



La Secularisation En Islam : Contributions D'averroes (IBN Rushd)

Mama Djima MAMA ZAKARI,

Université d'Abomey-Calavi

Laboratoire de Recherche sur les Dynamiques Démocratiques en cours en Afrique (LaReDDA) de l'Université
d'Abomey-Calavi/ Bénin.

Eustache Roger Koffi ADANHOUNME

Université d'Abomey-Calavi

Maître de Conférences du Cames.

Laboratoire de Recherches sur les Dynamiques Démocratiques en cours en Afrique (LaReDDA) / de
l'Université d'Abomey-Calavi/ Bénin.

Résumé

La pensée d'Averroès repose-t-elle sur les germes de la sécularisation en islam? Telle est la préoccupation majeure à laquelle s'adonne cette réflexion. En effet, au lendemain de la révélation islamique, le monde de l'islam a été confronté à un défi intellectuel, celui de l'appropriation du dogme religieux par le profane. Cette nécessité a donné lieu à des rapprochements entre foi et raison, philosophie et religion. Les premiers penseurs musulmans avaient trouvé opportun d'établir une certaine harmonie entre les dogmes de l'islam et la sagesse grecque méconnue en son temps par la plupart des théologiens. Ces derniers développaient une approche essentialiste de cette rencontre entre foi et Raison. Leur attitude donna lieu au phénomène de la sécularisation mais du point de vue intellectuel dans le monde de l'islam. Averroès s'est particulièrement illustré dans ce dessein qui s'imposa à l'élite intellectuelle musulmane. Ses approches en tant que juriste, philosophe, médecin et astronome témoignent de cette nécessité d'une sécularisation à proprement parler. Son objectif est clair, permettre une existence plurielle tout en se référant aux prescriptions religieuses.

Mots clés : Sécularisation, Révélation islamique, Harmonie, Foi, Raison.

Summary

Does Averroes' thought rest on the seeds of secularization in Islam? This is the major concern to which this reflection devotes itself. Indeed, in the aftermath of the Islamic revelation, the world of Islam was confronted with an intellectual challenge, that of the appropriation of religious dogma by the layman. This necessity has given rise to rapprochements between faith and reason, philosophy and religion. The first Muslim thinkers had found it opportune to establish a certain harmony between the dogmas of Islam and Greek wisdom, unrecognized in its time by most theologians. The latter developed an essentialist approach to this encounter between faith and Reason. Their attitude gave rise to the phenomenon of secularization but from the intellectual point of view in the world of Islam. Averroes was particularly illustrated in this design which imposed itself on the Muslim intellectual elite. His approaches as a jurist, philosopher, doctor and astronomer testify to this need for secularization strictly speaking. Its objective is clear, to allow a plural existence while referring to religious prescriptions.

Keywords: Secularization, Islamic Revelation, Harmony, Faith, Reason.

Received 04 Dec., 2022; Revised 14 Dec., 2022; Accepted 16 Dec., 2022 © The author(s) 2022.

Published with open access at www.questjournals.org

I. Introduction

Les questions de sécularisation ont été très tôt l'une des préoccupations des penseurs musulmans. Ces derniers ont compris dès les tous débuts de l'islam la nécessité d'intégrer dans le corpus religieux, les éléments rationnels afin de mieux faire asseoir une connaissance religieuse qui serait au-delà de tout, saisissable par le

profane. L'idée d'une telle approche était motivée par l'appropriation de certaines données théologiques qui étaient ouvertes en matière d'interprétation. Ces penseurs devraient s'en occuper dans le but de clarifier la volonté de Dieu. L'utilisation des arguments rationnels s'imposait à eux dans cette aventure. Il s'agissait d'incorporer la sagesse grecque dans le monde de l'islam. Cette attitude a permis l'adoption d'une rationalité déjà préétablie facilitant de rendre conformes les arguments de la religion et de la philosophie. On parle de la sécularisation en islam. Cette dernière tient lieu d'un réformisme et repose sur une herméneutique ouverte. Elle est également « entendue comme un transfert des structures structurantes façonnées par la religion. » (Y. Belal, A. Bouabid, et al, 2012 : 8). Elle entraîna mécaniquement une redéfinition de l'appartenance religieuse. Il s'agit d'une reconstruction de l'identité religieuse. Elle permit la perte de l'évidence sociale de la religion et l'obligation de se définir comme croyant ou non-croyant. La croyance tient à l'intime, à l'incommunicable puisque l'homme est responsable de ses actes. Les hommes de religion à savoir les saints, les jurisconsultes et autres ne sont plus au centre de la vie sociale des sociétés musulmanes mais à leur périphérie. Le savoir théologique est donc marginalisé. (Y. Belal, A. Bouabid, et al, 2012 : 9).

Plusieurs penseurs musulmans se sont illustrés dans cette perspective. Même si leurs approches ont été élitaires, ces penseurs se sont montrés quand même conciliants en matière de confrontation entre foi et raison ; philosophie et religion. Averroès ou Ibn Rushd a contribué de manière significative à l'édification de cette sécularisation en terre d'islam. Ses approches ont été à divers niveaux. Elles vont du statut du juriste à celui de l'astronome en passant par le titre de philosophe et du médecin. Chaque domaine du savoir exploité montre cette approche séculière entreprise par Averroès. Cette philosophie d'Averroès ouvre d'immenses chantiers à la pensée contemporaine musulmane surtout dans le cadre de l'instauration de la paix dans le monde d'aujourd'hui. Une lecture épistémologique de l'œuvre de ce dernier s'impose. Elle est susceptible d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche dans le cadre de la révolution scientifique à l'ordre du jour dans le monde islamique. La réflexion que voici se propose d'analyser les degrés de contribution d'Averroès à cette pensée séculière en terre d'islam. Pour ce faire, plusieurs questions méritent analyse : quels sont les germes de la sécularisation en islam ? Quel rôle l'élite intellectuelle musulmane a-t-elle joué dans une telle entreprise ? La contribution d'Averroès à cette œuvre de pensée séculière en terre d'islam peut-elle être vue comme une opportunité pour le monde arabo-contemporain ?

1. La pensée séculière : une approche essentialiste dans le monde de l'islam

1.1. Les germes de la sécularisation en terre d'islam

Nul besoin ici de rappeler les différents sens du concept de sécularisation. C'est un concept qui présente des contours définitionnels assez significatifs et riches en débats. Si l'origine chrétienne de la sécularisation ne fait aujourd'hui objet d'aucun doute ; la signification ou du moins cette approche du concept dans le monde de l'islam mérite analyse. Dans le monde de l'islam et ce, déjà au lendemain de la révélation islamique, plusieurs questions avaient alimenté les débats théologiques. Ces différentes questions étaient essentiellement orientées vers l'attitude de l'homme en rapport avec les textes révélés ; ou en rapport avec la volonté divine. Elles sont entre autres : la question du libre-arbitre, de la prédestination et des attributs de Dieu d'une part ; et la question des interprétations variées du contenu coranique d'autre part. À tout cela s'ajoute la vie du prophète Muhammad et la question de sa succession. Toutes ces questions étaient laissées ouvertes car le Législateur religieux qu'est Dieu ne s'était pas prononcé sur elles. Elles devinrent une affaire purement humaine. Il fallait y réfléchir. Et comme l'a souligné Souleymane Bachir DIAGNE dans son ouvrage intitulé *Comment philosopher en islam ?* « Une réflexion philosophique allait donc pouvoir prendre en charge de telles questions » (S. B. Diagne, 2014 : 26). Cette dernière a fait naître plusieurs écoles de pensée philosophique. Toutes ces écoles à caractère juridique utilisaient la raison pour peser la révélation. Leur objectif était de « défendre, par la raison d'abord, les articles de la foi » (S. B. Diagne, 2014 : 45). On peut donc déduire de cela que la sécularisation en islam a consisté d'abord en une clarification du message divin et par la suite à la confrontation entre la sagesse grecque et les dogmes de l'islam. D'où les sources de cette sécularisation en islam. Les sources de la sécularisation en islam sont donc de deux ordres à savoir les sources internes (Le Coran et la tradition prophétique c'est-à-dire les *hadiths* et les sources externes à savoir les œuvres des anciens en l'occurrence celles grecques).

Parlant des sources internes de la sécularisation en islam, il faut dire que beaucoup de choses ne sont ni aussi évidentes ni aussi claires dans la loi religieuse que les orthodoxes le pensent. Et le verset coranique suivant le montre clairement : « C'est Lui qui a envoyé le livre. Parmi les versets qui le composent, les uns sont fermement établis et contiennent les préceptes ; ils sont la base du livre, les autres sont équivoques. Ceux qui ont du penchant à l'erreur dans leurs cœurs s'attachent à ce qui est équivoque par amour du schisme et par désir de l'interpréter ; mais Dieu seul en connaît l'interprétation » (Coran, 3 : 5). Aussi faut-il le rappeler, il y avait dès le vivant du Prophète, un grand souci de compréhension de l'énoncé coranique à la lumière de ce qu'on peut appeler « les causes de la révélation » pour éviter les interprétations abusives qui ne tiennent pas compte des circonstances précises de l'avènement du message coranique.

En ce qui concerne les sources externes, elles font corps avec les mouvements de traduction qui se sont plus axés sur les textes grecs. Ces derniers ont créé des conditions de collaboration entre les œuvres grecques et la pensée islamique. Par cette collaboration, l'islam reçoit l'héritage grec, l'assimile, le fait fructifier. La sécularisation dans le monde de l'islam a donc consisté de façon générale, en une incorporation de la philosophie grecque. Elle a permis l'adoption d'une rationalité déjà préétablie facilitant de rendre conformes les arguments de la religion et de la philosophie. Cette attitude des premiers penseurs musulmans a permis « d'islamiser la philosophie » (S. B. Diagne, 2014 : 45) pour reprendre les termes de Souleymane Bachir DIAGNE. D'où la naissance de la *falsafa* qui désigne la philosophie arabe d'inspiration hellénistique. Cette dernière a permis d'élargir la vie intellectuelle musulmane engageant les esprits libres hors des limites de l'orthodoxie. On assiste alors à l'instauration d'une intelligence créatrice dans l'interprétation du message divin. C'est cette intelligence créatrice qu'il convient de qualifier comme étant le phénomène de la sécularisation en islam. Elle avait déjà commencé avec des penseurs comme Al-Kindi, Al-Fârâbî et Ibn Sina ou Avicenne.

1.2. L'approche élitaire de la sécularisation en terre d'islam

La découverte des textes grecs suite aux mouvements de traduction qui ont culminé en 750 après Jésus-Christ ont été l'élément déclencheur de cette idée de la sécularisation en islam. Les penseurs musulmans comme Al-Kindi, Al-Fârâbî et Ibn Sina ou Avicenne avaient trouvé nécessaire de rechercher les similitudes entre les dogmes de l'islam et les textes grecs dont ils sont désormais détenteurs grâce aux mouvements de traduction. Un travail était engagé par ces penseurs musulmans connus sous le nom arabe *Falasifa*. Il était question pour eux de montrer que la foi islamique n'était pas en contradiction avec la raison philosophique. Les similitudes existent entre ces deux univers de connaissance. Ainsi, nul n'a le droit qui plus est un croyant musulman de s'opposer à la pratique de la philosophie dans le monde de l'islam. La philosophie (*falsafa* en arabe) avait trouvé un terrain de prédilection. Chaque penseur musulman en ce qui le concerne s'était lancé dans cette aventure : travailler de manière à prouver cette corrélation entre les dogmes de l'islam et les arguments rationnels qu'il découvrait dans ses travaux de recherche sur la science des anciens.

Plusieurs penseurs musulmans se sont illustrés dans cette aventure. Tous se sont intéressés à cette question de l'harmonie ou de la concorde entre foi et raison. Leur objectif était de rechercher d'une manière ou d'une autre ce qui pourrait témoigner de l'influence de la pensée grecque dans le domaine de la révélation islamique. Dans cette logique, Al-Kindi s'illustra en premier. Ce dernier découvre et affirme que « la philosophie n'est pas seulement le cadre d'une dialectique pour défendre la Révélation coranique contre ses divers opposants ; elle est une discipline irremplaçable de l'intelligence humaine en quête de Vérité, cette même Vérité que le Prophète, détenteur de "la science divine" révèle en un langage simple, accessible à tous » (Salah OuldMoulaye Ahmed, 2004 : 53). Cette conception faite par ce dernier de la pratique de la philosophie dans le monde arabo-musulman l'amène à proposer une définition de la philosophie comme « la connaissance de la réalité des choses selon les capacités humaines » (Salah OuldMoulaye Ahmed, 2004 : 52). La philosophie consiste donc en la connaissance de la réalité, tant dans les domaines scientifiques que dans ceux de la vie quotidienne. Ce dernier était convaincu de cette affirmation que pour lui, les doctrines *ex nihilo* de la création du monde, la résurrection des corps et même la prophétie ne peuvent être appréhendées que par la dialectique rationnelle. Il proposa à cet effet une interprétation du Coran ou *ta'wil* comme solution à des problèmes philosophiques essentiels.

À la suite d'Al-Kindi, se trouve Al-Fârâbî un philosophe musulman médiéval persan. C'est avec lui que commença véritablement pour la première fois la confrontation du soufisme avec la pensée grecque. « Sa dévotion se serait élevée jusqu'à l'extase mystique. Mais sa connaissance du langage philosophique l'incite à distinguer l'union très intime avec Dieu (*ittisal*) de la fusion unitive (*itthad*), qui semblait identifier la créature à l'incrédé. » (Jean Chevalier, 1996 : 43). Ainsi, il prend chez Aristote « sa théorie de l'intellect agent, unique et identifiable avec la lumière divine éternelle, qu'il compare à un soleil, agissant sur l'intellect en puissance de l'homme, comparé à un œil pour lui donner la vision et l'intellection. » (Jean Chevalier, 1996 : 43). Al-Fârâbî développe à cet effet une psychologie. Dans cette psychologie, il distingue quatre sortes d'intellects à savoir l'intellect en puissance, l'intellect en acte, l'intellect acquis et l'intellect agent. De cette distinction des intellects, il affirme que : « L'intellect humain est une certaine disposition dans une matière préparée à recevoir les formes des intelligibles : il est donc intelligence en puissance. » (François Chatelet, AbdurrahmanBadawi, et al, 1977 : 127). Cette intelligence en puissance ne devient intelligence en acte que lorsqu'elle est intelligée en acte par l'intellect. Les intelligences qui donnent forme à cette intelligence en puissance ont tous besoin d'autre chose qui les fasse passer de la puissance à l'acte. Et cette autre chose est l'intellect hylique, lequel intellect est intelligence en puissance et correspond à la lumière que le soleil donne à la vue. « L'action de cette intelligence séparée dans l'intellect hylique est semblable à l'action du soleil dans la vue » (François Chatelet, AbdurrahmanBadawi, et al, 1977 : 127) dira Al-Fârâbî. D'où l'appellation de l'intellect agent.

Enfin, le philosophe musulman le plus expressif de cette approche élitaire de la sécularisation en islam est Ibn Sina ou Avicenne. Il est même pris dans les débats comme une référence en matière de traduction de l'expression d'une rencontre séculière entre la philosophie et la religion. D'ailleurs l'historiographie nous

renseigne qu'Avicenne fut le premier penseur à avoir bâti un système philosophique cohérent dans le monde de l'islam. La quintessence de cette philosophie fait objet de ce que la pensée grecque ne s'oppose pas à la révélation islamique. Elle peut être intégrée dans l'édifice de la philosophie islamique. Cette hypothèse se justifie dans la pensée avicennienne par le rôle déterminant de la métaphysique dans l'appréciation des données révélées. L'objectif principal d'Avicenne était de concilier les deux domaines de la connaissance que sont la foi et la raison. La pensée grecque était une aubaine dans le cadre de l'élaboration des systèmes de pensée dans le monde de l'islam (François Chatelet, Abdurrahman Badawi, et al, 1977 : 134). Dans cette logique, la métaphysique est prise comme la science qui permet l'explication rationnelle de tout. Et quand on parle de la métaphysique, on se réfère toujours à la science de l'être en tant qu'être. Le sujet de la métaphysique est donc l'être en tant qu'être, qui recouvre tout ce qui existe c'est-à-dire comprend autant les êtres matériels qu'immatériels. Pour mieux se faire comprendre, Avicenne compare le sujet de la métaphysique avec le sujet des autres sciences théoriques. La physique par exemple n'est pas la connaissance de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant que matière en mouvement ou immobile dira-t-il. Quant à la mathématique, elle traite selon lui, de l'être en tant que quantité séparée de la matière.

2. Les paradigmes de la pensée séculière d'Averroès

2.1. Philosophie et religion chez Averroès: une contribution significative à la pensée séculière de l'islam

La contribution d'Averroès à la pensée séculière en terre d'islam se situe à divers niveaux. Elle va de son statut de juriste à celui d'astronome en passant par le philosophe et le médecin. C'est surtout en qualité de juriste et philosophe qu'Averroès s'est plus fait remarquer sur la pensée séculière en terre d'islam. En effet, prenant position en tant que cadî ou juge suprême de Cordoue, Averroès entreprit la justification de la pratique de la philosophie dans le monde musulman. A cet effet, il repensa la relation entre la philosophie et la religion, la foi et la raison. Selon lui, tous les penseurs musulmans (Al-Kindi, Al-Fârâbi, Avicenne et autres) qui avaient tenté une certaine connexion entre ces différents univers de connaissance n'ont fait que conduire les croyants à l'égarement. Car loin d'une quelconque harmonie, la religion a imposé l'usage de la raison dans la compréhension de la révélation. Averroès utilise alors plusieurs versets du Coran pour justifier la pratique de la philosophie dans le monde arabo-musulman. Dans ses réflexions, Averroès est donc convaincu que les versets coraniques ne peuvent être jugés de véridiques que grâce à une règle d'interprétation. C'est pourquoi, il pense que son œuvre ne permet d'envisager la connexion entre la philosophie et la Révélation que du point de vue de la réflexion philosophique. Et ceci en raison du caractère insurmontable de la difficulté qu'il y aurait à interpréter le Coran qui est considéré comme un code divin. Et pour arriver à l'interpréter, il faudrait se tourner vers le système du Sage Aristote, un étranger aux Livres Sacrés mais qui a su apporter de la lumière dans la compréhension du message divin à travers la logique axée sur le syllogisme. Comment justifier cet apport étranger dans la compréhension du message religieux?

Pour justifier cet apport étranger, Averroès part d'une interrogation : « Quel est le statut juridique de la philosophie en islam? ». Selon lui, la réponse à cette interrogation se trouve dans la Loi musulmane elle-même. C'est elle qui définit le cadre de la pratique de la philosophie. Pour ce faire, Averroès se réfère à maints versets du Coran qui s'inscrivent dans cette logique. « Réfléchissez donc, ô vous qui êtes doués de clairvoyance » (Coran, 7 : 185) ; « Que n'examinent-ils pas le royaume des cieux et de la terre et toutes choses que Dieu a créées ? » (Coran, 6 : 75) ; « Ainsi fîmes-nous voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre » (Coran, 63 : 16-17) ; « N'ont-ils point examiné les chameaux comment ils ont été créés ? Et le ciel comment il a été élevé ? » (Coran, 3 : 191). Ces différents versets viennent témoigner de la nécessité pour le croyant musulman de réfléchir sur le message divin. La raison fait donc partie intégrante de la révélation islamique. Averroès fait de la sagesse païenne une obligation légale dans le domaine religieux. C'est en réalité d'une incorporation de la philosophie à la Loi religieuse qu'il s'agit. Ce travail engagé de l'intérieur de la religion par Averroès lui permit d'expliquer cette injonction de la Loi musulmane quant à l'activité philosophique. Il peut laisser entrevoir une certaine sécularité entre la loi religieuse et la sagesse philosophique. Cela n'est pas une évidence car il est ici question d'une appropriation critique de cette sécularisation entreprise par les penseurs musulmans qui l'ont précédé quant aux rapports entre la loi révélée et la philosophie. Averroès lui, ne recherche pas une certaine harmonie entre ces deux univers de connaissance, mais plutôt cherche à montrer qu'au-delà du fait que la philosophie est permise, elle est même une obligation pour le croyant musulman.

En tant que philosophe, Averroès mena une offensive doctrinale et idéologique. Cette dernière est engagée contre ses adversaires théologiens et s'est plus accentuée sur la notion d'interprétation du texte sacré. Et en ce qui concerne cette interprétation, Averroès se réfère au consensus établi par les théologiens. Ces derniers admirent l'interprétation allégorique. Cette interprétation selon lui, ne permet pas à l'homme de s'offrir une meilleure signification de certains passages difficiles de l'Écriture. Elle risque de réduire le champ de compréhension du message divin. Il faut donc une interprétation axée sur des preuves : « Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa

conséquence, ou d'une chose concomitante, ou en usant d'une autre métaphore couramment indiquée parmi les figures du langage» (Averroès, 1983 :119). Et ce, parce que chaque homme doit entendre la vérité dans le registre qui lui convient le mieux. Le philosophe a donc l'obligation d'interpréter le Texte Sacré. Sa connaissance lui a montré que la formulation littérale du Texte n'était qu'une représentation imagée du vrai. Il est le seul capable d'assumer l'identité personnelle des croyants musulmans en sauvegardant le statut unique du Coran.

Averroès est convaincu que les versets coraniques ne peuvent être jugés de véridiques que grâce à une règle d'interprétation. Ce qui n'est pas connu de l'homme du commun. Pour celui-ci Dieu a prévu une présentation par les symboles et les allégories pour assurer son assentiment. Le sens du Texte se dédouble ainsi en un sens obvie et un sens lointain, celui-ci étant réservé aux « gens de démonstration », les philosophes. Averroès s'expliquera sur ce qui apparaît comme une démarche élitaire, mais qui vise avant tout à maintenir la paix sociale. Cette attitude d'Averroès en tant que philosophe montre à quel point il met en évidence une certaine absence d'exclusivité d'accès à la vérité, celle religieuse. C'est dire qu'il n'y a pas de privilèges que Dieu accorde à une couche sociale quant à la compréhension de Son message. Averroès estime que chaque classe sociale a droit à la compréhension du message divin dans son authenticité. Cette compréhension ne doit pas se faire au-delà du degré ou de la capacité de chaque classe. C'est pourquoi Averroès ne tardera pas à se mettre en conflit ouvert avec les théologiens musulmans qu'il juge "fauteurs de troubles" en ce sens que leur méthode d'interprétation ne fait que semer de l'inquiétude dans les cœurs surtout au niveau de la masse. On peut donc conclure à ce niveau que la pensée philosophique d'Averroès est une appropriation critique de la méthode d'interprétation du message divin. Cette interprétation doit être démonstrative et menée par rapport au degré de compréhension de chaque classe sociale. Et c'est d'ailleurs dans cette logique qu'Averroès « aime à rappeler la prescription d'Ali, le quatrième calife de l'islam : parler aux gens un langage qu'ils comprennent afin d'éviter de faire mentir Dieu et son messenger» (S.B. Diagne, 2004 : 91). Tout le monde a donc droit au message divin. Ce dernier étant une intelligibilité, il doit être administré par une méthode qui corresponde à chaque classe. Et dans ses démonstrations, Averroès se rapporte au verset coranique suivant : « Par la sagesse et la bonne exhortation appelle (les gens) au sentier de son Seigneur. Et discute avec eux de la meilleure façon. Car c'est ton Seigneur qui connaît le mieux celui qui s'égaré de Son sentier et c'est Lui qui connaît le mieux ceux qui sont bien guidés. » (Coran, 16 : 125) Par cette référence coranique, Averroès met en relief la méthode rationnelle d'Aristote. La première partie de ce verset s'assimile à la démonstration, la deuxième à la rhétorique et la troisième à la dialectique.

L'ensemble de tous ces travaux réalisés par Averroès dans cet espace culturel andalou témoigne d'une appropriation critique des thèses développées par ses prédécesseurs surtout en ce qui concerne les rapports entre la foi et la raison. Ils tiennent lieu d'une critique de la sécularisation en islam car Averroès ne voit pas d'un bon œil cet effort qui consiste à établir une harmonie entre la philosophie et la théologie. Le philosophe andalou estime que loin d'une harmonie, c'est d'une injonction que le texte sacré fait de l'utilisation de la raison dans le domaine religieux. Pour ce faire, Averroès utilisera la méthode aristotélicienne axée sur le syllogisme démonstratif pour montrer cette connexion entre les deux univers de connaissance. On peut donc dire qu'Averroès a su acclimater la philosophie pour le monde andalou et de surcroît pour le monde arabo-musulman. Mais une question reste et demeure à l'esprit, peut-on actualiser la pensée d'Averroès de nos jours? Si oui, pourquoi et comment?

2.2. Perspectives de la pensée séculière d'Averroès

Suspecté d'hérésie en terre d'islam, Averroès n'aura pas de postérité en terre d'islam, et c'est aux traducteurs juifs que l'on doit le fait qu'une partie de son œuvre ait pu être sauvée. Elle passera par les juifs de Catalogne et d'Occitanie dans la scolastique latine. Cette ambiguïté liée à la pensée d'Averroès n'entrave en rien la nécessité d'y faire recours ; et ce, parce qu'elle s'ouvre sur plusieurs perspectives. D'abord, Averroès invite à faire un travail approfondi de la Révélation religieuse par le biais de la raison. Il s'agit d'user de la démarche philosophique afin de procéder à une lecture religieuse et juridique éclairée du Coran qui s'adresse à tous les musulmans, cultivés ou non. Ceci n'empêche pas de reconnaître que ce Livre Sacré comporte un sens premier, simple et imagé pour le commun des mortels, et un discours plus soutenu. Il arrive qu'une contradiction apparaisse entre ces deux types d'énoncés et c'est précisément là que doit intervenir la philosophie. Le philosophe, par le raisonnement, doit déceler le sens profond, caché du Texte. Averroès estime que la philosophie a un caractère «obligatoire», comme le veut la Loi musulmane. Ne pas éclairer le texte par une réflexion philosophique serait nuire à la foi du fidèle, en le livrant aux interprétations contradictoires. Ces interprétations contradictoires auraient en effet pour conséquence soit la tendance à la remise en cause des dogmes de la foi (scepticisme), soit le sectarisme (en faisant valoir une interprétation partielle contre toutes les autres). La philosophie permet alors de rechercher l'interprétation vraie et complète de la parole sainte, qui met fin à la fois au scepticisme et au sectarisme. Averroès pense que le Coran tout entier n'est qu'un appel à l'examen et à la réflexion, un éveil aux méthodes de l'examen. Le musulman ne doit pas refuser l'apport des peuples anciens, c'est-à-dire Grecs, surtout, non musulmans. Ensuite, Averroès a su mettre en lumière la nécessité de

réfléchir sur le sens de la vie. Il nous guide à prendre conscience simultanément de ces mouvements de l'ouverture à l'autre, à mettre en relation, de manière à garder une perspective objective. Le penseur objectif doit considérer que s'ouvrir à l'autre sans condition et sans préalable est le bon moyen de connaître les créatures : par l'œuvre d'art, on connaît l'artisan. Il s'agit de permettre à chacun de dépasser les limites et les conditions imposées par la subjectivité et les égoïsmes aveugles. La pensée objective invite à la connaissance rationnelle, raisonnable, sans prétentions démesurées, pour que les humains correspondent, dans la mesure du possible, à ce qui est requis d'eux. Elle peut nous aider à faire face à la difficulté complexe du comment vivre ensemble de manière responsable. Raisonner en ce moment, ce n'est point abdiquer ou renoncer au mystère, c'est au contraire accueillir le risque du vivre, l'étrangeté de la vie, de manière responsable, en faisant le lien. Une raison qui n'est pas hospitalière, qui ne fait pas le lien, est en rupture, à la fois, avec ce qui est requis par la raison d'une part, et d'autre part, par les valeurs de l'esprit. D'Aristote à Heidegger, en passant par Averroès et José ORTEGA y GASSET, la pensée méditante avait pour souci de maintenir vivant un point de contact entre la raison et la foi, sans jamais les confondre. Il s'agissait de conjointer la singularité, la différence et le même. La foi comme acte de confiance et l'acte de raisonner comme risque que l'on doit prendre pour assumer la vie. En cette sombre époque, où l'on veut mettre l'accent sur la propagande du choc, nous isoler, nous opposer, comme diversion aux problèmes de fond, apprendre à vivre ensemble dépend de notre capacité à penser ensemble. Certains, par peur du déraisonnable, préfèrent s'appuyer sur la foi seule, d'autres par peur de l'obscurantisme et du fanatisme refusent le point de vue de la foi et s'appuient sur la raison seule. En ces temps de désorientation, il nous faut revenir au dialogue, au débat et au respect de la différence. Enfin, il faut dire que le positionnement d'Averroès dans cet espace culturel qu'est le monde arabo-musulman peut être un outil de promotion du dialogue entre les peuples et les cultures. La pensée averroïste est une sorte de leçon sur la libre pensée dans un monde qui se veut pluriel et multiculturel. Elle se résume en ces termes : Le savoir et la connaissance ont pour tâche de nous aider à avoir un comportement qui mène à la responsabilité et à l'épanouissement et non à des impasses et à la rupture de tous les liens, sous prétexte d'émancipation. Il nous faut aussi reconnaître qu'il y a lieu de ne pas confondre les différentes dimensions de la vie, le privé et le public, le spirituel et le temporel, le spécifique et le général. Il faut les distinguer.

La relève dans le monde arabo-contemporain doit donc être averroïste. Elle doit consister à redéfinir nos rapports avec la tradition islamique. Cette dernière doit permettre la critique et accepter la diversité dans l'union. Elle doit permettre également une rupture épistémologique axée sur le rationalisme, le réalisme et la méthode axiomatique. L'ensemble de ces valeurs doit également faciliter la compréhension de l'autre, l'acceptation de l'autre dans sa différence et la tolérance envers l'autre. Le retour à la pensée d'Averroès est plus que jamais nécessaire pour contrer tous les fanatismes, les délires d'interprétation visant à instrumentaliser la religion et à en faire un outil pernicieux, dangereux, aux mains de ceux qui ont pris le parti de supprimer l'idée d'une conscience humaine et l'existence du libre-arbitre qui demeure attachée à celle-ci.

3. Conclusion

Au terme de notre réflexion, il convient de retenir que la pensée d'Averroès est une contribution à l'idée de la sécularisation en islam. Elle constitue un espace culturel d'échanges, d'élargissement de la perspective de recherche d'un universalisme. Son adresse à l'endroit de sa communauté est claire, celle de la nécessité d'une refondation intellectuelle axée sur l'histoire de la philosophie. Et face à la prédominance du religieux à l'époque médiévale, Averroès exige des siens la séparation des champs du savoir. A cet effet, il entreprit une lecture critique des œuvres de ses prédécesseurs. Ces derniers se seraient écartés de l'idéal d'un certain universalisme. Une attitude qui n'assurerait pas la paix au sein de la communauté des croyants et de surcroît entre les peuples et les cultures du monde. La philosophie d'Averroès ouvre d'immenses chantiers à la pensée contemporaine musulmane surtout dans le cadre de l'instauration de la paix dans le monde d'aujourd'hui. Une lecture épistémologique de l'œuvre de ce dernier s'impose. Elle est susceptible d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche dans le cadre de la révolution scientifique à l'ordre du jour dans le monde islamique.

Références Bibliographiques

- [1]. AVERROES (1983), *Le Traité Décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Trad, Léon Gauthier, Paris, Vrin, 1983.
- [2]. AVERROES (1998), *L'intelligence et la pensée sur le De anima*, Présentation et traduction par Alain de LIBERA, Paris, GF-Flammarion.
- [3]. AVERROES (1999), *L'accord de la religion et de la philosophie*, Paris, Sindbad.
- [4]. AVERROES (2000), *L'Islam et la raison*, Traduction Marc Geoffroy, Paris, Flammarion.
- [5]. BOUR-QUAÏBA Moulay Smaïl et BARILLOT Bernard (1999), *L'actualité d'Averroès*, Paris, Presses Universitaires du Mirail.
- [6]. CHATELET François, BADAWI Abdurrahman (1977), *La philosophie médiévale du 1^{er} siècle au XV^{ème} siècle*, Paris, Hachette.
- [7]. DIAGNE Souleymane Bachir (2014), *Comment philosopher en islam ?*, Paris, Philippe Rey/ Editions Jimsaan.
- [8]. LE CORAN, Trad. Jacques Berque (1990), Paris, Sindbad.
- [9]. WOHLMAN Avital (2008), *Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en islam Ghazali et Averroès*, Paris, Les Editions du Cerf.