Education comparée / nouvelle série, 2008 n°1, pp 81-96

Religion, culture et rapport au savoir en Islam

Quelles articulations et quelles implications?

Samira EL BOUDAMOUSSI
Université libre de Bruxelles, Belgique

RESUME

Cet article traite de questions liées aux relations entre religion, culture et rapport au savoir en Islam. Nous nous intéresserons plus particulièrement au «rapport au savoir» en référence ici, d'une part, aux méthodes adoptées dans le cadre de l'interprétation des textes sacrés et de leur transcription en termes de principes, d'enseignements ou de lois et, autre part, aux savoirs produits à partir de ces méthodes considérés tantôt comme des «déductions», tantôt comme le «contenu authentique» de ces textes. **Mots clés** : rapport au savoir, Islam, culture, identité, ijtihâd, taqlîd, Umma.

ABSTRACT

This article focuses on issues related to the interactions between religion, culture, and dealing with knowledge within Islam. Particular attention is paid to the relation to knowledge (or the way of dealing with knowledge), in reference here to the methods adopted to interpret the sacred texts and their transcription in terms of principles, laws, or teachings, and, on the other hand, to the knowledge produced according to these methods, which is either considered as a «deduction» or as the «authentic content» of these texts. **Key words** : relation to knowledge, Islam, culture, ijtihâd, taqlîd, Umma.

RESUMEN

Este artículo trata cuestiones vinculadas a las relaciones entre religión cultura y relación con el saber en el Islam. Nos interesaremos más concretamente en la «relación con el saber » que aquí se refiere, por una parte, a los métodos adoptados en el marco de la interpretación de los textos sagrados y de sus transcripciones en términos de principios, de enseñanzas o leyes y, por otra parte, a los saberes producidos a partir de estos métodos considerados a veces como «deducciones », a veces como el «contenido auténtico » de estos textos. **Palabras claves** : relación con el saber, Islam, cultura, identidad, ijtihâd, taqlîd, Umma.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel behandelt Fragen, die mit den Beziehungen zwischen Religion, Kultur und Verhältnis zum Wissen im Islam verbunden sind. Wir interessieren uns hauptsächlich für den "Bezug zum Wissen" und für die Methoden, die im Rahmen der Interpretation der heiligen Texte sowie ihrer Umschreibung als Prinzipien, Bildungswesen und Gesetze benutzt werden. Wir interessieren uns ebenfalls für Wissen, die anhand dieser Methoden

erzeugt werden, Wissen, die bald als "Deduktionen", bald als "authentischer Inhalt" dieser Texte betrachtet werden. **Schlagwortliste** : Bezug zum Wissen, Islam, Kultur, Identität, Ijtihâd, Taqlîd, Umma.

Introduction

Apparu en Arabie au 7ième siècle, l'islam est considéré, à côté du judaïsme et du christianisme, comme l'une des trois grandes religions monothéistes. Néanmoins, le mot «religion» semble ne pas rendre exactement compte de ce que représente l'Islam en tant que «*Dîn*» dans le sens arabe du terme.

Selon Lamchichi (1989, 29-30), en citant l'Encyclopédie de l'Islam (1965), la notion de *Dîn* (souvent traduite comme religion) recouvre en réalité trois sens différents: (1) celui de jugement-rétribution en référence à la racine hébraïco-araméenne, (2) celui de coutume-usage en référence à la racine arabe *dâna*, *dayn* ; les philologues arabes font dériver *dîn* de *dâna-li* (se soumettre à) et (3) celui de religion en référence au Pehlevi *dên* (révélation, religion). La religion étant un «lien de piété, de dépendance » entre l'homme et Dieu, alors que le concept de Dîn se référerait au «contenu de la foi (imân) », à «la pratique de l'Islam » et à «tous les commandements de la loi ».

L'Islam représente, selon le même auteur, une identité culturelle et historique et un vécu quotidien qui en fait une réalité plurielle. L'analyse d'une telle réalité devrait dépasser «l'image conventionnelle d'un Islam idéaliste, invariable, unitaire, unifiant, totalisant, authentique, etc que privilégie la fraction savante et officielle de l'Islam classique» (Lamchichi, 1989, 25). Pour connaître l'Islam, il ne suffit donc pas «de se référer à l'inventaire de ses éléments constitutifs, doctrine, culte, éthique, loi ou héritage de traditions. Il est aussi indispensable […] de comprendre la manière dont il «fonctionne», l'intéraction de ses composantes, les instruments et les critères qu'il offre pour juger des situations et des comportements, son «inventivité… » (Al-Banna, G., 1996-1999). Compte tenu de ces précisions préliminaires et du caractère multiple de l'Islam qui revêt des aspects relevant aussi bien du religieux, de la culture que de la civilisation, nous nous proposons dans ce qui suit :

- de clarifier les articulations entre culture, civilisation et religion au sein de l'Islam ;
- d'aborder la question du «rapport au savoir » en Islam en tentant une comparaison entre le passé et le présent, notamment en

matière du savoir religieux compte tenu que celui-ci ne se limite pas uniquement au savoir théologique ;
- d'en tirer des conclusions qui permettraient de remettre en question certaines conceptions relatives à l'Islam en tant que religion et culture et aux rapports qu'entretiennent les musulmans avec ces deux dimensions.

Articulations entre culture, civilisation et religion au sein de l'Islam

Historiquement, la civilisation dite islamique ou «arabo-musulmane » (avec toutes les ambiguïtés liées à ce terme : tous les arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes) est apparue, s'est développée et a atteint son apogée dans un espace qui l'a amenée à intégrer des éléments des anciennes civilisations perse, syriaque, hellénistique et égyptienne (Al-Hassan, 1998, 56). Selon cet auteur, certains historiens considèrent que la civilisation islamique, ayant l'Islam comme principale force motrice et l'arabe comme langue, est basée uniquement sur la civilisation pré-islamique de l'Arabie et que les éléments culturels syriaques, perses et hellénistiques lui sont plutôt étrangers. Or, ces éléments ont formé à côté de l'arabe et de l'islam, les traditions ancestrales de la plupart des populations musulmanes (Tonybee, 1961, Sarton, 1951, cités par Al-Hassan, 1998, 57) et ont contribué à l'émergence de la culture islamique et des sciences arabes ou non arabes[1] (Al-Hassan, 1998, 61-62).

Al-Hassan (1998, 58) distingue trois phases dans le processus d'émergence de la société arabe et islamique : une première phase de conquêtes et d'établissement d'un état arabo-musulman, une deuxième phase de conversion à l'islam et une troisième phase de victoire linguistique de l'arabe comme langue vernaculaire et comme langue d'apprentissage.

[1] Note de l'auteur: Les sources arabes originales ne se sont jamais référées aux sciences rationnelles comme « étrangères ». Ceci était une erreur survenue au moment de traduire le mot "ajam" qui a dû être répétée par plusieurs générations sans aucune vérification. (…) L'expression 'ulum al-'ajam, ou les sciences non-arabes, était la description donnée aux sciences rationnelles dans Mafatih al-'ulum (Les clés des sciences) par al-Khuwarizmi (deuxième moitié du 10ième siècle). Ceci avait pour but de les différencier des sciences religieuses et de la langue arabe. Par 'ajam, on désignait les populations de Syrie, Irak, Egypte et Perse avant leur conversion à l'islam. Dans al-Fihrist, Ibn al-Nadim, qui était contemporain à al-Khuwarizmi, s'est référé aux sciences rationnelles comme 'ulum al-aqdamin, ou sciences des anciens.

Aujourd'hui, la situation est toute autre. La société islamique et arabe est loin de former un Etat ou une union d'Etats. En même temps, l'arabe n'est plus la langue privilégiée ni celle de l'apprentissage des sciences ou de la littérature. Quant aux individus formant cette société fragmentée, il semblerait qu'ils se détachent progressivement de leur groupe (Bennani-Chraïbi, 1998). Bien que cette situation peut varier légèrement en allant d'une société-fragment à une autre, nous trouvons la description de cette auteure marocaine particulièrement représentative dans la mesure où elle considère les jeunes urbains au Maroc comme «un analyseur privilégié des mutations en cours dans la société», tout en les décrivant comme des «mutants» qui se battent «entre soumission et rébellion». En essayant de se construire en tant que sujets, ils semblent baigner «dans un univers du pensable multidimensionnel» en puisant «dans les stocks culturels islamiques et occidentaux» et se distancient à la fois de leur groupe d'appartenance que des différents groupes de référence. «A chaque étiquette que l'observateur cherche à coller à partir d'un look ou d'une pratique, un détail surgit pour lui dévoiler un bricoleur culturel qui s'active à reconstruire son image» (Bennani-Chraïbi, 1998, 234-235).

Dès lors, comment saisir les éléments de continuité ou discontinuité entre la culture islamique d'hier et d'aujourd'hui, sans tomber dans le domaine des stéréotypes ou exclure tout apport des cultures modernes et se limiter à une comparaison entre la réalité dans le passé et l'idéal souhaité pour le présent et le futur?

De là, l'importance d'analyser les rapports entre la société islamique d'hier et l'émergence, aujourd'hui, d'autres cultures notamment la culture moderne occidentale comme culture prédominante et qui, de par sa victoire scientifique et technologique actuelle, bénéficierait d'une certaine «supériorité ». Le rapport avec la culture «moderne » serait largement conditionné, au sein de ces sociétés, par l'islam en tant que religion porteuse de valeurs et en tant qu'élément essentiel d'une culture et d'une civilisation ayant marqué un long passé et une époque révolus (avec ce que cela suppose comme charge émotionnelle et affective). Ce rapport débouche sur un large spectre d'attitudes allant depuis l'émerveillement et la fascination doublés de méfiance et de nuance (ex : Tahtawi, 1835 cité par Chabchoub, 2000) jusqu'à l'adhésion totale et inconditionnée ou le rejet total et inconditionné. Nous y reviendrons.

Remarque:

Il faut noter que la culture moderne est à la fois facile d'accès pour une certaine partie de la population musulmane (éducation, médias, etc.) et pratiquement inaccessible pour une autre partie (analphabétisme, contrées lointaines, manque d'infrastructures dont les écoles, bibliothèques, électricité, etc.). En plus, cet accès reste à notre avis limité à des aspects assez superficiels et superflus ne prenant pas en compte les moyens et processus par lesquels des produits de la culture sont obtenus et des valeurs ou des significations y sont associés.

D'une manière générale, nous soulignerons quatre points essentiels quant aux articulations religion-culture en Islam. En premier lieu, la culture des peuples arabes ayant initialement adopté l'Islam a sans aucun doute marqué d'une manière ou d'une autre la forme et le contenu de celui-ci tel qu'il a été diffusé par la suite. Si chaque époque de l'histoire humaine a sa propre logique et ses modes de raisonnement prédominants qui se manifestent en philosophie, culture, art et lois de cette époque, la loi islamique n'est pas une exception (Guney-Ruebenacker, 2006).

En second lieu, la rencontre de l'Islam avec des civilisations anciennes et brillantes (ex : Egypte, Perse, Grèce, etc.) a entraîné son enrichissement par des aspects de ces cultures. Par exemple, les sciences empruntées à ces grandes civilisations et qui étaient dans un premier temps pratiquées par les non arabes -musulmans ou non- ont été connues comme les sciences «non-arabes» (*'ajamiyya*), alors que les musulmans arabes s'étaient surtout penchés, à l'époque, sur les sciences dites «arabes » se référant à l'étude de la langue arabe et l'interprétation du Coran et du *Hadith* (paroles du prophète) (Al-Hassan, 1998).

En troisième lieu, la rencontre de l'islam avec des nouvelles civilisations actuelles (également brillantes) est censé entraîner également un enrichissement mutuel pour les deux, mais semble se heurter à des obstacles qui entravent ou ralentissent un tel enrichissement :

> « (…) les intellectuels «modernistes» vécurent dans l'ignorance de l'Islam, les intellectuels «traditionnels» en marge de l'époque. Et comme dans les deux camps on avait ses fiertés, ses positions, ses zones d'influence, chacun opéra un repli sur soi, creusa ses tranchées et s'y conforta (…) » (Mouna A. Akouri, *L'enseignement de Gamal Al-bannâ*, Le Caire, 2000).

En dernier lieu, au regard de la notion de «Umma », comment concilier un sentiment fort d'appartenance à une même communauté et en même temps accepter une diversité culturelle ? D'après Moten (1996, 63), la Umma serait un concept unique qui n'aurait pas d'équivalent dans les langues occidentales et qu'il serait inapproprié d'utiliser comme synonyme de «Communauté». Son assimilation, dans un premier temps, au terme «Nation» fut abandonnée au profit de celui de «Communauté» qui est celui le plus utilisé en sciences politiques en Occident. Or, la notion de Umma, selon Moten, n'est basée ni sur la race, la langue, l'histoire ni sur aucune combinaison de tout cela, elle représente un ordre universel dont tous les musulmans du globe sont unis par la seule idéologie de l'Islam et qui est basé sur les principes d'égalité et de solidarité.

Cette explication semble, en principe, assez similaire à celle d'une communauté religieuse. Cependant, elle a eu, historiquement, plusieurs implications dont, par exemple, le fait que la Umma devrait se distinguer par un chef (Calife), des lois (la *sharîa*),[2] etc. Sans dépendre d'une institution ecclésiastique et bien que le califat n'ait existé que pendant certaines périodes déterminées de l'histoire, le Calife, sans être lui-même théologien, avait l'obligation de demander l'avis des oulémas et son rôle était de gérer les affaires temporelles des musulmans en accord avec les préceptes de la religion. Cette situation a favorisé l'apparition de différences (d'opinion) entre les oulémas (associant parfois les populations à leur cause) et de tensions entre eux et le calife, entraînant le privilège des uns sur les autres et des cycles de violence et persécution.

En plus, il semble que l'expression actuelle de «Communauté islamique» tienne compte uniquement du sens religieux, donné traditionnellement par les théologiens et les juristes au terme Umma et non pas du sens socio-historique utilisé par les historiens et d'autres auteurs (Al-Duri, 1984, cité par Ayubi, 1991). Parmi ces derniers, on trouve al-Farabi (mort en 950), al-Mas'udi (mort en 956), al-Shahristani (1076-1153) qui distinguaient entre différentes ummas dont les arabes, les perses, les grecs, les indous, les chinois, les turcs, etc. Quant aux juristes tels que al-Baghdadi (mort en 1037) et al-Mawardi (mort en 1058), ils représentaient une perception plus typique d'une époque où la principale préoccupation était de donner support au courant sunnite et au Califat Abbaside contre les défis chiites et fatimides

[2] Aussi bien le terme califat que celui de Sharî'a sont assez controversés et méritent en soi de longues clarifications.

(Ayubi, 1991, p.19). C'est pourquoi, et compte tenu de la division, devenue une réalité, au sein de l'Etat islamique ils auraient dû argumenter en faveur de l'unité de la «Umma des croyants» en dépit de la multiplicité des dirigeants politiques et à partir de là, ce sont les théologiens, à l'exception d'Ibn Khaldun (1332-1406), qui ont eu le dernier mot et ont associé la notion de Umma à celle de *Shari'a*, en affirmant même la suprématie de celle-ci sur l'unité de la communauté, comme c'est le cas d'Ibn Taymiyya (mort en 1328) (Ayubi, 1991, p.20). Aujourd'hui, la Umma constitue une notion centrale dans le discours islamiste qui la réactive afin de contester la légitimité politico-religieuse actuelle des pouvoirs politiques (Lamchichi, 1989, 33).

Enfin, au vu de toutes ces articulations entre religion et culture en Islam, il est possible d'identifier plusieurs implications et des confusions aussi bien en Occident que chez les musulmans eux mêmes:

- le caractère sacré de la religion est parfois transposé à la culture qui devient elle aussi sacrée, incontestable et figée ; le fait de critiquer des aspects culturels risque d'être interprété comme une critique à la religion même et vice versa ;
- le fait que l'islam soit censé interpénétrer en tant que religion tous les aspects de la vie, laisse entendre que tout ce que font ou doivent faire les musulmans doit être dicté par leur religion ;
- la remise en question de certaines lois juridiques, en principe développées ou déduites par des oulémas à partir du Coran, du Hadith ou du comportement du prophète et de ses compagnons, peut être considérée comme une remise en question du contenu de ces sources voire du message même de l'islam ;
- la signification attribuée à une certaine terminologie (Umma, Shari'a…) et la lutte contre la diversité des opinions représentent une réponse donnée, pour des raisons historiques, au souci de la préservation de l'unité des musulmans et d'une certaine «unanimité » des oulémas (face à la persécution des califes).

Dans ce qui suit, nous tenterons d'analyser un peu plus les raisons de ces différentes confusions en abordant la question du rapport au savoir en Islam.

Le rapport au savoir en Islam, hier et aujourd'hui

Nous ne pouvons prétendre aborder en quelques lignes la notion du «rapport au savoir» sous toutes ses dimensions : anthropologique, psychologique etc. Limitons-nous à la définition donné par l'un des auteurs les plus cités, Charlot (1999, cité par Verheaghe, Wolfs, Simon et Compère, 2004) : «L'ensemble organisé des relations qu'un sujet entretient avec tout ce qui relève de l'apprendre et du savoir: objet, «contenu de pensée», activité, relation interpersonnelle, lieu, personne, situation, occasion, obligation, etc., liés en quelque façon «à l'apprendre et au savoir ». Le «rapport au savoir » présente plusieurs caractéristiques importantes : il est à la fois social et singulier, il donne sens et valeur à un apprentissage pour un sujet donné, il présente un caractère dynamique et évolutif etc. (Charlot, Bautier, Rochex, 1992 cités par Rey et coll., 2005). Il implique donc une dimension liée à l'identité (individuelle ou collective) qui est intéressante pour notre propos.

Quels sont les types de rapports au savoir en Islam ? D'une part, les principales sources de la religion, à savoir le Coran et le Hadith, présentent de nombreuses références voire une incitation claire et réitérée, à l'acquisition du savoir «depuis le berceau jusqu'à la tombe » ou «même en Chine », à l'apprentissage et à une certaine position «élevée » pour les «gens du savoir » «dont l'encre vaut plus que le sang des martyrs » (Al-Hassan, 1998, 62-63). Rosenthal (1970 cité par Al-Hassan, 1998) a comptabilisé environ 750 fois l'apparition de la racine du mot ʼilm (qui signifie science ou savoir)[3] avec tous ses dérivés dans le coran, soit un total de 1 pour cent de son vocabulaire le faisant conclure que ʼilm c'est islam.

D'autre part, comme nous venons de le voir, la construction du rapport au savoir est caractérisée par le rôle important de l'interaction entre le social et l'individuel et le caractère dynamique et évolutif de cette notion. Ceci vaut en particulier dans la culture arabo-musulmane où des tensions ont toujours existé, depuis le début de l'Islam, entre deux courants très différents (Mernissi, 1992 cité par Wolfs et El Boudamoussi, 2004) : ceux qui insistent sur la foi et l'obéissance (*tâ'a*), d'une part, et ceux qui insistent sur la raison, la liberté de pensée et

[3] Le terme «'ilm» utilisé actuellement pour désigner la «science» représente plutôt une traduction littérale du mot «savoir» puisque la racine du mot «'ilm» est le verbe «'alima» qui veut dire «savoir» (à l'infinitif). La forme plurielle «'uloum», qui fut utilisé historiquement par Avicenne et Ibn Khaldun pour se référer aux sciences dans un sens plus ou moins spécifique, serait plus adéquate pour traduire le mot "sciences".

l'opinion (*ra'y*), d'autre part. Ces dernières notions suscitent, selon Mernissi, une certaine attirance chez certains musulmans, mais réactivent aussi certaines «peurs ». L'auteur distingue en particulier trois types de peurs : (1) celles liées à la manière dont la période préislamique est représentée, où les notions d'individualité et de liberté d'opinion sont perçues comme ayant été portées à leur paroxysme et associées à l'égoïsme, l'arrogance, etc. (conduisant notamment au polythéisme, au chaos et à la violence dans la Mecque préislamique), (2) les peurs liées ensuite à l'histoire même de l'Islam et aux épisodes de violence liés aux frondes «kharidjites », (3) les peurs enfin à l'égard de tout ce qui risque de menacer l'unité de la Umma (tel que signalé ci-dessus) et les sentiments de solidarité, de «tendresse » (*rahma*) qu'éprouvent les musulmans à l'égard de celle-ci.

Cela ne signifie nullement, pour autant, que les valeurs d'autonomie et de liberté n'aient pas été présentes dans l'histoire de l'Islam, loin s'en faut. L'auteur cite plusieurs exemples célèbres de penseurs musulmans ayant milité en faveur de ces idées (ex: Hallaj, le Zahid au 11ième siècle), mais, force est de constater que ces valeurs ont très souvent été combattues par les pouvoirs en place. En outre, le fait que certaines valeurs comme la liberté de pensée ou l'autonomie de l'individu puissent apparaître actuellement comme étant liées à la «modernité » et à la culture dite «occidentale » pose un problème important, en termes d'acceptation. Comme nous l'avons déjà signalé, il existe à la fois une adoption de certains traits de la culture dite «occidentale », mais aussi une attitude d'ambivalence et de rejet, qui peut s'expliquer pour de nombreuses raisons : le souvenir du passé colonial, une forme de post-colonialisme (soutien apporté par les pays occidentaux à des régimes autoritaires de ces pays décriés par les populations qui les subissent), un sentiment d'injustice alimenté par la situation économique et l'actualité internationale, le fait que des valeurs comme la «liberté », la «démocratie », la «modernité » soient utilisées par certains occidentaux comme paravent à leurs intérêts économiques, etc. (Wolfs et El Boudamoussi, 2004).

Qu'en est-il du rapport au savoir plus particulièrement dans le domaine religieux ? Y a-t-il une différence entre les types de rapports au savoir chez les musulmans d'hier et d'aujourd'hui, dans le cas particulier du savoir religieux ?

Rapport au savoir religieux en islam

Si on parle de rapport au savoir en islam, on ne peut omettre la question du savoir religieux sachant que celui-ci ne se limite pas uniquement au savoir théologique et qu'il affecte des aspects aussi divers de la vie des musulmans, comme le laissent entendre les articulations religion-culture explicitées ci-dessus.

Bien que les principales sources de la religion islamique soient le Coran et le *Hadith*, un énorme savoir a dû être produit en se basant notamment sur des méthodes développées pour la collecte et la classification des *hadiths*, l'interprétation des textes sacrés et leur transcription en termes de principes, d'enseignements ou de lois. Les savoirs produits à partir de ces méthodes étant considérés tantôt comme des «déductions», tantôt comme le «contenu authentique» de ces textes, divers aspects sont à souligner :

- ces méthodes ne sont pas accessibles à tous, ce qui rend difficile leur remise en question ou application ;
- l'application de telles méthodes rend difficile voire impossible la remise en question leurs résultats ;
- les savoirs produits sont utilisés pour produire d'autres savoirs, lesquels sont utilisés pour produire de nouveaux savoirs et ainsi de suite. Finalement, sans connaissance des savoirs de base, on ne peut discuter ni remettre en cause les savoirs finaux ;
- aussi bien les savoirs produits que les méthodes employées acquièrent un caractère sacré et deviennent indiscutables voire non soumis à la rationalité bien que celle-ci ait été à l'origine de leur élaboration.

Bientôt, les célèbres exégèses d'Al-Tabari, Al-Qurtubi, Ibn Kathîr, Ibn Atiyya, Al-Zamakhshari, etc., pourtant pleines de fables et d'historicismes (*asbâb al-nuzûl*), acquièrent un halo de sacralité tel «qu'il fut impossible à Ibn Taymiyya, Ibn Al-Qayyem ou Ibn Hazm de rien changer à la situation» malgré leurs travaux de décantation. (Al-Banna, 1996-1999).

Parmi les méthodes les plus utilisées nous citerons celle de l'*Ijtihâd* (effort de réflexion) où le *mujtahid* est celui qui prononce une interprétation personnelle sur un point de droit dans l'islam. *L'ijtihâd* est le jugement résultant de la réflexion du *mujtahid*. Nous évoquerons aussi le *Qiyâs* et le *Taqlid*.

Le terme *qiyâs* (*analogie, référence, syllogisme*) désigne un type de raisonnement utilisé dès une époque ancienne par les juristes musulmans pour déterminer la solution d'un problème de droit non prévu par les textes du Coran et de la Sunna (paroles et actions du prophète). C'est le juriste *ach-Châfi'î*, fondateur de l'école *Chafiite*, qui en précisa la nature en le fondant sur la recherche de la «cause» ou la «raison» d'une décision ou loi. Cette cause peut entraîner d'autres décisions non prévues initialement.

Le taqlîd (*copie, imitation, routine, coutume*) est l'acceptation littérale du contenu d'un enseignement, l'adhésion à une école (madhab) de pensée particulière ou à un *mujtahid* particulier. Le taqlîd consiste, pour celui qui ne possède pas la capacité *d'ijtihâd*, à suivre et à respecter, sans les remettre en cause, les directives énoncées par un *mujtahid*. La fermeture progressive des portes de «l'ijtihâd», à partir du 9ième siècle, a eu plusieurs implications dont, par exemple, le fait que les musulmans doivent adhérer à l'une des écoles (madahib) principales fondées jusqu'alors (Payre, 1998). Les quatre écoles principales du sunnisme sont le chaféisme, le hanafisme, le malékisme et le hanbalisme, alors que les écoles jafarite et zaidite sont les principales écoles du chiisme.

Il est important de souligner que la décision de fermeture des portes de l'ijtihâd soulève beaucoup de questionnements quant à ses principales motivations et circonstances, ses conséquences sur le manque de rénovation des méthodes de l'ijtihâd ainsi que sur le lien entre cette décision et le déclin qu'a connu le monde musulman dans le domaine plus général des innovations en sciences et technologies. Ces questionnements présentent non seulement un intérêt historique, mais aussi très contemporain dans la mesure où les conditions de vie moderne ont fait que certains oulémas et intellectuels aient tendance à demander la réouverture de *l'ijtihâd* mais, sans pour autant, semble-t-il, aller jusqu'à envisager la création d'une nouvelle école à l'instar des quatre *madahib* cités ci-dessus.

A l'heure actuelle, il y a une reconnaissance unanime de la crise à laquelle se trouvent confrontés les musulmans. Lamchichi (1989, 24) parle de l'absence d'une pensée islamique moderne indépendante de la pensée classique qui postule la continuité de la pensée doctrinale de l'islam originel. Pour S. Brahim (2006) :

> «Il semble que parmi les aspects de la stérilité les plus frappants dans le discours islamique contemporain, cette tendance à la conciliation/adaptation ou ajustement basée sur l'effort d'associer des choses contradictoires, de rechercher

> dans le patrimoine islamique ce qui serait en accord avec les systèmes modernes (ou modernisés) ou ce qui correspondrait aux concepts occidentaux contemporains. Et ce, tantôt sous le nom du retour aux racines, tantôt sous le nom de l'islamisation de la modernité ou de la modernisation de l'Islam ».

Quant à Al-Banna (1996-1999), il insiste sur «la nécessité de répondre aux questions de notre époque en tenant compte à la fois de la réalité d'une région qui, quatorze siècles durant, n'a connu d'autre doctrine ni d'autre théorie que l'Islam et des données nouvelles que nous soumet l'époque, soulevant autant de questions relatives à la démocratie, au système consultatif, à la liberté, au statut de la femme dans la société moderne, aux arts, etc. avec leur exigence de réponse ».

Les attitudes adoptées à l'égard de la problématique de l'islam face à la modernité sont diverses. Mais, il est possible d'identifier, de manière générale chez les musulmans, trois grandes tendances :

- l'Islam n'est pas adapté à la vie moderne et il n'est pas conciliable avec les valeurs de celle-ci. Cette tendance débouche sur deux attitudes contradictoires ;
- le renoncement et le rejet total de l'Islam en tant que religion mais aussi en tant que culture (tendance presque jamais exprimée de manière explicite dans la littérature) ;
- le renoncement et le rejet quasi total de la modernité au nom de l'Islam ou d'une pensée islamique de masse unifiée mais stérile.

Cette attitude se refuse de rouvrir des débats (philosophiques et politiques) qui auraient amené la communauté musulmane à la division et considère certaines questions comme tranchées une fois pour toute. En effet, le rôle de l'islam - en politique - occupe un intervalle qui va depuis son utilisation comme un outil de légitimation et de préservation du statu quo jusqu'à représenter un véritable catalyseur pour la protestation et la révolution ; la religion n'est donc pas le monopole exclusif des gouverneurs, mais elle peut être aussi invoquée par les gouvernés (Ayubi, 1991, 61). Raison pour laquelle cette attitude préconise un savoir consensuel et stable tout en condamnant la remise en question de savoirs déjà «établis». L'Islam tel que fondé entre les 7^{ième} et 10^{ième} siècles n'est effectivement pas adapté à la vie moderne, ni conciliable avec les valeurs de celle-ci. Il doit donc être réformé. Mais, en attendant on ne sait quelle attitude adopter: continuer à être musulman selon des règles anciennes datant d'au

moins dix siècles, inventer son propre islam ou ne savoir que faire? «Si le musulman ordinaire ne trouve pas sa boussole dans ces normes qui sont aussi celles du véritable progrès, c'est que la jurisprudence islamique qui encadre la vie des musulmans est en faillite totale par rapport à l'époque et à ses besoins » (Al-Banna, 1996-1999).

Il faut reconnaître cependant, que des propos comme ceux de G. Al-Banna ne sont pas toujours reçus facilement, notamment dans les milieux traditionnels, islamistes, voire même officiels. C'est ainsi que l'auteur a dû s'expliquer lors d'une conférence organisée pour débattre des deux premiers volumes de *Vers une nouvelle jurisprudence islamique* ; certains, comme plus tard le mufti de la République, avaient demandé la saisie du livre (Akouri, 2000) : « (…) Des fondements nouveaux sont nécessaires, sinon nous ne pourrons pas répondre au défi de notre temps (…). Je ne nie pas que les anciens nous aient légué des trésors, pourtant notre devoir n'est pas de servir le fiqh[4] mais plutôt de mettre le fiqh au service de la vie... » (Al-Banna, 1999 cité par Akouri, 2000). Une sécularisation de la société musulmane impliquerait une rupture des liens entre l'islam-religion et l'Islam-culture. Dans cette optique, on peut être musulman sans nécessairement appartenir à la culture dite «musulmane» ou inversement, ne garder que certains aspects «culturels » de l'Islam et ne pas accorder d'importance aux aspects de la religion.

Cette tendance se traduirait plus, à notre avis, au niveau pratique qu'au niveau intellectuel. Ainsi, on peut citer, d'une part, le cas des musulmans dits «non pratiquants » qui se considèrent comme croyants de foi musulmane mais qui, pour une raison ou une autre, n'observent pas les pratiques quotidiennes (notamment les cinq prières) ou certains interdits. D'autre part, on trouve aussi le cas de personnes issues de culture musulmane, mais qui, se disent non croyantes et adoptent dans la pratique un style de vie «occidental ». A titre d'exemple, dans un article publié par l'hebdomadaire marocain *La Vie Economique* (2006) se référant à une enquête nationale sur les valeurs dont toute une partie est consacrée aux pratiques religieuses des marocains, certaines personnes qui ne font pas le Ramadan préservent néanmoins des habitudes de ce mois. L'auteur de l'article précise que ce genre d'attitude n'a rien d'exceptionnel et qu'on la trouve dans certains milieux d'intellectuels, des familles occidentalisées ou chez des personnes ayant une sensibilité de gauche : « quand vient la rupture du jeûne, elle nous trouve tous

[4] Le mot fiqh en arabe se réfère à la jurisprudence islamique et à l'étude de celle-ci.

autour d'une table bien garnie de mets spéciaux Ramadan, à l'instar des autres Marocains. Même si je ne jeûne pas, j'aime l'ambiance du Ramadan, surtout le soir».

Conclusion

Dans cet article, nous avons tenté de mettre en évidence les liens étroits entre culture et religion en Islam et de comparer entre le passé, lorsque l'islam était un élément, parmi d'autres, ayant contribué à l'édification de la civilisation arabo-musulmane et de la culture résultante, et le présent où l'on a de plus en plus tendance à considérer l'islam comme une composante prédominante et plutôt stagnante de cette civilisation.

Nous avons également tenté d'analyser le rapport au savoir aux premiers temps de l'Islam, où tout était à construire y compris dans le domaine des questions juridico-religieuses qui, vu les liens évoqués ci-dessus, affectent directement tous les aspects de la vie sociale et culturelle des musulmans, et ultérieurement (entre le 10ième et 21ième siècle) où la tendance qui semble avoir été prédominante est celle de considérer que tout a été dit et tranché par les premiers juristes ou pionniers de l'islam (cf. à la notion de *ijmâ'* qui est devenue une notion clé dans l'islam de cette période).

Notre analyse indique que, l'islam encourage l'acquisition du savoir en général et que, au cours de l'histoire, plusieurs types de rapports au savoir (notamment à caractère religieux) ont existé chez les musulmans. Ces rapports ont connu selon les époques et les circonstances la prédominance des uns sur les autres que ce soit pour des raisons politiques, religieuses ou économiques. Néanmoins, la tendance actuelle semble s'orienter plus vers l'attitude de *tâ'a* (obéissance) que sur celle de *ra'y* (opinion), évoquées par Mernissi (1992).

Malgré l'émergence de mouvements contestataires qui récusent les pouvoirs en place partout dans le monde musulman, beaucoup d'entre eux appellent à l'établissement du califat et à l'application de la *sharîa* en attribuant à ces derniers leurs significations médiévales. Néanmoins, il ne faut pas sous-estimer les efforts fournis dans le sens d'une réforme, voire d'une certaine rupture avec les rapports «stériles » à l'islam - rapports basés sur le *taqlîd*, *qiyâs*, et *ijmâ'* plutôt que sur le vrai *ijtihâd* – même si ces efforts sont souvent méconnus de la majorité des musulmans comme du monde occidental.

Enfin, il est important de souligner que ni l'interdiction de *l'ijtihâd* ni la priorité donnée au sens religieux de la Umma et à l'unité des musulmans aux dépens de la liberté de pensée, la diversité des opinions, la remise en question des savoirs anciens, etc. n'ont pu empêcher finalement ni la division des musulmans, ni la fragmentation de la grande société islamique, ni ont permis non plus de repousser les menaces coloniales tant redoutées. Aujourd'hui, c'est un grand défi face auquel se trouvent les musulmans, à savoir, celui de combler l'écart de plus de dix siècles depuis le moment de la décision de fermeture des portes de l'*ijtihâd* jusqu'à nos jours.

Références bibliographiques

Al-Banna, G. (1996-1999). *Vers une Nouvelle Jurisprudence Islamique (Nahwa Fiqh-in Gadîd*, 3 vol.). Le Caire: Dâr al-Fikr al-Islâmi.

Compte rendu et traduction par Akouri, M. http://www.islamiccall.org

Al-Hassan, A. Y. (1998). Factors behind the rise of Islamic science, In: A. Bouhdiba, Al-Hassan A. Y. & E. Ihsanoglu (Eds). *The different aspects of Islamic culture*, *4. Science and Technology in Islam*, Paris: UNESCO Publishing.

Ayubi, N. (1991). *Political Islam, the theory and practice of the Islamic state.* London: Routledge.

Bennani-Chraïbi, M. (1998). Les jeunes comme acteurs sociaux. Le cas du Maroc, In: M. Kilani (Dir.) & A. Benani (*et al*.). *Islam et changement social*. Lausanne: Payot.

Brahim, S. (2006). Al islam wa al-'almania fi mouwajahati at-tahrif (La laïcité et l'islam face à la distorsion). http://www.aljazeera.net/NR/exeres/9CAFF126-3B52-4E4E-A3AA-2A6319201577.htm

Guney-Ruebenacker, H.G. (2006). Islamic Law: An Ever-Evolving Science Under The Light of Divine Revelation and Human Reason. http://www.averroesfoundation.org/articles/islamic_law_evolving.html

Lamchichi, A. (1990). *Islam et contestation au Maghreb.* Paris: Editions L'Harmattan.

Mdidech, J. (2006). Ceux qui ont choisi de ne pas faire le Ramadan, *La Vie Economique*. http://www.lavieeco.com/Societe/Ceux-qui-ont-choisi-de-ne-pas-faire-le-Ramadan

Mernissi, F. (1992). *La peur-modernité. Conflit Islam démocratie*. Paris: Albin Michel.

Moten, R. (1996). *Political science: an Islamic perspective*. New York: St. Martin's Press.

Payre, J-P. (1998). Introduction aux grands systèmes juridiques. Un exemple de droit religieux: le droit musulman. Université de Grenoble.
http://web.upmfgrenoble.fr/cours/droitcomp/Partie%203.htm

Rey, B., Baillet, D., Compère, D., Defrance, A., Lammé, A. & Vanderlinden, A. (2005). Pratiques pédagogiques dans l'enseignement supérieur et rapport au savoir des étudiants - Quelles difficultés d'apprentissage ? Bruxelles : Communauté Française de Belgique – Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique.

Unesco (2001). Déclaration Universelle de l'UNESCO sur la Diversité Culturelle.
http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf

Wolfs, J. L. & El Boudamoussi, S. (2004). Le concept de «réflexivité » est-il connoté culturellement? Qu'en est-il en particulier dans le monde arabo-musulman?, *Questions éducatives*, *25, 26*, 21-30.