

## ANNEXE I

### Averroès dans l'« Histoire de l'*Idjtihâd/Réformisme* arabo-musulman » Argumentaire complémentaire à l'article précédent

Pour mieux comprendre les erreurs de raisonnement et de diagnostics, formulées par de nombreux intellectuels de l'aire culturelle arabo-musulmane en particulier et du Monde musulman en général, sur les causes principales des maux endémiques que connaît depuis plus de mille ans ce monde, je me propose d'examiner une pensée phare d'Ibn Rushd (Averroès) : l'« *entrisme politique* ». Cette expression correspondant au choix d'une stratégie d'influence menée à l'intérieur d'un pouvoir politique, dont le but est de réformer celui-ci, au service d'une transformation sociétale plus rationnelle et plus équitable. Mes analyses se présentent en un paradigme pédagogique aux fins de susciter une réflexion globale sur ce qu'il en a été du devenir de cette stratégie en terres d'islam, pour mieux nous interroger sur ce que celle-ci peut nous enseigner quant à la résolution de problèmes sociétaux et des lourds conflits d'aujourd'hui.

Ce penseur-philosophe, à la fois européen et de culture arabo-musulmane a conceptualisé, en pionnier, une stratégie « d'entrisme politique »<sup>1</sup>, alors que cette terminologie n'apparaît qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Le choix par Averroès, d'une action de type « *Idjtihad/Réformisme* » est,

---

<sup>1</sup> Sur les idées du déclin du monde musulman, exprimées par Ibn Rushd, voir *Averroès, le discours décisif* [*Fasl al maqâl*], éd. bilingue arabe/français, traduction de Marc Geoffroy, Flammarion, Paris 1996 et *kitâb al kashf 'an manâhidj al-adilla fi 'aqâ'id al-milla wa ta'rîf ma waqa'a fihâ bi hasb al-ta'wîl min shubah al-muzayyifa wa-l-bid'a al-mudhilla* (Exposition des méthodes de démonstration relatives aux dogmes de la religion, et définition des équivoques et des innovations qui s'y rencontraient en fonction de l'interprétation, et qui altèrent la vérité ou jettent dans l'erreur). L'extrait ci-après renseigne utilement sur les objectifs philosophiques et politiques d'Ibn Rushd : « Redisons-le donc (c'est Alain de Libera qui s'exprime), l'objectif du *Fasl al-maqâl* n'est pas d'« harmoniser » la Religion avec la philosophie (ni même la philosophie avec la Religion), mais de « légaliser » la philosophie [...]. L'objectif d'Ibn Rushd n'est ni de « rationaliser » la Religion ni de « sanctifier la philosophie », ni de réduire la vérité religieuse à une position subalterne par rapport à la vérité philosophique, ni d'assimiler le philosophe au prophète, ni, en somme, de confronter la Raison et la Foi, comme tout bon « scolastique ». Le *Fasl al-maqâl* n'est pas un livre de philosophie adressé à un public d'autant plus introuvable qu'il pose lui-même la nécessité d'une *réserve* philosophique confinant au mutisme social ; c'est un livre adressé au pouvoir politique par un savant musulman, un livre de combat, dirigé contre les juristes mâlikites ultra-conservateurs, un livre de juriste qui met constamment en œuvre le raisonnement analogique aux côtés du raisonnement démonstratif. [...] La démarche juridique d'Ibn Rushd [...] ne se comprend pas si on la sépare de la réforme almohade menée sur le double front du Droit (contre l'école mâlikite) et de la théologie (contre le sectarisme théologique, le pullulement et le fractionnement des sectes [...]). L'ensemble du traité, son mouvement argumentatif d'ensemble (et le diagnostic qu'il pose avec le Souverain) est dirigé contre les *fukahâ'* ultra-orthodoxes, son détail porte la plupart du temps sur des zones de friction entre philosophes et théologiens ash'arites. C'est seulement dans le Dévoilement (*al-Kashf*) qu'Ibn Rushd aborde frontalement et sur le fond la question théologique [...]. Et, dans cette partie de l'ouvrage, Alain de Libera conclut : « Il n'y a pas plus de raison de se demander si Ibn Rushd est un Musulman sincère que de se demander si Guillaume d'Occam est un catholique sincère – et cela suffit, surtout pour ne pas manquer la dimension authentiquement politique d'un traité qui n'est pourtant pas de *philosophie* politique », cf. Alain De Libera : *Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand jusqu'à Jean-Paul II*, Seuil, Paris, 2003, p. 259-260.

clairement, de catégorie philosophico-politique. Il s'inscrit dans un contexte de combat contre l'ordre obscurantiste islamique de son temps, car cet ordre dominait tous les espaces publics et privés, comme cela est toujours le cas au sein du monde musulman. Nous savons en effet que les classes des '*ulamâ*' et '*fuqahâ*' (exégètes et juristes musulmans) étaient, au XII<sup>e</sup> siècle, plus influentes auprès des masses populaires, qu'elles ne l'étaient, entre les X<sup>e</sup>- XI<sup>e</sup> siècles. Cette démarche « *d'entrisme politique* » a été le modèle repris par tous les penseurs musulmans qui lui ont succédé, sans s'en distinguer avantageusement.

S'agissant des controverses qu'Ibn Rushd a suscitées autour du concept de la « double vérité », il est impossible d'en restituer ici leur foisonnement ; celles-ci séparèrent en deux camps antagonistes, Averroïstes et anti-Averroïstes, penseurs et intellectuels européens des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Au-delà du sens qu'Averroès donnait à ce concept : la compatibilité entre la vérité de la Foi et la vérité de la Raison, on gagnerait à lire la synthèse lumineuse d'Alain Libera qui, dans un ouvrage<sup>2</sup>, montre les points communs de ce philosophe avec les idées d'Aristote, ses différences et ses novations philosophiques, loin d'être négligeables à son époque. Ibn Rushd est reconnu comme le grand commentateur de la pensée d'Aristote, qu'il admire mais dont il se démarque sur certains aspects philosophiques fondamentaux : par exemple, à propos des questions portant sur l'âme humaine, l'infinité de l'univers..., ou dans ses réfutations de l'immanentisme d'Avicenne ou encore lorsqu'il démontre les inepties de raisonnement du théologien al-Ghazâlî, lequel a par ailleurs influencé le théologien Maïmonide. Sur tous ces sujets, je recommande aussi le remarquable essai de Roger Arnaldez, présentant l'œuvre d'Averroès en un résumé didactique précieux<sup>3</sup>.

Je postule donc qu'un penseur de cette envergure a eu conscience, très tôt, des reculs du Monde arabo-musulman et des faiblesses structurelles qui en étaient la cause. En lien étroit avec le sommet de la décision politique, sous les Almohades (dynastie berbère, 1129-1268), il assura des fonctions de conseiller auprès de deux califes emblématiques de cette dynastie, celles de Qâdhi de Séville et de Qâdhi ou juge principal à Cordoue, d'abord sous le califat d'Abû Ya'cûb Yûsuf (1163-1184), dont il était en outre le premier médecin.

---

<sup>2</sup> *Ibidem. op. cit.*

<sup>3</sup> Cf. *Averroès, un rationaliste en Islam*, éditions Balland, Paris 1998, p. 53-171. Dans la conclusion de son essai Roger Arnaldez souligne ceci : « Notre propos a été de montrer l'unité de la vie et de l'œuvre d'Averroès. Ses activités de juriste, de médecin, de commentateur d'Aristote et de philosophe forment sur le plan personnel comme sur le plan des fonctions sociales, sur le plan de la pensée et sur le plan de la croyance religieuse, un ensemble parfaitement cohérent. Il a su harmoniser sans fausse note son éducation de juriste dans son milieu familial, sa formation médicale et philosophique au contact d'hommes célèbres » (...) « La pensée du philosophe n'est pas en soi originale puisqu'elle est entièrement tributaire du système d'Aristote. Mais le but d'Averroès était de rétablir un aristotélisme pur, dégagé de tous les syncrétismes qui marquaient particulièrement le néoplatonisme de *falâsifa* orientaux [Al-Fârâbî et Avicenne notamment, parmi les philosophes emblématiques de culture arabo-musulmane]. Ce faisant, il fut amené à approfondir un certain nombre de notions philosophiquement fondamentales. (...) Sur ces différentes questions, il a eu des points de vue qu'on pourrait rapprocher de ceux de penseurs beaucoup plus récents tels Spinoza (sur le possible et le réel) et surtout Kant (d'une part sur l'idée que l'espace et le temps sont liés à l'imagination qui les transporte avec elle constamment et partout dans toutes les connaissances, et d'autre part sur la conception de la religion d'un point de vue philosophico-politique », p. 175-176.

Dans ces conditions de statut professionnel et social, Averroès était en mesure de se faire une opinion précise sur la cause des maladies récurrentes du Monde musulman. On peut supposer que son expérience de diplomate et de juriste-philosophe a enrichi ses réflexions sur la problématique centrale du comment résoudre les graves problèmes sociaux et politiques auxquels étaient confrontés l'Andalousie musulmane et, plus globalement, le monde musulman, car ces deux ensembles territoriaux subissaient déjà un fort harcèlement de troupes chrétiennes. Averroès connut de son vivant les autodafés de ses œuvres après avoir été banni à Lucena par le calife Ya'cûb al-Mansûr (1184 à 1199). Ce bannissement fut décrété pour s'attirer les bonnes grâces des *fuqahâ'* qui tenaient fermement le peuple sous la férule totalitaire de leur orthodoxie islamique. La coalition d'intérêts rétrogrades, des classes dirigeantes religieuses et profanes, s'est montrée efficace dans l'instrumentalisation politique de cette idéologie islamique, puisqu'elle a fini par obtenir la chute de cet immense philosophe qui, durant deux décennies, eut l'appui de deux grands califes almohades.

Sur la disgrâce subie par Ibn Rushd, Roger Arnaldez, retraçant son œuvre et son parcours, éclaire ce moment clé historique de l'Andalousie musulmane, et souligne en particulier ce qu'il en a été, en ces temps-là, de la relation culture et politique, notamment en ces termes :

-« Quel en fut le motif (de disgrâce) ? On a pensé que le calife (al-Mansûr), alors engagé en Espagne dans la lutte contre les chrétiens, a cru bon de chercher à gagner le parti des juristes mâlikites, toujours puissants auprès du peuple, de bannir Averroès à Lucena, près de Cordoue et ses œuvres anathématisées ; des édits ordonnèrent de les brûler et l'étude de la philosophie fut interdite. Dans ces tristes conditions, la philosophie fut victime d'ignobles épigrammes de la part des envieux. Mais le calife, rentré à Marrakech, dans un milieu moins sensible au pouvoir des *fuqahâ'*, rapporta tous ces édits et rappela Averroès près de lui. Malheureusement, le philosophe ne jouit pas longtemps de ce regain de faveur, car il mourut à Marrakech le 9 safar 595/11 décembre 1198. Ainsi ne peut-on vraiment pas accuser le pouvoir politique d'avoir combattu la philosophie au nom de la religion. Averroès, n'est pas un martyr de la libre-pensée, loin de là, et s'il a eu à s'occuper des rapports entre la foi et la raison, il le fit dans une ambiance détendue, n'ayant pas à masquer ses convictions philosophiques pour ménager les représentants d'une orthodoxie religieuse menaçante. Le problème de l'accord entre la philosophie et la religion est pour lui un problème qui se pose à tout, dont un penseur se doit de reconnaître la légitimité et de faire un examen objectif »<sup>4</sup>.

Le contenu de cette citation est historiquement incontestable, en chacun des points évoqués. Roger Arnaldez en développe une démonstration de grande densité philosophique et politique, qu'il est impossible de résumer en quelques phrases. Cependant, pour la thèse que je soutiens dans mon premier texte et dans celui-ci quant aux violences institutionnalisées en culture arabo-musulmane, remettons en mémoire que des penseurs musulmans, contrairement à Averroès, ont subi un atroce martyr. Ce fut le cas d'al-Hallâdj (858-9/ mort en 922)<sup>5</sup> dont le corps a été flagellé, supplicié et démembré en place publique ; je rappelle ici cet exemple de violence extrême, en un symbole paradigme pour les nombreux autres musulmans torturés et assassinés, en raison de la liberté d'expression qu'ils ont manifestée, avant et après al-Hallâdj.

---

<sup>4</sup> Cf. R. Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en Islam*, op.cit, p. 28-29.

<sup>5</sup> Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, nlle édition, t. III, p. 102-106.

Reste que, après Ibn Rushd, la philosophie critique en terres d'islam connaîtra une hibernation qui perdure jusqu'à présent. Lui succédera la doctrine soufie comme tentative de rénover le champ spirituel et culturel du Monde musulman, en espérant qu'advienne une influence positive sur les systèmes politiques et religieux sectaires et tyranniques, lesquels s'étaient bien enracinés depuis plusieurs siècles. Mais, la doctrine *soufie*, en son essence même, invite à mobiliser une énergie humaine considérable au détriment du réel sociétal ; car elle est principalement tendue vers une finalité impossible à atteindre, celle de la fusion de l'Homme à Dieu. En cela, elle joue *de facto* un rôle démobilisateur de conscientisation politique et sociale. De plus, s'y agrègent, depuis quelques décennies, des analyses tendancieuses d'intellectuels-les, de lettré-e-s musulman-e-s et non-musulman-e-s attribuant au soufisme des vertus libératrices des peuples dominés et exploités. Ces analyses ajoutent d'autres illusions et superstitions que l'on trouve à profusion dans les corpus apologétiques islamiques. Cela étant précisé, mes critiques pointent davantage les multiples instrumentalisation idéologico-politiques du soufisme, puisque celles-ci, de façon quasi automatique, rendent plus difficile la lutte pour faire émerger une conscience sociale et politique aiguisée au sein des sociétés musulmanes<sup>6</sup>.

Dans cette entreprise « d'entrisme ou réformisme politique » à laquelle recours la majorité des intellectuels musulmans dits « modernistes », s'y loge une croyance idéologico-politique nuisible : le mythe de l'« *Âge d'Or* » de la civilisation arabo-musulmane. En effet, ce mythe pose un immense problème d'aliénation culturelle, dans la mesure où il est profondément intériorisé dans les sociétés musulmanes et qu'il est entretenu à la fois par des intellectuels musulmans de croyance laïque<sup>7</sup>, par les idéologues islamiques organiques (Gramsci) ; mais également par tous les pouvoirs politiques arabo-musulmans et par trop de Musulmans et Musulmanes que je qualifierai d'électrons « libres », ces derniers demeurant, consciemment ou inconsciemment, sous totale influence sclérosante de l'islam doctrinal, à l'encontre de laquelle ils sont dans l'incapacité d'exercer une raison critique créatrice pour s'en libérer. D'où l'indispensable déconstruction radicale du substrat culturel dans lequel les mentalités passives se sont fabriquées, car elles sont une des causes majeures perpétuant ce type d'influence mortifère sous l'empreinte idéologique arabo-musulmane.

Je conteste donc l'idée selon laquelle l'expansion et la grandeur de cette civilisation seraient, en ligne droite, le fruit de l'islam comme doctrine morale et politique. Car, s'il n'y avait pas eu une large appropriation-arabisation des idées du *Beau* par les traducteurs et chercheurs d'obédience religieuse variée, en philosophie, en sciences, en art, en littérature, en musique, etc., depuis les Omeyyades, et surtout sous les Abbassides avec l'œuvre monumentale de traduction accomplie au sein de « Bayt al-Hikma » (Maison de la Sagesse), à partir du début du IX<sup>e</sup> siècle, il n'y aurait pas eu de grande civilisation arabo-musulmane. En effet, l'islam

---

<sup>6</sup> Cf. Rachid Aous, *Aux origines du déclin de la civilisation arabo-musulmane*, op. cit. , p. 291-301 et 261-269.

<sup>7</sup> Voir- R. Aous, article « Des voies par lesquelles se renforce le dogmatisme islamique » publié in : <http://blogs.mediapart.fr/blog/fadela-hebbadj/220812/aux-origines-du-declin-de-la-civilisation-arabo-musulmane-de-rachid->

seul, en tant que religion, n'aurait pas permis au Monde musulman d'atteindre le haut degré de culture et de réalisations scientifiques et artistiques qu'il a connu. Le seul déclin de cette civilisation suffit à prouver, de façon manifeste, l'affirmation précédente, puisque le constat de ce déclin est largement admis. Pour autant, cela ne signifie pas que l'islam, comme spiritualité et foi, n'a joué aucun rôle dans l'éclosion et l'épanouissement de cette civilisation. Mais ce rôle ne fut fécond que et seulement en période où l'islam n'était pas enfermé dans ses *clôtures* dogmatiques, *clôtures* dressées dès le milieu du IX<sup>e</sup> siècle et qui, peu à peu, entraînèrent l'affaiblissement puis l'état de *colonisabilité* des sociétés du monde musulman, état perdurant jusqu'à aujourd'hui en dépit des indépendances nationales contemporaines.

Ces *clôtures* théologico-religieuses sont donc advenues après la prescription du dogme du « Qoran incréé », imposé sous le règne d'al-Muttawakkil en 852. Depuis cette date, une voie idéologique sectaire a été empruntée. Ce sectarisme sera d'abord celui de tous les pouvoirs politiques et des classes religieuses islamiques, arc-boutés sur leurs privilèges illégitimes : cet aspect d'ordre moral et politique est ici diagnostiqué comme l'une des sources principales du renoncement à l'universalité du *Beau* et aux savoirs académiques précédemment appropriés. Car il s'agit bien d'un processus d'enfermement culturel ethnocentrique qui s'était mis en mouvement, celui-ci ne pouvant aboutir dès lors qu'à la dévitalisation inévitable des sociétés musulmanes. On chevaucha alors tant de superstitions et de mythes, lesquels, en raison de leur puissance aliénante, comme je viens de le souligner plus haut, ont contribué à façonner un mode de pensée empêchant de comprendre la complexité des facteurs historiques ayant favorisé l'émergence de la grande civilisation arabo-musulmane et, de ce fait même, le Monde musulman s'est interdit la compréhension dialectique des causes de son déclin.

Autrement dit, dans ces conditions culturelles et politiques, les discours perpétuant ce type de mythes, tels ceux relatif au *rudju'* forgé sous la *Nahdha*, ou retour au mythe de *l'Âge d'or* d'une bonne gouvernance des Pieux Anciens, renforcent *de facto* des idées historiques fausses, ce qui interdit de former assez d'esprits critiques créateurs en culture arabo-musulmane. Par exemple, reposant sur ces deux mythes, un diagnostic erroné en a été tiré : celui de laisser croire que, pour parvenir à la revivification des sociétés musulmanes, il n'existerait que l'unique voie du retour aux premières sources de la pensée islamique (Qoran et hadiths véridiques exclusivement). Le substrat culturel obscurantiste imprégnant majoritairement les musulmans facilitera la propagation massive de ce diagnostic, puisqu'on y met aisément dans les cerveaux cette illusion mensongère qui aliène et fossilise trop d'esprits en sociétés musulmanes. Or ce diagnostic a été élaboré sur une appréciation anhistorique, car celui-ci a ignoré les faits déterminants ayant favorisé l'enracinement d'une brillante civilisation arabo-musulmane : cela ne pouvait qu'induire l'impossibilité de réponses adéquates, pour engager un véritable renouveau du Monde musulman.

*Mutatis Mutandis*, cette critique s'adresse à toutes les entreprises d'« *Idjtihad/Réformisme* » : celle des animateurs de la *Nahdha* comme elle vise aussi, sur le fond, celle d'Ibn Rusd, même si ce philosophe éminent, d'une part en raison de son rôle de pionnier en *Idjtihad/Réformisme* qui appelle de plus larges circonstances atténuantes, et d'autre part parce que les jugements anachroniques sont inacceptables en histoire.

Quant au fait historique, tout à fait signifiant, selon lequel il a existé en culture arabo musulmane de réelles libertés de penser et d'expression, durant quatre siècles environ après le décès du Prophète Muhammad, il est vital de comprendre pourquoi ces libertés n'ont pas prospéré depuis mille ans en cette culture. Telle est la question principale à laquelle il faut répondre, dans la mesure où d'une part, elle a un lien dialectique avec la thématique centrale du sujet traité et d'autre part, parce qu'elle incite à mieux décrypter les conditions d'émergence et de grandeur de la civilisation arabo-musulmane et, par le biais d'une analyse déductive, de mieux comprendre les causes majeures de son déclin (voir les arguments développés dans la partie « Le PARADOXE »).

### **De l'importance d'un bon diagnostic historique et politique**

Commençant par rappeler le double constat déterminant suivant :

- depuis plus de dix siècles, le débat dans l'espace public en culture musulmane dominante est complètement verrouillé au seul profit de l'idéologie conservatrice islamique et des pouvoirs politiques qui, tous, ont systématiquement gouverné par la violence arbitraire. Ces gouvernants légitiment culturellement et juridiquement l'idéologie islamique obscurantiste pour mieux se légitimer, faute de légitimité politique représentative. Or, l'absence d'une libre parole publique rend impossible la diffusion d'une pensée critique proposant un autre projet de société à bâtir, si bien que la contestation, quand elle existe, n'est exprimée que par les discours religieux réactionnaires et mythiques ;
- ces discours sont relayés massivement dans les mosquées, les structures scolaires et universitaires, les médias et dans les autres espaces publics, sans aucun contrepoids de valeurs et d'idéaux alternatifs, interdits de débats, voire même d'une simple information publique anticonformiste. Dans de telles conditions d'organisation culturelle et politique, l'emprise de cette idéologie islamique sur la société est renforcée « naturellement ». Voilà pourquoi le sujet culturel et politique a priorité sur les sujets économiques, du point de vue de la hiérarchie des problèmes à résoudre. Œuvrer à forger une haute conscience sur cette priorité permettra de penser, de façon pertinente, ce qu'il convient d'entreprendre pour se donner une sérieuse chance de fonder les socles de connaissances scientifiques et des institutions politiques démocratiques indispensables aux progrès économiques et sociaux endogènes.

Tout diagnostic gagnerait en profondeur analytique en y intégrant, aux valeurs philosophico-politiques de la « liberté de penser et de croire » et du respect de « l'altérité », celles du « Je », un autre concept clé, qui interroge à la fois les problématiques de l'*individu* et de la *modernité*. Enseigner ces valeurs, hors de toute censure idéologique islamique et politique, permet en outre de comprendre d'où proviennent nos violences endémiques et, ainsi, muscler davantage l'esprit critique pour domestiquer ces violences sur le plan culturel, économique, sociétal et politique. Ce type d'enseignement contribuera assurément à la résolution pacifique, de petits et grands conflits caractérisant les sociétés musulmanes en général.

Ajoutons qu'il ne s'agit pas ici de défier la raison profane mais plutôt de comprendre que son utilité éducative n'est féconde que si elle n'est pas subordonnée à la raison théologique,

puisque celle-ci pose la vérité divine comme supérieure est indépassable. Or cette prétendue supériorité n'est conçue que par des hommes s'appropriant le référent divin aux fins d'imposer aux peuples et nations leur « vérité », laquelle a toujours été mise au service d'un ordre politique inégalitaire, radicalement répressif sur le plan des libertés de pensée et d'expression ; de plus, au nom de ce référent divin, ces hommes auto-proclamés experts en savoirs divins ne cessèrent, et jusqu'aux temps présents, de renforcer des mœurs rétrogrades, la prééminence juridique des hommes sur les femmes (longtemps, il en a été de même dans les traditions judaïques et chrétiennes, et certaines pratiques inégalitaires persistent encore aujourd'hui dans ces deux religions). Cette idée de prééminence consacra aussi la suprématie juridique des musulmans sur les non-musulmans, la stigmatisation et la répression des libres penseurs. Ces hommes laissèrent également prospérer des superstitions infantilissantes comme ils légitimèrent, de façon constante, les privilèges des classes supérieures ainsi que l'exploitation des masses populaires. Tel est bien ce qu'il advint en culture musulmane en général et en pays arabo-musulmans en particulier, depuis plus de mille ans, là où le dogmatisme islamique domine les espaces publics et privés.

Ibn Rush a tenté de concilier la raison profane et la loi de Dieu, en théorisant la parfaite compatibilité de la *vérité* de la Foi et de la *vérité* de la Raison humaine rationaliste. Cette tentative resta lettre morte en culture arabo-musulmane. En Europe, au XIII<sup>e</sup> siècle, la lutte entre ces deux raisons connut d'intenses controverses, à la Sorbonne notamment, entre philosophes et les clercs défendant la suprématie de la théologie sur la philosophie<sup>8</sup>. Les batailles d'idées, souvent féroces, se poursuivront durant des siècles, en migrant vers d'autres champs de savoirs, se cristallisant surtout autour des valeurs humanistes en conflit principal avec l'église catholique et ou avec l'absolutisme royal<sup>9</sup>. L'advenue de la Révolution française de 1789 clôt, de façon décisive, cette longue période de l'histoire culturelle et politique de l'Europe. Cette Révolution représentera une sorte de premier aboutissement de l'œuvre des *Lumières* européennes rationalistes et scientifiques. Car il a fallu encore attendre plus de deux siècles pour que la plus belle conquête des valeurs humanistes soit inscrite dans le marbre des institutions républicaines françaises, grâce à la loi de 1905, officialisant la Laïcité comme mode de gouvernementalité des populations.

Cependant, les tragédies de l'histoire obligent à mettre des bémols à propos de cette conquête laïque susceptible d'apparaître, dans mon bref résumé, par trop apologétique. Il me faut donc

---

<sup>8</sup> Voir les censures de l'évêque Etienne Tempier, *La Condamnation Parisienne de 127* ; *op. cit.*

<sup>9</sup> Citons quelques thèmes conflictuels de débats houleux, entraînant répression et exil de religieux et de laïcs, entre les XIII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles notamment : l'amour courtois source de la brillante civilisation d'Occitanie qui succombe dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle sous les coups de boutoir assénés par l'église catholique ; le combat des Nominalistes contre la papauté catholique avec comme figure de proue, de premier opposant, Guillaume d'Okham ; le long combat mené pour l'enseignement des langues maternelles européennes ; l'inquisition frappant les esprits libres, tels Galilée, Giordano Bruno..., ce dernier ayant péri sous les flammes d'un bûcher, en l'an 1600, pour avoir défendu ses thèses sur l'univers infini, refusant de les renier jusqu'à son dernier souffle. On peut y ajouter ici un ultime exemple, celui des Jansénistes confrontés à la fois aux représentants de l'orthodoxie catholique et à l'absolutisme royal : sur ce conflit, voir les analyses roboratives de Paul Bénichou, *Morales du Grand siècle*, Folio-Essais Gallimard, 1948.

immédiatement lui accoler une réserve critique, puisque celle-ci se réalise dans un contexte où la France est déjà engagée dans des entreprises coloniales, qu'appuie une raison profane rationaliste pervertie, fondamentalement contraire aux valeurs de sagesse, de paix et d'équité philosophico-politique que contient le concept laïcité. Autrement dit, le combat pour la défense et le partage universel des valeurs humanistes et laïques demeure une ardente obligation à mener pour celles et ceux qu'animent une solide conviction attachée au respect de l'éthique de ce qui est socialement juste, surtout en matière d'une équitable répartition des richesses et en égalité des droits humains. Une telle conscience, Hédi Bouraoui, en se limitant à ce seul exemple, l'exprime par le biais d'un mot-concept qu'il a récemment forgé : « *MosaiCell* » ou « Spiritualité Œcuménique et Laïque »<sup>10</sup>.

Plus précisément, l'intérêt de ce concept tient au fait que les tragédies de l'histoire ne sont pas ignorées, en sorte que Hédi Bouraoui, dont la culture première est berbéro-arabe, place au sommet des valeurs humanistes, à la fois le respect de l'altérité et, corollaire de ce principe, celui de laïcité comme système d'organisation sociétale et politique. Car son dernier concept « *MosaiCell* », est directement le produit de son expérience personnelle comme il est consubstantiellement le fruit d'une longue réflexion intellectuelle que son œuvre reflète amplement<sup>11</sup>.

Enfin, il convient d'œuvrer sans jamais se décourager pour convaincre le plus de citoyennes et de citoyens qu'un réformisme est irréalisable en culture musulmane conservatrice dominante. Nous savons que la première expérience rushdienne, « *d'entrisme politique* », fut un échec total par rapport à l'objectif de revivification des sociétés arabo-berbéro-musulmanes notamment, comme le furent également la démarche soufie<sup>12</sup> et, sept siècles plus tard, la tentative vaine aussi « *d'Entrisme politique/Réformisme* » de la *Nahdha*. Ces échecs signifiants sur le plan des multiples leçons historiques que l'on peut en tirer, enseignent d'abord que la voie réformiste a été *inopérante* pour endiguer le déclin du Monde musulman.

Il est donc important de constater que les analyses produites par ces anciens penseurs comme celles livrées par la plupart des Musulmanes et Musulmans dits « Modernes » sont demeurées

---

<sup>10</sup> Cf. Rachid Aous, « Transculturalisme bouraouiën : les enjeux philosophico-politiques », à paraître *in Actes* du Colloque International : Hédi Bouraoui, tenu à Sfax (Tunisie) les 17-18 février 2017.

<sup>11</sup> Hédi Bouraoui, auteur d'une œuvre poétique considérable, fut professeur distingué à York University de Toronto, de 1966 à 1998. Depuis, il a été nommé écrivain en Résidence à vie au sein de cette université.

<sup>12</sup> Sur la mystique soufie, ajoutons à nos analyses deux extraits empruntés à R. Arnaldez : 1- « Cet état est celui que désirent les soufis. Il est évident qu'ils ne l'atteignent pas, puisqu'on ne pourrait y parvenir que par la connaissance spéculative, à laquelle ils renoncent, comme ils se dépouillent des sens et des autres facultés (...). Sur ce point Averroès est d'accord avec Avempace pour critiquer les mystiques. Ce n'est que par homonymie qu'on peut parler d'une faculté ouverte à une perfection naturelle et une faculté ouverte à une perfection divine... », cf. *Averroès, un rationaliste en Islam, op. cit.*, p. 114-115, et 2- « Contre les soufis, Averroès pense que, si l'ascèse permet un détachement du sensible et peut ainsi favoriser l'accès à une connaissance rationnelle, elle ne saurait par elle-même en tenir lieu. L'intuition mystique, la connaissance savoureuse, le « goût » en quoi Ghazâlî voyait la seule garantie de certitude, ne sont que de vaines prétentions et sont incapables de donner une prise maîtrisée sur la réalité. Le Dieu des soufis n'est qu'un objet illusoire, et sur ce point Averroès est d'accord avec Avempace », p. 139.



en effet *inopérantes* pour déconstruire le dogmatisme islamique obscurantiste. Pourtant, on continue à chevaucher des chimères, en persistant dans la fausse croyance qu'un réformisme est possible en culture arabo-musulmane et berbéro-musulmane, pour ne citer que cette aire géographique dont j'ai privilégié l'étude. Que de temps perdu !

Une autre stratégie s'impose : celle de la *rupture radicale* par rapport à l'ensemble de la pensée doctrinale islamique obscurantiste, *rupture* développée au chapitre V de mon essai, sous trois rubriques dans lesquelles sont exposés des arguments explicitant en quoi une telle rupture est vitale. Ces rubriques ont pour intitulé :

« 1-Nécessité de rupture au regard des rapports inégalitaires de sexes ».

« 2-Nécessité de rupture pour lutter contre la domination nationale et internationale ».

« 3-Nécessité de rupture pour retrouver une capacité critique capable de déconstruire les « logiques » stériles perpétuant de fausses espérances ».

La priorité des priorités des objectifs à réaliser est de convaincre une proportion significative de citoyennes et de citoyens de s'engager par la parole, par l'écrit et par des actes posés au quotidien (par exemple : le boycottage de mosquées et du pèlerinage à la Mecque), de s'opposer publiquement au dogme du Qoran incréé pour mieux délégitimer tout le fatras exégétique, juridique et théologique qui en a été extrait... Plus nombreux seront celles et ceux qui se mobiliseront pour ces trois objectifs de rupture, plus forte, alors, notre capacité de pression sera entendue par les pouvoirs politiques et par les classes des docteurs de la foi islamique pour obtenir un véritable *aggiornamento* de la pensée islamique. Je sais que cela est plus facile à dire qu'à faire. Mais, convaincu des vertus pédagogiques du parler vrai, il me fallait livrer, sans aucun euphémisme, ce à quoi je crois, aux fins de contribuer à améliorer, autant que faire se peut, les conditions de vie morales et matérielles de larges couches des populations d'Afrique du Nord, d'abord !

Rachid Aous

Paris, Novembre 2017