Université catholique de Louvain
Faculté de théologie

Les conditions d'une modernité arabo-musulmane selon M. Abed al-Jabri et M. Arkoun

Mémoire présenté par El'Makrini Naïma

en vue de l'obtention du
diplôme de Master interfacultaire
en sciences des religions

Promoteur : Professeur Bonmariage Cécile

Année académique 2012-2013

Table des matières

Introduction **3**

Chapitre 1 : La critique du passé et des discours contemporains sur la tradition arabo-musulmane pour un accès à la modernité **9**

1.1. M. Abed al-Jabri et la critique de la raison arabe **9**

1.1.1. Les trois ordres cognitifs qui régissent la pensée arabo-islamique et les différentes lectures de la tradition (turāth) 11

1.1.1.1. Définition de la raison arabe et moment de sa formation *11*

1.1.1.2. Les trois ordres cognitifs *13*

1.1.1.3. La problématique de la pensée arabe moderne contemporaine et les différentes lectures de la tradition *15*

1.1.2. Rupture et continuité : une lecture « intra-culturelle » du passé et du présent 17

1.1.2.1. Critique des différentes lectures et du raisonnement analogique *17*

1.1.2.2. Critique de la structure de la raison arabe *19*

1.1.2.3. La démarche méthodologique d'Abed al-Jabri *20*

1.1.2.4. Les éléments constitutifs de la vision d'Abed al-Jabri *22*

1.2. M. Arkoun : critique de la raison islamique et déconstruction de l'héritage arabo-musulman **26**

1.2.1. Repenser fait islamique et fait coranique 27

1.2.1.1. Mutation du fait coranique en fait islamique *27*

1.2.1.2. Définition et moments de formation de la raison islamique *30*

1.2.1.3. Le phénomène de la révélation comme cadre général de la raison islamique *36*

1.2.2. Déconstruction de l'héritage arabo-musulman : une lecture pluridisciplinaire 37

1.2.2.1. La déconstruction du Texte coranique *37*

1.2.2.2. La structure mythique du Coran et le processus historique de la construction du merveilleux *40*

Chapitre 2 : La reconstruction de la pensée arabo-musulmane dans le présent pour une modernisation des sociétés musulmanes **43**

2.1. Reconstruction rationaliste d'Abed al-Jabri **43**

2.1.1. Figures rationalistes d'après Abed al-Jabri : d'Ibn Ḥazm à Averroès 44

2.1.1.1. Averroès le représentant du rationalisme maghrébin *45*

2.1.1.2. Contextualisation de la pensée philosophique d'Averroès *47*

2.1.1.3. Un précurseur du rationalisme maghrébin : Ibn Ḥazm *49*

2.1.1.4. La période de pleine maturité avec Averroès *52*

2.2. M. Arkoun : vers un humanisme séculier et universel **55**

2.2.1. La période « humaniste » dans l'histoire arabo-musulmane 56

2.2.1.1. Deux illustres figures de l'humanisme islamique : l'humaniste révolté et l'humaniste serein (Tawḥīdī et Miskawayh) *58*

2.2.1.2. L'humanisme islamique : un humanisme théocentrique *60*

2.2.1.3. Tension entre raison et foi dans le contexte islamique *61*

2.2.1.4. Vers un dépassement de l'humanisme islamique : un humanisme séculier *62*

Chapitre 3 : Les enjeux de la rationalité dans le monde actuel 65

3.1. Seul le rationalisme permettra une libération de la pensée islamique 65

3.1.1. Quel rationalisme et quelle modernité ? 65

3.1.1.1. Quel ancrage dans le patrimoine ? *65*

3.1.1.2. La notion de modernité *67*

3.1.2. La raison politique moderne en Islam selon Abed al-Jabri 68

3.1.2.1. Critique de la superstructure *69*

3.1.2.2. Critique de l'infrastructure *71*

3.1.2.3. Logique du fait accompli *72*

3.2. Sortir de la clôture dogmatique 73

3.2.1. Pour une théorie de la sortie de la religion version Islam 74

3.2.1.1. Une histoire islamique du Salut *74*

3.2.1.2. Une sortie du religieux est-elle possible dans le contexte musulman contemporain ? *77*

3.2.1.3. La modernité selon M. Arkoun *78*

3.2.2. Libération de la pensée et problème de la laïcité dans les sociétés musulmanes contemporaines 80

3.2.2.1. Les conditions et les moyens d'une libération de la pensée islamique *80*

3.2.2.2. De la réforme à la subversion *81*

3.2.2.3. Le problème de la laïcité dans les sociétés musulmanes contemporaines *84*

Chapitre 4 : Évaluation critique 89

4.1. Convergences et divergences entre les deux intellectuels maghrébins 90

4.2. Lecture critique de la pensée d'Abed al-Jabri et d'Arkoun 97

4.3. Influence de la pensée de M. Arkoun et de M. Abed al-Jabri sur l'opinion publique musulmane 107

Conclusions 111

Bibliographie 117

Introduction

La question de l'incompatibilité de l'Islam et de la modernité est une représentation fortement répandue aujourd'hui. Cependant, l'idée d'opposer religion et modernité n'est pas spécifique au monde musulman ; à un moment donné de son histoire, l'Europe a également dû faire face à cette opposition. Néanmoins, aujourd'hui, religion et modernité semblent avoir trouvé un *modus vivendi* en Occident. Soulignons que l'avènement de la modernité dans le monde occidental s'est fait parallèlement à des transformations culturelles, sociales et économiques dans les pays occidentaux. Ce n'est pas le cas dans les pays musulmans. En effet, le monde musulman n'a pas connu de révolution industrielle, intellectuelle ou sociale. Il faut pourtant noter les transformations que les sociétés musulmanes connaissent aujourd'hui. Certes, elles sont lentes, mais elles mettent l'islam devant le défi de la modernité. Malgré les apparences de réveil islamique qui prend des formes revendicatives sociales et politiques, la modernisation est en marche. Une sécularisation de fait se manifeste dans la vie politique aussi bien que dans la vie sociale. L'ordre islamique traditionnel est menacé par un ordre plus moderne et souvent occidental.

La fin du 19^{e} et le début du 20^{e} siècle correspondent à des périodes d'expansion de l'Europe dans différents continents, mais aussi dans les régions musulmanes. Cette présence européenne en terre musulmane va susciter diverses réactions intellectuelles et politiques. La rencontre du monde islamique avec d'autres modèles culturels - et plus particulièrement avec le modèle culturel occidental amènera à une prise de conscience de différentes personnalités intellectuelles et religieuses, aboutissant à un mouvement réformiste ou de « renouveau islamique ». En effet, beaucoup d'intellectuels réformistes comme Jamāl al-Dīn al-Afghānī (m. 1897) et Muhammed 'Abduh (m. 1905) - ont tenté de trouver une réponse au défi de la rencontre avec la modernité et donc de l'Occident. Ces penseurs réformistes ont aussi essayé de comprendre le décalage civilisationnel entre l'Occident et le monde musulman. Les deux thématiques auxquelles tentent de répondre les différents penseurs depuis le 19^{e} siècle est, d'une part, la relation à l'Autre - principalement la culture dominante occidentale - et, d'autre part, leur rapport à leur propre tradition culturelle. Le but principal, au départ, est de concilier les données islamiques aux données de la modernité. En effet, ces penseurs considèrent que l'islam peut s'intégrer à la modernité. Au départ, les réformateurs n'ont pas manqué d'audace, même s'il n'était pas question d'une rupture complète avec le passé, mais plutôt une volonté

de distinguer l'essentiel de ce qui fut accumulé au cours des siècles. En effet, ceux-ci considéreront le Coran comme l'unique référence. C'est pourquoi, tout en restant fidélité au Coran, ces penseurs ont adopté non seulement une position critique vis-à-vis de la deuxième source scripturaire (c'est-à-dire les hadiths) mais également une attitude plus favorable à l'égard de la modernité.

Chaque période a un esprit et une logique propre. Au lendemain de l'indépendance se forgent un nationalisme arabe et une pensée de gauche, notamment une prédominance du marxisme. Après la défaite de 1967, lors de la Guerre des Six Jours, le climat est propice à l'émergence d'un courant plus religieux qui paraissait plus séduisant après le manque de perspective des courants nationalistes et laïcs. Entretemps, le courant réformiste religieux se radicalise et vire dans l'activisme politique et on verra peu à peu l'effondrement de des courants nationalistes. L'échec de l'arabisme aura comme conséquence le triomphe de l'idéologie islamiste, celle-ci pouvant se résumer à deux protagonistes : l'Arabie Saoudite et la révolution islamique en Iran. Depuis lors, l'islam occupe une place importante dans le débat sur le retard civilisationnel et le rapport à l'Autre. Néanmoins, d'autres initiatives théoriques verront le jour. Par crainte de voir les sociétés arabo-musulmanes engagées dans un obscurantisme légitimé par le religieux, des intellectuels prôneront un islam différent, compatible avec les valeurs modernes telles que la démocratie ou le pluralisme. La composante islamique dans ces initiatives théoriques reste encore très importante car elle permet une légitimité intellectuelle. C'est d'ailleurs cet élément qui nous intéresse dans le projet intellectuel des deux penseurs auxquels notre travail est consacré.

Notons également que la pensée arabe contemporaine en général est fortement conditionnée par le contexte aussi bien politique que social. Effectivement, la majorité des populations arabo-musulmanes ne sont pas prêtes à mettre de côté leur patrimoine spirituel pour entrer dans une modernité qui leur semble une idéologie importée. C'est donc l'état d'esprit des sociétés musulmanes qui détermine la démarche du penseur et l'oblige en quelque sorte à conserver le patrimoine pour répondre de manière adéquate au questionnement de celles-ci et avoir une influence sur la conscience populaire. Les penseurs arabo-musulmans doivent faire preuve d'un certain pragmatisme. La question fondamentale que les penseurs musulmans de toutes tendances abordent depuis des décennies est : comment vivre la modernité sans rejeter l'héritage islamique ? Et cette question agite encore les esprits aujourd'hui.

Au départ, la majorité de ces réformateurs proposent une réforme interne de la tradition religieuse musulmane en se limitant à un retour exclusif aux sources et un simple renouvellement de la lecture des sources scripturaires. Souvent, ils ont suivi une formation dans les institutions religieuses. Par conséquent, leur perspective est davantage traditionnelle. En revanche, les nouveaux penseurs sont de plus en plus souvent formés au sein d'un système d'éducation plus moderne et laïc. Ils sont eux-mêmes des produits de la modernité. De plus, une majorité a étudié en Occident ou étudié des savoirs occidentaux. Contrairement à la génération d'al-Afghānī et de 'Abduh, les penseurs musulmans des générations suivantes ont pris parfois une position plus critique vis-à-vis de l'héritage islamique et moins virulent vis-à-vis de l'Occident.

Ces penseurs contemporains sont issus de différentes mouvances intellectuelles, du plus conservateur au plus libéral, en passant par le penseur musulman dit modéré. Les solutions et méthodes proposées par ces intellectuels pour un processus de modernisation dans les sociétés musulmanes, ne sont pas uniformes et ne font pas l'unanimité. Cette diversité reflète la diversité du public auquel ces penseurs s'adressent et des penseurs eux-mêmes. Un des défis de ces intellectuels musulmans consiste à construire une pensée pouvant, d'une part, répondre à la question « comment être musulman dans un environnement qui a cessé d'être massivement religieux » et, d'autre part, comment concilier le rapport tradition-modernité.

Ce travail a pour objectif de mettre en lumière les conditions de l'émergence de la modernité arabo-musulmane. Cette modernité passe-t-elle par une réforme du discours sur la foi ou par la sortie de la religion ? Deux éminents penseurs contemporains maghrébins, Mohammed Abed al-Jabri et Mohammed Arkoun y ont répondu. Le premier était professeur de philosophie islamique et s'est impliqué dans l'histoire politique et intellectuelle du monde arabe en général et de son pays - le Maroc - en particulier. Le second est un islamologue français d'origine algérienne, ayant enseigné à la Sorbonne.

La perspective du travail se veut explicative, comparative et critique. D'abord, nous exposerons les idées réformistes des deux auteurs. Ensuite, nous comparerons leurs projets en termes de similitude et de différence. Enfin, nous évaluerons leurs réponses à la question des conditions de la modernité arabo-musulmane. Notre travail s'inscrit dans le cadre de l'histoire des idées, à l'intersection de la philosophie arabo-musulmane et de la pensée moderne.

Nous avons choisi de traiter les approches de ces deux auteurs pour plusieurs raisons. D'abord il s'agit de deux intellectuels dans le champ de la pensée arabo-musulmane qu'on ne peut ignorer à l'heure actuelle car, d'une part, ils procèdent à une analyse rigoureuse du patrimoine et, d'autre part, la solution qu'ils proposent pour une réforme des sociétés arabo-musulmanes nous semble pertinente. M. Abed al-Jabri et M. Arkoun ont non seulement une originalité dans leur analyse mais ils contribuent aussi à une pensée islamique renouvelée. M. Abed al-Jabri et M. Arkoun effectuent une lecture nouvelle des fondements de la raison arabe et/ou islamique. Ils retournent au passé pour puiser des modèles, mais aussi pour en critiquer d'autres. Ils procèdent également à une déconstruction des pensées religieuses orthodoxe et arabo-musulmane. Chacun, à sa manière, tente de sortir la pensée musulmane contemporaine de l'impasse dans laquelle elle se trouve. C'est pourquoi, travailler sur deux intellectuels séculiers et modernistes nous paraît important, car compatible avec notre propre contexte. D'autant plus qu'il s'agit de deux intellectuels modernistes et séculiers qui ne font partie ni de la mouvance du réformisme musulman ni du corps des savants traditionnels, mais qui ne se positionnent cependant pas hors islam. Enfin, étant maghrébins et de cultures arabo-francophones, ils sont susceptibles d'être connus et lus parmi les communautés maghrébines en Europe. D'où l'importance d'étudier leurs réponses à la question de la modernité dans un contexte d'islam européen.

Ce travail se présente en quatre chapitres composés chacun de deux parties : la première concerne le philosophe marocain M. Abed al-Jabri et la seconde l'islamologue franco-algérien M. Arkoun. Dans le premier chapitre, nous nous intéresserons à la manière dont les deux penseurs se positionnent par rapport à l'héritage arabo-musulman, c'est-à-dire la critique de la raison arabe du premier auteur et la critique de la raison islamique du second. Dans ce même chapitre, nous étudierons l'analyse et la position de nos deux intellectuels quant à la pensée arabo-musulmane contemporaine. Le deuxième chapitre sera consacré à l'analyse des propositions des deux auteurs : la reconstruction rationaliste d'Abed al-Jabri et la reconstruction humaniste de M. Arkoun, dans le contexte islamique. Dans le troisième chapitre, nous présenterons les propositions et ce à quoi les deux auteurs appellent concrètement pour un accès effectif et réel à la modernité. Pour le philosophe marocain, nous verrons comment la raison est l'outil privilégié pour penser la modernité et libérer la pensée arabo-musulmane. Pour M. Arkoun, l'accès à la modernité nécessite une sortie de la clôture dogmatique, c'est-à-dire des limites du pensable imposé par le phénomène de la révélation.

Dans ce même chapitre, nous exposerons également la philosophie politique de chacun des deux auteurs. Quant au dernier chapitre, il prendra en compte le contexte de production de leurs discours, mais également un essai critique sur leur projet intellectuel. Nous évaluerons leurs projets de modernité en faisant le point sur les atouts et les faiblesses de leurs pensées. Enfin, nous terminerons notre travail en examinant respectivement la réception de leur discours. Nous nous demanderons plus particulièrement si leurs pensées se veulent action : leurs projets intellectuels ne sont pas cantonnés dans le champ académique et sont-ils bien adaptés au public visé ? Ici, la question principale sera la suivante : la libération de la pensée qu'ils proposent a-t-elle ou peut-elle avoir un impact sur un mouvement de réforme dans les sociétés musulmanes contemporaines?

Chapitre 1 : La critique du passé et des discours contemporains sur la tradition arabo-musulmane pour un accès à la modernité

Ce chapitre présente la réflexion critique que mènent M. Arkoun et M. Abed al-Jabri aussi bien sur l'héritage arabo-musulman que sur la pensée arabo-musulmane contemporaine.

1.1. M. Abed al-Jabri et la critique de la raison arabe

Bref aperçu biographique et bibliographique d'Abed al-Jabri[1]

Mohammed Abed al-Jabri est né en 1935 à Figuig, une ville berbère située à l'extrême sud-est du Maroc. En plus de ces études au Maroc, Abed al-Jabri a étudié un an à l'université de Damas (1958), puis deux ans à la Sorbonne. Il est arrêté deux fois par la police marocaine en 1963 et en 1965, durant les années de plomb[2]. Il est vite relâché, on lui reproche à lui ainsi qu'à ses « camarades » socialistes, de conspirer contre la monarchie. Il est certes un intellectuel engagé. Cependant, il garde dans ses écrits un style modéré, notamment vis-à-vis du pouvoir. Au début de sa carrière, il écrit des ouvrages en lien avec l'éducation. En 1967, il complète ses études par une thèse sur l'historien maghrébin Ibn Khaldūn (Tunis, 1332 – Le Caire, 1406). Ensuite, il se tourne vers la politique et devient un membre officiel du bureau du parti politique l'Union Socialiste des Forces Populaires. Après les années 1980, il quitte le parti politique et se consacre exclusivement au travail intellectuel et à l'enseignement. Son premier ouvrage traitant de la pensée arabe moderne est *Le discours arabe contemporain* (*al-Khitāb al-ʻarabī al-muʻāṣir*) qui est une critique des discours arabes contemporains. Abed al-Jabri a fait suivre ce livre par une série de quatre ouvrages sur *La critique de la raison arabe (Naqd al-ʻaql al-ʻarabī)*.

Abed al-Jabri est un personnage qui suscite beaucoup de débats dans les milieux académiques arabes. Ses écrits touchent à différents domaines comme la politique, l'éducation

[1] Nous nous basons pour les éléments biographiques d'Abed al-Jabri sur l'ouvrage « Arab Modernities: Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post-Colonial Arab World », et plus exactement sur le chapitre 3 « Tradition, Rationality, and Nationalisme : Al-Jabri's Critique of the Arab Mind ». Jaafar AKSIKAS, *Arab Modernities: Islamism: Nationalism, and Liberalism in the Post-colonial Arab World,* New York, Peter Lang, 2009.M. Abed al-Jabiri a également écrit une autobiographie, publiée en arabe sous le titre de *Ḥafriyyāt fī l-dhākira.*

[2] Il s'agit d'une période marquée par une violente répression des opposants au régime d'Hassan II, arrestations arbitraires, tortures, disparitions d'opposants politiques.

et l'histoire, mais aussi, et surtout la philosophie. Une grande partie des ouvrages d'Abed al-Jabri sont consacrés à l'histoire de la pensée arabe. En effet, son projet intellectuel est double : d'une part, une critique de la pensée contemporaine et, d'autre part, une lecture objective du patrimoine culturel hérité. L'importance qu'il accorde au patrimoine peut s'expliquer par une volonté de légitimer une continuité de la pensée arabe et ainsi permettre une certaine homogénéité de la pensée. Tout en s'inspirant des penseurs français tel M. Foucault, G. Bachelard et R. Debray, il critique aussi le colonialisme et ses effets sur les sociétés musulmanes. Il appelle à la nécessité de se penser soi-même et de revitaliser l'esprit qu'il considère comme rationnel dans le patrimoine arabo-musulman. À part les milieux arabistes, il reste peu connu dans le monde occidental, car il a écrit en arabe. Cependant, certains de ses ouvrages ont été traduits en anglais, en allemand et en français.

Critique de la raison arabe

Dans les pages qui vont suivre, nous nous baserons principalement sur l'ouvrage *Introduction à la critique de la raison arabe*. En effet, ce livre présente les idées maîtresses de la pensée d'Abed al-Jabri. Il a été rédigé sur base de deux écrits: *Nous et la tradition* et *Lectures contemporaines de notre tradition philosophique*, Beyrouth-Casablanca, 1980 et *Tradition et modernité*, Beyrouth, 1991. D'après le traducteur, ces deux livres « rassemblent les thèses que l'on peut considérer comme des repères sur sa trajectoire ». Cependant, nous compléterons notre lecture avec d'autres sources qui sont référencées en notes de bas de page.

La conscience des sociétés musulmanes contemporaine est façonnée par son passé religieux souvent idéalisé. L'avènement de la modernité n'a pas éclaboussé cette conscience historique, largement dominée par des représentations traditionnelles. M. Abed al-Jabri dénonce cette attitude qui s'enferme dans une perception traditionnelle du passé. Pour sortir de cette impasse, il préconise de revisiter le patrimoine arabo-musulman avec les outils de la pensée philosophique moderne[3]. Abed al-Jabri suggère une modernisation des représentations, c'est-à-dire un renouvellement de la conscience historique et de ses représentations, par des outils conceptuels modernes. L'entrée du monde arabe dans la modernité ne peut se faire que si, dit-il, la pensée contemporaine « renoue et intègre sa propre tradition »[4]. D'après les

[3] Ibrahim M. ABU-RABI, *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History,* Londre, Pluto Press, 2004, p. 263.
[4] Meryem SEBTI, *Le déclin de la pensée dans le monde arabe selon Muhammad 'Âbid al-Jâbirî*, dans *Diogène,* 226, 2 (2009), p. 106-116 (ici p. 106).

propos du penseur, « la pensée humaine est un dialogue ininterrompu entre le passé et le présent et le futur »[5]. Seule une meilleure connaissance de son passé permet de sortir de cette pensée arabe figée et permettra de déterminer la manière d'élaborer nos représentations de manière adéquate.

Pour Abed al-Jabri, la tradition doit être relativisée et historicisée, afin de repérer les différents courants dans l'histoire de la pensée arabo-musulmane ne participant pas du mode de pensée irrationnelle. Ce sont ces courants qu'il faudrait se « réapproprier afin de s'affranchir, à son tour, du poids d'un passé qui l'entrave et l'empêche d'entrer dans la modernité »[6]. Ainsi, il adopte une posture où il va diviser les traditions, distinguer des modes de pensée et se libérer de ce qui ne correspond pas à la modernité.

1.1.1. Les trois ordres cognitifs qui régissent la pensée arabo-islamique et les différentes lectures de la tradition (turāth)

Après s'être engagé dans une nouvelle réflexion historique sur la tradition et avoir mis en exergue les mécanismes de la raison arabe mis en place dans le passé, Abed al-Jabri nous propose une méthode scientifique pour une approche critique de la raison arabe et expose sa vision. Dans ce cadre, une des innovations de M. Abed al-Jabri est d'avoir défini trois ordres cognitifs de la pensée arabo-islamique. C'est à partir de l'analyse de ces trois ordres cognitifs qu'il réalise une critique de la raison arabe et tente de trouver les causes de sa stagnation et de sa reproduction stérile (*taqlīd)*[7]. Il fait avant tout de la critique historique et pense qu'« il est indispensable d'avoir conscience des perspectives de la vision dont elle (la pensée) procède »[8].

1.1.1.1. Définition de la raison arabe et moment de sa formation

Tout d'abord, il nous faut comprendre ce que M. Abed al-Jabri entend lorsqu'il parle de la notion de « raison arabe ». D'après les propos du philosophe marocain, c'est

[5] Mohammed ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, 1994, p. 11.
[6] M. SEBTI, *Le déclin de la pensée* [voir n.4], p. 106.
[7] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p.14. Il faut signaler bien évidemment qu'il n'est pas le seul penseur arabo-musulman qui s'intéresse à cette question.
[8] Nous y reviendrons dans la partie critique. M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 60.

« l'ensemble des principes et des règles dont procède le savoir dans la culture arabe »[9]. C'est à l'époque de la codification (*'aṣr al-tadwīn* aux 8e et 9e siècles), qui correspond à la période de codification des sciences dites islamiques, que remontent les structures fondamentales de la raison arabe, et non à l'époque antéislamique comme on pourrait le penser. Ceci paraît pourtant étonnant car, si l'on s'en tient aux affirmations d'Abed al-Jabri, la raison arabe existait avant l'avènement de l'Islam et possédait par ailleurs déjà ses caractéristiques essentielles à l'époque préislamique[10].

Notons que cette période de codification qui commence avec la période abbasside (8e siècle) est caractérisée par une atmosphère favorable à l'esprit de recherche scientifique et de réflexion philosophique. Des facteurs politiques et sociaux, l'influence des nouveaux convertis d'origines religieuses diverses et l'apport de la philosophie grecque ont accéléré ce processus du développement de la pensée musulmane. De plus, ce mouvement de traduction des œuvres étrangères, qui a vu le jour sous l'influence du pouvoir politique, apporte à la pensée arabe de nouveaux outils scientifiques. La philosophie grecque, une source non musulmane, devient une source de savoir légitime pour beaucoup de penseurs musulmans de l'époque. C'est également une période au cours de laquelle le brassage ethnique est très important : la langue arabe tente de se maintenir, notamment par la codification de la langue. Depuis, la langue arabe est l'unique instrument pour une pensée scientifique, aussi bien pour les non-Arabes que les non-musulmans.

Selon Abed al-Jabri, c'est aussi durant cette période de codification que l'on bâtit la tradition « en cadre référentiel à partir duquel aurait lieu le regard des Arabes sur les choses : l'univers, l'homme et l'histoire »[11]. C'est à ce moment que se détermine la conscience arabe, aussi bien dans sa vision du passé que dans la manière de se développer ultérieurement, et que les grandes lignes de la connaissance arabe furent mises en place. Cette époque de consignation correspond ainsi à un moment de rupture épistémologique.

C'est également une période d'émergence d'une jurisprudence (*fiqh*) qui, selon Abed al-Jabri, est au cœur de la civilisation arabo-musulmane. À partir de ce moment, elle est systématisée, notamment par al-Shāfi'ī (m. en 820). La fonction du *fiqh* est de réguler les

[9] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 12.
[10]. I. M. ABU-RABI, *Contemporary Arab Thought* [voir n.3], p. 265.
[11] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 12.

différentes sphères de la société (le social, le politique et l'économique)[12] : aussi est-il, contrairement à la théologie (*kalām*), moins soumis à l'intellect et s'appuie-t-il moins sur la démonstration et l'argumentation. En effet, le *fiqh* s'attache à un aspect strictement formel. Pourtant, d'après Abed al-Jabri, la théologie fait aussi partie de la raison indicationelle (dont il sera bientôt question)[13]. La théologie musulmane est construite sur un mode apologétique défensif, qui nécessite une argumentation logique des croyances musulmanes, ce qui aura pour conséquence l'émergence d'une théologie rationaliste. En effet, comme l'affirme Majid Fakhry cette théologie scolastique est le stimulant qui va inciter les penseurs à approfondir l'étude des textes philosophiques de l'antiquité. La poursuite de la théologie musulmane exige « un degré élevé de sophistication », qui, sans l'introduction de la philosophie grecque, aurait été impossible à atteindre[14]. Par conséquent, le *kalām* ne peut être uniquement confiné à une rationalité religieuse.

1.1.1.2. Les trois ordres cognitifs

Le philosophe marocain identifie trois ordres cognitifs dans la raison arabe, lesquels correspondent respectivement à l'indication (rationalité religieuse), la démonstration (rationalité religieuse) et l'illumination (l'irrationnel).

C'est au cours de la période de codification que les penseurs musulmans mettent en place les fondements épistémologiques des sciences islamiques, mais aussi l'un des trois ordres cognitifs le plus importants de la raison arabe fondatrice de la pensée sunnite, à savoir l'indication[15]. Cette codification des différentes sciences islamiques - les sciences du *bayān* d'après Abed al-Jabri - et la mise en place de la raison indicationnelle était en partie une réponse à l'influence de la philosophie grecque[16]. Abed al-Jabri met par ailleurs en avant la notion de « *al-ma'qūl al-dīnī al-'arabī* », qui signifie le rationnel religieux arabe. C'est-à-dire que l'indication est un mode de pensée qui réfère à la raison pour soutenir la religion. La théologie musulmane (*kalām)* en est le prototype même, où les théologiens utilisent

[12] I. M. ABU-RABI, *Contemporary Arab Thought* [voir n. 3], p. 267.
[13] Abdessamad BELHAJ, *Perspectives sur le concept du bayān d'al-Šāfi'ī à al-Ğābirī*, dans Acta orientalia academiae scientiarum Hungaricae, 62, 4 (2009), (ici p. 402).
[14] Majid FAKHRY, *Histoire de la philosophie islamique*, (traduit par Marwan Nasr), Paris, Cerf, 2007, p. 18.
[15] I. M. ABU-RABI, *Contemporary Arab thought* [voir n. 3], p. 267. A. BELHAJ, *Perspectives sur le concept du bayān* [voir n. 13], p. 402.
[16] I. M. ABU-RABI, *Contemporary Arab thought* [voir n. 3], p. 267.

l'argumentation pour défendre les dogmes de l'islam. La raison indicationnelle est la structure majeure de la raison arabe : ce que nous pouvons nommer aussi le savoir religieux ou théologique. Malgré leur ouverture différente par rapport à la philosophie, notons qu'Abed al-Jabri ne fait pas de distinction entre le *mu'tazilisme* et l'*ach'arisme* dans le courant sunnite[17]. Contrairement à ce qu'il en est dans la pensée grecque antique selon les dires d'Abed al-Jabri, Dieu joue un rôle central dans la pensée musulmane[18]. La primauté est donnée aux textes scripturaires et non à la raison, toute vérité puisant sa justification dans le(s) Texte(s) (principalement le Coran et les propos prophétiques). La raison elle-même est d'ailleurs soumise à la logique du Texte[19]. C'est Dieu, donc sa révélation, qui est placé au centre de la relation entre la nature et l'homme. Le rationalisme islamique est donc fondé sur le sacré et c'est la raison analogique qui va se déployer dans cette structure cognitive. Le raisonnement analogique basé sur le principe de ressemblance consiste à faire reposer l'inconnu sur le connu. Notons aussi que le raisonnement analogique est le mécanisme cognitif essentiel de l'indication et donc la base du savoir islamique. La raison indicationelle se fonde sur le dogme de la création *ex nihilo*, Dieu étant seul acteur et créateur. Le monde est à chaque instant créé par Dieu et, par conséquent, la causalité lui appartient exclusivement. En conséquence, il n'y a pas de lien de cause à effet et donc « l'homme n'agit qu'en tant que patient »[20]. Pourtant, pour pouvoir construire une modernité spécifique, il faut être acteur et contribuer à la modernité planétaire[21].

L'autre ordre cognitif dans la raison arabe, qui sera plus tard dans l'histoire musulmane un proche allié de l'indication, est l'illumination. Sa structure d'origine est la théosophie hermétique. C'est cet ordre cognitif qui façonnera la production intellectuelle des courants ésotériques et du shi'isme. D'après ce système de pensée, la vérité est en l'homme, dans son for intérieur. Cette pensée envisage aussi les textes scripturaires comme ayant un sens ésotérique et exotérique : il s'agit du savoir mystique.

Le troisième système cognitif est la démonstration connue par les Arabes depuis leur découverte d'Aristote au 9e siècle. Ce premier moment de la raison philosophique dans le

[17] A. BELHAJ, *Perspectives sur le concept du bayān* [voir n. 13], p. 403.
[18] Cependant, dans le néo-platonisme et d'autres textes de la philosophie grecque les dieux ont une place importante. Nous verrons plus loin qu'Abed al-Jabri rejette ces courants car le seul véritable philosophie est celle d'Aristote.
[19] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 12.
[20] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 13.
[21] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 26.

contexte islamique est donc en réalité un prolongement de la logique aristotélicienne et son dispositif conceptuel. La pensée de type démonstrationel utilise principalement le syllogisme. Contrairement aux autres modes de raisonnement, l'exactitude des prémisses mène à une conclusion vraie. C'est un mode de raisonnement scientifique, en d'autres termes la raison philosophique. Comme l'avance M. Sebti, Abed al-Jabri a une conception de la philosophie qui se limite à la philosophie analytique. Selon le philosophe marocain, elle est indissociable de disciplines comme les mathématiques et la logique. Cependant, la philosophie en occident « a su se renouveler en s'ouvrant à la parole poétique » par exemple[22].

Par la suite, les trois ordres cognitifs vont s'entremêler en une sorte de syncrétisme dans lequel la pensée démonstrationelle sera perdante. En effet, tout raisonnement intellectuel sera subordonné aux textes scripturaires. Le Texte devient l'objet et le régulateur de la pensée arabo-musulmane alors que pour les raisons occidentale et grecque, c'est la nature qui est l'objet de la pensée. Il faut noter que le texte, contrairement à la nature, n'est pas soumis au raisonnement scientifique et à l'abstraction intellectuelle.

1.1.1.3. La problématique de la pensée arabe moderne contemporaine et les différentes lectures de la tradition

Abed al-Jabri identifie trois axes majeurs qui traversent la production intellectuelle dans le monde islamique contemporain. Il s'agit de trois tendances qui mènent une réflexion sur la manière d'être en phase avec l'époque contemporaine. Ces trois courants abordent également la problématique du lien entre passé et présent.

Le premier axe se concentre sur le dialogue et l'ordre dialectique entre le passé et le futur. Ce discours, qu'Abed al-Jabri qualifie de fondamentaliste, tente de répondre à cette double question : d'une part, *comment recouvrer la grandeur de notre civilisation?* Et d'autre part *comment ressusciter notre tradition ?* Le passé y est tellement présent qu'il empiète et absorbe non seulement le présent, mais aussi le futur. D'après Abed al-Jabri, les auteurs fondamentalistes ne voient d'autres issues à la crise des sociétés musulmanes que par la restauration de la culture islamique ancienne qu'ils sacralisent. Une

[22] M. SEBTI, *Le déclin de la pensée* [voir n.4], p. 113.

des caractéristiques de ces intellectuels est qu'ils veulent à tout prix résister à l'occidentalisation. Le passé devient aussi un moyen de réhabiliter et d'affirmer son identité et son authenticité, le but étant de reproduire et d'imiter les événements historiques qui ont fait l'âge d'or de l'islam. Cependant, il faut noter qu'ils n'empruntent au passé que quelques épisodes sélectionnés de l'histoire de l'islam. Il s'agit d'une lecture anhistorique et idéologique : anhistorique car la compréhension de la tradition est enfermée dans la tradition et idéologique parce que le passé est sacralisé pour être ressuscité dans un avenir radieux[23]. La lecture fondamentaliste fait de la religion le fond de la renaissance culturelle ; les fondamentalistes tentent «de la rendre contemporaine »[24]. C'est le discours des mouvements réformistes religieux qui débutent au milieu du 19e s. Ce courant s'oppose au « conformisme imitatif » et appelle à une rénovation, c'est-à-dire une nouvelle interprétation des fondements de la religion islamique. Il « érige le facteur spirituel en unique moteur de l'histoire »[25], les autres facteurs étant considérés comme secondaires. C'est là une lecture idéologique pouvant s'expliquer par le contexte de l'époque coloniale, mais qui est dépassée à l'heure actuelle selon Abed al-Jabri.

Dans le deuxième axe, le discours se fonde sur la dialectique entre le présent et le passé : le présent n'est pas le présent des sociétés arabo-musulmanes, mais celui de l'Autre, celui de l'Occident. Les penseurs affiliés à ce courant, qu'Abed al-Jabri qualifie de libéral, s'inspirent des modèles et des outils conceptuels occidentaux. La lecture libérale tente de répondre à deux autres questions : *comment vivre notre époque ? Comment assumer notre rapport à la tradition ?* Abed al-Jabri note que le regard libéral sur la tradition arabo-islamique a lieu à partir du présent qu'il vit, à savoir celui de l'Occident[26]. D'ailleurs, les penseurs de cette tendance utilisent la même terminologie et les mêmes catégories que les orientalistes qui se transforment chez les intellectuels arabes en « un habitus orientaliste »[27], et ce même s'ils se défendent de reprendre l'idéologie

[23] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 34. « *Ce qui eut lieu dans le passé pourrait se réaliser dans l'avenir* ». C'est aussi le discours des mouvements réformistes qui débutent au milieu du 19e siècle. Un courant qui s'oppose au « conformisme imitatif » et appelle à une rénovation, c'est-à-dire une nouvelle interprétation des fondements de la religion islamique.

[24] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 34.

[25] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 36.

[26] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 36.

[27] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 37. Selon Abed al-Jabiri, adopter les méthodes orientalistes implique nécessairement d'avoir la même vision, car « méthode et vision sont indissociables ». Pourtant, il utilise aussi les références et les apports des sciences « occidentales ». De plus, il emprunte souvent aux orientalistes français. Sur ce sujet, voir plus loin chapitre 4.

orientaliste. Cette lecture libérale est une véritable aliénation de l'identité, car, selon Abed al-Jabri, les orientalistes tentent juste de comprendre « jusque à quel point les Arabes ont compris le legs de leurs prédécesseurs ».[28] L'orientalisme tente de voir le véritable rôle des Arabes dans la transmission de la philosophie grecque à l'Occident, et interprète une tradition à travers une autre culture. De la sorte, la tradition arabo-islamique est ramenée à ses origines juives, chrétiennes, persanes, grecques, etc. Les solutions proposées dans ce cas de figure ont en commun de ne pas chercher à s'enraciner dans l'héritage arabo-musulman, mais de se référer en priorité à des valeurs exogènes (occidentales).

Le troisième axe d'après Abed al-Jabri, est celui de la lecture marxiste. Dans ce courant de pensée, le passé - comme le futur – sont encore à l'état de projet. En effet, ce mouvement de pensée n'a pas été capable de fournir les fondements et outils pour une révolution. Il s'agit donc juste d'un désir de révolution. Ce courant de pensée est encore à la recherche d'une méthode. Les questions auxquelles tente de répondre cette pensée sont : *comment faire notre révolution ?* Et *comment reconstituer notre tradition ?* Il s'agit d'un rapport dialectique : « On attend de la révolution qu'elle permette de reconstruire la tradition, et de la tradition qu'elle contribue à la révolution » ce qui mène à un cercle vicieux, toujours d'après Abed al-Jabri[29].

1.1.2. Rupture et continuité : une lecture « intra-culturelle » du passé et du présent

1.1.2.1. Critique des différentes lectures et du raisonnement analogique

Selon Abed al-Jabri, les deux caractéristiques et lacunes de ces différentes lectures sont « l'absence de vision historique et le manque d'objectivité »[30]. Ceci a pour conséquence que la pensée arabe contemporaine ne serait pas une pensée indépendante. Soit elle dépend du passé et est renfermée dans un discours apologétique, soit elle dépend de l'Occident. Pour un renouvellement de la pensée, il faut une dynamique interne en continuité avec sa propre tradition. Abed al-Jabri appelle à un renversement qui rompt avec ces mauvaises lectures par une critique rationnelle de la tradition qui réponde aux exigences de l'époque moderne.

[28] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 37.
[29] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 38. Abed al-Jabri reproche aux penseurs arabes de gauche d'imiter la méthode marxiste, non pour appliquer la méthode, mais pour « *démontrer la justesse de la méthode* ».
[30] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 41.

Cette lecture critique de la tradition aspire à une modernisation de l'intérieur, tout en gardant son identité qui est porteuse de valeur et de culture. La tradition (*turāth*) est l'héritage culturel arabo-musulman. D'après Abed al-Jabri, il s'agit d'un mouvement de la pensée qui se construit à travers l'histoire. En d'autres termes, cela équivaudrait à un processus historique de la pensée où celle-ci se perfectionne au travers d'idées qui s'excluent, évoluent et/ou se complètent les unes aux autres. D'après l'auteur, le travail scientifique sur la tradition doit s'effectuer à deux niveaux : d'une part, au niveau de la compréhension et, d'autre part, à celui de l'investissement de la tradition. Dans sa volonté d'entreprendre une lecture critique de la tradition, il propose d'adopter deux attitudes vis-à-vis de la tradition que nous allons présenter ci-dessous.

Pour comprendre la pensée arabe, Abed al-Jabri s'attache à réaliser « une critique épistémologique de la culture arabo-islamique savante »[31]. Il veut découvrir les fondements épistémologiques de la raison arabe, les mécanismes qui donnent naissance à des concepts et des idées. A ce propos, l'auteur nous dit qu'il faut prendre la tradition comme un tout, c'est-à-dire comprendre le fonctionnement de la raison arabe dans ses différents courants et étapes historiques pour mieux définir les conditions de sa rénovation [32].

À l'étape de l'investissement, « nous devons nous concentrer davantage sur le moment culminant »[33], dit-il. Les moments culminants sont pour Abed al-Jabri les périodes avec lesquelles le dialogue est possible aujourd'hui. Pour ce faire, il faut regarder ce qui nous est bénéfique dans les différents courants de pensée qui ont traversé l'histoire arabo-musulmane. Dans son argumentation en faveur d'un regard nouveau sur le passé, il préconise la réhabilitation de la part du patrimoine musulman la plus apte à l'insertion dans la modernité. Il s'agit pour lui de l'héritage rationaliste arabo-musulman. Il faut, selon le philosophe marocain, se réapproprier l'héritage critique d'auteurs comme le juriste andalou Ibn Ḥazm (m. 1064), le juriste mālikite Abū Isḥāq al- Shāṭibī (m. 1388), l'historien Ibn Khaldūn (m. 1406) et surtout Averroès (m. 1198). Il accorde une importance particulière à ce dernier car il prône une philosophie rationaliste, ce qui a permis l'inauguration d'un discours nouveau dans l'occident musulman.

[31] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 5.
[32] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 159.
[33] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 159.

1.1.2.2. Critique de la structure de la raison arabe

Abed al-Jabri préconise de rompre avec les trois lectures contemporaines de la tradition que nous avons vues plus haut (la lecture fondamentaliste, libérale et marxiste) afin de moderniser la pensée arabe. Pour ce faire, il établit une critique qu'il situe aussi bien au niveau de la méthode qu'au niveau de la vision à la base des différentes lectures.

Du côté méthodologique, Abed al-Jabri conteste l'objectivité de ces trois lectures. Il souligne leurs tendances fondamentalistes, car toutes se fondent sur le même raisonnement : celui de « l'analogie du connu à l'inconnu ». En effet, dans ces différents courants, l'inconnu est le futur alors que le connu concerne la double interrogation que chacun se pose concernant le rapport à la tradition. L'analogie représente, dans la culture arabo-musulmane, la méthode scientifique la plus utilisée. Selon Abed al-Jabri, il s'agit au départ d'une méthodologie scientifique rigoureuse. Cependant, en raison de sa vulgarisation, elle devient progressivement le seul acte mental de la raison arabe tout en devenant moins pointilleuse sur les conditions de validité. Le mode de raisonnement analogique sera donc exercé, même de manière inconsciente. Comme l'inconnu est le futur et que seul le passé est connu, on rapporte systématiquement, par analogie, le nouveau à l'ancien, le présent au passé, avec pour conséquence, d'un côté l'absence de perspective historique dans la pensée arabe et, de l'autre côté, « l'absence de disjonction entre le sujet et l'objet »[34].

D'après les propos d'Abed al-Jabri, c'est donc la pratique sans examen critique ni analyse minutieuse de l'analogie qui explique l'absence d'objectivité de la pensée arabe. Car les penseurs arabes contemporains donnent des solutions toutes faites, soit dans un passé sacralisé, soit dans un « *passé présent européen* » : leur présent leur échappe dans la mesure où il se trouve ailleurs, soit dans leur passé lointain, soit dans le présent d'une autre culture.

Du point de vue de la vision, Abed al-Jabri soutient qu'il n'y a pas de perspective historique dans la pensée arabe contemporaine. Il y manquerait une notion de temps linéaire et

[34] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 46.

d'évolution. Quant au présent, comme nous l'avons vu plus haut, il est systématiquement ramené au passé, comme si le passé, le présent et le futur formaient « un temps immobile »[35]

De plus, selon les dires d'Abed al-Jabri « toute méthode procède d'une vision »[36] ; en effet, la vision forme le cadre de la méthode. Par conséquent, il faut non seulement une modernisation de la méthode, mais aussi, et plus fondamentalement une modernisation de la vision. Dans un premier temps, nous exposerons sa méthode pour voir ensuite les éléments constitutifs de sa vision.

1.1.2.3. La démarche méthodologique d'Abed al-Jabri

D'après Abed al-Jabri, il faut en premier lieu s'émanciper de la culture dominante qui reste attachée à une compréhension traditionnelle de l'héritage culturel arabo-musulman. Une rupture épistémologique s'impose donc : elle consiste à rompre avec le raisonnement analogique et à éviter de s'enfermer dans un champ cognitif donné comme c'est le cas de la pensée arabe contemporaine. En effet, la rupture épistémologique « s'opère au niveau de l'acte mental, de l'activité inconsciente qui s'exerce à l'intérieur d'un champ cognitif déterminé »[37]. Il s'agit pour le penseur d'une rupture avec le type de rapport à la tradition et non avec la tradition elle-même.

En deuxième lieu, il convient de tendre vers plus d'objectivité, c'est-à-dire « *disjoindre l'objet-lu du sujet-lecteur* »[38], le problème de la méthode étant principalement un problème d'objectivité permettant la disjonction entre le sujet (le penseur) et l'objet (la tradition) et la construction de leur relation sur de nouvelles bases. Il faut noter qu'Abed al-Jabri nous dit à ce sujet que l'exercice de la pensée du sujet arabe est plus une remémoration et moins une pensée exploratrice et raisonnée. Dans les sociétés arabo-musulmanes, on inculque à l'enfant, dès son plus jeune âge, une manière de penser et un certain type de rapport aux choses,

[35] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 46.
[36] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 60.
[37] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 48.
[38] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 50. Il faut disjoindre le sujet de l'objet, et disjoindre l'objet du sujet.

souvent par le biais de représentations imaginaires, ce qui engendre une personnalité et une mentalité superstitieuse et mythique. Aujourd'hui, le lecteur arabe est, d'un côté, absorbé par sa tradition et, de l'autre, accablé par son présent, ce qui le prive de liberté et d'indépendance[39]. Pourtant, le penseur arabe « vit sous la contrainte d'être à la hauteur de son époque ». Sur ce problème, Abed al-Jabri nous explique que, plus son époque se dérobe au lecteur, plus il affirmera son identité et cherchera « des solutions magiques à ses multiples problèmes »[40].

De plus, l'un des problèmes de la tradition est qu'elle est fort éloignée du présent. Pour une attitude objective, il faut, dans un premier temps, disjoindre le sujet de l'objet pour ensuite reconstruire l'objet dans une nouvelle perspective. Pour ce faire, il faut, dans un deuxième temps, disjoindre l'objet du sujet pour que l'objet retrouve son indépendance. Cette deuxième démarche nécessite trois phases. D'abord, avoir une approche structuraliste, c'est-à-dire considérer l'œuvre d'un penseur « comme un tout régi par des constantes ».[41] Il faut axer sa pensée autour d'une problématique. Ensuite vient la phase de l'analyse historique qui consiste à relier la pensée de l'auteur à son contexte historique et cela dans toutes les dimensions (culturelle, idéologique, sociale et politique). Cela complète l'approche structuraliste et la valide en nous montrant ce que le texte peut ou ne peut pas contenir. Enfin, la dernière phase est une approche idéologique, qui consiste à relever la fonction idéologique d'une pensée, ce qui permet de la relier à la réalité historique à laquelle elle appartient.

En dernier lieu, Abed al-Jabri pense qu'il est important de faire « rejoindre l'objet-lu au sujet-lecteur » pour permettre une continuité de la pensée, c'est-à-dire rejoindre la tradition à l'époque contemporaine. D'après Abed al-Jabri, la pensée d'un auteur ne se livre pas facilement au lecteur, car diverses pressions existent dans une société, empêchant certains hommes de s'exprimer librement[42].

[39] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 51.
[40] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 52.
[41] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 54.
[42] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 55.

C'est l'intuition qui permet de relier le *moi-lu* au *moi-lisant*. Le *moi-lisant* doit se reconnaître dans le *moi-lu* tout en maintenant sa propre identité et celle du *moi-lu*. Le rationalisme d'Abed al-Jabri le pousse à parler « *d'intuition mathématique* », à savoir une intuition exploratrice, par contraste avec d'autres types d'intuition comme l'intuition mystique, qui permet de mettre en évidence les non-dits du *moi-lu*. La nécessité du recours à l'intuition pour découvrir ce que les auteurs n'ont pas dit publiquement se justifie par le fait que la majorité des philosophes arabo-musulmans « ont gardé pour eux des idées qu'ils ne divulguaient point à ceux qui n'y étaient pas aptes, sinon par allusions, par symboles, ou - de derrière un voile - »[43].Et ceci a lieu dans « l'intercontemporanéité », c'est-à-dire que le lecteur doit se rendre leurs contemporains et les rendre à leur tour contemporain. C'est à ces conditions que s'opèrera la continuité « dans le progrès de la conscience à travers la quête de la vérité »[44].

En somme, le penseur appelle à une démarche critique de la tradition. Cette démarche n'est pas inventée *ex nihilo*, mais repose sur la logique aristotélicienne. Donc, Abed al-Jabri pense lui aussi d'après un modèle, ce modèle étant celui de la philosophie grecque telle qu'elle a été comprise par Averroès qui se base essentiellement sur la philosophie d'Aristote. Il est en effet difficile de penser sans modèle.

1.1.2.4. Les éléments constitutifs de la vision d'Abed al-Jabri

La lecture que suggère Abed al-Jabri repose sur trois aspects. Premièrement, il part du principe qu'il y a unité de la pensée dans une société, à une époque donnée. Donc, une pensée (arabe, grecque, moderne…) peut être étudiée comme un tout significatif et homogène. L'unité de la problématique

[43] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 59. Il s'agit d'une thèse également développée par le philosophe allemand Léo Strauss, qui parle de la nécessité d'écrire entre les lignes des anciens penseurs lorsqu'ils veulent s'opposer au pouvoir politique ou religieux. C'est également le cas de l'ensemble des penseurs arabes sous domination musulmane. Voir son ouvrage : Léo STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses pocket, 1989. La lecture straussienne de la philosophie arabe est aujourd'hui battue en brèche par un certain nombre d'auteurs. Voir en particulier Dimitri GUTAS, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, dans *British Journal of Middle Eastern Studies,* 29 (2002), p. 5-25.

[44] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 60.

détermine - et constitue - l'unité de la pensée. Les autres facteurs tels que le lieu ou l'époque ne sont pas des éléments déterminants. Cela signifie que la problématique de la conciliation « entre transmission –naql- et raison -'aql-, dans laquelle s'inscrivait la pensée médiévale, est demeurée ouverte jusqu'à présent »[45]. Il faut souligner par ailleurs que la pluralité des discours ne signifie pas la pluralité des questions car, selon le philosophe marocain, il y a, dans le monde musulman, unité de problématique dans la pensée philosophique. Selon la vision du penseur, une même problématique engendre une multiplicité de réponses selon le lieu ou l'époque.

La deuxième constante de sa vision est l'historicité de la pensée, c'est-à-dire son contenu cognitif et idéologique. L'un des principaux manquements des historiens de la pensée islamique est la confusion entre le contenu cognitif et idéologique. Ces penseurs ne s'intéressent qu'au contenu cognitif. Il est primordial de les différencier dans la philosophie islamique et la principale erreur des penseurs contemporains est d'avoir uniquement considéré la pensée dans son aspect cognitif sans la lier aux différents champs : socio-politique, économique et culturel de l'époque étudiée. Abed al-Jabri introduit le concept de champ historique d'une pensée comme étant « la période durant laquelle une même problématique persiste dans l'histoire d'une pensée donnée »[46]. Deux instances définissent le champ historique : d'une part, le champ cognitif qui délimite le mouvement de cette pensée et un outillage conceptuel et, d'autre part, le contenu idéologique véhiculé par cette pensée. À travers l'histoire, les penseurs musulmans ont souvent été subordonnés à une idéologie « politico-sociale ». C'est pourquoi l'intellectuel contemporain doit tenter de définir la relation entre ces deux instances. Il est cependant plus aisé de rattacher une pensée à un système cognitif que de relever son contenu idéologique. Le rapport entre les deux peut se révéler complexe, car le « *réel socio-historique* » et le champ cognitif n'évoluent pas de la même manière. D'autant plus que cela dépend des aspirations de l'auteur : il *« mettra en œuvre la matière cognitive dont il dispose, pour les représenter finalement sous la forme d'une production*

[45] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 64. Comme nous le fait remarquer l'auteur, elle a été ré-ouverte lors des tentatives de réformisme dans le monde arabe au 19e siècle.
[46] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 65.

se voulant purement scientifique »[47]. Il importe donc de distinguer le contenu cognitif du contenu idéologique d'une pensée.

Troisièmement, la pensée philosophique en islam se concentre autour d'une même problématique : celle de la « conciliation entre raison et transmission »[48]. Les premiers à avoir soulevé cette problématique sont les mu'tazilites qui estiment que la raison prime sur la révélation. Ce fut ensuite au tour des philosophes orientaux, notamment al-Fārābī (m. 950) et Avicenne (m. 1037). Mais ce dernier est le représentant de courant oriental, d'après Abed al-Jabri, qui ne va cesser de concilier la pensée religieuse comme vérité absolue et la pensée philosophique hellénistique. Pour Abed al-Jabri, vouloir concilier la pensée religieuse et la philosophie grecque entraîne un manque d'innovation dans la philosophie islamique qui « ne connut pas l'activité d'une lecture continuelle et renouvelée »[49]. Il est donc nécessaire de distinguer le contenu idéologique du cognitif pour, d'un côté, voir la variété de la philosophie islamique et, d'un autre côté, l'inscrire dans son contexte socio-historique. Par contre, en se concentrant uniquement sur l'aspect cognitif, on risque de ne trouver qu'une sorte de répétition de la pensée de la philosophie grecque.

Cela mène Abed al-Jabri à dissocier la philosophie de la religion et à l'associer à la science. Contrairement à la pensée médiévale chrétienne et musulmane, le raisonnement scientifique et l'évolution de la société ont connu un développement parallèle dans la philosophie grecque et moderne. Dans ces philosophies, c'est uniquement le contenu idéologique qui change et non une évolution de l'aspect cognitif. Même s'il y a eu évolution des sciences (naturelles) dans le contexte médiéval musulman, elle n'a pas influencé les philosophes musulmans[50]. Abed al-Jabri invoque deux raisons pour expliquer ce phénomène:

[47] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.7], p. 67.
[48] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.7], p. 67. Les *mu'tazilites* sont les premiers à soulever la question, puis les philosophes musulmans notamment, al-Fârâbî et Avicenne.
[49] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.7], p. 68.
[50] Pourtant il nous semble important de signaler que ces mêmes philosophes étaient médecins, astronomes et scientifiques. Nous y reviendrons dans notre critique de la pensée d'Abed al-Jabri. Voir plus bas chapitre 4.

- Premièrement, le progrès scientifique de l'époque n'a « jamais véritablement dépassé le champ cognitif hérité des anciens »[51] ; il s'agissait en quelque sorte d'un prolongement du savoir scientifique grec.
- Deuxièmement, le philosophe musulman ne s'est pas attelé à produire du nouveau, mais tente de concilier religion et philosophie. De ce fait, la philosophie islamique « fut continuellement un discours idéologique »[52].

C'est aussi la raison pour laquelle l'historien de la pensée, qui ne se concentre que sur l'aspect cognitif, n'y voit qu'un discours répétitif dépourvu de progrès. En somme, c'est dans le contenu idéologique de la philosophie musulmane que l'on pourra donner un sens et y trouver les apports de celle-ci. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'Abed al-Jabri considère la philosophie comme une pensée ancrée dans la civilisation arabo-musulmane et non un produit d'importation, étant donné qu'elle reflète les difficultés et les problèmes des sociétés arabo-musulmanes[53]. Alors que le contenu cognitif, selon notre auteur, est « pour une grande part une matière morte et incapable de revivre »[54] et n'a, par conséquent, pas de continuité historique. D'autant plus, que le contenu cognitif cesse d'être opératoire avec l'avènement des sciences modernes. En effet, comme c'est souvent le cas dans l'histoire de la pensée, il y a une constante évolution et les nouvelles théories remettent souvent en cause les précédentes. C'est pourquoi le contenu idéologique est susceptible d'être réhabilité, car, contrairement au contenu cognitif, il peut s'inscrire dans l'histoire : « le temps d'une idéologie est le futur possible »[55]. L'homme contemporain peut donc avoir les mêmes aspirations idéologiques que les anciens philosophes. Abed al-Jabri présente l'idéologie comme un rêve, il y a deux manières de vivre ce rêve ; il y a d'un côté ceux « qui vivent leur futur - leur rêve - dans le passé ; et d'autres, qui vivent leur futur dans l'à-venir »[56]. Seuls les derniers sont aptes à renaître, car ils sont dans un « *élan vers cette vie* ». Nous sommes ici devant un des paradoxes de la pensée arabe contemporaine que nous aborderons dans la partie critique.

[51] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 72.
[52] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 73.
[53] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 157.
[54] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 160. Il reprend la théorie de G. Bachelard sur l'histoire de la science qui est une histoire des erreurs de la science. En effet, s'il y a erreur, par définition celle-ci ne doit plus être reproduite ultérieurement dans l'histoire.
[55] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 161.
[56] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 161.

1.2. M. Arkoun : critique de la raison islamique et déconstruction de l'héritage arabo-musulman

Bref aperçu biographique de M. Arkoun

Mohammed Arkoun est né en 1928 dans un petit village kabyle du nord de l'Algérie. Tout comme M. Abed al-Jabri, il est issu de la minorité linguistique au Maghreb. Fils d'épicier, il a passé son enfance au sein d'une famille nombreuse. Il a d'abord été scolarisé dans son village, ensuite à Oran chez les Pères Blancs. Après, il commence ses études universitaires à Alger et termine son parcours à la Sorbonne où il est agrégé en langue et littérature arabe avant de rédiger sa thèse en philosophie. Le sujet de cette dernière porte sur l'humanisme arabe au 10^{e} siècle et plus précisément sur la pensée de Miskawayh.

Arkoun insiste fortement sur son origine berbère, mais également sur l'élément non arabe dans l'histoire de l'Algérie. Au départ, il voulait travailler sur la pratique religieuse en Grande Kabylie[57] et s'intéressait fort au travail de Gabriel Le Bras. Il voulait une anthropologie religieuse (étude du fait religieux). Son objectif principal était de montrer que le Maghreb (Maroc et Algérie) n'est pas uniformément arabe et musulman[58]. Il fait d'ailleurs remarquer qu'en Kabylie, il y a un mélange de pratiques liées à l'islam, mais aussi de pratiques locales, comme l'animisme. Toutefois, la conjoncture politique de l'époque ne lui ayant pas permis de réaliser ce travail, il va réorienter ses recherches sur le philosophe persan (Miskawayh).

M. Arkoun est l'un des intellectuels musulmans les plus influents dans le champ des études islamiques en Europe. Il a également enseigné « l'islamologie appliquée », une discipline qu'il a lui-même développée. Il fut directeur scientifique de la revue Arabica et l'auteur de nombreux ouvrages tels que *La pensée arabe*, *Essai sur la pensée islamique*, *Pour une critique de la Raison islamique* pour ne citer que ceux-là.

[57] Mohammed ARKOUN, Rachid BENZINE et Jean-Louis SCHEGEL (Entretiens), *La construction humaine de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 63.
[58] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p.63.

Distinction islamologie appliquée et islamologie classique

Depuis le milieu des années '70, M. Arkoun établit une distinction entre islamologie appliquée et islamologie classique. D'après notre auteur, l'islamologie classique étudie exclusivement des textes que les chercheurs estiment être représentatifs, notamment les écrits classiques rédigés entre les 7e et 13e siècles[59]. Même si ce genre de travail reste toujours pertinent, l'islamologie appliquée - contrairement à l'islamologie classique - a des visées pratiques. La distinction entre islamologie appliquée et islamologie classique est d'ordre méthodologique et épistémologique. L'étude du phénomène de la révélation est un lieu d'intervention stratégique pour l'historien, pour le linguiste-sémiotique, le sociologue, le psychologue, etc. Il faut donc confronter le système cognitif fondé sur le primat de la révélation, le but étant de construire « les mécanismes socioculturels sur lesquels reposent l'ordre social et la « légitimité » de l'ordre politique »[60].

La critique qu'Arkoun fait à l'islamologie classique est d'interroger uniquement des écrits qu'elle estime représentatifs de la culture et de la civilisation islamique[61]. Elle travaille donc principalement sur des écrits classiques et se limite exclusivement à la culture savante. Arkoun reproche même à certains orientalistes de renom de préférer « la connivence idéologique avec le groupe dominant » et il ajoute que la littérature apologétique se nourrit grâce à eux[62]. Il reproche aux chercheurs d'éviter la question religieuse, notamment celle liée aux sociétés du Livre.

1.2.1. Repenser fait islamique et fait coranique

1.2.1.1. Mutation du fait coranique en fait islamique

M. Arkoun fait une distinction entre fait coranique et fait islamique. Le fait coranique, c'est l'appel adressé à la conscience humaine « pour la centrer sur les conditions existentielles de sa promotion, de son épanouissement »[63]. Cet appel s'est fait entendre en langage humain

[59] Mohammed ARKOUN**,** *Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique,* dans *Die Welt des Islams,* 29, 1/4 (1989), p. 1-29 (ici p.2).
[60] Mohammed ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* (Collection Ouvertures), Paris, Grancher, 1989, p. 176.
[61] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 142.
[62] M. ARKOUN**,** *Actualité du problème de la personne* [voir n. 59], p. 27.
[63] Mohammed ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, p. 311.

et a eu des implications concrètes dans l'organisation politique, sociale et culturelle ainsi qu'au niveau du savoir. Ainsi, le fait coranique connaît son actualisation à travers le fait islamique, celui-ci étant conditionné dans un horizon de l'esprit. La conséquence de ce passage du fait coranique au fait islamique fait en sorte qu'au final « le fait islamique a usurpé le sens et la portée du fait coranique par une promotion arbitraire de l'immanent au transcendantal, de l'histoire au transhistorique, de l'existence à l'existential, de la loi à l'esprit, du code fermé au Message ouvert »[64].

Ainsi, la notion de fait coranique permet de mettre en évidence l'événement linguistique, culturel et religieux, ce qui va diviser « le domaine arabe en deux versants : le versant de la pensée sauvage au sens défini par Cl. Lévi-Strauss et celui de la pensée savante »[65]. L'histoire événementielle instaure un temps linéaire grâce à un genre précis : les Annales[66]. Dans cette conception historique, la date de l'Hégire (622) marque une frontière entre un temps « obscur » et un temps porteur de « lumière ». Le Coran aurait permis le passage d'une société polysegmentaire caractérisée par la diversité linguistique et religieuse à une société dotée d'une langue et d'une culture savante liée à une religion unificatrice qui aurait permis la centralisation. Pourtant il est évident selon M. Arkoun, que la diversité des dialectes et la vision mythologique existent dans les sociétés arabo-islamiques encore aujourd'hui. Ces deux modes d'existence ont toujours coexisté, contrairement à la vision linéaire des penseurs musulmans contemporains, mais également à celle des orientalistes qui distinguent les périodes avant et après le phénomène coranique. D'ailleurs, Arkoun regrette le peu d'intérêt porté à « *la pensée sauvage* ». Alors qu'à l'inverse de la culture populaire, la culture savante a toujours mobilisé les intellectuels et les dirigeants politiques[67].

Le fait coranique va progressivement évoluer en un Texte coranique, c'est-à-dire « un corpus fini et ouvert d'énoncés en langue arabe auxquels nous ne pouvons avoir accès qu'à travers le texte graphiquement fixé après le 9^{e} et 10^{e} siècles ». Par la mise à l'écrit, c'est-à-dire le passage de la parole au texte, le Coran devient une « œuvre » écrite et une « parole

[64] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n.63], p. 312.
[65] M. ARKOUN, *La pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1975, p. 7.
[66] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n.65], p. 56.
[67] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 8.

liturgique »[68]. Le Texte ainsi fixé donnera naissance à un discours coranique qui aura un impact sur trois niveaux : celui de la culture, du droit, et de la pensée.

Le qualificatif « islamique » réfère à l'Islam en tant « que cadre institutionnel et horizon métaphysique de cette culture » et la langue arabe devient le mode d'expression de cette culture[69]. Par ailleurs, le fait islamique est l'expression, dans l'histoire, de la dimension religieuse des institutions, de la culture et des codes éthico-juridiques[70]. En d'autres termes, l'émergence du fait coranique avec la promotion de la langue arabe favorise l'éruption du fait islamique. La langue arabe devient la langue des sciences, même profanes. Il s'agit de la civilisation qui va émerger, grâce à l'exploitation du discours coranique et d'un modèle : celui du prophète de l'islam.

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, dans l'histoire des sociétés arabo-musulmanes, « le fait coranique s'est mué en fait islamique »[71]. C'est-à-dire, que les différentes dimensions des sociétés arabo-musulmanes vont être soumises à la conception défendue par ces témoins irréprochables du discours coranique. Il y a en effet une idéalisation des personnes témoins du discours coranique et de ceux qui les ont directement suivis et qui ont recueilli et scrupuleusement transmis les « Textes-Sources-Modèles »[72]. Ces témoins parfaits contribuent à l'idée d'un islam authentique et d'un rapport direct à cet Âge fondateur. Ainsi, la Vérité a été vécue par ces témoins irréprochables[73]. Les deux Sources-Modèles ont donné naissance à un univers islamique auquel le politique, le social, l'économique et le culturel cherchent une légitimation théologique. De plus, le fait coranique fournit un cadre au fait islamique. C'est pourquoi il doit être également le point de départ de toute critique et faire aussi l'objet d'une déconstruction.

Notons aussi que l'utilité de parler du fait islamique provient de la nécessité de mettre l'accent sur « la positivité de la connaissance historique » dans les sociétés arabo-musulmanes[74]. En réalité, il s'agit de repenser le fait islamique en rejetant la vision traditionnelle qui est commandée par l'*apriori* théologique, le but étant de sortir de la vision

[68] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 11.
[69] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 26.
[70] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 20.
[71] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 120.
[72] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 23. Il s'agit du Coran et de la tradition prophétique.
[73] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 58.
[74] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 26.

musulmane du monde et d'analyser l'histoire musulmane avec une démarche critique et non une posture théologique et identitaire.

1.2.1.2. Définition et moments de formation de la raison islamique

D'après l'islamologue franco-algérien, la raison islamique concerne l'usage que fait l'islam de la raison. En d'autres termes, c'est la raison conditionnée par l'islam à des étapes différentes de son histoire. Ainsi, la critique de la raison islamique est la « critique des manifestations de rationalité dans des sociétés soumises à ou commandées par l'islam »[75].

Selon notre auteur, l'étude de la raison islamique se fait à travers l'apport de trois sources. Il y a d'abord la littérature islamique classique ancienne jusqu'au 15e siècle, puis les écrits musulmans contemporains, et enfin la littérature orientaliste. C'est la littérature classique qui sera étudiée, non seulement par les orientalistes, mais également par les auteurs musulmans contemporains. Les premiers feront une lecture philologique et une description formelle et les autres plutôt une lecture apologétique[76]. Ces deux approches vont donner une histoire linéaire entre la pensée classique et la pensée contemporaine. Aussi, présenter le système cognitif musulman dans la seule perspective de la connaissance historique rationnalisante, voire positiviste[77] s'avère erroné, car le système cognitif musulman est d'essence mythique.

Il est donc essentiel aujourd'hui de faire une analyse déconstructive et une critique épistémologique de la raison islamique. La critique de la raison islamique ne relève pas d'une seule discipline, car Arkoun la considère comme un champ intellectuel qui nécessite d'associer différentes disciplines. En effet, selon notre islamologue il est important de réfléchir en termes de champ ou espace, et cela nécessite une pluridisciplinarité[78]. En fait, il s'agit d'une critique « de ses principes, de ses catégories, de sa thématique, de l'impensé découlant de son organisation typique du pensable »[79]. La critique de la raison qu'il préconise

[75] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 120.
[76] Mohammed ARKOUN, *Réflexions sur la notion de « raison islamique »,* dans *Archives des sciences sociales des religions*, 63, 1 (1987), p.126-132 (ici p. 127).
[77] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 169.
[78] Mohammed ARKOUN, *Humanisme et Islam : combats et propositions* (Collection Études musulmanes), Paris, Vrin, 2005, p. 138.
[79] Mohammed ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique* (Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui, 24), Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p. 66.

est une étude des conditions sociale de productions des différents systèmes cognitifs[80]. Ce travail est nécessaire aujourd'hui car, d'une part, il permet d'appliquer à l'islam les méthodes et problématiques nouvelles dans le champ des sciences humaines afin de mettre en évidence non seulement les conditions de production mais également les conditions de reproductions des raisons[81]. D'autre part, il permet une critique du discours idéologique contemporain, notamment l'islamisme politique qui fonde sa raison et ses propos dans une raison islamique classique. Arkoun parle d'ailleurs de raison idéologique, les slogans légitimant les autorités en place[82].

Il faut cependant noter qu'Arkoun insiste sur la limite de la raison, qu'elle soit philosophique ou religieuse. C'est le couple pensable/impensable qui permet de penser les limites de la raison. C'est pour cela qu'il faut penser à la dialectique pensable/impensable, c'est-à-dire « ce qu'il est permis à un moment donné à la raison de penser dans les limites qui sont les siennes »[83]. Notons toutefois que celles-ci ne sont pas uniquement religieuses, mais aussi intellectuelles, culturelles et liées parfois à la raison elle-même qui refuse de transgresser comme c'est le cas de la raison islamique depuis la mort du prophète de l'islam jusqu'à nos jours (d'après l'auteur, cela empire d'ailleurs). Donc les limites de la raison dépendent du lieu et de l'époque.

Les moments de formation de la raison islamique

Avant de présenter la critique faite par M. Arkoun de la raison islamique, nous allons nous attarder sur ce que ce dernier considère comme les grands moments de formation de la raison islamique.

Arkoun distingue la période de l'islam classique de la période de formation de la pensée. Ainsi, le premier moment est la période de la formation de la pensée islamique. À ce moment, il y a construction d'une histoire religieuse pieuse. C'est lors de ce premier moment que se fera d'abord la compilation du Coran, puis ce qui deviendra la *sunna*. D'après notre islamologue, il s'agit d'une construction mythique du début de l'islam donc du moment initial. Le fait islamique « est dominé par l'*apriori* théologique », c'est-à-dire que la

[80] M. ARKOUN, *Réflexions sur la notion de « raison islamique »* [voir n. 76], p. 127.
[81] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 66.
[82] Ce qui est peut-être moins le cas aujourd'hui.
[83] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 183.

reconstruction historique n'est valable que si elle répond au critère que les différentes sectes ont fixé (sunnisme, chiisme…). Par conséquent, le rapport-vérité-histoire dans le monde musulman sera lié à l'existence d'une sorte de vérité religieuse. Il faut aussi s'intéresser à la rupture qu'effectue l'islam. Sur ce sujet, nous pouvons souligner que la prédication prophétique provoque une rupture avec les prophètes des autres religions tout en les intégrant. Selon Arkoun, le Coran ne fait que prolonger le rôle joué par Dieu dans les deux monothéismes, s'insérant dans la tradition qui construit Dieu comme unique[84]. Nous aborderons cet aspect dans le dernier chapitre, à propos de ce qu'Arkoun dit du salut coranique et islamique, mais également de sa théorie de la sortie de la religion.

Selon Arkoun, l'islam universel n'existe pas. L'erreur consiste à vouloir lire et appliquer des règles juridiques, énoncées au 7e siècle dans un contexte tribal, une époque marquée par les concurrences claniques et tribales, dans une perspective de parole divine valable en tous lieux et tous temps. D'où l'importance d'étudier le lieu de naissance du discours coranique ainsi que d'analyser la notion de connaissance au moment de la naissance et de la formation du discours coranique. Cela permet de voir que le discours coranique était destiné à une société très limitée dans l'espace et ne doit pas être considéré comme un discours universel[85].

C'est aussi le cas pour les prescriptions normatives qui se trouvent dans le Coran. En effet, « l'impossibilité de modifier toute norme juridique vient de ce que les musulmans absolutisent les énoncés positifs particuliers et - transcendantalisent - toutes les normes contingentes »[86]. Car, selon Arkoun, le Coran qui est, au départ, un discours oral, s'adresse aux personnes qui sont présentes lors de la prédication du prophète de l'islam, à savoir les habitants de Médine ou de la Mecque. Le discours coranique n'est pas universel, il concerne - selon Arkoun - uniquement les personnes concrètement présentes et ne concerne pas, comme le pensent les lecteurs contemporains, la « foi de l'humanité entière »[87]. Arkoun refuse le caractère transcendant du discours coranique et l'idée que le savoir coranique (*'ilm*) soit identifié à l'universel. Aussi, selon lui, « une parole subit forcément une transformation quand elle est énoncée comme discours social pour des auditeurs et des acteurs qui vont réagir en la

[84] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 95 et 99.
[85] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 136 et 137.
[86] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 137
[87] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 139.

suivant, en la combattant, etc. »[88]. Raison pour laquelle le travail de déconstruction commence donc à partir du temps fondateur, c'est-à-dire au moment de l' « épisode islamique » comme le nomme Arkoun.

Le deuxième moment concerne la raison islamique classique : à la période de formation va succéder la période classique qui est une période de systématisation dans toutes les disciplines, moment important où prend racine l'épistémê de la pensée islamique[89]. La période de formation de l'épistémê sera caractérisée par une grande ouverture des différentes disciplines grâce à l'opinion personnelle (*raʾy*), mais aussi par l'acquisition de nouveaux concepts, souvent avec l'aide du pouvoir politique. Une période où « le travail de la pensée est caractérisé par les possibilités qui s'ouvrent : chacun dans sa discipline déployait sa recherche en toute liberté »[90]. C'est par exemple le cas de l'élaboration d'un droit musulman : nous sommes à ce moment dans la construction de la norme juridique et l'« administration judiciaire » n'est pas encore réalisée. Mais il fallait limiter cette liberté et unifier le droit. L'usage de l'opinion personnelle et l'influence étrangère, à savoir les apports des civilisations environnantes - notamment grecques et persanes - vont influencer le savoir. Cela provoquera non seulement un foisonnement d'opinions, dans certains cas divergentes, mais également des avis s'éloignant du Texte coranique[91].

La volonté de créer un cadre juridique se situe autour du 8e siècle, période de la formation de la pensée qu'Abed al-Jabri qualifie de période de codification, mais aussi période de développement d'une école de pensée rationaliste : l'école muʿtazilite. Celle-ci va devenir doctrine d'état sous le calife al-Maʾmūn (m. 833). En dépit du climat favorable au développement de la pensée, le fait d'imposer avec force la compréhension muʿtazilite du statut du Coran et faire ainsi preuve d'un rigorisme doctrinal, va mener à des abus. Il convient aussi de souligner que le pouvoir et les adeptes de ce courant théologique se sont montrés peu tolérants envers les autres doctrines plus traditionalistes. Au nom de la raison, certains califes

[88] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 151.

[89] Le caractère de cette pensée dite classique est qu'elle est liée au contexte dans laquelle elle est née. Arkoun reprend la notion d'épistémê à Michel Foucault. Il s'agit d'« un savoir au-delà des savoirs de surfaces ». Cela permet de mettre en exergue « une dynamique inconsciente, mais structurelle, de la recherche et de la pratique intellectuelles à un moment de l'histoire ». Et pousse l'étude de la pensée islamique à une analyse au-delà de l'histoire visible, c'est-à-dire à prendre en compte la structure inconsciente. M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 65 à 68.

[90] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 69.

[91] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 67. Notons déjà qu'Arkoun contrairement à Abed al-Jabri ne voit pas de manière négative l'influence de la pensée persane.

ont imposé leur doctrine. L'accession au pouvoir d'al-Mutawakkil (m. 861) va changer la donne. Il recherche un lien plus étroit avec les masses et un retour à un islam plus pur, en refusant les idées étrangères. La peur de l'influence étrangère emmènera les musulmans à un repli sur soi.

Pour cerner cette raison islamique classique, il faut travailler sur un corpus restreint. M. Arkoun choisit une œuvre qu'il présente comme « le centre de convergence et de rayonnement multiple à partir des IIIe et IXe siècles »[92] : la *Risāla* d' al-Shāfi'ī (jurisconsulte fondateur d'une école juridique m. 820). Ainsi, l'apogée de la pensée classique peut être lié avec les écrits d'al-Shāfi'ī, Arkoun va mettre en évidence le concept de raison islamique classique à partir de la science des Sources du droit musulman (*uṣūl al-fiqh*), c'est d'ailleurs à partir de cette science qu'il fait une critique de la raison islamique. La *Risāla* revêt un objectif didactique. La raison qui s'y déploie est dirigée et enfermée dans le corpus clos, c'est-à-dire le Coran et les *ḥadīths* authentiques. Il est important de souligner qu'à l'époque, il n'y a pas encore l'influence de l'aristotélisme. La question centrale de l'ouvrage relève de la philosophie politique, ce sont « les fondements de l'autorité en Islam » qui sont examiné[93]. Deux thématiques présentes dans l'ouvrage sont essentielles pour comprendre la notion de raison islamique. C'est le rapport entre Langue, Vérité et Droit et le rapport entre Vérité et Histoire. L'idée de vérité religieuse est ainsi centrale. Une méthodologie va naître avec al-Shāfi'ī. Il décide que le juriste doit travailler sur base d'une méthodologie : les quatre « sources fondements » qui sont : le Coran, les propos prophétiques, le consensus et l'analogie. Selon Arkoun, le but est de construire une pensée fonctionnelle et non pas fondamentaliste[94]. En effet, le but est de limiter la prolifération des *ḥadīths* et d'opinions personnelles. En introduisant cette méthodologie qu'Arkoun qualifie de dangereuse, il « inaugure une nouvelle phase de l'évolution de la pensée islamique »[95]. Deux raisons fonctionnent désormais concernant le fondement : « il y a un fondement qui repose sur la croyance, et un autre qui repose sur le travail du logos »[96], d'un côté, la raison philosophique, qui est notamment influencée par la pensée grecque et, d'un autre côté, le fondement de la parole de Dieu révélé dont les tenants vont progressivement tenter de minimiser l'influence de la pensée grecque.

[92] M. ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique* [voir n. 79], p. 67.
[93] M. ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique* [voir n. 79], p. 68 et 69.
[94] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 76.
[95] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 106.
[96] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 76.

La réflexion se fera dorénavant dans le cadre de la critique d'Arkoun sur les fondements. Tout d'abord, le Coran présente d'énormes difficultés de compréhension, d'autant plus que sa validité n'est pas questionnée. Ensuite, concernant la deuxième source - c'est-à-dire les *ḥadīths* – des questions d'authenticité se posent car un grand nombre d'entre eux voient leur origine remise en cause. Cependant, notons qu'il y a eu un travail systématique et minutieux d'évaluation de la validité des *ḥadīths*, notamment au niveau de la chaîne de transmission (*isnād*). Pour Arkoun, cette critique n'est toutefois pas suffisante. Puis, il y a également la question du maintien de la troisième source - le consensus (*ijmāʿ*) - malgré le fait qu'il s'agisse d'une impasse car, n'ayant pas connu de réelle application, elle reste une exigence restée au stade théorique. Enfin, le raisonnement analogique est selon Arkoun une reproduction des actes et gestes du prophète de l'islam lorsqu'il était face à un cas nouveau ou un passage coranique difficile. Ces quatre fondements ne seront jamais critiqués. En plus, « on ne parviendra plus à pratiquer l'exégèse minimale consensuelle à propos de chaque verset du Coran »[97] ; la tendance sera la reproduction des jurisprudences antérieures. Il s'agit donc d'une reproduction alors que, dans l'imaginaire des musulmans contemporains, lorsqu'un savant donne une réponse, on laisse croire qu'elle est directement tirée du Coran. Aussi d'après Arkoun, dans la pensée musulmane contemporaine, la théologie a disparu de la pensée. Arkoun va même plus loin en affirmant qu'il n'y a pas de pensée dans le monde arabo-musulman mais uniquement l'instrumentalisation du religieux[98].

Enfin, la pensée musulmane contemporaine, et plus particulièrement le réformisme, part d'un constat qu'un changement s'impose. Il tente aussi de trouver des éléments compatibles entre la tradition et la modernité - donc la religion et la modernité -, en réalisant un retour au passé mythique, ce qui est inconcevable pour un penseur comme M. Arkoun. A ce propos, la posture d'Arkoun peut être qualifiée de radicale, dans le sens où il faut repenser le fait islamique sans posture apologétique et identitaire : il prône plutôt une analyse désacralisant l'ensemble du patrimoine musulman. Il estime que le réformisme est un échec, et cela parce qu'il ne va pas dans le sens d'une déconstruction et, surtout, parce que ne touche pas au noyau qu'est le Coran. En effet, le problème du réformisme réside dans la volonté de retour aux « sources » sans réflexion critique. De plus, dans ce discours, la croyance s'impose à la réalité. Les clercs réformistes, comme les nomme Arkoun, ont comme axiome « Dieu a

[97] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 110.
[98] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 110.

parlé aux hommes, et Dieu doit être obéi, ponctuellement, totalement, sans qu'il ne faille rien ajouter et sans rien retrancher à ce que dit le Coran qui porte la révélation de Dieu aux hommes »[99].

Le motif essentiel de ce « retour aux sources » (*aṣāla*) est de reconstruire l'islam. La notion de source va faire triompher « une mytho-idéologie étatisée de l'islam »[100] ; c'est aussi la voie que prend l'islamisme politique actuel. Par ailleurs, la notion même de « reconstruire » est un terme idéologique, selon Arkoun, car il repose sur un discours nationaliste né après l'indépendance. Il s'agit de restituer l'Islam authentique car « le colonialisme aurait effacé tout ce que l'islam a produit de meilleur »[101]. Selon notre auteur, l'idéologie nationaliste et la volonté d'un retour « à un islam mythique exerce aujourd'hui sur la raison scientifique la même pression que le magistère théologique au Moyen Âge »[102].

1.2.1.3. Le phénomène de la révélation comme cadre général de la raison islamique

L'intellectuel dans le monde musulman est formé à l'intérieur d'une clôture dogmatique. Dès lors, la pensée réflexive musulmane se déroule aussi à l'intérieur même de cette clôture. La clôture dogmatique est l'espace unique de vérité orthodoxe, l'espace étant composé non seulement du *corpus officiel clos* mais également ce qui dérive de cette révélation et qui a été considéré comme orthodoxe par le consensus des savants et les fondateurs des écoles juridiques. Progressivement, le discours dans le contexte islamique trouve sa légitimité en se référant aux pieux ancêtres et à quelques figures historiques. Nous sommes là devant un des traits caractéristiques de la pensée islamique qui remonte systématiquement à une autorité religieuse dans l'histoire musulmane, comme Ibn Taymiyya (m. 1328), par exemple pour, d'une part, revigorer l'expérience de Médine et, d'autre part, montrer la validité transhistorique des énoncés islamiques[103].

L'espace de la clôture dogmatique est « l'espace du pensable musulman » mais il indique aussi, de manière implicite, « l'espace de l'impensable ». Pour accéder au champ de

[99] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 125.
[100] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 116.
[101] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 115.
[102] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 157.
[103] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 169.

l'impensable, le penseur musulman est obligé de *transgresser* les frontières de cette clôture. La vision réductrice de la religion, donc sa clôture dogmatique, peut être *dépassée* grâce à l'interrogation philosophique et aux instruments cognitifs de la modernité[104]. Mais contrairement à l'occident, la pensée islamique toujours enfermée dans la clôture dogmatique, n'a pas été confrontée à la pensée scientifique moderne. Le refus d'objectivation du phénomène religieux musulman provient des intellectuels musulmans mais également des penseurs occidentaux qui n'abordent pas les sociétés musulmanes comme ils le font pour les autres sociétés tribales en Afrique et en Amérique. Arkoun regrette cette démission de la communauté scientifique alors que les sociétés musulmanes contemporaines sont particulièrement riches pour les sciences sociales[105].

La pensée musulmane pense que la raison est d'origine divine et qu'elle se retrouve matériellement dans le texte coranique. La raison islamique est mise au service du donné révélé. La notion même de raison islamique indique l'idée d'une raison éternelle en harmonie avec une parole révélée. C'est d'ailleurs pour cela qu' Arkoun utilise le qualificatif islamique, ce qui aura pour conséquence que les musulmans auront, d'après M. Arkoun, une prétention à posséder une « raison » supérieure aux autres raisons, ce qui est philosophiquement intolérable, d'autant plus qu'il y a une « croyance en une origine divine de l'Intellect » validée par les propos prophétiques. La raison est donc transcendatilisée et soumise « aux déterminations sémantiques de la parole de Dieu »[106]. Alors que la raison est censée produire des connaissances toujours renouvelées, la raison islamique est quant à elle attachée dans un esprit de soumission à un système de croyances[107].

1.2.2. Déconstruction de l'héritage arabo-musulman : une lecture pluridisciplinaire

1.2.2.1. La déconstruction du Texte coranique

M. Arkoun a une approche séculière envers le Coran et refuse les lectures traditionnelle et théologique où le langage coranique est placé au niveau du langage divin. Au départ, d'après l'auteur, le discours religieux est ouvert mais, progressivement, à cause de la dérive idéologique, des systèmes cognitifs clos (dogmatiques) sont mis en place. Depuis, tout

[104] Alain ROUSSILLON, *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux* (collection L'Islam en débat), Paris, Téraèdre, 2005, p. 10.
[105] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 174 et passim.
[106] M. ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique* [voir n. 79], p. 65.
[107] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 165.

se passe dans la clôture dogmatique. D'ailleurs, dans l'imaginaire musulman, tous les écrits religieux, une fois qu'ils sont validés par les autorités - c'est-à-dire par les fondateurs d'écoles juridiques ou par les savants par consensus - sont considérés comme vrais et « orthodoxes ». C'est seulement lorsqu'on remet en question le caractère transcendant du discours coranique que le travail critique peut commencer.

Le Coran en tant que parole de Dieu est remis en cause par Arkoun car, même en acceptant l'idée de révélation (ou d'inspiration), « nous sommes dans des conditions humaines du langage »[108]. Le travail critique et historique qu'effectuent les orientalistes est nécessaire, mais pas suffisant selon Arkoun. Il estime que le vrai travail doit porter sur la déconstruction du discours coranique lui-même, ce que l'approche historico-critique ne fait pas. Elle s'intéresse uniquement à ce qui s'est passé d'un point de vue politique, théologique, social, etc. En d'autres termes, elle s'intéresse à l'histoire en général.

Pour faire de l'histoire critique du texte coranique, M. Arkoun distingue trois niveaux au sein de celui-ci. Il y a d'abord le premier niveau qui est celui de la parole de Dieu et qui se rapporte au Livre archétypal. Ensuite, le second niveau représentant le discours coranique (ou discours prophétique) correspond aux 23 années de révélation au prophète de l'islam. Enfin, le troisième niveau est la mise à l'écrit du discours coranique, ce qui donnera le coran qui existe encore actuellement (*muṣḥaf*). Ce dernier a été assemblé après décision politique et a été déclaré authentique ; c'est pour cette raison qu'Arkoun parle de corpus officiel clos. Les premier et second niveaux sont inatteignables pour Arkoun alors que le texte écrit (*muṣḥaf*) peut être analysé avec des outils scientifiques modernes. Cette distinction est d'ailleurs intéressante dans le discours actuel sur l'islam : le retour à l'islam n'est pas un retour à « la parole de Dieu », au Coran, et exclut donc Dieu. Mais il s'agit en réalité d'un retour à l'islam, c'est-à-dire à « toutes les constructions théologiques, juridiques, mystiques et autres que les hommes ont élaborées après l'installation comme instance de référence et de gouvernement »[109].

M. Arkoun met en évidence l'idée que le Coran, avant de devenir une vulgate officielle sous le troisième calife, a d'abord été une parole. Ce n'est donc que plus tard qu'il y aura une mise par écrit et donc un passage de l'oralité au texte qui entraîne une banalisation

[108] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 103.
[109] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 89.

du texte sacré, celui-ci étant à la portée de tout un chacun désormais. La distinction entre discours et texte est primordiale pour Arkoun : l'idée de texte permet à la société musulmane de devenir une société du livre. Cela aura pour conséquence, d'une part de placer « le peuple en situation herméneutique », et d'autre part, de permettre une lecture du texte coranique qui sera lu pour organiser la société et informer la société à différents niveaux (systèmes de croyances, ordre moral, juridique, politique…)[110]. Il est donc indispensable de tenir compte du contexte politique, social et culturel de l'époque. D'après notre auteur, il s'agit d'une adhésion à une situation de fait, et non de droit.

Le discours coranique défini comme parole de Dieu dans la pensée classique musulmane va engendrer plusieurs disciplines dites islamiques. Ces différentes disciplines auront en commun le « récit qui implique les mêmes procédés d'exposition et le même style »[111]. Cette pensée jusqu'à la fin du 8e siècle était empirique, foisonnante et, ce qui est plus important, n'avait aucune contrainte. Puis, plus tard, cela fera place à la systématisation et à la rigidification.

Depuis l'échec du courant mu'tazilite concernant l'idée d'un Coran créé, la conscience musulmane a intériorisé « la croyance que toutes les pages, reliées en muṣḥaf, contiennent la Parole même de Dieu »[112]. En d'autres termes, dans la conscience musulmane, le muṣḥaf est une émanation du Livre céleste, reçue par révélation et récitée par le prophète. Dans le concept de Coran, l'idée principale est « qu'il s'agit d'une récitation conforme à un discours entendu, et non point lu »[113], raison pour laquelle Arkoun insiste sur la notion de discours plutôt que de texte au stade primitif de l'énonciation par le prophète de l'islam. D'ailleurs, aujourd'hui, à nouveau selon Arkoun, le croyant ne lit pas le Coran mais le récite. La récitation a un effet sur le corps, l'affect et les émotions.

Selon Arkoun, il y a trois principes dans le discours coranique qui « constituent l'armature logico-sémantique inscrite dans la forme linguistique du Discours »[114]. Premièrement, « la totalité du discours coranique réuni dans le corpus coranique (muṣḥaf) est la parole de Dieu adressée au Prophète, personnellement ou à diverses créatures, par

[110] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 59.
[111] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 31.
[112] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 63.
[113] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 53.
[114] M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970, p. 73.

l'intermédiaire du Prophète transmetteur »[115]. On relève ce premier axiome dans le fonctionnement même du discours coranique, plus précisément dans la structure invariable des relations de personnes[116]. Deuxièmement, le Coran (ou discours coranique), « est une parole de vie » ayant une force structurante par le rite, les conduites éthiques et juridiques qu'il impose et le champ intellectuel et imaginaire qu'il délimite. Le troisième principe concerne l'origine divine du corpus coranique, alors que, toujours selon Arkoun, pour le Coran que nous connaissons actuellement, il s'agit d'une forme stabilisée car d'autres existaient avant. Par ailleurs, les recherches historiques montrent que l'époque de son assemblement était une période trouble.

1.2.2.2. La structure mythique du Coran et le processus historique de la construction du merveilleux

La structure mythique du Coran

Dans son projet de déconstruction, M. Arkoun montre les mécanismes à l'œuvre dans le discours coranique, notamment les récits mythiques dans le Coran[117]. Pour Arkoun, le Coran est de structure mythique, car il réinvestit des « gravats d'un discours social ancien pour construire un nouveau palais idéologique »[118]. Selon lui, le mythe est un « palais idéologique », un concept qu'il reprend à Cl. Lévi-Strauss. La notion d'idéologie renvoie à la construction métaphorique[119]. Selon Arkoun, le discours coranique est donc « un palais idéologique » qui va devenir, au fil du temps, une « prison ». En effet, le récit mythique dans le Coran ne donne aucune leçon. Il laisse les choses ouvertes, c'est-à-dire que c'est le lecteur et l'auditeur qui peuvent en tirer des enseignements, mais on passera vite à la fermeture, du fait de l'imposition progressive d'une seule lecture.

Le mythe « est un mode d'expression de vérités vécues par des collectivités ; comme tel, il doit être intégré dans une histoire compréhensive, visant la reconstruction à la fois

[115] M. ARKOUN, *Lectures du Coran*, [voir n. 115], p. 73.
[116] Cette structure des relations de personnes dans le discours coranique (structure grammaticale) est la suivante : un Je/nous divin s'adresse sur le mode impératif (*qul* = dis) à un Tu intermédiaire (le prophète) pour atteindre le ils - les humains -, qui sont divisés entre les croyants et les infidèles. M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 115], p. 69
[117] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 162.
[118] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 119.
[119] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 162.

exhaustive et explicative du passé »[120]. Pour comprendre l'arrière-fond de la pensée arabe à ses débuts, comme d'ailleurs aujourd'hui encore, il est important de comprendre l'arrière-fond de « l'au-delà métaphysique », à savoir « l'univers de croyances et à leurs modes d'expression dans les sociétés touchées par le fait islamique »[121], ce qui explique que les sociétés musulmanes contemporaines gardent toutes les caractéristiques d'une société archaïque.

Les constructions théoriques et idéologiques de l'histoire de la pensée sont liées au contexte historique. En effet, comme le souligne Arkoun, la raison et l'imagination fonctionnent avec les matériaux disponibles. C'est le cas des récits que l'on retrouve dans le Coran et les récits anciens, présents dans d'autres civilisations. Pour ce qui est du Coran, il reprend des fragments de récits anciens, ceux que la mémoire a retenus. Le récit mythique a une fonction symbolique : le discours coranique (comme c'est le cas des autres paroles fondatrices, le Nouveau et l'Ancien Testament par exemple) a été amplifié par les constructions juridique, théologique et exégétique. Le corpus juridique musulman fait reposer son autorité sur le fait de se fonder sur la « parole de Dieu », l'idée même de 'parole de Dieu' ayant été construite dans un contexte tribal.

Processus historique de construction du merveilleux

Le temps historique et réel de la révélation est de plus de 20 ans. Cette durée prendra ultérieurement, dans le discours musulman, le statut de « hors temps »[122] alors que l'unification du Coran s'est faite progressivement. Il s'agit d'une transformation du temps réel au cours duquel se manifeste le merveilleux, à travers un personnage historique, en un « hors temps »[123]. Par ailleurs, l'islam reconstruit la face de Dieu. Il s'agit d'une face islamique qui serait non seulement différente de la face de Dieu telle que représentée dans les deux autres monothéismes, mais qui prétend être supérieure et les engloberaient toutes. Dans l'imaginaire arabo-musulman, l'idée de parole révélée va sacraliser la parole humaine et se forger ainsi une

[120] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 22. Concernant la notion de mythe, c'est ce que le Coran nomme al-*qaṣaṣ* - et non, comme il est souvent traduit -, par *usṭūra*, qui sont des récits légendaires sans aucun fondement.
[121] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 28.
[122] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 92. Il est important de noter qu'Arkoun refuse de se prononcer sur l'existence ou la non existence de Dieu, mais uniquement la manière dont les humains, c'est-à-dire les acteurs sociaux, comprennent l'existence de Dieu.
[123] On assiste donc à une transformation en « hors temps » de ce temps pourtant historique.

instance d'autorité suprême[124], d'autant plus que la récurrence de la notion de réel-vrai (*al-ḥaqq*) met en exergue la véracité du corpus coranique et montre l'état d'esprit à l'œuvre au sein de toute une culture[125].

Arkoun fait également une distinction entre la figure du prophète de l'Islam, qui est une construction *a posteriori* en vue de créer de la croyance, et Mohammed, personnage historique, qui a vécu à la Mecque puis à Médine. Le prophète de l'Islam, comme d'ailleurs Jésus, est un personnage qui a existé mais qui a été « *reconstruit merveilleusement dans un monde magique, où les miracles ne posaient pas de problème* »[126]. Il définit le merveilleux comme « une catégorie psycho-littéraire » : il s'agit d'une catégorie intellectuelle introduisant dans les récits des événements et personnages surnaturels, ce qui va faciliter la construction de figure de référence (le personnage mythique). Le merveilleux tient sa force dans la construction d'un imaginaire collectif. La déconstruction historique et anthropologique permet de mettre à jour « le personnage historique » qui est derrière la construction du personnage mythique[127].

[124] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 94.
[125] M. ARKOUN, *Lectures du Coran* [voir n. 115], p 78.
[126] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 79 et passim.
[127] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 81 et passim.

Chapitre 2 : La reconstruction de la pensée arabo-musulmane dans le présent pour une modernisation des sociétés musulmanes

Nous avons consacré le chapitre précédent à la présentation de la lecture critique des deux penseurs que nous étudions sur le patrimoine et à leurs critiques sur le discours contemporain en contexte islamique. Ce chapitre-ci a pour objectif de présenter la reconstruction de la pensée arabo-musulmane qu'ils nous proposent pour une modernisation des sociétés musulmanes.

2.1. Reconstruction rationaliste d'Abed al-Jabri

Pour que les sociétés arabes ne vivent plus en marge de l'histoire et pour une modernisation de la culture arabe, il faut, d'après Abed al-Jabri, puiser les fondements intellectuels de la rationalité dans l'héritage arabo-musulman. Nous avons vu plus haut qu'une relecture de la tradition nécessite un moment de compréhension et un moment d'investissement qui consiste à montrer ce qu'Abed al-Jabri définit comme les moments culminants. Ce sont ces derniers qui peuvent être réappropriés. Le renouvellement de la pensée arabe authentique est un détachement avec certains courants et idées, néfastes ou inutiles, et une continuité avec les acquis de la tradition qui peuvent répondre aux questionnements et problèmes contemporains[128]. Il s'agit en quelque sorte d'une tradition dynamique qu'Abed al-Jabri veut mettre en lumière.

Abed al-Jabri distingue deux moments importants dans l'histoire de la pensée musulmane ayant chacun une base épistémologique et idéologique différente. Tout d'abord, le premier moment avec les philosophes orientaux, qui a pour fond épistémologique la théorie de l'émanation et comme orientation idéologique, la fusion entre religion et philosophie[129]. Le problème de la métaphysique émanationniste est qu'elle a un contexte autre que celui dans lequel est née la philosophie grecque. Les philosophes musulmans d'Orient procèdent « par un raisonnement analogique consistant à assimiler le métaphysique au physique », ce qui mène selon Averroès à confondre la science humaine à la science divine malgré leur différence de nature. Ces analogies du monde visible à l'invisible transforment le réel et provoquent le déclin de la raison selon notre auteur[130]. C'est la raison pour laquelle il parle

[128] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 160.
[129] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 156.
[130] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 137 et passim

d'un néoplatonisme dans sa version orientale et gnostique[131]. Ce sont les philosophes orientaux qui sont responsables du déclin de la pensée arabo-musulman d'après lui, car cette pensée est « dominée par un esprit spiritualiste et idéaliste, qui amena les forces sociales de progrès à sublimer dans le rêve leur impuissance à concrétiser leurs aspirations. »[132].

L'autre moment qui constitue une rupture épistémologique est à situer dans l'Occident, grâce aux apports critiques du juriste andalou Ibn Ḥazm (m. 1064) et du réformateur religieux fondateur de l'empire Almohade al-Mahdī Ibn Tūmart (m. 1130). Notons qu'historiquement, chaque nouveau pouvoir va se légitimer par une idéologie et tenter de trouver un fondement religieux pour mieux asseoir sa domination. L'originalité du mouvement contestataire d'Ibn Tūmart est qu'il a personnellement revendiqué le titre de guide (mahdi) alors qu'il ne se revendique pas du chiisme mais se réclame sunnite. Sa doctrine est rationnelle et rejette l'ésotérisme. De ce fait, le mahdi almohade ne prétend à aucune révélation et « son interprétation des textes est soumise à des règles rigoureuses et explicites»[133]. Quand les Almohades entrent à Cordoue, Averroès n'a que 20 ans et c'est avec enthousiasme qu'il adhère à la doctrine almohade. Il faut aussi noter qu'Ibn Tūmart accuse aussi ses prédécesseurs (les Almoravides) d'avoir détourné la religion, car il les soupçonne non seulement de conformisme imitatif (*taqlīd*) et d'anthropomorphisme (*tajsīm*) mais aussi de baser leur doctrine sur le raisonnement analogique. En théologie et en droit, Ibn Tūmart s'est inspiré du ẓāhirisme d'Ibn Ḥazm[134].

Dans les paragraphes suivants, nous allons voir comment Abed al-Jabri déconstruit tout ce qui lui semble être réfractaire à la raison et réhabilite les penseurs « rationalistes » qui sont selon lui « les seuls avec lesquels le dialogue soit possible aujourd'hui »[135].

2.1.1. Figures rationalistes d'après Abed al-Jabri : d'Ibn Ḥazm à Averroès

Après avoir étudié les principes épistémologiques sur lesquels repose la raison arabe et avoir analysé les mécanismes inconscients de la pensée arabe, Abed al-Jabri note des constantes dans la pensée religieuse islamique. L'une de ces constantes est de chercher le

[131] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 105.
[132] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 156.
[133] Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Du Seuil, 2006, p. 456 et passim.
[134] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 161.
[135] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 160.

parallélisme entre la religion et la philosophie. Car selon lui, encore aujourd'hui, l'erreur de la pensée musulmane est de confondre le registre de la foi et celui de la raison, la pensée arabe subordonnant toute réflexion intellectuelle au primat du texte sacré. La confusion entre raison et foi entraîne une aliénation de la pensée. Abed al-Jabri met en avant la nécessité d'opérer une différenciation entre la foi et la raison pour moderniser la raison arabe. La pensée rationaliste est une théorie attachée à la réalité sensible alors que la foi dépasse le monde sensible. Il faut les distinguer l'une de l'autre sans nécessairement les opposer. Ce sont deux niveaux de réalités différents qui peuvent d'ailleurs être complémentaires. Il ne s'agit donc pas de substituer un registre à un autre, ni de tenter de concilier les deux, car chacun a ses impératifs qu'il ne s'agit pas de confondre. La pensée arabe, pour prétendre au progrès, doit respecter l'autonomie de chacune à l'égard de l'autre. Il ne s'agit donc pas de moderniser la religion (ni d'ailleurs d'islamiser la modernité), mais l'objectif d'Abed al-Jabri - nous semble-t-il - est de faire une distinction entre le profane et le sacré.

Comme nous l'avons vu auparavant, selon Abed al-Jabri, une renaissance et une modernisation de la pensée arabe doivent être fondées sur les possibilités et les moyens qu'offre le patrimoine. Après avoir passé en revue les sources et l'évolution des modes de pensées ainsi que les savoirs dans l'histoire des sociétés arabes, c'est le rationalisme d'Averroès, le philosophe de Cordoue, qu'Abed al-Jabri retient comme moment important dans l'histoire de la pensée musulmane et représentant d'un rationalisme arabo-musulman. Selon lui, la pensée d'Averroès est la plus apte à favoriser l'inscription dans une modernité. C'est dans ce sens qu'il prône une reconstruction de la pensée arabe sur des bases rationalistes puisées dans l'héritage arabo-musulman. Abed al-Jabri joint à la pensée d'Averroès une autre figure, celle d'Ibn Ḥazm, précurseur pour du rationalisme en islam.

2.1.1.1. Averroès le représentant du rationalisme maghrébin

Nous avons déjà noté à plusieurs reprises que, pour accéder à une modernité arabo-musulmane, M. Abed al-Jabri veut ressusciter une partie de l'histoire : l'héritage rationaliste arabo-musulman. Un moment clef dans la pensée rationnelle en terre d'Islam, auquel il accorde une grande importance, est la philosophie d'Averroès, qui devient ainsi l'emblème du rationalisme maghrébin. En effet, selon lui, un courant rationaliste se développe dans l'Occident musulman autour d'Averroès, opérant une véritable rupture épistémologique par le rejet de l'héritage irrationnel et du gnosticisme qui avaient investi la pensée arabo-

musulmane[136]. L'émancipation de la pensée arabo-musulmane contemporaine ne peut se faire qu'à partir de la réappropriation de la pensée d'Averroès.

Abed al-Jabri pense que c'est l'irrationalisme de « l'école orientale » qui a soumis la raison à la Tradition. D'après l'auteur, ce courant « néfaste et irrationnel » est né dans le monde persan. La personne qui représente ce courant « de la déraison », c'est-à-dire qui pense qu'il existe d'autres sources de savoir que la rationalité, est Avicenne. Le courant spiritualiste dont Avicenne est le représentant par excellence est responsable du « *mouvement de régression* »[137] de la pensée arabe. À cet irrationalisme oriental, Abed al-Jabri ajoute le fait que, souvent, la pensée des philosophes musulmans est un projet idéologique et militant. Avicenne, par exemple, est un philosophe militant et engagé dans les conflits de son époque, selon notre auteur : il a un projet de « *philosophie nationale* (persane) ». Avicenne, en plus d'être la cause de « la démission de la raison » a encouragé, par ses écrits, l'idéologie persane[138]. Ainsi, la plupart des philosophes musulmans étaient aussi des idéologues au service du pouvoir dominant.

Pour Abed al-Jabri, en plus d'être entièrement subordonnées à une idéologie, les tendances spiritualistes sont également dépourvues de rationalité. Un vulgarisateur de cette philosophie orientale est al-Ghazālī (m. 1111). En revanche, dans l'Occident musulman, il existe une lignée rationaliste très féconde qui a donné plusieurs savants, dont Averroès a été le plus emblématique. Cette tendance en faveur de l'indépendance intellectuelle suit les traces de la pensée aristotélicienne (notamment la logique). Il convient de noter qu'Abed al-Jabri divise le monde arabo-musulman en deux aires culturelles différentes et a une attitude régionaliste. Dans cette perspective, le nationalisme d'Abed al-Jabri peut être compris comme une volonté d'ancrer le renouveau dans une région particulière, en l'occurrence la sienne (le Maghreb). Cependant, il est difficile de concevoir, nous semble-t-il, un renouvellement dans la pensée enfermée dans une région particulière à l'heure de la globalisation.

[136] M. SEBTI, *Le déclin de la pensée* [voir n. 4], p. 106.
[137] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 92.
[138] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 91.

2.1.1.2. Contextualisation de la pensée philosophique d'Averroès

Selon Abed al-Jabri, il existe deux moments importants dans l'élaboration de la pensée théorique de l'école du Maghreb. Il y a d'abord le moment d'élaboration avec le jurisconsulte Ibn Ḥazm et ensuite la période de pleine maturité avec Averroès. Et c'est la dynastie Almohade qui encourage les orientations théoriques de ces deux penseurs. D'après Abed al-Jabri, « les initiatives fondatrices, dans le domaine de la pensée, prennent en général corps ultérieurement, en principe au moins deux générations après leur apparition, et ne porte pleinement leurs fruits que plus tard encore »[139]. Car un mode de pensée se retrouve toujours confronté à d'autres qui vont lui résister.

L'Orient, contrairement à l'Occident musulman, a connu un héritage antéislamique fort d'après Abed al-Jabri. Alors qu'en Occident musulman, toujours selon le philosophe, « la conquête fait une table rase du passé »[140]. Pourtant, juifs et chrétiens existaient avant la domination musulmane. Cependant, Abed al-Jabri nous dit que leur culture n'a jamais rejailli, car dès le départ ce n'était pas une culture assez forte pour influencer la nouvelle culture. Il s'agissait en quelque sorte d'un terrain vierge. De plus, l'Occident musulman se caractérise également par la place qui y est accordée à un islam des premiers temps (celui des compagnons), ce qui n'est pas le cas de l'empire musulman d'Orient. Dans cette lignée de penseur rationaliste andalou, il y a aussi le juriste mālikite Abū Isḥāq al-Shātībī (m. 1388), un réformateur de la discipline des fondements du Droit sur les « *intentions* » du Législateur, et de l'intérêt général (que l'on peut mettre en lien à la cause finale - le Bien - d'Aristote). Mais aussi quelqu'un comme Ibn Khaldūn (m. 1406) qui va faire de l'histoire une discipline fondée sur la méthode démonstrative, c'est-à-dire que l'histoire devient avec lui une pratique scientifique qui examine de manière rigoureuse les récits, dont l'explication des faits historiques, à partir du principe de causalité, ainsi que la recherche historique du comment et du pourquoi des faits. Ceci permet de voir l'événement historique de manière rationnelle.

En outre, l'occident musulman s'est vite détaché de l'empire abbasside et échappa à la domination fatimide, donc à l'influence de la pensée orientale. ʿAbd al-Rahmān Dhākhilde, (m. 788) est le seul descendant de la famille omeyyade à avoir survécu au massacre perpétré

[139] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 107. Quid pour la pensée arabe contemporaine, combien de temps faut-il encore attendre pour un changement ?
[140] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 96.

lors de la révolution abbasside qui mena à la chute de la dynastie omeyyade de Damas. Ce dernier, né de mère berbère, se rend d'abord au Maghreb et finit par rallier la population arabe et berbère. Il fonde l'émirat omeyyade d'Al-Andalous, une entité politique indépendante (dès 755)[141]. Quant à la dynastie fatimide, un descendant « présumé de la lignée ismāʿīlienne » fonda la dynastie fatimide en Tunisie (910), mais ils déplacèrent bien vite leur capitale au Caire (969)[142]. Même si le pouvoir ismāʿīlien fut une menace aussi bien pour le califat abbasside que pour l'émirat omeyyade d'Al-Andalous, ce dernier a su garder son indépendance politique.

Notons aussi que le contexte dans lequel s'élabore la pensée d'Averroès est un durcissement à l'égard des philosophes. Ce sont les docteurs de la loi ayant la fonction d'encadrement idéologique partout dans le monde musulman, qui vont en Occident musulman interdire la philosophie telle qu'elle était pratiquée à l'époque à cause de son idéologie ésotérique. Ces juristes deviennent en quelque sorte des idéologues d'État. Car, le pouvoir voulait aussi se démarquer sur le plan idéologique, la domination n'était pas que politique, mais aussi culturelle. Selon Abed al-Jabri c'est la raison pour laquelle l'Occident musulman (ce qu'il nomme le *machreq*, le Maghreb et l'Espagne musulmane*)* n'a pas subi l'influence néfaste des courants philosophique et théologique venus d'Orient[143].

N'ayant pas subi l'influence de la pensée orientale, les savants en Occident musulman vont plus s'adonner à des sciences moins métaphysiques. Et c'est « la logique qui est l'objet principal de leur étude »[144]. D'ailleurs, d'après D. Urvoy, beaucoup de savants sont mathématiciens[145]. En effet, lorsque la philosophie fait son apparition en Andalousie, les sciences - comme les mathématiques et les sciences physiques - étaient bien installées contrairement à l'époque de l'apparition de la philosophie dans l'Orient islamique, ce qui ouvre la porte à « *la seule et vraie philosophie* » selon Abed al-Jabri, celle d'Aristote. Il est important de souligner qu'Abed al-Jabri estime que la seule connaissance vraie et infaillible est le raisonnement démonstratif comme Aristote le préconisait. Cela aura pour conséquence

[141] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 95.
[142] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.5], p. 95. Les ismaéliens disent descendre de l'imam Ismāʿil Ibn Jaʿfar As-Sadiq, qui est le 7e imam et descendant direct de la fille du prophète de l'Islam et d'Ali premier imam et gendre et cousin du prophète. C'est eux qui nomme la ville le Caire (qui signifie la victorieuse)
[143] M . Abed al-Jabri parle de contagion gnostique.
[144] D. URVOY, *Histoire de la pensée arabe*, [voir n. 133], p. 435.
[145] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 131. D'ailleurs, Averroès lui-même adopte une perspective mathématique même dans la résolution de problème en lien avec la théologie.

de ne pas chercher à concilier la « raison » et la « transmission » comme c'est le cas en Orient. Aussi, la science devient « le seul fondement sur lequel la philosophie bâtira son édifice »[146] et cela grâce à l'idéologie du pouvoir en place. Averroès naît dans ce milieu intellectuel favorable. Il devient le plus grand commentateur d'Aristote. Ce fut de ce fait un moment de renouveau de la pensée arabo-musulmane d'après notre auteur.

2.1.1.3. Un précurseur du rationalisme maghrébin : Ibn Ḥazm

Nous allons brièvement analyser ces deux moments qu'Abed al-Jabri considère comme importants.

La première période est un moment de préparation avec Ibn Ḥazm, docteur de loi ẓāhirite. Si l'on se réfère à l'ouvrage de D. Urvoy, l'événement politique qui a marqué le début de sa vie est la chute du califat de Cordoue (1031)[147]. Il devient même premier ministre lors d'une tentative de restauration du califat umayyade[148]. Sa pensée est en dehors du domaine philosophique sauf dans quelques écrits notamment son traité de logique[149].

Le jurisconsulte adopte une école juridique considérée comme littéraliste (*ẓāhir* : ce qui est directement apparent). Dans la pensée juridique d'Ibn Ḥazm il y a, en effet, une volonté d'écarter toute forme de subjectivité. C'est aussi un opposant à l'idéologie fatimide voulant restaurer l'ordre cognitif « indicationnel » comme fondement de la pensée religieuse et lui donner comme fondement méthodologique le syllogisme aristotélicien et, par la même occasion, évincer l'illumination. Donc, au-delà de la simple critique idéologique de la pensée d'Ibn Ḥazm, il faut voir le fondement épistémologique sur lequel il repose. C'est justement cet aspect-là de sa démarche qui intéresse Abed al-Jabri. En effet, sa conception du dogme et de la loi repose sur la logique, les sciences physiques et la philosophie. Dans un premier temps, Ibn Ḥazm réalise une critique méthodologique des trois principes sur lesquels repose la vision indicationelle des penseurs orientaux, car ils mènent à des résultats faux d'après lui. Dans un deuxième temps, le juriste dénonce le fondement épistémologique de la pensée

[146] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 105.
[147] Après la chute du califat, il ne reste plus que de multiples États, deux dynasties berbères marocaines (les Almoravides puis les Almohades) vont garder une domination musulmane sur une partie du territoire jusqu'en 1212.
[148] D. URVOY, *Histoire de la pensée arabe*, [voir n. 133], p. 404.
[149] D. URVOY, *Histoire de la pensée arabe,* [voir n. 133], p. 436.

illuminationniste. Sa critique porte aussi bien sur le chiisme que sur les courants sunnites, par exemple le soufisme et les fondements sunnites qu'adopte le pouvoir abbasside[150]. Dans sa critique envers la vision indicationelle des penseurs orientaux, il remet d'abord en question le principe de la discontinuité[151]. L'autre principe critiqué par Ibn Ḥazm qui résulte du premier, est le principe de la contingence : comme toute chose provient de la volonté divine et comme la puissance divine est illimitée, la raison finit par nier le principe de causalité et admet de combiner des éléments contradictoires. Ces doctrines sont fausses pour notre juriste, car elles ne reposent ni sur la raison ni sur la révélation coranique. Enfin, la troisième critique porte sur le principe d'analogie. D'autant plus que « le choix arbitraire - des juristes - d'un point d'affinité entre deux choses, que les docteurs considèrent comme le motif de la mise en rapport analogique, n'est qu'une conjoncture »[152]. Remarquons que le raisonnement analogique est arbitraire, incertain et repose sur la conjoncture, contrairement au syllogisme. D'après Ibn Ḥazm, non seulement il est impensable de légiférer sur des conjonctures, mais la « Loi » doit également reposer sur le Texte lui-même.

En résumé, ce qui est intéressant dans la pensée d'Ibn Ḥazm, pour notre penseur contemporain, c'est que d'un côté, il critique les différents courants venus d'Orient qui participaient à la légitimité religieuse et culturelle de l'État abbasside. Ces courants et références sont les écoles juridiques hanafite et shaféite ainsi que les écoles théologiques ach'arite et mu'tazilite). Ibn Ḥazm critique aussi l'imitation (*taqlīd*) des écoles juridiques et préconisait l'effort interprétatif. D'un autre côté, sa critique porte sur l'ésotérisme : Ibn Ḥazm estime en effet que l'Islam est une religion fondamentalement exotérique qui repose sur des preuves et, de ce fait, ne dissimule aucun secret. Ainsi, d'après Abed al-Jabri, Ibn Ḥazm déconstruit de fait la dichotomie apparence/cachée sur laquelle repose l'ésotérisme musulman. Mentionnons également que l'inspiration (*ilhām*) ne peut être une source de connaissance, car elle est, d'une part, dénuée de fondement et, d'autre part, n'importe qui peut prétendre avoir reçu une inspiration d'après les explications du juriste de Cordoue[153].

[150] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 115.
[151] C'est-à-dire la thèse atomiste des mu'*tazilites* (reprise plus tard par *l'ach'arisme*), idée selon laquelle il existe une création divine perpétuelle du monde et des choses, et tout acte humain devient une volonté divine.
[152] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 112.
[153] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 113 et passim.

D'après la pensée Ibn Ḥazm, la connaissance repose sur « les données premières de la raison et des sens, et les prémisses procédant de celles-ci »[154]. Malgré les critiques que l'on peut avoir à l'encontre du juriste[155], Abed al-Jabri dit qu'Ibn Ḥazm est néanmoins le pionnier d'une nouvelle ère critique dans la civilisation arabo-islamique. Notons que, malgré le fait qu'Ibn Ḥazm a été longtemps critiqué à cause de son radicalisme, il s'est imposé grâce aux travaux de plusieurs orientalises, mais aussi à des penseurs comme Abed al-Jabri qui voit en lui « le point de départ d'un projet culturel maghrébin spécifique »[156]. Selon Abed al-Jabri, le littéralisme d'Ibn Ḥazm ne diminue pas le champ de la raison car il s'agit d'une attitude critique et rationnelle, attachée uniquement au Texte lorsque ce dernier ne se prononce sur un sujet donné, cas très restreint selon les dires même d'Ibn Ḥazm. Par conséquent, tout ce qui échappe à l'emprise du texte relève de la raison humaine[157]. Ibn Ḥazm a été redécouvert par les Hanbalites du 13 et 14 e siècle à Damas (notamment Ibn Taymiyya et Ibn al-Qayyim) et ensuite par le salafisme wahhābite qui l'a édité et popularisé à large échelle au 19^{e} siècle. L'objectif des orientalistes et d'Abed al-Jabri n'est certainement pas le même que celui du courant tel que le salafisme.

On remarque qu'on est dans une période de réforme et les éléments qui émanent de la pensée d'Ibn Ḥazm, sont non seulement sa vision critique et sa méthode démonstrative,[158] mais également la reconstruction de sa pensée qui consiste à éradiquer les courants ésotériques, ainsi que la théologie telle qu'elle était pratiquée, c'est-à-dire l'imitation et le raisonnement analogique. Il s'agit de tous les courants qu'Abed al-Jabri lui-même (et Averroès) critique. C'est de ce courant critique qu'Averroès va s'inspirer.

[154] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 115.

[155] Selon Abed al-Jabri, le littéralisme d'Ibn Ḥazm ne diminue pas le champ de la raison car il s'agit *« d'une attitude critique et rationnelle, attachée et rien qu'au Texte lorsque le Texte se prononce sur un point donné* », cas très restreint selon les dires même d'Ibn Ḥazm. Par conséquent, tout ce qui échappe à l'emprise du texte relève de la raison humaine. M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n.7], p. 119. Ibn Ḥazm a été redecouvert par les Hanbalites du 13-14 siècles à Damas (Ibn Taymiyya et Ibn al-Qayyim) et puis par le Salafisme Wahhâbite qui l'a édité et popularisé à une large échelle. L'apport des orientalistes et d'Abed al-Jabri est anecdotique si on le compare à la machine salafite.

[156] D. URVOY, *Histoire de la pensée* [voir n. 133], p. 404.

[157] *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 119.

[158] Il préconise en matière religieuse l'examen inductif et la méthode du syllogisme.

2.1.1.4. La période de pleine maturité avec Averroès

La deuxième période correspond à celle où se déploie la philosophie d'Averroès qu'Abed al-Jabiri qualifie de période de pleine maturité. Il y aura une continuité avec la pensée d'Ibn Ḥazm mais aussi un dépassement de cette dernière. Il va « légaliser la philosophie en déterminant le rapport, la connexion des deux (philosophie et religion) sur des fondements légaux »[159]. Ainsi, dans son ouvrage intitulé *le Traité décisif* Averroès, ne s'attèle pas uniquement à montrer le caractère licite de la philosophie, mais aussi l'obligation de philosopher. Il convient de souligner qu'Averroès est non seulement un homme de religion, mais aussi un philosophe. Il va d'un côté montrer le caractère licite de la philosophie en s'appuyant sur son statut de savant musulman et, d'un autre côté, il va établir une distinction entre « une rationalité philosophique / scientifique » et une « rationalité religieuse/métaphysique », ce qui, d'après Abed al-Jabri, le distinguera des philosophes orientaux. L'avènement de la dynastie almohade a permis, d'une part, un retour au sens apparent des Textes scripturaires en refusant le conformisme imitatif et, d'autre part, une volonté de redécouvrir la pensée grecque. C'est d'ailleurs le pouvoir qui encourage officiellement Averroès à commenter Aristote. Ainsi, d'après le philosophe marocain, il y eut une sorte de retour aux sources dans la pensée philosophique[160].

Averroès est confronté non seulement au « conciliationnisme aviciennien et ses relents gnostiques », mais également à la réfutation d'al-Ghazālī à l'égard de la philosophie. Il va développer une critique à l'égard de ces deux courants de pensée. Pour ce faire, sa réflexion va se déployer dans quatre directions.

D'abord, il paraphrase l'œuvre d'Aristote afin de rendre la compréhension de la pensée d'Aristote accessible à la majorité. Ce qui l'attire dans la pensée d'Aristote, c'est son caractère cohérent systématique : le fait que l'ensemble de sa pensée s'inscrit à l'intérieur d'un système cohérent[161]. La méthode démonstrative, fondée sur des principes de la

[159] D. URVOY qui cite A. de Libera. D. URVOY, *Histoire de la pensée arabe,* [voir n. 133], p. 472.
[160] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 122.
[161] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 127. D'autant plus qu'Averroès est conscient que les « principes sur lesquels s'appuyait Aristote dans sa recherche de la vérité n'étaient pas compatibles avec ceux de la religion musulmane ». Pour Aristote, toute vérité est conditionnée par le système dans lequel elle se trouve.

philosophie aristotélicienne, est la seule capable de déboucher sur une véritable science. Selon Abed al-Jabri, les mérites d'Averroès sont qu'il est un excellent commentateur du vrai Aristote d'une part et, d'autre part, qu'il a su enraciner la philosophie aristotélicienne dans la philosophie arabo-musulmane. D'après lui, le commentaire de l'œuvre d'Aristote par Averroès est bel et bien une philosophie musulmane et maghrébine par sa problématique, et rationaliste par sa méthode.

Ensuite, Averroès critique la pensée d'Avicenne et montre que sa méthode n'est pas démonstrative**.** Sa méthodologie ressemble plus à celle des théologiens. Par ailleurs, il développe le raisonnement analogique pour appuyer sa philosophie qui tente de concilier le domaine de la foi à celui de la philosophie. L'une de ces erreurs est d'assimiler le monde métaphysique au monde physique[162]. Averroès refuse par exemple la théorie de l'émanation, car selon lui nous ne sommes pas dans le même contexte que celui de son élaboration. À l'époque de la Grèce antique, il n'était pas question d'assimiler le monde physique au monde métaphysique par raisonnement analogique. Aussi, nier le principe de la causalité comme le font les théologiens et les philosophes orientaux ne mène pas à une connaissance valable, car « la vraie connaissance a pour objet non les choses séparées, mais leur lien »[163], ce qui constitue une rupture épistémologique avec la philosophie « orientale ».

Puis, il critique les objections d'al-Ghazālī envers les philosophes, car d'après Averroès, il ne connaît la philosophie qu'à travers la présentation qu'en fait Avicenne et non à travers les textes. D'après Averroès, la philosophie ne désavoue pas la religion car le philosophe croyant ne doit pas polémiquer sur les principes de la religion. C'est d'ailleurs le cas des sciences : celles-ci ont toutes des fondements qu'on admet sans les remettre en cause[164]. C'est pareil pour la religion. De plus, la manière de réfuter la philosophie d'al-Ghazālī n'est pas démonstrative.

Enfin, Averroès a permis l'élaboration d'une nouvelle méthode permettant d'observer le sens apparent du texte coranique. Abed al-Jabri ajoute toutefois à ce principe la nécessité de prendre en compte l'intention de ce dernier. Il y a donc une systématisation du ẓāhirisme par

[162] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 130. La science aussi n'est possible que si on reconnaît la question de la causalité. Pourtant, Avicenne ne nie pas le principe de la causalité.
[163] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 140.
[164] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 141.

Averroès : d'une part, la nécessité de recourir à l'examen inductif du Texte coranique lorsque le sens est difficile à saisir et, d'autre part, la prise en compte de l'intention du Législateur d'inciter à la Vertu[165]. Selon lui, la notion d'intention dans les sciences religieuses est l'équivalent des causes naturelles dans les sciences rationnelles. En posant ces principes, on peut introduire une rationalité et une méthode démonstrative dans les sciences traditionnelles.

La pensée philosophique d'Averroès est un « *rationalisme critique et réaliste* » d'après les propos d'Abed al-Jabri. C'est ainsi que, d'après lui, Averroès pose, sur de nouvelles bases, le rapport entre philosophie et religion « suivant le principe d'après lequel chacune d'elles procède de ses propres principes et utilise sa propre méthode et raisonnement »[166]. Ce qui permet à chacun de ces domaines de préserver aussi bien son identité que son indépendance. Car nous savons que les sciences profanes ne cessent de se contredire et sont en mutation permanente. Le contexte dans lequel naît le discours averroïste est le reflet de son époque et des affrontements politiques de son époque. En effet, politiquement et idéologiquement, il s'agit d'un courant critique à l'égard de la pensée orientale où « le temporel s'absolutise dans la religion » et un occident musulman qui préconise une pluralité du temporel au sein de l'unité religieuse. Et philosophiquement, il s'agit de rejeter cette pensée orientale, qui avait pour fond idéologique de concilier religion et philosophie. Il faut noter aussi un certain rejet du soufisme, car il s'agit « d'un article étranger importé de Perse et incompatible avec la religion islamique », car la religion musulmane, d'après Abed al-Jabri, est réaliste et rationnelle et n'a aucune tendance à l'ésotérisme[167].

Selon Abed al-Jabri, Averroès a non seulement effectué une rupture épistémologique, mais il a également fourni les possibilités d'une relève. C'est la relève qu'il propose qui doit être investie afin d'établir « un dialogue entre notre tradition et la pensée contemporaine »[168]. C'est ce dialogue qui, selon le philosophe marocain, apportera à la fois l'authenticité et la modernité (il parle ici plutôt de contemporanéité). Il établit un parallèle avec « la pensée mondiale contemporaine » et la philosophie grecque à l'époque d'Averroès. On doit reproduire le même rapport à l'Autre que celui qu'entretenait Averroès avec la philosophie de l'antiquité, ce dernier établissant une distinction entre la méthode et la théorie. Ce qui revient

[165] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 147.
[166] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 124. Philosophie et raison recherchent le même but, c'est-à-dire la vertu.
[167] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 163.
[168] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 165.

à faire la séparation entre l'instrument et la matière. Il faut acquérir la méthode comme l'a fait Averroès, mais Abed al-Jabri ajoute qu'il faut prendre la méthode en critique attentif[169]. Quant à la matière, il faut que les penseurs musulmans contemporains la construisent eux-mêmes. C'est cela être conscient de l'universalité du savoir. Pour un renouvellement authentique de la pensée, il faut retrouver l'esprit averroïste : « il faut le rendre présent dans notre pensée » à l'instar de l'esprit cartésien en France ou l'esprit empiriste (Locke et Hume) en Angleterre. Ceci permet d'avoir son propre système de pensée et un esprit ancré dans son héritage.

Une société ne peut ramener à sa conscience qu'une tradition qui lui appartient, car un peuple vit toujours au sein de sa propre tradition[170]. Il ne s'agit pas pour lui d'une vision nationaliste, mais cela permet de construire l'avenir à partir de sa réalité propre, à partir de son histoire et de sa personnalité spécifique. D'autant plus que l'esprit averroïste est adaptable aujourd'hui, car il prône « le rationalisme, le réalisme, la méthode axiomatique et l'approche critique »[171], qui sont des valeurs scientifiques de notre époque.

S'agit-il d'un retour à l'héritage hellénique, et plus particulièrement à la pensée d'Aristote, relayé par la pensée d'Averroès qui permettra aux sociétés arabo-musulmanes d'entrer de plain-pied dans la modernité ? Nous allons tenter de répondre à cette question dans le troisième chapitre.

2.2. M. Arkoun : vers un humanisme séculier et universel

Après avoir exposé les moments qu'Abed al-Jabri estime être les moments nécessitant l'investissement pour la reconstruction d'une modernité arabo-musulmane, nous allons à présent aborder les moments qu'Arkoun présente comme le point de départ de l'avènement d'un humanisme.

[169] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 167.
[170] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 169.
[171] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 168.

2.2.1. La période « humaniste » dans l'histoire arabo-musulmane

Le contexte historique du développement des sciences dites profanes

L'épanouissement des sciences dites profanes dans le contexte musulman commence à partir du 9e siècle, et ce grâce au contexte économique, social, culturel et politique[172]. Dès lors, le champ intellectuel islamique s'ouvre à différents savoirs. Il s'agit d'une période qui, dans le contexte arabo-musulman, se prolongera jusqu'au 12e siècle environ. On assiste tout d'abord, dans le domaine économique, à l'éclosion d'une classe marchande. Cette élite économique connaît un élargissement des horizons grâce aux nombreux voyages qu'elle effectue. Ensuite, d'un point de vue social, cette élite urbaine permet l'éclosion d'un humanisme séculier grâce à de riches mécènes parmi lesquels on retrouve des voyageurs humanistes. Il s'agit par ailleurs d'une période jouissant d'une grande ouverture culturelle vis-à-vis des autres civilisations, notamment par l'influence de la tradition philosophique grecque. C'est une période au cours de laquelle on fait revivre les œuvres de l'Antiquité dans la mesure où ces nouvelles données donnent naissance « à des curiosités nouvelles et provoquent une promotion spectaculaire de la raison comme moyen et garant de la connaissance »[173]. Cela permettra non seulement une avancée culturelle mais également un « humanisme laïcisant »[174]. Enfin, au niveau du champ politique, a existé à cette l'époque une ouverture sur un savoir profane des classes dirigeantes, d'abord sous le calife al-Ma'mūn (m. 833), puis sous l'empire Būyide qui, d'après notre penseur, fut une période d'éclosion intellectuelle parce que sa caractéristique était de favoriser le foisonnement intellectuel, le pluralisme religieux et culturel[175]. Nous pouvons constater que la position d'Arkoun à l'égard de la culture iranienne est différente de l'attitude de M. Abed al-Jabri vue plus haut.

[172] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 22.
[173] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 26.
[174] Mohammed ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme en contexte islamique*, dans *Israel Oriental Studies,* 10 (1999), p. 2-11 (ici p. 8).
[175] M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 6.

L'adab : une culture humaniste

La concomitance des quatre facteurs que nous venons d'évoquer a permis l'épanouissement d'un humanisme arabo-musulman[176]. C'est notamment au sein de l'élite urbaine que des savoirs profanes se développent ; l'un des savoirs de l'époque qui retient l'attention de M. Arkoun est l'*adab* philosophique. L*'adab* est une sorte de culture humaniste, la période de développement de ce savoir profane étant dès lors qualifiée d'humaniste par M. Arkoun. De fait, cette période a produit des intellectuels avec une sensibilité humaniste qui fut à la base des œuvres les plus stimulantes.

L*'adab* – et notamment *l'adab* philosophique - a une orientation rationnelle et laïque. C'est pourquoi Arkoun affirme qu'il y a un déplacement de la frontière du pensable et de l'impensable[177]. Le terme *adab* peut être défini comme « l'ensemble des connaissances profanes directement utilisables par le citadin cultivé dans l'ordre cognitif, éthique et esthétique »[178]. Il convient de noter qu'il ne s'agit pas uniquement de littérature mais de l'ensemble des savoirs de la civilisation islamique parvenue à sa maturité. Cette discipline est également liée à l'entourage du pouvoir politique. D'ailleurs, Arkoun parle d'une « culture éthico-politique et littéraire »[179]. En d'autres termes, il s'agit d'un savoir aristocratique attaché à la cour et dès lors réservé à une élite intellectuelle, économique et urbaine. Nous le constaterons lorsque nous nous attarderons sur deux auteurs de l'époque.

En outre, la pensée islamique devait inclure l'élément grec dans sa réflexion. Cette dernière met en place une attitude philosophique différente à l'égard du monde et à l'égard de « l'homme-au-monde »[180]. Par conséquent, l'idée d'un savoir méthodique édifié par l'homme comme individu « autonome, conquérant et puisant en lui-même les motifs de son entreprise et les critères du vrai »[181]. Ainsi, affirmer que l'homme est autonome et qu'il trouve en lui les critères du vrai constituent des motifs le poussant à parler d' 'humanisme car la réflexion est centrée sur l'homme'.

[176] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 22.
[177] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 55.
[178] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 54.
[179] Mohammed M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 5.
[180] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 26.
[181] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 36.

Cette pensée ayant une exigence critique et rationnelle va toutefois être progressivement marginalisée et va finalement se perdre pour être remplacée par une pensée dogmatique et une raison scolastique. D'après Arkoun, l'une des raisons de la marginalisation du courant rationaliste est la réaction sunnite à l'égard de cette pensée rationaliste. Notons que pour Arkoun, le sunnisme commence à triompher à partir du 11e siècle[182]. Notre penseur insiste aussi sur la dimension idéologique du mouvement sunnite en raison de sa prétention à détenir l'Islam vrai[183]. De plus, cette réaction sunnite exclut non seulement les savoirs rationnels, car elle les considère comme étrangers, mais impose également « une pratique orthodoxe scolastique de la pensée religieuse »[184]. Par conséquent, le champ intellectuel va commencer à se rétrécir à partir 10e siècle.

2.2.1.1. Deux illustres figures de l'humanisme islamique : l'humaniste révolté et l'humaniste serein (Tawḥīdī et Miskawayh)

Cette période de foisonnement culturel, que nous avons décrite plus haut, a fourni deux illustres figures de l'humanisme islamique: Tawḥīdī (m. 1023) et Miskawayh (m.1029). Ceux-ci ont profité de la vie culturelle sous la dynastie būyide et de l'émergence de l*'adab*. Arkoun affirme que les écrits de ces deux humanistes, vivant au sein de la société būyide, ont atteint un degré d'universalité inégalé dans le contexte islamique[185]. En effet, ils tentent de rendre compte de l'existence de l'homme et des conséquences de cette existence ; leur pensée est donc centrée sur l'homme. En d'autres termes, l'homme doit être compris grâce à l'apport de tous les savoirs disponibles à son époque. Les deux auteurs sont contemporains et ont d'ailleurs eu une correspondance entre eux. De cet échange va naître un écrit, un ouvrage rédigé sous forme de dialogue, dont, le titre est *Le livre des questions-réponses* (*Kitāb al-Hawāmil wal-shawāmil*)[186].

Arkoun affirme que Tawḥīdī est un humaniste indigné et révolté. D'ailleurs, nous dit-il, à la fin de sa vie, il finit par avoir une pensée pessimiste[187]. Du reste, on le constate dans son affirmation « *l'homme est un problème pour l'homme* ». En tant qu'humaniste, sa

[182] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 184.
[183] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 23
[184] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 142.
[185] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 147.
[186] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 88.
[187] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 116.

réflexion est non seulement centrée sur l'homme mais également sur la raison raisonnante[188]. Par ailleurs, sa pensée allait dans le sens d'un approfondissement spirituel au détriment de la ritualisation de la religion. D'après M. Arkoun, il garde cependant, dans ses écrits, une dimension spirituelle[189]. Le mysticisme ainsi que le muʿtazilisme ont apporté à Tawḥīdī une méthode et un cadre à « *l'expression tragique de la vie* »[190]. Ce qui montre que Tawḥīdī est donc un penseur attaché à la soumission à Dieu, mais en même temps il accorde toute sa confiance à la raison. De plus, Tawḥīdī - contrairement à Miskawayh - comme nous le constaterons plus bas, adhère à la théorie sacralisant l'arabe, attendu qu'il est d'origine divine[191]. C'est pourquoi, Arkoun parle d'humanisme religieux, un thème que nous développerons plus bas, même si la raison a une certaine autonomie par rapport aux périodes ultérieures. Toutefois, Arkoun nous dit qu'il est un *adīb* parfait en vertu de son esprit indépendant, mais aussi car il faisait preuve d'une audace intellectuelle à tel point qu'il finit par se heurter à des esprits conformistes[192].

Miskawayh est quant à lui un Persan qui à vécu à Bagdad. Contrairement àTawḥīdī, il était un « haut fonctionnaire jouissant d'une totale sécurité matérielle et d'un assez large crédit »[193]. Arkoun présente Miskawayh comme un sage philosophe et un humaniste serein[194]. L'une de ses caractéristiques est son ouverture, non seulement à la riche tradition iranienne, mais également à « une histoire universelle des cultures et des peuples connus en son temps »[195]. Son regard philosophique, il le doit à ses origines persanes et à l'influence de la tradition philosophique grecque. Être philosophe implique de vivre selon les exigences de la raison mais nécessite encore une quête de la sagesse[196]. La sagesse doit être comprise comme un élément unificateur. Ainsi, la posture philosophique contient donc un aspect éthique, soit une sorte d'élan constant qui anime le cœur et la raison. La pensée de Miskawayh est fortement influencée par la pensée grecque - notamment Aristote et Platon -, à tel point qu'elle est plus déterminante que le Coran lui-même[197]. C'est pourquoi Arkoun dit qu'il s'agit d'une conscience largement « laïcisée ». Miskawayh a également un sens de la relativité qui

[188] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 89.
[189] M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 8.
[190] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 93.
[191] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 119.
[192] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 101.
[193] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 89.
[194] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 123.
[195] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 26.
[196] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 132.
[197] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 124.

le protège du dogmatisme religieux[198]. De ce fait, il s'agit d'un esprit qui peut être qualifié de moderne. En ce qui concerne son traité d'éthique, il s'agit d'une œuvre qui relève de l'histoire de la philosophie. L'éthique qu'il y développe est dans la lignée grecque[199]. En effet, cet ouvrage, le dernier traité d'éthique dans le contexte musulman[200], est inspiré de *L'Éthique à Nicomaque d'Aristote* et des commentaires de ce livre.

Ces deux esprits indépendants ne sont évidemment pas les seuls ; Arkoun cite plusieurs autres esprits audacieux comme Avicenne (m. 1037), Fakhr al-Rāzī (m.1209), al-Jāḥiẓ (m. 869), Ibn Ḥazm (m. 1064), et bien d'autres.

2.2.1.2. L'humanisme islamique : un humanisme théocentrique

En dépit du fait que, d'après les propos d'Arkoun, l'humanisme que nous avons évoqué plus haut est issu du courant rationaliste et laïc[201], la mentalité musulmane de l'époque était dominée par la vision religieuse. Par conséquent, il s'agit d'un humanisme religieux. En effet, tous les savoirs de l'époque se développent dans un espace mental limité et lié à la vision théologique. Il fait d'ailleurs un constat analogue concernant la philosophie : il s'agit d'une philosophie religieuse car elle ne connait pas de développement autonome, c'est-à-dire libre de toute contrainte théologique[202]. La dimension religieuse n'a jamais été absente, même parmi les penseurs les plus audacieux[203]. Par conséquent, même dans les sciences dites rationnelles (comme l'adab philosophique), il existe une affirmation islamique et un usage mythique de la raison[204]. Ainsi, le thème de l'Homme parfait dans les différents domaines, même avec un lexique différent - par exemple dans le champ de la philosophie (le sage), mystique (l'initié), culturelle (l'honnête homme), mondaine (raffiné) -, suppose un même principe implicite d'un être capable de « cheminer dans la voie de la perfection pour « ressembler à Dieu », voire une volonté de s'identifier à Dieu[205].

---

[198] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 129.
[199] Dans d'autres domaines, lorsqu'il explique comment l'homme, qui est au départ un être spirituel, va s'enraciner dans un substrat matériel. Voir : M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 139.
[200] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 180.
[201] Notons également, l'humanisme musulman est le résultat de l'irruption de savoir étranger et profane.
[202] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n.63], p. 25.
[203] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p.47.
[204] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 57.
[205] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n. 65], p. 57.

L'humanisme islamique est théocentriste : Dieu s'est manifesté dans l'histoire de l'humanité à travers des prophètes et le but principal est de suivre son commandement, d'autant plus que tout vient de Dieu et tout revient à lui[206]. Dans le contexte islamique, cet humanisme reçoit un renfort juridique assuré grâce à la science des Fondements de la loi qui permet de vérifier que tous les énoncés juridiques dérivent du Coran ou des propos prophétiques[207]. Par conséquent, l'humanisme islamique (comme la raison islamique) est enfermé dans la clôture dogmatique[208], ce qui limite le développement humaniste de la pensée, d'où la nécessité d'un humanisme séculier que nous allons développer plus bas.

2.2.1.3. Tension entre raison et foi dans le contexte islamique

Dès le départ, dans le contexte arabo-musulman, il existe deux types de savoirs. D'une part, les sciences dites religieuses et, d'autre part, les sciences dites profanes, ce qui donne naissance à une tension entre ces deux types de pensée[209]. Arkoun ajoute que l'ensemble des sciences religieuses dites islamiques se sont développées dans « un climat dominé par un certain rationalisme »[210]. De ce fait, la relation entre foi et raison est une question qui a tourmenté la conscience médiévale. C'était une telle préoccupation à l'époque, que les penseurs étaient obligés de prendre position sur la question. Cette tension, qu'il qualifie d'éducative, atteint son apogée avec les œuvres d'al-Ghazālī et d'Averroès, deux illustres esprits dans la pensée arabo-musulmane[211]. En effet, ces deux philosophes reprendront cette tension « dans un système plus ample et plus technique »[212]. Arkoun reprend Averroès comme un repère important concernant l'usage religieux et philosophico-scientifique de la raison[213]. Ibn Ḥazm semble également être important pour Arkoun car il est le premier a instaurer une *disputatio* (*munāẓara*) très rigoureuse d'un point de vue intellectuel.

À ce propos vont se dégager deux lignes de pensées majeures à travers les réponses apportées à cette problématique. Celles-ci peuvent être résumées ainsi : d'une part

---

[206] M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 4 et passim.
[207] M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 5. Déjà explicité plus haut.
[208] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 19.
[209] M. ARKOUN, *La pensée arabe* [voir n 65.], p. 25.
[210] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 35.
[211] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p.36.
[212] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 103
[213] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 144.

« philosophie et religion sont deux domaines complémentaires de l'activité humaine »[214], c'est-à-dire des démarches de l'esprit qui sont distinctes. D'autre part, « philosophie et religion ont une même cause finale »[215] : les différentes raisons (religieuse et raison raisonnante) finissent par s'effacer et se laissent réduire à l'unité[216]. Il s'agit donc clairement de la conciliation des deux voies de la foi et de la raison.

Depuis la mort d'Averroès qu'Arkoun mentionne comme un repère important dans la transformation de ce champ intellectuel, il n'y a plus de penseur qui ait demandé l'indépendance de la raison, comme c'est le cas de la philosophie musulmane en terre d'Islam. Nous sommes dans une période de reproduction scolastique ; nous assistons non seulement à la sélection et à l'élimination des écrits les plus stimulants, mais également au renforcement de la clôture dogmatique ayant, depuis lors, pour conséquence une régression de la pensée islamique, entre le 14e et le 19e siècle, période au cours de laquelle la clôture dogmatique se renforce, d'une part par rapport à la période classique et d'autre part par rapport à une Europe avancée dans différents domaines sur le reste du monde[217].

2.2.1.4. Vers un dépassement de l'humanisme islamique : un humanisme séculier

La posture humaniste consiste à ne rien exclure de ce que produit l'homme, même pas son attitude critique envers le dogme de la croyance religieuse qui représente « une des bases constitutives de la pensée et de la pratique démocratique »[218]. L'usage de la raison dans le domaine philosophique répond aux attentes théologiques (aux convictions islamiques) et est applicable à toute la pensée islamique.

D'après l'islamologue franco-algérien « toute culture se développe et s'organise sur la base de trois notions : Dieu, l'homme et l'univers »[219]. La dominante théologique, humaniste et technologique, avance Arkoun, dépendra non seulement du rapport qu'entretient une civilisation avec ces trois notions mais encore du statut qu'elle leur assigne. Jusqu'au 19e

[214] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 103. Notons que c'est la position de Tawḥīdī, qui incite à les pratiquer conjointement, même s'il fait la distinction entre la Loi religieuse et la philosophie. Ce qui est une contradiction pour M. Arkoun.
[215] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 104.
[216] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 106.
[217] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 145.
[218] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 22.
[219] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 47.

siècle, la culture arabo-musulmane dans son ensemble a une posture verticale « Dieu-homme-univers »[220]. Ainsi, l'homme n'a pas été appréhendé dans une « positivité spécifique »[221]. L'un des paradoxes dans les sociétés liées au fait islamique réside également dans l'adhésion individuelle et collective à une référence obligatoire : le Coran qui est censée dicter ce qui est licite et illicite, ce qui oriente le déroulement des sociétés humaines[222].

Néanmoins, aujourd'hui, cet espace mental enfermé dans sa clôture a été bouleversé par la raison moderne. L'idée donc de réactualiser les acquis de cet humanisme est nécessaire, mais pas suffisante, car d'après notre islamologue, il est enfermé « dans l'espace mental médiéval »[223]. Aujourd'hui, il est nécessaire de mettre en place un humanisme « sans frontières religieuses, politiques ou scientistes »[224], ce qui nécessite un changement de postulats, de méthodes et de vision afin de s'insérer dans la modernité. Cette rupture a lieu grâce l'homme moderne occidental au 18e siècle. Il rompt le lien entre « la Créature obéissante et le Créateur Tout-Puissant »[225]. Depuis lors, l'homme se déclare être « un sujet autonome et affranchi de toutes attaches ». En revanche, dans le monde musulman, l'éthos religieux mobilise encore les masses.

D'après Arkoun, le vrai problème des sociétés musulmanes pour accéder à la modernité est que celle-ci « implique des modes de pensée, des conduites pratiques, des conceptions de l'homme et de l'histoire auxquels les sociétés islamiques, telles qu'elles résultent d'évolutions particulières, ne sont nullement préparées »[226]. De plus, la corrélation développé/sous-développé renforce l'idéologie de combat qui s'alimente de certains fragments de l'histoire arabo-musulmane. Arkoun parle d'ailleurs d'accentuation idéologique et mythologique de la culture islamique moderne. Il faut réintégrer l'islam dans l'effort de libération humaine tel qu'il a été produit en Europe[227]. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Arkoun se présente comme un intellectuel humaniste. Il faut, selon lui, un humanisme sans aucune frontière ni religieuse, ni politique, ni scientiste. C'est d'ailleurs, depuis les

[220] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 46.
[221] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 47.
[222] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 57.
[223] M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 8.
[224] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 139.
[225] M. ARKOUN, *Peut-on parler d'humanisme* [voir n. 174], p. 6.
[226] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 299.
[227] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 301 et 305.

années '70, le but principal de son travail. L'intellectuel critique doit refuser toute appartenance doctrinale, politique ou nationale. Il refuse par exemple le qualificatif musulman qui le relie à l'appartenance doctrinale. La fonction principale de l'intellectuel est l'exercice de la raison critique, afin d'atteindre l'autonomie de la raison. Pour ce faire, l'intellectuel intègre doit être libéré de toutes ses attaches religieuses, politiques et nationales. L'option humaniste permet de sortir de toutes ces attaches. Pour cela, il faut transgresser toutes clôtures, qu'elles soient religieuses ou idéologiques. Arkoun dénonce également les religions séculières (comme par exemple le marxisme, le nationalisme). D'après Arkoun, il s'agit d'une véritable ascèse de la raison, une exigence ascétique de l'intellectuel de manière à faire jaillir un humanisme sans frontière aucune[228]. La raison religieuse doit être mise en crise. Le fait islamique doit être interrogé et mis en échec comme l'a été le christianisme, pour ensuite suivre le même cheminement.

[228] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 136 et passim.

Chapitre 3 : Les enjeux de la rationalité dans le monde actuel

Dans le chapitre précédent, nous avons constaté qu'Abed al-Jabri préconise une reconstruction rationaliste alors qu'Arkoun plaide pour une reconstruction humaniste de la pensée arabo-musulmane. Nous avons vu aussi que les deux auteurs sont d'accord pour un renouvellement de la pensée sur base d'une rationalité critique. Dans ce troisième chapitre, nous nous intéresserons à la manière dont nos deux penseurs envisagent un accès effectif et réel à la modernité dans les sociétés arabo-musulmanes.

3.1. Seul le rationalisme permettra une libération de la pensée islamique

3.1.1. Quel rationalisme et quelle modernité ?

3.1.1.1. Quel ancrage dans le patrimoine ?

Dans les sections précédentes, nous avons vu comment Abed al-Jabri envisage le renouvellement de la pensée musulmane après avoir constaté qu'il existe une déficience dans la manière dont les intellectuels musulmans pensent leur tradition. Ainsi, ce qui l'intéresse est moins la tradition en elle-même que la structure de la raison arabe. Car selon lui, pour rejoindre la marche du progrès, il faut trouver les fondements de la raison arabe à travers l'histoire. Cette relecture de l'histoire de la pensée arabe se fait sur des bases rationnelles. Seul le rationalisme peut faire sortir le monde arabe du chaos culturel dans lequel il est[229]. La modernité ne signifie pas un rejet ou une rupture avec le passé et la tradition. Abed-al-Jabri veut garder la spécificité de la culture arabe et ses apports intrinsèques pour une modernité typique. La volonté de rehausser le rapport au passé naît du constat de l'attachement des sociétés arabo-musulmanes à leur tradition. La critique de l'héritage arabo-musulman doit donc s'appuyer « sur des éléments d'esprit critique manifestés dans la culture arabe elle-même »[230]. Pour produire des effets sur les sociétés, le projet de modernité doit s'inscrire dans sa tradition culturelle et spirituelle particulière. Il s'agit en quelque sorte d'activer la culture arabe de l'intérieur. Et nous avons vu que l'exemple à suivre pour accéder à la modernité, selon Abed al-Jabri, est le philosophe andalou Averroès.

[229] I.M. ABU-RABI, *Contemporary Arab Thought* [voir n. 3], p.265.
[230] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 25.

En effet, il est important de noter que M. Abed al-Jabri est un penseur laïc ayant eu une formation dans l'enseignement moderne, c'est-à-dire qu'il ne fait pas partie du corps des savants musulmans. Aussi, il ne propose pas « des conceptions critiques ou alternatives par rapport aux doctrines religieuses traditionnelles »[231]. En outre, d'après Abdou Filali-Ansary, Abed al-Jabri ne fait pas partie de ces intellectuels qui défendent la sécularisation contre la montée de la pensée islamiste. Son travail tente plutôt « de mobiliser des connaissances pour faire avancer le débat sur des questions brûlantes »[232]. Cependant, les débats dans les sociétés musulmanes sont fort liés à la question identitaire et aux questions religieuses. L'intellectuel arabe, s'il veut avoir un impact sur la société, est obligé de parler des thématiques qui touchent la population.

Abed al-Jabri défend l'autonomie de la raison. Selon lui, l'approche rationnelle critique doit être appliquée dans tous les domaines de la vie. Le progrès ne peut être enclenché dans le monde musulman qu'après une rationalisation. Seule une pensée rationnelle donnera les moyens de transformer le réel et de faire des projections dans l'avenir. De plus, l'extrémisme est le résultat de la démission de la raison : il s'agit - toujours selon Abed al-Jabri - d'une réaction irrationnelle, d'autant plus que les extrémistes n'analysent pas les véritables causes à l'origine de leurs déclins et problèmes, mais puisent leurs argumentations dans « le capital symbolique » de la masse. C'est de là que proviennent toutes « les mystifications idéologiques » du discours extrémiste[233]. Il convient de signaler que, selon les propos d'Abed al-Jabri, les causes du succès de ce discours extrémiste au sein des populations est aussi lié à un contexte socio-économique défavorable, couplé à un arbitraire politique. Un climat intellectuel ouvert à l'esprit critique et à la rationalité « doit être créé par l'éducation, promu et diffusé par la culture ». Cependant, les solutions envisagées par Abed al-Jabri ne sont pas encore présentes dans les sociétés arabes[234]. Selon lui, deux types d'enseignement existent dans le monde arabe : une éducation technologique et un enseignement « mythifiant », ces deux types d'enseignements ayant en commun l'absence d'esprit critique[235]. Par conséquent,

[231] Abdou FILALI-ANSARY*, Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003, p. 127.
[232] A. FILALI-ANSARY*, Réformer l'islam* [voir n. 231], p. 129.
[233] Mohammed ABED AL-JABIRI, *extrémisme et attitude rationaliste dans la pensée arabo-islamique,* dans *L'islamisme,* Paris, La Découverte, 1994, p. 29-30.
[234] D'où l'idée de futurisme dans la pensée Abed al-Jabri, que nous développerons plus loin dans la partie critique.
[235] En effet, l'esprit technologique est un esprit qui se radicalise facilement

la raison critique est un dispositif en déficit dans les sociétés arabes. Pourtant, la raison critique est un impératif dans ces sociétés car elle permet la régulation des dérives, notamment l'instrumentalisation du religieux et d'autres idéologies.

3.1.1.2. La notion de modernité

Pour Abed al-Jabri, il existe *des modernités* qui diffèrent d'une époque et d'un lieu à l'autre. Il s'agit d'un phénomène historique et non universel. Situer le phénomène de la modernisation sur le plan historique permet à Abed al-Jabri d'appeler à une modernité spécifiquement arabe. D'ailleurs, d'après Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, l'originalité de l'œuvre d'Abed al-Jabri par rapport à d'autres productions d'intellectuels arabes modernes est d'avoir inscrit sa réflexion critique à l'intérieur même du patrimoine culturel arabo-musulman, qu'il envisage «comme un système de notions, de valeurs, doué de sa consistance propre, dans lequel il faut s'engager, qu'il faut habiter, pour le percevoir dans sa réalité propre »[236]. La modernité n'est pas une fin en soi, mais elle doit être comprise, selon Abed al-Jabri, comme un élan novateur qui permet de renouveler la manière de penser, de changer les mentalités. Elle doit également être appréhendée comme un moment (une étape) de l'histoire humaine.

D'ailleurs, le fait de parler de postmodernisme, d'après lui, montre que c'est un phénomène à situer historiquement. L'avènement de la modernité a permis à la raison et à l'approche scientifique de triompher sur la tradition et les écrits sacrés dans la civilisation occidentale. Cependant, Abed al-Jabri refuse d'identifier la modernité à la seule histoire occidentale. La modernité n'est pas un phénomène homogène, mais il existe plusieurs expressions de la modernité. Les Arabes doivent construire une modernité particulière. Celle-ci doit s'ancrer dans leur histoire. Ils doivent trouver leur voie propre. Les sociétés arabes n'ont pas encore accédé à cette étape de l'histoire et pourtant la modernité est un impératif. Deux éléments sont essentiels pour qualifier un phénomène de moderne : la raison et la démocratie. Il s'agit, d'après Abed al-Jabri, de deux valeurs fondatrices qui caractérisent la modernité. À ce propos, le philosophe marocain nous dit que « toutes les expressions de la modernité devront être axées autour de la rationalité et de la démocratie »[237]. Ces deux facteurs ne sont pas un produit d'importation mais bien les conditions mêmes de la modernité.

[236] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 25.
[237] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 26.

En somme, la modernité est une approche rationnelle de tous les domaines de la vie. Comme nous l'avons vu plus haut, l'une des principales caractéristiques de la pensée d'Abed al-Jabri est qu'il est à la recherche d'une modernité arabo-musulmane spécifique. En effet, pour lui, l'entrée dans la modernité ne doit pas signifier une occidentalisation.

3.1.2. La raison politique moderne en Islam selon Abed al-Jabri

Après avoir montré les mécanismes et principes de l'acte cognitif dans la pensée arabe, Abed al-Jabri avance que, pour comprendre les mécanismes de la raison arabe et « *la raison de la réalité arabe* »[238], il faut également analyser le rapport entre la religion et la politique.

En effet, la détermination politique a toujours été très importante dans la pensée arabo-musulmane, et cela dès le moment de sa naissance selon les dires d'Abed al-Jabri[239]. Aussi, la confrontation est beaucoup plus d'ordre politique que strictement religieuse. En d'autres termes, la restriction de la pensée arabo-musulmane est principalement d'origine politique, même si le facteur religieux ne doit pas être négligé nous semble-t-il, car il est un élément mobilisateur pour la masse des gens. De plus, le pouvoir politique se sert également du religieux pour mieux asseoir sa domination et son manque de légitimité et cela depuis le départ, lors de la crise politique qui divisera la jeune communauté peu de temps après la mort du prophète de l'islam. Le pouvoir se sert donc aussi bien du religieux que les philosophes pour mettre en place leur projet politique et culturel. La question de l'incompatibilité de l'islam et de la modernité se pose alors. Est-ce qu'il y a une exception islamique réfractaire à une modernisation des sociétés musulmanes ou bien s'agit-il d'abord d'une construction historique d'une mentalité et d'une personnalité forgées uniquement par une rationalité religieuse ainsi que l'asservissement des théologiens et penseurs au pouvoir en place ? Nous allons maintenant voir les réponses d'Abed al-Jabri à ces questions. Dans un ouvrage qu'il consacre à ce sujet, *al-'Aql al-siyāsī al-'arabī,* il analyse les différentes étapes historiques de la raison politique dans les sociétés arabo-musulmanes et décrit les mécanismes de la raison politique islamique.

[238] Mohammed ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam : hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2007, p. 19.
[239] M. ABED AL-JABIRI, *Introduction à la critique* [voir n. 5], p. 86.

3.1.2.1. Critique de la superstructure

Le titre de son ouvrage sur la raison politique est significatif : alors que le traducteur a traduit "*al-'Aql al-siyāsī al-'arabī*" par *La raison politique en Islam*, une meilleure traduction serait "la raison politique arabe". Pour suivre la logique d'Abed al-Jabri, on passe du général *Critique de la raison arabe* au particulier *Critique de la raison politique arabe.*

Comme la politique est une matière d'histoire, al-Jabri commence son ouvrage avec l'avènement de l'Islam et situe le commencement de la raison politique au début de la prédication du prophète de l'Islam. A le suivre, les Arabes n'avaient aucune aptitude à « la gouvernance » au sens d'Etat. Pour lui, il n'y a pas eu d'Etat au moment de la prédication du prophète de l'Islam : c'est sa prédication qui donne naissance à une vie collective organisée, surtout à Médine. La prédication du prophète de l'Islam aboutit à un mode de gouvernement, raison pour laquelle Abed al-Jabri admet que le Coran contient un aspect législatif, des commandements qui doivent être mis en œuvre par une autorité politique[240]. Le philosophe marocain note qu'il n'existe aucune disposition, que ce soit dans le Coran ou dans la *sunna*, qui définisse de manière précise les règles de gouvernance et indique le rapport entre politique et religion. Une telle inexistence d'un modèle de gouvernance est d'ailleurs, d'après Abed al-Jabri, un problème récurrent auquel doivent faire face encore aujourd'hui les musulmans.

Pour Abed al-Jabri, comme les musulmans n'avaient pas de modèle de gouvernance précis, un « vide institutionnel » s'est senti lors de la mort du prophète. En l'absence de texte coranique ou de propos prophétique authentique, le seul exemple devient progressivement le modèle de ses successeurs. Or, le système de gouvernement qu'on adopte à la mort du prophète de l'Islam est lié aux conjonctures stratégique et politique de l'époque. Selon Abed al-Jabri, il s'agit d'un modèle pragmatique. Cette expérience historique, théorisée par la suite, devient progressivement un modèle, et il y a donc une sorte de légitimation *a posteriori*. Les périodes qui vont succéder à l'époque des quatre califes vont transformer le discours religieux en un discours idéologique[241]. Ainsi, Abed al-Jabri insiste sur le caractère politique et non religieux de leurs règnes.

---

[240] A. FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam* [voir n. 231], p. 131.

[241] Roxanne D. MARCOTTE, *Un islam, des islams?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 108.

Abed al-Jabri avance que le modèle qui va prévaloir à la mort du prophète de l'Islam est un système politique basé sur la relation prince/chef : ce modèle, qui est lié au rapport de force et usages de l'époque, va devenir dominant dans la raison politique arabe. Il contient trois lacunes : premièrement, il n'y a pas de modalité quant à la nomination du successeur à la mort du prophète. Deuxièmement, la durée du mandat du responsable politique n'a jamais été fixée. Troisièmement, les compétences du responsable politique n'ont pas été précisées. Ces trois lacunes auront comme conséquence la Grande Discorde. Depuis, celles-ci n'ont jamais été tranchées ce qui aura comme conséquence que c'est la force militaire qui en sortira gagnante.

Pour lui, c'est le cas avec l'empire Umayyade qui, faute de légitimité - comme ce fut le cas pour la période des quatre califes reposant sur la « consultation » et sur le « consensus » (*ijmā'*) - vont mettre en avant l'idée d'une gouvernance « d'approbation divine » qui va se transformer en « Volonté Divine » sous l'empire Abbasside[242]. Ainsi, la volonté du calife va devenir celle de Dieu ; son discours inspiré des idéologies des civilisations d'Orient va devenir « le volet 'rationnel' de la pensée politique en Islam »[243] et le volet 'pratique' va s'inspirer du passé et de la réalité pour légitimer leur pouvoir politique imposé par la force[244].

Abed al-Jabri conclut qu'étant donné qu'il n'y a pas de textes juridiques dans les deux textes scripturaires (Coran et *sunna*) précisant les principes de gouvernance, le mode de gouvernement doit être défini selon le contexte et l'époque dans laquelle on vit. De nos jours, le meilleur système de gouvernement est la démocratie moderne qui est, selon lui, non pas une spécificité occidentale mais le « patrimoine commun à l'humanité tout entière »[245].

La démocratie comporte selon lui trois principes qui sont en quelque sorte une réponse aux trois lacunes de la raison politique arabe que nous avons citées plus haut : déterminer les modalités d'élections, préciser la durée du mandat et fixer les compétences du chef de l'État. Le refus par certains courants religieux de ces trois principes ne trouve de fondement ni dans les textes scripturaires, ni dans la raison.

---

[242] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 14.
[243] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 14.
[244] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 15. Un principe de gouvernance deviendra « quiconque devient assez fort pour imposer sa loi doit être obéi ».
[245] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 15.

3.1.2.2. Critique de l'infrastructure

Les changements que nous avons évoqués ci-dessus concernent la superstructure : pour al-Jabri il faut également effectuer des changements au niveau de l''infrastructure. Trois notions constituent des clefs pour comprendre l'histoire politique arabe mais aussi pour comprendre la réalité contemporaine des sociétés arabo-musulmanes.

D'après Abed al-Jabri, les trois facteurs déterminants de la raison politique au sein de la civilisation arabo-musulmane sont le « dogme », la « tribu » et le « butin », des concepts inspirés à Abed al-Jabri par l'historien Ibn Khaldun. Ces trois concepts forment la structure de la raison politique et vont donner naissance à une réalité sociale. Il s'agira d'un extrémisme religieux (dogmatisme), d'une solidarité tribale et d'une économie rentière[246]. Cependant, il faut noter que le butin et la tribu existent déjà à l'époque préislamique. Le nouveau facteur, avec l'avènement de l'Islam, est l'apparition du dogme[247]. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle Abed al-Jabri parle de raison politique en Islam.

Un renouvellement de ces trois déterminants de la raison politique arabe est nécessaire. D'après Abed al-Jabri, il faut donc une reconstruction de ces trois ordres qui doit se faire en critiquant non seulement les données historiques mais aussi la réalité présente. Les penseurs contemporains doivent établir une critique du fonctionnement politique et économique de la société. En effet, selon Abed al-Jabri, aujourd'hui « la tribu est redevenue le moteur de la politique, la rente l'élément essentiel de l'économie, et le dogme le moyen de légitimer une situation de rente ou de justifier des actes terroristes »[248].

La réflexion doit mener au dépassement et à la transformation des trois facteurs déterminants de la raison arabe (le dogme, le butin et la tribu). La tribu doit être transformée en une organisation civile et politique. Il faut pour cela une distinction entre l'État et ses appareils et la société civile. Concernant le butin, il faudra le remplacer en économie d'impôts, « transformer l'économie de rente en une économie de production ». Pour ce faire, il préconise l'instauration d'une sorte d'Union arabe. Quant au dogme, il prône l'évolution du dogme en une simple opinion. L'idée que le dogme ne devient qu'une simple opinion est

[246] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 30.
[247] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 33.
[248] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 34.

particulièrement intéressante pour la réflexion que nous menons dans ce travail. Le discours religieux n'a plus le monopole et devient dès lors une opinion parmi d'autres. Un discours également en concurrence avec de nombreux autres discours religieux et séculiers. Il est donc légitime que la rationalité critique le discours construit depuis les origines, notamment le dogme. La critique de la raison politique arabe est, donc, une critique de la pensée dogmatique qui a transformé des opinions politiques et religieuses en des dogmes. On voit ici qu'Abed al-Jabri rejoint la pensée d'Arkoun sur la nécessité de sortir de la raison dogmatique.

En effet, selon Abed al-Jabri, « la pensée dogmatique croyant détenir seule la vérité absolue doit céder la place à une pensée plus tolérante, acceptant la liberté de pensée et la différence, afin de se libérer du pouvoir du groupe fermé, que ce groupe soit religieux, politique ou ethnique ». Il ajoute que ce changement d'attitude « est le seul moyen de se libérer de l'emprise de la raison sectaire et dogmatique, religieuse ou laïque afin de pouvoir participer d'un esprit critique libre et constructif »[249].

3.1.2.3. Logique du fait accompli

Après l'analyse historique de la raison politique en Islam, Abed al-Jabri identifie une « logique du fait accompli » dans la raison politique arabo-musulmane. Selon notre penseur, cette politique de fait accompli doit être réfutée. D'ailleurs, son étude du legs culturel (*thurāh)* va dans le sens, nous dit-il, « de mettre à nu le caractère despotique en dévoilant les fondements idéologiques (sociologiques, théologiques et philosophiques) qui en déterminaient la pensée comme l'action »[250]. L'analyse historique permet de prendre conscience des racines et de l'origine de l'autoritarisme. Pour aller vers une démocratisation, il faut donc une déconstruction de ce discours idéologique religieux.

Le silence coranique et le fait qu'il n'y ait pas de propos prophétique incontestable sur les règles de gouvernance va permettre à Abed al-Jabri de mettre en évidence un fondement séculier dans l'héritage arabo-musulman. Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, les tractations des compagnons après la mort du prophète étaient des décisions politiques et non religieuses. C'est bien plus tard que ces pratiques seront sacralisées, dans une logique du fait accompli. Il faut dès lors désacraliser les décisions et pratiques des premiers compagnons

[249] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 17.
[250] M. ABED AL-JABRI, *La raison politique en islam* [voir n. 238], p. 311.

mais aussi les discours politico-religieux construits dans le but de légitimer l'autorité temporelle. La désacralisation concerne aussi la loi islamique qui s'inscrit dans l'histoire ; elle n'est pas une législation fixe qui a été donnée dès le départ, mais elle a été construite tout au long de l'histoire.

Pour accéder à la démocratie, il faut d'une part trouver une solution au niveau de la superstructure, c'est-à-dire combler les trois lacunes définies plus haut et rejeter la logique du fait accompli. D'autre part, il faut, au niveau de l'infrastructure, un dépassement historique des trois éléments (le butin, la tribu et le dogme) qui structurent la raison politique arabe. L'auteur les qualifie de résidus car ils ne cessent de refaire surface.

3.2. Sortir de la clôture dogmatique

Quelles sont à présent les propositions d'Arkoun au sujet d'un renouvellement de la pensée arabo-musulmane contemporaine ?

Si Abed al-Jabri conteste la raison politique arabe, Arkoun va plus loin. Pour lui, depuis l'épisode du fait coranique jusqu'à aujourd'hui, « on refuse de problématiser les cadres cognitifs dans lesquels s'exprime la foi musulmane, ou cette religiosité populaire qui continue de s'appeler la foi »[251]. Même les chercheurs occidentaux refusent d'ébranler la foi des musulmans, par crainte sûrement des réactions, nous dit Arkoun, et ce d'autant plus que la pensée réflexive musulmane contemporaine « ne produit pas de l'intérieur des savants critiques »,[252] mais uniquement des savants qui se déploient dans l'espace mental coranique qui n'a pas évolué et non dans la rupture, comme ce fut le cas pour les catholiques et les protestants au 19^{e} siècle.

Les concepts « transgresser », « déplacer » et « dépasser » se retrouvent dans les travaux de son maître - comme il l'appelle - Claude Cahen[253]. Mais la transgression de Cl. Cahen lui semble insuffisante à cause de son marxisme. Foucault a pratiqué une transgression plus importante, « grâce à une sorte de thématique historico-transcendantale qui renversait presque totalement les perspectives et transgressait les assurances de la raison historique elle-

[251] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 214.
[252] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 214.
[253] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 42.

même »[254]. Cela va permettre, dans le travail d'Arkoun, de subvertir la raison coranique en décryptant le discours coranique, c'est-à-dire de mettre en lumière le non visible de la raison coranique: son épistémê et ses présupposés structuraux.

3.2.1. Pour une théorie de la sortie de la religion version Islam

M. Arkoun tente de trouver des convergences avec le christianisme. Il émet l'hypothèse - qu'il qualifie de plausible -, qu'il existe dans la tradition islamique, des thématiques en lien avec la notion de Salut. Par conséquent, il existe une histoire islamique du salut, c'est ce que nous analyserons dans les sections suivantes.

3.2.1.1. Une histoire islamique du Salut

Une économie coranique du Salut

D'après les propos de l'islamologue franco-algérien, le discours coranique contient une économie du Salut dès lors qu'il construit un cadre auquel le croyant devra se soumettre pour bénéficier d'une vie terrestre heureuse et d'un Salut éternel dans l'au-delà. En d'autres termes, le corpus coranique renferme « le fondement divin intangible de toutes les normes éthico-juridiques et religieuses »[255]. Par conséquent, l'économie coranique du Salut relève de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de Dieu. Le corpus coranique renferme de ce fait un horizon d'espérance grâce à l'orientation éthico-spirituelle du comportement.

Notons qu'Arkoun parle d'économie générale du Salut dans le Texte coranique. En effet, il remarque que l'idée de Salut dans le corpus n'est pas clairement définie, la notion de Salut (*najāt*) n'apparaissant qu'une seule fois dans le Texte. Toutefois, ce dernier contient un vocabulaire fort proche de l'idée de Salut comme par exemple l'intervention salvatrice de Dieu (par le dérivé *njw),* le succès d'une conduite individuelle orientée vers le Bonheur-Salut *(fawz).* Il s'agit de termes qui ont plusieurs occurrences dans le corpus coranique, d'où l'intérêt de parler d'une économie générale du Salut d'après notre auteur.

[254] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 43.
[255] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 69.

La quête du Salut : une quête mystique et philosophique dans le contexte musulman

Après avoir montré l'existence d'une économie générale du Salut dans le corpus coranique, Arkoun va montrer qu'il existe aussi une quête du Salut dans et à travers l'histoire du fait islamique. En effet, cette quête dans l'histoire de l'Islam n'est pas une simple idée, nous dit-il, mais une discipline du corps, de l'âme et de la conscience. Elle suppose, du côté de la discipline mystique, un regard sur sa vie intérieure dans la quête du Salut (sorte d'Union avec Dieu) et chez les philosophes « l'idée d'examen de conscience » dans sa quête du bonheur[256]. D'ailleurs, une interaction féconde a eu lieu entre l'ascèse spirituelle et la pensée philosophique. Bref, un lien existe entre quête du bonheur et quête du Salut.

Le Bonheur des philosophes peut être défini comme la recherche du Salut par une ascèse intellectuelle. Selon Arkoun, la polémique concernant le rapport entre raison religieuse et raison philosophique, entre al-Ghazālī et Averroès, ne doit pas être réduite à un refus intransigeant d'admettre *« les apports féconds de la connaissance philosophiques d'un côté et à l'harmonisation réussie de la philosophie et de la Loi religieuse de l'autre »*[257]. Arkoun affirme d'ailleurs que le logocentrisme d'Aristote et « la voie mythique » de Platon dans l'univers islamique ont permis « l'articulation religieuse du sens et la construction logique, démonstrative du vrai »[258]. Arkoun affirme, contrairement à Abed al-Jabri, que les deux penseurs représentent un même regard de l'esprit sur les questions qui engagent le couple Bonheur/Salut dans le sens où Averroès, pour sa part, ne refuse pas l'espérance eschatologique présente dans le Coran et al-Ghazālī, de son côté, intègre dans sa réflexion des données philosophiques comme la logique. Cependant, Arkoun inscrit ces deux personnages dans la posture médiévale. Il s'agit d'une raison qui a certes une certaine autonomie par rapport à d'autres courants de l'époque qui reste néanmoins encore enfermée dans l'espace circonscrit par le donné révélé, cet espace mental médiéval qui a été dépassé en Europe grâce à la Renaissance et à la réforme mais qui est toujours d'actualité dans la pensée arabo-musulmane contemporaine.

Pour Arkoun, la voie mystique et l'ascèse intellectuelle du philosophe permettent une réalisation du Salut. Il s'agit de deux cheminements qui ont été en tension, mais également en

[256] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 67-69.
[257] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 68.
[258] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 69.

relation. Dans les deux cas, c'est le Bonheur-Salut qui est recherché, le trait d'union servant à montrer la tension entre les deux quêtes dans la pensée médiévale. D'après Arkoun, la question du cheminement vers le Bonheur et le Salut sont deux problématiques profondément humanistes[259].

Le grand axe prophétique du Salut

Arkoun défend aussi l'idée d'un « grand axe prophétique du salut », ce qui inclut l'Islam dans la continuité des annonces prophétiques de salut. Il refuse d'ailleurs d'utiliser la catégorie judéo-chrétienne, car celle-ci à deux inconvénients : elle a non seulement été forgée mais, en plus, elle exclut la troisième religion monothéiste : l'islam[260]. Il préfère la notion d'espace gréco-sémitique qui permet de relier l'islam aux autres religions monothéistes et de mettre finalement en exergue le socle commun. Par conséquent, l'univers islamique ne doit pas être étudié comme un domaine particulier ; il doit être intégré dans les études gréco-sémitiques.

Notons également un autre apport de ce remembrement des religions monothéistes dans un socle anthropologique commun. Cela permet également la réintégration de la pensée islamique classique dans un espace mental médiéval, une pensée qui ne s'exprime pas uniquement en latin, mais aussi en arabe, ce qui aura pour conséquence que les chercheurs en anthropologie religieuse doivent mettre fin à l'exclusion de l'Islam et l'intégrer dans la problématique des gens du Livre[261]. Selon Arkoun, il y a lien épistémique dans la pensée réflexive religieuse au Moyen-Âge[262]. Dès lors, une étude du fait religieux et de la pensée philosophique de cette époque, dans l'ensemble du bassin méditerranéen, est possible.

L'avantage de cette démarche est d'ouvrir une perspective humaniste de la pensée et de la culture au lieu d'invoquer des vérités exclusives qui écartent l'autre. Cependant, le christianisme - contrairement à l'Islam - a pu bénéficier d'un statut privilégié grâce « à la continuité historique d'une tension éducative entre la ligne philosophique partant de la Grèce

[259] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 71 et passim.
[260] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 176.
[261] M. ARKOUN, *Actualité du problème de la personne* [voir n. 59], p. 26.
[262] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 245.

présocratique et classique » *et le grand axe prophétique de l'annonce du Salut*[263]. Nous l'avons déjà noté plus haut : cette tension éducative a existé. Selon Arkoun le repère chronologique qui marque la fin de cette dernière est la réponse d'Averroès à al-Ghazālī.

3.2.1.2. Une sortie du religieux est-elle possible dans le contexte musulman contemporain ?

M. Arkoun vise, d'une part, à réformer l'intérieur de la clôture dogmatique dans laquelle est enfermé le penseur musulman, mais également à en sortir au sens de Marcel Gauchet. Il préconise une sortie du religieux - ou encore un Islam non religieux - d'autant plus que, d'après notre islamologue, cette sortie de la clôture est historiquement inévitable[264]. Tourner la page du fait religieux est, d'après lui, un scénario plausible car il y a non seulement la mise en crise généralisée des valeurs et des codes culturels par la mondialisation mais également l'avènement d'une nouvelle ère où l'usage de la raison devient inévitable et cela même pour le fait religieux. En effet, la question de la mondialisation ne rend-elle pas dérisoire la question de la survie d'une religion à l'égard des autres ? Ce sont les questions qu'Arkoun pose et qui le poussent à parler d'une sortie du religieux version Islam.

Arkoun nous présente une théorie de la sortie de la religion adaptée au contexte islamique. D'après lui, il faut tout d'abord commencer par une sortie des diverses clôtures dogmatiques, actuelles, mais également anciennes. Il refuse le constat de certains penseurs occidentaux affirmant que le christianisme est intrinsèquement la seule religion qui favorise la sortie du religieux et donc la sécularisation. Ainsi, il réfute la thèse de M. Gauchet qui fait du christianisme l'unique religion de la sortie de la religion. Dès lors, l'islam ne disposant pas de cette disposition inhérente est dans l'impasse et cette religion ne peut espérer une adhésion aux valeurs de la modernité. C'est d'ailleurs un avis partagé par beaucoup d'intellectuels musulmans, de tendance traditionnelle ou réformiste, pour qui le monde musulman n'a pas à reproduire le parcours séculier de l'Europe chrétienne[265]. Notons cependant qu'Arkoun est conscient des disparités liées aux différentes trajectoires historiques des deux religions.

[263] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 60.
[264] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 158.
[265] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 166.

En ce qui concerne une sortie du religieux dans l'état actuel du monde musulman, Arkoun affirme qu'il est conscient qu'une sortie de la religion est vouée à l'échec pour des raisons liées aux facteurs socioculturels. En effet, la sortie institutionnelle de la religion a bénéficié de trois phénomènes historiques qui ont existé de manière parallèle en Europe. Il s'agit d'abord d'une suite de bouleversements scientifiques et culturels, ensuite de l'existence d'une bourgeoisie entreprenante et enfin de rébellions populaires bien maîtrisées. Ces trois facteurs n'ont jamais été réunis dans l'univers musulman, exception faite de la période humaniste en contexte islamique aux 9e et 10e siècles[266]. Il faut oser, nous dit Arkoun, bousculer la sensibilité religieuse dans les sociétés musulmanes, de même que les gestionnaires du sacré. Mais Arkoun avance que le public n'est d'un côté pas capable d'intégrer ces questions, et de l'autre, qu'il n'existe pas, dans le contexte actuel, d'autorités spirituelles capables de fournir cette coupure épistémologique[267].

En somme, d'après Arkoun, un *après islam* est possible. C'est d'ailleurs là l'objectif qu'il poursuit. Il s'agit de construire un islam non religieux qui permet d'entrer non seulement dans une *Autre* Histoire du Salut, mais également dans un *Autre* humanisme[268]. Pour ce faire, les références religieuses doivent être abolies ; la seule référence valable est l'être humain lui-même, à savoir de la raison.

3.2.1.3. La modernité selon M. Arkoun

M. Arkoun définit la modernité « par l'événement de la Révolution américaine et surtout française, et par des révolutions ultérieures en Occident »[269]. Le monde musulman se trouve dans cet espace qui a connu la modernité. Pour Arkoun, la modernité est donc liée à des événements particuliers étant des ruptures politique et culturelle. La notion de modernité ne signifie pas seulement le temps récent chronologiquement, le contemporain[270]. Surtout, il n'y a pas d'acquisition d'une culture moderne par la majorité de la population qui est « analphabète »[271].

---

[266] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 169-170.
[267] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 309.
[268] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 60.
[269] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 206.
[270] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 207.
[271] Il est important de signaler qu'à plusieurs reprises dans ses écrits, Arkoun refuse de parler d'analphabétisme, mais préfère la notion de culture orale.

Arkoun fait une distinction entre les modernités intellectuelle et matérielle. Il considère que la modernité matérielle est un acquis depuis plus d'un siècle alors que la modernité intellectuelle ne concerne qu'une minorité d'intellectuels formés dans une culture occidentale. Il définit la modernité comme un ensemble de ruptures culturelles comme c'est le cas en occident depuis la Renaissance. Le monde musulman n'a quant à lui pas participé à ces ruptures culturelles, même s'il y eut quelques tentatives dans les années 1920-30. Mais la réaction des savants traditionnels fut virulente. Dans les années ᾽50, l'usage de la raison « arabe », puis islamique, se fera dans le sens d'une idéologie de combat contre le colonialisme et l'impérialisme européen[272]. Cette pensée traditionnelle refuse les outils scientifiques modernes, car elle estime qu'ils proviennent d'une « pensée dominatrice et ne peuvent donc qu'accentuer l'aliénation de la raison islamique ». Ce qui provoque une ignorance des enjeux actuels de la rationalité, et n'a par conséquent aucune emprise sur sa propre réalité contemporaine.

Arkoun pose la question suivante: « n'y a-t-il pas eu une raison monothéiste, au service exclusif de Dieu, capable de mutiler non seulement une culture entière, mais la mentalité de chacun de ceux qu'elle touche ? »[273]. La raison ainsi transcendantalisée aura comme conséquence le fait que le Maghreb se caractérisera par un manque d'esprit qui empêche de créer une dynamique générale, contrairement au nord-ouest de la Méditerranée où la raison est tournée sur elle-même et sur le monde[274]. La seule issue pour avoir accès à la modernité est de déconstruire ce qui a été sacralisé et transcendantalisé par des siècles de répétition scolastique et de dévotion collective. Pour ce faire, il faut une approche de la Tradition islamique, c'est-à-dire le *muṣḥaf* et le *ḥadīth*, avec les outils scientifiques modernes et la critique historique en ayant écarté tout préalable théologique[275].

[272] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 131.
[273] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 27.
[274] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 27.
[275] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 77.

3.2.2. Libération de la pensée et problème de la laïcité dans les sociétés musulmanes contemporaines

3.2.2.1. Les conditions et les moyens d'une libération de la pensée islamique

Arkoun met en évidence trois conditions préalables à toute libération de la pensée et sa réinsertion dans une pensée ouverte sans clôture dogmatique, et ce dès 1984. En vue d'une libération intellectuelle des sociétés musulmanes, la pensée islamique doit également disposer de trois moyens. Dans cette section, nous expliciterons les moyens et conditions de cette libération selon Arkoun.

Une libération intellectuelle dans le contexte islamique nécessite dans un premier temps de briser la corrélation Orient-Occident, soit en d'autres termes renoncer, de part et d'autre, à la pensée essentialiste et substantialiste. L'auteur dénonce non seulement la posture actuelle à l'égard de l'Islam en Occident qui consiste « à prendre acte de la distance de mentalité et de l'inutilité de tout effort pour la réduire »[276] mais également, dans le contexte arabo-musulman, cette idéologie de combat qui vise à récupérer une identité refoulée par l'Occident. La coupure épistémologique est profonde car, d'un côté, nous sommes dans une société post-industrielle et, de l'autre, dans une société encore archaïque à certains égards. Mais en vérité, il s'agit de deux univers fort similaires. Pour un rapprochement, il faut contribuer « à l'écroulement de l'Empire idéologique » à l'intérieur du monde arabo-musulman[277].

Dans un deuxième temps, il faut une étude rigoureuse et scientifique des différents niveaux de la tradition islamique. Le texte coranique doit faire l'objet d'un réexamen fondamental à l'instar des textes fondateurs des deux autres monothéismes. Mais pas seulement. En plus de cette relecture qui doit être une lecture plurielle, il faut également réexaminer « la totalité des situations et des réalisations historiques se rattachant à la Parole fondatrice »[278].

[276] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 306.
[277] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 308.
[278] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 310.

Enfin, il faut également admettre la dialectique entre développement économique et développement culturel afin de mieux la maîtriser. En effet, ils se conditionnent mutuellement ; les sociétés arabo-musulmanes cumulent retard et misère de telle sorte qu'il est difficile de rattraper la modernité occidentale et l'islam apparaît comme un réconfort pour toute cette masse à la traîne. Les partenaires occidentaux doivent s'informer sur cette conscience islamique[279].

Quant aux moyens qui permettront la libération de la pensée islamique, il s'agit tout d'abord de mettre en place une stratégie de développement. Ensuite, Arkoun met évidence la nécessité de reconnaître une primauté à la recherche scientifique favorisant la recherche dans le domaine scientifique - aussi bien en sciences exactes qu'en sciences humaines. Enfin, il faut également une politique d'information visant à diffuser le plus largement possible les résultats de la recherche scientifique à travers les différents moyens d'information et l'enseignement. L'idée véhiculée à l'aide de ces trois moyens pour une libération de la pensée représente une stratégie de développement globale. Notons toutefois qu'il est plus aisé d'offrir à un peuple un équipement économique qu'intellectuel, affirme Arkoun. C'est pourquoi, une pensée libre doit être diffusée non seulement par le biais des divers canaux de communication mais surtout par l'éducation scolaire. En résumé, l'intellectuel ne doit pas être réduit à la solitude.

3.2.2.2. De la réforme à la subversion

Arkoun recommande une subversion intellectuelle et spirituelle : le travail de subversion doit porter sur l'ensemble du corpus de croyance[280]. Par conséquent, la réforme religieuse entamée par des clercs réformistes dans le but de réactiver un islam authentique doit être rejetée. À un islam réformiste s'étendant du milieu du 18e au milieu du 19e siècle succède, au milieu du 20e siècle, un islam populiste[281]. Aujourd'hui, la pensée islamique est confisquée par l'Islam politique ritualisé qui envahit tous les domaines de la vie sociale. Ce renforcement du mécanisme rituel, visant à mieux contrôler les esprits, a vu le jour dans les années '70[282]. Il se limite à produire des avis juridiques de jurisconsulte, sans véritable savoir

[279] M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique* [voir n. 63], p. 305.
[280] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 167.
[281] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 33.
[282] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 147.

théologique[283]. De plus, il règne - même parmi les intellectuels éclairés - un esprit d'autocensure alors que la pensée subversive doit pratiquer une ascèse intellectuelle, c'est-à-dire n'avoir aucune attache. Il est également important de noter que dans les sociétés touchées par le fait islamique, on assiste à la mise en place d'une ignorance institutionnalisée, d'où l'urgence de la déconstruction de l'héritage du patrimoine musulman.

La notion de subversion doit être comprise dans le sens d'une réactivation « du geste des philosophes des Lumières au 18e siècle », un geste qu'Arkoun compare à celui des prophètes car ils ont en commun d'offrir à l'homme des voies pour le déploiement existentiel. En effet, selon lui, les différents discours prophétiques sont « *structurellement et symboliquement subversifs* »[284]. La réaction violente des sociétés musulmanes lorsqu'on parle de la subversion du texte coranique s'explique par le fait qu'elles sont dans « une conjoncture historique où elles doivent faire face à de graves crises internes et externes »[285], contrairement aux sociétés chrétiennes occidentales. L'attitude des sociétés européennes envers le religieux et les changements théologiques introduits par Vatican II sont liés, d'une part, au combat des philosophes contre la pensée dogmatique et la révolution scientifique menée depuis le 18e siècle et, d'autre part, par les horreurs du nazisme[286]. En revanche, dans le monde musulman, l'éthos religieux mobilise encore la masse. Le dogmatisme religieux est donc toujours présent dans les sociétés musulmanes contemporaines. Le phénomène de la révélation - comme nous l'avons vu plus haut - n'est pas un domaine réservé au seul théologien musulman, mais concerne l'ensemble des disciplines en sciences humaines.

Ce qui doit être étudié dans l'histoire de la pensée islamique, ce sont les discontinuités et les oublis, les impensables et l'impensé, et non un islam issu de plusieurs siècles de reproduction scolastique. Les textes seconds s'expriment - à l'instar du corpus coranique - sur le registre de la vérité, ce qui enferme l'esprit dans l'espace d'un pensable autorisé[287], créant la confusion entre Texte premier et texte second. Un travail de subversion est nécessaire, aussi bien au niveau des textes dérivés du discours coranique qu'au niveau du Texte coranique. Mais il s'agira aussi de penser les impensés et les impensables accumulés depuis des siècles et ce d'autant plus que, selon Arkoun, depuis les cinquante dernières années, l'islam est réduit à

[283] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 20.
[284] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 162.
[285] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 134.
[286] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 31.
[287] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 132.

trois fonctions : une religion refuge pour les exclus et marginaux, une religion repaire pour les opposants politiques et une religion tremplin pour les arrivistes (ou carriéristes) et manipulateurs d'opinion qui font appel aux imaginaires sociaux d'un passé imaginé, voire fantasmé[288]. Le problème de la raison religieuse - contrairement à la raison moderne – est qu'en temps de crise, elle réactive le retour à la source.

En résumé, d'après Arkoun, la raison moderne doit subvertir tous les discours accumulés depuis plusieurs siècles. Trois opérations sont à effectuer, et ce dans un ordre chronologique :

- transgresser les limites de la clôture dogmatique et déplacer avec l'aide de la critique intellectuelle moderne l'ensemble du patrimoine musulman vers les nouveaux espaces d'intelligibilité ;
- procéder à une critique systématique du noyau de la civilisation qu'est le Coran, et enfin
- dépasser les évidences accumulées depuis des siècles par la raison religieuse dont les fondements ont été ébranlés par la raison critique moderne.

Quel sens donner à la libération de la pensée islamique de la clôture dogmatique ? Il ne s'agit « pas d'une démolition brutale, mais d'une entrée méthodique dans les processus discursifs et culturels de la littérature de référence dont se servent encore les gestionnaires de la croyance »[289]. Il s'agit de mettre en place une pensée de dépassement grâce à une approche critique « radicale » et pluridisciplinaire[290]. Pour cela, il est indispensable de recourir aux « deux couples interactifs de concept - pensable/impensable et pensé/impensé - »[291] d'autant plus que, comme nous l'avons vu plus haut, la pensée islamique a tracé les limites du pensable autorisé. Cependant, nous avons aussi signalé dans les sections précédentes, l'existence de tensions dans la pensée musulmane entre le pensable et l'impensable. Toutefois, la formation d'une clôture s'est vite imposée à un espace du pensable dans la pensée arabo-musulmane. Cela donnera naissance à une pensée filtrée provoquant l'accumulation des impensés et des impensables dans la pensée arabo-musulmane. D'ailleurs, s'il fait une distinction entre fait coranique et fait islamique, Arkoun nous dit aussi

[288] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 73.
[289] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 19.
[290] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 245.
[291] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 265.

qu'aujourd'hui, le retour est plus un retour au fait islamique plutôt qu'au fait coranique proprement dit[292]. Même si le fait coranique demeure toujours un horizon de sens, d'espérance et de référence pour les croyants, le moyen de parvenir à cet horizon est constamment médiatisé par le recours à la Tradition qui est, selon lui, une construction humaine.

3.2.2.3. Le problème de la laïcité dans les sociétés musulmanes contemporaines

Le problème de la modernité des sociétés arabo-musulmanes concerne aussi la question de la séparation du politique et du religieux. Le discours coranique contient des normes juridiques, éthiques, politiques qui vont s'opposer aux systèmes politiques, éthiques, juridiques modernes. Donc, par exemple, les règles normatives dans le discours coranique vont à l'encontre du droit positif. L'adoption de la laïcité permet de rompre « avec l'idée et la réalité de Dieu remplissant des fonctions de gestion politique, juridique, éthique, psychologique, culturelle »[293]. Étant donné l'impossibilité aujourd'hui d'imbriquer le religieux et le politique pour légitimer l'autorité politique, la seule issue du rapport entre le politique et le religieux dans les sociétés musulmanes consiste, selon Arkoun, à suivre l'exemple français, c'est-à-dire la séparation de l'Église et de l'État. Le monde musulman n'a aucune expérience en ce domaine[294]. Cependant, nous dit Arkoun, l'un des apports de la colonisation est de confronter les sociétés musulmanes aux idées de laïcité et de démocratie, L'Algérie en a notamment bénéficié pendant plus d'un siècle, « même si elles (laïcité/ démocratie) n'étaient pas là comme il faut … »[295]. Malheureusement, les Algériens ont tout rejeté après l'indépendance.

On peut noter qu'Arkoun regrette que l'Algérie n'ait pas gardé les acquis positifs de la Révolution française et de l'Histoire de France, après l'indépendance. Il est déçu par les orientations que le nouveau gouvernement va donner à l'Algérie après l'indépendance. Ce qui le choque dans les discours après l'indépendance est le nationalisme arabe, qui exclut les

[292] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p. 268.
[293] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 100.
[294] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 174-177.
[295] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 177.

Kabyles et entraîne un certain communautarisme et la référence à une religion. Ces deux facteurs ne permettent pas une citoyenneté commune à tous les habitants selon M. Arkoun[296].

La vacance de pouvoir après la mort du prophète de l'Islam entraîne un modèle qui va devenir par la suite « une réponse de fait qui permit le développement d'un État califal légitimé a posteriori par un Islam officiel »[297], mais aussi d'autres réponses théoriques par les autres courants minoritaires comme les chi'ites et les kharidjites. Arkoun qualifie les différents courants de l'époque omeyyade comme « des mouvements socio-politiques » en recherche d'une doctrine que comme des partis politiques. D'ailleurs, d'après M. Arkoun, leurs discours sont de type « éthico-religieux » et ambivalent et non discursif ; ces discours sont diversifiés et évoluent dans un sens plutôt spéculatif.

Pourtant, un moment historique important dans l'histoire de la pensée musulmane montre non seulement une répartition possible entre pouvoir et savoir, mais également un refus d'asservissement du savoir au pouvoir. Ainsi, lorsqu'al-Maʾmūn, usant de sa position d'autorité politique, instaura la théologie mu'tazilite comme doctrine officielle, il y eut opposition. Il s'agit d'un opposant célèbre d'Ibn Ḥanbal (m. 855). M. Arkoun met en avant qu'il va s'opposer au calife mais également exprimer une sorte « d'affirmation de la séparation entre les instances spirituelles et politiques : cette dernière ne doit pas intervenir dans les affaires religieuses et théologiques »[298]. Il ne s'agit pas d'une laïcité au sens moderne du terme, mais plutôt de la question de la gestion des rapports entre les sphères politique et religieuse. Dans une formule qui deviendra célèbre, Ibn Ḥanbal exprime l'idée que le fidèle n'a pas à obéir à l'autorité politique lorsqu'il risque de désobéir à Dieu[299]. Même si Arkoun réfute les autres positions d'Ibn Ḥanbal, il admire le geste de protestation que celui-ci pose, « il a fait preuve d'un véritable esprit critique quand il a mis en question l'étatisation du religieux »[300].

---

[296] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 37. D'ailleurs, c'est dans le contexte de la décolonisation qu'il nous dit qu'il a pris conscience d'une nécessaire critique de « la raison islamique ».

[297] M. ARKOUN, *La pensée arabe*, [voir n. 65], p. 33.

[298] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 145. Curieux qu'Arkoun, un rationaliste moderne, invoque Ibn Hanbal en intellectuel contestataire. Al-Jabri a fait de même dans son livre *Les intellectuels dans la civilisation arabe* (al-*Muthaqqafūn fī al-ḥaḍāra al-'arabiyya),* paru en 1995. Abed al-Jabri y traite deux intellectuels musulmans contestataires: Ibn Ḥanbal et Ibn Rushd.

[299] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 145.

[300] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 146

En réalité, la véritable institution étatique politique s'installera à Damas avec la dynastie omeyyade. Le pouvoir politique se sert du capital symbolique présent dans le Coran pour construire et imposer une doctrine qui devient non seulement officielle, mais aussi orthodoxe car les savants autorisés par le pouvoir politique « accréditent l'idée qu'il est possible de lire correctement la parole de Dieu »[301]. L'effort intellectuel (*ijtihād*) [302] sera orienté pour sacraliser et transcendantaliser le corpus juridique une fois établi pour légitimer la fonction du calife et les institutions étatiques mises en place[303].

Le rapport entre le politique et le religieux existe dès le début de l'énonciation du Coran. Même si, selon Arkoun, il ne faut pas faire d'anachronisme car il n'y a pas d'État durant les vingt-trois années de déploiement du « discours prophétique coranique »[304]. Néanmoins, le rapport existe car, d'une part, le discours coranique est en compétition avec d'autres discours, donc même le rituel et spirituel ont un aspect politique. D'autre part, le prophète de l'Islam s'exprime dans un espace social, c'est-à-dire devant un ensemble d'humains qui vont tenter d'organiser leur vie en commun, ce qui renvoie au politique[305]. Pour Arkoun, le prophète - comme les autres prophètes bibliques - a « fondé un ordre politique nouveau pour l'Arabie en l'articulant à la symbolique religieuse de l'alliance »[306]. Dans les trois monothéismes, la symbolique se transforme en code juridique, rites, doctrine et idéologie de domination[307]. Selon Arkoun, le Coran ne fait que prolonger le rôle joué par Dieu dans les monothéismes antérieurs ; il s'insère dans la tradition qui construit Dieu comme unique[308].

Comme le discours biblique, le discours coranique contient des normes qui vont réguler la société profane[309]. Après la mort du prophète de l'islam, pour désigner le successeur du prophète, il y aura une sorte d'étatisation du religieux nous dit Arkoun. De plus, la gestion politique après la mort du prophète est liée, selon lui, « à une longue tradition tribale ou clanique »[310]. Les rivalités entre les différentes tribus sont essentielles pour comprendre l'ordre social, politique et symbolique de la cité musulmane. D'où la nécessité de

[301] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 40.
[302] M. ARKOUN, *Lectures du Coran* [voir n. 115], p. 10 et passim.
[303] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 41.
[304] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 170.
[305] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 169.
[306] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 36.
[307] M. ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam* [voir n. 60], p. 38.
[308] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 99.
[309] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 100.
[310] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 170.

mettre en évidence l'instrumentalisation du religieux par le politique - car le problème était d'ordre politique - et non religieux. Une part du travail de déconstruction consiste à analyser la notion de violence qui, selon Arkoun, est liée à « l'impératif de survie », voir son impact au niveau politique mais aussi lors de la formation de cette jeune communauté[311].

L'épisode islamique, moment historique, est donc bien, d'après les propos d'Arkoun, un moment « de subversion politique, de subversion de langage et de la source de légitimation »[312]. Avec l'expansion de l'Islam, le modèle que le discours coranique va mettre en place sera exporté dans les sociétés conquises. Donc, selon Arkoun, « les institutions du désert vont continuer à vivre »[313]. L'islam a donné naissance à une « nouvelle construction des modes de production de la société »[314].

En résumé, il y a une sorte de dégradation après la mort du prophète de l'Islam, qui va s'accentuer. La dégradation durant les deux siècles qui suivent la mort du prophète est liée à l'histoire. Puisqu'il faut créer un pouvoir centralisé pour le vaste empire après l'expansion de l'Islam.

[311] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 95.
[312] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 102. Notons que le discours coranique crée un système sémantique, un système de signification de mots qui est réutilisé dans le discours prophétique.
[313] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 102.
[314] M. ARKOUN, R. BENZINE et J-L. SCHEGEL, *La construction humaine de l'Islam* [voir n. 57], p. 103.

Chapitre 4 : Évaluation critique

Dans les chapitres précédents, nous avons montré le rapport qu'entretiennent Abed al-Jabri et Arkoun au patrimoine pour ensuite aborder les moments de la civilisation arabo-musulmane qu'ils considèrent chacun comme étant l'apogée de cette civilisation. Abed al-Jabri veut mettre l'accent sur la part rationaliste de l'héritage arabo-musulman alors qu'Arkoun préfère mettre en évidence la période humaniste. Le premier situe la période rationaliste en Andalousie, le second situe la période humaniste en Iran à l'époque Būyide.

Dans le troisième chapitre, nous avons examiné les propositions de ces deux intellectuels pour une modernisation et une démocratisation des sociétés arabo-musulmanes. Dans les pages qui vont suivre, il s'agit non seulement de mettre en exergue le contexte dans lequel se déploient leurs pensées mais également les points d'accord et de désaccord qui existent entre nos deux auteurs et de réaliser une critique de leurs pensées pour terminer avec la question du public et de l'impact de leurs pensées sur ce dernier.

Leurs propositions au sujet des conditions d'accès à la modernité dépendent du contexte de déploiement de leur pensée. Les causes de l'impasse dans laquelle se trouve la pensée arabo-musulmane diffèrent d'un auteur à l'autre. Le premier estime qu'il y a un déclin de la pensée arabe tandis que le second considère que la pensée islamique se retrouve enfermée dans une clôture dogmatique. D'après Abed al-Jabri, deux facteurs sont responsables du déclin de cette pensée : il y a tout d'abord la raison analogique et ensuite la raison démissionnaire. C'est la pénétration de l'hermétisme oriental dans la pensée arabo-musulmane qui l'a menée à cet irrationalisme. L'avenir des sociétés arabo-musulmanes doit être construit à partir de sa propre histoire spécifique et de la personnalité arabe. Par contre, pour Arkoun, la construction ne peut être qu'humaine et doit consister en une sortie de la clôture dogmatique (du religieux). En effet, l'auteur espère l'avènement d'un humanisme débarrassé de tout apriori théologique et d'un islam non religieux. Les propositions qu'il fait pour sortir de l'impasse dans laquelle se trouve la pensée arabo-musulmane, ne sont pas le fruit du hasard. Elles sont liées au contexte dans lequel se déploie la pensée, mais aussi au vécu et à l'expérience personnelle. Il nous semble que les individus et les communautés musulmanes ne peuvent pas être libres de toute attache culturelle ou sociétale, seulement parce qu'elles le désirent. Il y a un rapport de force, des héritages et des conditions historiques qui jouent énormément dans la définition d'une société musulmane aujourd'hui.

4.1. Convergences et divergences entre les deux intellectuels maghrébins

Les points de convergences entre les deux intellectuels maghrébins

Les deux intellectuels partagent l'idée d'une lecture critique du patrimoine. En effet, les deux auteurs procèdent à une analyse critique et à une relecture du passé dans le but d'adhérer à la modernité. Il y a également une désacralisation des décisions et des interprétations des quatre premiers califes qui ne doivent pas être éternelles et immuables, à savoir que leur modèle de gouvernance est une construction humaine et par conséquent n'a pas à être sacralisé. Les deux auteurs mettent également en évidence la sacralisation des positions prises par des savants au cours de l'histoire, celles-ci étant liées au contexte et ne doivent pas devenir des références théologiques. Ces positions doivent être désacralisées car il s'agit de positions d'hommes à un moment donné de l'histoire. Par conséquent, les deux auteurs ont en commun la libération de l'esprit dans les sociétés arabo-musulmanes.

Un autre aspect commun des pensées des deux penseurs sur lequel nous travaillons, est la modernisation et la démocratisation des sociétés arabo-musulmanes. Leur philosophie politique converge sur l'idée de démocratie, les deux auteurs étant d'accord sur l'idée que la politique doit être une pratique autonome. De plus, ils avancent que c'est progressivement que se tisse le lien étroit entre politique et Islam, cela étant lié à la contingence historique et à l'imbrication du politique et du religieux. Cela démontre que cette dernière n'est pas inscrite dans les fondements de l'islam et que, par conséquent, elle ne représente pas une obligation religieuse. Quant à l'application concrète de la démocratie, ils n'ont pas la même approche : Abed al-Jabri affirme qu'il ne s'agit pas d'une notion proprement occidentale alors que, de son côté, Arkoun prône l'application du modèle français.

Un dernier point qui les rapproche concerne le fait qu'ils ne prennent pas en compte les aspirations des gens à une spiritualité. Abed al-Jabri rejette l'ésotérisme et Arkoun adopte des attitudes critiques à l'égard du mystique qui se vit au sein des confréries. Concernant Abed al-Jabri, nous avons pu constater qu'il considère que la spiritualité fait partie de l'irrationnel et est responsable du déclin de la pensée arabe. Quant à Arkoun, dans la critique de la raison islamique, il met en avant qu'il faut aussi inclure l'islam des confréries. Il fait cependant une distinction entre le soufisme qui peut être une expérience personnelle et l'expérience spirituelle des confréries dirigées par des marabouts qui reproduisent des

connaissances apprises par cœur dans des manuels. Dès lors, qu'il s'agit seulement d'une récitation cela implique pour Arkoun un moment sans aucune réflexion[315]. Mais la spiritualité, même individuelle, fait appel à la méditation et à la récitation du texte sacré, moment où la réflexion n'a, en principe, pas lieu d'être.

Les divergences entre nos deux penseurs

Nos deux auteurs ont en commun d'être berbérophones. Néanmoins, contrairement à M. Arkoun, M. Abed al-Jabri ne semble pas s'intéresser à la question linguistique, une question qui a pourtant affecté M. Arkoun qui dit, à plusieurs endroits de ses écrits, qu'il a souffert de l'imposition de l'arabe en Algérie.

Un premier point de divergence donc est l'arabisme actif d'Abed al-Jabri qui contraste avec l'indignation d'Arkoun envers les usages du nationalisme arabe dans les pays maghrébins après l'indépendance. L'arabisme du premier s'exprime sur deux plans : d'abord dans sa vision unitaire des pays de langue arabe - notamment maghrébins -, ensuite par sa revendication de l'authenticité de la culture arabe, la langue représentant pour lui le véhicule d'une culture[316]. On peut ainsi constater que pour ce dernier ce n'est pas l'unité islamique qui l'intéresse, mais plutôt l'unité arabe. M. Abed al-Jabri fait également partie de l'élite qui a arabisé l'enseignement de la philosophie au Maroc, ce qui va à l'encontre de la posture d'Arkoun concernant l'arabisation dans le Maghreb. En plus de son arabisme actif, Abed al-Jabri est aussi un intellectuel qui écrit principalement en arabe. M. Arkoun écrit quant à lui essentiellement en français mais fait traduire ses écrits en arabe, notamment par Hachim Salih[317]. Par ailleurs, il considère que penser en français facilite la réflexion critique à l'égard du patrimoine musulman ; ce n'est pas le cas lorsqu'on pense en langue arabe car celle-ci n'a pas bénéficié des progrès et outils conceptuels des sciences humaines[318]. Dès lors, nous pouvons avancer que la démarche d'Arkoun est une étude à l'extérieur du patrimoine tandis que M. Abed al-Jabri estime que le travail critique sur le patrimoine doit provenir de l'intérieur car toute étude externe ne peut avoir un impact sur l'opinion publique. Selon le philosophe marocain, il est difficile de penser avec des outils construits dans une réalité et un

[315] R. BENZINE et J-L. SCHLEGEL, La construction humaine de l'Islam [voir n. 57], p. 119.
[316] Abdellah LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 151.
[317] Il s'agit d'un écrivain et traducteur syrien, qui a étudié à la Sorbonne et vit à Paris.
[318] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 127.

univers culturel différents de celle du monde arabe. On ne peut penser les problématiques de sa propre culture que de l'intérieur. La compréhension du fait arabe ne peut être réalisée que de l'intérieur alors que, pour Arkoun, les langues européennes se prêtent mieux à l'étude critique du fait religieux.

Une deuxième différence porte sur leurs attitudes à l'égard de l'orientalisme. La position d'Abed al-Jabri est beaucoup plus distante envers l'orientalisme que celle d'Arkoun. Le philosophe marocain se dit d'ailleurs « exempt de toute influence orientaliste » et ajoute qu'il ne peut affirmer « avoir pour maître un ou des orientalistes »[319]. En revanche, Arkoun cite fréquemment des orientalistes dans ses travaux. On peut aussi le constater lorsqu'on analyse leurs bibliographies respectives.

L'attitude d'Abed al-Jabri peut se justifier par sa volonté de montrer qu'il y a d'autres modèles de développement et de progrès que le modèle occidental. Il démontre ainsi qu'il souhaite une modernisation différenciée. Cependant, Abed al-Jabri n'y arrive pas. En effet on peut constater dans ses écrits qu'il ne renvoie pas uniquement à des sources issues du patrimoine arabo-musulman : il se voit obligé de se référer au savoir occidental. Il renvoie par exemple à des intellectuels européens, mais également à des orientalistes comme le démontre sa bibliographie, et ce même s'il cite moins souvent les auteurs occidentaux qu'Arkoun. Le fait de renvoyer à des concepts issus des sciences sociales comme champ, habitus, rupture épistémologique, etc. démontrent non seulement que la démarche d'Abed al-Jabri n'est pas exclusivement endogène mais atteste également qu'il a étudié les sciences humaines telles qu'elles sont enseignées dans les pays européens. Sur ce sujet, M. Abed al-Jabri distingue ce qui est universel et appartient à l'humanité entière - comme les avancées scientifiques ou la démocratie - de ce qui est spécifique à un groupe culturel particulier.

Un autre point sur lequel la pensée de Abed al-Jabri et Arkoun se distingue concerne leurs positions à l'égard de l'occident. Au préalable, nous nous devons de signaler que nous sommes en présence des deux auteurs postcoloniaux. M. Arkoun pense que le retard est essentiellement dû à des facteurs internes et liés à la pensée mythique et regrette, comme nous l'avons vu plus haut, que les sociétés arabo-musulmanes n'aient pas profité de l'apport de la colonisation. Abed al-Jabri dénonce au contraire l'impérialisme occidental et lui attribue une

[319] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 155.

part de responsabilité (égale aux responsabilités endogènes, c'est-à-dire la relation au patrimoine des sociétés arabo-musulmanes et la nécessité de restructurer la raison arabe) dans l'état actuel du monde arabe. Lorsqu'il impute la responsabilité de la décadence à des facteurs endogènes, il recourt à une « logique génétique » et lorsqu'il remet en cause la domination occidentale, il fait appel à une logique de situation, nous livre A. Labdaoui[320]. Ainsi, pour Abed al-Jabri, il s'agit de la concomitance de facteurs internes, mais également externes tels que l'ingérence et l'impérialisme occidental, qui sont les facteurs du déclin de la pensée arabe.

Un quatrième point de divergence dans la pensée de nos deux penseurs est lié à la question de la séparation de l'Église et de l'État. Abed al-Jabri explique que cette séparation n'a pas lieu d'être dans le contexte islamique, car il n'y a pas d'Église[321]. Selon le philosophe marocain, le religieux doit rester inclus dans la gouvernance de l'État comme une référence éthique et sociale pour les sociétés majoritairement musulmanes. Néanmoins, le traitement des problèmes sociaux et politiques doit trouver sa source dans la raison humaine. La religion, tout comme certaines monarchies européennes, « règne mais ne gouverne pas »[322]. D'après Abdou Filali Ansary, ce sont des propos proches de ceux défendus par 'Ali Abderraziq, le fameux shaykh égyptien qui a contesté, en 1925, l'existence d'un modèle islamique de gouvernance. Abdou Filali Ansary avance que Jabri procède à une sorte de rejet de la laïcité à la française et préconise plutôt une laïcité anglo-saxonne[323]. En revanche, Arkoun – comme nous l'avons déjà fait remarquer - préconise le modèle français.

Une distinction essentielle concerne le rapport aux sources d'Abed al-Jabri et d'Arkoun. Ce sont deux intellectuels séculiers. Cependant, la singularité de chacun de nos deux auteurs se situe au niveau du sort qu'ils réservent au religieux. Abed al-Jabri prône un sécularisme plus modéré que celui d'Arkoun. Ce dernier adopte une attitude plus radicale quant à la question de la sécularisation. En effet, dans sa démarche, il introduit l'historicité du corpus coranique considéré comme la vérité religieuse par la majorité des sociétés arabo-

[320] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 173.

[321] Abdou FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity? : Mohamed Abed Jabri and the paradox of Islam and modernity,* dans COOPER John, NETTLER Ronald L., MAHMOUD Mohamed (éd.), *Islam and Modernity : Muslim Intellectuals Respond*, London, Tauris, 1998, p. 156-171, p. 164.

[322] A. FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity* [voir n. 321], p. 164.

[323] A. FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity* [voir n. 321], p. 164 et passim

musulmanes. Les causes de la différence de leur position peuvent s'expliquer par le milieu dans lequel évolue leur pensée et leur projet intellectuel

.

La démarche prudente d'Abed al-Jabri s'explique aussi par son projet culturel : ce qui l'intéresse, ce n'est pas de procéder à une nouvelle lecture de l'Islam, mais de mener les sociétés arabes à une réforme interne et à leurs développements. En effet, la démarche d'Abed al-Jabri est culturelle ; il pense jouer un rôle dans le devenir de la collectivité en ayant un projet de reconstruction sociétale et culturelle arabe. Le but d'Abed al-Jabri est par conséquent de mobiliser un public aussi large que possible, raison pour laquelle il respecte le référent islamique. D'après Labdaoui, même sa position vis-à-vis du religieux est utilitaire dans le sens où il réalise une critique du patrimoine arabo-musulman sans toucher à son fondement[324]. C'est d'ailleurs également un reproche que lui adresse Arkoun comme nous le verrons dans le paragraphe suivant. Cela nous permet d'avancer, avec le concours de Roxane Marcotte, que sa vision est sociale et dynamique mais qu'elle veut aussi contrer les revendications idéologiques croissantes[325], notamment celles du discours islamiste qui a une certaine popularité sur fond de crise sociale et culturelle. Pourtant, Abed al-Jabri tient des propos dans lesquels on peut mesurer son rapport critique à l'égard du religieux, notamment quand il explique « l'invention de Dieu par le Bédouin en fonction des conditions historiques et écologiques »[326]. Par conséquent, nous pouvons avancer que son rapport aux sources est lié à son contexte, à sa volonté d'élargir son public que nous analyserons plus loin, mais également à se prémunir, car avoir une attitude désacralisante vis-à-vis du Coran est bien évidemment très mal vécu par le public musulman pour qui le Coran doit rester inattaquable.

Notons que c'est l'un des reproches que fait M. Arkoun, non seulement vis-à-vis de l'ensemble des intellectuels modernisant mais également à l'égard d'Abed al-Jabri. D'après l'islamologue franco-algérien, la lecture critique de l'ensemble des penseurs contemporains n'est pas suffisante car elle consiste à contourner la clôture dogmatique. Pour Arkoun, les intellectuels critiques « touchent aux questions traitées à l'intérieur de la clôture sans aller jusqu'à inclure le noyau dogmatique de la foi comme le statut cognitif de la Révélation, la structure mythohistorique du discours de la foi, le discours prophétique dans les limites de l'analyse linguistique, sémiotique, historique et anthropologique tels que violence, sacré,

[324] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 267.
[325] R. D. MARCOTTE, *Un islam, des islams* [voir n. 241], p. 122 et passim.
[326] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 151.

vérité ; Langue, histoire, Pensée ; Révélation, histoire, Vérité ; Religion, Société, Politique, etc »[327]. C'est également une des critiques du politologue marocain et enseignant M. Mouaqit à l'égard d'Abed al-Jabri. D'après lui, M. Abed al-Jabri n'assume pas jusqu'au bout l'anthropologisation du fait religieux[328]. Contrairement à Arkoun, Abed al-Jabri refuse de mettre en conflit les dimensions anthropologique et théologique. Ce refus s'explique-t-il uniquement, comme nous le dit M. Arkoun, par le fait que l'historicité du texte coranique n'est pas encore pensable dans le contexte islamique et que le poids de clôture dogmatique est encore fort ? Il est clair que M. Abed al-Jabri, en tant qu'intellectuel séculier, est au courant des avancées des sciences sociales en occident et est conscient de cette problématique. En outre, d'après ses propos, le Coran n'est pas responsable du déclin de la pensée arabe. Cependant, nous avons déjà noté qu'il critique le primat du Texte sur la raison - c'est-à-dire le rationnel religieux - qui s'étend à l'ensemble de la pensée arabe et qui doit être confiné aux savoirs religieux. M. Abed al-Jabri reproche en effet à la pensée arabo-musulmane de mettre Dieu au centre de la relation de l'homme à la nature, notamment dans les sciences naturelles.

Il convient néanmoins de signaler qu'il est évident que, dans un contexte arabo-musulman, pousser la critique jusqu'à la déconstruction de ce qui est sacré peut être mal interprété par l'auditoire musulman. Aussi, il est actuellement difficile de mener les musulmans vers une désacralisation des fondements mêmes de la religion. Par ailleurs, la critique n'est à cet égard pas complètement libre. En effet, M. Abed al-Jabri faisait partie de ces intellectuels qui écrivent dans la marge de liberté autorisée. En effet, à l'époque où il publie ses écrits, la liberté d'expression et d'action est limitée au Maroc. Il n'a pas bénéficié d'un champ intellectuel dynamique comme ce fut le cas d'Arkoun qui vit dans un contexte intellectuel particulièrement ouvert à ce genre de problématiques. Dans une société largement sécularisée, comme c'est le cas en France, le penseur arabo-musulman moderniste et libéral sent la nécessité de repenser l'essence même de la vérité religieuse, ce qui n'est pas le cas d'un penseur comme Abed al-Jabri qui vit dans un contexte où l'éthos religieux mobilise encore les populations et où la tradition religieuse constitue un code de sens qui s'impose à l'ensemble de la société.

---

[327] M. ARKOUN, *Humanisme et Islam* [voir n. 78], p.152.

[328] Mohammed MOUAQUET, *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, Eddif, 1993, p. 172.

Toutefois, Abed al-Jabri soutient qu'il faut garder l'islam comme fondement éthique de la société sans toutefois en faire la base d'une société arabe moderne. Il distingue la connaissance profane du savoir théologique et refuse l'argument d'autorité dans le savoir profane. Notons que cela remet en question l'idée d'un Islam englobant, comme trouvant en son sein toutes les réponses aux interrogations et besoins de la société en tout temps et tout lieu. Par contre, l'humanisme rationaliste d'Arkoun refuse toute référence à un texte religieux. Arkoun a une attitude de rupture plus radicale envers le Texte, celle-ci étant dictée par sa démarche qui se situe dans le cadre des sciences sociales. Nous pouvons donc affirmer que les deux auteurs n'ont pas la même conception de l'autonomie de la raison. Cependant, il est important de signaler la fidélité d'Arkoun à l'égard du Livre archétypal. C'est d'ailleurs l'une des critiques que lui adresse Olivier Carré qui le compare à Sayyid Qutb car comme Qutb, Arkoun situe le miracle coranique « dans son caractère hautement performatif, inaugurateur d'une singularité englobante » [329]. O. Carré ajoute qu'Arkoun est ainsi fondamentaliste comme l'est S. Qutb dans la mesure où il est à la recherche du texte primordial.

Pour conclure, signalons une dernière différence entre les deux intellectuels. Alors que pour Arkoun, l'esprit médiéval ne peut être un fondement de la modernité, Abed al-Jabri veut quant à lui renouer avec la pensée médiévale d'Averroès, laquelle peut servir de base à une vision moderne du monde dans le contexte arabo-musulman. À ce sujet, notons qu'Averroès revient souvent dans l'actualité culturelle arabe, comme par exemple chez le penseur marocain Jamaleddine al-'Alawi (m. 1992) qui, comme Abed al-Jabri, a comme projet d'amener les sociétés arabo-musulmanes vers le progrès et s'intéresse de surcroît à la pensée d'Averroès, notamment sa théorie de la démonstration[330]. L'un des éléments qui fait l'actualité d'Averroès tient au fait qu'il critique la théologie, mais pas la religion : l'averroïsme est ainsi une source de questionnement philosophique et théologique sur le rapport entre la raison et la foi (Raison et Révélation). Dans le contexte de la renaissance arabe cela suscite un intérêt renouvelé surtout face aux questionnements de la modernité occidentale. Dans la démarche d'Averroès, la raison est indépendante du donné révélé, ce qui correspond aux exigences des sciences modernes. Abed al-Jabri prône, à l'instar d'Averroès, une autonomie complète de la raison. C'est d'ailleurs la voie proposée par notre philosophe marocain pour une intégration dans la

[329] Olivier CARRÉ, Aux sources des frères musulmans radicaux : « la lecture du Coran par sayyid Qutb », dans Arabica, 32, 3 (1985), p. 261-288 (ici p. 287).
[330] Mohamed MESBAHI, *L'état actuel de la recherche en histoire de la philosophie islamique au Maroc*, dans *Bulletin d'études orientales*, 48 (1996), p. 213-223 (ici p. 216).

modernité et plus particulièrement parmi les penseurs néo-averroïstes contemporains pour qui l'averroïsme est avant tout un rationalisme[331].

4.2. Lecture critique de la pensée d'Abed al-Jabri et d'Arkoun

Abed al-Jabri

D'après Abed al-Jabri, l'accès à la modernité exige, d'une part, que la pensée contemporaine change sa structure intellectuelle, c'est-à-dire qu'il faut une reconstruction de la pensée sur des bases rationnelles se traduisant par la fin du primat du Texte sur la raison et le rejet de l'irrationalisme provenant de l'Orient et que se développe une approche qui relativise et historicise leurs héritages. Cette attitude critique avec le passé permet le dépassement du passé et l'inscription dans un futur, d'après le philosophe marocain. Seule la connaissance du passé permettra de le dépasser et non de le subir ce qui permet par conséquent une projection dans le futur.

Ainsi, Abed al-Jabri préconise une dynamique interne en continuité avec sa propre tradition. En effet, il procède à une relecture de l'histoire en tâchant de trouver des principes modernes et rationnels dans l'héritage arabo-musulman. Mais il procède également à une construction historique dans la mesure où sa lecture du passé consiste à mettre en exergue le « combat » entre rationalisme et ce qu'il considère comme irrationnel. La reconstruction de la pensée arabe, d'après le philosophe marocain, passe par la revitalisation de la pensée d'Averroès et plus largement ce qu'Abed al-Jabri nomme la pensée occidentale qui a une tendance rationnelle. D'ailleurs d'après l'une de ses expressions « la relève ne sera qu'averroïste ». En revanche, il s'agit de l'école orientale qui est responsable de l'irrationalisme et de la décadence de la pensée arabe. Ce qui n'est bien évidemment pas acceptable. Le représentant du courant dit irrationnel et qui a eu une influence néfaste sur la pensée arabo-musulmane est, Avicenne. Pourtant Avicenne, représentant par excellence de

[331] Abdou Filali, dans l'actualité d'Averroès, p. 43. Voir aussi Anke *Kugelgen Averroes und die arabische Moderne : Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam,* Leyde, Brill, 1994. et du même auteur, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroists' in the Twentieth Century", in Alif (Journal of Comparative Poetics) 16 (1996), pp. 97-132.

cette école orientale, est bien un rationaliste, et qui plus est, un aristotélicien[332]. Il Avicenne était également une personnalité scientifique (médecin). Donc pour Avicenne, comme pour Averroès, et d'autres philosophes musulmans le vrai est accessible par la raison humaine[333]. En outre, A M. Mesbahi et D. Gutas refusent l'idée d'une démarcation de la philosophie orientale comme l'appuie M. Abed al-Jabri. Mesbahi insère d'ailleurs la philosophie d'Avicenne dans l'histoire de la philosophie en général depuis Aristote. À ce sujet, ce dernier ajoute qu'il s'agit d' « un progrès dans la voie d'une solution des problèmes posés par l'histoire de la philosophie depuis Aristote »[334].

Ce n'est pas seulement au niveau de la philosophie islamique qu'Abed al-Jabri réinvente l'histoire. En effet, ce dernier ne fait pas de distinction entre la théologie Muʿtazilite et ash'arite. D'après ces propos les deux tendances font partie de la raison indicationnelle (le savoir religieux ou théologique). Pourtant, il existe une singularité propre à chacune de ces deux tendances, la première étant une théologie rationaliste et la seconde qui tire son origine du Mu ʿtazilisme est une sorte de synthèse entre le courant rationaliste et traditionaliste[335].

Une autre remarque concerne l'avènement d'une modernité intellectuelle arabe qui, selon Abed al-Jabri, doit obligatoirement s'ancrer dans le patrimoine. Pour ce faire, il nous faut renouer, dit-il, avec la période rationaliste et principalement avec Averroès car ce dernier promeut la raison démonstrative. Pour Abed al-Jabri, l'averroïsme représente une sorte de prolongement de la pensée d'Aristote. Dans ce cas, se réconcilier avec l'averroïsme ne signifie-t-il pas renouer avec le passé grec par le biais de l'averroïsme ? En réalité, il s'agit de renouer avec le rationalisme et le passé grec, et plus spécifiquement avec Aristote. C'est le raisonnement syllogistique qu'Abed al-Jabri prône car contrairement au raisonnement analogique qu'il désapprouve, il s'agit d'un développement intellectuel dans lequel la conclusion résulte des prémisses. La question qui nous vient à l'esprit est la suivante : ne s'agit-il pas d'un retour à Aristote en effectuant un détour par la pensée d'Averroès ? Cette démarche ne serait donc pas un véritable retour à l'héritage arabo-musulman car, d'une part,

[332] Ces critiques sont partagées pars des auteurs comme M. Sebti, M Mesbahi, et Abdou-filali Ansary. M. MESBAHI, *L'état actuel de la recherche en histoire* [voir n. 330], p. 213 et passim. A. FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity* [voir n. 321].

[333] M. SEBTI, *Le déclin de la pensée* [voir n.4], p. 113.

[334] M. MESBAHI, *L'état actuel de la recherche en histoire* [voir n. 330], p. 218.

[335] Notons concernant le Mu ʿtazilisme, qu'il s'agit également d'un courant politico rationaliste. Sur ces différents courants voir Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1983.

Aristote n'est pas arabe et, d'autre part, l'islam n'est pas né à Athènes, mais à la Mecque, ce qui est contradictoire avec sa volonté d'un renouveau ancré dans le patrimoine.

Une critique qui découle de la précédente : on reproche à Abed al-Jabri d'avoir une lecture idéologique de la philosophie islamique. Comme nous l'avons déjà noté, d'après Abed al-Jabri, la problématique essentielle et la spécificité de la philosophie islamique sont d'ordre idéologique et non cognitif. Aussi, sa démarche consiste à relier la philosophie islamique en général, mais plus particulièrement la philosophie d'Averroès, à la philosophie antique tout en essayant de garder une spécificité à la philosophie arabo-musulmane. L'une des spécificités de la philosophie islamique, en lien avec la spécificité des sociétés arabo-musulmanes, consiste à concilier le donné révélé et la raison, en d'autres mots la religion et la philosophie. Dans son étude de la philosophie islamique, sa préoccupation principale est l'impact et l'efficacité de la philosophie dans le changement de mentalité des sociétés musulmanes. M. Mesbahi ne partage pas le même point de vue car, d'après ses propos, les philosophes musulmans n'ont pas une seule problématique - celle de l'accord de la raison et de la religion -, mais bien plusieurs, et la production philosophique « *est due à l'histoire propre de la philosophie et non pas à l'histoire politique* »[336]. Ainsi, d'après cet autre penseur marocain « *ce sont les apories et la diversification des significations des termes philosophiques qui produisent les mutations dans l'histoire de la philosophie et non les racines historico-idéologiques* »[337]. Le fondement de la philosophie islamique n'est donc pas seulement le rapport entre la foi et la raison.

Une troisième critique concerne sa classification et sa critique des différentes lectures contemporaines de la tradition (fondamentaliste, libérale, marxiste), Abed al-Jabri ne cite pas la lecture nationaliste arabe. L'une des raisons qui explique ce silence est que cette lecture nationaliste est justement la sienne. En effet, il cherche à insérer une profondeur historique dans la conscience et la raison arabe. Et sa lecture critique du patrimoine et de la pensée arabe vise la reconstruction de la pensée arabe, un renouveau de la raison arabe. Mais il veut également définir les contours d'une identité commune à l'espace géographique maghrébin.

[336] M. MESBAHI, *L'état actuel de la recherche en histoire* [voir n. 330], p. 217. D'après M. Mesbahi, la problématique qui a préoccupé les philosophes en contexte islamique est « la division dans la société humaine en trois catégories (les gens accessibles aux argumentations oratoires, ou la grande masse, et les dialecticiens.
[337] M. MESBAHI, *L'état actuel de la recherche en histoire* [voir n. 330], p. 214.

Nous partageons l'analyse de R. Marcotte, qui qualifie la vision de l'histoire de la pensée d'Abed al-Jabri comme une vision arabo-centrique. En effet, d'une part, il identifie la première phase de développement de la langue et de la culture arabe à l'époque préislamique[338]. D'autre part, comme nous l'avons déjà vu plus haut, sa critique envers les courants intellectuels extérieurs provenant notamment du monde musulman oriental (persan) qui ont, selon lui, contaminé la pensée arabe, est virulente.

À ce propos, Abed al-Jabri ne reprend pas ici la thèse de certains orientalistes qu'il critique d'ailleurs. Comme l'avance M. Sebti, il s'agit de « la thèse selon laquelle certains peuples seraient plus ou moins – par nature - prédisposés à pratiquer telle ou telle discipline : par exemple, les Sémites seraient dépourvus de la capacité de philosopher, à l'inverse des Indo-européens »[339]. D'un côté, il refuse la critique pour les philosophes arabes mais, en revanche, il l'applique pour les intellectuels issus du monde persan. De plus d'après encore M. Sebti c'est en Iraq, berceau historique du chiisme, que le monde arabo-musulman a été en contact avec la pensée chi'ite et la gnose et non dans le monde persan. D'ailleurs, elle ajoute que du point de vue historique, le chiisme et la gnose ne sont pas originellement liés à la Perse, alors qu'Abed al-Jabri affirme le contraire.

Nous remarquons que, pour Abed al-Jabri, l'avènement de l'Islam n'est pas une période fondatrice dans la pensée arabe, sa démarche étant centrée sur la langue, la culture arabe et la raison arabe qu'il considère comme étant une structure inconsciente. Contrairement à M. Arkoun, sa position quant à l'apport de l'islam dans la raison arabe peut être donc qualifiée de minimaliste. En effet, pour Arkoun, le fait islamique est le fondement de la personnalité arabo-musulmane. C'est pour cela qu'Arkoun parle de raison islamique tandis qu'Abed al-Jabri parle de raison arabe. Aussi il est important de noter que le fait d'établir une continuité entre l'époque préislamique et l'avènement de l'Islam lui permet de

[338] Dans l'histoire de la pensée arabe, Abed al-Jabri distingue trois stades de développement. Il y a d'abord le premier stade qui correspond à l'époque préislamique. La deuxième phase de développement est celle de la canonisation période au cours de laquelle naît la structure fondamentale de la raison arabe. C'est aussi à cette période que se met en place l'ordre cognitif le plus important dans la pensée, la raison indicationelle. C'est aussi le moment d'une influence néfaste venant de l'extérieur, en provenance principalement du monde musulman oriental. Le troisième moment du développement de la pensée arabe apparaît à la période contemporaine, époque de la rencontre du monde musulman avec la culture et la pensée occidentale (le réformisme musulman).

[339] M. SEBTI, *Le déclin de la pensée* [voir n.4], p. 108. On peut citer Ernest Renan pour qui il n'y a aucun apport de la philosophie arabe et pour qui les philosophes arabes ne sont que des transmetteurs de la philosophie grecque.

contester les lectures idéologique et théologique liées à l'émergence de la communauté musulmane (*umma*) et donc, au final, c'est le legs bédouin qu'il remet en cause et non l'islam.

L'un des reproches fait au philosophe marocain, notamment par M. Mouaqit, est qu'il n'assume pas, de manière cohérente, les valeurs de la laïcité. Il s'agit d'un paradoxe de sa pensée quant aux valeurs de la laïcité, pour certains. En effet, M. Abed al-Jabri est conscient que, contrairement à la séparation du religieux et du philosophique, il n'y a pas de fondement historique à séparation du politique et du religieux dans le monde arabo-musulman et qu'il s'agit d'un phénomène né dans le contexte européen. Néanmoins, il démontre qu'une telle séparation n'est pas contradictoire avec la tradition musulmane : il est essentiel que la pensée arabo-musulmane contemporaine recherche les finalités ainsi que les conditions et causes de la révélation (*asbāb an-nuzūl*) ce qui permet d'être plus proche de l'esprit de la révélation et de la conscience éthique[340]. Nous avons déjà montré que le modèle présenté comme le modèle islamique de gouvernance n'est qu'un épisode lié aux circonstances historiques représentant la première tentative de la jeune communauté à s'organiser. Il ne s'agit par conséquent pas d'un commandement divin mais d'une expérience humaine. La manière dont la communauté s'est organisée est donc un phénomène spontané et non réfléchi. La position d'Abed al-Jabri à l'égard de la laïcité « s'analyse comme une attitude intellectuelle négative qui se légitimise par la démonstration de l'absence d'un modèle scripturaire normatif »[341]. Pourtant, si l'on prend en compte l'importance du fait religieux dans les sociétés arabo-musulmanes pour justifier la laïcité, la démarche se fondant sur les textes scripturaires aura plus d'impact qu'un simple discours prônant une laïcité.

M. Arkoun

Après avoir mis en évidence quelques points qui nous semblaient poser problème dans la pensée d'Abed al-Jabri, nous allons maintenant faire de même pour M. Arkoun.

Comme nous l'avons déjà signalé, l'idée d'une modernité occidentale universelle est inconcevable pour M. Abed al-Jabri. Pourtant, le retour à Averroès semble être un prétexte pour renouer avec la philosophie grecque et principalement avec Aristote. Par conséquent, sa modernité ne s'inscrit pas exclusivement dans une perspective historique arabe ; elle contient

[340] A. FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity* [voir n. 321], p. 159.
[341] M. MOUAQUET, *Penseurs maghrébins* [voir n. 328], p. 173.

également des éléments exogènes. Arkoun exprime quant à lui, de manière plus explicite, son ralliement à la philosophie des Lumières et veut s'affranchir de toute référence religieuse à l'instar de ce mouvement de pensée. Ainsi, contrairement à Abed al-Jabri, il ne voit pas d'inconvénient à suivre le modèle de société proposé par l'Europe. Cette attitude est souvent interprétée comme un processus d'occidentalisation, surtout si l'on considère la philosophie des Lumières comme un phénomène propre à l'Europe. D'autant plus que, dans la conscience arabo-musulmane en général, mais également parmi les intellectuels, ce moment d'effervescence intellectuelle et culturelle que constitue cette période correspond, sur le plan historique, à un moment de déclin de la pensée arabo-musulmane. Cependant, la démarche d'Arkoun visant l'universel comprend le mouvement des Lumières comme un phénomène qui a émergé grâce à des facteurs que le monde arabe ne possède pas encore, des notions comme la rationalité, l'égalité, le progrès et la liberté de l'homme, éléments qui sont par conséquent universalisables.

Si nous examinons l'influence et la perception de la philosophie des Lumières dans le contexte arabo-musulman, nous constatons que celle-ci est souvent perçue par une partie de la population comme ayant une idéologie sous-jacente. En effet, le mouvement des Lumières est interprété par une partie des sociétés arabo-musulmanes comme un mouvement de sécularisation et d'occidentalisation. Certes, la philosophie des Lumières est anti-religieuse, mais il s'agit également d'un courant de pensée contre le despotisme politique et qui accorde une place importante à la raison, ces deux éléments sont universalisables. Néanmoins, c'est la dimension antireligieuse du mouvement des Lumières qui est retenue et considérée comme une spécificité européenne. C'est là l'une des caractéristiques du mouvement des Lumières à laquelle Arkoun voudrait convertir les sociétés arabo-musulmanes. Mais les sociétés musulmanes ont catégoriquement refusé cet aspect, c'est-à-dire « l'abandon franc de l'Islam comme principe d'être et fondement » de la société[342].

Historiquement, l'intériorisation de l'idée des Lumières a mis plus de temps, car comme nous le savons, il ne s'agit pas d'un mouvement né au sein des sociétés arabo-musulmanes. Toutefois, nous pouvons constater une influence de ce mouvement parmi l'élite arabe contemporaine. Comme l'avance Hichem Djaït, il y a « sécularisation d'une large partie

[342] Hichem DJAÏT, *La pensée arabo-musulmane et les Lumières*, dans *Le Débat*, 42, 5 (1986), p. 134-144 (ici p. 135).

de l'intelligentsia arabe actuelle »[343]. Il convient de noter également qu'il y a eu un écho de la philosophie des Lumières sur la scène intellectuelle arabe déjà au 19e siècle, notamment au sein des intellectuels réformistes. En effet, beaucoup de réformistes voulaient une modernisation par un retour aux sources et ont eu une approche critique vis-à-vis de l'héritage et parfois d'une partie de la tradition prophétique[344]. Cependant, la rupture avec le passé ne fut pas aussi radicale que celle que nous propose Arkoun, à savoir que pour celui-ci le retour est un retour critique, même envers le corpus coranique symbolisant la vérité religieuse pour un grand nombre de populations arabo-musulmanes. L'acte de rejet du Coran, fondateur de la civilisation islamique, par M. Arkoun ne peut être que mal perçu par une large partie des sociétés arabo-musulmanes, ce qui limite la portée de son message. Pourtant la pensée d'Arkoun et son regard sur le monde arabo-musulman méritent une étude approfondie.

Par ailleurs, la déconstruction de l'héritage musulman et la rupture radicale avec le passé sont-elles réellement nécessaires pour une réforme des sociétés arabo-musulmanes ? Cela n'aura-t-il pas comme conséquence de supprimer (ou de priver) l'inscription des sociétés arabo-musulmane dans une histoire et dans une tradition ? D'autant plus qu'en règle générale, les sociétés - et plus particulièrement les sociétés arabo-musulmanes - sont-en mal d'identité. Abed al-Jabri, lui, comprend bien la nécessité d'avoir un rapport plus modéré vis-à-vis du patrimoine, il est en effet conscient de l'importance de ce dernier dans l'identité de la majorité des sociétés arabo-musulmanes. Il note d'ailleurs que la tendance générale dans le contexte arabo-musulman est de recourir à la mémoire - et non à la raison - et cela même parmi les intellectuels arabes contemporains[345], ce qui le pousse à prendre cet aspect en compte dans son projet de reconstruction de la pensée arabe. Même si l'objectif principal de son retour au passé est de pouvoir le dépasser. Aussi, le nationalisme arabe d'Abed al-Jabri est difficilement acceptable. Là où Arkoun tend vers l'universalité de la philosophie des Lumières, au point d'oublier l'ancrage dans la tradition propre aux sociétés arabo-musulmanes, Abed al-Jabri veut construire la singularité, parfois jusqu'à l'excès.

---

[343] H. DJAÏT, *La pensée arabo-musulmane et les Lumières* [voir n. 342], p. 142. Il dit cela déjà dans les années '80. Malgré les apparences, cette tendance s'est accentuée ces dernières années.

[344] Charles KURZMAN, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook,* New York, Oxford University Press, 2002. Un ouvrage qui traite des courants modernistes en Asie, Afrique et en Europe de l'Est (Iran, Afghanistan), qui avait pour objectif de concilier les idéaux de la modernité et la tradition musulmane.

[345] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 131.

Ainsi, la démarche de M. Arkoun qui touche au noyau de la croyance des sociétés arabo-musulmanes suscite l'hostilité et cela même dans des milieux intellectuels attachés à la composante islamique ou la singularité de la société. Même si un processus de sécularisation est en cours dans les sociétés arabo-musulmanes, la majorité est encore attachée au référent religieux. Le fait d'interroger le processus historique de construction du Coran et de montrer que l'ensemble du corpus musulman - y compris le Coran - est en réalité une construction de l'esprit humain pose problème. En effet, le Coran et les traditions prophétiques sont des éléments qui concernent le domaine de la foi et il est vrai que la relation du croyant à l'égard de ces deux événements n'est pas toujours rationnelle.

En revanche, la pensée de M. Arkoun a le mérite d'attirer l'attention sur les points communs entre les trois monothéismes en parlant d'espace gréco-sémitique. Sa volonté de faire converger le Salut chrétien et le Salut musulman sont des éléments de sa pensée qui méritent d'être étudiés, surtout lorsque le discours ambiant parle de choc des civilisations.

De plus, d'après Arkoun, le déclin de la pensée dans le contexte musulman est inhérent à la structure même de la raison islamique qui l'enferme dans un espace mental. Selon lui, ceci implique qu'il est nécessaire de mettre fin à la religion comme système dans la mesure où cela enferme l'homme dans un espace limité du pensable. Cependant, nous savons que ce n'est pas uniquement la composante religieuse qui est responsable de la libération de la pensée en contexte arabo-musulman. D'autres facteurs tels que le désœuvrement social et économique en sont responsables, ce que n'évoque pas Arkoun.

Un autre élément mérite d'être soulevé. Lorsqu'il aborde dans ses écrits la notion d'humanisme islamique, une question s'impose : un humanisme peut-il être religieux ? Lorsqu'il traite de la période humaniste dans un contexte musulman, il admet - jusqu'à un certain point - l'autonomie de la pensée par rapport à la religion. Néanmoins, ces tendances humanistes en contextes musulmans, c'est-à-dire ces esprits indépendants et cette culture humaniste, ne l'étaient pas suffisamment, d'après Arkoun, car encore enfermés dans la clôture dogmatique et au service de la religion musulmane. Première remarque : ne s'agit-il pas d'un anachronisme de parler d'humanisme à cette époque alors qu'Arkoun considère que la pensée de ce moment est enfermée dans l'espace mental médiéval comme il le dit lui-même ? Quant à la célèbre parole de Tawḥīdī « l'homme est un problème pour l'homme », n'est-ce pas simplement l'attitude d'un homme résigné et déçu de ses semblables qui ne le comprennent

pas ? D'ailleurs, Arkoun lui-même présente Tawḥīdī comme un homme déçu, estimant qu'il n'a pas la reconnaissance qu'il mérite, notamment par la cour Būyide. Dans ce cas, on est loin de l'humanisme qui met l'homme sur un piédestal[346].

Ici, d'autres questions s'imposent à la thèse d'Arkoun: l'idéal humaniste n'est-il pas justement une libération de toute contrainte extérieure à l'homme et le refus de l'asservissement de la raison à une autorité, qu'elle soit politique ou religieuse ? Ainsi, l'expression d'humanisme islamique ne trouve-t-elle pas en son sein une contradiction interne à la formulation même ? L'humanisme n'est-il pas un concept souvent lié au combat antireligieux ? Dans ce cas, un humanisme musulman sans Dieu est-il possible ? La définition même du terme musulman signifie la soumission à Dieu, donc, dans ce cas, l'homme n'est pas la valeur essentielle.

Lorsqu'Arkoun préconise une reconstruction humaniste de la pensée, c'est-à-dire une pensée libre de toute attache à la religion, la question est de savoir si l'homme est vraiment libre de toute attache et s'il ne subit pas en permanence des contraintes extérieures ? Une pensée sans aucune attache est-elle dès lors possible ? L'humanisme rationaliste qu'Arkoun recommande a également des prétentions universelles, mais il est important de poser la question : la raison humaine est-elle identique partout ? S'agit-il d'un universel valable en tout lieu et tout temps ? Notons également que les catastrophes du 20^{e} siècle nous ont montré les limites de la raison humaine. À ce propos, Arkoun ne cite pas beaucoup la théorie critique de l'école de Francfort. Cette tradition, née après la seconde Guerre mondiale, a un regard critique envers la raison séculière[347].

Un après Islam est inévitable avance Arkoun. Cependant, la théorie de la sortie de la religion qu'il nous propose n'est pas convaincante. Selon notre auteur, l'expérience de la sortie de la religion, qui a d'abord été européenne, est en voie de devenir universelle. Tout d'abord, à l'heure actuelle, cette théorie - même dans un contexte européen - est discutée

[346] Concernant l'humanisme arabe au 10^{e} siècle voir : Marc BERGÉ, *Pour un humanisme vécu : Abu Hayyan al-Tawhidi*. Damas, Institut français de Damas, 1980. Joel KRAEMER, *Humanism in the renaissance of Islam: the cultural revival during tne Buyid Age*. Leyde, Brill, 1986.

[347] Ce groupe d'intellectuels développe une théorie critique, on peut citer parmi les précurseurs M. Horkheimer, T. Aderno et actuellement Habermas.

parmi les sociologues et les anthropologues[348]. Ensuite, les religions ont-elles réellement disparu du contexte européen ? Elles ont en effet encore une influence considérable sur la société et cela même en Europe. Enfin, Arkoun ne nous explique pas en quoi consiste véritablement cette sortie de la religion. Cette ère post-islam consiste-t-elle à reléguer progressivement le religieux à la sphère privée et au for intérieur ? Ou bien s'agit-il d'une spiritualité athée ? D'une spiritualité sans religion ? Ou encore la fin de la religion officielle ? Sur cette question, il nous semble important de signaler la parution de l'ouvrage d'un philosophe musulman vivant en France, Abdennour Bidar, intitulé *Comment sortir de la religion*? Cet ouvrage semble être un prolongement du travail d'Arkoun. En effet, d'après les propos mêmes du jeune philosophe, lorsqu'il parle de l'apport critique de l'œuvre d'Arkoun, alors qu'il nous dit ne pas être arkounien, « La meilleure façon d'honorer cette dette est de donner de nouveaux prolongements à son effort »[349]. Nous signalons cet ouvrage afin de montrer qu'il existe bien un héritage « arkounien » et que son approche de la religion suscite débat.

Ceci nous amène à une question qui nous semble importante : est-ce que, la conscience religieuse n'a pas la possibilité a à l'heure actuelle, avec les outils que nous offre la modernité, d'être une conscience réfléchie, contrairement à ce que dit Arkoun, pour qui la pensée religieuse est dépourvue de tout contenu raisonnable? Il est vrai que, pour cela, la raison religieuse doit être disposée à écouter le discours critique, à accepter le pluralisme et les acquis de la modernité telle que la démocratie par exemple.

En revanche, deux éléments nous semblent importants dans la pensée d'Arkoun dans notre contexte européen : d'une part, la notion de salut qu'il met en évidence aussi bien dans les faits islamique que coranique, ce qui permet un rapprochement avec le christianisme. D'autre part, sa notion d'espace gréco-sémitique permet de trouver ce qui est commun aux trois monothéismes, contrairement au concept de judéo-chrétien qui, selon notre auteur, exclut l'islam. Ceci permet à nos yeux un ancrage de la minorité musulmane en Europe.

Une critique générale pour conclure : l'une des caractéristiques de la pensée contemporaine est que, d'une part, il y a ceux qui « rêvent » d'un passé glorieux, mais ce passé appartient justement au passé, donc aux gens de son époque et que, d'autre part, des

---

[348] Voir notamment Hervieu-Léger Danièle, *Production religieuse de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes*. http://www.erudit.org/livre/CEFAN/1996-3/000498co.pdf . CHARLIER-DAGRAS Marie-Dominique, *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration Européenne : Pluralisme et convergences*, Paris, L'Harmattan, 2002.

[349] Abdennour BIDAR, *Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam*, dans *Esprit*, 2 (2011), p. 150-175 (ici p. 153). Il pose d'ailleurs aussi la question de savoir ce que signifie une sortie du religieux, avec ou sans religion et spiritualité.

penseurs comme Abed al-Jabri, Arkoun et les modernistes, rêvent d'un futur détaché du passé : en effet, comme nous l'avons déjà souligné, même le retour au passé de M. Abed al-Jabri a pour but de mieux se détacher et de le dépasser. Tous deux rêvent et s'accordent sur l'oubli du présent : par exemple, ils ne prennent pas en compte les aspirations des gens à une spiritualité ; ils rejettent, chacun à leur manière, la mystique musulmane. De plus, le futur se fonde sur le présent qui est lié au contexte présent. Le futurisme d'Abed al-Jabri comme celui de M. Arkoun sont sans fondements dans le présent des sociétés arabo-musulmanes. Toutefois, il peut être le point départ d'un mouvement de réflexion parmi les nouveaux penseurs arabo-musulmans. Il s'agit de penseurs visionnaires.

4.3. Influence de la pensée de M. Arkoun et de M. Abed al-Jabri sur l'opinion publique musulmane

Les deux penseurs sur lesquels nous avons travaillé ont des projets ambitieux concernant la réforme des sociétés arabo-musulmanes. Aussi, leur analyse critique envers le patrimoine a suscité une hostilité envers leurs pensées et a du mal à avoir un impact au sein du grand public. Après avoir travaillé et constaté la pertinence de leurs pensées, on ne peut que regretter le peu d'emprise qu'ils ont sur l'opinion publique dans le contexte musulman. Il y a un certain nombre de facteurs qui expliquent leurs difficultés à faire sortir leurs pensées hors du champ académique. Nous allons d'abord voir les raisons communes aux deux auteurs et nous tâcherons ensuite de déterminer les particularités de chacun des deux auteurs liées à leur contexte et à leurs pensées.

Le premier facteur qui explique le peu d'emprise sur l'opinion publique est sans doute le style académique utilisé qui, certes, donne une légitimité scientifique à leur travail mais leurs travaux présentent l'inconvénient d'être difficilement compris par un large public. Étant donné qu'il s'agit de penseurs menant une réflexion critique sur le patrimoine et apportant des pistes sur les conditions d'accès à une modernité des sociétés arabo-musulmanes, ils espèrent exercer une influence sur l'opinion publique. Cependant, il est difficile de concilier les exigences d'une pensée rigoureuse et la transmission à un auditoire varié. Conscient de l'importance d'avoir un écho dans et hors de la communauté musulmane, les deux intellectuels vont participer à des conférences et multiplier les interviews dans les médias. Abed al-Jabri est décrit comme un bon pédagogue, son souci didactique provenant aussi du

fait qu'il a une expérience de journaliste et d'enseignant dans le secondaire et à l'université. M. Arkoun, quant à lui a aussi tenté de vulgariser sa pensée. À la fin de sa vie, il se rendait par exemple souvent au Maroc pour y donner des conférences. Toutefois, leurs écrits et leurs interventions dans les médias et à travers les conférences s'adressent principalement à une élite. En effet, quelles audiences peuvent espérer les nouveaux intellectuels musulmans lorsque la majorité est acquise aux discours islamiques traditionnels, réformistes ou islamistes? Notons également que nous sommes encore dans des sociétés où le taux d'alphabétisation demeure faible. Aussi, comme le note A. Roussillon au sujet du discours de ces nouveaux intellectuels, « fort peu de relais existent pour faire passer un message restant, pour l'essentiel, confiné dans des cercles élitistes »[350]. Pour nuancer notre propos, il est cependant important de noter que l'on assiste à une transformation au sein de ces sociétés. Il existe effectivement un accès plus important à l'école et les étudiants ont accès à un enseignement modernisé dans les pays maghrébins. Même si de nombreux auteurs signalent que le système éducatif - dans les pays maghrébins - ne donne pas toujours accès aux outils de la critique moderne.

Un second facteur qui nous semble important concerne le jugement que porte sur eux l'opinion publique. En effet, le fait d'être des intellectuels séculiers qui s'expriment sur des sujets liés à la religion soulève la question de la légitimité. Ainsi, aux yeux de la population musulmane, ils n'ont aucunement la légitimité d'aborder ce genre de problématique. En effet, ils n'appartiennent pas au corps des savants traditionnels (les oulémas). De plus, ils ne sont pas issus de l'enseignement religieux traditionnel. Aussi, leurs idées de modernisation et de rationalisation peuvent être interprétées comme des éléments exogènes. En effet, encore trop souvent, on assimile au sein de l'opinion publique la modernisation à l'occidentalisation et au rejet de la religion.

Distinguons maintenant la singularité de chacun de nos deux auteurs. Le public auquel sont destinés leurs écrits n'est pas le même. De plus, le degré de résistance à leurs productions intellectuelles dépend de plusieurs facteurs : du degré de rupture proposé avec le patrimoine, du mode de diffusion de leurs pensées, du milieu social et du lieu où se déploient leurs critiques. Ils sont certainement appréciés différemment selon l'auditoire auquel ils s'adressent.

[350] A. ROUSSILLON, *La pensée islamique contemporaine* [voir n. 104], p. 180 et passim.

Abed al-Jabri a un projet de reconstruction sociétal et culturel : il espère jouer un rôle dans le devenir de la collectivité arabe en la menant au développement et souhaite intégrer un maximum de personnes, mêmes les plus religieux, dans son projet culturel. Il aurait tenu des propos allant dans ce sens affirmant vouloir également intégrer les « rangées des prieurs » dans son projet culturel[351], raison pour laquelle il s'intéresse au phénomène religieux. Cependant, comme l'affirme Abdou Filali Ansary, c'est seulement lorsqu'il publie dans des revues destinées à un large public qu'il écrit sur des sujets liés à l'actualité et donc aussi à la religion[352]. En effet, dans ses premières publications, il s'intéresse à la critique de la raison arabe et aux problématiques en lien avec la modernisation des sociétés arabo-musulmanes. Ainsi, au départ, la religion n'est pas un domaine sur lequel il oriente ses recherches. Il est plutôt philosophe et historien des idées et ses premières recherches, comme nous l'avons vu, portent sur la compréhension des mécanismes de la raison arabe. Vivant dans une société majoritairement musulmane, il est conscient que ces sociétés veulent, dans leur grande majorité, maintenir leur identité religieuse et culturelle. Enfin, dans une conférence donnée à Tunis en 1984, citée par A. Labdaoui, concernant la nécessité de ne pas se faire exclure par la communauté, il aurait dit « nous heurtons le public, si nous examinons certaines problématiques, il nous est indispensable de nous prémunir. C'est une nécessité dictée par la pédagogie de l'enseignement. Nous pouvons ainsi évoquer tous les problèmes concernant la recherche scientifique fondamentale au plus haut niveau »[353]. Ce qui explique peut-être son succès : effectivement il s'agit non seulement d'un auteur qui vend le plus grand nombre de livres au Maroc[354]., la pensée d'Abed al-Jabri est également étudiée au sein des universités marocaines.

Pour M. Arkoun, il y a d'une part le public européen en général, mais plus particulièrement le public français - notamment les académiciens qui ont participé à sa formation - et le public musulman, plutôt francophone et lettré, même si à la fin de sa vie il tente une vulgarisation de sa pensée. D'après Constant Hames, ses écrits visent également ceux qui ont participé à l'élaboration de sa pensée, aussi bien sur le plan sociologique,

[351] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 151.
[352] A. FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity* [voir n. 321], p.156.
[353] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 150.
[354] A. LABDAOUI, *Les nouveaux intellectuels arabes* [voir n. 316], p. 152.

qu'intellectuel et émotionnel[355], c'est-à-dire les islamologues comme lui. Nous pouvons donc affirmer que les catégories sociales auxquelles chacun des deux auteurs s'adressent sont différentes. Cependant, il est important de signaler que l'aire culturelle arabo-musulmane est traversée de plusieurs disparités : actuellement la pensée d'Arkoun intéresse beaucoup de nouveaux penseurs même en contexte islamique.

Pour conclure, comme le montre, en partie, les mouvements de contestation en Afrique du nord dans les deux dernières années, la modernité tente les sociétés arabes. Cependant, la victoire des islamistes met en question une adhésion sans religion à cette modernité. Ces sociétés émergentes négocient la modernité tout en maintenant, sinon renforçant, le référentiel islamique. Les idées d'Abed al-Jabri, plus en faveur d'un projet graduel, pourraient trouver plus d'échos et réconcilier les différentes élites en lutte. Quant au projet d'Arkoun, il est irrecevable dans l'état actuel des sociétés musulmanes. En revanche, ses réflexions se prolongent parmi des intellectuels musulmans européens tels Rachid Benzine et Abdennour Bidar.

[355] Constant HAMES, *Mohammed Arkoun et la pensée islamique : pour un sursaut*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 60, 2 (1985), p. 187-193 (ici p.188)

Conclusions

L'émergence d'une réflexion critique sur les conditions d'une modernité arabo-musulmane commence déjà au 19e siècle, celle-ci étant dès le départ liée à la rencontre avec l'Europe. D'ailleurs, la pensée et le discours arabo-musulman sont souvent construits de façon dialectique avec l'Occident, mais également avec les valeurs qu'il représente, notamment la modernité.

Mais l'évolution de la pensée arabo-musulmane n'est pas linéaire. Il y a eu des moments de rupture et de durcissement par rapport aux discours des réformistes des premiers temps, notamment avec l'idéologie politique de S. Qutb (m. 1966). Ainsi, la pensée arabo-musulmane contemporaine est fortement liée au contexte géopolitique. En effet, elle est totalement ancrée dans la réalité historique et les événements sociopolitiques qui traversent le monde musulman. Aussi, la problématique du progrès, de modernisation et de démocratisation a suscité une diversité de réponses, parfois même contradictoires selon l'époque, le contexte dans lequel se déploie la pensée, la formation et les orientations idéologiques. En effet, il existe une pluralité d'interprétations et de voies proposées pour une modernisation des sociétés arabo-musulmanes. Il y a également différentes manières de vivre et de penser l'islam aujourd'hui. D'ailleurs, la manière de vivre et d'interpréter l'islam a très tôt été plurielle ; il suffit de voir les différents courants qui sont nés au début de l'islam (chiisme, sunnisme, kharijisme, mutazilisme). L'islam se conjugue au pluriel, pour reprendre l'expression de Roxanne Marcotte dans ouvrage *Un islam, des Islams*. Néanmoins, deux grandes tendances se dessinent progressivement déjà au 19e siècle: d'une part, un courant réformisme traditionaliste, et, d'autre part, le réformisme qui a pour objectif de moderniser les sociétés arabo-musulmanes en actualisant le référent religieux, mais qui est également un retour critique aux sources. D'ailleurs, une compétition entre ces deux tendances existe toujours à l'heure actuelle.

La scène intellectuelle arabo-musulmane subit une transformation importante du fait de la généralisation dans les pays arabo-musulmans d'un système d'enseignement de type moderne à côté d'un enseignement traditionnel. Cela a pour conséquence l'émergence d'un nouveau type d'intellectuel. En effet, progressivement, il y a une autonomisation d'un « champ religieux » représenté essentiellement par des savants religieux en opposition à un

« champ intellectuel » investi principalement par des intellectuels séculiers. Les représentants du second courant s'intéressent également aux problématiques liées à l'islam et investissent ainsi le champ des études islamiques qui était auparavant réservé uniquement aux savants religieux (*ulama*)[356]. Cependant, il est important de noter que les frontières entre les deux courants sont poreuses. Par ailleurs, au sein de chaque courant, on peut faire des distinctions dans les tendances observées. Par exemple, entre un clerc traditionaliste et un clerc moderniste, il existe également des intellectuels ayant une formation complètement moderne mais qui reste attachés au référent religieux et d'autres qui se déclarent clairement athées[357]. De plus, une relation dynamique peut avoir lieu entre les deux tendances. Les penseurs de chacune de ces tendances se critiquent mutuellement, la tendance moderniste n'hésitant pas à accuser les savants traditionnels d'être obscurantistes. De leur côté, les savants traditionnels accusent quant à eux les intellectuels séculiers de vouloir corrompre la société et d'être antireligieux.

Ce sont les initiatives théoriques de ce courant d'intellectuels séculiers que l'on nomme également « les nouveaux penseurs », que nous avons décidé de travailler. C'est aussi au sein de ce courant que les propositions pour le renouvellement de la pensée arabo-musulmane sont les plus audacieuses. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui nous a incité à travailler sur cette question. Nous avons tenté de rendre compte de la complexité du sujet concernant les conditions d'une modernité arabo-musulmane à travers deux projets d'intellectuels maghrébins. Ceux-ci nous semblent devenir deux auteurs incontournables dans le cadre d'une pensée qui s'inscrit dans un processus de modernisation. L'objectif principal de notre travail était de nous pencher sur les conditions d'accès d'une modernité arabo-musulmane. Il nous fallait donc des auteurs allant au-delà des raccourcis et des énoncés réducteurs et menant une réflexion rigoureuse (bien que nous ayons constaté la limite de celle-ci parfois) dans leurs analyses de l'héritage du patrimoine musulman et prônant également une interprétation contextualisée et historicisée de la religion. Il est important de souligner le fait que nos deux penseurs ont écrit pratiquement la même année en 1984 : M. Abed al-Jabri a rédigé *La critique de la raison arabe* et M. Arkoun *Critique de la raison islamique.*

Pour rappel, le point de vue de Mohammed Abed al-Jabri consiste à réformer l'islam de l'intérieur, par une critique sélective. Il rejette les aspects théologico-juridiques et soufis de

[356] A. FILALI-ANSARY, *Can modern rationality shape a new religiosity* [voir n. 321], p. 168.
[357] A. ROUSSILLON, *La pensée islamique contemporaine* [voir n. 104], p. 15.

l'islam tout en maintenant ses aspects philosophiques et scientifiques. Sa perspective permet une cohabitation entre l'identité musulmane, le nationalisme arabe et la laïcité. M. Abed al-Jabri préconise une reconstruction de la religion sur base de la philosophie. Il cherche la modernité arabo-musulmane dans un fragment rationnel du passé.

Comme nous le savons, rejeter les traditions du passé, le Coran et la *sunna* en particulier, pose un problème puisque ces traditions constituent le socle de l'islam. M. Abed al-Jabri propose de déconstruire la culture traditionnelle autour du texte (en tout cas en partie) et ne touche pas à la sacralité du texte lui-même, une démarche que M. Arkoun va critiquer. M. Abed al-Jabri veut une reconstruction de la pensée et de la culture arabe par le retour à l'héritage rationaliste d'Ibn Rushd (m. 1198), connu en Occident comme Averroès. Sa critique de la raison arabe se fait à partir d'une relecture épistémologique de l'histoire de la pensée arabe. D'un côté, il prône une continuité avec le passé maghrébo-andalou et, de l'autre, une rupture avec ce qu'il nomme la « déraison » et critique plus particulièrement la pensée orientale qu'il qualifie d'hermétisme. Il oppose le monde arabe au monde persan. Il émet une critique de la raison arabe classique, mais aussi du discours arabo-musulman contemporain qui emprunte à certains moments du passé, principalement les courants fondamentalistes mais également ceux empruntés à la modernité occidentale sans tenir compte de leur propre singularité comme la tendance libérale. En effet, comme le fait Abed al-Jabri, il est important d'ancrer son discours dans une culture pour que ce dernier ait un impact. Néanmoins, le faire en proposant une image négative des penseurs orientaux est contraire à la vérité historique (et donc très facilement « rejetable ») et est contre-productive. Pourtant, plusieurs aspects essentiel du contexte européen) dans la pensée d'Abed al-Jabri nous semble intéressant : notamment le fait de définir la conviction religieuse comme une simple opinion personnelle.

Pour sa part, Mohammed Arkoun défend une islamologie appliquée et prône la sortie du religieux comme condition d'une modernité arabo-musulmane. Selon lui, la modernité, bien qu'elle soit inspirée d'un passé arabo-musulman humaniste, ne doit pas être religieuse. M. Arkoun adopte une approche anthropologique : il déconstruit l'autorité et l'idée même d'un texte sacré. Pour lui, la source de la violence, de l'irrationalité et de la décadence qu'il décèle dans le monde arabo-musulman actuel réside dans la sacralisation du religieux. D'où la nécessité d'une critique radicale qui ne touche pas uniquement des secteurs

spécifiques de la culture arabo-musulmane. M. Arkoun appelle à la critique de la raison islamique, y compris celle du Coran, en tant que texte religieux. D'après ses propos, il faut libérer la pensée islamique de ses propres clôtures dogmatiques. Selon lui, la déconstruction de la pensée religieuse se fait à partir de l'apport des sciences humaines. C'est pourquoi il met en avant des notions comme « fait islamique » ou « fait coranique » pour souligner l'historicité de la religion musulmane. L'enseignement religieux lui-même doit également être interrogé par la raison. C'est une rupture avec le savoir mythique que veut Arkoun.

Abed al Jabri prône un renouveau de la pensée arabe tandis qu'Arkoun penche plutôt pour la subversion de la pensée islamique. Pour Arkoun, il faut abandonner les fausses spécificités. Selon M. Abed al-Jabri, le renouveau de la pensée ne peut être durable qu'au moyen des ressources internes qui mènent à la modernité. Le philosophe marocain insiste aussi sur la composante islamique dans l'identité arabo-musulmane. Concernant l'accès à la modernité, Abed al-jabri refuse la séparation et la distinction entre les valeurs modernes et les valeurs issues de la tradition. Arkoun, quant à lui, refuse « théoriquement et méthodologiquement, à produire une représentation spécifiquement musulmane du savoir et de la religion »[358].

À ce propos, M. Arkoun ne fait pas de distinction entre intellectuels arabes et occidentaux. Selon lui, l'opposition doit se faire entre ceux qui ont une formation classique dominée par « le modèle aristotélico-platonicien », - même lorsqu'il est actualisé par un Descartes ou un Kant, et la formation moderne qui intègre la « philosophie du soupçon », comme par exemple Freud, Nietzsche, Marx[359]. Nous nous demandons dès lors si la distinction que fait Arkoun ne peut être appliquée à lui-même mais aussi à Abed al-Jabri ? On situerait dès lors Abed al-Jabri dans « le modèle aristotélico-platonicien » et Arkoun lui-même dans la « philosophie du soupçon ».

Quelques remarques pour conclure. Il y a une transformation irréversible au sein des sociétés traversées par le fait islamique. Elles sont façonnées par trois phénomènes : l'individualisation, la sécularisation et la mondialisation. En effet, dans le monde arabe, il y a une tendance à l'individualisation et à la sécularisation des comportements, y compris religieux. Ensuite, la sécularisation et l'individualisation des comportements mènent à la fin

[358] A. ROUSSILLON, *La pensée islamique contemporaine* [voir n. 104], p. 108 et passim.
[359] M. ARKOUN, Essais sur la pensée islamique [voir n. 63], p. 307.

du référent religieux comme principe global régissant la société. Cela remet donc en question la tendance holiste de la religion musulmane[360]. Enfin, la troisième évolution concerne la mondialisation de l'islam : d'une part, par la déterritorialisation - notamment par la nouvelle présence d'une minorité musulmane en Occident – et, d'autre part, par la reconfiguration du champ intellectuel musulman qui se globalise[361]. La scène intellectuelle arabe est également plurielle. Elle est effectivement traversée par de nombreux acteurs et courants, ce qui nous permet d'affirmer que nous sommes entrés dans une nouvelle ère, même si les questionnements de ces nouveaux intellectuels ne sont pas toujours bien accueillis par la majorité des populations musulmanes, surtout lorsque ceux-ci touchent à ce qu'ils considèrent comme étant sacré. Il y a une demande, par une partie de la population du monde arabo-musulman, mais également de certains musulmans européens, d'une réactualisation et d'un renouvellement de la pensée religieuse. Comme le note également Robert Caspar, alors que l'athéisme était auparavant exceptionnel, il est actuellement de plus en plus fréquent. L'auteur s'interroge sur la possibilité d'une crise d'athéisme dans le contexte musulman pour retrouver une foi authentique[362], ou du moins pour trouver un équilibre entre le spirituel et le temporel. C'est d'ailleurs ce qu'affirmait G. Kepel à la veille du 11 septembre : que le monde arabo-musulman va entrer de « plain-pied dans la modernité »[363]. Cette modernisation n'a pas eu lieu à l'époque où on la préconisait mais l'ordre social traditionnel n'est-il pas écarté pour un ordre social plus moderne ? En conclusion, nous assistons à un phénomène de sécularisation du monde arabo-musulman. Par conséquent, les réflexions théoriques de M. Abed al-Jabri et de M. Arkoun risquent bien de se réaliser dans le futur.

[360] Notons certains doutent que l'islam soit l'unique qu'il ait réellement existé un jour qu'A. Roussillon
[361] Voir sur ce sujet le livre. ROUSSILLON, *La pensée islamique contemporaine* [voir n. 104]
[362] Robert CASPAR, *Théologie musulmane : le credo*, Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica , 1999, p. 41 et passim.
[363] Gilles KEPEL, Jihad: expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000.

Bibliographie

Ouvrages

AKSIKAS Jaafar, *Arab Modernities: Islamism: Nationalism, and Liberalism in the Post-colonial Arab World*, New York, Peter Lang, 2009.

ABED AL-JABIRI Mohammed, *Arabic-Islamic philosophy: A contemporary critique*, Austin, University of Texas Press, 1999.

ABED AL-JABIRI Mohammed, *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, Londre, Tauris, 2011.

ABED AL-JABIRI Mohammed, *Introduction critique de la raison arabe*, Paris, La découverte, 1994.

ABED AL-JABIRI Mohammed, *La raison politique en islam : hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2007.

ARFA-MENSIA Mokdad, *Actualité d'Averroès: colloque du huitième centenaire*, Carthage, Beït al-Hikma, 1998.

ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique* (Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui, 24), Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

ARKOUN Mohammed, *La Pensée arabe*, Paris, P.U.F., 1975.

ARKOUN Mohammed, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970.

ARKOUN Mohammed, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973.

ARKOUN, Mohammed, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe / Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien* (Collection Études musulmanes : 12), Paris, Vrin, 1970.

ARKOUN Mohammed, *Humanisme et Islam : combats et propositions* (Collection Études musulmanes), Paris, Vrin, 2005.

ARKOUN Mohammed, *Ouvertures sur l'Islam* (Collection Ouvertures), Paris, Grancher, 1989.

AOUATTAH Ali, *Pensée et idéologie arabes : Figures, courants et thèmes au XXe siècle*, Paris, L'Harmattant, 2001.

ARKOUN Mohammed, BENZINE Rachid et SCHEGEL Jean-Louis (Entretiens), *La construction humaine de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2012.

BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

BERGÉ Marc, *Pour un humanisme vécu : Abu Hayyan al-Tawhidi*. Damas, Institut français de Damas, 1980.

BIDAR Abdennour, *Comment sortir de la religion*, Paris, La découverte, 2012.

FAKHRY Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, (traduit par Marwan Nasr), Paris, Cerf, 2007

FILALI-ANSARY Abdou, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003.

KURZMAN Charles, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, New York, Oxford University Press, 2002.

KRAEMER Joel, *Humanism in the renaissance of Islam: the cultural revival during tne Buyid Age*. Leyde, Brill, 1986.

KEPEL Gilles, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

LABDAOUI Abdellah, *Les nouveaux intellectuels arabes*, Paris, L'Harmattan, 1993.

LAOUST Henri, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1983.

M. ABU-RABI Ibrahim, *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*, Londre, Pluto Press, 2004.

MARCOTTE D. Roxanne, *Un islam, des islams?*, Paris, L'Harmattan, 2010.

MOUAQUET Mohammed, *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, Eddif, 1993.

ROUSSILLON Alain, *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux* (collection L'Islam en débat), Paris, Téraèdre, 2005.

STRAUSS Léo, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses pocket, 1989.

URVOY Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Du Seuil, 2006.

FILALI-ANSARY Abdou, *Can modern rationality shape a new religiosity? : Mohamed Abed Jabri and the paradox of Islam and modernity*, dans COOPER John, NETTLER Ronald L., MAHMOUD Mohamed (éd.), *Islam and Modernity : Muslim Intellectuals Respond*, London, Tauris, 1998, p. 156-171.

ABED AL-JABIRI Mohammed, *extrémisme et attitude rationaliste dans la pensée arabo-islamique*, dans *L'islamisme*, Paris, La Découverte, 1994, p. 29-30.

Articles

ARKOUN Mohammed**,** *Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique*, dans *Die Welt des Islams*, 29, 1/4 (1989), p. 1-29.

URL: http://www.jstor.org/stable/1570980

ARKOUN Mohammed, *Peut-on parler d'humanisme en contexte islamique*, dans *Israel Oriental Studies*, 10 (1999), p. 2-11.

ARKOUN Mohammed, *Réflexions sur la notion de « raison islamique »*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 63, 1 (1987), p.126-132.

BELHAJ Abdessamad, *Perspectives sur le concept du bayān d'al-Šāfi'ī à al-Ğābirī,* dans *Acta orientalia academiae scientiarum Hungaricae*, 62, 4 (2009), p. 395-404.

BIDAR Abdennour, *Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam*, dans *Esprit*, 2 (2011), p. 150-175.

CARRE Olivier, *Aux sources des frères musulmans radicaux : « la lecture du Coran par sayyid Qutb* », dans Arabica, 32, 3 (1985), p. 261-288.

DJAÏT Hichem, *La pensée arabo-musulmane et les Lumières*, dans *Le Débat*, 42, 5 (1986), p. 134-144.

FILALI-ANSARY Abdou, *Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the project of reduction of islamic apories*. (http://www.aljabriabed.net/t9_canmodernrationatity.pdf

GUTAS Dimitri, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, dans *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (2002), p. 5-25.

HAMARNEH Walid, *Arab-Islamic philosophy a contemporary critique*, dans *Austin*, (1999). (http://www.aljabriabed.net/t10_arabIslamic_philosophy.pdf)

HAMES Constant, *Mohammed Arkoun et la pensée islamique : pour un sursaut*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 60, 2 (1985), p. 187-193.

MESBAHI Mohamed, *L'état actuel de la recherche en histoire de la philosophie islamique au Maroc*, dans *Bulletin d'études orientales*, 48 (1996), p. 213-223.

PUIG MONTADA Josep, *Abd al-Jabiri*, dans *Encyclopedia of philosophy*, (2005), p.129-130.

SEBTI Meryem, *Le déclin de la pensée dans le monde arabe selon Muhammad 'Âbid al-Jâbirî*, dans *Diogène*, 226, 2 (2009), p. 106-116.