigence critique

L'exigence critique s'adresse à tous les passagers du canot et par le fait même à ceux qui sont impliqués dans les conflits sur la reconnaissance des musulmans occidentaux. Néanmoins, les deux médiateurs interpellent certains membres en particulier. Ramadan sollicite les « savants des textes » et les « savants des contextes » alors qu'Arkoun s'adresse en particulier aux « intellectuels » et à ceux qu'il nomme les « chercheurs-penseurs ». Je m'attarderai également à ce qui distingue les « savants », les « intellectuels » et « chercheurs-penseurs », car ces appellations sont révélatrices des deux types de médiation qu'adoptent les auteurs.

Arkoun condamne ce qu'il nomme la pensée jetable, c'est-à-dire la production de connaissance consommable dictée par les intérêts nationaux ou par des considérations

économiques. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de promouvoir l'approche subversive ou d'encourager le développement d'une société civile en contextes islamiques, Arkoun interpelle particulièrement les intellectuels, dont les chercheurs-penseurs.

Arkoun présente trois tâches appartenant à l'intellectuel : d'abord, il doit s'engager dans l'activité critique en s'intéressant aux enjeux rattachés à la politique, la religion, l'éthique et le droit, autant à l'échelle nationale qu'internationale. Deuxièmement, lorsqu'il réfléchit à ces questions, l'intellectuel doit interroger son propre raisonnement à la manière d'un scientifique qui questionne la méthodologie de son expérience.(Arkoun 2002:49) De plus, pour être reconnu comme intellectuel, ce dernier doit avoir l'autorité intellectuelle lui permettant élucider des enjeux complexes qui sont l'objet de débats parmi les politiciens, les savants, les autorités religieuses, les magistrats et les « citoyens ordinaires ».(2002:50) Troisièmement, l'intellectuel doit constamment être prêt à reconquérir son indépendance de tout engagement politique, religieux ou philosophique qui pourrait compromettre sa fonction critique. (2002:50) La raison émergente veut que rien ne soit à l'abri de la critique. Au sujet de l'engagement religieux, Arkoun aborde souvent le fait qu'il a été maintes fois interrogé, par des étudiants ou par des auditeurs, sur sa foi. Mais, Arkoun évite de se prononcer sur sa foi personnelle.

Le chercheur-penseur est un intellectuel. Sa tâche particulière est de penser un domaine complexe de la réalité en effectuant une épistémologie historique et prospective donc orientée à la fois vers le passé et l'avenir. (Arkoun 2004:130) De l'avis d'Arkoun, il est de la responsabilité des chercheurs-penseurs de ne pas laisser les autorités politiques, religieuses de même que ceux qui se disent spécialistes de la religion musulmane,

reproduire toujours le même discours sur l'islam, discours qui ne fait que légitimer les conflits et les pouvoirs en place.

Alors qu'Arkoun invite les chercheurs-penseurs à se questionner afin d'éviter la reproduction des mêmes discours, Ramadan lui, interpelle les « savants des Textes »⁵⁵ les « savants du contexte ». Il les invite à partager leurs connaissances afin que celles-ci puissent être reconnues comme sources du droit. Dans son ouvrage, *Islam, la réforme radicale*, Ramadan affirme qu'il existe deux Livres, le Livre révélé qui contient les « règles, lois, principes déduits et induits à partir de l'étude des sources scripturaires » (Ramadan 2008:169) et le Livre de l'univers qui lui contient les « règles, lois, principes déduits et induits à partir de la nature et de l'Histoire. » (Ramadan 2008: 169). Ces deux Livres devraient donc être, selon Ramadan, les sources du droit et de la jurisprudence islamiques et contiennent des principes et finalités supérieurs qui sont étudiés par les savants des textes et du contexte, lesquels peuvent ensuite élaborer une éthique islamique appliquée. (Ramadan 2008: 169) Pour ce travail de réforme radicale, Ramadan interpelle donc les savants, plutôt que les intellectuels ou les chercheurs. L'utilisation du terme « savant » est significative et démontre l'importante distinction entre l'approche critique d'Arkoun⁵⁶ et l'approche identitaire de Ramadan. En effet, l'idée qu'il y ait un Livre de l'univers, qui soit au même niveau que le Livre révélé, à partir duquel les savants doivent déduire et induire les règles et les lois qui se retrouveront dans la jurisprudence islamique sous-entend l'existence de connaissances objectives. Le travail des savants est d'acquérir, de maîtriser et de partager ces connaissances. L'approche de Ramadan est donc axée sur la notion de « savoir » qui véhicule l'idée d'une quête de « vérité ».

⁵⁵ Les savants des Textes correspondent aux différents savants habilités à l'interprétation des textes sacrés.

⁵⁶ En fait, Arkoun interpelle les intellectuels et chercheurs-penseurs qu'il distingue par cet esprit critique par rapport aux autres savants qui reproduisent et délaissent le travail critique.

Cela veut dire que les savants (scientifiques ou experts), maîtrisant le mieux l'état des connaissances scientifiques contemporaines dans le cadre de leur spécialisation et les techniques de recherche et d'action y afférentes, doivent impérativement être intégrés aux cercles des savants des Textes au moment où ils débattent et légifèrent dans le but de formuler des avis juridiques, des *fatâwâ* concernant ces questions précises. (Ramadan 2008: 170)

Bien sûr, la nouvelle géographie des sources du droit que propose Ramadan implique aussi ceux qu'il appelle les savants des Textes⁵⁷, particulièrement les *mujtahid*, qui sont les seuls habilités à effectuer l'*ijtihad*, l'interprétation critique des textes sacrés. Enfin, Ramadan interpelle l'ensemble des musulmans, qu'il invite à l'autocritique et à la critique sociale. D'après lui, la critique est une exigence de la foi islamique et ni un coreligionnaire ni la communauté ne doivent être épargnés. En somme, les savants des Textes et du contexte sont appelés à collaborer vers l'élaboration des sources du droit en tenant compte des connaissances des uns et des autres.

En somme, les deux médiateurs en appellent à la critique. Pour Arkoun, la vigilance critique doit demeurer omniprésente, il n'existe aucune chasse gardée. Il s'agit du rôle des intellectuels et des chercheurs-penseurs de demeurer vigilants. Quant à Ramadan, la critique est orientée vers la fidélité, la fidélité au sens des textes sacrés, la fidélité aux principes de l'islam. Quel type de travail critique chacun est-il appelé à effectuer?

⁵⁷ Arkoun estime que ces savants ne font que reproduire l'orthodoxie.

3.3.2 Les modalités du travail critique

Arkoun prône un regard sur l'histoire qui permettrait d'aborder les impensés et il encourage les intellectuels de même que les chercheurs-penseurs à adopter cette posture critique. En ce qui concerne l'interprétation des textes sacrés, Ramadan estime qu'il vaut mieux l'encadrer que de laisser le croyant libre de faire sa propre interprétation. Toutefois, Ramadan encourage les musulmans à critiquer les injustices et les inégalités et à résister aux conséquences néfastes du néolibéralisme, au nom de leurs principes religieux.

Arkoun critique autant le laïcisme, la modernité que l'imaginaire islamique et il convoque particulièrement les intellectuels et les chercheurs-penseurs à contribuer à ce travail critique. Il les invite à adopter une posture critique par rapport à la *machtpolitik*, au discours de victimisation des sociétés dominées, à l'histoire et à la tradition islamiques de même qu'à l'endroit de l'islamologie classique (associée au discours occidental sur l'islam).

Quel que soit le contexte social ou historique, l'intellectuel doit assurer le respect des conditions épistémologiques, sociales et politiques de production et de transmission des connaissances nécessaires à l'exercice de la raison critique. C'est pourquoi Arkoun demande aux intellectuels issus des contextes islamiques de prendre en considération le contexte culturel lorsqu'il est question de penser la mise en place d'une société civile. Il les encourage à cesser de transposer les principes de démocratie, de citoyenneté ou de laïcité tels qu'ils sont appliqués et compris en Europe. Il refuse également que l'on amalgame ces principes à un islam anhistorique authentique pour en faire une alternative au modèle appliqué en Occident. (Arkoun 2002:37) Arkoun considère qu'il est du rôle des

décideurs et des intellectuels de mesurer l'impact de la culture dans la construction des mentalités et des imaginaires sociaux afin de proposer des initiatives durables pour l'instauration d'un État de droit et d'une société civile.(2002:57)

Le rôle du chercheur-penseur regroupe l'activité critique du penseur renforcée par la connaissance technique du chercheur. En élargissant et consolidant le corpus de connaissances, le chercheur génère de nouveaux types d'enquêtes pour le penseur, qui à son tour offre de nouveaux champs d'exploration quant aux conditions de production, transmission, réception et utilisation de ces compréhensions.(Arkoun 2007:34) Arkoun estime que la vaste majorité des chercheurs en sciences sociales a échoué à libérer la pensée islamique des clichés « pro » ou « anti » orientalistes : « Islam is still imagined as inferior (to Jewish and Christian traditions), unchanging, and militant by the West, superior, dynamic, and peace loving by Muslims. » (2003:18) Il encourage les chercheurs-penseurs à effectuer une analyse critique de la dialectique entre les éléments qui constituent l'imaginaire islamique (l'ordre politique patrimonial sacralisé et légitimé par la loi divine) et la culture moderne et démocratique introduite dans les pays majoritairement musulmans par les organisations internationales et les forces scientifiques, économiques et technologiques.(2002:55-56) Il incite les chercheurs, musulmans et non-musulmans, à pratiquer un nouvel *ijtihad* pour une pensée islamique renouvelée qui se baserait sur l'histoire des idées plutôt que sur des événements politiques ou sur des paramètres fixes et ce afin de rendre des notions impensables, pensables. (Arkoun 2003:18) Le contrôle de la pensée politique et juridique par les gardiens de l'orthodoxie et les États post coloniaux freine l'affirmation de toute pensée critique ou scientifique :

En d'autres termes, l'activité de la raison scientifique critique est sous la domination stricte de l'imaginaire commun de la croyance. Les discours sociaux et politiques quotidiens subissent tous les effets pervers et souvent paralysants du registre émotionnel de la croyance combiné avec celui d'un nationalisme véhément que continuent d'enflammer l'intolérable arbitraire politique de "l'Occident" dans tout l'espace géopolitique renommé rebaptisé [sic] *le Grand Moyen Orient* sous le règne de l'administration Bush. (Arkoun 2010:193)

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 ferait « contrepoids aux manipulations à grande échelle de l'islam dans sa première grandeur ».(Arkoun 2005:87) De même, il souhaite que les apports intellectuels et critiques des penseurs médiévaux comme Ibn Rushd, Miskawayh ou Ibn Khaldun soient à nouveau étudiés, car cela contribuerait certainement « à libérer la pensée islamique actuelle de sa mytho-idéologie et de son ritualisme militant ».(Arkoun 2005:33) Arkoun ajoute cependant que ce regain d'intérêt pour la pensée classique sera insuffisant pour « ouvrir les vastes chantiers de la raison métamoderne ». (2005:33)

Pour sa part, Ramadan invite les savants des textes et des contextes, les musulmans de même que l'ensemble des citoyens, à un différent type de travail critique. D'abord, lorsqu'il est question d'interprétation critique des sources de l'islam, il considère qu'une interprétation totalement libre peut s'avérer une expérience dangereuse puisque si elle peut permettre des lectures libérales ou modernes, elle peut aussi laisser

libre cours aux interprétations et aux intentions les plus obscurantistes. Le travail d'interprétation qu'exécutent les *mujtahid*, seuls habilités à pratiquer l'*ijtihad*, nécessite le respect de certaines règles. Ces règles existent pour que le sens profond du texte soit toujours privilégié. Le travail critique du *mujtahid* consiste à interpréter les passages qui s'y prêtent en considérant le sens profond du message islamique. À l'égard de l'ensemble des musulmans, Ramadan appelle à une réforme des cœurs et des intelligences : « Aux musulmans [...] une réflexion critique s'impose sur la fidélité à nos principes, notre regard sur l'autre, les cultures, les libertés et la situation des femmes. » (Ramadan 2009:40) Parfois, ces différentes catégories sont interpellées pour une même lutte. Par exemple, par rapport à la mondialisation néolibérale, il invite les musulmans se joindre aux autres citoyens qui luttent contre les politiques économiques de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), du Fond monétaire international (FMI) ou de la Banque mondiale, peu importe qu'ils soient juifs, chrétiens ou humanistes. Pour lui, les programmes d'ajustements structurels et les accords internationaux que prônent ces organisations maintiennent des peuples dans une misère terrible et chronique. (Ramadan 2003:19-20) Ramadan estime que le système capitaliste néolibéral est contraire aux enseignements de l'islam. Pour lui, les musulmans ont la responsabilité de trouver des solutions pour en sortir et adopter une économie plus juste. (Ramadan 2003:17-18) Face à l'économie néolibérale, la religion musulmane, avec ses valeurs de justice sociale, rassemble les principes au nom desquels les musulmans devraient organiser leur résistance.

Le travail critique que propose Ramadan aux savants des Textes et aux musulmans est bien encadré. Le simple croyant n'est pas autorisé à l'*ijtihad* et le

mujtahid lui-même doit respecter des balises. La pensée de Ramadan laisse toujours une place au sacré, à l'éternel, au transcendant alors qu'Arkoun voit dans le sacré, une sacralisation.

3.3.3 Exigence d'autocritique

Le travail critique que proposent Arkoun et Ramadan comporte également une dimension liée à l'autocritique. Chacun est invité à avoir un regard critique sur soi, y compris le médiateur, dont nous verrons comment il conçoit son propre rôle. Pour Ramadan, la conscience critique est liée à l'humilité, qui est l'un des fondements de son approche du pluralisme et du dialogue des civilisations. Chez Arkoun, l'autocritique est un des aspects concernés par la « raison émergente », une dimension de l'attitude humaniste qui exige de la modestie.

Le concept de raison émergente, associé à l'attitude humaniste, ouvre toute forme de rationalité à la critique, les religions et la modernité sont présentées comme des systèmes de pensée dont le parcours historique doit être retracé et considéré. C'est ainsi qu'Arkoun définit son propre engagement intellectuel et évoque ses combats pour l'humanisme:

On verra que mes combats s'inscrivent tous du côté de ce que j'appelle la raison émergente. Celle-ci assume les poids historiques des passés des sociétés où s'exerce sa vigilance critique; elle demeure à l'affût de tous les événements herméneutiques comme le 11 septembre, porteurs d'avenir humaniste s'ils sont lus avec une totale honnêteté intellectuelle.(2005:11)

À cela, il ajoute sa lutte contre le colonialisme de même que pour une réception critique et une maîtrise de la modernité dans l'ensemble de l'espace méditerranéen.(Arkoun and Maila 2003:16) Arkoun regrette les divisions manichéennes séparant les croyants conservateurs, des partisans de la laïcité qui se disent citoyens modernes et éclairés. L'auteur invite les partisans des deux côtés à une réflexion sur l'importance de la croyance : « Clearly, the parties must begin by debating the place and the role of belief in building the capacity for theological, ethical and other reasoning and judgement. This is not yet the case among defenders of either option, nor with scholars specialised in these matters. » (Arkoun 2002:47)

À l'égard de l'islam, Arkoun se défend de faire uniquement un travail d'*ijtihad* (interprétation) :

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)

C'est également à partir de l'idée de raison émergente que l'on constate une invitation à l'autocritique adressée en particulier aux intellectuels, aux chercheurs-penseurs et à tous ceux qui sont engagés dans le dialogue interreligieux ou la reconnaissance du pluralisme. Chaque posture de la raison doit s'ouvrir à la critique, se présenter comme une approche modeste et s'en tenir aux hypothèses heuristiques.

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)

Voilà la limite de toutes les postures de la raison, y compris celle d'Arkoun lui-même. La raison émergente refuse les certitudes, elle questionne tout, elle ne tient rien pour acquis. Elle retire de cette limite sa force, celle d'être toujours ouverte à l'amélioration, au dialogue. Quant à Ramadan, nous avons vu qu'il s'appuie sur l'idée qu'il soit possible d'accéder à la vérité des textes sacrés, et ce avec humilité et avec le sentiment du « besoin de Lui ». Sa pensée se base principalement sur les sources sacrées de l'islam qui sont en quelque sorte un canevas servant à guider les croyants à travers les temps. Contrairement à Arkoun, Ramadan désigne une limite à la critique et à l'interprétation des textes sacrés. D'autre part, dans *Mon intime conviction* (2009), il décrit lui-même son travail et explique que son champ d'intervention ne se limite pas à la religion musulmane : « même s'il est important de préciser qu'un des domaines de mon travail est bien une réflexion théologico-légale à partir des références islamiques elles-mêmes. Je ne représente pas tous les musulmans [...]. »(2009:16) À la fois musulman et Occidental, il se décrit comme un médiateur entre les univers de référence, les cultures et les religions. Pour Ramadan, « un médiateur est un pont, et un pont n'appartient jamais à une seule rive. »(2009:30)

Ramadan aborde le pluralisme comme un équilibre entre la conscience de soi et l'attitude critique, donc entre le besoin d'appartenir et celui de rester curieux :

Se connaître, c'est mesurer avec humilité la substance de ce que l'on sait et la teneur de ce que l'on croit, en ne laissant jamais ni nos croyances étouffer en nous notre capacité à rester curieux, à questionner profondément et à critiquer inlassablement, ni notre raison analytique nous enfermer dans l'arrogance de ceux qui méprisent, en soi ou en autrui, la grammaire des signes, les prières de l'amour et les savoirs du cœur.(Ramadan 2009:64)

Cet équilibre entre conscience de soi et critique rappelle que chacun appartient d'abord à l'humanité.(Ramadan 2009:103) Cela permet d'éviter l'enfermement et va à l'encontre des prétentions humaines à l'absolu et des certitudes aveugles qui mènent parfois les humains à se prendre pour Dieu. Quoiqu'il associe cette quête d'équilibre à la foi, Ramadan affirme que toutes les religions, spiritualités et philosophies soutiennent cet appel à la conscience critique et à la prise de distance :

Des spiritualités anciennes aux psychologies modernes en passant par les religions et les philosophies, les enseignements sont les mêmes : prendre conscience de ses propres fonctionnements individuels et collectifs, établir une distance critique entre soi et soi, de même qu'avec l'univers alentour, apprendre à écouter, à dire et à communiquer, appréhender enfin positivement la complexité de soi et d'autrui.(Ramadan 2009:178)

C'est ainsi que le dialogue entre les cultures doit laisser une place à la dimension identitaire. Néanmoins, cet appel à l'appartenance nécessite de la lucidité pour éviter la construction « fantasmée » d'une identité de civilisation « fermée, ghettoisée, craintive et traversée de traumatismes et de blessures historiques. » (Ramadan 2009:245) Arkoun quant à lui, éprouve de la méfiance envers les demandes de reconnaissance qui accordent une trop grande importance à l'aspect identitaire. Si les peuples dominés ne doivent pas

abandonner leurs luttes, ceux-ci doivent s'ouvrir à des horizons de sens qui permettent la raison émergente. De même, les sociétés qui sont en position d'hégémonie doivent aussi se rallier à la quête de sens que propose la raison émergente.(Arkoun 1998:125-126) La critique et l'autocritique, c'est le chemin que la raison émergente propose pour un débat interculturel qui ne soit pas uniquement un débat dans lequel chaque groupe, nation ou communauté défende « ses » valeurs ou « son » identité héritée. Le combat à l'intérieur d'une culture ou d'une communauté doit se prolonger dans un dialogue des cultures où doivent se confronter les différents champs intellectuels.(Arkoun and Sanson 1989:47)

Enfin, les médiateurs critiquent les parties impliquées dans les débats sur la reconnaissance des musulmans occidentaux et ils les encouragent à critiquer. Néanmoins, favorisant la dimension critique du travail de médiation, Arkoun encourage particulièrement les « intellectuels » de même que les « chercheurs-penseurs » à critiquer les certitudes héritées et à penser les « impensés ». Préoccupé par la dimension identitaire, Ramadan souhaite une identité islamique plus affirmée, mais encadrée par une lecture balisée des textes sacrés. Chez les deux auteurs, l'autocritique est reliée à une certaine forme d'humilité. Dans le cas d'Arkoun, la raison émergente invite à rester ouvert à la critique. Ramadan conçoit l'autocritique comme une attitude à adopter pour éviter de se « prendre pour Dieu ».

Conclusion

Walzer aborde le critique social comme quelqu'un qui critique ce qui ne va pas et y suggère un remède. Il critique et invite les citoyens à critiquer. Le travail critique du

médiateur n'épargne, ni les contextes islamiques, ni l'Occident. Les médiateurs visent tous deux les pratiques de gouvernance qu'ils jugent oppressives et nuisibles à l'affirmation d'une véritable citoyenneté démocratique. De la mise en dialogue entre Ramadan et Arkoun, ressortent les points de rencontre et les distinctions entre les points de vue de chacun. En discutant du caractère « salafiste » du réformisme de Ramadan et prenant soin d'approfondir et d'examiner l'utilisation de termes comme « savant » et « chercheur-penseur », j'ai pu illustrer comment chacun articule et explique la nature de ce travail critique ainsi que ce qu'ils exigent d'eux-mêmes et des parties impliquées dans les conflits sur la reconnaissance des musulmans.

Le travail de médiation chez Ramadan possède une prémisse de base, à savoir que deux Livres devraient constituer les sources du droit en islam (le Livre révélé et le Livre de l'Univers). La pensée de Ramadan se trouve donc dans un rapport de transcendance par rapport aux connaissances qui se trouvent dans ces Livres. En tant que croyants, les musulmans doivent s'orienter vers les connaissances qui y figurent. C'est donc au nom de leur foi et de leur appartenance à l'islam que Ramadan invite les musulmans à contester les injustices et iniquités que ce soit en contexte islamique ou en Occident. Quant aux savants des Textes, ils doivent faire preuve d'humilité et accepter de s'ouvrir aux connaissances des savants des contextes.

Chez Arkoun, le fait de consigner la « vérité » à ce qui est contenu dans le Coran et dont le pouvoir d'interprétation est réservé aux oulémas fait de la vérité le premier grand tabou puisqu'elle ne peut jamais être remise en cause.(2010: 192-193) C'est justement ce rapport transcendant qui légitime un ordre social centré sur l'orthodoxie

qu'il faudrait, selon Arkoun, remplacer par une nouvelle rationalité et une nouvelle organisation de l'espace socio-historique. (Arkoun 2003-37)

Évidemment, la question de la transcendance et de la vérité est très significative en ce qui a trait au rapport à la critique qu'ont les deux auteurs. Ramadan se consacre à la critique d'un ordre social au nom de son appartenance à l'islam et de son attachement à l'éthique islamique alors qu'Arkoun, base sa pensée critique sur l'attitude humaniste, une éthique basée sur la critique et le pluralisme. D'ailleurs, nous verrons dans le chapitre suivant que les médiateurs proposent chacun leur définition du pluralisme, de la laïcité et de l'islam.

CHAPITRE 4

Propositions pour apaiser les conflits

Au chapitre 2, j'ai présenté l'origine des projets de réforme et de subversion. Il s'agissait alors d'esquisser l'horizon de compréhension de chaque auteur face aux traditions de pensée islamique, à la modernité politique et intellectuelle, de même qu'aux enjeux politiques qui ont bouleversé les mondes arabe et islamique depuis le colonialisme. Le troisième chapitre entamait l'analyse de ce qu'est le travail de médiation en s'attardant précisément à un des rôles qui caractérise le médiateur, celui de critique social dont le travail est à la fois de critiquer et encourager la critique de soi et des autres parties. En outre, nous avons pu constater qu'Arkoun et Ramadan refusent tous deux l'idée selon laquelle l'islam confondrait les pouvoirs. J'ai également établi que le premier encourage les musulmans à se défaire du poids de l'orthodoxie et à contester l'idée d'un retour aux sources, alors que le second critique l'autorité des écoles et encourage particulièrement la prise en considération du texte et du contexte. Par ailleurs, la modernité occidentale est l'objet du travail critique des deux auteurs, qui insistent d'abord pour que laïcité et modernité en Occident soient présentées en tenant compte du contexte de leur émergence. Aussi, ils montrent tous deux une ouverture pour une certaine forme de laïcité et rejettent ce que l'on pourrait qualifier de laïcisme – parfois aussi désignée laïcité de combat – lequel voudrait voir toute référence religieuse disparaître de l'espace public. Quant à la modernité, Arkoun et Ramadan dénoncent ses iniquités et ses dérives, l'accusant d'avoir entraîné dans son sillage le néo-colonialisme, l'impérialisme, la marginalisation et la pauvreté. Enfin, les deux auteurs critiquent le

discours occidental sur l'islam, tant celui provenant des intellectuels et des milieux académiques que celui véhiculé par les autorités politiques.

Dans le présent chapitre, nous en sommes donc au second rôle du médiateur, qui consiste à soumettre des propositions en vue d'améliorer les situations critiquées au chapitre 3 et d'apaiser les conflits liés aux demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux. Les notions de réforme et de subversion comportent, entre autres, des manières de penser l'islam. Les médiateurs offrent aux musulmans d'Occident des possibilités de penser leur religion et leur foi d'une manière qui soit ouverte à la laïcité, à la démocratie et aux acquis intellectuels et scientifiques de la modernité, tout en refusant les excès et dérives de ces options. Arkoun et Ramadan proposent chacun une pensée de la laïcité et du vivre-ensemble dans la diversité permettant l'affirmation et la reconnaissance des uns et des autres.

En mettant en dialogue Arkoun et Ramadan, ce chapitre sera consacré au sens que chacun attribue aux termes islam et laïcité afin de démontrer comment leur utilisation de ces termes véhicule des propositions pour apaiser les conflits sur la reconnaissance. Les principes d'historicité et de fusion des horizons me permettront de clarifier les contrastes émanant de ces définitions et de resituer les pensées d'Arkoun et Ramadan par rapport au contexte historique, aux questionnements et aux enjeux de l'époque, ainsi qu'aux autres traditions de pensée et d'interprétation. En somme, c'est à partir de ces interrogations que se construira le dialogue ou la fusion des horizons des deux auteurs. Ce ne sont pas les participants à la conversation qui posent les questions, mais le sujet commun qui les produit.

4.1 Quelles pensées de l'islam?

Les deux premières sous-sections ont ici pour objectif de présenter comment Ramadan et Arkoun définissent l'islam et le Coran, de même que la manière dont ils conçoivent l'interprétation des textes sacrés (Coran et Sunna). Par la suite, il sera question de la perspective de chacun sur la manière dont ces textes devraient être abordés en ce qui a trait à l'élaboration du droit et de la jurisprudence islamiques. Enfin, nous verrons les propositions de chaque auteur en vue de repenser l'islam de manière à favoriser la reconnaissance des musulmans occidentaux.

4.1.1 Qu'est-ce que l'islam?

Religion, civilisation ou culture, le vocable « islam » est utilisé dans de multiples contextes et nécessite pour cette raison un examen approfondi. Quels sens ce terme revêt-il pour chacun des auteurs? Ici, l'objectif est d'identifier ce dont il est question lorsque Ramadan et Arkoun parlent d'islam.

D'emblée, les deux auteurs abordent la religion comme une quête de sens. Ramadan explique cette quête comme un nécessaire retour à soi, pour y trouver « l'étincelle originelle » (2003: 39). Toutefois, pour lui, l'islam est davantage qu'une religion⁵⁸. L'islam imprègne et tente d'influencer le domaine social :

⁵⁸ Plusieurs voient dans une telle affirmation le caractère « islamiste » de la pensée de Ramadan et ses affinités avec la pensée de certains leaders historiques des Frères musulmans qui voient dans l'islam un système total et complet. On remarque que dans ses ouvrages plus récents, notamment *Islam : la réforme radicale* (2008), Ramadan parle d'une éthique islamique qui oriente les actions des musulmans plutôt que d'affirmer que l'islam est davantage qu'une religion.

De fait, il convient d'ajouter à ce qui est proprement religieux, les éléments du mode de vie, de la civilisation et de la culture. Ce caractère englobant est l'une des caractéristiques fondamentales de l'islam: une rapide présentation de ses cinq piliers (aspect cultuel) et de ses visées sociales et juridiques (aspect législatif) suffira à le confirmer. (1998: 79)

En effet, en expliquant les cinq piliers de la foi islamique que sont la profession de foi, la prière, le jeûne, le pèlerinage à la Mecque et la *zakat*⁵⁹, Ramadan attire l'attention sur la dimension communautaire que comportent ces piliers. La communauté constitue donc une dimension importante de la pratique de l'islam, car « tout dans la pratique du fidèle le ramène à la fraternité, à la solidarité à la société. L'acte de foi nourrit naturellement l'acte public. Il lui donne sens. » (Ramadan 1998:93) Quant aux musulmans d'Occident, il les invite à se regrouper afin de répondre aux problèmes religieux, sociaux ou économiques que peuvent vivre les musulmans. D'où la nécessité d'interpréter les injonctions religieuses dans un contexte où l'islam n'est pas la religion de la majorité. (Ramadan 1998: 144).

Le fait qu'il définisse la religion comme un nécessaire « retour à soi » et s'attarde à la dimension communautaire de l'islam, en insistant sur la nécessité pour les musulmans d'investir le champ communautaire, démontre l'importance de la dimension identitaire du travail de médiation qu'effectue Ramadan.

De la même façon, l'identité musulmane, avec ses références, est fonction et de la nature de l'Islam en tant que religion et civilisation, et de son évolution historique. Le débat sur la place des musulmans dans la laïcité ne peut faire l'économie de cette présentation. » (Ramadan 1998: 77)

⁵⁹ Ramadan traduit ce terme par « impôt social purificateur ».

Dans son ouvrage *Les musulmans dans la laïcité*, Ramadan invite la communauté musulmane à se regrouper, dans la légalité de chaque nation d'Occident, pour faire face aux problématiques religieuses, sociales ou financières de ses membres :

L'objectif était, d'abord, de se prendre en charge en cherchant à faire face à ses responsabilités dès qu'il était apparu clairement qu'il n'y aurait pas de retour au pays de lointaine origine. C'était l'évolution normale que devait suivre l'action des musulmans dès lors qu'ils avaient compris qu'ils auraient à traduire les injonctions de leur religion dans des pays où ils étaient minoritaires.(1998:143-144)

Hormis le caractère communautaire des piliers de la religion musulmane, Ramadan ajoute, dans *Islam : la réforme radicale*, que toute religion et spiritualité comporte une relation avec le politique, idem pour le politique qui comporte nécessairement une empreinte religieuse :

Il n'existe pas non plus de système ou de pratique politiques, et ce même dans les sociétés les plus sécularisées ou les plus idéologiquement athées, qui soient complètement coupé de la référence religieuse, même si celle-ci est représentée dans l'horizon culturel de la société: la France est culturellement catholique comme la Chine est nourrie par le confucianisme, et les systèmes politiques comme les politiciens ne peuvent pas négliger ou ignorer ces dimensions. Ces relations entre la politique et la religion sont plus palpables encore dans la majorité des sociétés du monde, en Orient comme en Occident, et elles ont été influencées par les histoires nationales respectives.(Ramadan 2008: 340)

S'interrogeant sur ce qui a souvent été identifié comme un retour du religieux, Arkoun aborde ce phénomène comme une nostalgie pour les explications et les solutions aux problèmes fondamentaux de la destinée humaine. Cependant, il refuse que la religion soit perçue comme l'opposée de la rationalité : « Religion is addressed not only to miserable, uncultivated, primitive people who have not yet received the light of rational knowledge » (Arkoun 2003:28). En effet, il déplore que la connaissance scientifique positiviste ait discrédité ou éliminé la fonction religieuse dans la société sans fournir une alternative adéquate à la religion en tant que symbole de l'existence humaine et source de valeurs unificatrices. (Arkoun 2003: 38) Pour lui, le concept de rationalité doit être compris comme pluraliste et changeant. Bien que, selon Arkoun, certains musulmans se consacrent sincèrement à l'expérience intime du divin, il estime que, la plupart du temps, l'islam est plutôt :

[...] un refuge identitaire pour beaucoup de peuples et d'individus déracinés, un repaire pour tous les types de contestataires là où les libertés civiques sont confisquées obligeant les citoyens à se terrer pour guetter le moment favorable à l'attaque, un tremplin pour les ambitieux attirés par des réussites sociales, politiques ou cléricales. (2005: 47)

Arkoun reconnaît aussi qu'il existe une dimension sociale et des normes associées à la pratique de l'islam. Cependant, il distingue ce qui est « islamique » de ce qui est « 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)

Pour Arkoun, il ne suffit pas de retourner aux textes fondamentaux pour décrire et définir ce qu'est l'islam, car ce terme renvoie à des réalités complexes :

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)

Ce sont donc des sociétés et des cultures très distinctes que l'on a tendance à regrouper sous l'appellation « musulmane », alors que celles-ci mériteraient plutôt qu'on leur accorde un regard critique et scientifique pour y distinguer ce qui relève de l'islam comme religion et ce qui relève entièrement des acteurs sociaux : « Libérer les sociétés des faux dieux, c'est en même temps arracher le divin aux manifestations fantasmatiques auxquelles les hommes se livrent partout avec une inventivité inépuisable. » (Arkoun 2007:52-53) Bref, Arkoun considère que de parler d'un islam unique peut être

trompeur.⁶⁰ Il propose plutôt l'idée qu'il y ait « des islams », notamment un islam théologique, un islam sociologique et un islam historique. (Arkoun and Sanson 1989: 31) De plus, j'ai déjà souligné que l'islam, selon Arkoun, a été et demeure soumis à divers processus de manipulation, de mythologisation et d'idéologisation, autant de la part des autorités politiques ou religieuses que des diverses forces sociales. C'est la raison pour laquelle Arkoun souligne que d'associer toutes ces représentations et ces croyances à l'« islam » n'est pas acceptable scientifiquement. (Arkoun 2005:62)

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 élaborées après l'installation* de l'islam comme instance de référence et de gouvernement. (Arkoun 2012: 88-89)

En insistant sur la dimension sociale et communautaire de l'islam en insistant sur le fait que toute religion est en relation avec le politique, Ramadan met beaucoup d'emphasis sur la dimension identitaire de son travail de médiation. Il invite les musulmans à affirmer leur foi et c'est pour cette raison qu'il travaille à une interprétation des injonctions religieuses spécifiquement adressées aux musulmans occidentaux et au contexte particulier dans lequel ils vivent, c'est-à-dire dans un contexte de laïcité d'une part et d'autre part, dans un contexte où ils sont minoritaires. Arkoun reconnaît aussi la dimension sociale du religieux, mais critique cette volonté d'interpréter les sources premières à la lumière d'un contexte particulier. Le travail d'Arkoun insiste précisément

⁶⁰ Pour Ramadan, c'est exactement le contraire. Peu importe le contexte culturel où l'islam est pratiqué, si les réalités sont distinctes, l'islam est unique sur le plan des principes fondateurs bien qu'il puisse y avoir une pluralité d'interprétations. (2009:20)

sur la séparation de l'islam et des acteurs sociaux (comme les différents savants musulmans, représentant l'orthodoxie) qui parlent de l'islam.

4.1.2 Qu'est-ce que le Coran?

Ramadan explique que le croyant, dans sa quête de sens, est accueilli par la création qui est un livre constitué de signes qui rappellent aux humains la transcendance : « Le Coran, dernière des Révélations pour les musulmans, a pour principale fonction de rappeler et d'orienter : rappeler à la mémoire la présence de l'Unique, orienter l'intelligence vers Sa connaissance ». (Ramadan 2003: 30) Pour Ramadan, la révélation faite à Mohammed sur une période de vingt trois ans et qui constitue le Coran comporte certains éléments qui transcendent l'histoire (2008: 27), alors que d'autres doivent être compris en lien avec une époque particulière. (Ibid: 28) Donc, le fait que le Coran soit la parole de Dieu n'empêche pas une lecture contextualisée. (Ibid.:28) Rien dans la nature du texte coranique n'empêche ce type de lecture. (Ibid.: 25) Inutile donc de remettre en cause le statut du Coran (parole éternelle ou créée) dans le but de réformer l'islam. (Ibid.: 27)

Quant à Arkoun, il évoque l'existence de deux livres, le Livre céleste (avec un L majuscule), qui contiendrait la totalité de la parole de Dieu, et un livre historique, la parole communiquée aux hommes et désormais engagée dans l'histoire terrestre⁶¹ (Arkoun 2007: 51) :

⁶¹ Il s'agit du *mus'haf*, que j'ai abordé au chapitre 2.

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)

Arkoun considère que les énoncés coraniques, tout comme ceux de Jésus, s’inscrivent dans une langue humaine et que c’est ainsi qu’ils s’engagent dans l’histoire terrestre : « Peu importe ce qui est communiqué. Des hommes écoutent un autre homme qui parle leur langue; ils mémorisent ce qui est dit d’une façon que nous ne pouvons pas du tout contrôler. » (Arkoun and Sanson 1989: 41) Après un certain temps, on est arrivé à l’issue de ce processus et on a déclaré le corpus clos. C’est-à-dire que le contenu du livre ne peut plus être augmenté, révisé ou contesté.

Si les deux auteurs admettent qu’il puisse y avoir une part d’historicité dans le Coran, ils sont tout de même en totale opposition quant à son statut. Pour Ramadan, il s’agit bien de la parole de Dieu, mais celle-ci peut être lue en lien avec le contexte historique. Pour Arkoun, la parole de Dieu est contenue dans le Livre céleste, donc inaccessible dans sa totalité, quant au Coran en tant que livre (objet), il est engagé dans l’histoire terrestre.

4.1.3 Principes et conditions d’interprétation des textes fondamentaux

L’arrivée de jeunes générations de musulmans en Europe a engendré pour certains la nécessité de reconsidérer le rapport aux sources (Coran, Sunna) afin d’élaborer une jurisprudence (*fiqh*) qui soit adaptée au contexte européen. Quant à une éventuelle modification des législations européennes en vue d’une plus grande reconnaissance des

musulmans, Ramadan considère que cela est inutile puisqu'aucun élément des législations européennes n'empêche une pratique « sereine et complète » de l'islam. (1998: 39).

Nous avons vu au chapitre 2 que Ramadan appuie son approche réformiste sur la nécessité de renouveler le regard sur les textes sacrés afin de parvenir à une interprétation qui puisse tenir compte à la fois du texte et du contexte. Pour ce faire, il fait appel en particulier à la notion d'*ijtihad* (interprétation), qui permettrait d'examiner les sources islamiques à la lumière de ce nouveau contexte et d'offrir aux jeunes la possibilité d'établir une cohérence entre leur pratique religieuse et la société à laquelle ils appartiennent. (Ramadan 1998: 30). La présente sous-section porte précisément sur les notions de charia et *ijtihad*, plus particulièrement en ce qui a trait aux conditions d'interprétation des sources islamiques (Coran/Sunna).

Si pour lui l'interprétation est une condition de la fidélité, Ramadan précise que tout dans le Coran n'est pas ouvert à l'interprétation. Le texte sacré comporte des injonctions qui ne peuvent être interprétées et des balises qui doivent guider l'interprétation. Il est question ici de la charia, souvent associée au droit islamique. Dans *Les musulmans dans la laïcité*, Ramadan présente une définition de la charia qui connaîtra certaines modifications dans ses ouvrages ultérieurs⁶² :

⁶² Il m'apparaît qu'en ce qui a trait au droit à l'interprétation, Ramadan a nuancé sa pensée entre son ouvrage *Les musulmans dans la laïcité* (1998) et des ouvrages plus récents comme *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam* (2003) et *Islam : la réforme radicale. Éthique et libération* (2008). Dans ce dernier ouvrage, il semble adopter une plus grande ouverture quant aux conditions d'interprétation et surtout en ce qui concerne la prise en considération du contexte, alors que dans celui de 1998 il s'en tient aux conventions existantes dans les traditions juridiques.

De fait, en matière législative, les choses sont claires. La *shari'a* (le droit islamique) dont on parle tant aujourd'hui, c'est d'abord l'ensemble des règles stipulées par le Coran et la Sunna. Or ces dernières sont en petit nombre (quelque 214 versets sur plus de 6200) et traduisent les lignes générales de la philosophie du droit. Très vite, nous l'avons vu, elles ne purent suffire à répondre aux questions de la vie quotidienne des musulmans. (1998:95)

Quelques années plus tard, dans *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, il présente plutôt la charia comme « la voie », c'est-à-dire un ensemble de valeurs et de principes qui forment l'éthique islamique, non plus comme les principes du droit :

[...] la *shari'a* est non seulement l'expression des principes universels de l'islam, mais le cadre et la pensée de leur actualisation dans l'histoire humaine. Pas de *shari'a* sans un corps de principes fondamentaux qui fixent, au-delà des contingences du temps, un référentiel de fidélité au vouloir divin. (Ramadan 2003: 62)

Ramadan explique que les versets qui concernent le culte ne laissent généralement aucune marge d'interprétation alors que concernant les affaires humaines et sociales peuvent être interprétées en fonction du contexte. Ainsi, une problématique liée aux affaires humaines et sociales doit être examinée à la lumière des principes universels et généraux identifiés dans les textes sacrés :

[...] le Transcendant par sa Révélation mentionne certes tous les domaines de la vie et indique « la Voie », mais les versets et les traditions prophétiques très précis et très contraignants (dans l'ordre de la relation à Dieu et à la pratique cultuelle) se distinguent de ceux qui dans les affaires du monde fixent les principes universels et généraux, les finalités idéales que le fidèle doit essayer, du mieux qu'il peut, de réaliser dans le devenir. (Ramadan 2003:71).

Malgré cette apparente liberté en ce qui a trait aux affaires humaines et sociales, le processus d'interprétation des textes sacrés, afin d'y dégager les principes généraux, est très encadré. Un processus d'interprétation s'avère nécessaire afin de déterminer le sens profond, l'esprit du texte. Les musulmans doivent chercher dans les sources les principes qui les guideront dans l'ensemble de leurs actions : « Ainsi, les musulmans continuent de trouver dans leurs sources scripturaires des principes qui inspirent leur engagement social et politique sans jamais imposer un modèle définitif, une codification atemporelle ou plus largement une dogmatique de l'agir. » (Ramadan 2003: 247) C'est donc la raison humaine qui est interpellée afin d'établir les paramètres d'interprétation des textes sacrés de même que la méthode requise pour distinguer, entre autres, les principes essentiels des principes secondaires.

La finalité de ce travail critique sur le texte lui-même (et de la Sunna de la même façon) est de déterminer l'espace offert au travail critique à partir du Texte (*al-ijtihad*) pour répondre aux questions nouvelles à travers l'histoire et les nouvelles réalités sociales. La raison dans la temporalité se donne ainsi les moyens d'accéder à l'éternité du Texte révélé. (Ramadan 2003: 46)

Voici comment Ramadan définit l'*ijtihad* : « Il s'agit, pour le juriste, en l'absence de textes de référence de s'atteler à formuler rationnellement une réglementation en prise avec le lieu ou l'époque et qui ne trahisse pas l'enseignement et l'esprit des deux sources fondamentales. » (Ramadan 1998:96) Au chapitre 3, nous avons vu que l'*ijtihad* n'est pas, d'après Ramadan, un processus que peut effectuer n'importe quel croyant. C'est au contraire un processus très encadré et réservé aux juristes spécialisés qui ont établi un ordre de priorité quant à la procédure d'interprétation : Ramadan explique que le raisonnement par analogie est considéré comme le plus fiable, vient au deuxième rang la dérogation motivée à la règle, puis la décision d'exception justifiée par l'intérêt public et les coutumes. (Ramadan 1998: 96) Outre les conventions associées à l'*ijtihad*, Ramadan ajoute, dans *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, que le travail interprétatif doit s'intéresser au sens des mots, au sens général de la prescription, au contexte de la révélation, à ce qui est universel dans le principe énoncé, à ce qui est contingent dans son application, à sa place et à sa cohérence face au message coranique dans son ensemble et à la tradition prophétique, etc. (2003: 45) Ramadan se base notamment sur les propos du juriste Shâtibi (14^e siècle/8^e siècle de l'Hégire) qui a étudié les fondements de la jurisprudence islamique et émis des balises et des conditions à l'*ijtihad*. Il énumère sept éléments que, selon Shâtibi, le *mujtahid*, celui qui pratique l'*ijtihad*, doit maîtriser (Ramadan 2003: 90) :

1. La langue arabe : afin de lui permettre de comprendre correctement le Coran et la Sunna, plus particulièrement les versets et *hadith* contenant des prescriptions;

2. Les sciences du Coran et du *hadith*, afin de comprendre et d'identifier les preuves contenues dans les textes puis d'en déduire et d'en extraire les prescriptions;
3. Les objectifs de la charia, leur classification et les priorités qu'ils impliquent;
4. Les questions faisant l'objet d'un consensus : cela nécessite de connaître la substance des travaux sur les questions secondaires;
5. Le principe du raisonnement analogique et sa méthodologie;
6. Le contexte historique, social et politique;
7. Il doit être reconnu pour sa compétence, son honnêteté, sa fiabilité et sa droiture.

En plus d'être un spécialiste des textes, Ramadan accorde une importance particulière à ce que l'interprète connaisse suffisamment le contexte pour y transférer les enseignements de l'islam et s'assurer d'y demeurer fidèle. (2003: 45-46) Dans son ouvrage *Islam : la réforme radicale. Éthique et libération*, l'auteur semble élargir le champ de l'*ijtihad* en accordant une importance plus grande à la prise en considération du contexte social et humain comme source du droit. Par exemple, il précise que même dans un cas où les textes seraient explicites, on peut faire appel à l'*ijtihad* si le contexte l'exige :

Nous voyons ici que le champ du raisonnement critique autonome (*ijtihad*) s'élargit et se complexifie d'autant : non seulement il est impératif de penser et d'approfondir un *ijtihad* sur les Textes, mais il convient de produire des études et d'élaborer des stratégies en phase avec l'environnement, un *ijtihad* appliqué aux contextes sociohistoriques (qui tiennent compte des lois naturelles et constantes de l'Histoire tout en développant une vision créatrice et pratique du possible humain pour le futur.) (Ramadan 2008: 185)

Ramadan ajoute que la pratique de l'*ijtihād* requiert toujours le raisonnement critique autonome, que ce soit en présence ou en l'absence de Texte. La raison humaine est interpellée afin de déceler les liens de causalité, les objectifs supérieurs et universels et la nécessité d'harmoniser ces derniers dans un contexte spécifique. (2008: 101) Cependant, il reste que, pour Ramadan, l'interprétation et le raisonnement critique vis-à-vis les textes sacrés sont étroitement liés à la quête de fidélité :

Impossible de fait, dans l'école des objectifs supérieurs (*madrassa al-maqasid*) de ne pas tenir compte de l'environnement social et humain. Non seulement il éclaire les textes fondamentaux, mais seule sa connaissance approfondie permet de rester fidèle aux volontés du Législateur divin. Il importe donc de l'intégrer dès le début du travail d'élaboration juridique afin de gérer comme il se doit les situations nouvelles sur lesquelles le Texte est resté silencieux. (2008: 103)

Comme pour la réforme, plusieurs en ont appelé à l'ouverture (ou à la réouverture étant donné qu'elles auraient été ouvertes puis fermées) des portes de l'*ijtihād*⁶³, revendiquant ainsi le droit à l'interprétation des textes sacrés. Puisque l'islam ne dispose pas d'une autorité centrale régissant l'interprétation du Coran et de la Sunna, l'*ijtihād* pourrait être un outil permettant une actualisation de l'interprétation des textes par le croyant lui-même. Arkoun voit dans cet accès libre aux textes un moyen de permettre de penser les impensés y compris, la réconciliation entre pensée islamique et la laïcité. Or, Ramadan a des doutes quant à la pertinence d'une interprétation totalement libre des textes sacrés par le simple croyant. D'abord, il insiste sur le fait que :

⁶³ L'expression « portes de l'*ijtihād* » pour désigner le droit à l'interprétation est très fréquemment utilisée, à la fois par des personnalités des milieux académiques, médiatiques et religieux en islam.

L'ijtihad n'a jamais été considéré comme une interprétation libre des Textes, offerte à l'élaboration critique des individus n'ayant aucune connaissance des sciences islamiques, des conventions et des normes qui s'imposent aux spécialistes des Textes et à l'exercice de leur expertise. (Ramadan 2008: 36)

Pour Ramadan, hormis la volonté louable de démocratiser la pensée islamique, cet exercice comporte un danger lié à la compréhension juridique des textes. De plus, cette libre interprétation des textes n'irait pas nécessairement dans le sens d'une plus grande ouverture ou d'une approche progressiste ou moderne du Coran et de la Sunna, comme le souhaitent ceux qui l'ont proposé. (Ramadan 2008: 36) Bref, malgré la liberté d'interprétation qu'il affirme en ce qui a trait aux affaires humaines et sociales, Ramadan accorde une grande importance aux normes, aux exigences qui sont explicites dans le texte et au rôle des savants musulmans. Pour lui, la pluralité des opinions et des comportements ne change rien au fait qu'il y ait « une seule norme » :

Or, la connaissance de l'islam exige des études; il s'agit clairement d'une science; il y a ce que dit la religion et les opinions que chacun peut formuler pour soi. Elles ne sont pas du même registre. Il y a la norme et la liberté que chacun prend à son égard. La pluralité des comportements vis-à-vis de la norme ne prouve pas l'inexistence de celle-ci. En religion, comme en tout domaine scientifique, la fixation de la norme suppose un savoir et des compétences. (Ramadan 1998:168)

Pour sa part, Arkoun doute de l'origine divine de ce que l'on connaît comme la charia. Arkoun soutient que, pour l'islam comme pour toutes les religions, la loi divine n'est en fait qu'une sacralisation des codes et des structures préexistantes, comme c'est le

cas pour les catégories du licite et de l'illicite (*halal/haram*) qui sont considérées comme divines et inchangeables. (Arkoun 2006: 34).

En retraçant les postulats du credo islamique, Arkoun définit l'*ijtihad* et ses conditions comme suit :

Posséder les techniques de l'*ijtihad* définies et enseignées dans les *Usul al fiqh* est une des conditions *sine qua non* de l'exégèse recevable dans toute élaboration doctrinale (articles de foi, théologie) et juridique (*fiqh*). Le juriste théologien *mujtahid* est le médiateur indispensable entre les catégorisations énoncées par Dieu et les normes qu'en déduit le *mujtahid* et qu'applique le juge (*qâdi*) dans le prétoire : *Mujtahid* , le *qâdi*, et le *mufti* sont directement responsables devant Dieu, jamais devant un pouvoir humain des usages et des interprétations de la Parole révélée. (2010: 48).

Au-delà de ces postulats largement acceptés, il insiste sur le fait que l'*ijtihad* aurait été pratiqué à l'époque médiévale, celle de l'islam classique, alors que régnait un pluralisme doctrinal. (Arkoun 2005: 28). Contrairement à Ramadan qui reste méfiant vis-à-vis l'idée d'une libre interprétation des textes sacrés, souhaitant plutôt que celle-ci reste encadrée par un processus d'interprétation bien défini et destiné à formuler le droit islamique, Arkoun en appelle à un travail d'*ijtihad* qu'il définit simplement comme un effort d'interprétation.

Ainsi, il parle fréquemment de son travail comme son *ijtihad* et parfois même utilise l'expression *nouvel ijtihad* pour mobiliser les savants et les inviter à un renouvellement de la pensée islamique :

It argues for a new *ijtihad* for Muslim as well as non-Muslim scholars to initiate a process of new thinking on Islam with tools such as history of thought rather than political events or fixed parameters, to make unthinkable notions - a historical rather than a religious postulate - thinkable, and to relate secularism, religion, and culture to contemporary challenges rather than substituting one for the other. (Arkoun 2003: 18)

Il faut également se rappeler qu'Arkoun présente l'islam comme théologiquement protestant, puisqu'il reconnaît l'égalité des croyants devant l'interprétation des écritures, mais politiquement catholique puisque selon lui, ce pouvoir d'interprétation a été confisqué par les autorités (Arkoun 2004: 136). Ainsi, il souhaite libérer le Coran de tout protocole d'interprétation orthodoxe afin que les musulmans et les non-musulmans puissent associer, librement et avec créativité, les idées et les représentations qu'ils y trouvent :

This approach is able to extricate itself definitively from every kind of arbitrary rhetorical, artificial and allegedly logical reconstruction, and deluded "coherence" later imposed by legal, theological, apologetic, ideological and fantastic interpretations. One potential model here is, of course, the creative freedom of the likes of Ibn 'Arabi; but in this case the desired freedom is more subversive, since it would include all forms and experiences of subversion ever attempted by mystics, poets, thinkers and artists. (Arkoun 2006:92)

En résumé, en ce qui a trait à l'interprétation des textes sacrés, Ramadan y voit la possibilité d'une interprétation qui soit reliée au contexte. Ce droit à l'interprétation, balisé et réservé aux spécialistes, permet tout de même au médiateur d'apporter des

solutions à des problèmes qui ne se posaient pas au moment de la révélation, au temps de Mohammed et des premiers croyants. C'est cet outil qui permet à Ramadan de s'adresser aux musulmans occidentaux leur disant qu'ils peuvent demeurer fidèles aux enseignements de l'islam, même si le contexte n'est plus le même. Arkoun ne perçoit pas ces restrictions quant à l'interprétation des textes comme un gage de fidélité, il y voit plutôt de l'arbitraire, des clôtures dogmatiques desquelles il faut libérer la pensée islamique par le biais d'une interprétation libre et créative.

4.1.4 Repenser l'islam

Au chapitre précédent, j'ai présenté les critiques que formule Ramadan à l'égard des contextes islamiques. Celles-ci peuvent être regroupées en deux catégories : la critique des élites politiques et la critique des autres écoles de pensée en islam. À l'endroit des élites politiques, il dénonce les régimes autoritaires qui sont légion dans les pays majoritairement musulmans et le fait que ces régimes aient tendance à instrumentaliser l'islam. Il cite en exemple les pétromonarchies du Golfe qui, selon lui, se réfèrent à l'islam pour réprimer leur population. Quant aux critiques qu'il adresse aux autres écoles de pensée, elles concernent essentiellement la question de l'interprétation.

Pour Ramadan, Dieu commande la raison. Le croyant est donc interpellé pour effectuer une analyse rationnelle du monde qui l'entoure. Cette approche implique aussi que la raison soit mobilisée lorsqu'il est question d'interpréter les textes sacrés : « Ainsi la foi (qui est confiance et conviction) et la raison (qui est observation et analyse) ne devraient pas s'opposer en termes d'autorité quant aux savoirs, mais, au contraire, se compléter en termes de référence quant à l'action. » (Ramadan 2009: 59) Il mentionne

également que la tradition islamique classique accorde une place centrale à la nécessité du renouveau et à la réforme de la lecture et de la compréhension des Textes. (Ramadan 2008: 38) C'est pourquoi il reproche aux tenants de l'approche traditionnaliste leur faible marge interprétative. À l'égard des littéralistes, il déplore le fait que leur lecture des textes sacrés ne distingue pas ce qui est immuable de ce qui est sujet au changement :

La tradition islamique classique (sunnite comme chiite) – au-delà des disputes sur le statut de l'essence de la parole, des qualités et des noms divins – a très vite déterminé que si le Verbe (le Coran) provient de Dieu, le Verbe n'est pas Dieu et que la révélation du Texte dans l'histoire humaine exigeait la médiation de l'intelligence humaine pour l'appréhender, le comprendre et lui rester fidèle à travers le temps. Encore une fois, la question centrale a consisté à déterminer la nature de l'interprétation et ses limites en présence du Texte révélé. (Ramadan 2008: 27)

Ramadan propose donc une approche renouvelée des sources du droit islamique. Ce renouveau permettrait de distinguer ce qui est immuable de ce qui est changeant afin que les musulmans puissent non seulement s'adapter au contexte, mais aussi contribuer à transformer le monde : « Les musulmans d'aujourd'hui, en Orient comme en Occident, ont un besoin urgent d'un *fiqh* (droit et jurisprudence) contemporain, distinguant ce qui, dans les Textes, est immuable de ce qui est propre au changement. » (Ramadan 2008:7)

L'idée du retour à soi, à l'identité islamique, est centrale dans l'approche de Ramadan. C'est par une réforme de la compréhension des textes sacrés que les musulmans pourront dégager l'éthique islamique qui leur permettra de mieux comprendre la place de leur foi

dans un contexte laïque, en plus de pouvoir agir pour changer le monde en fonction des valeurs qui sont les leurs.

Plus précisément, en ce qui concerne le renouveau dans l'interprétation des textes sacrés, le projet de Ramadan consiste à prendre en considération les connaissances scientifiques comme source accordant à ces connaissances une autorité égale à celle des textes sacrés. Cette nouvelle approche quant aux sources du droit implique une remise en question des autorités traditionnelles dans le domaine du droit islamique. Ramadan estime qu'il faut « opérer un déplacement du centre de gravité de l'autorité dans l'univers de référence islamique en sériant plus nettement les compétences et les rôles respectifs des savants dans différents domaines ». (2008: 10) Pour lui, les connaissances scientifiques ne menacent ni ne concurrencent la foi :

Il s'agit d'établir la fidélité sur une double intelligence (des Textes et de l'univers) et, face à la complexification des savoirs, de se donner les moyens de convoquer la diversité des compétences afin d'établir les contours et les conditions d'une solide autorité éthique capable d'orienter les processus de réforme. L'objet n'est donc pas de museler les sciences – ou de les craindre –, mais bien de les intégrer complètement et égalitairement dans la production de l'éthique appliquée contemporaine [...] (2008: 144-145)

Évidemment, les spécialistes du *fiqh* (droit et jurisprudence islamique) conservent leur prérogative quant aux questions liées au culte. Or, selon l'approche de Ramadan, les savants des Textes ne sont pas en mesure de déterminer seuls des normes portant sur des questions scientifiques, sociales, économiques ou culturelles alors qu'ils n'ont qu'un savoir relatif face à ces questions. (2008: 162) C'est pourquoi il entend intégrer les

scientifiques au renouvellement du droit islamique, mais aussi imposer un double travail de spécialisation aux savants des textes. L'ajout d'une spécialisation dans un domaine de l'activité humaine leur permettrait d'élaborer une pensée créative et de mieux répondre aux défis de leur époque :

Ce rapport dialectique entre Texte et contexte est une invitation faite à l'intelligence humaine de trouver les voies de la fidélité à travers le mariage de deux horizons de connaissance : celui des principes éternels de la pratique et de l'éthique et celui des réalités toujours changeantes des sociétés humaines. (Ramadan 2008: 35)

En ce qui a trait à l'interprétation des textes sacrés, Arkoun croit que toute articulation du sens est située historiquement, contrairement à Ramadan pour qui certains éléments dans l'interprétation peuvent tenir compte ou être reliés à l'action historique alors que d'autres éléments sont immuables et éternels. Arkoun affirme que bien qu'un sens ultime puisse exister, cette quête demeure difficile à réaliser :

The search for ultimate meaning depends on the radical question concerning the relevance and existence of an ultimate meaning. We have no right to reject the possibility of its existence. What is questionable is how to base all our thoughts on the postulate of its existence. Again, we encounter the true responsibility of the critical reason. (Arkoun 2003:25)

Afin d'apaiser les conflits liés à la reconnaissance des musulmans occidentaux, Arkoun soutient une plus grande ouverture de la part des savants spécialistes la pensée islamique face aux acquis scientifiques de la modernité. En outre, il favorise plus de

débat, de critiques et la coexistence d'une pluralité de pensées. Il ne reconnaît pas la possibilité que ceux qui cherchent à revenir à l'islam des *salaf* (pieux ancêtres) puissent s'ouvrir aux acquis scientifiques de la modernité, car, selon lui, le réformisme retarde, déforme, voire même supprime toute véritable interaction entre pensée, connaissance et action. (Arkoun 2002: 42) De plus, il reproche aux réformistes d'amalgamer modernité et système colonial, de sorte que l'islam apparaisse comme un repère identitaire opposé au colonialisme, rejetant du même coup la modernité scientifique et intellectuelle. Débarrassée du colonialisme, la nation retrouverait sa langue, sa culture et l'islam comme religion. Méfiant vis-à-vis les discours identitaires, Arkoun critique vigoureusement cette association entre nationalisme et religion où les pouvoirs politiques s'associent à l'orthodoxie religieuse. Pour lui, les grandes religions permettent la légitimation d'un ordre social produit par l'action historique des hommes. L'amalgame entre pouvoir politique et orthodoxie, issu du processus d'étatisation, a mis fin à la période qu'Arkoun qualifie d'humaniste, au cours de laquelle cohabitait une pluralité de pensées et où tout pouvait être soumis à l'examen critique. Par le biais de la médiation critique, Arkoun cherche à répondre à un besoin qu'ont selon lui les musulmans d'Europe et du monde musulman pour une information moderne sur l'islam et sur les religions présentes dans les sociétés pluralistes d'Occident. Il encourage les musulmans à réexaminer le terme « islam » en lui redonnant sa dimension spirituelle et religieuse, mais à la lumière des connaissances et des outils intellectuels de la modernité. Il ne reconnaît pas que les textes puissent contenir des éléments qui soient immuables et qui de ce fait, ne prêtent pas à interprétation.

En somme, en tant que médiateur, Ramadan propose aux musulmans occidentaux de revenir aux sources premières de l'islam afin d'y trouver les fondements de l'éthique islamique. Il présente la charia comme les principes universels qui fondent cette éthique et *l'ijtihad* comme l'outil d'interprétation des textes sacrés à la lumière du contexte actuel et des problématiques qui se posent à eux. Malgré que certains éléments régissant le culte ne puissent être l'objet d'interprétations, ceux qui relèvent de la vie sociale, peuvent être interprétés. Bref, si les musulmans peuvent vivre dans la laïcité, c'est parce que la norme, issue du Coran, le permet et la liberté à l'égard de cette norme est balisée. Pour sa part, Arkoun voit difficilement comment les limites et les balises dont parle Ramadan puissent être autre chose que le résultat de l'historicité dans laquelle est plongé le Coran et appelle à la critique de ce qui a été fixé comme immuable. En ce qui a trait à l'interprétation des textes sacrés, son travail de médiateur laisse pratiquement toute la place à la créativité de l'interprète sans chercher à baliser la lecture des sources sacrées.

4.2 Quelles conceptions de la laïcité?

Malgré qu'ils relient étroitement la notion de laïcité à l'histoire de l'Europe et au christianisme, les deux auteurs proposent également de l'aborder de manière à appréhender les enjeux liés à l'islam dans un contexte laïc. Pour Ramadan, laïcité devrait rimer avec autonomie de la raison, liberté de conscience et égalité plutôt qu'avec la volonté d'effacer tout signe d'appartenance religieuse au nom de la neutralité. On remarque encore une fois, l'importance qu'accorde Ramadan à l'identité et à l'appartenance. La laïcité qu'il défend ne veut pas effacer les religions de l'espace public.

Son projet cherche plutôt l'affirmation d'une société pluraliste où cohabiteraient les différents cultes et croyances. 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 que la propose Arkoun est empreinte d'une pluralité de pensées et d'opinions, riche en débats permettant de remettre en question les principes établis. Ainsi, chaque culture, chaque religion peut s'affirmer, mais aussi être critiquée.

4.2.1 Laïcité : conjuguer foi et raison

J'ai mentionné au chapitre précédent que Ramadan et Arkoun contestent l'idée qu'il y ait une confusion des ordres temporel et spirituel qui soit intrinsèque à l'islam. On ne peut donc pas expliquer ou défendre par cette confusion l'impossible application du principe de laïcité en contextes islamiques. Ramadan insiste sur l'importance d'une référence éthique qui soit antérieure à la raison; c'est ainsi que, pour lui, l'islam harmonise foi et raison tout en respectant la notion de laïcité. Arkoun aborde plutôt la laïcité comme une attitude devant la connaissance qui devrait permettre aux musulmans de considérer les normes en fonction de leur historicité plutôt que de les déclarer intangibles.

Pour expliquer comment il est possible pour les musulmans de vivre en contexte laïcité, Ramadan revient sur l'histoire de la laïcité en Europe en mettant l'accent sur les principes d'autonomie de la raison, de liberté de conscience et d'égalité qui sont sous-jacents à l'application de la laïcité. Son argument veut que, si l'islam permet l'application de ces principes, alors il est certainement possible pour les musulmans de vivre dans la

laïcité : « L'important n'est pas de savoir si quelque chose peut s'appeler "laïque" en Islam, mais bien plutôt de déterminer s'il est possible d'y concevoir une autonomie de la raison, une liberté de conscience et les principes d'égalité et de représentativité. » (Ramadan 1998: 123) Il affirme que les musulmans n'ont pas connu les problèmes qui ont mené les chrétiens d'Europe vers la laïcité, et ce à cause de la nature du message islamique. Ramadan affirme qu'il n'y a rien dans les sources islamiques qui encouragerait une confusion des ordres⁶⁴ : « Il n'existe de fait aucune confusion entre l'autorité restrictive du religieux et l'indépendance citoyenne de l'individu, entre l'ordre du dogme et celui de la raison, entre le privé et le public. » (Ramadan 2003:247) Il ajoute qu'un pouvoir politique guidé par les principes religieux permet à son peuple la liberté politique et la liberté de conscience : « La gestion du pouvoir, quand le souverain était habité par les références religieuses de justice, de concertation et de représentativité, offrait ce qu'offrira plus tard la laïcité en Occident: la liberté politique et la liberté de conscience. » (Ramadan 1998: 121)

Ramadan ajoute que les savants musulmans ont très tôt identifié l'articulation de ces ordres : « Les musulmans n'ont pas, contrairement à l'idée communément répandue, au cœur même de leurs sources, de problème particulier avec le principe de distinction des ordres puisqu'ils trouvent ces articulations dans les premiers travaux de catégorisation des domaines effectués par les oulémas du VIII^e et au IX^e siècle déjà. » (Ramadan 2003: 247) Ramadan considère que le dogme islamique conjugue foi et raison

⁶⁴ Toutefois, dans *Aux sources du renouveau musulman*, Ramadan explique ce qui distingue les réformistes *salafistes* des libéraux (rationalistes), qu'il présente comme étant influencés par l'œuvre d'Ali Abderraziq (*L'islam et les fondements du pouvoir*). Parmi ceux qui ont réfuté la thèse d'Abderraziq, Ramadan souligne la critique de Rachid Rida (réformiste salafi), qui reproche à Abderraziq « la remise en cause d'une des obligations les plus importantes de l'islam (organiser le pouvoir). » (je souligne) (Ramadan, 1998 : 20) Son propos laisse penser qu'il se rattache à la pensée de Rida.

en incitant le croyant à l'analyse rationnelle du monde qui l'entoure, et ce avec humilité et conscience du « besoin de Lui ». Il estime que la raison est nécessaire pour s'assurer la fidélité au sens profond du message divin. Il explique que les sources scripturaires offrent des principes qui servent de référence pour la foi et pour la raison : « [...] elle [la source de référence] parle différemment au cœur et à la raison. Au premier, elle rappelle la dimension de sa dépendance à Dieu : à la seconde, elle dessine les chemins de son indépendance et de sa liberté vis-à-vis des êtres humains. » (Ramadan 2003:247)

Ramadan insiste donc sur l'importance d'une morale en amont :

Que la foi, ou la spiritualité, se réfère à une morale en amont qui oriente la rationalité et l'agir humains et que la raison analytique autonome produise une éthique rationnelle en aval n'est pas un problème en soi: cela doit permettre aux deux horizons de se rencontrer et de participer à la production de cet *universel partagé* dont nous parlions dans le précédent chapitre. La foi n'a pas à s'immiscer dans les postulats, les hypothèses et les conclusions scientifiques, de même que la raison n'a pas à disqualifier l'essence et la substance de la foi au nom d'un positivisme supposé supérieur.(2009: 63)

Il soutient que la raison doit considérer « la légitimité du cœur, de la conscience et de la foi à croire à un ordre et à des finalités antérieurs à ses observations, ses découvertes et ses hypothèses. » (Ramadan 2009: 63) Bref, Ramadan défend l'idée que les enseignements islamiques ne vont pas à l'encontre d'une distinction des ordres religieux et politique, mais refusent cependant la disparition de la référence éthique des domaines de la politique, de la rationalité et de l'autorité négociée.(2008: 345)

Contrairement à Ramadan, pour qui la dimension sociale de 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 (*din, dawla, dunya*), 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, Arkoun 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 acquis liés aux révolutions américaine et française, Arkoun ajoute que les pays majoritairement musulmans n'ont jamais connu d'événements comparables :

En ce sens, l'islam n'est pas dans la modernité, ou, ce qui revient au même, 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)

Concernant les musulmans occidentaux, Arkoun considère que l'islam n'est pas fermé à la laïcité. Il invite les musulmans à se dégager des contraintes psychologiques, linguistiques et idéologiques qui pèsent sur eux, non pas seulement en raison de leur propre histoire, mais du fait également de l'environnement international. Ils ont à renouer avec la réalité historique de la pensée islamique des quatre premiers siècles de l'Hégire. (Arkoun and Sanson 1989: 34)

Dès ses premiers ouvrages, Arkoun adopte 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 sont des modes de pensée et d'interprétation générant des normes et des valeurs à la différence que, dans un cadre religieux, ces valeurs et ces normes sont déclarées immuables, alors que dans un cadre

sécularisé, elles sont comprises comme changeantes en fonction du contexte historique. (2002: 45) Néanmoins, pour Ramadan comme pour Arkoun, raison et religion ne s'excluent pas. Arkoun ne nie pas l'importance de la foi, de la quête de sens dans la vie humaine, mais il voudrait voir la religion étudiée à partir de la raison. Pour Ramadan, en plus d'être nécessaire à l'interprétation du Livre, Dieu commande la raison.

4.2.2 Repenser la laïcité

Chaque auteur aborde la reconnaissance des musulmans occidentaux en proposant sa manière propre d'aborder la laïcité. Tandis que Ramadan attribue une importance prépondérante à l'autonomie de la raison et à la liberté de conscience, qui tous deux permettent au musulman de vivre sa religion dans un contexte laïc, Arkoun insiste sur la nécessité de dépasser les « clôtures » de la laïcité et de la religion.

D'après Ramadan, le cheminement vers la modernité occidentale n'est pas celui de toutes les cultures et civilisations (2009: 187). C'est pourquoi il dégage certains principes qui sont selon lui communs à l'éthique islamique et à l'idéal laïc comme l'autonomie de la raison et la liberté de conscience, et d'autres, comme l'égalité et la neutralité, qui font en sorte que les musulmans puissent pratiquer leur religion dans un contexte laïc. Dans la description qu'il fait de la laïcité en lien avec la modernité occidentale, Ramadan insiste beaucoup sur la neutralité de l'État vis-à-vis la pluralité des cultes. En outre, il décrit la laïcité comme une libération des prétentions catholiques exclusivistes, notamment sur les domaines de la santé et de l'enseignement :

La lutte des partisans de l'ordre nouveau a conduit à distinguer l'espace social de l'autorité religieuse et, de fait, elle a permis d'offrir une autonomie aux institutions sociales responsables de l'enseignement et de la santé. Par ailleurs, et c'est peut être là l'élément central de ce progrès, elle a garanti la pluralité et la liberté des différents cultes sous l'autorité d'un État, désormais *neutre* [...] (Ramadan 1998: 65)

Ramadan estime que l'adoption de la laïcité en Occident correspond à une libération à la fois sur le plan intellectuel et au niveau social. Sur le plan intellectuel, avec la primauté accordée à la raison humaine comme fondement de l'autorité scientifique, morale et politique; au niveau social, grâce à la pluralité religieuse et politique possible avec l'arbitrage d'un État neutre. (1998:70) Cependant, dans son ouvrage de 2008, *Islam : la réforme radicale*, Ramadan revient sur la neutralité de l'espace public qui a été au cœur du débat sur la signification de la laïcité en France jusqu'au rapport de la *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* (souvent appelée Commission Stasi) (2003) et à la *Loi encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics* qui a suivi (2005). Il affirme que les débats entourant la question de la neutralité de l'espace public sont trompeurs et simplistes et insiste plutôt sur l'égalité des droits et le partage du pouvoir, s'inquiétant que les droits des minorités religieuses ne soient pas reconnus. (Ramadan 2008: 348)

Repenser la laïcité, pour Arkoun, pourrait se résumer grâce à son idée de subversion par le biais des opérations transgresser-déplacer-dépasser, et ce afin de permettre la sortie des clôtures dogmatiques que comportent tout autant la pensée laïque que la pensée moderne. Comme Ramadan, Arkoun établit un lien historique entre la

pensée moderne et l'Occident, mais ne réduit pas la première à la seconde. Pour lui, c'est par le dépassement de ces clôtures qu'apparaîtront de nouvelles possibilités de pensée au-delà des dichotomies créées par la pensée moderne occidentale :

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)

Au-delà de la sortie de la religion, l'Occident doit travailler au 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) Une fois ces clôtures dépassées, il s'agirait de débattre et analyser les enjeux autour d'une troisième voie, redéfinissant laïcité et religion. (Arkoun 2010: 77).

Conclusion

En ce qui a trait aux propositions des médiateurs pour la reconnaissance des musulmans occidentaux, j'ai interrogé, grâce à ma grille de lecture, les ouvrages d'Arkoun et de Ramadan afin de mieux comprendre comment chacun définit l'islam et le Coran, puis de quelle manière Ramadan et Arkoun abordent l'interprétation des textes sacrés à la lumière des problématiques que peuvent vivre les musulmans occidentaux ou que peut engendrer la pratique de l'islam dans un contexte laïc. Puis, toujours par le biais de ma grille d'analyse, j'ai interrogé les deux auteurs afin de mettre en lumière comment chacun définit la laïcité et l'apport d'une telle conception dans les débats entourant les demandes de reconnaissance des musulmans.

Dans ce chapitre, je me suis penchée sur le second rôle du médiateur « proposer ». Nous avons pu remarquer de manière frappante à quel point le travail de médiation s'opère de manière différente chez Ramadan et chez Arkoun. On a pu constater l'attachement aux valeurs religieuses comme éthique première pour Ramadan et l'importance qu'il accorde à l'affirmation de la foi comme étant au cœur de l'identité des musulmans occidentaux en tant que citoyens. Quant à lui, Arkoun cherche plutôt à libérer les musulmans de cet attachement envers des normes fixées et perçues comme éternelles, considérant qu'il faut les étudier, les remettre en question et les resituer dans leur contexte historique. Bref, la manière dont chacun définit la religion, l'islam et même la laïcité, est révélatrice du type de médiation que chaque auteur effectue. On y voit qu'Arkoun insiste sur la liberté en ce qui a trait à l'interprétation des sources sacrées tandis que Ramadan voit dans ces principes d'interprétation non pas des carcans, mais

des balises qui assurent la fidélité. Quant à la laïcité, Ramadan estime qu'elle permet à chaque religion de s'affirmer tandis qu'Arkoun voit dans la laïcité une attitude critique à adopter devant les certitudes. Nous verrons au chapitre suivant le troisième rôle du médiateur, à savoir « faciliter le dialogue ». Plus précisément, j'examinerai comment chaque auteur définit le pluralisme et comment il aborde le dialogue interculturel et interreligieux.

CHAPITRE 5

Faciliter le dialogue

Revenons au canot, le canot au centre duquel se trouve le médiateur et avec à son bord, un équipage hétéroclite. Chacun revendique la reconnaissance et le médiateur, à l'écoute, tente de faciliter le dialogue. Dans le canot, qui représente la communauté politique, il peut y avoir différentes sphères de négociations, bien sûr celle entre ceux à qui la reconnaissance est demandée et ceux qui la revendiquent, mais aussi parmi les différents membres d'un groupe qui demande la reconnaissance et entre les différents membres du groupe à qui la reconnaissance est demandée. (Tully 2008: 168) Le médiateur peut intervenir dans le cadre de ces multiples négociations, mais aussi pour faciliter le dialogue lorsque c'est le canot et son fonctionnement que certains souhaitent changer. Ce sont alors les institutions et les règles de la communauté politique qui sont remises en cause.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, selon Tully, l'objectif du dialogue n'est pas d'en arriver à une entente définitive mais plutôt à un accord, même s'il est toujours imparfait. Le travail du médiateur est de faciliter le dialogue. Dans la grande conversation sur la reconnaissance des musulmans occidentaux, il n'y a pas de consensus, à l'intérieure même de chacune des parties impliquées, tous n'ont pas le même avis. Peut-être ne seront-elles jamais d'accord. Le médiateur travaille pour faire en sorte que les parties s'écoutent et s'entendent, ne serait-ce que sur le fait qu'elles ne s'entendent pas. L'écoute est essentielle à la conversation et le médiateur s'assure que les parties puissent s'exprimer et s'écouter en exposant les revendications des uns et des autres sans attribuer

tous les torts à une seule des parties. En exposant ce qu'il considère être l'origine des conflits, il offre des bases explicatives aux mécontentes. C'est de cette manière que le médiateur facilite la compréhension des termes du conflit. Enfin, le médiateur présente une conception du pluralisme afin de rapprocher les parties. Dans le cas présent, Arkoun et Ramadan cherchent à montrer comment il est possible d'être musulman en contexte de laïcité.

Afin de mieux comprendre le travail de médiation effectué par Arkoun et Ramadan, plus particulièrement comment chacun à sa manière facilite le dialogue dans le cadre de conflits reliés à des demandes de reconnaissance formulées par des musulmans occidentaux, ce chapitre est divisé en quatre sections. Premièrement, il s'agit de déterminer quelle forme de dialogue intervient dans le travail de médiation. Deuxièmement, il s'agit de faire dialoguer les auteurs pour montrer comment chacun explique les conflits sur la reconnaissance des musulmans en Occident. Par exemple, sont-ils reliés à la quête de fidélité, à la nature même de la religion, à la marginalisation sociale et économique, aux différences culturelles? Troisièmement, afin d'effectuer son rôle de médiateur, quelle conception du pluralisme chaque auteur défend-il? Est-ce un pluralisme qui permet à chacun d'affirmer son identité, son appartenance, ou plutôt un pluralisme qui cherche à universaliser, à identifier le socle commun? Quatrièmement, dans le cadre de conflits entre liberté critique et appartenance, quel type de dialogue sur la reconnaissance les auteurs favorisent-ils?

5.1 Quelle forme de dialogue?

Lorsque des conflits surgissent à bord du canot, le rôle du médiateur est de faciliter le dialogue, mais quelle forme de dialogue? Négociation, conversation, persuasion sont autant de manières de dialoguer qui comportent des finalités différentes. La négociation cherche une entente, la persuasion vise à convaincre tandis que la conversation, au sens gadamérien, pointe vers la compréhension. Puisqu'il cherche à ce que les parties se comprennent, idéalement qu'elles en arrivent à un accord ou du moins qu'elles s'entendent sur le fait qu'elles ne s'entendent pas, le médiateur favorise d'abord et avant tout la conversation. Afin de parvenir à reformuler et expliquer les perspectives et revendications des uns et des autres, il s'efforce de faire parler et d'être à l'écoute de parties qui ont de la difficulté à se parler et à s'écouter.

5.1.1 Les caractéristiques de la conversation

Caractérisée par la dialectique question-réponse et orientée vers la compréhension, la conversation gadamérienne comporte certaines conditions qui la distinguent des autres formes de dialogue, c'est-à-dire : *l'écoute, l'ouverture à la vérité de l'autre et de la volonté de dialoguer*. En posant une question sincère, nous sommes amenés dans une conversation qui nous porte dans une direction que n'avions pas prévue. Le sujet de la conversation produit des questions qu'il était impossible de prévoir au départ. À l'égard de ces caractéristiques, de quelle manière le médiateur favorise-t-il la conversation?

Dans son travail, le médiateur tente d'exposer les perspectives et les revendications des uns et des autres, il situe les parties à la fois dans le problème et dans sa solution. Il n'attribue pas tous les torts à une seule partie. À la fois solidaire et au service de tous les citoyens, il demeure ouvert à la vérité de chacune des parties impliquées dans le conflit même s'il n'y adhère pas. En expliquant ce qui ne va pas et pourquoi il y a un conflit, il travaille à ce que les parties s'écoutent mutuellement alors qu'elles ne trouveraient peut être pas les mots justes pour se parler directement, sans médiation.

5.1.2 Favoriser la conversation

Par leurs revendications pour une meilleure reconnaissance, les musulmans affirment qu'ils ne sont plus satisfaits des conditions qui régissent le fonctionnement du canot. Ils souhaitent un nouvel accord. Dans cette situation, le médiateur favorise la conversation. Il crée les conditions pour que cette conversation ait lieu en expliquant qui sont les parties impliquées et quels sont les termes du conflit, puis en proposant des pistes de solutions par le biais d'une conception du pluralisme qui permette de jeter les bases d'un nouvel accord. Le médiateur s'efforce de proposer une interprétation des termes des conflits en s'arrêtant aux perspectives, revendications et arguments de chaque partie impliquée. Il est à l'écoute des uns et des autres. Il s'efforce de traduire les propos de chacun et cherche à les faire se comprendre, se réconcilier ou s'entendre sur le fait qu'ils ne s'entendent pas.

En tant que médiateurs, Ramadan et Arkoun réagissent aux demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux en tentant au mieux de réconcilier, sinon d'amener une compréhension partagée des termes du conflit.

5.2 Les termes des conflits

Pour favoriser la conversation, le médiateur doit d'abord chercher à comprendre pourquoi ces conflits sont survenus. En ce qui a trait à l'explication de l'origine des conflits, Ramadan et Arkoun proposent des réponses bien différentes. De même, lorsque chacun identifie les parties impliquées, celles-ci ne sont pas toujours les mêmes et ne le sont pas pour les mêmes raisons ni au même degré. Par exemple, les savants ont un rôle central dans l'interprétation que propose Arkoun, mais ont un rôle plutôt marginal selon la perspective de Ramadan. Dans la deuxième sous-section, nous verrons précisément comment chacun des médiateurs présente une interprétation des sources de ces conflits portant sur la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité.

5.2.1 Quelles sont les parties impliquées?

Plusieurs parties sont impliquées dans les conflits portant sur les demandes de reconnaissance des musulmans dans un contexte de laïcité dans la mesure où elles contribuent à en expliquer les causes. D'autre part, les médiateurs les interpellent aussi car elles peuvent contribuer à leur résolution.

En plus de critiquer l'orthodoxie islamique, les théologiens et les savants, Arkoun les interpelle aussi dans son interprétation des conflits. Lorsqu'il s'agit d'interpréter les

sources des conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux et le difficile dialogue entre les musulmans et les autres groupes religieux, il souligne le rôle de l'orthodoxie islamique qui refuse de sortir des cadres de lectures traditionnels de l'islam, de même que celui des savants occidentaux, particulièrement les orientalistes qui écartent l'idée de se livrer à un exercice critique à l'endroit des religions non chrétiennes. Le refus de penser le socle commun du judaïsme, du christianisme et de l'islam, doublé du refus de la part des chercheurs occidentaux quand il s'agit de penser les difficultés des religions non chrétiennes, revient à confier l'interprétation de l'islam à une orthodoxie qui refuse de penser les *impensés* et bloquer ainsi l'expression d'une pensée critique et plurielle.

Les citoyens musulmans qui souhaitent pratiquer leur religion sont au cœur du travail de Ramadan, c'est précisément à eux qu'il s'adresse. Néanmoins, Ramadan interpelle plusieurs autres parties qui sont concernées par les demandes de reconnaissance émises par les musulmans en contexte de laïcité. En outre, il interpelle les États d'Europe⁶⁵ et d'Amérique du Nord et leurs institutions. Les musulmans sont également invités à s'engager auprès des citoyens non-musulmans, peu importe leur affiliation religieuse ou philosophique. Les oulémas et juristes musulmans ont aussi leur part dans les conflits autant que dans leurs résolutions. Enfin, Ramadan interpelle aussi – mais moins qu'Arkoun – les savants occidentaux, notamment les historiens et les théologiens – eux qui sont au cœur des propositions d'Arkoun.

⁶⁵ La France en particulier, à cause de son caractère officiellement laïque.

5.2.2 Comment les médiateurs interprètent-ils les conflits sur la reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?

Les conflits sur la reconnaissance des musulmans occidentaux ont comme toile de fond les difficultés que pourrait rencontrer un musulman d'Europe ou d'Amérique du Nord qui cherche à vivre et assumer sa foi au sein d'une société où l'islam n'est pas la religion de la majorité. Des demandes ou des gestes perçus comme normaux et légitimes pour les uns peuvent générer des tensions avec d'autres, notamment le port du foulard par une femme musulmane. De même, l'aménagement de locaux de prière ou le minaret d'une mosquée peuvent causer de l'inconfort chez les gens qui craignent que des religions venues d'ailleurs viennent « envahir » l'espace public. Bref, la présence remarquée d'une communauté religieuse peut engendrer des inconforts et des tensions, particulièrement dans des sociétés de tradition chrétienne, sécularisées et attachées à différentes formes de laïcité.

Bien que Ramadan et Arkoun n'interprètent pas les conflits de la même manière, les deux considèrent que ce sont les principes de base régissant le canot en tant que communauté politique qui sont remis en question par les conflits portant sur les demandes de reconnaissance des musulmans. Pour Ramadan, ces conflits concernent précisément l'affirmation de la foi. Au fil de ses écrits, Ramadan dit aux musulmans qu'il est non seulement possible mais souhaitable d'être à la fois un musulman fidèle et un bon citoyen européen ou nord-américain, car les musulmans peuvent contribuer positivement et participer avec les autres citoyens à bâtir un monde plus juste. Or, nous le verrons plus loin, cette conception d'une foi assumée et affirmée, soutenue par une vision particulière du pluralisme, se trouve parfois confrontée à une vision stricte de la laïcité. De son côté,

Arkoun estime également que les conflits se situent entre les citoyens musulmans et les principes qui régissent les institutions. Plus précisément, il parle d'une confrontation entre deux « postures de la raison ».

Selon Arkoun, les conflits qui découlent des demandes de reconnaissance des musulmans⁶⁶ sont le résultat de la confrontation entre la raison de Dieu et la raison laïque :

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)

Ce combat entre la raison de Dieu et la raison laïque a entre autres pour conséquence le manque d'information scientifique sur la religion. C'est pour cette raison qu'Arkoun interpelle les savants occidentaux, les théologiens et les oulémas. Il souligne la pauvreté des connaissances scientifiques sur les religions, connaissances qui favoriseraient grandement le pluralisme. Il souligne également le fait que l'expression intellectuelle et scientifique de la pensée islamique contemporaine ne soit pas reconnue comme une contribution politique urgente et décisive à une culture civique mondiale. (Arkoun 2004: 142) D'après Arkoun, cette information scientifique possède une importante portée civique :

⁶⁶ Comme toutes les demandes issues de groupes religieux.

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)

Ce renouvellement des connaissances scientifiques sur les religions en général et l'islam en particulier ne se limiterait pas qu'aux sphères académiques; ces nouvelles perspectives seraient diffusées parmi la population.

Ramadan interprète les sources des conflits autrement. Dans *Les musulmans dans la laïcité*, il se demande si l'intégration des musulmans dans une société laïque équivaut à oublier Dieu. Bien qu'il invite les musulmans à s'affirmer et à contribuer à la vie de leur communauté, il reconnaît que certaines caractéristiques visibles de l'islam ont engendré des crises :

Dans la proximité, la présence à autrui perturbe et gêne. C'est la raison pour laquelle les crises se sont surtout multipliées autour de phénomènes visibles et spectaculaires: foulards islamiques, *niqab* (voile cachant le visage), *burqa*, minarets, auxquels il faut ajouter les expressions culturelles ou religieuses perçues comme « étrangères », c'est à dire différentes, inhabituelles ou trop « visibles » car pas encore « normalisées » (voire « neutralisées », au sens de rendues « neutres » dans l'espace public). (Ramadan 2009:9)

Les conflits, selon la lecture qu'en fait Ramadan, sont liés aux réactions face à l'altérité. Ces tensions peuvent être apaisées par une plus grande présence, une présence qui sera

normalisée. Plutôt que d'être perçus comme les signes visibles d'une invasion étrangère, la multiplication des mosquées en Occident devrait plutôt être vue comme un signe d'engagement local positif des musulmans :

Citoyen ou résident étranger, le musulman qui veut pratiquer pleinement sa religion ne peut faire l'économie de participer aux affaires sociales de son quartier, de sa ville, ou du pays dans lequel il doit vivre. Il se rend à la mosquée pour Dieu et pour lui; il en ressort, nourri et revivifié dans sa foi, pour Dieu et pour autrui, musulman ou non. Comme un bon citoyen, comme un bon musulman épris de justice sociale, il doit tout faire pour lutter contre la délinquance, l'exclusion et la misère qui sont les fléaux des temps modernes.(Ramadan 2009: 178-179)

En somme, la méfiance donne lieu à un conflit de perceptions(Ramadan 2009: 9) entre les membres d'une communauté religieuse qui hésitent à s'affirmer et les autres citoyens pour qui ces expressions religieuses sont étrangères. Pour Ramadan, la première dimension de ce conflit a trait à la fidélité. Y aurait-il une interdiction à même les textes sacrés islamiques voulant que les musulmans ne puissent vivre en Occident? La jurisprudence islamique (*fiqh*) a établi deux catégories de territoires : *Dar al Islam*, serait une terre gouvernée par les lois islamiques tandis que *Dar al Harb*, signifiant demeure de la guerre, désigne une terre non-islamique. Dans sa lecture, Ramadan estime que ces catégories sont désuètes (Ramadan 2003: 129) et voit l'Occident comme un espace de témoignage où les musulmans peuvent pratiquer leur religion librement malgré le fait qu'il ne soit pas régie par un gouvernement islamique. Ainsi, Ramadan dit aux musulmans qu'il est tout à fait possible d'être un musulman fidèle et un citoyen européen ou nord-américain : « J'affirme que nous avons des identités multiples et en mouvement,

et que rien ne s'oppose (religieusement, légalement ou culturellement) à ce qu'une femme ou un homme soit à la fois européen(ne) ou américain(ne) et musulman (ne). »(Ramadan 2009: 19) Les musulmans n'ont donc pas à abandonner Dieu pour vivre en Occident. De surcroît, ils sont liés par un contrat qui leur permet de vivre dans une société où il est possible pour eux de pratiquer leur religion.(Ramadan 2003: 167) Plus précisément, Ramadan considère que les musulmans occidentaux sont liés à ce contrat tant qu'ils ne sont pas contraints d'agir contre leur conscience alors que les « radicaux affirment qu'un musulman ne peut être lié par une constitution autorisant l'intérêt bancaire (*riba*), l'alcool (*khamr*) et d'autres comportements en contradiction avec les enseignements de l'islam. »(Ramadan 2003: 165) D'après Ramadan, même si la constitution nationale permet des comportements que l'islam proscriit, c'est le devoir des musulmans de choisir, à l'intérieur des options permises, ce qui leur permet de vivre leur foi. Les musulmans sont renvoyés à leur responsabilité en ce qui concerne leur engagement dans des activités sociales, éducatives et culturelles en Occident, et ce afin de concrétiser le meilleur des comportements et d'obtenir des réponses appropriées (voire des institutions adaptées) à leur réalité. (Ramadan 2003: 170)

L'autre dimension de ce conflit identifiée par Ramadan concerne précisément la question de l'intégration des immigrants et l'acceptation de la diversité. Qu'est-ce que les sociétés d'accueil attendent des immigrants? Ramadan déplore le fait que certains sont exclus de la psyché collective parce qu'ils n'ont pas les mêmes pratiques ou parce que leurs vêtements sont différents de ceux de la majorité et que, de ce fait, ils « peuvent subir des discriminations dont la "majorité" ne s'offusque pas vraiment ».(Ramadan 2009: 221) La méfiance envers les immigrants musulmans fait en sorte que l'on exige

d'eux davantage que le simple respect de la loi. La société d'accueil aurait à leur endroit des exigences supplémentaires afin de vérifier leur loyauté et leur intégration.(Ramadan 2009:217) C'est comme si les citoyens issus de l'immigration avaient continuellement à prouver leur loyauté :

Des femmes et des hommes ont beau avoir accédé aux quatre l (respect de la loi, maîtrise de la langue, loyauté critique et sens de la liberté) qui devraient faire d'eux des citoyens reconnus, ils doivent encore et toujours se justifier et prouver qu'ils sont inoffensifs et représentent un atout pour la société.(Ramadan 2009:218)

Il ne s'agit donc pas de conflits qui portent sur le respect des lois. Ils relèvent, d'après Ramadan, du domaine de la psychologie sociale et politique, de la confiance en soi et en l'autre.(Ramadan 2009) De surcroît, la discrimination culturelle et religieuse vient parfois complexifier la réalité socio-économique difficile de certains citoyens issus de l'immigration, ce qui nourrit l'exclusion sociale. (Ramadan 2009: 220)

Nous l'avons vu, les parties impliquées dans les conflits ne sont pas toutes ouvertes à l'écoute, c'est dans ce contexte que le médiateur intervient. Orthodoxie islamique, musulmans vivant dans un contexte laïc, savants et théologiens, citoyens non musulmans et autorités étatiques ont chacun leur point de vue auquel le médiateur prête attention sans nécessairement l'endosser. Il demeure critique et identifie le rôle de chacun dans ces conflits comme dans leurs résolutions. Après avoir cherché à comprendre les perspectives et revendications de chacun, le médiateur propose un nouvel accord, en s'appuyant sur une philosophie du pluralisme.

5.3 Quel pluralisme?

[...] il existe un état de reconnaissance réciproque et de respect mutuel qui ne peut se suffire de l'affirmation définitive et intransigeante d'un cadre laïque enfanté par une histoire à laquelle les musulmans n'ont pas participé. (Ramadan 1998: 212-213)

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)

Ce qu'il est intéressant de noter au sujet de la conception du pluralisme que propose Arkoun et qui est explicite dans l'exergue ci-haut, c'est l'existence d'un socle commun réunissant les traditions chrétienne, juive et islamique d'où découle son idée de remembrement de l'espace méditerranéen. Par ailleurs, la philosophie du pluralisme chez Ramadan insiste sur le fait que toutes les philosophies/religions partagent des valeurs qui sont universelles. Cependant, chacune a sa perspective sur de telles valeurs universelles et c'est pourquoi Ramadan propose que les différentes cultures et religions puissent s'affirmer. Si on avait à se représenter leurs philosophies du pluralisme religieux, celle d'Arkoun serait un arbre dont le tronc formerait la base des trois grands monothéismes et chaque branche une interprétation⁶⁷, alors que Ramadan utilise lui-même⁶⁸ l'image d'un

⁶⁷ À l'opposé de cet arbre que l'on pourrait qualifier d'œcuménique, Arkoun déplore que chaque religion (même chaque tradition qui compose chaque religion), tende à bâtir son récit en ne se référant qu'à sa propre origine, excluant les autres du tronc central.

océan qui représente les valeurs universelles et chaque philosophie/religion qui possède sa propre fenêtre lui offrant une vue singulière sur ce même océan.

Dans une société véritablement pluraliste, les différentes cultures et visions du monde interagissent. Arkoun affirme qu'une société civile moderne doit nécessairement être pluraliste et offrir à ses citoyens, issus de différents groupes ethniques, culturels, religieux toutes les libertés démocratiques. Les multiples débats y sont interculturels, interreligieux, interdisciplinaires et au-delà de toutes les frontières religieuses, idéologiques ou communautaires. (Arkoun 2002: 48-49) Pour faciliter le dialogue face aux demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux, Arkoun interpelle en particulier les savants afin qu'ils contribuent à une prise en charge solidaire pour le remembrement de l'espace méditerranéen.

Le remembrement de l'espace géo-historique méditerranéen, c'est la proposition d'Arkoun en réponse à ce qu'il désigne comme deux ruptures majeures. La première rupture est celle de la pensée islamique avec l'attitude philosophique; la seconde rupture est celle de la pensée occidentale avec la pensée et les cultures religieuses : « L'addition de ces deux ruptures explique pourquoi ce qu'on nomme aujourd'hui « Islam » et « Occident » s'opposent comme deux pôles ennemis, alors qu'ils appartiennent historiquement au même socle philosophico-religieux. »(Arkoun 2007 162-163) L'espace géohistorique méditerranéen s'étend de la côte atlantique de l'Afrique du Nord jusqu'à l'Indus.(Arkoun 2005:63) Grâce à ce remembrement, la pensée islamique est réinsérée « dans l'épistémè commune à la pensée médiévale quand elle s'exprimait en arabe et pas encore en latin et dans les langues européennes. »(Arkoun 2005:64)

⁶⁸ L'Autre en nous.

Une des limites au dialogue interreligieux identifiées par Arkoun est le fait que l'orthodoxie islamique refuse d'aborder la Bible et les Évangiles en dehors du cadre dans lequel le Coran les situe, c'est-à-dire comme des écrits qui ont été altérés par les *Gens du Livre*⁶⁹. (Arkoun 1998). De plus, l'islam s'est en quelque sorte désaffilié de la tradition judéo-chrétienne:

It began to construct its legal and spiritual affiliation by reorganizing the original symbolic figures of the biblical prophets, particularly those of Abraham and Jesus. It retained the tradition of Ishmael because that of Isaac was already invested in the Jewish tradition, but cleared it from all the explicit inputs of the *Isra'iliyyat* and entrenched the Quranic and Medina foundations of the new Law, the *Shari'a*. (Arkoun 2007: 22)

Par ailleurs, l'Europe s'est également montrée incapable d'intégrer l'islam dans la plus vaste histoire du monothéisme.(Arkoun 2007:22) Arkoun critique ces refus de part et d'autre qui ont pour conséquence de limiter le 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)

Dans les pays européens, le dialogue interreligieux est limité par le fait que seul l'enseignement de la théologie catholique et protestante est financé tandis que l'étude de

⁶⁹ Dans le Coran, les Chrétiens et les Juifs sont appelés *Ahl al-Kitab* ou Gens du Livre.

l'islam est reléguée aux départements d'études orientales et que le judaïsme possède ses propres institutions.(Arkoun 1998:131) À ce sujet, Arkoun critique que, dans les départements d'histoire des religions, l'enseignement des religions non-chrétiennes soit simplement narratif et qu'il y ait une réticence manifeste à s'investir pour résoudre des problèmes qui, croit-on, appartiennent aux croyants de la religion enseignée. (Arkoun 1998:131) Il ajoute que la pertinence intellectuelle et culturelle de l'enseignement d'une histoire comparée des religions quant à la reconnaissance des différentes religions restera faible tant que les chercheurs et enseignants se confineront à une présentation descriptive et froide de tout ce qui constitue l'essence de l'expérience spirituelle du divin. Arkoun insiste aussi sur l'importance de la communication intersubjective, en particulier sur le fait de reconnaître la place du sujet dans l'analyse et l'interprétation plutôt que de l'ignorer au nom d'une illusoire et dangereusement réductrice objectivité froide. (Arkoun 1998: 136) Il se réfère à Roland Barthes pour qui tout écrit⁷⁰ est un acte de solidarité historique et affirme : « the writing of the history of others is far from having taken on board this linguistic constraint of immeasurable epistemological consequences. » (Arkoun 1998:134) Ce repli sur elles-mêmes qu'ont chacune des religions et leur théologie n'a pas que des conséquences théoriques. Sous le couvert de la liberté de religion, les États européens ne s'inquiètent pas de la pauvreté intellectuelle dans laquelle sont inconsciemment maintenus les musulmans qui vivent dans ces pays.(Arkoun 1998) Ainsi, pour remédier aux lacunes associées au dialogue interreligieux, Arkoun plaide pour la réhabilitation de la théologie, mais une théologie qui aborde la question du « sens » en prenant en charge l'étude de l'ensemble des traditions religieuses et qui soit ouverte aux apports théoriques d'autres disciplines:

⁷⁰ Arkoun y ajoute toute forme d'affirmation.

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)

Il faut soumettre à l'analyse historique critique ce qui a été sacralisé par les trois traditions monothéistes. Pour ce faire, les débats doivent avoir lieu à la fois à l'intérieur des traditions religieuses et entre les religions. Bien qu'Arkoun utilise parfois l'expression dialogue interreligieux, il préfère l'expression « prise en charge solidaire de nos traditions » parce qu'en effet, il cherche à ce que la théologie traditionnelle de chaque religion puisse être remise en question et critiquée à l'aide des outils scientifiques de la modernité et non pas seulement à partir du cadre dogmatique propre à chacune de ses traditions.(Arkoun and Sanson 1989:32) Ainsi, il propose d'ouvrir le maximum de champs de recherche, en particulier ceux dont les autorités locales contrôlent ou interdisent l'accès, incitant les chercheurs à demeurer obéissants face aux « identités » locales et à garder le silence.(Arkoun 1998: 138) Il en appelle à la création d'une discipline qui englobe l'anthropologie culturelle, rituelle, symbolique et conceptuelle commune à toute les constructions religieuses qui se sont manifestées au cours de l'histoire. À partir de là, proposer une histoire comparée des systèmes théologiques du judaïsme, du christianisme et de l'islam, du Moyen Âge jusqu'à nos jours. (Arkoun 1998: 141)

Chez Arkoun, le pluralisme est lié à la diversité des points de vue, des idées et des opinions, de même qu'à la liberté critique. En plus du dialogue interreligieux et de la réhabilitation de la théologie, la notion de « raison émergente » constitue le troisième volet de la pensée du pluralisme chez Arkoun. La raison émergente rejette les postures figées et s'ouvre à toutes les questions, toutes les hypothèses et tous les débats. Elle permet à toutes les voix de s'exprimer : « we have to be able to hear voices reduced to silence, heterodox voices, minority voices, the voices of the vanquished and the marginalized, if we are to develop a reason capable of encompassing the human condition. » (Arkoun 2006:33)

La raison émergente permet de dépasser les principes et les définitions mis de l'avant par les raisons religieuses et laïques car elle est critique de toutes les postures de la raison. Dans un contexte de dialogue interculturel, elle génère de multiples possibilités d'interaction dans tous les domaines : « It assumes the intellectual responsibility of helping so many people uprooted from their active cultural codes, systems of beliefs and values to be left aside from the main historical stream, the new political institutions of social integration. » (Arkoun 2006:42) La raison émergente refuse que des voix soient réduites au silence, marginalisées ou manipulées, que ce soit par la censure, les pressions politiques ou les traditions dominantes.

Parmi les principaux arguments de Ramadan en faveur du pluralisme, il y a celui selon lequel la diversité culturelle est voulue par Dieu. D'ailleurs, il cite souvent ce passage du Coran : « À chacune [des communautés humaines] Nous avons donné une Voie et un enseignement [une praxis]. Si Dieu l'avait voulu Il aurait fait de vous une seule communauté mais il en est ainsi afin de vous éprouver en ce qu'il vous a donné.

Rivalisez donc de bonté.⁷¹ »(Ramadan 2008: 126) En ce qui concerne plus spécifiquement la diversité religieuse, Ramadan ajoute que si Dieu l'avait voulu, tous les humains auraient la foi. Ainsi, aucun humain ne peut contraindre quelqu'un d'autre à croire.(Ramadan 2008:126)

Avec le remembrement de l'espace géohistorique méditerranéen, Arkoun 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. L'histoire commune revêt également une grande importance pour Ramadan, elle expose la diversité des opinions et la richesse des mémoires. Il faut donc réformer l'enseignement de l'histoire en cessant d'insister sur la vérité supérieure d'un seul point de vue officiel. (Ramadan 2009:202) Pour lui, il n'y a pas de coexistence possible sans connaissance réciproque : « On ne fonde pas le respect de l'autre sur des préjugés que l'on en a. »(Ramadan 1998:73) Il estime que la coexistence entre Islam et Occident ne sera possible que si chacune cherche à comprendre l'horizon de l'autre afin de mieux comprendre ce qui l'a amené à penser ainsi :

Les pensées, les idéologies, les préjugés même, ont des histoires et l'on serait mal inspiré de vouloir en faire l'économie. Ainsi, les musulmans, exaspérés par les critiques qu'ils jugent sans fondement de la part de l'Occident, doivent impérativement éviter de répondre au mal par le mal en renvoyant, comme ils l'ont reçu, un chapelet de critiques qui, pour l'essentiel, stigmatise *la décadence occidentale*. (Ramadan 1998:51)

C'est d'ailleurs avec une telle perspective historique que Ramadan procède dans plusieurs de ses ouvrages pour expliquer le contexte dans lequel la laïcité a été adoptée en

⁷¹ Coran 5, 48.

France et démontrer pourquoi raison et religion sont souvent comprises comme incompatibles en Occident. Par ailleurs, il invite l'Occident à redécouvrir l'ensemble de son héritage historique, incluant ses sources islamiques, et incite le monde musulman à renouer avec son passé, influencé et nourri par la pensée grecque, romaine, juive et chrétienne.(Ramadan 2008:395)

Son ouvrage, *l'Autre en nous*, est entièrement consacré à sa philosophie du pluralisme. Le pluralisme, selon Ramadan, commence par un retour à soi afin de mieux s'ouvrir aux autres. Pour ce faire, il utilise l'exemple d'un océan entouré de fenêtres auquel il a été fait allusion précédemment dans ce chapitre. Devant l'océan qu'est l'universel, chaque religion et chaque philosophie possède une fenêtre, c'est-à-dire une perspective :

Ainsi, les notions d'égalité, de liberté, d'humanité, d'émotion, de mémoire appartiennent à toutes les traditions et à toutes les philosophies, mais leur vérité absolue n'est la possession de personne. L'universel, nous le montrerons, ne peut être qu'un universel partagé.(Ramadan 2009:12)

Ramadan propose à chacun de prendre conscience de l'existence de sa propre fenêtre, puis de s'en détacher pour se plonger dans l'universel et y découvrir la diversité des points de vue, des idées et des opinions. Lorsqu'il aura quitté sa fenêtre, le voyageur découvrira à la fois la diversité et l'universel. « En partant de ces idéaux, de ces valeurs et de ces principes communs, le voyageur en quête d'initiation accoste aux rivages de la riche diversité du pluralisme et voit se dessiner des chemins, s'ouvrir des portes et des fenêtres. »(Ramadan 2009:14) En dépit du fait qu'ils ne partagent pas les mêmes croyances, chaque humain est en quête de sens, même si les chemins empruntés sont

différents. Ce voyage dans l'universel qui prend la forme d'une quête de sens, correspond au besoin, partagé par tous, d'un savoir assuré et définitif. Contrairement au dogmatique, qui croit que l'océan se résume à sa seule perspective, à ce qu'il voit de sa fenêtre, le pluraliste, lorsqu'il navigue dans l'océan et fait face à chaque fenêtre, fait preuve de respect, d'humilité et de curiosité. À celui qui serait tenté de penser que la tentation dogmatique viendrait nécessairement d'un croyant, Ramadan répond que le dogmatisme peut aussi venir d'une intelligence très rationnelle. Il suffit d'être fermé à la vérité des autres :

La caractéristique de l'esprit dogmatique est de considérer les choses sous un angle exclusif, figé, absolu: il peut se prendre pour Dieu et juger de haut et au nom de l'éternité, ou alors se penser comme le point de vue absolu (une contradiction dans les termes dirait Bergson) et le centre unique de ce qui est vu et à voir. L'exclusif est son territoire, sa propriété, l'universel son idéal: seule sa vérité est vraie, seules ses raisons ont raison, seuls ses doutes sont certifiés.(Ramadan 2009:41)

Le fait de croire en sa vérité ne devrait pas empêcher quelqu'un de reconnaître la contribution des vérités et des valeurs d'autrui.(Ramadan 2009:45) Il s'agit de trouver des points de rencontre. Cela dit, Ramadan considère que l'ouverture, le respect et le pluralisme ne sont pas innés chez l'humain, lequel est, au contraire, enclin au racisme, à l'intolérance et au rejet. C'est par le travail sur soi, l'éducation et la connaissance que l'on acquiert cette attitude.(Ramadan 2009:71) Puis, il ajoute que les religions, les traditions spirituelles et les philosophies appellent à un travail sur soi, à l'amour de soi et d'autrui.(Ramadan 2009:72) En somme, Ramadan insiste beaucoup sur l'idée que l'acceptation de l'autre commence par l'acceptation et l'affirmation de soi.

Le pluralisme, voulu par Dieu, commence par l'acceptation de soi et devrait se manifester dans l'engagement envers une cause commune. Se connaître, se faire connaître, mieux connaître les autres et s'engager avec eux. Peu importe leur religion ou leur culture d'origine, les citoyens occidentaux partagent beaucoup de valeurs et d'espoirs. C'est pourquoi chacun doit s'ouvrir aux autres et s'engager avec les autres autour d'une cause commune, notamment la lutte pour la justice sociale :

S'engager ensemble pour le respect de la dignité humaine et la sauvegarde de la planète, ou dans la lutte contre la pauvreté, les discriminations, le racisme, ou encore pour la promotion des arts, des sciences, des sports et de la culture dans les responsabilisations et la créativité, c'est le meilleur moyen de développer une convivialité réelle, vécue, effective. (Ramadan 2009:226)

Par ailleurs, il faut cesser de voir les religions, l'islam en particulier, comme réactionnaires. Il doit y avoir une coopération, un engagement commun regroupant toutes les cultures et les religions : « [...] un authentique dialogue entre juifs, chrétiens, humanistes et musulmans ne peut déboucher que sur une formidable action commune de résistance à la folie humaine, aux injustices et à l'exploitation. » (Ramadan 2003: 26) C'est donc du devoir de toutes les cultures et les religions de résister à l'économie globale, à l'uniformisation des cultures, des goûts et des modes en protégeant la diversité. C'est pour refléter et promouvoir cette diversité que la résistance à la marchandisation du monde et à ses iniquités ne doit pas se limiter aux discours issus de la rationalité occidentale.

En somme, Arkoun et Ramadan proposent chacun une pensée distincte du pluralisme. Chez Arkoun, il prend la forme de l'histoire commune, par le biais du

remembrement de l'espace géohistorique méditerranéen et de la réhabilitation de la théologie, une théologie basée sur la raison émergente, ouverte et critique. Pour Ramadan, considérant que la diversité a été voulue par Dieu, le pluralisme est l'acceptation de la différence et l'affirmation de soi. Chaque philosophie possède sa perspective singulière sur un universel qui est partagé par tous. Chacun peut contribuer avec les autres à améliorer le monde.

Aspect central de la pensée d'Arkoun, la notion de raison émergente ouvre toute grande la voie à la liberté critique et trouve écho dans sa pensée du pluralisme et, ultimement, dans son travail de médiateur. Chez Ramadan, le pluralisme met beaucoup l'accent sur l'affirmation de soi et l'importance de pouvoir affirmer et assumer ce que l'on est pour vivre pleinement sa foi. L'idée du retour à soi est très présente dans sa pensée. Ainsi, la dimension de l'appartenance est très forte dans le travail de médiation que fait Ramadan.

5.4 Liberté critique vs appartenance

Les conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux sont le reflet de tensions entre liberté critique et appartenance. Ils surgissent précisément parce que des musulmans souhaitent s'affirmer et être reconnus à la fois comme croyants et comme citoyens en contexte de laïcité. Est-ce possible? Certainement répondent les médiateurs, qui proposent chacun leur vision de la manière dont laïcité et islam peuvent aller de pair. Être bon citoyen et bon musulman exige d'abord de se connaître soi-même, de s'affirmer puis d'aller vers les autres et travailler avec eux; c'est

ce que propose Ramadan, pour qui la dimension de l'appartenance est centrale. Pourquoi ne pas soumettre les religions à l'apport des sciences modernes, à la critique et à la pluralité des pensées? Pourquoi reproduire sans cesse les dogmes? Arkoun considère pour sa part que c'est en osant penser les impensés et en ouvrant de nouveaux horizons de recherche que l'on pourra aborder réellement les problèmes qui se posent aux musulmans de nos jours.

En réaction à un ouvrage dans lequel Samuel Huntington et L.E. Harrison mettent l'accent sur l'importance de la culture (Huntington and Harrison 2000), notamment en ce qui a trait aux relations internationales, Arkoun reconnaît que la culture est importante, mais craint les affirmations identitaires : « Cultures linked to religions or ideologies tend to emancipate as well as to imprison; we need to be liberated from closed identities that deny plural ways of discovering and building 'truths' ». (Arkoun 2002:59) Pour Arkoun, la culture est un facteur déterminant qui affecte les valeurs. Cependant les différents domaines de la pensée doivent être interreliés pour mieux appréhender la complexité de la réalité. (Arkoun 2004: 129) Ainsi, il demeure très critique des discours identitaires qui remémorent un âge d'or oublié, des valeurs perdues qu'il faudrait retrouver ou des identités en mal de reconnaissance. Bien qu'il soit sensible aux volontés d'émancipation des minorités dominées, gardant l'exemple algérien en tête, il prévient ses lecteurs contre la tentation de s'enliser dans des débats identitaires. Il estime que les luttes d'émancipation devraient se faire à partir des moyens offerts par la raison émergente. Pour ce faire, la raison émergente doit être mobilisée par les minorités dominées qui cherchent à s'émanciper, de même que par ceux qui occupent une position d'hégémonie.

Par ailleurs, Arkoun s'en prend également aux mots fourre-tout *Islam* et *Occident*, qui tous deux véhiculent un amas de conceptions que l'on réutilise souvent sans les interroger. Lorsqu'ils sont mis ensemble, Islam et Occident sont présentés comme deux pôles. Pour Arkoun, la théorie du choc des civilisations, proposée par Huntington (1993), opposant l'Occident et ses valeurs au reste du monde, rappelle la vision euro-centriste de l'époque coloniale. Il déplore que bon nombre d'intellectuels continuent d'adhérer à une telle perspective, qui place Islam et Occident aux antipodes. Depuis la guerre du Golfe en 1990 et plus encore à la suite des attaques du 11 septembre 2001, les discours enflammés manipulant un Islam et un Occident imaginaires, ennemis l'un de l'autre, sont tellement ancrés que « les analystes qui tentent de démêler ce sac d'embrouilles, finissent par l'entériner en parlant d'Islam et d'Occident sans davantage de précisions. »(Arkoun and Maila 2003: 24-25) Les conflits survenus après la guerre froide et la guerre du Golfe doivent être analysés. Pour ce faire, politologues et sociologues doivent mettre au jour les volontés de puissance, les guerres économiques et les stratégies géopolitiques qui se cachent derrière ces tensions entre l'Occident et le reste du monde.(Arkoun 2002:36) Selon Arkoun, le 11 septembre 2001 devrait être un avènement, le début d'une histoire solidaire plutôt que l'incarnation de la vieille rivalité entre islam et chrétienté :

Cette histoire reste à imaginer, à inventer, à construire par l'ensemble des peuples qui ont été mêlés, depuis le Moyen Age, 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, dit modernes.(Arkoun and Maila 2003: 17)

Islam et Occident ne sont rien de plus que des constructions qu'il faut déconstruire. L'histoire critique et comparée des religions monothéistes permet de mettre fin à la polarisation Islam/Occident et d'extirper l'islam de son cadre d'analyse habituel (Arkoun 2004-137) En résumé, face aux discours identitaires, Arkoun demeure méfiant. Or, sensible au sort des minorités opprimées, il en appelle à la raison émergente, c'est-à-dire à une lecture critique et pluraliste des conflits qui les affectent.

À l'instar d'Arkoun, Ramadan considère que la rhétorique entourant le choc des civilisations a été instrumentalisée afin de raviver le sentiment d'appartenance et de mobiliser des populations dans le cadre de conflits portant plutôt sur autre chose. Pour lui, aucune civilisation n'est pure, toutes ont reçu des apports de l'extérieur : « les commerçants, les intellectuels, les voyageurs et les savants ont tour à tour importé et exporté des idées, des coutumes et des techniques qui ont permis une fécondation mutuelle entre les civilisations ».(Ramadan 2009: 241) Il faut donc éviter la construction d'une identité fantasmée, fermée et ghettoisée et construire des ponts entre ce que l'on perçoit comme deux civilisations fermées et monolithiques, Islam et Occident :

Il importe de montrer, théoriquement autant que pratiquement, que l'on peut être tout à la fois pleinement musulman et occidental et que, au-delà de nos différences apparentes, nous partageons beaucoup de valeurs à partir desquelles le « vivre ensemble » est possible dans nos sociétés pluralistes, multiculturelles, et où coexistent plusieurs religions. (Ramadan 2009: 37)

Être musulman et occidental ne signifie en rien abandonner ou faire des compromis sur ce qui constitue l'identité musulmane. La foi et l'identité religieuse ont un rôle central dans la conception de la citoyenneté que propose Ramadan. Il définit

l'identité musulmane par quatre composantes : d'abord la foi et la spiritualité, puis la compréhension fondée sur la connaissance et le choix fondé sur la liberté. Les musulmans sont donc des croyants libres et responsables. (Ramadan 2003: 142)

Pour Ramadan, le musulman le moins visible n'est pas nécessairement le mieux intégré : « Bien au contraire, celui à qui on a donné les moyens de se construire une personnalité « de l'intérieur » sera mieux à même de s'adapter à son environnement spécifique. »(Ramadan 1998: 215-216) Le dialogue avec les citoyens non musulmans est positif lorsque les identités sont affirmées et ne se sentent pas menacées. La fidélité est donc un élément clé de l'intégration entendue comme une contribution à la société. Pour demeurer fidèle malgré de nouveaux contextes sociaux, politiques et culturels, certaines réponses fournies par les juristes musulmans apparaissent désuètes. Or, le sens profond du message de l'islam reste d'actualité, c'est pour cette raison qu'il est du devoir des musulmans de réformer leur lecture afin de demeurer fidèles :

Entre le ghetto et la dissolution, les chemins d'Occident vers la fidélité doivent pouvoir se construire sur des bases solides, harmonieuses et cohérentes s'appuyant sur une double approche dialectique : entre l'étude contextualisée des textes et l'étude du contexte à la lumière des textes.(Ramadan 2003: 113)

Ces bases solides sont une lecture des textes qui soit fidèles aux sources que sont le Coran et la Sunna et aux principes du droit islamique qui en découlent. Pour ce faire, les oulémas, savants de l'islam, ont un rôle clé car ils permettront ce retour aux éléments fondamentaux de la foi, puis détermineront les aspects qui se prêtent à *l'ijtihad*, l'interprétation. C'est également par ce retour aux sources qui dépasse les interprétations

des écoles associées à certains États⁷² que les musulmans pourront protéger leur identité musulmane tout en s'affirmant occidentaux :

Encore une fois, l'islam, en tant que référence, est unique, mais son actualisation suppose une prise en compte de l'histoire et de l'espace social et culturel de la région dans laquelle il se vit: en ce sens, nous l'avons dit, il devrait y avoir un islam enraciné dans l'univers culturel occidental comme il existe un islam enraciné dans la tradition africaine ou asiatique. L'islam, et ses références islamiques, est *un et unique*, les méthodologies d'application juridiques sont, elle, *différenciées*, et sa concrétisation en un lieu donné et à une époque donnée est par nature *plurielle*. (Ramadan 2003: 149)

Selon Ramadan, le sentiment d'appartenance à l'*umma*, la communauté des musulmans, est inhérent à la foi islamique. Cependant, l'engagement du musulman devant Dieu l'amène à se placer du côté de la justice et de la dignité humaine et à défendre les musulmans comme les non musulmans. Ramadan trace une limite au sentiment d'appartenance, il faut rester lucide : « [...] si l'appel à l'identité et à l'appartenance implique une perte de la lucidité de la conscience alors l'homme y aura perdu tant l'éthique que son indépendance et, de surcroît, une part de son humanité. » (Ramadan 2009: 159) Autrement dit, les peuples et les nations ont une identité certes, mais il faut « [...] d'abord appartenir à ses principes plutôt que d'appartenir à une communauté qui pourrait les trahir et dont on accepterait qu'elle les trahisse. » (Ramadan 2009: 155) C'est ici que Ramadan trace la ligne entre le besoin d'appartenir et la liberté critique. Ramadan invite les croyants à demeurer critique envers les agissements de la

⁷² Il faut se rappeler que l'approche réformiste de Ramadan prône le retour aux sources et déplore les divisions qu'ont créées les différentes traditions juridiques adoptées par chacun des États majoritairement musulmans.

communauté musulmane au nom de l'appartenance à l'islam et des valeurs que véhicule la religion. S'affirmer comme musulman, c'est aussi s'impliquer dans la société. Il est du rôle du croyant de réformer la société pour promouvoir le bien et développer des alternatives aux injustices et à la discrimination. C'est le message de l'islam. La foi guide et nourrit l'action citoyenne et aide à « trouver des solutions et des alternatives aux problèmes de nos sociétés; pour passer de l'intégration à la contribution, de l'adaptation à la réforme et à la transformation. »(Ramadan 2003: 102) Ramadan considère que pour se sentir appartenir à une société, il faut dépasser le strict respect de la loi. Au-delà de la législation, la diversité des croyances et des cultures doit être respectée afin que tous se sentent appartenir à la collectivité et que chaque individu puisse y prendre part en tant que citoyen.(Ramadan 2009: 212) C'est cette implication au quotidien dans la collectivité qui crée le sentiment d'appartenance. Bref, si l'identité et le sentiment d'appartenance ont une importance, Ramadan rappelle que les identités sont multiples, ouvertes et changeantes. Personne ne peut être réduit à une origine, une religion, une couleur ou une nationalité.(Ramadan 2009: 223)

Alors que Ramadan accorde une grande importance aux identités, estimant que c'est en étant sûr de soi que l'on peut sans crainte s'ouvrir aux autres, Arkoun s'en méfie. Le premier y voit une passerelle vers les autres alors que le second craint qu'elles ne soient source de conflits majeurs et déchirants. Cependant, cela n'empêche pas que tous deux insistent sur le fait que les cultures et les religions ne sont pas des forteresses, elles ont absorbés les influences extérieures tout au long de leur histoire, et de ce fait, possèdent une histoire commune. Admettre ce fait, c'est faire un grand pas pour décroiser les esprits enfermés dans une identité de civilisation.

Conclusion

Les chapitres 3 et 4 ont présenté les rôles du médiateur, d'abord en tant critique social, puis en analysant ce qu'il propose afin d'apaiser les conflits. Ce dernier chapitre a porté plus précisément sur la manière dont le médiateur favorise la conversation autour des demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux. Favoriser la conversation, ce n'est pas faire l'arbitre et imposer les règles du jeu. Ce n'est pas non plus tenter de convaincre les autres que sa perspective ou sa solution est la plus durable ou la plus efficace pour « régler » ces conflits. C'est être à l'écoute des différents points de vue en les interprétant et en les reformulant, c'est de présenter sa perception des sources des conflits et faire en sorte que les parties impliquées puissent mieux comprendre le point de vue de chacun. C'est aussi proposer les bases d'un nouvel accord. Le médiateur ne décide pas, il n'est pas au-dessus des autres, il est dans le bateau avec les autres et se consacre à la réconciliation sans doute parce qu'il se sent lié aux parties en conflit et à la communauté politique qu'ils forment. Il en appelle à une conversation dans laquelle chacun est ouvert et à l'écoute.

CONCLUSION

Un dialogue impossible?

Vous est-il déjà arrivé de rencontrer des prédicateurs et de discuter avec eux?

Oui, bien sûr, j'en ai rencontré, mais il n'y a pas de discussion possible. [...]

Même avec Tariq Ramadan, la communication (au sens fort et réel) est impossible : il est intelligent, nous parlons ensemble pacifiquement (ou plutôt je l'écoute parler), car nous sommes en démocratie (en France du moins!), mais les présupposés sont tels que des trésors de didactique de ma part n'arrivent à rien. Il a écrit des livres (de nombreux livres!) sur la vie de Muhammad, la réforme nécessaire de l'islam, avec des postulats d'Ouléma, de « gardien de la foi ».

Entretiens avec Mohammed Arkoun (2012)

Les présupposés de Ramadan empêchent-ils toute discussion avec Arkoun? Cette thèse a maintes fois souligné cette importante distinction entre les pensées des deux auteurs que sont les postulats auxquels adhère Ramadan et que rejette Arkoun. Or, ces approches différentes qu'ont les deux auteurs constituent-elles un obstacle au dialogue? Étrangement, je considère que l'exergue ci-dessus fait la preuve du contraire. Arkoun admet qu'il a rencontré des prédicateurs et cherché à discuter avec eux; il a donc cru à l'importance de dialoguer avec ces gens à qui il adresse tant de critiques. Bien qu'Arkoun sous-entende que seul Ramadan parlait, alors qu'il écoutait, il admet plus loin avoir

déployé des trésors de didactique pour tenter de venir à bout des présupposés sur lesquels s'appuie la pensée de Ramadan. On remarque ainsi que, malgré les difficultés évidentes, les deux auteurs cherchent à dialoguer. Quant à l'obstacle, Arkoun sait certainement qu'en discutant avec Ramadan, il se heurtera à ces postulats. Or, comme nous l'avons vu, selon les termes de Tully, il est possible de dialoguer et de s'entendre, ne serait-ce que sur le fait qu'on ne s'entend pas.

L'examen de l'horizon de compréhension et la mise en dialogue m'ont permis de mieux comprendre le travail de médiation qu'effectuent Ramadan et Arkoun. D'abord, en m'intéressant à l'horizon de compréhension de chaque penseur, j'ai pu aborder leurs contributions d'une manière qui soit rigoureuse et respectueuse de leur propos, de leur pensée et de la filiation au sein de laquelle eux-mêmes cherchent à se situer. Puis, en soumettant leurs œuvres à une grille de lecture, j'ai interrogé les auteurs et interprété leurs réponses aux questions de la grille. Ensuite, la mise en dialogue m'a permis de comparer leurs réponses à ces questions. Quelle est la contribution de ces auteurs et de leur pensée dans le cadre des conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité ? Plus précisément, j'ai posé la question de recherche suivante : *Par l'entremise des notions de réforme et de subversion, Tariq Ramadan et Mohammed Arkoun proposent une pensée reliant islam et laïcité. Quelle est la contribution de ces penseurs dans le cadre de conflits entourant les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité?*

Afin de répondre à cette question de recherche, j'ai émis l'hypothèse suivante : *Soucieux d'apaiser ces conflits, le médiateur agit comme un critique social. Il propose de repenser le rapport entre islam et laïcité et cherche à faciliter le dialogue entre les*

parties en conflit. Dans ces circonstances, les notions de « subversion » et de « réforme » respectives à Arkoun et Ramadan incarnent toutes deux une pensée de la médiation. Cependant, la réforme de Ramadan s'appuie davantage sur la dimension de l'appartenance (médiation identitaire), tandis que la subversion chez Arkoun fait davantage appel à la liberté critique (médiation critique).

Dans l'exergue au début de cette conclusion, Arkoun qualifie Ramadan de prédicateur et dit de lui qu'il parle avec les postulats d'un « gardien de la foi ». Nous avons vu que l'horizon de compréhension de Ramadan, marqué par son affiliation avec le réformisme *salafi*, fait en sorte que la liberté d'interprétation et de critique par rapport aux sources sacrées est limitée et très encadrée. Au chapitre 2, j'ai énuméré les caractéristiques du réformisme *salafi* que propose Ramadan. En voici un rappel :

1. Se référer en permanence aux sources et à l'identité islamiques avec une volonté de lutter contre le traditionalisme pour relire les textes à la façon dont les *salaf* les assimilaient en adéquation avec le contexte sociopolitique;
2. [...] apporter des réponses neuves, mais toujours fidèles aux sources islamiques (sur la base de l'ijtihad);
3. Chercher à créer l'unité des peuples musulmans sur la base de leur appartenance à l'islam quelle que soit l'école ou la tradition à laquelle on appartient;
4. Éduquer et mobiliser les peuples sur la base de leur identité religieuse et organiser leur participation politique soit immédiatement, soit par l'intermédiaire de l'action sociale au sens large;
5. Orienter l'engagement politique vers l'institution du principe de la shura, au sens du respect du choix des peuples et de leur participation aux affaires publiques;
6. Lutter contre la soumission à une présence ou à une influence étrangère de quelque nature qu'elle soit: politique, économique, éducative ou, plus généralement, culturelle. (1998:129) (Je souligne)

À la lecture de ces caractéristiques, il ne fait aucun doute de l'appartenance de Ramadan au courant réformiste *salafi*. Beaucoup plus identitaire que critique, sa pensée insiste sur chacun de ces points : il en appelle à l'engagement des musulmans à la réforme de la société et du monde dans lequel ils vivent et, pour ce faire, il les mobilise au nom de leur appartenance à une communauté de foi. Néanmoins, dans ses ouvrages plus récents, particulièrement dans *L'Autre en nous* (2009), mais aussi dans *Mon intime conviction* (2009), Ramadan aborde les questions identitaires sous l'angle du dialogue entre les cultures et les religions. Il y présente une philosophie du pluralisme basée sur l'adhésion de toutes les cultures et croyances à des valeurs universelles.

Considérant l'importance qu'il accorde à la dimension identitaire, quelle place la pensée de Ramadan laisse-t-elle à la critique ? D'une part, nous l'avons vu, l'*ijtihad* (l'interprétation des sources sacrées) est balisée, encadrée et laissée aux spécialistes. D'autre part, la critique de la société se fait au nom de la fidélité. Celui qui embrasse l'islam accepte la transcendance, l'immuable, la vérité. C'est ce qui constitue l'éthique à partir de laquelle il peut se critiquer et critiquer le monde qui l'entoure. D'ailleurs, c'est aussi à partir de son éthique religieuse que le musulman peut critiquer d'autres membres de la communauté musulmane. C'est l'éthique islamique qui encadre toute critique pour Ramadan. Le croyant doit rester humble par rapport à la vérité des textes et l'espace pour l'interprétation est réservé aux spécialistes, car il y a un danger à abandonner l'interprétation des textes à n'importe qui. C'est sur ce point précis que Ramadan critique principalement Arkoun, qu'il considère trop moderniste. En faisant une lecture des textes sacrés à la lumière des connaissances modernes, Arkoun et les partisans du réformisme moderniste placent la modernité au-dessus de l'islam. Ramadan désapprouve l'idée que tout puisse être remis en question et s'oppose à ce que chacun puisse interpréter les textes selon ses volontés.

Remettant en question le statut du Coran (livre avec un « l » minuscule) en tant que livre renfermant la parole de Dieu, Arkoun ébranle les fondements de la foi qui, pour bon nombre de musulmans, s'articulent bien souvent autour des principes défendus par les élites religieuses qu'Arkoun rassemble sous l'appellation « orthodoxie » (quelle que soit l'école ou la tradition). Sa pensée n'est pas pour autant athée. Il laisse un espace pour la croyance (le Livre avec un L majuscule, celui qui demeure inaccessible aux hommes)

mais rejette les cadres d'interprétation imposés par l'orthodoxie. C'est principalement ce qui distingue son approche subversive de la pensée réformiste de Ramadan.

Considérant à la fois l'importance de la critique chez Arkoun et ses craintes à l'égard des manifestations identitaires, quelle place laisse-t-il au besoin d'appartenance? Il convient de souligner ici que l'appartenance d'Arkoun a laissé une empreinte dans sa pensée. En effet, l'horizon de compréhension d'Arkoun est marqué par son passé en Algérie. Bien que ce ne soit pas explicite dans ses ouvrages, puisqu'il ne parle pas directement de l'Algérie et l'expérience des Algériens, on comprend que l'Algérie et les conflits qui ont marqué son histoire récente occupent une place importante dans sa pensée. D'ailleurs, son livre *Humanisme et islam* est dédié à l'Algérie en ces termes :

J'offre cette longue et exigeante réflexion à l'Algérie brutalement interrompue dans son élan vers un destin historique paradigmatique : celui dont parle chacune de ces pages inspirées par l'indéfectible attachement au remembrement intellectuel, culturel, spirituel et politique de tout l'espace historique méditerranéen. (2006)

Benzine décrit Arkoun ainsi : « À cheval entre deux cultures, M. Arkoun n'est pas un « métis culturel »; il a forgé son indépendance à partir de cette dualité, enraciné en l'une et l'autre, mais échappant à l'une et l'autre, et il les dépasse l'une et l'autre en les transgressant. »(Arkoun 2012: 8) Ainsi, le fait d'être à cheval entre deux culture a permis à Arkoun de « forger son indépendance » en les « dépassant » et en les « transgressant ». La dimension de l'appartenance dans la pensée d'Arkoun est surtout l'objet d'un rapport critique. En tant que médiateur, Arkoun s'attarde peu à la dimension de l'appartenance,

mais nul doute qu'elle imprègne sa pensée et que son travail critique sert aussi de base à un projet de réconciliation.

Malgré que sa pensée soit moins orientée vers la critique, il apparaît tout de même que le travail de médiation qu'effectue Ramadan critique les parties en conflits, tant en contextes islamiques qu'en Occident. Il encourage également l'autocritique, en particulier de la part des musulmans, qu'il invite à demeurer fidèles à l'éthique islamique. Affirmant ses identités musulmane et occidentale, il se définit lui-même comme médiateur, un pont qui réunit deux rives (2009: 30). Pour lui, il n'y a aucune contradiction entre son appartenance à l'Occident et son appartenance à l'islam, ses identités sont multiples, elles ne se rejettent pas. Il se consacre donc à la réconciliation, à identifier la nature des conflits et à proposer des voies de résolution en insistant sur ce qui rassemble plutôt que sur ce qui divise :

J'avais décidé de m'engager dans ce travail de médiation entre les univers de référence, les cultures et les religions. J'assumais pleinement tout à la fois ma religion musulmane et ma culture occidentale, et j'affirmais que les valeurs et les espoirs communs sont plus essentiels et plus nombreux que les différences. (Ramadan 2009: 30)

En somme, l'hypothèse que j'ai émise s'avère validée. Après examen des trois rôles du médiateur (critiquer, proposer et faciliter le dialogue), il s'est avéré que le travail de médiation dans le cadre des conflits au sujet des demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux se traduit chez Arkoun par un travail de « médiation critique », tandis que la médiation chez Ramadan met davantage l'accent sur la dimension identitaire.

En tant que critiques sociaux, les médiateurs ne sont pas au-dessus des autres, ils sont dans le bateau avec les autres et se consacrent à la réconciliation, sans doute parce qu'ils se sentent liés aux parties en conflit et à la communauté politique qu'ils forment. Ainsi, ils critiquent ce qui ne va pas. Aucune partie n'est épargnée et ils invitent chacune des parties à la critique et à l'autocritique. Cependant, chez Ramadan, la dimension critique du travail de médiation est marquée par un rapport de transcendance. En tant que réformiste *salafi*, Ramadan cherche à revenir aux textes sacrés afin d'y trouver les réponses aux interrogations et aux défis qu'engendrent la modernité en général et la laïcité et particulier. Si une partie du Coran ne peut être sujette à interprétation, la vaste majorité des versets peuvent être interprétés, mais la liberté d'interprétation n'est pas totale et pour tous. Tout dans le Coran ne peut être remis en cause, il s'agit de la parole de Dieu. Par le biais de son approche subversive, rien ne peut échapper à la critique chez Arkoun. Son travail de médiateur se base sur le droit de chacun à la critique et sur le fait que chacun puisse être critiqué à son tour.

En ce qui a trait au deuxième rôle du médiateur, proposer, j'ai remarqué que la manière dont chacun des deux penseurs étudiés définit les vocables « islam » et « laïcité » est révélatrice du type de médiation qu'incarne chacun. De surcroît, par le biais de la réforme et de la subversion, Ramadan et Arkoun proposent chacun de repenser « islam » et « laïcité » afin de faciliter le dialogue au sujet des demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité. Arkoun insiste sur la liberté en ce qui a trait à l'interprétation des sources sacrées que sont le Coran et la Sunna, tandis que Ramadan appréhende les principes d'interprétation non pas comme des contraintes, mais comme des guides qui assurent la fidélité. En ce qui concerne la laïcité, Ramadan estime qu'elle

permet à chaque religion de s'affirmer, tandis qu'Arkoun la définit comme une attitude critique à adopter devant les certitudes.

Enfin, quant au troisième rôle du médiateur, faciliter le dialogue, le travail de médiation cherche à faire converser les parties. Pour ce faire, les médiateurs ne cherchent pas à convaincre que leur perspective est la plus durable ou qu'elle permettrait de régler les conflits pour de bon, ils ne cherchent pas à imposer le cadre, les règles et les langages des débats. En tant que médiateurs, ils écoutent les différents points de vue, les interprètent et les reformulent. Ils présentent leur compréhension des sources des conflits et font en sorte que les parties impliquées puissent mieux comprendre leurs points de vue respectifs.

Cette thèse apporte trois contributions principales aux travaux sur les conflits liés aux demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité. La première contribution est d'aborder les conflits liés aux demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux non pas à partir de la perspective des États ou des institutions, ni en se basant sur les associations religieuses ou culturelles, mais à partir des travaux de penseurs soucieux de repenser les rapports entre islam et laïcité.

Deuxièmement, cette thèse interprète les pensées d'Arkoun et de Ramadan comme des pensées de la médiation qui peuvent à ce titre apporter une contribution importante à l'apaisement des conflits sur les demandes de reconnaissance des musulmans en contexte de laïcité. Karim (2009) souligne le fait que de nombreux musulmans occidentaux s'intéressent à ce que proposent de tels penseurs afin d'y trouver des guides leur permettant d'harmoniser leur foi et leur vie en Occident.

Troisièmement, l'approche proposée ne situe pas les médiateurs comme des représentants de l'islam ou des musulmans. On l'a vu, les deux auteurs s'identifient à la fois à ceux qui demandent la reconnaissance et à ceux à qui elle est demandée. Par ailleurs, l'horizon de chacun est marqué par cette appartenance à la fois à l'islam et à l'Occident, c'est probablement ce pourquoi ils se consacrent à la réconciliation, à faciliter le dialogue.

Alors que les démocraties libérales, de plus en plus diversifiées et plurielles, vivent des remises en questions en ce qui a trait à la manière dont elles abordent les demandes de reconnaissance reliées à la diversité culturelle et religieuse, l'importance de cette thèse ressort clairement. Le retour du religieux dans l'espace public, qui s'est traduit au Québec par une augmentation des demandes d'accommodement reliées à la pratique religieuse (Bosset, 2000), entraîne inmanquablement des débats autour des balises et des limites qui permettent d'évaluer ces demandes d'une manière compatible avec la laïcité de l'État..

Dans ces circonstances, l'islam est souvent l'objet d'inquiétudes de la part de citoyens qui y voient une religion rejetant les valeurs libérales et discriminant les femmes. Lorsqu'au nom de leur liberté religieuse, certains citoyens exigent la ségrégation des hommes et des femmes ou exercent des pratiques qui sont discriminatoires à l'endroit des femmes, qui possède l'autorité de statuer sur ces questions? Nous avons vu au premier chapitre que certaines institutions sont à la recherche d'un interlocuteur qui puisse s'exprimer au nom de la communauté musulmane alors que, d'autre part, certains musulmans cherchent quelqu'un qui puisse les aider à vivre leur foi dans un contexte laïc. Or la communauté musulmane n'est pas un bloc monolithique, c'est pourquoi il s'est

avéré difficile de trouver des représentants qui soient vraiment représentatifs. D'autant plus que le rapport de la commission Bouchard-Taylor souligne le fait que les musulmans québécois sont parmi les communautés religieuses les moins pratiquantes (2008: 234). Qui plus est, en ce qui a trait aux leaders religieux, j'ai souligné le fait que de nombreux musulmans se disent peu satisfaits des réponses qu'ils apportaient à leurs interrogations et préfèrent se tourner vers des penseurs.

C'est dans ce contexte qu'interviennent des auteurs, comme Ramadan et Arkoun, qui proposent chacun une manière de penser l'islam en contexte de laïcité et qui reflètent la diversité des approches que propose la pensée islamique à ce sujet. Lorsque surgissent des conflits portant sur les demandes de reconnaissance des musulmans occidentaux, Arkoun et Ramadan sont non pas des représentants, mais bien des médiateurs qui se consacrent à faciliter le dialogue. Ces médiateurs font un travail important qui dépasse largement le rôle de porte parole communautaire ou de leader religieux. Dans des conflits portant sur les demandes de reconnaissance des musulmans, les médiateurs ne cherchent pas uniquement à expliquer les fondements de la religion musulmane ou à en traduire les principes dans le contexte actuel, ils se consacrent ouvertement et patiemment au dialogue entre les cultures et les religions.

Dans l'exergue au début de cette conclusion, Arkoun affirme qu'il écoute Ramadan, qu'il sait de quoi il parle, mais sous-entend que Ramadan lui, ne le comprend pas, sinon refuse de l'écouter et de le comprendre, compte tenu de ses postulats de gardien de la foi. Est-ce vraiment le cas? Peut-être n'arriveront-ils pas à une compréhension partagée, notamment en raison de postulats fort différents. Néanmoins, est-ce que cela rend le dialogue impossible? Pas nécessairement. Si on revient à Tully,

l'objectif du dialogue n'est pas nécessairement d'en arriver à un accord permanent, on peut aussi s'entendre sur le fait qu'on ne s'entend pas, et cela constitue déjà une fondation pour poursuivre ou reprendre le dialogue autrement, pour aborder l'objet de discorde sous un jour et un angle nouveaux. Y a-t-il de meilleures options? Encore faut-il écouter l'autre partie.

BIBLIOGRAPHIE

- (2005). Loi encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, senat.fr.
- (2013). Parce que nos valeurs on y croit. P. Québécois.
- Abderraziq, A. (1994). L'islam et les fondements du pouvoir. Paris, La Découverte.
- Ahmed, A. (1960). "Sayyid Ahmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India." Studia Islamic(13): 55-78.
- Airiau, P. and V. Loupan (2005). 100 ans de laïcité française, 1905-2005. Paris, Presses de la Renaissance.
- Al-Afghani, S. J.-a.-D. and A.-H. Hairi (1971). "Afghani on the Decline of Islam." Die Welt des Islams **13**(1-2): 121-125.
- Al-Azmeh, A. (1991). "Islamist Revivalism and Western Ideologies." History Workshop(32): 44-53.
- Al-Azmeh, A. (1992). "Muslim Genealogies of Knowledge." History of Religions **31**(4): 403-411.
- Arkoun, M. (1984). Pour une critique de la raison islamique. Paris, Maisonneuve et Larose.
- Arkoun, M. (1998). "From Inter-Religious Dialogue to the recognition of the Religious phenomenon." Diogenes **46**(182).
- Arkoun, M. (2002). Locating Civil Society in Islamic Contexts. Civil Society in the Muslim World. A. B. Sajoo. London, IB Tauris: 35-60.
- Arkoun, M. (2003). "Rethinking Islam Today." The Annals of the American Academy(Juillet): 18-39.
- Arkoun, M. (2004). "Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui." Diogène **2**(206): 122-150.
- Arkoun, M. (2005). Humanisme et islam : combats et propositions. Paris, Vrin.
- Arkoun, M. (2006). Islam : to reform or to subvert? London, Saqi.
- Arkoun, M. (2007). ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques. Paris, Grancher.
- Arkoun, M. (2007). "The Answers of Applied Islamology." Theory, Culture and Society **24**(2): 21-38.
- Arkoun, M. (2010). La Pensée arabe. [Paris], P.U.F.
- Arkoun, M. (2010). La question éthique et juridique dans la pensée islamique. Paris, Vrin.
- Arkoun, M. (2012). La Construction humaine de l'islam. Paris, Albin Michel.
- Arkoun, M. and J. Maila (2003). De Manhattan à Bagdad .Au-delà du Bien et du Mal. Paris, Desclée de Brouwer.
- Arkoun, M. and H. Sanson (1989). Religion et laïcité : une approche "laïque" de l'Islam. La Tourette, Centre Thomas More.
- Asad, T. (2003). Formations of the secular : Christianity, Islam, modernity. Stanford, Calif., Stanford University Press.

- Attitudes, T. P. G. P. (2008). Unfavorable views of Jews and Muslims on the increase in Europe. Washington D.C, The Pew Global Project Attitudes: 70.
- Baubérot, J. (2004). La laïcité à l'épreuve. La laïcité à l'épreuve. J. Baubérot. Paris, Universalis.
- Baubérot, J. (2004). Laïcité 1905-2005, entre passion et raison. Paris, Éditions du Seuil.
- Baum, G. (2010). Islam et modernité: la pensée de Tariq Ramadan. Montréal, Bellarmin.
- Bencheikh, S. (1998). Marianne et le prophète : l'islam dans la France laïque. Paris, Grasset.
- Benzine, R. (2004). Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris, Albin Michel.
- Benzine, R. (2005). "Pour en finir avec la réforme de l'islam." Revue de l'ENA: hors les murs **Juillet 2005**(353).
- Bosset, P. (2000). Pratiques et symboles religieux: Quelles sont les responsabilités des institutions? Les 25 ans de la Charte québécoise. C. d. d. l. p. e. d. d. l. jeunesse. Montréal.
- Bouchard, G. and C. Taylor (2008). Rapport de la commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.
- Bowen, J. R. (2004). "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space." Journal of Ethnic and Migration Studies **30**(5): 879-894.
- Canada, S. (2013). Immigration et diversité ethnoculturelle au Canada: enquête sur les ménages.
- Chebel, M. (2004). Manifeste pour un islam des lumières : 27 propositions pour réformer l'islam. Paris, Hachette.
- civilisations, M. c. d. from www.civilisations.ca.
- Debray, R. (2004). Ce que nous voile le voile : la République et le sacré. Paris, Gallimard.
- Filali-Ansary, A. (2002). L'islam est-il hostile à la laïcité? Arles, Actes Sud.
- Filali-Ansary, A. (2003). Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains. Paris, La Découverte.
- Fourest, C. (2010). Frère Tariq: Le double discours de Tariq Ramadan. Paris, Grasset.
- Gadamer, H.-G. (1987). Qui suis-je et qui es-tu ? : commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan. Paris, Actes Sud.
- Gadamer, H.-G. (1991). L'art de comprendre. Paris, Aubier, Montaigne.
- Gadamer, H.-G. (1996). Vérité et méthode, Seuil.
- Gauchet, M. (1985). Le désenchantement du monde. Paris, Gallimard.
- Gauchet, M. (1998). La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité. Paris, Gallimard.
- Haddad, M. (1998). "'Abduh et ses lecteurs: Pour une histoire critique des 'lectures' de m.'abduh." Arabica **45**(1): 22-49.
- Hairi, A.-H. (1973). "Afghani on the Decline of Islam: A Postscript." Die Welt des Islams **14**(1-4): 116-128.
- Hashmi, S. H. (2004). Reform. Encyclopedia of Islam and the Muslim World. R. C. Martin. New York, Thomson-Gace: 574-577.
- Huntington, S. and L. E. Harrison (2000). Culture matters: How values shape human progress, Basic Books.
- Huntington, S. P. (1993). "The Clash of Civilizations." Foreign Affairs: 22-49.

- Jennings, J. (2000). "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France." British Journal of Political Science **30**: 575-598.
- Jenson, J. (2007). Des frontières aux lisières de la citoyenneté. L'état des citoyennetés : en Europe et dans les Amériques. J. Jenson, E. Remacle and B. Marques Pereira. Montréal, Presses de l'Université de Montréal: 379 p.
- Joppke, C. (2004). "The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy." The British Journal of Sociology **55**(2): 237-255.
- Karim, K., H. (2009). "Changing Perceptions of Islamic Authority among Muslims in Canada, the United States and the United Kingdom." Choices: Institute for Research on Public Policy **15**(2).
- Keddie, N. R. (1968). "Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani." Iran **6**: 53-56.
- Khosrokhavar, F. (2004). La laïcité française à l'épreuve de l'islam. La laïcité à l'épreuve. J. Baubérot. Paris, Universalis: 41-52.
- l'immigration, M. d. R. a. l. c. e. (2004). "Données sur la population recensée en 2001 portant sur la religion." Direction de la population et de la recherche.
- Labelle, M., F. Rocher and R. Antonius (2009). Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Laborde, C. (2005). "Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools." The Journal of Political Philosophy **13**(3): 305-329.
- Lewis, B. (1988). Le langage politique de l'Islam. Paris, Gallimard.
- McIntyre, K. B. (2008). "Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood's Influence on Skinner and Gadamer." Journal of the Philosophy of History **2**: 138-166.
- Milot, M. (2004). Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord. La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde. J. Baubérot. Paris, Universalis: 109-123.
- Modood, T. (2007). "Rebâtir le multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats du 7 juillet 2005." Éthique publique **9**(3): 40-49.
- Pena-Ruiz, H. (2003). Qu'est-ce que la laïcité? Paris, Gallimard.
- Qutb, S. (1981). Milestones. Iowa, Cedar Rapids.
- Qutb, S. (2000). Social justice in Islam. Oneonta, N.Y., Islamic Publications International.
- Ramadan, T. (1998). Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afghani à Hassan al-Banna: un siècle de réformisme islamique. Paris, Bayard Editions/Centurion.
- Ramadan, T. (1998). Les musulmans dans la laïcité : responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales. Lyon, Tawhid.
- Ramadan, T. (2003). La mondialisation, résistances musulmanes. Les musulmans face à la mondialisation libérale. Quelles résistances pour un justice globale? S. Andalouci. Lyon, Tawhid: 7-28.
- Ramadan, T. (2003). Les altermondialistes face aux défis du pluralisme. Les musulmans face à la mondialisation libérale. S. Andalouci. Lyon, Tawhid: 75-81.
- Ramadan, T. (2003). Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam. Paris Arles, Sindbad ; Actes sud.
- Ramadan, T. (2008). Islam: La réforme radicale, Éthique et libération. Paris, Presses du Châtelet.

- Ramadan, T. (2009). L'autre en nous. Paris, Presses du Châtelet.
- Ramadan, T. (2009). Mon intime conviction. Paris, Presses du Châtelet.
- Robert, J. (2004). La fin de la laïcité? Paris, O. Jacob.
- Roy, O. (1992). L'échec de l'islam politique. Paris, Seuil.
- Roy, O. (2002). L'islam mondialisé. Paris, Editions du Seuil.
- Roy, O. (2005). La laïcité face à l'islam. Paris, Stock.
- Said, E. W. (2005). L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident. Paris, Seuil.
- Stasi, B. (2003). Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, Rapport au président de la République.: 78.
- Taylor, C. (1997). Multiculturalisme : différence et démocratie. Paris, Flammarion.
- Taylor, C. (2007). A secular age. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. and P. Lara (1999). La liberté des modernes, Presses universitaires de France.
- Tully, J. (1999). Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité. Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Tully, J. (2001). "La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales." Politique et sociétés **20**(1): 123-146.
- Tully, J. (2003). Wittgenstein and Political Philosophy, Understanding Practices of Critical Reflection. The grammar of politics : Wittgenstein and political philosophy. C. J. Heyes. Ithaca, N.Y. ; London, Cornell University Press: 17-42.
- Tully, J. (2007). "Reconnaissance et dialogue. Émergence d'un nouveau champ d'études et de pratique." Négociations **2**(8): 22-54.
- Tully, J. (2008). Public philosophy in a new key. Cambridge, Cambridge University Press.
- Walzer, M. (1996). Le Deuxième Âge de la critique sociale. Paris, Métailié.
- William, J.-P. (2004). Peut-on parler de "laïcité européenne"? La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde. J. Baubérot. Paris, Universalis: 53-63.
- Zubaida, S. (2003). "Islam in Europe." Critical Quarterly **45**(1-2): 88-98.