

Mohamed Abed Al Jabri

De la critique de la pensée arabe
et la raison politique en islam

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2019

Dépôt légal: 2019MO0000

ISBN: 978-9920-000-00-0



King Faisal
PRIZE



Mohamed Abed Al Jabri

De la critique de la pensée arabe
et la raison politique en islam

El Mossadak El Hassan



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Table des matières

Introduction	7
Préambule	9

Première Partie

Tradition ou Modernité: face au patrimoine

Chapitre 1: Le paradoxe de l'ancien et du nouveau.....	19
Chapitre2: Critique de la «Raison arabe» ou critique de la raison islamique?.....	48
2-1- Vers une lecture critique.....	54
Chapitre 3: Critique des systèmes de savoir de la raison arabe.....	58
3-1-Al-Bayān ou le système indicationnel.....	58
3-2-Al-‘Irfān ou la spécificité du système mystique arabe.....	74
3-3-Al-Burhān ou le système démonstratif.....	81
3-4-Conclusion.....	86

Deuxième Partie

La raison politique en islam

Chapitre 4: Déconstruire le système de la raison politique...	97
4-1-Le déterminant social: la tribu.....	100

4-2-Le déterminant économique: le butin.....	105
4-3-Le déterminant religieux: Le dogme.....	109
Chapitre 5: Eléments pour fonder une critique de la raison théologico-politique.....	113
5-1- La dynastie Umayyade: Quelle raison politique en Islam?.....	113
5-2- Les Abbasides et le fondement de légitimité politique.....	123
5-3- Conclusion.....	134
Appendice.....	142
Bibliographie.....	151
Études sur Al Jābrī	156
Biographie.....	159

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs

mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Préambule

Un fait indéniable, la publication des œuvres critiques du penseur marocain Al-Jābrī a marqué dans le monde arabe un renouvellement dans la vie intellectuelle et philosophique de cette fin du XX^e siècle et de ce début de XXI^e siècle. Si la posture de son œuvre n'est pas achevée avec sa mort, que dire des possibilités des nouvelles lectures, des interprétations, d'horizons divers qu'elle ouvre. Nous sommes loin d'en avoir terminé avec Al-Jābrī, mais même d'en avoir véritablement commencé avec lui, plus précisément d'en avoir commencé philosophiquement avec lui. L'exploration et l'exploitation de son œuvre en est encore à ses premières esquisses.

Je m'attacherai, dans un premier temps, à retrouver le fil conducteur qui relie ses réflexions sur la tradition, la modernité, les fondements de la raison arabe en général et la raison politique en particulier, les mécanismes du déclin de la pensée arabe, pour mettre au jour ensuite l'originalité de sa contribution permettant d'approfondir son œuvre.

Il y a bien sûr autre chose, Al-Jābrī était toujours animé par le problème de ce «malaise» arabe sur le plan politique et philosophique, tout autant par le souci de chercher les voix possibles de l'émancipation et la transformation.

2) Au cours des cinquante dernières années, les controverses concernant la nature de la crise du monde arabe ont été plus nombreuses qu'à n'importe quelle période antérieure de

l'histoire de la pensée arabe contemporaine. L'une d'elle consiste en comment cerner le rapport entre tradition et modernité? Comment sortir de cette impasse du «malaise de la tradition» et du «malaise de la modernité» qui secoue le monde arabe? Faut-il les considérer comme un couple antithétique? L'un conçu comme plus pur, docile et conciliant, l'autre plus vil, vicieux et difficile. Ces questions méritent donc que l'on s'y arrête quelque peu. D'autant que, lorsqu'on examine en détails les controverses suscitées par les théories salafistes, réformistes, libérales, on se rend compte de la difficulté de la tâche.

Aussi, le désordre qui s'installe avec l'islamisme radical et la violence qui l'accompagne, pointe l'insistance de la réflexion philosophique d'Al-Jābrī sur une défaite amère du projet du grand Ibn Rushd dans les pays musulmans et la réussite de celui d'Averroès chez les latins.

Un double rapport s'installe chez le penseur marocain. Tourner la page, mais la page suivante ne prendrait sens que dans la continuation de la page précédente. Il faudrait examiner en détail les apports et les rapports essentiels de cette œuvre classique et apprécier en quoi son patrimoine peut être utile.

Premièrement, ses sources sont ancrées dans l'héritage du rationalisme arabe (a pris fin avec la mort d'Averroès) et deuxièmement dans la philosophie contemporaine (faisant références à plusieurs auteurs occidentaux, dont les classiques en philosophie (Kant, Hegel, Marx, Bachelard, Heidegger, Althusser, Gramsci, Foucault... etc.), également à des études d'anthropologie et aux travaux d'orientalistes très célèbres.

Par suite, il montre comment les arabes à partir de la période de la codification ont mis au point un certain nombre de procédés et méthodes, qui sont à la base des commentaires du Coran et du *hadīth*. L'une de ces sciences est évidemment la grammaire, la rhétorique, le *fiqh*... etc.

3) Néanmoins, l'originalité du philosophe marocain consiste à lever le voile sur ses constituants cognitifs et mettre à plat les différents systèmes de savoir qui régissent cette façon de penser. Tel un voyageur qui visite les rues et les ruelles d'une ville et examine ses vestiges anciens. Un tel voyage demande un nouvel examen de sa cartographie ancienne.

Sans doute, il a remis en question les anciennes classifications des sciences arabes se basant sur la dichotomie: sciences traditionnelles/sciences rationnelles (*Naql/ 'Aql*) ou religieuses/philosophiques. Aussi, il a refusé les classifications du «*turāth*» propres aux réformistes, laïques, salafistes et leurs typologies arbitraires: (idéaliste/ matérialiste, moderne/ancien, authentique/étranger, constant et changeant).

Ces classifications en lice sont obsolètes juge-t-il. Il s'agit de forger une nouvelle lecture de la culture arabe au tour de trois ordres cognitifs qui se mélangent, s'interagissent et s'opposent dans l'esprit arabe: *Al-bayān* (la raison rhétorique ou indicationnelle), *Al-'irfān* (la raison mystique) *Al-burhān* (la raison démonstrative).

À vrai dire, il évoque trois systèmes cognitifs qui constituent les systèmes de la «raison» arabe: le système indicationnel (la grammaire, *balāgha* (rhétorique), *fiqh*, la théologie spéculative), le système gnostique (*al-irfān*) avec

ses déterminants (alchimiste, astrologique, soufiste, chi'ite(s), Ismaélite, hermétiste ou manichéen... etc.) et enfin un système démonstratif (d'obédience logique, philosophique, mathématique et scientifique).

Qui plus est, sa conception de la raison critique reste pour une grande part éparpillée entre plusieurs sources et parfois mal compris, attendant de s'expliciter sur elles par achoppement au cours de développement propre de sa pensée.

À cet égard, le but de son approche critique est d'amener ce discours (raison arabe) à se penser sur lui-même et à se «déconstruire» pour dévoiler ses incohérences, ses contradictions, ses insuffisances, comme d'ailleurs diagnostiquer ses lacunes pour broser un miroir général de la «raison» qui le gouverne à travers l'histoire⁽¹⁾.

Dès le début et à partir de la première publication en 1971 consacrée à Ibn Khaldūn (1332-1406), son projet de critique se poursuivra inlassablement jusqu'aux dernières œuvres d'exégèse coranique (*'ilm al-tafsir*) dans lesquelles l'auteur utilise toute la compétence développée de la pensée herméneutique, où il démontre qu'on ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur le Coran, même s'il considère que la tâche est loin d'être aisée, surtout les angles morts, les sujet tabous et les silences d'antan⁽²⁾.

(1) Al-Jābrī, M. *'Abed*. (1982). *Al-khitāb al-'arabī al-muā'sir. Dirāsāt tahlīliyya naqdiyya*. (Le discours arabe contemporain: Etude analytique critique). Beyrouth. Dirasat al-wahda Al'Arabiyya. (Centre d'Etudes de l'unité arabe). 9 éd. 1999, p: 193.

(2) Faute de place, on ne s'étendra pas ici sur cette précieuse contribution du philosophe marocain.

Certes, de tous ses efforts, un chef d'œuvre indiscutable émergea de cette érudition: la « *critique de la raison arabe* », dont la rédaction occupa l'auteur pendant environ dix-sept ans (1984-2001, quatre volumes). Cette œuvre lui a valu une reconnaissance internationale et provoqua un débat intellectuel en dehors de la cage du conformisme ambiant. Ceci-dit, abstraction faite de l'opinion qu'on peut formuler à l'égard de quelques thèses contenues dans ces volumes, dont certaines sont fortement contestées (sur l'ambivalence d'Avicenne⁽¹⁾ par exemple, dont il n'a jamais étudié l'orientation matérialiste⁽²⁾).

-
- (1) Voir: Elamrani-Jamal, Abdel'ali (1984). «De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā» In *Etudes sur Avicenne*, dirigées par Jean Jolivet et Rushdi Rashed. Les belles Lettres, pp.125-142.
 Ou: Goichon. A.M. (1937). *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*. Ed. Desclée de Brouwer. Paris.
 Aussi: Saliba Djèmil. (1926). *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*. PUF. Paris.
 Jolivet, J. (2000). « Al-Shahrastānī critique d'Avicenne dans la lutte contre les philosophes (quelques aspects) » In *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol 10, N°2, septembre 2000. Cambridge University Press, pp. 275-292. Aussi: Souedien, F. Al-Daghighmeh. (1993). *La connaissance Philosophique et la Connaissance Prophétique chez Avicenne*. Thèse pour le Doctorat. Université Paris X. Nanterre. 1993.
- (2) Voir Ernest Bloch, (1952). *Avicenne et la gauche aristotélicienne*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard, Premières Pierres, Saint-Maurice, 2008, 96 pages.
 «Partant d'Avicenne (Ibn Sina), Ernest Bloch dégage une «gauche aristotélicienne», opposée à la scolastique chrétienne qui résout le couple conceptuel matière/ forme par une transcendance divine qui nous éloigne du monde. Les interprètes orientaux considéreraient, à l'inverse, la matière dans son immanence, non pas passive et formée du dehors, mais agie et pré-informée du

En somme, la «*Critique de la raison arabe*» reste une borne milliaire de la pensée arabo-musulmane contemporaine. En cette dernière, l’auteur propose sa lecture de la tradition spéculative arabo-musulmane de manière organique et cohérente. De même que le stipule ses différentes lectures du discours averroïste, la nécessité d’écarter le gnostique (‘*irfān*), de séparer le démonstratif (*burhān*) du «rhétorique» (*bayān*), il commente l’héritage culturel, qu’il juge en gros partager entre l’esprit avicennien et l’esprit rushdien.

Nul ne peut nier les conflits qui en résulte comme « raison démissionnaire » de la confrontation de ses trois ordres dans la pensée arabe: D’un côté, entre le système indicationnel (rhétorique) et le système gnostique. D’un autre, entre les deux et l’ordre rationnel démonstratif. Sur ce point, il identifie les raisons de l’échec de la voie rationnelle, mais il ne perd pas l’espoir de conquérir de nouveau, « *une indépendance de soi* » sur la base d’une production critique du patrimoine rationnel et de l’analyse objective de l’histoire.

À ce titre, l’«enjeu épistémologique » est en relation avec des conditions dépassant la problématique de l’intérieur/extérieur, du moi/autrui, tradition/modernité, la polarisation idéologique et politique. L’enjeu scientifique est d’adopter de concepts, de méthodes adaptées à l’analyse du «*Turāth*»

= dedans. Ainsi réconciliée avec la forme et l’acte, la matière, refuge de la «possibilité», pourra s’affirmer non seulement comme potentialité mais aussi comme puissance ». In Thibault Henneton. *Le monde diplomatique*, juillet 2008, p: 25.

(patrimoine savant) et de comprendre son historicité, ses périodes, ses classifications, ses tendances et leurs structures respectives, tout en sachant que le politique l'a emporté sur le scientifique.

Sans esquiver les buts recherchés, Il ne s'en cache pas d'avoir un but «idéologique» dans cette démarche critique, l'essentiel est d'entreprendre cette «*critique de la raison arabe*», dans sa structure, ses références et son épistémè pour transformer le cours de l'histoire arabe actuelle. L'essentiel est que «*l'histoire de la pensée arabe et musulmane est, chez Al-Jābrī, une histoire dialectique qu'anime l'opposition entre irrationalisme et rationalisme, entre l'obscurantisme et les Lumières*»⁽¹⁾.

La typologie des lectures d'Al-Jābrī a un profil original, il a le mérite de faire surgir des contradictions, et ce en dépit des lacunes ou des contradictions propres à chaque ordre cognitif. Ceci dit, la thèse directrice jabirienne, dans ce réexamen, revient à affirmer la coexistence de trois ordres cognitifs différents à l'intérieur de la culture arabo-musulmane.

De plus, ce qui retient le plus notre attention c'est la question qui taraude comment réussir le tournant de la modernité et comment traiter la tradition? Aussi, comment rompre avec le triangle du «dogme»⁽²⁾, du «butin»⁽¹⁾ et

(1) Mouaquit, M. (1997). "Mohamed Abed 'Al-Jābrī: Rationalisme et laïcisme." In M.Y. Retnani, ed., *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca. Éditions Eddif. 1997, p: 166.

(2) Al-Jābrī précise: «*par ce mot, nous n'entendons pas précisément une religion révélée ni une idéologie positive, mais plutôt l'effet que l'une ou l'autre peuvent avoir sur le plan de la croyance et de l'endoctrinement*», In *La raison politique en islam*, p: 32.

l'esprit tribal sur le plan politique et d'ériger un système civil politique et social à la place de l'ordre tribal et clanique, ou comment transformer le «dogme» en opinion et le «butin», synonyme d'une économie rentière en une vraie économie productive? Des questions et des tensions vives subsistent: pourquoi les différentes tentatives de réforme ont elles toutes échouées? D'où viennent les blocages dans cette période en pleine déliquescence?

Face à une modernité qui échappe aux arabes, leurs modes de pensée restent imprégnés par des mécanismes traditionnels et prémodernes, jugeant la modernité actuelle comme une agression occidentale à leur identité, une déviation ou source d'aliénation. La rupture entre la tradition et la modernité n'a jamais été aussi brutale.

Al-Jābrī a été tourmenté, dans sa vie politique et dans sa pensée engagée, par les contradictions brutales que son époque exhibait. Il voit exploser dans le monde arabe, l'antagonisme de ces deux ordres, le régime traditionnel et le régime moderne, et il perçoit nettement la violence de cette collision. Cette collision reflète un conflit qui se joue plus profondément: il ne concerne pas seulement le désaccord entre la vie moderne et la tradition, mais il touche les fondements cognitifs même de l'esprit arabe, qui développe, régit et entrechoque ses contradictions.

(1) Pour notre auteur, il faut entendre le *«butin comme la combinaison de « trois éléments solidaires: un genre déterminé de revenu (tribut ou rente), une façon de redistribuer ce revenu (divers don) et une mentalité concomitante »* In *La raison politique en islam*, p: 32.

Ainsi, Al-Jābrī guette les cassures, les brisures et les interruptions. Il choisit de faire l'inventaire d'un héritage à la lumière d'une lecture historique objective. Amenuisant autant qu'il le peut le décalage entre les faits et les réflexions sur les faits, il retire à la pensée d'antan le droit de régenter le présent en la mettant à nu et en montrant son «refoulé». C'est précisément dans cette perspective, il propose de recueillir dans son immense synthèse *«Critique de la raison arabe»* toute la réalité de ce présent, issu d'une évolution d'un passé à ne pas à méconnaître, ni à renier, mais de produire l'effort nécessaire de le comprendre autrement, tout en explorant ses potentialités et limites à la lumière des enjeux politiques qui l'encadraient, tout en perçant ses antinomies in-conciliées.

Première Partie
Tradition ou Modernité:
face au patrimoine

Chapitre 1

Le paradoxe de l'ancien et du nouveau⁽¹⁾

Trois foyers de la pensée d'Al-Jābrī (tradition et modernité, critique de la raison arabe, critique de la raison politique) peuvent servir du point de départ. Tout d'abord, de son interprétation du paradoxe de la tradition et de la modernité dans la pensée contemporaine arabe, il livre sa propre lecture qui sous-tend non seulement une critique radicale des traditionalistes (ils opèrent un retour de la modernité vers des modes de pensée prémodernes ou du moins le font à travers un champ paradigmatique datant du 7^e siècle), mais aussi des penseurs laïques fondamentalistes (libéraux, panarabistes et marxistes arabes) qui ne jugent

-
- (1) Cela n'est pas sans rappeler les débats autour du concept de la tradition lui-même, faut-il l'appréhender comme authenticité «*Asāla*», se référant à la religion vu le poids de cette dernière dans l'espace arabo-musulman, ou se référant à une culture spécifique ou bien une réalité anthropologique, si non une étape historique. En fait, derrière ces notions, se drapent des tendances et courants de pensée s'affrontant continuellement. Néanmoins, chacun de ses tendances représentent des acteurs et des enjeux des débats actuels de la pensée arabe contemporaine. Pour une vue d'ensemble sur les thèses des penseurs critiques, voir: Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques. XIX^e-XXI^e siècles*. Paris. La Découverte.

que par l'adoption de la modernité «occidentale» comme valeurs ultimes et uniques du progrès. Car, il y a un paradoxe du dispositif de pensée chez ces derniers, ils projettent sur leurs sociétés des visions déterministes et téléologiques appartenant à d'autres nations et contextes historiques.

Selon lui, il n'y a pas un *topos* unique de la modernité à imiter et à reproduire par tous: qu'est-ce que la modernité, si non ce que nous voulons en faire? Aussitôt, une alternative s'ouvre: il faut opérer une généalogie de sa propre modernité philosophique en retrouvant ses traces dans le rationalisme arabe. Autrement dit, partant d'un postulat initial: prétendre changer le présent actuel commence par examiner son passé et opérer la critique des obstacles qui lui barrent la route et qui perdurent à l'insu de tous. Il y a un tout un impensé accumulé autour de ce passé: il faut déchiffrer son inconscient.

Selon lui, l'appropriation de la tradition et la modernité a fait fausse route en se restreignant dans une visée subjectiviste: islamiser la modernité (glorification apologétique d'une tradition) ou moderniser l'islam (critique radicale du passé effaçant tout repère permettant d'en évaluer les legs rationnels). Par-delà, de ces deux approches, ce qui importe selon lui, c'est de s'approprier l'usage logique de la raison comme réalisme, au lieu de rêver nostalgiquement d'un monde révolu et qui ne reviendra jamais.

Désormais, il critique avec véhémence les tentatives des lectures de la pensée arabe moderne, qui au demeurant, restaient prisonnière des récupérations nationalistes ou

obscurcies par des assimilations panislamistes. Ce qui doit être un problème d'interprétation scientifique se mue dangereusement chez certains penseurs en dispute idéologique.

L'un des dernières tentatives étaient la récupération matérialiste d'Averroès; d'Avicenne et d'Ibn Khaldūn. Les idéologues islamistes à leurs tours réagirent et placèrent leurs espoirs dans la revivification des débats stériles d'antan qui ont fini par *«ressusciter les tensions idéologiques du passé..., témoin de la lutte perpétuelle et des éternelles souffrances endurées par l'affirmation de l'identité»* (Al-Jābrī: 1994: 35-36).

En somme, ce qui fait la valeur des travaux d'Al-Jābrī, c'est qu'il met en balance ces deux démarches et en critique sévèrement les fondements, sa critique semble indiquer que le mieux serait sans doute de voir une orientation intermédiaire: situer la tradition dans l'histoire implique l'interrogation sur les limitations de ses modes d'expérience historiques, qui en un sens, ne peuvent se répéter, de voir que nous ne pouvons y revenir pour revivre la même expérience que nos anciens.

En ce sens, l'historien des idées qu'il était, savait parfaitement qu'il était en contradiction avec l'esprit traditionnaliste, ne pouvant vivre les expériences de ceux qu'il étudie ou les répéter, plaide pour une libération de l'esprit: *«le seul moyen de se libérer de l'emprise sectaire et dogmatique, religieuse ou laïque afin de pouvoir participer d'un esprit critique libre et constructif»*⁽¹⁾.

(1) Al-Jābrī, M. 'Abed. (2007). *La raison politique en islam: hier et aujourd'hui*. Paris. La Découverte. P: 17.

Dans cette expérience d'appropriation rationnelle du passé, l'expérience de cet aller-retour historique est dialectique au sens hégélien, en ce que l'objet aussi bien que la connaissance que nous en avons, subi une transformation. Ensuite, la rationalité des outils modernes dans cette interpellation du passé doit le définir par rapport aux exigences modernes de notre situation actuelle.

Dès lors, il nous est possible de progresser vers une compréhension plus féconde, plus profonde, si nous renouvelons la méthode et la vision envers ce patrimoine de la pensée arabe. Mais, notre façon de le comprendre demeure entièrement engloutie et conditionnée par les mécanismes intellectuels du passé. Donc, l'objectivité de notre perception et compréhension, se trouve, considérablement limitée, car elle dépende des outils et méthodes sacralisés ou transposés des réalités culturelles autres que celle de notre temps moderne.

En fait, lorsque nous sommes confrontés à la tradition, à ses textes, à ses points de vue, à ses modes de vie et à ses visions du monde (sous le poids des enjeux politiques et sociales de l'époque). Il nous est possible de rechercher une objectivité (fonction cognitive) qui nous élèverait au-dessus de l'époque étudiée, de ses enjeux, tenant compte des différentes circonstances où avaient été écrites, produites et élaborées ces textes.

En gros, son but est que la démarche historique (prendre distance entre le sujet et l'objet) peut-elle-même contribuer à comprendre l'évolution et la genèse de cette pensée, d'aider à cultiver ce qu'il appelle avec insistance une « raison critique » de la pensée arabo-islamique. De surcroît, chacun

des œuvres et textes de ce patrimoine, devait se comprendre en fonction de la signification de l'ensemble (esprit mathématique oblige), tandis que la signification de l'ensemble devait se formuler en fonction de la compréhension de chacune de ses parties, comme le préconise la démarche structuraliste génétique (étudier le réel comme un tout organisé selon des réseaux de relations non immédiatement perceptibles). C'est déchiffrer la structure de l'esprit arabe qui importe le plus.

Il s'agit donc, dans cette compréhension historico-critique, d'une saisie des circonstances historiques adossée à repérer des suites régulières d'un énoncé, la façon d'un texte à formuler et à énoncer une vision, des idées ou des pratiques, ou encore formuler des lois et des normes dans des milieux si éloignés les uns des autres et, par bien des côtés, si hétérogènes. Il s'agit de viser les structures cachées des idées ou d'une pensée donnée...etc.

Ce que l'on comprend de la démarche d'Al-Jābrī, ce n'est pas le contenu apparent de vérité d'une affirmation ou le sens d'une action ou d'un texte ancien, mais ses raisons d'énoncer une certaine affirmation ou d'effectuer une certaine action. Il se penche sur la compréhension des conditions génétiques de la production d'une idée ou d'une pensée.

De cette manière, peut-on déceler des vecteurs de la rationalité et l'irrationalité dans cet héritage, d'extraire les plus belles réalisations et les réhabiliter pour les réinvestir de nouveau. Si la rupture épistémologique ne se fait pas totalement avec le passé, il se fait au sein de ce passé. Elle ne vise pas seulement sa reconstruction, mais son dépassement.

En ce sens, le raisonnement d'Al-Jābrī est facile à comprendre, la tradition comme la modernité s'impose à nous. Si l'on s'attache à s'appuyer sur l'une contre l'autre, avec l'une ou à l'autre, on peut fort bien s'aliéner de toutes les deux, c'est comme marcher sur un seul pied! En fait, la modernité s'est imposée depuis les Lumières comme un horizon indépassable de la «majorité» ou maturité du citoyen –moderne- et la clairvoyance des modernes et de leur autonomie.

Depuis et malgré les crises, la modernité détermine une nouvelle figure de la culture, de la civilisation grâce au progrès scientifique, politique, social et technique essayant de répondre, bien que mal, à des besoins vitaux de l'homme: nourriture, logement, santé, créer, éclairer, se déplacer, communiquer, éduquer et d'assurer le progrès de l'humanité... etc. Tandis que la tradition ou le patrimoine «*Turāth*» fait partie du passé culturel et constitue un legs de la communauté arabo-musulmane, il leur a conféré une personnalité et une identité.

La question pour Al-Jābrī est comment passer de sa forme arabe traditionnelle à sa forme arabe moderne?

En sus, l'imbrication de la religion comme élément de base de ce patrimoine, ne rend pas seulement toute rupture radicale, sinieuse et difficile à entreprendre, mais très dangereuse, car elle fournit le prétexte dans le monde arabe d'accuser les intellectuels séculiers d'être des athées et antireligieux. Donc, il faut avancer, même en titubant, à tâtons, comme un aveugle, sinon on est condamné à des régressions et des luttes internes dramatiques (c'était la position entretenue par Al-Jābrī).

Quoi qu'il en soit, le défi tel qu'Al-Jābrī le comprend, n'est pas de couper la communauté arabo-musulmane de son «*Turāth*», de son héritage. Nous faisons partie de cette histoire, elle nous a faits, même si nous souffrons de notre situation actuelle, hypocondriaque et qui baigne dans des contradictions apparemment insolubles.

En fait, on rencontre partout et en tous des contradictions, mais elles ne sont pas éternelles. Il advient, certes, que les conflits s'y prolongent et mettent notre patience à rude épreuve. Mais à la longue, il faut s'inventer soi-même pour bien rebondir.

Pour Al-Jābrī en tant que militant de gauche, rien de fini n'est éternel: un homme tombe, une nation déchoit, un argument se disqualifie, mais l'espoir demeure. Toutefois, il livre un constat amer: la peur de l'autre et la crise actuelle pousse souvent le perdant «*à se barricader dans son passé*»⁽¹⁾. Si les vainqueurs s'enrichissent toujours des dépouilles des vaincus, la dignité de ces derniers est toujours reprise, même après avoir longtemps errés. Donc, l'espoir est toujours permis.

Notre mission consiste d'opérer une rupture avec la compréhension traditionnelle de cette tradition. Ce qui l'amène à poser la question suivante: comment vivre son présent? Quelle relation entretenir avec le passé? Quels sont les moyens appropriés pour sortir de l'hégémonie impérialiste et les alternatives possibles?

(1) Al-Jābrī, M ; A (1989). *Ichkālāt al-fikr al-'arabī al-mo'asīr (Problématiques de la pensée arabe contemporaine)*. Beyrouth-Casablanca. Al-Marqaz At-Thaqāfī Al 'Arabī (le centre Culturel arabe), p: 18.

Al-Jābrī est convaincu que la voie rationnelle est une capacité critique et un outil nécessaire pour la réalisation des buts d'autonomie et d'indépendance. Sur le plan politique, pour ce faire, il empreint à Gramsci le concept du «*bloc historique*» pour repenser la politique dans une perspective stratégique: au-delà de la traditionnelle forme-partis, au-delà des traditionnels syndicats et associations.

Dans cette agitation, les forces vives des sociétés arabes contemporaines (marxistes, libéraux, islamistes, etc.) doivent repenser le sujet politique collectif en regroupant leurs efforts afin d'aboutir à une société émancipée de l'impérialisme sur le plan politique, économique et culturel, parce que les défis en face sont plus nombreux et leurs poids dépassent de loin les capacités des uns et des autres. Dans cette perspective, le bloc historique est bien défini par Al-Jābrī comme une structure instituant un réseau entre plusieurs segments en interconnexion et comportant et connectant des systèmes de représentation et d'action.

En fait, c'est un réseau complexe de praxis, des idéologies, des opinions diverses, du sens commun et du folklore populaire, en bref un réseau complexe qu'on pourrait aussi considérer comme un système de configurations culturelles en lutte. Ainsi, Al Jābrī pense contribuer à l'édification d'une société qui considère sa diversité comme un élément positif⁽¹⁾.

(1) Certaines critiques pointent que si ce «bloc» est jugé comme une nécessité historique, Al-Jābrī n'explique pas pour autant comment des courants aussi opposés idéologiquement pourraient =

Les raisons de ce choix stratégique en sont d'abord politiques et sont liées aux dynamiques de la conjoncture nationale et internationale, qui a vu le triomphe des régimes totalitaires et l'échec de la gauche arabe et internationale.

Sur le plan local, cela implique d'abord, de ne pas se couper de sa propre histoire (pour créer sa propre modernité), ni de projeter son passé sur son avenir. L'avenir n'est jamais projeté dans le passé. Nos possibilités et potentialités, au contraire, sont déjà circonscrites par la recherche des possibilités éclairantes, soient des apports rationnels déjà abandonnés ou réalisées dans la rationalité arabo-musulmane. Aussi, il faut détruire le préjugé que la lecture de la tradition est quelque chose de très difficile, dépourvue de vie et de réanimation universelle.

En d'autres termes, c'est lorsqu'on ne peut comprendre le sens au sens de l'inconscient, de ce que dit ou fait un individu que l'on est forcé d'explorer les arcanes archéologiques et les circonstances dans lesquelles, il a dit ce qu'il a dit ou a fait ce qu'il a fait, analysant au passage les non-dits des enjeux politiques, économiques, sociaux et religieux à pied d'œuvre à chaque époque.

Dans sa relecture, Al-Jābrī lie le sens des rapports sociaux entre eux, en donne la configuration subjective et objective.

-
- = se réunir dans un seul bloc. Mais, Al-Jābrī insiste plutôt, que les possibilités du dialogue existent et que la culture démocratique doit primer. Que les tentatives de réformes doivent être l'affaire de tous les acteurs, après l'échec cuisant des mouvements panislamiste et panarabe. Devant les immenses obstacles, aucun acteur ne peut relever tous ces défis à lui tout seul.

Derrière, il y a toute une idéologie politique, mais parfois, elle nous est totalement opaque. Refuser de la déchiffrer et à lever le voile, c'est refuser d'en reconnaître sa permanence dans notre présent politique. Ainsi, nos façons de réfléchir se construisent selon la trame symbolique de l'inconscient politique et poétique du passé.

Le fil subtil qui traverse sa pensée, est que la relecture du passé permet d'éclairer le présent, d'où la tâche de *«donner fondement aux valeurs de la modernité au sein de notre culture»*, doit passer par une reconstruction du patrimoine culturel. (Al-Jābrī, 2007, p: 9-10). Le but est de démasquer cet «inconscient» poétique et politique, qui reste à l'œuvre dans la mentalité arabe et qui constitue son imaginaire collectif.

De ce fait, Le centre d'intérêt bascule vers ou se déplace vers la compréhension des intentions qui les sous-tendent. Le problème de la compréhension devient donc celui de la genèse et sa structure: quelles étaient les conditions dans lesquelles les individus agissaient, parlaient et écrivaient? Et, ce pour définir la logique des structures cognitifs qui gouverne la réflexion et l'action sur la société arabe d'antan et son histoire. Ainsi éclaircie, Le but recherché dans cette démarche (structuraliste, historique et idéologique), ce n'est pas la validité de ce qui est dit à l'époque, mais les mécanismes intellectuels qui gouvernent la pensée d'un auteur, d'une pensée, exprimé d'une manière précise à un moment précis.

On ne peut éviter de dire, il y a donc dans l'histoire autant

d'unité interne que dans un texte. Que l'histoire, tout comme un texte, a un début et une fin, il faut chercher dans la pensée arabo-islamique les principes reliant l'un à l'autre, dégageant le sens visible et caché de l'histoire (raison absolue) au sens hégélien du terme. Le sens des événements, des textes découle de leur rapport et qui en indiquent la signification globale, leur esprit (entendu comme raison objectif et non comme esprit absolu).

En bref, le sens est lui-même situé dans l'histoire: il varie selon la perspective dans laquelle sont vus les événements dont il est question. L'histoire dans ce sens dépasse les motivations, les intentions personnelles des individus. Ainsi, l'unité de l'histoire résulte d'un processus de «connaissance de soi». Le sens des actions et des événements historiques est en fonction du point de vue (subjectivité, pouvoir, vérité), d'où on les perçoit et la compréhension de l'histoire est nécessairement liée à une perspective et empreinte d'une vision de partialité, donc idéologique.

Dans ce sens l'historicité d'une pensée (champ épistémologique et contenu idéologique) s'exhibe dans sa relation avec la réalité politique, économique et culturelle dans laquelle elle est baignée. Le champ historique renvoie à l'âge de la problématique en question, c'est dire que la période était accompagnée de la même problématique dans cette pensée donnée. Ce champ historique couvrant une pensée donnée se détermine selon deux concepts:

Le champ épistémologique dans lequel cette pensée se forme d'un matériel cognitif et par conséquent a son système de pensée véhiculant: concepts, perceptions, méthodes, visions.

Le contenu idéologique: c'est la fonction politique et sociale que proposent les auteurs de cette pensée au matériel sur lequel ils travaillent. Ce qui distingue le champ épistémologique et le contenu idéologique.

Autrement dit, chacun de ses deux concepts est déterminé par son thermomètre propre, se mesurant par le degré de l'évolution de la société pour ce dernier et l'avancée des paradigmes scientifiques pour le premier.

Pour le dire encore autrement sur le plan de la coupure épistémologique, Al-Jābrī préconise que nous appréhendons toujours les événements historiques selon une perspective plus large que celle que pouvaient avoir nos prédécesseurs, mais plus étroites que celles de nos héritiers (changement de paradigme de connaissance oblige).

Ainsi, les problématiques théoriques demeurent des problématiques de connaissances. Elles sont le résultat des contradictions propre à un champ de savoir précis, tant que les conditions matérielles épistémologiques qui fondent ce champ épistémologique sont ses paradigmes en vigueur (savoir, avoir et pouvoir).

En revanche, les contenus idéologiques ne subissent pas de contradictions semblables aux schèmes épistémologiques, mais trouvent leurs fondements dans le stade et le degré de développement politique, économique et social que traverse la société. Il semble que, sur ce point, *« la démarche de Mohammed 'Abed Al Jābrī nous vaut trois apports majeurs: la compréhension des ordres cognitifs qui régissent la pensée arabo-islamique, celle de la résurgence de la pensée*

rationnelle en Andalousie et l'idée que l'évolution de la pensée dans l'histoire du monde arabo-musulman a été fortement marquée et perturbée par le poids du politique »⁽¹⁾.

Dans la perception commune de la pensée arabe dans son évolution historique, la perception qui prédominait était loin d'un raisonnement rationnel, toutes les productions ou presque sont compilées autour des traités de *furu'* (branches et dérivées), supposés donnés toutes les solutions à tous les problèmes de la vie des musulmans.

En effet, leur configuration était conduite selon une juxtaposition de propositions enchaînées par glissements stylistiques, s'appuyant sur des formes anachroniques du savoir et évoquant parfois des causes occultes ou magiques pour entraîner l'assentiment (*tasdīq*) sans aucune élaboration argumentée.

En fait, cette pensée n'a pas été rationalisée, elle n'a pas été présentée comme "histoire, développement et conflit", mais plutôt un ensemble d'idées et de tendances, laissant place à une frange d'ineffable, de mystère, ou d'inexplicable. Le rationalisme au sens évoqué par Al-Jābrī s'oppose en ce sens au mysticisme, au soufisme, à la magie, à l'occultisme, au paranormal ou encore à la superstition.

Par conséquent, il était nécessaire de réorganiser ce patrimoine dans son contexte historique, afin que les arabes

(1) Hadjers, S. (1995) « Introduction à la critique de la raison arabe » In *Le monde diplomatique*, février 1995, p: 31.

puissent entrer de plain-pied dans les rouages de l'histoire: dans ses clartés comme dans ses obscurités dangereuses.

À partir de là, Al-Jābrī estime que la première et la plus importante des démarches à entreprendre, doit opérer une rupture avec la perception traditionnelle du patrimoine. Toute pensée qui au passage, demeure incapable de réaliser son autonomie, cherche à compenser ce déficit, en faisant en sorte que les sujets de cette pensée prennent une place prépondérante dans ses jugements. Aussitôt, le sujet se noie dans l'objet, cherchant de cette incursion chez ses ancêtres un refuge pour une solution lui comblant ses faiblesses face au présent.

Il pense donc que la pensée arabe moderne et contemporaine, emmagasine une "*tendance salafiste*"⁽¹⁾ et dogmatique: salafismes religieux, salafisme orientaliste, salafisme marxiste, salafisme libérale qui, à son avis, ne sont pas fondamentalement différents les uns des autres, empêchant de voir la réalité ultime des choses. Ce qui prime est de chercher à se retirer dans une tour d'ivoire procurant protection, refuge et solution préconçue. Le résultat accablant était une isolation dans les méandres dogmatique de ses courants:

Penser de façon dogmatique et absolutiste fait que l'individu s'exprime en termes d'obligation ou de soumission, de besoin ou d'exigence et non d'une manière raisonnée et critique. L'impossibilité de satisfaction provoque des émotions négatives

(1) (Al-Jābrī. M. 'Abed). Al-Khitāb al-'arabī al-mo'āsir. (*Le discours arabe moderne: étude d'analyse critique*). 5 ed. Beyrouth. Markaz Dirāsāt al-Wahda Al-'Arabiyya.

inappropriées (peur, isolement, dépression, culpabilité, colère, anxiété, violence) qui interfèrent dans la consécution des objectifs et causent des altérations de comportement comme intolérance, violence, narcissisme proférant des généralités abusives comme l'évitement ou la fuite et l'abus.

Telles sont les pathologies du monde arabe moderne. En cause, le raisonnement par analogie et l'endoctrinement qui se jouent tantôt sur des similitudes artificielles ou des préjugés profonds sur fond apologétiques, s'employant à court-circuiter les capacités de réflexion critique. Al-Jābrī, fustige dans son œuvre «*Critique de la raison arabe*», le «*Qiyās*» (raisonnement par analogie)⁽¹⁾ et analyse l'étendue des dégâts du raisonnement par analogie dans l'esprit arabe et ses liens avec la crise actuelle dans laquelle se débat le monde arabomusulman en général.

Au demeurant, Il fait d'abord remarquer que la pratique du «*Qiyās*» par les grammairiens, juristes et théologiens a fini, dans les derniers stades de son développement, «*par faire boule de neige et s'ancrer en tant que mode de penser et en tant que principe d'activité de la structure de la raison arabe*». Sur le plan politique, certaines utilisations du

(1) Al-Jābrī. M. 'A. (1980). *Nahnu wa al-Turāth* Face à notre patrimoine. *Lectures contemporaines de notre tradition philosophique*. Op, cit, p: 17.

«Le raisonnement par analogie est une forme de raisonnement inductif, basé sur la similitude de relation entre objets, pour inférer certaines propriétés. Connue depuis l'époque d'Aristote, ce type de raisonnement a été utilisé pour exprimer que l'égalité de certains rapports entre objets permet de trouver des propriétés similaires entre les objets mis en rapport ».

«*Qiyās*» ont servis et servent encore pour limiter les libertés des citoyens. L’analogie célèbre «*le souverain est au peuple ce que le berger est à son troupeau*», tiré à partir du *hadīth*: «*Chacun d’entre vous est un berger et chacun d’entre vous sera interrogé concernant son troupeau. Le dirigeant est un berger, l’homme est un berger pour les gens de sa maison, la femme est une bergère pour la maison de son époux et pour ses enfants. Ainsi chacun d’entre vous est un berger et chacun d’entre vous sera interrogé concernant son troupeau*»⁽¹⁾ suggère que le souverain peut disposer de son peuple comme peut le faire le berger avec ses moutons. On peut aisément deviner les conséquences néfastes d’une telle déduction s’employant à l’application erronée de l’analogie (du «*Qiyās*»).

En épistémologie moderne, Bachelard pourfend les raisonnements par analogie comme freinant l’avancement des connaissances. De ce constat, on trouve une mise en garde farouche sur l’utilisation du raisonnement par analogie. Sur ce plan, Al-Jābri non seulement transmet les adages de la philosophie française, mais sans aucun complexe, transmet en fin connaisseur un tournant critique de la philosophie contemporaine.

Dans le décryptage des facteurs actuels de la crise du monde arabe, Al-Jābri en tant que pédagogue observe que notre système éducatif perpétue l’esprit fondamentaliste plutôt que l’esprit rationnel. Ceci malgré toutes les

(1) Rapporté par Boukhari dans son *Sahih* n°5578 et par Muslim dans son *Sahih* n°57.

tentatives de réforme, la transmission des connaissances est souvent assimilée à une remémoration. L'apprentissage est réduit à un support de mémoire. Et, ce pour mémoriser et restituer les connaissances à la demande aléatoire selon un accouplement ou un modèle mécanique prêt à porter. Par conséquent, l'étudiant confronté à problème donné de type juridique, scientifique ou littéraire, a tendance pour le résoudre de puiser dans sa mémoire la solution d'un problème semblable (analogue) et l'appliquer. Il fait, plus appel, à la mémoire et au «*Qiyās*», plutôt qu'à la réflexion et l'analyse critique. Il se trouvera complètement désarmé devant une version nouvelle d'une question ou sujet à résoudre.

Pour Al-Jābrī, toute réforme de l'école ou de l'université qui fait abstraction à la déconstruction de ce mode de pensée, sans analyse et sans critique, se trompe sur la nature de travail de déconstruction de l'esprit fondamentaliste ancré depuis des siècles dans la pensée arabe.

Au lieu de vivre leur propre temps, les arabes cherchent leur avenir dans le passé. De ce fait «*l'ensemble de la pensée arabe moderne et contemporaine se caractérise par le manque de perspective historique et d'objectivité*»⁽¹⁾. Il estime aussi que le «*Qiyās*» fondé sur «l'analogie du connu à l'inconnu» est un type de raisonnement révolu, qui a fini par contaminer tous les courants de pensée arabe moderne: «*qu'il soit libéral, religieux ou de gauche, chacun se réfère à un "connu" sur lequel il reportera le cas "inconnu"*»⁽²⁾. En

(1) Al-Jābrī, M. (1994). *Introduction à la critique de la raison arabe*. Ed. La découverte, p: 46.

(2) Al-Jābrī, M. (1994). *Op, cit*, p: 41.

somme, «si cette constatation s'applique parfaitement au courant islamiste elle n'en est pas moins valable pour les autres courants de pensée »⁽¹⁾.

Revenons maintenant sur la relecture critique de ce patrimoine, il précise la nature des liens qu'il juge opportun entre la tradition et la modernité: «la modernité, ce n'est donc pas de refuser la tradition, ni de rompre avec le passé, mais plutôt de rehausser notre manière d'assumer notre rapport à la tradition au niveau de ce que nous appelons la «contemporanéité», qui doit consister pour nous à rejoindre la marche du progrès qui s'accomplit au niveau planétaire»⁽²⁾.

Toutefois, cette relation doit être libérée des «résiduelles traditionnelles» dans la compréhension du patrimoine. L'un des plus importants, selon lui, c'est le «*Qiyās*» (raisonnement par analogie) comme il a été pratiqué dans la grammaire, le *fiqh* (science de la loi) et la parole d'une manière mécanique, non scientifique et idéologique.

Par conséquent, le sujet intègre la tradition et la tradition intègre le sujet, ce qui rend comment organiser la relation entre le passé et le présent un défi méthodologique notoire. Ainsi, dans toutes les disciplines du savoir, ce sont toujours les mêmes principes qui s'emploient pour défendre la religion, non pour une éventuelle reconstruction de la pensée religieuse. Mais, ce qui importe est d'écrire une analyse historico-

(1) Al-Jābrī, M. (1994). *Op. cit.*, p: 46.

(2) Al-Jābrī, M.'A. (1994). *Introduction à la critique de la raison arabe*, trad. de l'arabe par A. Mahfoud et Geoffroy, M. Paris. La découverte, p: 24.

critique des concepts qui ont régné dans la culture arabo-musulmane savante.

A partir de cette base simple, Al-Jābri développe ainsi une nécessité pour l'horizon de la modernité dans la culture arabo-musulmane, elle ne peut y avoir de modernité sans dépassement du passé culturel. Il estime que le discours arabe moderne doit s'attacher à une lecture critique de ce patrimoine, dans le sens, que la pensée arabe doit se retourner sur elle-même pour s'examiner: quel est son point de départ? Quel processus doit-t-il adopté?

Ce projet est introduit sur le fond par ses deux livres majeurs: «*Nahnū wa al-turath: qirāāt mu'asira liturāthinā al-falsafī*» Face à notre patrimoine (*Face au patrimoine. lectures contemporaines de notre tradition philosophique*, 1980) et «*Al-khitāb al 'arabī al-mu'asir*» (*Le discours arabe contemporain*, 1982). Ces deux ouvrages sont considérés comme une introduction de ses différents projets pédagogiques, intellectuels et politiques, dans lesquels, les orientations méthodologiques et les objectifs sont fixés: la pensée arabe doit se retourner sur elle-même pour s'analyser au lieu d'examiner son ombre et ses reflets projetés dans le vide.

Ainsi, Al-Jābrī vise la totalité de l'expérience arabe savante et s'interroge sur le comment du changement de mentalités, une mentalité vivant la modernité, mais tournant ou pivotant autour du passé. Pour ce faire, il récuse d'une part la voie apologétique, réactionnaire, conservatrice propre aux traditionalistes, de l'autre, il prend distance avec la voie de la transformation radicale, prônant la libération de l'esprit

arabe en faisant table rase de tout ce patrimoine et ses modes de pensée. Au contraire, Al-Jābrī ne se lasse pas de clamer la nécessité d'assumer notre rapport à la tradition d'une manière critique et rationnelle. Les réponses apportées doivent d'enraciner dans l'héritage arabo-musulman, de se référer à des valeurs endogènes et non exogènes d'elle. Une telle ambition s'articule sur une modernisation de l'intérieur, il ne pouvait être question d'une mise à l'écart de ce patrimoine.

Notre passé s'impose à nous comme un héritage culturel. Mais, il est évident que l'entreprise de reconstituer ce patrimoine rationnellement est la première voie pour le réhabiliter. Seul la part de ce patrimoine rationaliste, peut être matière de relecture fertile. Nulle fuite en arrière et nulle fuite en avant. Cela équivaudra de tourner dans un cercle fermé. Ainsi, la coupure ou la rupture avec le passé défendu par l'historien Laroui et Arkoun, se trouve plus nuancé chez Al-Jābrī, du fait que ce dernier préconise une coupure épistémologique à l'intérieur même de ce passé et non de le destituer.

Comment?

Pour mieux défendre cette position, Al-Jābrī se base sur un corpus référentiel imposant et témoigne d'une grande érudition, il fait l'éloge de la voie rationaliste entreprise par les thèses mu'tazilites et l'«école occidentale» musulmane représenté par Averroès (Ibn Rushd, m.1198), le courant zāhirite, qui furent innovant (parmi ceux qui dirent qu'une femme pouvaient être l'imam lors de la prière) et qui clame

que la permission est originelle, tant qu'un texte ne vient pas l'interdire (Ibn Hazm, m.1064).

Avec Ibn Bāja (Avenpace, m.1138), on assiste à une première jonction entre le *bios théoritikos* d'Aristote et la conduite politique. C'est à l'opposé de l'orientation de Al-Fārābī (870-950) postulant une refondation idéologique du Califat dans la figure Imām-philosophe (le profil éthique du chef idéal de la cité idéale), ce dernier se penche plutôt vers la recherche d'un style de vie qui donnera le citoyen idéal, ce dernier doit vivre en ayant le pouvoir que sur lui-même en étant juste pour ne pas recourir aux autres. Son programme politique ne se préoccupe pas du sommet de l'Etat, mais de l'individu à la base de la société.

Tandis que le juriste Al-Shātībī (m. 1388 à Grenade) se préoccupe d'une théorie du bien axé sur l'utilité ou l'historien Ibn Khaldūn (m. 1406): «*c'est en recouvrant ce rationalisme critique qui a inauguré un nouveau discours en Andalousie et au Maghreb... que nous pouvons reconstruire la structure de la raison arabe à l'intérieur de laquelle elle appartient* » (Al-Jābrī, 1986: 566).

Ainsi, Al-Jābrī énonce la couleur de sa démarche: Rendre une lecture rationnelle de la tradition contemporaine à nous, c'est la détacher de son contexte propre et de nous la rendre contemporaine pour assurer sa continuité dans notre présent. Rupture et continuité sont les deux facettes du même médaillon.

a) La démarche historique, commence tout d'abord par désacraliser ce passé et le lire à travers le microscope de

l'histoire, tandis qu'à travers la lentille de l'épistémologie moderne, l'observation doit percer la structure inconsciente de la raison arabe, pour que la conscience arabe historicise ses différents contenus. Les conclusions de cette approche ne tardent pas à offrir un véritable intérêt: Ne pas tomber dans l'aliénation dans son rapport avec l'autre et ne pas rester emprisonné de ce passé. Que serait le prix à payer si la négation totale du passé doit être l'alignement total sur l'autre?

Il y a une frontière qui sépare le passé du présent, d'où l'habileté de comprendre et d'expliquer la nature de cette relation marquée par une dynamique de tension. Comment peut-on y remédier? Al-Jabrī préconise une double relation: opérer une relation épistémologique, qui à travers ses outils modernes pointe que la pensée arabe contemporaine est restée prisonnière de son passé, inapte à répondre aux exigences du présent.

En premier lieu, la renaissance a échoué du fait que la structure de pensée qui la fonde est projetée dans le passé. De ce fait, Al-Jābrī estimait que la tâche spécifique de sa démarche, est de dépasser le passé en établissant un rapport avec ce même passé, non de le nier, en démontant les mécanismes qui reproduisent cette crise latente.

b) La démarche structuraliste considère la pensée d'un auteur comme une seule structure, composé d'éléments de base qui forme un tout. De sorte qu'il faut chercher les justifications de l'idée pour comprendre ses mécanismes. Cette démarche a pour but de proposer un modèle pour comprendre comment les connaissances sont organisées en

unités élémentaires fonctionnelles. De tels modèles ont permis d'interpréter efficacement les mécanismes de compréhension dans la lecture, les processus d'association libre, la construction des connaissances au cours de la genèse.

c) Finalement, l'approche idéologique préconise de mettre au clair la fonction idéologique ou sociopolitique que la pensée de l'auteur a remplie ou a tenté de remplir (avec ses dits et non-dits). Cette fonction s'inscrit dans une tessiture cognitive. Sans cette démarche de situer la fonction idéologique, l'analyse du discours reste incomplète. C'est *«le seul moyen de la rendre effectivement contemporaine à elle-même, et la relier au monde auquel elle appartient»*.

Par ailleurs, l'épistémologie, en utilisant les formes du raisonnement logique, peut parvenir à fixer la limite de la signification de n'importe quel mécanisme intellectuel ou système d'idées. Ce qui importe est que la relation épistémologique acquiert l'adhésion à la raison et se débarrasse de toute compréhension théologique (défensive), indicationnelle (la raison au service de la religion ou ce qu'il caractérise par le rationnel religieux arabe (*al-ma'qūl al-dīnī al'arabī*) et irrationnel (illumination mystique (*al-ishrāqī*)).

Et ce n'est pas étonnant, que cette démarche d'ensemble l'amène à rechercher au-delà du langage et la logique du texte. En fait, l'approche historiciste opère une distance entre le sujet et son passé, du fait que l'inscription de ce passé dans l'avenir, l'extériorise de son être et le projette dans d'autres lieux: opérer une distance avec le passé. Donc au lieu de subir le passé et ses catégories intellectuelles, cette approche nous montre que les courants de pensée ou

les valeurs d'une société sont liés à une situation historique contextuelle et culturelle. C'est comprendre que les textes ont des contextes. Un texte considéré en dehors de son contexte, nous ne voyons pas ses non-dits ou ce qui n'a pas été dits... C'est ainsi que la tradition cesse de symboliser l'avenir recherché (l'inconnu) dans un passé idéalisé (connu) comme on trouve dans la pensée fondamentaliste et va devenir contemporain à lui-même par cette reprise-modification (Al-Jabrī, 1980: 27).

Sur le plan de la raison pratique, cela se traduit par la priorité donnée au texte et à la transmission: *Al-'aql* (la raison) occupe une place moindre que *naql* (transmission). De plus la relation Dieu-Homme-Nature est assujettie au primat de texte (lecture littérale du Coran et du hadīth). D'autant plus que toute autre opération intellectuelle est subordonnée à la référence scripturaire, d'où la sacralisation du texte et la prédominance de la raison apologétique engloutie dans la justification et la défense, cherchant à fournir une justification rationnelle aux prétentions de véracité de la foi musulmane.

Cette position offre plus d'intérêt, car elle offre une compréhension approfondie des difficultés dont semble souffrir la pensée arabo-islamique, il écarte une fois pour toute la part irrationaliste de ce patrimoine, il maintient en un certain sens le lien vivace avec le passé arabe et musulman, du fait que les peuples ne peuvent pas être séparés de leur histoire passée et leur conscience historique se forme de leur propre histoire propre.

Un autre lien vient équilibrer cette rupture chez Al-Jābrī,

repenser autrement le «*Turāth*», il s'interroge sur la nécessité du facteur idéologique, c'est le lien idéologique avec ce passé qui maintient une certaine continuité, quand les catégories intellectuelles du passé sont dépassées, remodelées à la lumière des bases épistémologiques rationnelles.

Le problème qui subsiste est que nous sommes entrés dans la modernité avec des bases non rationnelles. Cela explique, entre autres choses, le poids ou l'emprise de la tradition dans la pensée islamique contemporaine et la difficulté de cette dernière de rompre ou d'opérer une coupure épistémologique avec son passé.

Du reste, pour maintenir la présence de la pensée arabo-musulmane dans l'histoire, Al-Jābrī considère que l'universalité humaine ne peut se façonner qu'à l'intérieur de l'histoire particulière de chaque peuple. La rupture totale avec le patrimoine arabo-musulman est jugée «non scientifique et non historique»⁽¹⁾. Il préconise non une coupure avec la tradition (*At-Turāth*) arabo-musulman, mais une coupure avec un genre de relation entretenu avec la tradition.

Al-Jābrī est conscient du danger du repli de soi, il maintient la relation à l'autre et à l'universel ouverte: réviser l'histoire est indispensable dans son entreprise, il passe par son historicisation. Le problème étant ainsi défini. C'est en sens, qu'Al-Jābrī installe le décor de la crise actuelle du discours islamique: D'un côté, il a échoué sur le plan de

(1) *Nahnu wa al-turāth. Qirā'āt mu'āsira f turāthinā al-falsafī (Face à notre patrimoine. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique)*. Beyrouth-Casablanca. Al-Markaz At-taqāfi al-Arabī (Centre culturel arabe), 6. Ed, 1993, p. 20.

produire sa propre modernité et a échoué dans ses tentatives d'adapter sa version occidentale.

Le problème pour Al-Jābrī n'est pas d'adopter la démarche structuraliste, une analyse historique ou une approche idéologique. Ce qui prime, c'est d'opérer une relation nouvelle avec cette tradition. Cette relation doit avoir plusieurs entrées entre le sujet-lecteur et l'objet-lu (Al-Jābrī, 1980:22).

En somme, cette démarche d'ensemble permet d'entretenir la recherche de l'objectivité et d'avancer vers le fond même de cette tradition et de distiller ses idées, surtout si l'objet-lu touche à la religion où le lecteur est encadré ou imprégné par une certaine relation.

Cette démarche touche à la structure de toute pensée et aborde à travers l'analyse historique les dimensions culturelles, sociales et politiques (pas de texte sans contexte), sans oublier la dimension idéologique, car cette tradition est devenue une fonction idéologique dans le discours arabe actuel. Elle est une condition *sine qua non* pour les penseurs traditionnalistes et elle est aussi vilipendée par les discours de rupture et les penseurs laïcs arabo-musulmans.

Pire encore, car en fait, ce défaut de placement de la raison arabe (formation, structure et contenu) dans son contexte historique aliène la relation à cette même pensée. Cette relation univoque et non critique la rend intemporelle et hors de l'histoire des systèmes de la pensée humaine.

Il importe ici de remarquer qu'il existe une voie médiane pour Al-Jābrī: nous devons nous préoccuper de ce patrimoine pour lancer une nouvelle ère de codification

équivalent à ce même moment de rupture épistémologique durant le VII^e et le IX siècle, l'échec de tous les courants modernistes de la pensée arabe plaide pour une reprise-modification radicale de ce même patrimoine. La différence est que ce reprise-modification doit opérer une nouvelle coupure avec la raison dogmatique, la raison théologique et la raison religieuse.

Plus particulièrement, c'est examiner les formes des idées, des pensées et de leurs modalités diverses. Il est donc indispensable de s'interroger sur sa période de formation, où ses structures fondamentales ont été élaborés pendant le VIII^e siècle, dit «période de rédaction (*tadwīn*)» et formation. En dernier lieu, ce que vise le penseur marocain, comment la raison hermétiste s'est figée dans les mots et de la rhétorique, coupant de fait avec l'universel en se contenant dans le primat donné au Texte et aux anciens?

Chapitre 2

Critique de la «Raison arabe» ou critique de la raison islamique⁽¹⁾?

Sur la question de la raison, la portée sémiotique des concepts tels que «raison arabe» (Al-jābrī), ou «raison islamique» (Arkoun), comme «raison occidentale» ou «raison grecque» posent de sérieux problèmes: à quel point on peut confiner la raison dans un espace géographique,

-
- (1) Il fait entendre la raison «arabe» au sens descriptif du terme, il convient de le considérer qu'il relève d'une orientation du lecteur vers la culture arabe. La «raison arabe» chez notre philosophe n'est ni essence, ni un *habitus*, ni une faculté naturelle ou rationnelle. C'est tout simplement un ensemble de concept et des mécanismes cognitifs, par les quels un certain savoir se produit. Depuis l'ère de la codification arabe, la culture arabe est considérée comme le berceau de cette raison dite « arabe ». C'est cette période historique qui va voir se constituer la culture arabe et ses ordres ou systèmes cognitifs. Cette historicité met en relief tout d'abord la relation entre raison et culture d'une manière inconsciente: *«la structure de la raison qui correspond avec une culture donnée, se constitue inconsciemment dans cette culture et s'active aussi avec elle et à travers elle d'une manière inconsciente dans sa reproduction même. Peut-on dire que sa raison en tant qu'instrument cognitif (constitué et constituant) se produit en même temps et d'une manière inconsciente »*. Voir, Al-Jābrī, M. 'Abed. *Takwīn al-'aql al-'arabī*. [**La genèse de la raison arabe**], Beyrouth, Casablanca, *al markāz At-thaqāfī al-'arabī* [Le Centre Culturel Arabe], 4ème édition, 1991, p:40.

communautaire ou culturelle? Est-ce juste de le faire? Les diverses manifestations de la raison sur le plan historique ne font pas l'économie de l'universalité de la raison. Donc, cette raison s'elle se rehausse à l'universel, elle n'est pas par conséquent locale: elle ni chrétienne, ni arabe, ni islamique, ni grecque...etc.

Pour mesurer la signification de cette importance accordée à la raison, la raison est raison s'elle se base sur des procédures acceptables et vérifiables par tous. La raison est quelque chose d'universel, ou elle ne l'est pas. Cependant on peut évoquer à ce titre la distinction propre à la langue anglaise entre «*reason*» et «*mind*». Ce qui peut-être nous facilite la tâche d'évoquer sous le titre de «*raison arabe*» l'esprit arabe... etc.

En somme, ni le musulman, ni le chrétien ne peut prendre à chacun d'eux la charge du concept de raison. Chemin faisant, cela n'est pas sans évoquer les deux titres des ouvrages d'Al-Jābri (*Critique de la raison arabe*, 1984) et celui d'Arkoun (*Critique de la raison islamique*, 1984) comme œuvres monumentales: faut-il parler de «raison arabe» ou de «raison islamique»?

C'est pourquoi je juge que les efforts d'Al-Jābri peuvent être interprétés plutôt dans le sens d'une recherche de la constitution de l'«esprit» arabe et de sa spécificité propre. Ici et à nouveau, ces débats et ces évocations rapides des critiques concernant la «*raison arabe*» ou «*raison islamique*» sont légitimes, mais on ne peut pas penser qu'Al-Jābri ait été totalement insensible à ces critiques.

Ses sources (faisaient références à plusieurs auteurs

occidentaux, dont les classiques en philosophie contemporaine, également à des études d'anthropologie (principalement Lévi-Strauss) et aux travaux d'orientalistes très célèbres (Gardet, Gabrieli, Watt, etc.),

Son but initial, que sa critique se veut une nouvelle lecture, différente de celles qui a prévalu chez les orientalistes et lectures apologétiques arabes. L'exécution de ce programme se situe entre l'analyse de la variation des discours et l'unité de sa forme.

En effet, sa conception de la raison arabe suit la distinction de la «*raison constituante*» et la «*raison constituée*» (ou la raison dominante) introduite par Lalande vers 1910. Ce dernier considère la première comme pure «*forme*», cherchant à trouver de l'identique à toute chose, c'est une pure exigence de rationalité, de cohérence, d'unité, pure normativité se traduisant par des principes. En tant que telle, elle s'impose comme universalité et totalité.

Tandis que la seconde concerne la contingence, du fait de la confrontation de la raison constituante (lire la raison agissante) au contraire de l'identité. De ce fait, elle se manifeste alors par des principes ou des notions. La raison s'effectue historiquement en levant les obstacles épistémologiques et pragmatiques, à travers l'évolution de l'utilité matérielle et intellectuelle.

Ainsi s'actualise différenciellement la rationalité scientifique. Et l'histoire voit apparaître des géométries euclidiennes, l'introduction des fonctions trigonométriques de Nasīr ad-Dīn at-Tūsī, des géométries non-euclidiennes, des arithmétiques non-archimédiennes, des physiques non-newtoniennes, des

mécaniques non-laplaciennes, des épistémologies non-cartésiennes. De continue, l'intelligibilité de la matière devient discontinue. Du simple au complexe, l'idée que du chaos émerge l'ordre et de l'ordre rejaillit le chaos, gagne du terrain progressivement.

Pour simplifier, les référentiels spatio-temporels se déplacent de l'absolu vers le relatif. Le déterminisme lui-même glisse du côté de l'indéterminisme, de la certitude vers l'incertitude. Aux logiques monovalentes ou bivalentes traditionnelles succèdent des logiques polyvalentes. La contradiction elle-même devient rationnellement féconde dans la dialectique (thèse-antithèse-synthèse). Cette façon de voir a pour effet de montrer que la continuité et la discontinuité se rejoignent et sont inextricablement historique.

Ainsi destituant chaque paradigme de sa primauté, le savoir est toujours révisable et, ce qui est le plus important, que cet état de choses ne doit pas être dénigré, ni perçue comme une restriction de son objectivité. Seulement la question de la validité de ses vérités ou de son contenu doit être remplacée par la question de méthode.

En général, Al-jābrī reprendra ce constat, mais pour lui donner une double interprétation dans sa démarche d'étude de la tradition, il traite la raison arabe qui s'est forgé durant des siècles comme une raison possédant des principes, lois ou normes constituant les fondements de base du savoir dans la culture arabe.

D'autre part, cet esprit qui l'a animé est un esprit actif cherchant à imposer un édifice dominant dans une période historique déterminée. Cela amène donc dans le premier cas

d'effectuer une analyse objective et scientifique de différents principes et normes régissant non seulement la façon de penser et le système dans lequel baigne la culture arabe. Dans le second, la critique relève de l'intérêt porté à la possibilité de construire d'autres principes et normes progressivement amenés à remplacer les premiers.

À rebours de cette conviction critique par recouplement, son élaboration pourrait développer ou renouveler l'ancienne raison constituante sans nécessairement l'annuler ou le changer par un autre. Mais cette démarche critique ne s'exercera que de l'intérieur de l'esprit -raison- arabe à condition de: «*dévêtir ses fondements, activer ses potentialités, les développer, les enrichir avec des concepts et de nouvelles perspectives que nous pouvons puiser dans tel ou tel aspect avancé de la pensée humaine, qu'il soit philosophique ou scientifique*»⁽¹⁾

Tout cela en quelque sorte, pour aller dans le sens d'une épistémologie, nécessaire pour analyser les fondements de connaissance dans la culture arabe, où se forge et de déploie l'esprit arabe. Cette exigence a pour but de libérer la raison arabe de ses autorités de référence, de l'ensemble des discours théologico-politique, en tant que ces discours s'opposant radicalement au déploiement de la critique.

Al-Jābrī a pour ambition de dresser une critique épistémologique du savoir traditionnel de la civilisation

(1) Al- JāBRī, M. ' Abed. *Takwīn al-'aql al-'arabī*. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth, Casablanca, al markāz At-thaqāfī al-'arabī [Le Centre Culturel Arabe], 4^{ème} éd, 1991, p:17.

arabe et musulmane. Et il entend par raison arabe «l'ensemble des principes et des règles dont procède le savoir dans la culture arabe»⁽¹⁾. C'est pourquoi, il insiste de se libérer des carcans des sédimentations traditionnelles qui subsistent consciemment ou inconsciemment qu'on étudie la tradition: la pratique de l'analogie (*Qiyās*) est de plus en plus en vogue: il couvre tous les domaines: grammaire, Chari'a, politique, jurisprudence. Et, ce d'une manière mécanique, non scientifique, tout en essayant toujours de relier les parties et déconstruire les totalités en séparant les premiers de leurs contextes spatiales- cognitives- idéologiques.

Ici encore, cette démarche périmée opère par un déplacement des parties en les retirant de leurs totalités, ce qui permet de les déplacer et les installer dans d'autres totalités. On voit donc évidemment que dans ce cas, une imbrication entre le sujet et l'objet, ce qui peut dénaturer l'objet d'étude ou bien le sujet se laisse s'identifier à son objet sans aucune précaution ni distance: l'objet existe indépendamment du sujet.

Au même moment, l'étymologie peut nous aider à comprendre cette nuance de taille. Sujet vient du latin "*subjectum*", qui veut dire "mettre sous, jeter sous". Objet est dérivé de "*objectum*", "jeté devant".

Autrement dit: le sujet trouve sa signification de sa relation avec un objet, relation qui n'est autre que le projet. Sujet et objet ne peuvent se penser qu'en lien avec un projet: un sujet est ce qui exerce un projet sur un objet, un objet est

(1) Al-Jābrī, M. *Introduction à la critique de la raison arabe*, 1994, p. 11-12,

ce qui entre dans le projet (ne dit-on pas: un objectif?) de ce qui devient par-là même un sujet.

Du coup, quand il s'agit de la tradition prise comme objet, le résultat immédiat est que le sujet cherche à s'intégrer sans aucune distance. Al-Jābrī voudrait nous faire part dans ce domaine de séparer deux façons d'entretenir cette relation, il y a toute une différence entre l'intégration du sujet dans le *turāth* et l'intégration de ce dernier dans le sujet: « *la rupture que nous demandons, ce n'est pas une rupture avec le turāth, mais une certaine rupture qui nous transforme des êtres traditionnels vers des êtres qui ont une tradition...* » (Nahnu wa al-turath, p: 31). La nuance est de mise: il faut absolument séparer l'objet du sujet, éviter toute dilution ou du moins envisager une lecture objective du *Turāth*.

2-1- Vers une lecture critique

L'auteur procède à une «lecture» objective, dénuée de parti pris et de préjugés des textes et des faits, ce qui a pour résultat de nous restituer un *Turāth* (patrimoine), dépouillé d'une mythologie niaise, mais également des légendes malveillantes et lectures apologétiques ou d'autoflagellation

Il apparait, dès lors, que le problème qu'on doit soulever n'est pas d'opérer un choix de sélection de méthodes: une méthodologie historique ou structuraliste. Ici et à nouveau toutes les méthodologies ont leurs limites et couvrent un champ bien précis. Mais ces méthodes ne peuvent être utilisées à bon escient si le sujet n'est pas distinct de l'objet, n'entrant pas dans sa composition, ni contribuant directement dans sa formation.

On comprend pourquoi, le problème fondamental selon lui, est de trouver l'outil qui permet cette distinction du sujet de l'objet et de l'objet du sujet, pour qu'on puisse façonner une relation nouvelle. Il résulte de l'ensemble de ces questions que la lecture objective est l'un des défis majeurs auxquels la pensée arabe contemporaine doit faire face sur le plan méthodologique.

Aussi, l'objectivité n'est pas seulement d'éviter l'intervention du sujet dans l'objet, car cette relation devient problématique, laissant craindre une issue inverse, quand la relation supposée entre le sujet (ses passions, ses controverses, ses illusions) et sa tradition est plus compliquée, obligeant le chercheur dans cette relation objective de séparer le sujet de l'objet et de l'objet du sujet. En fait, réaliser l'objectivité dans la première est une condition *sine qua non* pour la réaliser dans la deuxième.

C'est tout le problème engagé aujourd'hui, quand la réalisation de cette séparation s'avère combien difficile, surtout quand le « *lecteur arabe moderne est encadré par son patrimoine et fléchi sous le poids de son présent* ». (Al-Jābrī, *Nahmu wa al-Turath*, p: 22).

Le passé n'est pas seulement un poids, mais un fardeau qui nous écrase, surtout pour ceux qui ne vivent que sur les souvenirs parce qu'ils sont accablés par les échecs du présent.

L'investigation jabirienne- notamment par le biais de l'instance critique qui s'y déploie- vise d'un côté à changer la structure qui entrave l'esprit arabe (Al-Jābrī parle de « raison arabe) à s'expliquer avec soi-même, examiner sa

façon de penser en examinant à la loupe ses illusions comme ses perversions de manière objective.

Ce n'est pas les éphémères déclarations d'intentions ou désirs qui pourront venir à bout de ses illusions, c'est un dur labeur de pratique critique qui va le libérer des contraintes abusives qui l'asservissent ou le défigurent.

En sus, cela se justifie dans le domaine du *Turāth* (patrimoine) plus particulièrement, car ce dernier est toujours prisonnier de ses autorités de référence passéiste. Le sujet arabe moderne applique et réplique les mêmes procédés sans aucune liberté ou discernement, tel un perroquet qui répète la même chose.

En fait, Al-Jābrī pense qu'un abîme sépare le passé de notre présent, et que néanmoins la différence est si grande entre celui qui réfléchit le patrimoine en le rapportant au présent et celui qui pense ce *turāth* d'une manière figée et inerte. Dans la première, le *Turāth* se renouvelle en dehors des thématiques anciennes propre au moyen-âge, elle devient un objet soumis à une critique continue, tandis que dans deuxième cas, le *Turāth* est si éloignée du présent, qu'une certaine « distance scientifique » abyssale le sépare.

Ces considérations nous entraînent vers l'examen de la langue arabe, si on garde à l'esprit cet antagonisme de la situation du *Turāth*. Pour mieux préciser cet enjeu majeur, il nous faut donc revenir à l'examen de ce support de cette transmission, celle d'une «*lingua franca*» avec laquelle, la lecture de ce patrimoine se fait et se défait dans sa diversité, elle est restée la même pendant quatorze siècles.

Elle est au demeurant aux yeux d'Al-Jābrī, la partie la plus traditionnelle de ce *Turāth*. Elle est considérée comme une langue sacrée (du fait que le Coran s'apprenait en arabe, se récitait en arabe): si l'absence des signes diacritique et les voyelles, n'a pas empêché de voir un texte officiel au VII^e siècle, il a fallu attendre le X^e siècle pour voir les voyelles dûment notées dans les copies du Coran en circulation.

D'ailleurs, au début son système graphique n'était pas au complet. Depuis, tout un processus de ponctuation, de notation et d'évolution a vu le jour, pour la voir fixé au X^e siècle. Le sujet de la sacralité de la langue arabe doit se situer dans une perspective transcendante, celle qui l'a transfigurée et sublimée pour ne plus dépendre de ses locuteurs primitifs de la période préislamique.

Chapitre 3

Déconstruire la structure des systèmes de la raison arabe

3-1- Al-Bayan

L'axe de l'entreprise philosophique d'Al-Jābrī revient donc à opérer une recherche analytique sur les racines et fondement des systèmes de la culture arabe. Ce qui a été révélé, qu'il existe un système en général, couvrant d'ordres de formation de cet esprit ou du moins, des méthodes constituant la matrice de base qui enveloppe cette façon, qu'à l'esprit arabe de penser et d'agir, que ses méthodes s'elles étaient et sont en conflit perpétuel entre eux, elles interagissent, quand même, au sein de la structure d'ensemble de cet esprit.

De ce fait, il leur confère un rôle normatif, symbolisant et socialisant, indispensable au développement de cette culture et l'esprit qui l'anime. Il considéra d'ailleurs qu'il faut revenir à chaque système pour analyser sa structure, car il fait partie de la structure générale de l'esprit arabe. Ici paraît en premier lieu, l'impact de la langue et l'éloquence (*l'art de ('ilm al-balāgha)*, marquant l'influence de ses règles grammaticales et rhétoriques. Soit donc d'abord le rôle prépondérant accordé au mot *al-lafdh* ou *lafz*) ! Dans la cause, une fois ce mot est défini, rien de nouveau ne pourrait se dire.

En général, cela veut dire, qu'avec une langue, l'homme parle, se parle et engage une communication générale et se place dans le temps et l'espace. Reste à apprivoiser le rôle de la langue dans la structuration de l'esprit: la langue arabe marque sa prépondérance, non seulement par ce que les arabes se sont distingués par leur éloquence poétique et stylistiques, mais parce que la religion musulmane est en relation avec leur livre sacré, le Coran et le *hadīth*, écrits en langue arabe, d'où l'importance de cette langue et sa prééminence, car, elle acquière sa légitimité d'un livre sacré et inimitable!

Par la casuistique et le traitement de la divergence (*'ilm al-khilāf*), le sens et l'interprétation sont au cœur du conflit méthodologique et doctrinaire entre les différentes tendances religieuses, théologiques et jurisprudentielles, qui trouvent leurs origines dans la langue même.

Du fait, d'une polysémie de notions, de synonymes propres à chaque mot existant dans la langue arabe, chacun cherche une validation à ses règles construites dans la «première source formelle»: le Coran et le *hadīth*. C'est ainsi se rejoignent les conflits politiques aux conflits linguistiques. Et, ce malgré, que les apparences donnaient à voir des conflits communautaires, sociales et économiques. La langue devient le reflet d'une nation en constitution avec ses heurs et malheurs.

Al-Jābrī fait appel à Herder: *«Quel trésor n'est pas la langue familiale pour une espèce en devenir! Dans presque toutes les petites nations, dans toutes les parties du monde, et si peu cultivées qu'elles puissent être, on trouve les*

chants de leurs pères, le chant des actions de leur ancêtre, le trésor de leur langue et de leur histoire, et la poésie, la sagesse et son courage, leurs leçons, leurs jeux, leurs danses»⁽¹⁾.

En effet, une langue n'est pas seulement «un outil de pensée, mais la matrice dans laquelle se constitue cette pensée»⁽²⁾. Elle est non seulement un outil, un contenu, mais un modèle qui trace les limites de la connaissance.

Enfin, les 80 mille entrées linguistiques du dictionnaire encyclopédiste du *Lisàn al-'arab* (*La langue des arabes*), le dictionnaire de référence⁽³⁾ qu'Ibn Manzūr (1232-1311) a compilé, traduit en somme, un monde bédouin et la vie du désert primant sur tout autre univers, sa lexicologie est marquée par le souci que la langue codifiée et enregistrée doit être recueillie de la bouche des Arabes qui sont censés utiliser la langue arabe dans son état pur.

Ainsi, le corpus recueillis constitue la matière brute, duquel le développement de la syntaxe, la morphologie, la lexicographie et la métrique doit être constitué. Mais, ce monde bédouin ne faisait nullement référence aux objets techniques, ni naturels, comme les notions apparues dans le 7^{ème} et le 8^{ème} siècle de l'hégire. Non seulement le Coran est

(1) Johann Gottfried Herder, *Werke*, t. I: *Frühe Schriften 1764-1772*, édité par Ulrich Gaijer, Francfort-sur-le-Main 1985, p. 790 sq.

(2) Al-jābrī M.‘ Abed. *Takwīn al-'aql al-'arabī*. [*La genèse de la raison arabe*], Beyrouth, Casablanca, *al markāz At-thaqāfi al-'arabī* [Le Centre Culturel Arabe], 41ème édition, 1991

(3) *Lisàn-al-Arāb* (« Encyclopédie de la Langue arabe »), ouvrage en 20 tomes et 10 volumes, Būlāq (éd.), Egypte, 1300-1307 (de l'Hégire).

relégué, le monde des arts et de la *techné* n'ont pas droit de citer que rarement, la langue qui a été rassemblée et codifiée est en très grande partie celle des bédouins et non des citadins (la Mecque, Médine, durant les quatre Califes ou de celles des villes de Damas, Bagdad, du Caire se trouvent écartés).

Avec le temps, un fait s'impose, le corpus regorge d'un surplus de mots au détriment du sens, du fait que: « *les Arabes se vantent, selon Ernest Renan, d'avoir 80 mots pour désigner le miel, 200 pour le serpent, 500 pour le lion, 1000 pour le chameau et l'épée, et jusqu'à 4400 pour rendre l'idée de malheur*»⁽¹⁾.

Par conséquent, il revient de signaler que cette langue reflète forcément l'univers du désert et un monde propre aux bédouins, non celui des villes et des citadins. D'où cette aliénation chez les arabes des villes, parce que la langue codifiée reflète surtout le mécanisme de pensée des bédouins, de peur de l'influence des nouveaux convertis à l'islam (*al-mawālī et shu'ubiya*). Mais le monde de désert est un monde monotone, pauvre, où les choses se résument à une image visuelle ou auditive (*intuition*).

Donc, ce qui a été mis en place sous l'égide des bédouins c'est la recherche d'une langue pure, mais ce qui a fait que la langue codifiée et rassemblée ne peut pas représenter la langue arabe dans sa pluralité, telle qu'elle a été pratiquée à l'époque dans de différents contrés géographiques et villes.

(1) <https://www.agoravox.fr/actualites/religions/article/la-langue-arabe-son-histoire-son-77459> (consulté, le 01 mars 2019).

A vrai dire, la langue des dictionnaires, de la poésie et de la littérature appartient au monde des bédouins, très éloigné de la vie des citadins, d'où une contradiction entre leurs monde propre et celui au qui se réfère la langue, jugée pure de toute altération.

De l'exposition du problème, Al-Jābrī conclut: *«la langue arabe s'est figée après qu'on l'a momifiée ... Mais pour autant la vie sociale ne se gèle et ne se momifie pas, au contraire, elle s'est vengée en imposant des dialectes «arabes» qui étaient et demeurent encore beaucoup plus riche que la langue classique»*.⁽¹⁾

De plus, toute une autre haute difficulté surgie, notamment quand le citoyen arabe d'aujourd'hui veut écrire ou penser, ne trouvant pas à sa disposition, des mots et des notions nécessaires, en phase avec sa modernité. Et, ce en dépit que cette langue possède un potentiel de dérivation et de possibilité de forger et d'en fabriquer des mots nouveaux et élargir le sens de mots anciens, de complémentarité entre le dialectal et le littéral.

Autrement dit, la langue des dictionnaires ou les compositions grammaticales se construisent par le potentiel inhérent au rythme des vers et l'analogie (*Qiyās*). Aussi, la dérivation s'est basée en premier lieu sur le mot et non sur le sens, suivant toujours, les constructions qu'autorise le radical du verbe. Le radical du verbe est élémentaire dans le processus de dérivation.

(1) Al-jābrī, M. 'Abd. *Takwīn al-'aql al-'arabī*. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth, Casablanca, al markāz At-thaqāfī al-'arabī [Le Centre Culturel Arabe], 41ème édition, 1991, p:89.

Soit du descriptif, qu'en-est-il de l'analytique?

Par son érudition exemplaire, Al-Jābrī poursuit son diagnostic en ajoutant une distinction entre la langue grecque et la langue arabe, la première commence par le nom et la deuxième par le verbe. En effet, la phrase verbale jouit d'une primauté incontestable dans la langue arabe.

En fait, la phrase verbale est adaptée à la transposition linguistique d'un niveau réel considéré tel qu'il est donné, c'est-à-dire voulu et réglé par Dieu comme un mode de la description. Il est certes ici légitime, pour éviter tout malentendu, de distinguer une correspondance dans cette comparaison entre l'essence et la proposition prédicative chez Aristote⁽¹⁾ et le rôle du verbe et ce qu'on peut dériver de lui chez les grammairiens arabes.⁽²⁾

Au niveau général et à la suite d'Aristote, on obtient dix «catégories» de l'être: la substance, divisée elle-même en première et seconde, et les neuf accidents (qualité, quantité, relation, action, passion, lieu, temps, position, possession). Tandis que les catégories chez les grammairiens arabes sont: le verbe, les adverbes du temps et les adverbes de lieu, le

(1) Pour une vue d'ensemble de cette problématique, voir Arnaldez, R. (1982). *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris. Vrin. Voir aussi: Arnaldez, R. (2005). *Les sciences coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*. Paris. Ed Vrin. Ou. El Amrani- Jamal, A. (1983). *Logique aristotélicienne et Grammaire arabe (Etude et documents)*. Paris. Ed. Vrin.

(2) Al-jābrī, M. 'Abed. *Al-turāth wa al-hadātha [Tradition et modernité]*, Beyrouth, Casablanca. *Al markāz At-thaqāfi al-'arabī* [Le Centre Culturel Arabe], 1991, p: 147.

nom de l'agent, le nom du patient, le nom de l'action, le qualificatif, le nom d'instrument...etc.

Ce qui amena Al-Jābrī à préciser que la dérivation s'est basée sur le verbe, ce qui n'a rien à avoir avec les catégories d'Aristote. Toute affiliation directe, tel que les arabes n'ont fait que traduire de concepts grecs est à bannir dans cette période de codification. Cette divergence entre Aristote et les grammairiens arabes lui permet de conclure de l'absence des catégories de propriétés, de relation et de position.

Désormais, il en découle que les querelles entre les théologiens et les philosophes à propos des problématiques transcendantales souffrent lourdement de cette absence. Ainsi, elles trouvent leur origine dans l'absence de ses catégories dans le système de dérivation propre à la langue arabe.

Soit, en particulier, ce que cherche Al-Jābrī, c'est le passage de la structure d'une langue à un modèle de pensée ou du bien la recherche de l'inconscient cognitif (Piaget et avant lui Freud).

Dans son acception la plus vaste et auparavant, chez Aristote, les catégories sont vides du nom de l'action et du nom d'instrument comme cela existe dans la langue arabe. Le nom de l'instrument signifie l'instrument du verbe et n'a aucune relation avec la substance, tandis que le nom de l'action (*al-masdar*: C'est le substantif qui sert à désigner l'action. Il permet souvent de traduire l'infinitif en arabe) est en relation avec l'événement ou le verbe en dehors du temps. Ainsi, il ne peut pas servir d'opération d'attribution à la substance aristotélicienne. Le *masdar* garde sa signification fondamentale, celle d'une action, il ne peut pas

être l'équivalent des noms qui expriment en grec les qualités (les attributs) ou l'essence.

Traduisant cette distinction, il conclut que sur le plan de la pensée abstraite, l'esprit arabe accepte l'avènement d'une action en dehors du temps. C'est dans une telle perspective qu'il distingue entre le temps et l'action, ce qui laisse par exemple, accepter l'adventicité du monde. Mais, arrivé à ce point, il faut rappeler que la conception grecque par exemple, n'autorise pas l'événement d'une chose en dehors du temps, l'action et le temps sont conjointement liés.

Ainsi, le monde et le temps sont anciens chez Aristote. D'où la nécessité de justifier la thèse de l'in-crédation de la parole divine chez les sunnites. Tandis que chez les mu'tazilites, la parole n'est autre que les lettres (*hurūf*) et sons (*aswāt*) mis dans un certain agencement et implique une succession dans le temps, cela même qui explique le rejet d'une parole éternelle.

En général, la substance est requise comme point de départ qui peut s'attribuer différentes catégories pour annoncer un jugement, tandis que le départ de l'action et ses dérivations, fait que la phrase arabe annonce l'action et le faire. Le nom de l'action est un verbe sans temps et à ce titre, il est égal à un événement (en dehors d'une expression de temps).

Aussi, la phrase nominale dans la langue arabe est simplement composée de *mubtada'* (ou terme inchoatif) et *khobar* (information ou énonciatif), le *mubtada'* (ce dont on parle), tandis que le *khobar* (ce qui est dit du *mubtada'* laisse dire que la phrase arabe énonciative traduit une

information à propos d'un nom, qui à l'origine est un agent d'une action).

Pour la logique d'Aristote (le traité des Catégories), Aristote présente les dix catégories, c'est-à-dire les dix manières dont un attribut peut être prédiqué d'un sujet, dans le cadre d'une conception dite attributive de la proposition—où celle-ci est représentée comme l'attribution d'un prédicat P à un sujet S, selon le schéma «S est P».

D'ailleurs les conséquences que tire Al-Jābrī de son analyse sont redoutables, les différences de structure de la phrase des grammairiens arabes et la proposition attributive des logiciens marquent pour l'essentiel dans la phrase arabe (nominale ou verbale) de formuler un *bayān* (utilisation des métaphores et des figures de style) et non un jugement, comme tel est le cas dans la phrase grecque et les langues aryennes en général»⁽¹⁾

Pour étayer ses propos, il remarque que l'influence du modèle préislamique est devenue chez la rhétorique arabe, le modèle à suivre et à imiter.

En somme, le rôle de l'orateur était non seulement d'influencer, mais de persuader et d'infléchir son auditoire avec le truchement des ornements du discours et les styles adoptés. *«L'art oratoire dans le contexte islamique est aussi intimement lié au domaine juridique, qui fixe la conduite appropriée du prédicateur. L'art oratoire (fann al-khatāba) désigne donc, dans la perspective du prédicateur musulman,*

(1) Al-jābrī, M. 'Abed. *Al-turāth wa al-hadātha [Tradition et modernité]*, Beyrouth, Casablanca. Al markāz At-thaqāfī al-'arabī [Le Centre Culturel Arabe], 1991, p: 148.

le savoir-faire du sermonnaire. D'autant plus, les styles de l'éloquence ont traduit de fait, le même rôle qu'introduit le raisonnement dans le discours logique »⁽¹⁾.

En effet, la métaphore, le *tashbīh* (ressemblance), la métonymie, la périphrase, l'ornement sont au cœur de l'éloquence. Mais ce qui intéresse notre philosophe, ce n'est pas le sens littéraire et poétique, mais la rhétorique au sens de l'épistémè où prévale son sens du statut épistémologique. Ici même, *al-bayān* est un dispositif épistémologique dans *Usul al-fiqh* et la théologie.

Premièrement, il est au cœur du discours et au cœur du religieux (inimitabilité du Coran), d'en faire la perfection stylistique grâce à des preuves intellectuelles (*istidlāl*). Plus encore, la rhétorique cherche la clarté de la signification, de distinguer le bien du mal. *Al-Bayān* est aussi en corrélation avec « *al-bayyina* » (la preuve ou *istidlāl*).

Encore, que la poésie rattache encore la communauté à l'âge d'or de l'éloquence, mais elle doit s'effacer devant le modèle révélé et inimitable, tout en restant elle-même le modèle imitable proposé. Dans ce contexte, les procédés d'*al-Bayān* englobent ce qui peut réussir la transmission d'un message et l'intention du locuteur. Les rhétoriciens parlent de la transmission par argumentation (*Istidlāl bi-*

(1) Ghersetti, A. (2014) «Rhétorique dans la tradition arabe», In Houari Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen, printemps 2014*, URL = <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Rhetorique-dans-la-tradition-arabe>. Voir aussi: Ahmed Ismaili, (2003) « Rhétorique arabe: Aristote, le Coran et la balāgha », In Babel, 7 p: 81-93.

alkhbar). Longtemps, Al-Chāfi'ī évoque à son tour *al-bayān* comme clarté et par là, production de sens propre à une méthode juridique.

C'est en effet, l'importance des recherches de la rhétorique qui a réussi la transition de la culture orale à une culture écrite. Ce travail colossal d'édification a pris naissance depuis l'ère de la codification en instituant la grammaire, le fiqh, la théologie spéculative, l'adab (humanités). L'ensemble de ces sciences avait pour centre d'intérêt le Coran, qui cite le radical du verbe «*B.Y.N*» (éclaircir) plus de 250 fois.

Dans ce sens, l'Encyclopédie d'Ibn Mandhūr pose cinq niveaux de significations (connexion et séparation, apparence et clarté, éloquence et capacité à transmettre et à convaincre, puis la parole éloquente et persuasive).

Si le retour à l'origine linguistique d'*Al-Bayān* fait découvrir le sens de séparation et scission d'un côté, du visible et manifeste de l'autre. Il réajuste en effet, leur classification en fonction de sa distinction entre la méthode et la vision. Il considère à ce titre qu'«*Al-Bayān en tant que méthode signifie séparation et manifestation, et qu'en tant que vision signifie scission et vision*»⁽¹⁾

Sur le plan conventionnel, les recherches rhétoriques ont recueillis deux niveaux: le premier s'est attelé à rechercher

(1) Al-jābrī, M. 'Abed. *Binyat al-'aql al-'arabī: dirāsa tahlīliyya naqdiyya li-nuzumal- ma' rifa fi al-thaqāfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markāz At-thaqāfi al-'arabī [Le Centre Culturel Arabe], 21ème édition, 1991, p: 20.

des « *lois d'interprétation du discours* », son représentant le plus éminent c'est l'Imam Chāfī'ī, tandis que le deuxième s'est préoccupé des « *conditions de production du discours* », son représentant par excellence est Al-Jāhidh (encyclopédiste et polygraphe arabe mutazilite). Il résulte qu'une « *chose devient claire, non seulement s'elle est visible, compréhensible et se distingue des autres, mais s'il se sépare aussi de son environnement et se présente comme une entité existante soi-même* ». ⁽¹⁾

Il me semble en effet, que si Al-Jābrī pointe que la signification linguistique a pris le dessus sur la signification conventionnelle, c'est pour souligner la séparation au lieu de la connexion. Pour le comprendre, il dévoile trois types de couples: mot/ sens, source/ branche, essence/ accident. Devant cet ensemble de propositions, ce qu'il nous importe de préciser, c'est que les savants de grammaire et de la rhétorique depuis Al-Chāfī'ī (767-820) jusqu'au Abu Al-Hassan Al-basrī (642-728), que depuis Al-Jāhidh (767-867) jusqu' Al-Jurjāni (1009-1078) et Al-Sakkākī (1160-1229), l'Organon arabe de la rhétorique, la priorité est donnée au mot (à l'énoncé) qu'au sens.

En somme, une tradition qui nous induit à une acception et de valorisation de l'énoncé dans le *fiqh*, plutôt du sens. Les juristes cherchaient à légiférer sur le plan de la signification de l'énoncé que du rechercher au côté du sens. La finalité est donnée à la dimension linguistique en ignorant la finalité de la *Chari'a*. Ce qui a fini par fermer les

(1) Ibid, p: 38.

portes d'interprétation, quand on finit par épuiser la signification du mot (*al-lafz*).

Autre point important, l'importance requise par le mot et sa signification, une fois épuisé son sens, elle entretenait de fait stagnation et dogmatisme. *L'ijtihād*, cet effort constant qui désignait à l'origine l'effort des plus illustres savants à atteindre les justes avis juridiques, s'est brusquement refermée.

Théoriquement, l'élaboration du *fiqh* (science du droit) par chacune de ces écoles a, en théorie et pour l'essentiel, pris fin au X^e siècle, avec la fermeture de la «porte de l'interprétation (*ijtihād*)», ce qui explique le caractère archaïque et désuet de nombre de ses institutions, une fois que la *Chari'a* s'est sclérosée.

Or, seul Al-Shātībī entreprendra une autre voie en privilégiant les finalités de la *Chari'a* plutôt, que les finalités données au mot. De ce fait, le résultat est autre quand la recherche du sens qui a prévalu sur le mot, la considération de l'intérêt général redevient l'essentiel en premier lieu.

Dans l'approche de l'auteur, les polémiques entretenues à propos du mot (de l'énoncé) et du sens dans la théologie spéculative ont fini par avoir comme résultat la démission de la raison. L'importance accordée au mot dans la grammaire arabe s'est aussi accordé une importance dans la logique. De ce fait, logique et grammaire faisaient un corps unifié, à savoir que tout grammaire est fondée sur la logique. Les grammairiens ont adhéré à ce but, ce qui a fait de la grammaire une deuxième logique s'intéressant cette fois-ci au sens comme aux mots.

Dans la situation, un lien organique s'est opéré entre ce

qui est linguistique et ce qui est logique. Ainsi, ce qui est n'est pas permis linguistiquement ne l'est pas aussi logiquement. Les règles grammaticales sont devenues des règles de logiques, plutôt qu'un moyen de pensée. En résumé, l'exemple le plus saillant c'est la controverse entre Abu Sa'id As-Sirāfi et Matta ibn Yūnus Al-Qunna'i. C'est dire que cette controverse a empêché de dépasser les portés rhétoriques et de concevoir plutôt des portées rationnelles. Son adage était: «*La signification est plus noble que l'expression; l'expression est inférieure à la signification* ». Ce fut le contraire qui prédomina.

D'autre part, on a vite remarqué qu'une telle orientation, a fait valoir la langue comme autorité suprême. Et, par suite, les grammairiens, les philologues, les rhétoriciens sont devenus les maîtres mots, quant à l'essor de toute discussion intellectuelle et politique. Ce qu'ils décident à propos d'un mot est considéré comme décisif à propos d'une disputation purement intellectuelle.

En plus, la problématique du mot et du sens dans la rhétorique a acquis une influence hors pairs et s'est traduit non seulement dans les débats des théologiens, mais aussi chez les juristes et le *fiqh*.

Il semble donc bien, que, méthodologiquement, l'analyse rhétorique d'un texte doit nécessairement précéder par l'analyse de ces mots. Entre l'avant du texte et son après, entre le passé de sa genèse et le futur de sa postérité, le texte demeure un objet immuable, figé n'autorisant aucune nouvelle approche, du fait que les conventions linguistiques ont été fixé par les anciens une fois pour toute.

A bien des égards, l'importance de «*Qiyās*» grammatical et son import dans le *Qiyās* juridique, dit long sur l'influence de ce procédé sur tous les domaines de la vie quotidienne et intellectuelle arabe. D'autant plus, les grammairiens et les juristes ont plaqués le schéma de « l'analogie du connu à l'inconnu ».

Ainsi, le motif (العلة) n'est pas seulement un des quatre fondements de l'analogie (source, branche, motif et jugement), mais le centre même du raisonnement analogique et sa problématique principale. Le même motif demeure toujours insistant dans la source, la branche, le connu et l'inconnu. Ce qui importe, c'est la cause du jugement et non le jugement et la source en eux-mêmes. La première raison, qu'invoquent les rhétoriciens, les théologiens, les grammairiens, c'est une raison grammaticale. La langue arabe (comme instrument scientifique d'une culture) demeure une référence épistémologique pour tous les penseurs de la rhétorique: la raison dans l'étymologie arabe (‘. A. Q.A.I.A) signifie (R/A/B/A/T/A): lier.

De cette image propre au désert, où on attache le chameau à un palmier, il s'est métamorphosé en compréhension, apprentissage et contrôle. En quelque sorte, on peut adopter le sens suivant: ce qui lie le sens, le relie et le contrôle. C'est celui qui conserve le sens et les connaissances qu'on a reçues. *«C'est une action ou une activité et non une subjectivité. Dans le jargon des théologiens, c'est un accident et non essence ».*

Par conséquent, l'action de lier que commande *al-'aql* (raison), est aussi contrôle et conservation, elle se concrétise

dans le cœur. La raison est une fonction du cœur. D'ailleurs, elle est conservée dans les cœurs pour les rhétoriciens. L'Encyclopédie de *Lisān Al-'Arab* évoque à ce titre: «*le raisonnable est ce qui vous comprenez avec votre cœur* ».

S'ensuit, que la raison n'est pas une essence pour les rhétoriciens et n'est pas une partie de *nafs* ou une de ses puissances. Elle demeure un instinct qu'on cultive et ce que peut acquérir l'homme par expérience, information qu'on veut bien lui transmettre, par raisonnement ou par intuition.⁽¹⁾

Force est de constater, que ce critique Al-Jābrī c'est le raisonnement rhétorique qui compose entre les images contradictoires, assumant la similitude et cachant le contradictoire. Ce qui éloigne de l'esprit la discussion et de la *disputatio*. Ce qui induit l'interlocuteur dans une voie de recherche de relation entre les mots et le sens, non la concordance des sens et le raisonnement logique.

Bref, ce qui l'intéresse c'est de déconstruire la base d'un ordre cognitif de l'ensemble des grammairiens, linguistes, oulémas de *fiqh*, théologiens mu'tazilites, ash'atites, philologues, savant religieux de tous bords: littéralistes, hanbalites, salafistes, anciens et modernes qui ont participé et appartenu à un système fondé sur les sciences linguistiques et rhétoriques⁽²⁾.

(1) Al-jābrī, M. 'Abed. *Binyat al-'aql al-'arabī: dirāsa tahlīliyya naqdiyya li-nuzum aimā' rifa fī al-thaqāfa al-'arabiyya* [La structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markāz At-thaqāfī al-'arabī [Le Centre Culturel Arabe], 21^{ème} édition, 1991, p: 209.

(2) (Al-jābrī, M. 'Abed). *Binyat al-'aql al-'arabī: dirāsa tahlīliyya naqdiyya li-nuzumal-mā' rifa fī al-thaqāfa al-'arabiyya* [La=

En conclusion, pour Al-Jabri, al-*bayān* fait partie de trois épistémès (*bayān* (déclaratif), *‘Irfan* (mystique), *burhān* (démonstratif)) constituant de l’esprit arabe, il a pour discipline (grammaire, Usūl al-fiqh, Théologie, Humanités (*Adāb*), axant la recherche sur les expressions (*‘ibārāt*), gestes (*ishārāt*, pour le soufisme).

Ce système cognitif se trouve donc à la croisée des sciences de l’exégèse, la rhétorique et la théologie. En fait, l’interrogation sur la parole de Dieu, va marquer le débat autour des mots, des sens, des attributs, des essences...etc. Sa logique se combine par la binarité d’al- *Asl* (source ou fondement) et *Al-far’* (branche). La méthode adoptée par excellence était de transposer l’analogie (*Qiyās*) par le connu sur l’inconnu, en le fondant sur la recherche d’un « motif » d’une décision. Le mérite de notre philosophe était d’attirer l’intention sur le *bayān* en tant que paradigme épistémologique de production de sens dans la culture arabe.

3-2- Al-‘*irfān* ou la spécificité du système mystique arabe

Dans son analyse de ce deuxième système, Al-Jābrī reste fidèle aux problèmes du patrimoine arabe dans toute sa diversité, tout en pointant sa signification aux problèmes du présent: quelles lectures de ce patrimoine et quelles interprétations? Le rapport entre l’islam et le mysticisme, ou entre l’islam et la modernité revêt une importance capitale

= *structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe*, Beyrouth, Casablanca, Al markāz At-thaqāfī al- ‘arabī [Le Centre Culturel Arabe], 2^{ème} éd, 1991, p: 13.

dans comment se rapporter à cet héritage et l'analyser de manière critique.

Il précise que dans le *Mashreq*, une certaine tendance à caractères mystiques et ésotériques s'est mêlée à la religion et à la philosophie, en raison de la grande influence d'Avicenne qui a imprimé sa marque plus qu'un autre dans ce domaine. Ce qui a permis une réaction véhémement d'Al-Ghazālī, du fait de la subordination de la philosophie à la pensée irrationnelle et à la «métaphysique», ou du moins on est loin d'atteindre la certitude par la preuve, l'argumentation et la démonstration.

En gros, ce système a développé finalement un discours visant à montrer que toute forme de discours -qu'il soit rhétorique, indicationnel, démonstratif, poétique ne peut se référer à Dieu et loin d'atteindre la vérité divine.

Avant tout, pour rendre justice à Avicenne le philosophe, on ne manquera pas de souligner que deux aspects sont présents dans sa philosophie: un héritage influencé par Aristote, où le rationalisme syllogistique est souvent présent et un autre «rationalisme» tendant vers une inspiration mystique, intuitive et allégorique, qui ne correspond en rien à la raison universelle de l'époque.

De ce fait, Al-Jābrī ne méconnaît pas le mérite d'Avicenne, mais remet en lieu la justesse des critiques d'Averroès, qui par des affirmations inconsidérées de l'orientation mystique d'Avicenne, ont rendu la philosophie arabe inconséquente, fragile et vulnérable. L'enjeu pour notre philosophe est de rendre justice à la (décision juridique) d'Averroès et à la pensée rationnelle en particulier, comme Averroès l'a

considéré dans son temps, que la meilleure forme de pensée est celle qui se sert de la démonstration rationnelle.

De la sorte, Al-Jābrī ne veut pas nous exhorter de reprendre la logique d'Aristote en tant que tel (il y a plus de 2000 ans), cette tradition pour lui a vieillie. A certains égards, nous ne l'examinons actuellement, qu'avec l'œil de l'historien, mais ce qui l'intéresse c'est reprendre son esprit comme l'a fait Averroès dans son temps: comme coupure épistémologique, et contre ceux qui ont accusé les philosophes arabes d'hérésie. C'est ce qu'il vise par le procédé de l'argumentation logique dans la production du savoir scientifique et l'exercice démonstratif comme ligne à suivre.

Pour ce faire, le but de ce constat n'était pas en premier lieu de faire valoir un héritage rationnel de l'Occident musulman sur celui de l'Orient musulman irrationnel. C'est une position qu'on doit relativiser, eu égard, à la fragilisation de la philosophie dans une époque et que l'orthodoxie a fini par l'exclure.

D'autant plus, cette différence ne se remarque que quand Averroès dans «*Le Traité décisif*» a cherché, non seulement de rendre le droit de citer à Aristote, mais de rendre obligatoire la pratique de la philosophie, même si cette obligation n'incombe pas de la même manière à tous. Cela n'est pas sans défaut, bien sûr contre Averroès lui-même! Mais, voyons comment un autre système de pensée va fonder sa route entre les deux types classiques: *al-bayān* (indicatif ou énonciatif) et *al-burhān* (démonstratif).

En fait avec *al-'irfān*, une deuxième perspective toute différente, provient de la racine «*'arafa*» (connaissance) et

devait davantage s'intégrer dans l'expérience de la gnose ou le gnostique «*'ārīf*». Les soufis ont à leur tour adopté «*'irfān*» en tant que sagesse basée sur l'illumination et le dévoilement visant la sagesse divine, voir l'incarnationisme (*hulūl*).

Quoi qu'il en soit, des origines du soufisme sont diverses (hindoues, iraniennes, néo-platoniciennes ou chrétiennes... etc.), il est indéniable que la civilisation islamique avait absorbé certains héritages préislamiques et a développé à son tour toutes formes d'expressions spirituelles qui se rattachent au prophète de l'islam ou pas.

Ceci nous amène à faire une autre mise au point dans ce deuxième système cognitif, que *nafs* est privilégié, au détriment de la raison. Selon ce procédé, l'Esprit (*ar-rūh*) et la psyché (*nafs*) se livrent un combat pour la possession de leur fils en commun, le cœur (*al-qalb*). Quand le *nafs* est complice du monde, il est voilé (*hijāb*) et envelopper en quelque sorte. La lever du voile nécessite une vision de type gnostique et mystique *ex nihilo*.

Al-Jābrī n'hésite pas à pointer la décadence des musulmans et de déclarer avec véhémence: c'est un «esprit démissionnaire» caractérisé par l'irrationalité. Cet héritage n'a fait qu'*«intégrer la science dans la religion et la religion dans la science, un signe notoire de cet esprit démissionnaire dans lequel il se dévoile et reconnaît son identité»*, aggravant une certaine paralysie de la pensée rationnelle.⁽¹⁾

(1) Al-jābrī, M. 'Abed. *Takwīn al-'aql al-'arabī*. [*La genèse de la raison arabe*], Beyrouth, Casablanca, *al markāz At-thaqāfī al-'arabī* [Le Centre Culturel Arabe], 4ième édition, 1991, p: 183.

Certes, ce courant conçoit la vision du cœur comme connaissance sublime et entière, impossible que le cerveau s'ouvre à la vérité divine, tant que le cœur nie cette vérité. Ainsi, certains soufis ont manifesté leurs mépris du monde, pointant les limites de la raison en se fondant sur l'interprétation des sens intérieurs, mystérieux et spirituels.

De ce fait, un rationaliste a de la peine à concevoir les méthodes des soufis, surtout quand l'un de ses courants vivants retirés du monde élève l'ascétisme et parfois l'anéantissement de soi comme expérience mystique suprême, voulant s'annihiler et s'incarner dans le divin ou être son guide. À cela s'ajoute, le fait qu'il existe une autre branche soufie rationnelle comme il avait été exprimé chez Avicenne en particulier (philosophie de l'illumination), que la vérité pouvait être saisie intuitivement. Mais, à l'inverse de ce courant aussi, il existe une autre forme des philosophes ismaéliens et soufis ésotériques, dont la narration mythologique, non seulement voudrait faire pignon sur rue, mais de se considérer comme l'ultime voie de sagesse.

En effet, le soufisme se condamne par ses contradictions, ses absurdités et ses inconséquences, cherchant à tous prix des conciliations et élections abusifs. La magie et les explications obscurantistes prenaient une importance croissante dans le répertoire soufi. Des effets désastreux de superstition conjugués avec la mystification ont vite été élevés au rang de la foi sur fond d'ignorance et de misère pour Al-Jābrī.

En l'occurrence, les conséquences de leur «philosophie politique» ou plus spécialement les conséquences politiques de leurs *'irfān* était désastreuses, plus particulièrement pour

leurs gestions de la cité et la question de l'*imāmat*, surtout comment ils ont utilisé les textes religieux à leurs fins politiques ou doctrinaires.

En fin de compte, si un tel processus de déconstruction de systèmes de pensée a fait découvrir des couples de polarisation: mot (énoncé)/sens, source/branche, essence/ accident dans la vision déclarative ou énonciative du monde pour le premier système rhétorique. En revanche, la décomposition du système mystique (illumination) a mis en exergue deux autres couples de notions qui cohabitent de soi dans l'activité de ce domaine, un couple en alternatif: exotérique/ésotérique et un autre couple: prophétie/ sainteté (*nubuwwa/wilāya*).

Pour faire simple, nous parvenons ici enfin à un premier couple occupant la même place que le couple du mot/sens dans le domaine du « *bayān* » et le deuxième se place dans la même situation de celui du couple: source/ branche.

Sur ce point, notre auteur examine le mysticisme sur deux plans: le premier en tant que position chez les soufis. Le deuxième concerne le mysticisme comme théorie, tel qu'il apparaît chez les chi'ites, les ismaéliens et les philosophies ésotériques. Il conclut que l'ésotérisme shi'ite avait pour centre de gravité, à part la notion de secret, le couple *zāhir* (aspect extérieur apparent) /*bāṭin* (aspect intérieur caché) pour se faire valoir.

En fait, cette dialectique de l'apparent et du caché, héritée de l'Antiquité tardive, se trouve à la base des principales doctrines du chi'isme ésotérique: vision dualiste du monde, doctrines émanationnistes, opposition entre les gens de la connaissance et ceux de l'ignorance, la nature salvatrice de

la connaissance et du *Waliy* (Guide) qui la détient, le double niveau des Ecritures, la nécessité de l'herméneutique, savoirs et pratiques initiatiques...

En effet, pour Al-jābrī si on retire au mysticisme chi'ite son cadre politique et au mysticisme soufis son cadre rhétorique, l'ensemble des anciennes doctrines de l'hermétisme apparaissent au beau jour.

En somme, leurs traditions ont continué à vivre en modulant leur lecture du Coran selon cette voie: Le sens ésotérique ne saurait être construit à l'aide de la logique, il ne relève pas aussi de la théologie spéculative. Le sens caché ne peut être que transmis: l'initié ne sera en position d'acquérir la vision de la certitude (*'ayn al-yaqīn*) que par transmission.

De ce fait, le sens de la preuve et la raison sont marginalisés. Les vérités sont des secrets qu'ont cultivent et qu'on transmet du guide à l'initié. L'imagination prend son lot d'éléments de la religion, des mythes et l'ensemble des savoirs ci-dessus. Le mythe est élevé au stade de vérité comme une succession d'effusions ou émanations. Pour conclure, rien ne les sépare de la Chari'a.

En fin de compte, la découverte tardive d'Aristote par les représentants de ce courant a laissé une large place au néo-platonisme, au néo-pythagorisme et à l'hermétisme. De la sorte, c'est une vision magique du monde, qui finit par se dépouiller de toute volonté propre, en empruntant la voie de l'attraction divine (*al-jadhb*) qui accompagne fréquemment la réalisation spirituelle.

3-3- *Al-Burhān ou le système démonstratif*

L'histoire de la «démonstration» en tant que système rationnel de pensée, tient ses premiers commencements dans la philosophie et la science grecque. L'héritage aristotélicien n'est que le couronnement d'un long chemin des philosophes naturalistes (se distinguant alors nettement des méthodes religieuses ou magiques faites d'incantations) jusqu'au Platon.

Cela nous amène enfin à notre dernier point, à savoir les connotations de la démonstration dans l'histoire de la philosophie arabe. C'est probablement un argument ou une preuve ultime qu'on cherche et à faire valoir. D'ailleurs, l'opération de convaincre ou de persuader ce sont les deux sens qui s'y croisent dans les encyclopédies arabes au sens étymologique.

Lorsque Al-Jābrī réfère à la démonstration, il n'implique pas son sens logique, ni son sens général, ce qu'il dénote c'est un système cognitif ayant sa propre méthode, retenant un type de penser et ayant sa propre vision du monde. L'ensemble de ses prérequis s'inscrit dans la lignée de la pensée d'Aristote.

De ce fait, ce qui l'intéresse est de déceler la nature de cette appropriation tardive dans la culture arabe et l'influence des traductions d'Aristote sur l'évolution de la pensée arabe. La logique aura un statut privilégié dans ce contact, par l'introduction des concepts et leur rapport avec la langue arabe et l'Islam.

Si l'esprit du système d'al-*bayān* s'est concentré sur le triangle ((*nas*) texte, consensus (*Ijmā'*), *ijtihād* (effort)), à partir du couple al-lafz/*al-ma'nā* (mot-sens) pour élaborer

une conception du monde au service de la religion musulmane.

En revanche, l'autre système al-*'irfān* est héritier d'anciens traditions gnostiques proches du manichéisme, n'hésite pas d'élaborer sa propre conception du savoir, à partir de dévoilement et de l'incarnation. Ses fondements dans cette littérature sont anciens, depuis le prophète Idriss, le personnage énigmatique d'Al-khidr, le néoplatonisme, la civilisation pharaonique, le gnosticisme persan, indien jusqu'au l'ismaélisme (branche du chi'isme), ces traditions ne jugent en général que par deux niveaux du savoir: l'un manifeste (en arabe *dhāhir*) et l'autre niveau caché (*bātin*).

A l'inverse, en ce qui concerne le *burhān* (la démonstration), il met en premier lieu les capacités d'intuition de l'être humain pour acquérir le savoir et bâtir sa vision du monde d'une manière raisonnée et rationnelle. L'acquisition de la certitude et l'ordonnement du monde selon des principes de causalité ne peut être propices qu'à la démarche expérimental et démonstratif.

S'il en est ainsi, il apparaît qu'*Al-burhān* en tant que système cognitif se distingue en tant que méthode et vision des deux autres systèmes. Il a pris pour méthode la méthode aristotélicienne, s'est servi de son potentiel conceptuel et de sa vision propre du monde, de l'homme et de « Dieu ».

Puisque sa façon de montrer et démontrer s'énonce ainsi, il est rentré en conflit avec les deux autres systèmes de pensée. Ce qui justifie, nous semble-t-il, assez bien la fondation de *Bayt al-hikma* (maison de la sagesse) à Bagdad, sous l'égide du Calife abbasside Al-Mā'mun (786-

833) et d'adopter le discours logique contre les autres écoles d'obédience ismaélienne et leurs affiliés à l'hermétisme ou gnostique.

Au premier, Al-Kindi le premier philosophe arabe s'inscrit dans le premier projet arabe de la raison universelle. Et, ce pour combattre la gnose mystique et le mysticisme chi'ite qui tous les deux combattaient féroceement la dynastie abbasside. Celle-ci était au pouvoir et représentait le monde sunnite.

L'idéologie du Calife Al-Mamūn consistait à faire entériner une fois pour toute et par tous, l'acceptation que le temps de la prophétie a révolue et de la révélation a vécue. Son appui sur Aristote symbolisait en fait l'appui sur la «raison universelle» contre tous les schèmes de la pensée mythique de la gnose qui prétendait s'unir avec la divinité et de ce fait pouvait réclamer une légitimité autre que celle en place.

En fait, Al-Kindi a entrepris au contraire le premier pas de s'inscrire dans cette «raison universelle» en décrétant que la connaissance est soit sensorielle, ses outils sont nos organes de sens et son objet c'est la matière, ou elle est rationnelle, son outil demeure la raison et son objet tout ce qui est raisonnable.

En fin, si cette connaissance est d'ordre divin, les prophètes deviennent ses outils et son objet de prédication demeure l'au-delà. Ainsi, Al-Kindi cherchait à concilier la raison universelle et la «raison religieuse» et de s'opposer à l'idéologie adverse⁽¹⁾.

(1) Al-jābrī, M. 'Abed. (1988) *Takwīn al-'aql al-'arabī (La genèse de la raison arabe)*. Beyrouth. Markaz dirāsat al-wahda al-'arabiyya. 3. éd. p: 231.

Pour montrer les disputes de légitimité de l'époque et où se cache les disputes des ordres du savoir. Al-Sijistāni par exemple, un éminent représentant des ismaéliens va même jusqu'à condamner le calife abbaside pour avoir patronné «*la traduction des livres des philosophes grecs matérialistes et athées*»⁽¹⁾.

En effet, ce conflit avait pour origine le débat entre al-*burhān* (la démonstration) et al-*bayān* (la rhétorique), ce qui ne manque pas de nous inviter à voir de près, les conclusions de la controverse par exemple du grammairien As-Sirāfi et le logicien Mattā ibn Yūnus, dans la signification de ce qui est juste et de ce qui est corrompu.

De la sorte, la divergence était si grande dans le choix, quant aux méthodes à adopter, l'un ne voulait pas entendre de la logique, l'autre ne voulait pas quitter la grammaire, les deux tendaient vers un cheminement propre, qu'il jugeait vers la vérité. Chacun défendit sa méthode et forger les principes dont dépende (ce débat a fait légion dans les annales arabes).

Aussi, pour ce faire, le besoin de la culture arabe de forger un système de penser et de motiver ses concepts de point de vue analytique et démonstratifs, était aussi nécessaire pour défendre la religion, capable de prendre en compte plusieurs aspects de la pensée philosophique et de la révélation en même temps. Dans cette approche, plusieurs courants ont cohabité et plusieurs rationalités ont coexistées.

Pour Al-Jābrī, cette coexistence a parfois était localisée

(1) Al-Sijistāni, *Abu Ya'qub, Kitāb Al-iftikār*, ed. IK. Poonawala, Beyrouth. 2000, p. 175.

géographiquement et déterminée culturellement. Dans ces conditions, l'enjeu des confrontations politiques était de mise, non absent des querelles des idées et systèmes de pensée. L'essentiel est que le système d'*al-bayān* avait une longueur d'avance, il s'est imposé en premier lieu, sa réussite se résume à son système opérationnel de chercher des fondements et d'asseoir une axiomatique régissant les différentes autorités, les classifiant selon leur légitimité et leur degré de puissance.

Depuis, un autre système essaya de les concurrencer et de lui disputer la légitimité, en leur proposant une autre voie alternative, une et pas la moindre, celle de l'interprétation mystique, non propre au couple dialectique (*al-lafz-al-ma'nā*), mais l'apparent et le caché.

En deçà ou au-delà de cette dualité propre au contexte, il faut distinguer deux systèmes de processus. Les deux ont pris comme base le Coran et la Sunna, et ce dans une même époque, même dans un mouvement d'action et de réaction.

Cependant, *Al-burhān* comme système émergea le dernier. Et, c'est sur ce système que le constat se referme, il ne s'est pas constitué sur la langue comme représentation imagée et de la tradition religieuse. Son principe d'achoppement est de rechercher sur la base d'un raisonnement syllogistique propre à l'époque. Ce faisant, les philosophes ont pris pour cible le système d'*al-bayān* en tant que système dominant, sans se soucier de l'autre système qui était tout simplement une continuité de l'hermétisme d'avant l'islam (sauf chez les philosophes de l'illumination).

Le relais démonstratif a entrepris de régler la nature de la

relation entre lui-même et le raisonnement linguistique dans la culture arabo-musulmane. C'est l'entreprise que défendit Al-Kindī par excellence par exemple...etc.

Du moment que le conflit s'impose et, avec lui, la dissonance qu'il s'agit de surmonter entre *Al-Bayān/Al-Burhān* ou le *nahw/al-mantiq* (la logique) d'un côté et *Al-Burhan-Al-'Irfān* de l'autre. Al-Kindī entreprendra de défendre la théologie qui reconnaît des attributs et des noms -les fameux 99 noms divins-, tandis que l'héritage soufi et gnostique considère que Dieu reste inaccessible, demeure caché, impénétrable et rejetant tout discours sur Dieu, comme une forme d'associationnisme et d'anthropomorphisme. De cette controverse, ce nouveau système pour se démarquer juge Dieu vivant et non-vivant, puissant et non-puissant.

Toutefois, devant ce contexte où les opposants à la philosophie, surtout parmi les grammairiens ou les partisans d'*Al-Bayan*, quand ils ont considéré négativement la logique, une discipline concurrente du *nahw* (grammaire) arabe. Il fallait réorganiser la relation entre les deux méthodes et les deux visions: entre la grammaire et la logique d'un côté, de l'autre entre la philosophie et le dogme, il fallait tracer tout un chemin et d'opter vers une nouvelle classification propre à la philosophie arabe naissante. (Al-Jābrī, *Structure de la raison arabe*, p: 418).

3-4 Conclusion

Evoquer l'analyse des systèmes de l'esprit ou de la «raison arabe» et sa formation chez notre philosophe, traduit en fait, une analyse savante des sciences linguistiques,

religieuses, philosophiques et mystiques (gnostique et illuminationniste) en tant que disciplines issues de la culture arabo-islamique. La question inévitable, d'un point de vue épistémologique, que ses disciplines sont étudiées sous trois rubriques:

- *Al-Bayān* et son correspondant c'est le raisonnement religieux.
- *Al-Burhān* et son correspondant le raisonnement démonstratif. Cette méthode s'appuie sur la déduction rationnelle et la démonstration.
- *Al-'Irfān* et son correspondant la «raison démissionnaire», c'est le soufisme et l'expérience mystique regroupant toutes les tendances refusant que l'accès à la vérité se fasse par la raison, la réflexion ou la compréhension.

Chacune d'ailleurs de ces méthodes a emprunté un chemin spécial. Ceci-dit, les divergences subsistent dans la façon de concevoir la déduction rationnelle et la raison. Certains la rejette entièrement, d'autres la maintiennent aux côtés de leur méthode initiale.

Aussi, il est pratiquement impossible d'établir une distinction tranchée et définitive entre ces ordres cognitifs dans leurs démarches. En fait, la grammaire, la rhétorique, la démonstration s'entremêlaient et les disciplines s'entrecroisaient. Comme, il n'est pas rare de rencontrer des contradictions ou deux excès contraire, quand on évalue leurs démarches dans un tel domaine ou autre.

Même chez les philosophes musulmans, on trouve une distinction nette entre les philosophes péripatéticiens

(adepte d'Aristote et la pensée déductive) et les adeptes de Platon. Aussi, la mystique musulmane se divise entre plusieurs courants et de ressources de la gnose jusqu'au les dynasties controversées des imams chargés de percevoir et de transmettre la matérialité et la signification cachées de la révélation divine.

D'où un mélange de genres où se combine le rhétorique/le mystique/le rationnel, mais qui ne prend sens que dans la conception générale du *Bātin/zāhir* (du caché et de l'apparent), de *tanzīl* (la lettre de la révélation) /*ta'wil* (mouvement de retour à l'origine) pour donner sens au *gayb* du récit par une connaissance par le cœur.

Al-Jābrī n'est pas favorable à la tradition soufie jugée extravagante et plus particulièrement sa tradition orientale et persane. Il s'insurge contre le mystico-philosophisme. Un *parti pris* qui trouve son origine maghrébine dans Ibn Rushd et Ibn Khaldūn...etc. Son refus est catégorique de ce système cognitif. Pour Al-Jābrī, le monde arabe doit d'abord accéder à la rationalité scientifique de son patrimoine pour pouvoir, un jour peut-être, pénétrer la rationalité occidentale.

Derrière les différents systèmes cognitifs pourraient être rapportées les divergences en terre d'islam incluant le débat sur:

- * L'essence (*māhiya*) en opposition à l'existence (*al-wujūd*),
- * Le nouveau (*hadīth*) et l'ancien (*qadīm*).

Bien évidemment on peut souligner le débat sur la création et l'éternité qui a suscité d'importantes querelles entre les philosophes et les théologiens.

Ce débat s'est poursuivi sur:

- * L'unité par opposition à la multiplicité de l'Être,
- * Sur la question de la fabrication (*san'a*),
- * Celle de savoir si un corps est composé de matière et d'esprit (*nafs* et *rūh*),
- * Sur le monde de la nature (*nāsūt*), de l'idéal (*muthul*),
- * Le monde des idées (*malakūt*) par opposition au monde des intelligences séparées (*jabarūt*),
- * Le constant et le changeant (*At-thābit/Al-mutahawwil*),
- * L'objectif et le subjectif,
- * La cause et l'effet,
- * Le nécessaire et le contingent,
- * Le possible et l'impossible,
- * La prédestination (*jabr*) et le libre-arbitre (*'ikhtiyār*),
- * Le libre-arbitre (*qadariyya*) et leurs opposants désignés par (*jabriyya*).

Remarquons cependant qu'il y a eu un mélange d'indictionnalisme, de rationalisme, de mysticisme dans les trois grands courants et à des degrés variables.

Dans ce contexte, Avicenne pourrait avoir employé la méthode illuminationniste sous l'influence des enseignements orientaux.

Ainsi, par exemple l'utilisation de *qiyās* (l'analogie) variait entre deux usages, l'un indicationnel et l'autre mystique avec deux significations extrêmes. D'un côté le littéralisme où l'analogie entre situation présente et solution

ancienne disparaît au profit d'une simple et formelle application extérieure et mécanique de ce que disent les textes, et d'un autre côté l'imbroglio mystique, où le rapport d'analogie entre deux situations différentes se perd dans l'infinité des mises en rapport qu'autorisent, à la façon des savoirs et pratiques alchimiques, les interprétations et les ressources discursives presque illimitées de la gnose.

Bien évidemment, même au sein de la tradition mystique ou de la tradition indicationnelle, les techniques de l'interprétation divergent chez les uns et les autres à propos de multiples concepts:

- * *Zāhir*: interprétation littéraliste pour délivrer une norme applicable),
- * *Qiyās* (raisonnement par analogie pour déduire la norme à partir d'un cas similaire et dégager un principe général),
- * *Istihsān* (technique «réaliste» en s'attachant aux effets du jugement,
- * *Isitislāh* (prise en considération du bien commun en premier lieu et chercher ce qui est utile),

Bref, les divergences sont fortes, mais on constate que la raison rhétorique (indicationnelle) a primé sur les autres, du fait que les sciences de *fiqh*, *nahw* (grammaire), *kalām* (théologie) sont arrivés à leurs apogées.

Ce qui prime pour notre auteur, c'est l'indépendance et la validité de la raison observé chez l'école du Maghreb. Cette dernière a essayé d'instaurer un traitement rationnel et analytique. Les philosophes Ibn Baja, Averroès, Ibn Tofayl,

Ibn Hazm, sans avoir besoin de mouler la philosophie dans la religion, ni de transformer la philosophie rationnelle en philosophie dialectique, ont opéré une ébauche d'une pensée rationnelle basée sur les mathématiques, les sciences et la logique.

Il est, en effet, très surprenant, que des interprétations abusives ont accusé Al-Jābrī (un esprit acquis à la cause arabe) de chauvinisme maghrébin, il représentait la tendance pan-arabiste au Maghreb). Ce qui importe en premier lieu dans sa démarche, est que pour rebondir et renouveler la structure de l'esprit arabe, c'est de conquérir de nouveau l'esprit de la critique d'Ibn Hazm, le rationalisme d'Averroès, le pragmatisme d'Al-Shātībī et l'historicisme d'Ibn Khaldūn (*Structure de la raison arabe*, p: 225).

Dès lors, la querelle recherchée n'est pas entre le Maghreb et l'Orient, ni comme l'évoque le philosophe George Tarābishī, mais entre le rationalisme et l'irrationalisme. En effet, la reconquête de la rationalité critique, qui s'est vu naître au Maghreb et Al-Andalus a impulsé un nouveau souffle en séparant deux domaines (religion et philosophie). La rationalité d'Ibn Rushd et l'invention des sciences humaines d'Ibn Khaldūn ont été possible grâce à cette tradition juridique qui a résisté à des élaborations philosophico-mystiques de l'Orient arabo-persan.

En somme, dans son étude de la «structure», de la «genèse» de la raison arabe et l'analyse des systèmes cognitifs, Al-Jābrī extrait des couples épistémologiques structurant la culture arabe: On peut les résumer en *al-lafz/ma'na* (mot/sens), *asl/far'* (fondement/branche), *al-khabar/al-qiyas*

(information/analogie). Et c'est ainsi, on découvre les principes concepts de l'ordre cognitif indicationnel (rhétorique). Parallèlement à ce système cognitif, se dessine un autre système cognitif gnostique qui s'est articulé selon le couple: *zāhir/bātin* (apparent/ caché) qui a occupé la même place qu'occupait le couple *al-lafz/ma'na* (mot/sens) dans le premier système: la connaissance se fait non par la preuve et le raisonnement, mais au moyen de l'épuration du caché. En effet, le savoir consiste à y aller au mystère des choses par opposition au savoir superficiel et ne touchant que l'écorce. Et enfin, le couple *al-nubuwwa/al-wilāya*⁽¹⁾ (prophétie/sainteté) dans le système mystique représente le couple (fondement/branche) du premier couple dans le système indicationnel.

A l'évidence, l'ordre cognitif démonstratif a pour couple: *al-lafz /ma'qulāt* (mots/logiques) qui correspond au couple du mot/sens dans le premier système cognitif indicationnel. Aussi, il a forgé un deuxième couple: *al-wājib/al-mumkin* (nécessaire/possible) qui est l'équivalent du couple *al-asl/al-far'* (fondement/ branche). Et enfin le couple *al-jawhar/al-'aradh* (essence/accident).

À l'évidence, ce sont les couples qui ont fondé ses systèmes cognitifs (*al-bayan/al-'irfan/al-burhān*) entraînant des tensions et conflits, allant parfois du conflit exacerbé à la coexistence pacifiée. Chacun de ses systèmes était indépendant et le rival des autres. Intervient d'abord une

(1) La «*Wilāya*» signifie l'autorité (attribut du Dieu), il en découle la tutelle (*wilāya*) des prophètes et des Imams. En fait, ce ne sont que l'apparence de la *Wilāya* divine, qu'Allah donne à qui il veut.

période où chacun cherchait de s'imposer au détriment des autres. L'essentiel pour Al-Jābrī que chacun d'eux formait un monde à part, s'en est suivi après une période de genèse une période de fausse conciliation, si ce n'est de concordisme.

En d'autres termes, la différence entre les deux périodes est que l'esprit arabe était pris entre les tenailles des trois systèmes cognitifs. Chacun de ses systèmes cherchaient à imposer ses registres de fixation des règles, de méthodes de pensée. De cet achoppement, on est en présence devant une activité intense d'échange et d'affrontement. Puis advient une période de conciliation illusoire. Il en ressort que les barrières entre ces ordres cognitifs tombent.

À la sortie de cette période de codification, l'esprit arabe devient prisonnier de leur autorité (le savoir est un pouvoir quand il devient un avoir), non pas comme des systèmes cognitifs indépendants, mais comme des systèmes hybride, superposés et déconnectés de leurs systèmes et besoins d'origines. Ainsi, naît en fin de compte la structure d'ensemble de cette superposition entre les trois systèmes.

Deuxième Partie
La raison politique en islam

Chapitre 4

Déconstruire le système de la raison politique

Si les grands événements marquent toujours les destins des nations, il en est pour Marx que leurs répétitions prennent l'allure d'une tragédie pour la première fois. Du coup, s'il se répète, ils deviennent une comédie. Le problème pour Al-Jābrī que l'histoire ne se répète pas deux fois dans le monde arabe, il se répète une infinité de fois, toujours avec une mise en scène théâtrale mêlant tragédie et comédie. Le problème de la légitimité politique perdure et montre le long de l'histoire les débats, les controverses et les luttes autour du système politique.

Il convient d'observer trois concepts clés pour comprendre l'agir politique arabe, sa raison d'être et ses fondements. C'est au tour de la tribu (*qabīla*), le butin (*ghanīma*), le dogme (*'aqīda*) que se façonne les principes de «la raison politique en islam» selon Al-Jābrī.

Pour saisir la pertinence de ses concepts historiques et anthropologiques à dire l'histoire de « la raison politique arabe », il faut cependant écarter toute lecture mécaniste, les trois sont intimement liés et imbriqués, mais que l'on peut distinguer dans leurs sphères respectives.

Comment les traduire?

La tribu⁽¹⁾ est mise à contribution dans la compréhension de la nature des liens sociaux et politiques, elle configure en fait, les liens de la parenté dans une société primitive. Cependant, le butin s'affirme comme concept structurant les relations économiques dans les dits sociétés. Quant au dogme, ce n'est pas son examen théologique qui prévaut chez Al-Jābrī, mais l'aspect politique qui importe, c'est voir sa contribution propre dans l'émergence d'une nouvelle société défendue par le prophète de l'Islam.

En effet, en demandant à ses concepts de constituer le processus de l'élaboration de l'esprit politique arabe, c'est en quelque sorte mettre à vue et à nu la complexité de son histoire politique, espérant que ce choix pourrait permettre cette communication entre les grands événements d'histoire, déchiffrer leurs répétitions, marquant continuité et discontinuité entre des choses et des discours politiques.

C'est ainsi, dans le cadre de cette construction et interaction de ses trois concepts, que l'on pourrait de voir le fil conducteur où les brèches et les ombres de l'histoire politique arabe se sont dessinés.

En résumé, trois grandes périodes et événements historiques permettent la jonction de ses trois concepts. La première est en relation avec la période de la prédication du

(1) Al-Jābrī précise: «par «Tribu» (*qabīla*), nous entendons le rôle qu'il faut attribuer à ce que les anthropologues occidentaux nomment «la parenté» dans leurs études des sociétés «primitives» et précapitalistes, ce qui correspond en gros à ce qu'Ibn khaldūn nommait '*assabiyya* (solidarité tribale), quand il évoquait « les natures de la sociabilité: les lis de vie en société, de la vie sociale» dans l'expérience arabo-islamique» In *La raison politique en islam*, p: 31.

prophète de l'islam, tandis que la deuxième est en relation avec le mouvement d'apostasie qui a suivi le décès prématuré du prophète et le premier ébranlement de l'unité de la nouvelle communauté. Et enfin, la période de la grande discorde ou de guerre civile.

- La première constitue un élément constituant d'une nouvelle société pour mettre en place un nouveau système de valeurs morales et éthiques. Cette période a vu naître une décomposition et une recomposition de l'ancienne société à la lumière de la nouvelle religion qui veut forger un esprit communautaire basée sur la religion de l'islam.

- Après la mort du prophète de l'islam, certaines tribus veulent renoncer à leur nouvelle religion et certains individus veulent occuper sa place. Sans doute, l'absence d'un mode de gouvernance politique définit d'une manière précise exaspère des luttes de pouvoir. Nombreuse sont les «consultations» entre les compagnons du prophète pour trouver un successeur au prophète. Toutefois, la nature de la relation entre politique et religion n'est pas définie. La boîte de pandore est ouverte.

- La «Grande discorde» constitue le laboratoire où notre auteur examine le parcours historique de ses trois concepts, en ce sens qu'il les examine de près pendant cette période. La période s'ouvre avec l'assassinat du 3^{ème} calife 'Othman et la guerre entre 'Ali et Mu'āwiya. Ce contexte caractérise le champ de vision qui représente symboliquement l'interaction des événements politiques majeurs, qui depuis, pose la question de savoir comment sortir de la crise de la légitimité politique dans le monde arabe.

4-1- Le déterminant social: la tribu

Partant du rôle de la parenté dans la société primitive et le rôle joué par la tribu dans la lutte pour le pouvoir, Al-Jābrī dénote un ensemble de relations susceptibles d'asseoir un pouvoir dans le monde arabe. A ce titre, il note qu'Ibn Khaldūn évoque « *al-'assabiyya* » (esprit de corps) qui peut être rapproché aujourd'hui des liens ou de solidarité clanique, de tel sorte que le pouvoir est partagé entre les tenants de ses liens parentaux lointaines ou proches, pour faire prévaloir l'unité et la force du groupe.

Pour expliciter la dimension pratique du lien tribal, il le dénature comme un comportement capable d'inscrire les relations hors de la considération de compétence de l'individu. Au contraire, le lien tribal se métamorphose et s'adapte hors sa déclinaison première comme lien de parenté.

Actuellement, l'esprit du tribalisme prend des relais d'appartenance à un clan, à une ville, à un quartier, à une communauté, à un parti ou à une secte. Il conditionne l'«inconscient politique» de ses adhérents. Il fomenté et forge l'esprit des liens subjectifs et objectifs des relations sociales dans les sociétés agricoles.

Du reste, la tribu a joué un rôle prépondérant dans la pratique politique depuis la prédication du prophète jusqu'au fondement de la Cité-État de Médine: le premier noyau de la société politique arabe.

De plus, les liens consanguins, d'alliance, de voisinage structuraient avec force les liens entre les différentes tribus. Il était d'autant plus difficile de s'attaquer à un individu

appartenant à une tribu, une fois qu'il s'est converti à l'islam. Aussi, il était improbable que ses adversaires s'attaquent frontalement aux compagnons du prophète, de peur de déclencher une guerre civile au sein même de la Mecque.

En somme, la protection que suscitaient les relations de parenté et le code de voisinage a garanti longuement l'équilibre entre les tribus, mais a handicapé lourdement la propagation de la nouvelle religion.

En fait, l'imaginaire tribal concevait à l'époque que la réussite de la nouvelle religion était en premier lieu, une réussite propre de la tribu du prophète lui-même. Ce qui peut rendre le clan de Banū Hāshim, le clan propre du prophète plus fort que celui de ses cousins les plus proches, le clan de Banū Umayya (cousins de Hāshim, le clan du prophète) ou de ce lui plus lointain, le clan de Banū Makhzūm. D'où le refus de la nouvelle religion.

En fait, deux rôles se juxtaposaient dans la tribu pendant la période de la prédication: d'une part, il permet à ses adversaires de bloquer son émergence et restreindre le nombre des nouveaux convertis. D'autre part, sa propre tribu lui procura protection et à ses nouveaux convertis, ce qui assura la continuité en attendant des jours meilleurs pour briser le chaînon tribal.

Une telle expérience exigea du prophète de l'islam de penser à briser l'anneau tribal et de livrer une stratégie de guerre ruinant la structure tribale mecquoise de l'extérieur. Une telle guerre demanda de lui des efforts d'alliances avec d'autres tribus.

La première de ses exigences était d'élargir les liens de

relations fraternelles entre ses différents membres et la formation d'un esprit communautaire nouveau, donnant une dimension supplémentaire à leurs relations d'origine. Cette dimension est à rechercher dans les valeurs de solidarité et l'entraide entre ses membres. Un lien fraternel reposant sur le droit et l'égalité, au point que l'héritage devenait possible entre deux frères de religion, même s'il n'existait pas de lien de parenté consanguine entre eux.

Ainsi, se constitua la nouvelle «*Oumma*» (Communauté) autour de la *Millat-e-islamiya* (confession) à la place de la tribu et du clan. De ce fait, la constitution de la nouvelle communauté poussait des tribus entières à se convertir. Ce mouvement potentiellement fécond se joignait à la première communauté musulmane, composée de *muhājirūn* (ceux qui émigrent à Médine) et de celui des *Ansār* (défenseurs et soutiens du prophète).

Grace à cet élan, la tribu de Quraysh pouvait facilement perdre ses intérêts économiques, s'elle s'obstinait à refuser la nouvelle religion. L'interception de ses caravanes procédait de cette tactique du prophète à l'étrangler économiquement. La grande bataille de BADR portera un coup fatal à sa puissance et redessina les cartes de puissance entre les différentes tribus.

En fin, cette relation est si présente dans le choix du successeur du prophète, prend le soin de préserver l'équilibre entre les compagnons du prophète et le poids de leurs tribus.

Al-Jābrī procède tous d'abord à faire état que les compagnons du prophète ont fait un choix selon la logique tribale. D'où leurs choix pour Abū Bakr (le premier

compagnon de la prédication) qui représentait le choix de la grande majorité. Et c'est ici qu'il remarque, que la constitution de l'Etat se fait à partir de l'entrée du prophète à la Mecque (un important centre commercial et religieux). Il reposa sur la tribu de Banū Umayya, qui représentait le pouvoir administratif et économique dans cette ville.

La conquête du reste de la péninsule arabique se fera à partir de la puissance de Quraysh et à leur tête Banū Umayya (clan puissant de gros commerçants).

« Nous retenons ceci que le facteur qui détermina la nomination du premier calife ne fut ni le dogme ni le butin, mais bien la tribu. C'est bien à cause de la concurrence tribale qui les opposait que les Ansār perdirent la bataille du pouvoir contre les muhājirūn. C'est bien le facteur tribal, consistant en la faiblesse de son clan, qui jouera en faveur de la nomination d'Abū Bakr. C'est enfin, ce même facteur qui aura joué contre 'Ali, à qui sa parenté avec Muhammad ne lui conférait en soi aucun avantage par rapport à Abu Bakr, étant donné Muhammad de son vivant, avait toujours évité de confier aux siens des postes de responsabilité »⁽¹⁾

Toutefois, pour de raisons propres à la conquête islamique, l'installation des détachements militaires représentant divers tribus dans les camps, n'était pas sans heurt au temps du Calif 'Omar. En fait, Quraysh chercha à tout prix à juguler le poids des autres tribus pour ne pas perdre sa position favorite. C'est en fait sur des considérations de ce couple:

(1) Al-jābrī, M. (2007). *La raison politique en islam*. Paris. La découverte, p: 115.

tribu de Quraysh/le reste des arabes, que naîtra une certaine animosité, quand les richesses commençaient à affluer grâce à l'expansion des conquêtes.

Ce qui finira par exaspérer et enclencha des protestations contre le calif "Otman, quant à sa politique de redistribution et de nomination. Plusieurs éléments se concordent sur l'imbrication du dogme et du butin pour déclencher des discordes entre les tenants du dogme (austère et rigoriste: représentant des pauvres) et ceux qui tenaient à défendre leurs rentes, pensions, rétributions (du butin, *ghanīma*).

Aussi, dans le domaine religieux, "Otman promulgua le recueil canonique du Coran et ordonna de brûler ou de détruire les autres recueils, notamment ceux utilisés par les autres compagnons et les pauvres, ce qui provoqua l'opposition de divers groupes de musulmans. Sur le plan économique, "Otman faiblit devant Quraysh, et leur distribua des biens puis réserva à son cousin Marwān le gros lot, le cinquième de l'Égypte !⁽¹⁾.

Finalement, l'assassinat de "Otman finira par sonner le glas de la nouvelle communauté. Dans ce contexte, le phénomène tribal a joué un grand rôle dans la protestation contre "Otman et a entériné la révolution des autres tribus arabes contre la tribu de Quraysh, notamment de ceux venus de l'Égypte réclamant sa démission.

(1) Pour une vue d'ensemble de cette période historique, voir Ibn Sa'd, *Tabaqāt*. Ed. Dar At-Tahrīr, t. III, 1, p. 44-45. Aussi: At-Tabari, *Tārīkh*. Éd.M.A. Ibrāhīm. Dār Al-Ma'ārif, T.IV (1970), p. 370-371, 376. Ou: Ibn Hajr Al-'Asqalānī, *Al-Isāba fī Tamyīz Al-Sahāba*, Azhariyya, T.6, n°5440, p. 392.

A vrai dire, le rôle de la tribu comme élément central ou un puissant déterminant de la raison politique arabe ne s'est pas démentit pendant la période de la prédication, aussi dans la période de l'apostasie et finalement dans la période de la grande discorde. Elle constitua le cadre social dans lequel, on chercha à s'attribuer des privilèges économiques ou à les préserver.

En outre, on se trompe, si on isole ces deux facteurs, l'un stimulait l'autre (l'imaginaire tribal et le butin sont en étroite relation). « *C'est en définitive le butin qui leur confère intelligibilité et historicité aux luttes menées au nom de la tribu* »⁽¹⁾.

4-2-Le déterminant économique: le butin

Quel sens revêtait, dans le discours économique prémoderne, la notion du butin? Quelle est sa signification sociale dans la division du travail produit par les mains, et de l'autre sa valeur pour comprendre l'histoire politique des arabes? Comment étudier le statut de *kharāj* (cet impôt financier) comme un principe général du régime fiscal des sociétés musulmanes de l'époque?

En fait, cette taxation désigne le prélèvement de l'Etat quel que soit la religion de celui qui est obligé de la payer. À ce propos, pour rendre compte de la distribution des richesses, Al-Jābrī en privilégie une constante dans ce système d'impôt, soit comme une capitation payée par obligation par les *dhimmis* ou une dîme payée par les musulmans. « *C'est ce que nous appellerions aujourd'hui*

(1) Ibid, p: 131.

une économie rentière. L'Etat qu'elle faisait vivre était donc un Etat rentier »⁽¹⁾.

Le butin dans le jargon de notre philosophe est synonyme de trois facteurs ne pouvant pas être séparés: a) une certaine taxation (*kharāj* ou rente), b) une manière de dépense comme pensions et rétributions et finalement c) comme un système général de redistribution. Bref, le butin est synonyme donc de ce système économique pratiquée ou imaginée.

En effet, le butin comme système économique fut encouragé dans les guerres de l'époque. Les guerres furent donc à l'évidence des accélérateurs d'accumulation de richesse. Le prophète attaqua plusieurs caravanes commerciales de Quraysh pour lui forcer la main et constitua de ce fait, un levier de pression formidable.

Plus fondamentalement, pour organiser ses détachements militaires, il fallait que ce «butin» devienne un ouvrage indispensable dans la composition économique de nouvelle Cité-Etat de Médine et ensuite dans sa rationalité économique.

De fait, cette hypothèse de la dynamique économique de la richesse a l'avantage de consolider les arcanes des institutions militaires et financières de l'Etat naissant, mais elle a généré aussi un inconvénient de taille, avec son lot de différence entre deux classes sociales: les gens du dogme et une classe de privilégiés, vivant de la rente.

L'activité guerrière intense, avec son lot d'implications financières et fiscales, a sans doute été un facteur décisif de concentration de la richesse que la distribution des postes, a

(1) Ibid, p: 142.

renforcé les stratégies matrimoniales et patrimoniales des acteurs. L'analyse approfondie de ce processus cumulatif et dense lui assura la pérennité dans la durée. Le butin lève le voile sur le rôle important de ce facteur dans l'évolution des événements politiques de grandes envergures.

En premier plan, la rente n'était pas assez grande pendant la période du premier calife Abū Bakr, les inégalités n'étaient pas assez grandes et la politique de la redistribution par une combinaison de facteurs surmontait toute exacerbation inégalitaire. Le calife observa une stricte égalité dans la redistribution.

A l'inverse, la situation changea complètement pendant la période de 'Omar, la rente dépassait de loin les besoins de l'Etat et marqua progressivement un changement dans le style de vie. L'accroissement des inégalités de patrimoine entre les compagnons du prophète entraîné par la dynamique inégalitaire des pensions et de rétributions, constitua un des postulats forts de divergence et d'animosité. La redistribution était inclinée sur la combinaison de trois facteurs: la tribu, le butin et le dogme. Comme il s'agissait du butin, la redistribution découlait des deux autres facteurs.

Pour le dire autrement, 'Omar se montrait très convaincant en procédant à une redistribution selon le degré de relation avec le prophète (la tribu) ou la précellence en islam (le dogme).

Ainsi, 'Omar institua une politique économique, faisant de la redistribution une modalité d'insertion dans la nouvelle société. Mais, les modalités de redistribution finissent par perturber les équilibres établis.

À sa suite, se développait une extension de pensions et de rétributions de la part de son successeur 'Otman, mais elle joua un rôle fondamental dans la dynamique des inégalités entre les tribus. C'est dire que les modalités de redistribution de l'économie du butin sont devenues quantifiables selon deux éléments: la rente et la rétribution ('atā').

De cas de richesse extrême n'en a pas moins émousser la réputation de 'Otman et provoqua des tempêtes de protestations. De même, l'austérité de 'Ali et son opposition farouche contre l'obtention de mesures favorables par certaines élites ne lui facilita pas la tâche, les riches se rangeront du côté de son rival Mu'āwiya (gouverneur de Syrie) qui par son habilité, réussit de combiner une politique économique jonglant avec les trois éléments: la prodigalité est devenue une constante de la stratégie du pouvoir Umayyade. Les Umayyades, détenant les postes les plus importants de l'Etat et représentait le clan des compagnons du prophète qui étaient de grands commerçants (Al-Zubayr, Talha, Ibn 'Awf, 'Otmān... etc).

'Ali au contraire est austère, son action était inscrite dans le marbre de l'ascète convaincu et qualifié de représentant des pauvres. Et c'est bien en ce sens, et contre sa politique que nombreux compagnons l'on quitté (ayant goûté à la douceur de vie), le jugeant utopique, représentant des pauvres, marqué par un certain mépris pour la fortune, contre les riches et au demeurant un fervent défenseur d'une justice absolue. Ce qui l'intéressa de plus, c'était la grâce de Dieu et la défense du dogme.

A cet égard, le butin relève de la fabrique des équilibres

économiques et d'intéressement politiques qui conjuguent des logiques multiples. Les Umayyades usent de ce facteur pour redessiner la carte des alliances tribales. Aussi, le dogme joua un grand rôle dans la classification sociale, soit du degré de parenté avec le prophète et son clan. La parenté hashimite était reconnue. Il se présente davantage comme un privilège qui a des acquis, personne ne pouvant la nier ou la contester.

4-3-Le déterminant religieux: Le dogme

C'est pourquoi enfin, du point de vue de l'articulation de ces trois facteurs, Al-Jābrī tient à vérifier le rôle du dogme, non seulement à l'agencement où il prend effet, mais aussi à sa relation avec les deux autres déterminants pendant la période de prédication, d'apostasie et enfin pendant la période de grande discorde.

En fait, le dogme est en relation étroite avec l'action sociale et politique, les structures sociopolitiques conduisent souvent les autorités à exploiter cette sorte de consubstantialité du religieux aux consciences individuelles et collectives. Le dogme apparaît comme un chaînon organique de la relation du social et du religieux.

En sus, le rôle fondamental du dogme pousse Al-Jābrī à ne pas s'intéresser à son contenu théologique. Il s'abstient d'en examiner la portée, il juge au contraire que ce n'est pas sa mission de faire une critique de la raison religieuse. Ce qui l'intéresse ce n'est pas le dogme en tant que religion, mais d'examiner comment les individus approprient l'acte de religiosité, comment cela se manifeste dans leurs agir et oriente leurs actions?

Pour étayer ses différentes manifestations, le type de rapport qu'engendre le dogme dans sa manifestation sociale et politique, fait que des croyants s'orientent non en fonction des preuves, d'argumentation et de vérités, mais la plupart du cas, ils le font en fonction de cette charge spirituelle et connivence avec la foi qui les animent. Ainsi, se forme un espace politique pendant la première période de prédication chez la première génération des convertis. Progressivement, il contribua à former leur imaginaire sociopolitique.

Ensuite, Dès lors, le politique se manifeste dans le religieux chez les deux adversaires dès la période de prédication, où se dessine l'enjeu politique d'un conflit religieux entre le prophète Mohammad et la tribu de Quraysh. Les statues de divinité exposée à la Mecque n'avaient pas seulement une valeur religieuse (pèlerinage), mais aussi économique (une source de revenu) et politique. La nouvelle religion en tant que dogme est mise au service de la politique: deux périodes se joignent dans l'émergence d'un espace politique nouveau, celui de Médine et celui de la Mecque.

À ces deux espaces correspondent deux discours religieux: «*Ô gens*», c'est-à-dire la population de la Mecque, non en tant que tribus, mais en tant qu'individus sollicités pour adhérer à la prophétie de Muhammad. Tandis que le discours à Médine changea de perspective, il adopta un message destiné aux «*Ô croyants* ».

Bref, nous sommes devant une communauté de croyants formant le premier noyau de l'Etat musulman. Et, ce pourquoi, la période de Médine constitue l'Etat des croyants de la prophétie de Muhammad. Autrement dit, «*la raison*

politique arabe se manifestait donc durant la période mecquoise selon ce jeu d'ordres: le dogme dans un camp, la tribu et le butin dans l'autre. Le conflit politique entre les deux parties opposait, en fait le dogme à la tribu et au butin, sans que ces deux derniers fussent totalement absents de la sphère du premier»⁽¹⁾.

Cette bipolarisation entre les croyants et les impies s'est basée sur les figures des scènes du paradis et l'enfer. En ce que les incroyants rendront compte de leur incroyance dans la vie et l'au-delà. Le destin qui les attende se décide en relation de la vie religieuse et la vie séculière.

Progressivement, l'étroite relation du dogme avec les deux autres facteurs contribue à façonner l'imaginaire socio-politique par la sanctification de la foi. Le portrait éthique que dessine le Coran entre les croyants et les infidèles repose sur la différence entre infamie/honneur, déviance/droit chemin, la monstruosité/beauté, vices/vertus, perversion/correction et effronterie/décence. Telle est la différence entre la société antéislamique et la nouvelle communauté des musulmans. Celle-ci s'en remet à dieu, à sa nouvelle loi.

Mettant à profit, les dissensions entre les jeunes et leurs aînés, la nouvelle religion demanda aux jeunes de couper avec le culte des idoles et invoqua de nouvelles valeurs. Le facteur du dogme revêtu très tôt de l'importance après la disparition du prophète. Certains n'hésiteront pas à se proclamer comme de nouveaux prophètes, surtout dans une

(1) AL JABRI, Mohamed Abed, *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2007. P: 43.

société tribale, encore sous l'emprise de la magie, la gnose, l'hermétisme, la complaisance mystique entre l'âme et le Dieu, le dévoilement mystique.

Les propagations et les présences de ces derniers reviennent à très loin dans la péninsule arabique et faisaient légion. D'où, la contestation de la Révélation et de considérer que la prophétie est en relation avec l'«âme universelle». Alors, si prophète n'est pas un envoyé de Dieu, chacun peut revendiquer la prophétie.

Al-jābrī en fin connaisseur de l'histoire, évoque comment certaines tribus adoptaient des thèses islamiques en apparence pour les utiliser à s'affirmer en milieu islamique. Derrière la figure emblématique de Abdallah ibn Saba' (personne réel ou fictif) et son rôle dans la confusion et les divergences des premières heures autour de l'imam 'Ali: la prétendue désignation de 'Ali par le prophète pour lui succéder procède d'une légitimité constitutive, que le califat revient de droit à sa descendance. Chez d'autres, la résurrection est à interpréter comme le retour de « Mahdi » pour instaurer le droit chemin.

Prévisiblement, Le faisceau des conditions historiques de l'utilisation du dogme dans la lutte du pouvoir après la période des Califes, revient à traduire la problématique des modalités et la validité du choix d'un successeur -au prophète-: comment obtenir le consensus de la communauté islamique?

Chapitre 5

Eléments pour fonder une critique de la raison théologico-politique

5-1-La dynastie Umayyade: Quelle raison politique en Islam?

La pratique du pouvoir chez les Umayyades et les abbassides en dit long sur l'art et la manière: l'argument du nombre ou de la force (*shawqa*) furent utilisés pour saper la légitimité des adversaires, dont chacun s'ingénie à détourner le dogme en sa faveur.

Au cœur de la lecture de notre philosophe, une distinction soignée de différents concepts et leur portée théorique dans la littérature politique en islam: khilāfa, imāma, sultan, malik, «le représentant de Dieu sur terre» ou l'«ombre de Dieu»...etc.

Bref, Al-Jābrī ne fait que tirer la leçon de l'histoire politique de l'islam et témoigne de l'imbrication de ses trois facteurs (la tribu, le butin le dogme) et leurs métamorphoses pendant l'histoire politique. La période Umayyade s'attribua une nouvelle combinaison de ces facteurs, la tribu resta en tant que cadre général, mais le butin joua un rôle prépondérant, tandis que le dogme redevint un parapluie idéologique.

Le domaine de la politique s'installa comme un champ nouveau au cœur de ces trois facteurs. Ce qui se différencie

de la première période des califes bien guidés où n'existait nulle séparation entre le religieux et le politique. Le religieux fondait le politique et ce dernier s'exerçait au service du premier, d'où une combinaison entre les princes et les savants de la religion, les situa au sommet du système de pouvoir, tandis que sa base se constitua des militaires et du reste. (Cela dit, il y avait une coutume que les 'ulémas (savant) prennent toujours leurs distances avec les 'Umarā (les princes). Abu Hanīfā refusa obstinément sa nomination au poste de juge par le pouvoir Umayyade).

En fait, la religion et la politique se pratiquaient au milieu de la tribu, grâce à elle et pour elle. Ce qui tranchait les litiges au sommet du pouvoir c'était la religion, tandis que les divergences revenaient à la tribu de les trancher à la base.

En somme, l'Etat des califes était sans domaine politique propre, « *si l'Etat des califes ne connut point d'espace politique, c'est que le différend n'avait pas encore lieu, ni au niveau du dogme (sectes) ni à celui de la Loi-sharī'a (écoles de jurisprudence). Il était le prolongement direct de l'Etat de la Da'wa, le reliquat encore vivant de tanzīl (la révélation). Quand, à l'issue des guerres d'apostasie (ridda), les expéditions militaires (ghazwa-s) débouchèrent sur les grandes conquêtes, poussant toujours plus loin les frontières de l'Etat, la société s'enrichit d'éléments nouveaux, culturels et ethniques. L'hétérogénéité étant désormais de mise, des différents s'ensuivirent. Le ta'wil (Interprétation) était né* »⁽¹⁾ » pour trancher les litiges et les divergences.

(1) Ibid, p: 182.

Loin de l'investiture par allégeance ou par le collège électoral qui réunissaient des personnalités mekkoises ou médinoises, le pouvoir se transforma par la jonction de deux éléments: le fait accompli et la force coercitive chez les Umayyades. De ce fait, le conflit entre les prétendants prendra une autre tournure, il se résout sur le plan militaire et la force coercitive, ce qui entraîna à la suite du combat le ralliement et la prompte allégeance des autres.

Le fondateur de la dynastie Umayyade instaura un nouveau contrat politique, se basant sur le tribal et le butin en matière de nomination politique et de jouissance économique. Et, ce pour obtenir de ses pairs l'allégeance politique. Il permit aussi une certaine liberté d'expression pour ses opposants qui ne le combattaient pas par les armes. Au contraire, il les a couverts de ses largesses et de pensions.

Globalement, on peut constater que le facteur économique du butin n'a pas marginalisé le facteur tribal chez les Umayyades, ces derniers en ont servi. Cependant sur le plan de la base et des masses, on peut constater que 'Ali symbolisait le camp adverse des Umayyades et Quraysh. L'alliance formée par ses disciples se basa sur la parenté spirituelle qui dépassait de loin la parenté tribale.

Pour Al-Jābrī, la faction d'*Al-Khawārij* (les dissidents) en brandissant le slogan: «*l'arbitrage n'appartient qu'à Dieu*», s'affranchissaient du lien tribal et de son rôle primordial depuis la prédication du prophète à la Mecque.

Ce slogan a ouvert la porte pour discuter de la légitimité du pouvoir sur le plan politique/religieux. Cette faction forma une nouvelle alliance dépassant le facteur tribal pour

contrer la tribu de Quraysh. Ils ont jugé que chaque musulman est en droit de se représenter pour le pouvoir suprême, la *khilāfa*. Résolument adepte de l'obligation de la révolte contre le dirigeant injuste ou débauché, ou encore l'excommunication de certains compagnons de Mohammad.

En fait, ce clan rebelle en plus de ceux des compagnons du prophète qui se sont retirés et ont condamné les deux camps en lutte pour le pouvoir (le camp de 'Ali et Mu'âwīya) permet en gros d'ouvrir un champ politique, où l'affrontement entre ses divers groupes est devenu politique. Il a dépassé de loin le cadre tribal, puisque ses forces nouvellement constituées ne peuvent être subordonné au facteur tribal.

L'une de ses nouvelles forces peut représenter à elle seule l'exemple de l'affranchissement du cadre de la tribu en cours, il s'agit des nouveaux convertis non arabes du début de l'islam. Ces «*Mawālī*» hommes libres juridiquement n'avaient pas la même considération que les arabes pendant la dynastie Umayyade, mais ils vont devenir progressivement la majorité au sein de la communauté de l'islam. À l'époque abbasside, les musulmans non-arabes deviennent majoritaires en particulier dans le monde iranien, en Al-Andalous et dans le Maghreb.

Pour forger une place reconnue au sein de la civilisation en devenant, la volonté de faire connaître la vie du prophète et de se spécialiser dans la religion grâce à l'acculturation de populations par la culture islamique, entraîna une vive émulation intellectuelle chez cette catégorie sociale nouvellement convertis.

De cette arabisation culturelle, une véritable tradition scientifique émergea dans le monde arabo-musulman, faisant la promotion du goût pour le savoir de façon générale, le développement de la pensée conceptuelle notamment par le développement des mathématiques, tant sur le plan de la recherche que de l'application concrète dans la vie quotidienne. De ces convertis se constitua de futures élites dominantes arabo musulman (*khāssa*).

Sur le plan politique ce rôle se renforça nettement grâce à l'affranchissement du poids tribal, soit en le contournant directement par des alliances, ou en l'élargissant dans les domaines des métiers libres, de l'économie, car cette catégorie était habile aux fonctions de négoce ou en devenant des experts au sein des cours des princes ou des fonctionnaires de l'Etat.

En fait, C'est la nouvelle «*force sociale redoutable*» pour Al-Jābrī⁽¹⁾ de la période Umayyade, qui progressivement dévoila ses capacités à discuter sur le plan politique, religieux nombres de thèmes. Cette contribution s'appuya sur le dogme et non sur les valeurs véhiculées par la tribu et de son idéologie. Un renversement remarquable du poids de la tribu, transgressant ses interdits, ses valeurs et ses préjugés. Toutefois, cette évolution et compétence intellectuelle devait se refléter tôt au tard dans l'idéologie et principalement dans les idées religieuses.

Malgré les différentes tentatives de renverser le poids de la tribu, Cependant son poids demeura puissant selon Al-

(1) Ibid, p ; 196.

Jābrī, la tribu détenait en fait le pouvoir de l'Etat pendant la dynastie Umayyade. Le domaine politique préparé par les «*mawālīs*» ou les opposants de Mu'āwiya, comme ceux qui ont préféré s'abstenir de l'affrontement armé entre 'Ali et Mu'āwiya, étaient tout simplement synonyme d'une effervescence et de contestation loin des arènes de la décision.

En une phrase, la tribu était au le sceau du pouvoir, du fait que quand les hommes vivaient en clan, tous ce qui est favorable à la vie du clan est juste; ce qui lui est défavorable est injuste. Cet intérêt se vérifia par une riche littérature traitant les origines des tribus arabes, leurs histoires...etc.

En général, la présence de la tribu est fortement présente dans l'imaginaire sociopolitique, mais la tribu à elle seule ne pouvait pas assurer déterminer la raison politique et sa pratique. Elle joua pleinement son rôle en associant le facteur du dogme et grâce à la motivation du facteur du butin. Trois principes se constituent progressivement de cette interaction chez le fondateur de la dynastie Umayyade (*Mujālada*, *Muwākala*, la légitimité de la tribu du Quraysh), la première symbolisa la loi du plus fort, la deuxième concerne la participation au butin, et la troisième concerne le lignage Qurayshite.

Al-Jābrī analyse le rôle du butin, quand la lutte au pouvoir atteint son apogée entre les différentes factions tribales. Ensuite, il examine à son tour le rôle de la légitimité du lignage qurayshite dans le renforcement du facteur tribale: «*le proche et le plus proche*». Ensuite, Il relie entre *Al-Muwākala* et le butin.

La prodigalité politique constitue l'une des constantes de

la politique de Mu'āwiya. Il utilisa à bon escient le facteur de pensions et de rétributions pour consolider son pouvoir. Il l'utilisa pour pousser la population de l'Irak à s'insurger contre son rival 'Ali. Son fils Al-Yazīd l'utilisa aussi pour pousser cette population à retirer son aide à Al-Hussein, fils de 'Ali. Le constat est simple: la prodigalité politique était le pilier de la gouvernance Umayyade.

Elle s'avère comme moyen stratégique pour corrompre le facteur tribal, soit pour domestiquer les opposants ou de les faire taire. La redistribution de la rente épuisait entièrement les caisses de l'Etat. A défaut d'elle, elle pousse les gens de nouveau à se révolter et à opposer les tribus entre elle.

L'État était obligé à prolonger sa politique de rétribution pour empêcher les révoltes ou de se livrer dans le cas contraire à une guerre civile pour les combattre. Dans les deux cas, Il était obligé d'augmenter les impôts (*al-kharāj*).

En somme, cette imbrication lève le voile sur le rôle de la tribu et du butin dans leurs façonnements de l'agir politique

Lorsque Al-Jābrī examine le rôle du dogme, surtout que la mentalité acquise au sein de la tribu suivit *al-qadariyya*, il se penche sur l'idéologie défendue sur le plan du dogme: Il trouve la promotion du parapluie idéologique suivante: la défense ardue de la prédestination, que l'Homme n'est pas libre et n'a aucun choix dans ses actes volontaires. En fait, l'individu n'existe pas en tant que tel, il n'a aucune volonté propre, seule la volonté de la tribu qui compte. De plus, l'individu n'assume aucune responsabilité à lui tout seul, il incombe à la tribu d'assumer les actes de tous ses membres.

En résumé, tout acte suit cette logique. Les actes sont prédestinés *a priori* et ne relève pas de la responsabilité personnelle. Cette prédestination ne lui permet de comprendre s'il pouvait agir autrement. En cas d'échec et selon cette logique même, il s'interdit d'en assumer la responsabilité ou au mieux de la faire incomber à sa tribu. *«Comme cela arrive souvent, il n'est de meilleur moyen de se libérée de cette situation d'échec sue de la transcender, de l'attribuer aux vicissitudes de la fortune, de la mettre sur le compte du destin. Cela va même pour la réussite. L'individu, même isolé, n'agit jamais seul. Son action se fait toujours au nom de la tribu, et sous sa protection. Tous ses exploits, toutes ses belles actions, sont aussi ceux de la tribu. (...). L'individu transcende aussi bien ses réussites et victoires que ses défaites et déboires, les rapportant les unes aux autres à une instance supérieure. Aussi faudrait-il voir dans l'idéologie fataliste- déterministe, professée et consacrée par les omeyyades, non un mensonge ou une hypocrisie, mais plutôt une véritable aliénation, une manifestation aliénée de l'imaginaire de la tribu ».*⁽¹⁾

Cette façon de voir, lui fait dire que le destin a fait qu'il en est ainsi. Ne pas assumer l'échec de cette façon, lui permet de se soustraire de sa culpabilité et de sa responsabilité à la fois. Il en va de même dans le cas de la réussite, il le fait remonter à une super puissance qui l'a aidé à la réaliser.

Bref, cette idéologie dominante dans l'esprit tribal, les Umayyades en font leur idéologie propre et par excellence:

(1) Ibid, p: 213.

le passé est glorieux, le présent est moindre, le futur est sombre. Ce n'est ni un mensonge ni un double jeu. C'est en fait la manifestation d'un inconscient aliéné dans l'imaginaire tribale.

Autrement dit, quand ils ont essayé d'imposer cette idéologie fataliste, ils l'ont fait parce qu'il croyait obstinément que c'était ainsi. Ils se sont accrochés à cette croyance, même s'il s'agissait d'une aliénation manifeste.

En fait, cette croyance traduit un esprit mental propre à la conscience de la tribu. C'est pour cela, ils ont utilisé la religion dans la politique, surtout un nombre non négligeable de hadith, que Mu'āwiya faisait dire au nom du prophète pour justifier son autorité. Mais en règle générale, le rôle de la religion est resté accessoire, les Umayyades furent accusés de *mondanité*, de luxe exaspéré et condamnés par les milieux piétistes. La religion n'est qu'un moyen pour réduire à silence les adversaires.

En somme, ce processus d'utilisation ne pouvait tenir, que si eux-mêmes étaient disposés à croire dans ce genre de croyance.

Pour se justifier, Mu'āwiya conscient de ne pas posséder les conditions de précéllence nécessaires et pour surmonter son handicap sur les autres compagnons du prophète, il ne cessa d'invoquer que le destin l'a forcé de combattre 'Ali, que dieu a bien voulu le choisir comme son successeur sur terre et lui a donné la victoire.

Il fut un manipulateur quand il attisa les rivalités au Hijāz et en Irak pour déstabiliser ses adversaires. Pour pouvoir

régnar, sa stratégie de domination consista à joindre l'alliance tribale au discours dogmatique, et enfin utiliser le butin comme moyen de propagande et de légitimité.

Contrairement à ce qui a été entrepris pendant les quatre premiers Califes, le procédé de gouvernement a changé en faveur de la tribu Quraysh et son clan le plus fort Banu Umayya pour incarner la vieille aristocratie antéislamique: c'est l'élément arabe (avec l'alimentation des conflits tribales: les qaysîtes contre les yéménites et l'exclusion des *mawālīs*: musulmans non arabes) qui avait prédominé.

En fait, les Umayyades ont maintenu les anciennes méthodes appliquées par les empires auxquels ils ont succédé, notamment la dynastie byzantine: une monarchie héréditaire et despotique.

En revanche, sur le plan intellectuel des débats vifs entre les différentes sectes occupa le terrain polémique: les morji'tes ont cherché à présenter les Umayyades comme de bons musulmans, que la conduite pratique ne saurait nuire, une fois qu'on ait la foi, que les actions conformes à la loi ne servent de rien dès qu'on est sceptique. Les Mu'tazilites ont cherché, de leur côté, à introduire dans la dogmatique, contrairement au premier, l'idée d'un état intermédiaire entre la foi et l'incrédulité.

D'autres ont critiqué sévèrement la «*mythologie de l'Imamat*» des chi'ites. En revanche, les théologiens défendaient le principe de responsabilité et récusèrent de front l'idéologie de la prédestination des actes et l'expiation des kharijites, qui refusaient obstinément la légitimité des Umayyades. Une tournure rationaliste s'opéra avec ses débats et prépara

le terrain à la deuxième dynastie arabe: Les Abbasides (749-833).

Quelles sont les caractéristiques de ce règne selon Al-Jābrī? Peut-on fixer ses constants et principes politiques pour assurer sa magistrature? La relation entre le tribal, le butin et le dogme est-elle demeuré la même? Au cas contraire, quelle configuration institutionnelle a subi ce trinôme?

5-2- Les Abbasides et le fondement de légitimité politique

Plusieurs facteurs ont forcé le cours de l'histoire politique pour l'avènement de la dynastie abbasside, l'un des facteurs est que la nouvelle dynastie a réussi d'unir et de canaliser tous les mécontentements arabes et non arabes, riches et pauvres contre la dynastie Umayyade.

San doute, cette branche de Banū Hāchim (Abbasides sunnites) vouait une haine farouche à Banū Umayya, considéré comme des usurpateurs de pouvoir. Les massacres perpétrés et l'écrasement avec brutalité des descendants d'Ali (la tragédie de *Karbala*) a été utilisé à bon escient, ont attisé les soulèvements en Irak, Khorāssān, la Mecque, toujours en insubordination continuelle.

De cette unité des hostilités de tous bords, un « *bloc historique* » au dire d'Al-Jābrī, se constitua autour des Abbasides. Son noyau politique était formé de l'unité entre les « *mawālīs* » (musulmans non arabes convertis) et les mécontents arabes. Ce couple devint le socle social sur lequel le mouvement abbasside prit naissance. Toutefois, le rapport entre autorité et pouvoir (*hukm/Sulta*) était au cœur de la surenchère mimétique entre tous les prétendants au

pouvoir, qui doivent se montrer plus conforme aux valeurs fondant de l'islam (période de Médine, (610-632) et prolongés par la période des califes orthodoxes (632-661).

Un nouvel élément pour assurer l'unité de l'étendue géographique de la dynastie était de changer le fonctionnement politique propre à la dynastie Umayyade. Au lieu d'axer la priorité de nomination sur l'élément arabe, que la dynastie des Umayyades avait privilégié, les abbassides choisissent dans un souci d'équilibre, de séduire les peuples non arabes, devant l'impossibilité de maintenir une centralisation forte sans leur allégeance.

Plus que d'autres, les Abbassides revendiquaient haut et fort que leur désignation est le produit d'une intervention divine, leur souveraineté est dû à leur qualité de descendants de la famille du prophète. D'où la bataille entre les prétendants shi'ites, défenseurs de la sacralité de l'imam face au pouvoir abbasside. Une fois, la rupture d'alliance entre les 'alides et abbassides est entérinée. Chacun chercha à trouver un fondement à sa légitimité. La limitation du pouvoir de la parenté proche du prophète n'était plus en mesure d'arrêter le conflit entre les deux clans.

Certes, la «*wassiya*» (cette fameuse désignation testamentaire) mettait le clan des abbassides dans l'embarras, du fait que sur ce plan, la transmission procure un légitimisme aux deux clans. Ainsi, il fallait se débarrasser de la théorie des rawandites (secte) de la transmission testamentaire.

Le pouvoir abbasside inversa la donne en stipulant que Dieu, lui seul a élu les abbassides et leur a subordonné l'allégeance et la force coercitive pour imposer leur

domination. En fait Dieu, tout puissant leur a délégué le pouvoir. C'est ainsi, qu'il prépare un ordre successif (dit cérémonial abbasside) au sein de la lignée du père fondateur Al-'Abbas.

On voit sans peine la portée de ce renversement, la recherche de la domestication du politique par le religieux. Ce qui est ainsi mis en question c'est la sacralisation du pouvoir: le calife devient l'incarnation de la volonté divine.

Sur le plan sociopolitique, deux structures organisent le gouvernement abbasside: l'une apparente et l'autre profonde. La première dévoile deux concepts qui aident à la comprendre et à déchiffrer les mécanismes. Et, ce pour redessiner l'ensemble des changements qui ont contribué à façonner l'esprit politique en islam, soit dans sa codification, ses principes et son imaginaire politique.

Bref, trois catégories sociales se forment avec la dynastie abbasside: le Calife en premier lieu, puis les princes, les visirs, les savants, les chefs de tribus et les grands commerçants, les chefs de l'armée (dite une catégorie de particuliers). Enfin, la classe regroupant le reste de la masse et les soldats.

C'est ainsi qu'on trouve, au sommet le Calife et au milieu ce groupe social médiane hétéroclite (élites dominantes), mais où l'islam reste un bloc solide de forces politiques, économiques et culturelles. Le lien entre ces trois catégories forme l'infra structure sociale de l'ordre social.

Examinant la structure profonde qui fonde la relation symbolique, Al-jābrī met à nu l'inconscient politique de

cette relation. Grâce à ce concept, on peut fixer la nature qui détermine la raison politique en islam, ou du moins ce qui la fonde et l'organise à cette époque.

Si le calife était au début des califes orthodoxes un simple membre des Compagnons, confirmé par l'approbation générale des électeurs ou désigné par eux, à qui on délégua la charge d'appliquer les préceptes de la religion et de gouverner. Au gouvernement des Umayyades, le «Calife» chez cette dynastie était en fin de compte un chef de tribu, quel que soit son rang et sa qualité personnelle. Le respect est de mise. Cependant la position de calife dans la dynastie abbasside changea de donne, ce qui contraste de loin avec la simplicité arabe des Umayyades.

La «mythologie de l'Imamat» chi'ite exerça une influence notoire dans l'organigramme symbolique du pouvoir, l'imam devint un mythe détenant les secrets de pouvoir et de savoir. Cette mythologie le hissa de ce fait au sommet de la pyramide.

C'est par l'intermédiaire de la théorie testamentaire et textuelle (*nas wa wasiyya*) qui stipule que le prophète a recommandé 'Ali et que ce dernier a désigné sa descendance. Les chi'ites partisans de 'Ali défendaient son droit naturel et immédiat à la succession de son cousin le prophète. Ensuite, certaines sectes diviniseront la personne de 'Ali.

Bref, la littérature sur le retour eschatologique de «Mahdi» (littéralement celui qui est guidé par Dieu) pour établir la justice et délivrer les faibles de l'atrocité des forts excelle dans cette mythologie: un imaginaire archaïque. Mais à vrai dire, cette mythologie n'était qu'un moyen de

compensation symbolique pour les démunis pour se venger de leurs détracteurs.

Néanmoins, cette image a renforcé en réalité la stature du «Calife», sachant que les shi'ites faisaient partie du «bloc historique» qui a renversé les Umayyades. Avec les Abbassides, on assiste à une rectification de sa posture chi'ite et de la rendre compatible avec la majorité des sunnites.

En somme, une nouvelle fondation politique pour la légitimité passe par la réclamation d'insignes du califat (le manteau du prophète) et de faire partie de sa descendance. Autrement dit, cette base se passe de toute réclamation s'appuyant sur un testament ou de ce que réclamait les chi'ites. La médiation du pouvoir obéi strictement au choix divin, il a choisi Mohammad comme prophète et a choisi la lignée des abbassides comme des califes.

En fait, après la mort du prophète, l'oncle Al-Abbas était encore vivant et la fille du prophète Fatima ne peut en aucun cas bloquer la part de l'oncle dans ce droit. Comme quoi, 'Ali et sa descendance directe a failli dans sa lutte au pouvoir et que Dieu a choisi à leur place, leur cousin pour rétablir ce droit. Dans cette perspective, l'autorité califale recèle une supériorité incommensurable dépassant celle de toutes les autres. La théorie du pouvoir n'est plus humaine, elle devienne d'ordre divin.

Pourquoi?

A l'origine, deux branches de *Banū Hāshim* disputaient le pouvoir: les descendants de l'oncle du prophète, 'Abbas et les descendants directs d'Ali persécutés par les Umayyades. Les premiers surent se distinguer pour éviter toute position

comparative à celle de leurs cousins. Le Calife abbasside doit être hissé au sommet, il ne doit pas faire partie de cette classe d'élite qui peut combiner d'autres ayant droit.

Au fond de tout cela, le calife devient l'organe principal du régime, son pouvoir se situe dans la proximité immédiate du divin. En cette qualité, il surclasse tous les autres: c'est « *khalifat Allah* », titre calife de Dieu, pourtant titre refusé ouvertement par 'Umar.

Sur le plan idéologique, la souveraineté des Umayyades a fait construire sa légitimité sur la prédestinée, tandis que la souveraineté des Abbassides changea l'équation en termes de volonté divine. Chez les premiers, le destin leur a octroyer le droit de gouverner et qui leur permit de vaincre 'Ali après la bataille terrible de «*Siffin*». Cette idéologie leur servait de tremplin pour justifier leur domination et de s'affranchir de toute responsabilité ou punition de leurs atroces répressions.

Dans cette optique, évidemment, comment le calife abbasside symbolisa le sultanat et la volonté pratique divine? Le calife est devenu son représentant sur terre. Ce qui veut reprocher quelque chose au calife doit d'abord le demander à Dieu. Le Calife ne fait partie de l'élite, ni d'«*al-khāssat*», l'élite dominante représenté par les gens de la science. Il symbolise le désir absolu de Dieu.

Parmi les éléments importants constitutifs de cette théorisation politique particulière, nous pouvons comprendre l'immense littérature devant laquelle se trouve l'autorité politique d'avoir à assumer la justification de sa légitimité.

Dans la plupart des cas, les régimes sultaniens trouve leur

idéologie dans la culture persane. Ibn Al-Mugaffa' symbolisa cette catégorie d'intellectuels qui voulait fixer le rôle, la fonction de cette couche sociale médiane entre le Prince et la masse.

Pour Al-Jabri cette idéologie des régimes sultaniens a fixé une culture politique qui prend en considération cette division sociale pyramidale: Le Calif suivi par l'élite et l'ensemble de la masse. L'élite avait pour devoir d'assurer la fidélité au Calife. En effet, une société se concevant comme une communauté fondée sur la soumission absolue au calife, le représentant d'une unité indissoluble de la foi, de la loi et du pouvoir. Le titre de «Calife» est attribué comme venant directement de Dieu.

Le raisonnement suivi d'Al-Jābrī est semblable à celui diagnostiqué dans son essai sur la *structure de la pensée arabe*, il a démontré que, pour le système de connaissance arabo-islamique, la raison n'est autre que le raisonnement à partir d'un texte, un effort sur le texte (*Binyat al-'aql al-'arabī*, 1986:104). La raison a donc un caractère éminemment instrumental et linguistique. Il en est aussi dans le domaine la raison politique, dont la fonction principale est de justifier l'obligation de l'obéissance et la justification par le dogme (le Texte).

Du reste, l'idéologie des régimes sultaniens procédait premièrement à une classification sociale (le Calife, l'élite, l'ensemble de la masse). Cette dernière est marginalisée, délaissée et laissée pour compte. Tandis que la compagnie avec l'élite est recommandée et occupa le devant de la scène. Cela dit, le jeu des règles qui s'impose à tous est que

le Calife exerce un pouvoir total. (*Binyat al-‘aql al-‘arabī*, 1986, p: 342).

D’ailleurs, l’élite se force d’assurer la rhétorique idéologique pour convaincre la masse de prêter allégeance et soumission totale au calife. A la place des chefs de l’épée, il assure la soumission par le pouvoir des mots. Ce gouvernement trouve ses origines dans la Perse impériale. La «tribu», le socle du pouvoir Umayyade se voit dénigrer et écarter.

Sur le plan économique, Ibn Al-Mugaffa’ (*Le Petit adab*⁽¹⁾) estime la nécessité de réformer le domaine de l’impôt, d’une économie animée pour le principal par le butin des guerres, de l’impôt payés par les *dhimmis* et l’impôt foncier (*al-kharāj*), il préconise un remodelage nouveau basé sur un impôt foncier commun. Cet impôt sera du ressort du centre directement et abolit tous les autres, sans aucune distinction entre les musulmans et les non musulmans.

Encore, d’autres changements radicaux n’ont pas épargné aussi le domaine du dogme. La doctrine de la représentation s’attache sur le plan doctrinal et dogmatique à justifier la soumission au Calife, sauf si ce dernier enfreint le *shar’*. Il lui revient d’édicter la loi et de rendre les actes juridiques.

(1) Al-Adab al-saghīr, *Le Petit adab*, est un recueil de morceaux philosophiques, de sagesse et de conseils. Depuis l’exécution de cet excellent connaisseur de l’administration arabe et persane, on ne cesse de s’interroger sur les circonstances réelles de la mort de ce secrétaire attitré dans la chancellerie impériale abbasside et fondateur de la prose arabe. Voir: KRISTÓ-NAGY (István T.). (2013). *La pensée d’Ibn al-Muqaffa c - Un "agent double" dans le monde persan et arabe*. Ed. CONSEP. Paris.

Dans ce domaine, une différence de taille avec la période Umayyade et des califes orthodoxes: le corps des savants était différent du corps des princes. En revanche, le calife abbasside réunit en son corps les deux pouvoirs.

En somme, la tribu perd ses prérogatives et devient un simple campement militaire ou une réserve de soldats, n'ayant aucun droit de gestion des affaires, ni de gouverner. En sus, cette idéologie des régimes sultaniens essaya de remplacer le butin par un impôt commun. Il n'est donc pas étonnant de voir aussi d'autres modifications sur le plan de dogme, quand celle relatives aux affaires religieuses se fixa d'abord par la soumission totale au pouvoir du calife.

Un fait surprenant que cette dynastie de volonté divine, chercha à imposer une vision contraire à l'idéologie fataliste des Umayyades. Il adopte le dogme proclamé par le courant mu'tazilite: la « création du Coran » contrairement à la vision traditionaliste. En fait, le calife comme dépositaire de la religion est celui qui fixe le dogme. C'est la première fois, qu'une tentative de la sorte se voit promulguée officiellement. La cause de cette idéologie n'est pas à trouver chez les habitudes du pouvoir impériale persane, mais cela rencontre le principe même de l'unicité propre à Dieu, sans associé et sans égal.

Le calife devient dans ce système sans associé et sans égal dans la société. Il se situe hors du cadre des élites et le reste. Pour qu'il puisse diriger la société, le calife doit se rapprocher, tant que peux, des attributs et qualités de l'unicité divine: la justice par exemple.

Certains théologiens et philosophes énumère les qualités exceptionnelles qui aide le calife à se différencier et à se

dissocier des autres musulmans. Ils ont déployé tout leur effort pour conférer des qualités de sacralisation à la charge califale, imposant un changement de paradigme dans la hiérarchie politique.

Rien ne distinguait auparavant entre le calife et les masses musulmanes: un être humain comme les autres. Même les califes Umayyades reconnaissaient le caractère temporel de leur pouvoir. En revanche, l'organisation du pouvoir abbasside fait que son représentant est hors de l'organisation de l'élite et de la masse. Plus, chaque fois que sa position est sacralisée et supérieure, l'élite de sa proximité avec la charge califale tend à se différencier du reste de la société. Si cette position leur procura des privilèges, ils les mettent dans une position de fragilité de peur de perdre cette place. En fait, l'élite ne vit que par la grâce du calife et pour lui.

Sur le plan de la sacralisation, l'articulation sur les hadiths est de mise, afin de donner à l'autorité politique des couleurs religieuses, justifiant par la légitimité religieuse des décisions politiques. Les exemples d'études sur lesquels se base Al-Jabri prennent à témoin un corpus imposant de «*fiqh al-siyāsā*». L'énumération des jurisconsultes d'Al-Mawaridī, d'Ibn 'Arabi, Ibn ya'lā Al-Farrā' des attributions de la «*wilāya*» du calife (le maintien du dogme, la protection de la vie, l'exécution des sentences juridiques, la défense des frontières, le jihad, la perception de zakat... etc.), de ses attributions religieuses (pas de pouvoir spirituel en islam⁽¹⁾) et politiques.

(1) Quand le calife Al-Mamūn voulait imposer la doctrine mu'tazilite, l'orthodoxie dirigée par Ahmad Ibn Hanbal a su résister en lui faisant signifier que cette demande dépassait de loin ses attributions religieuses. Le calife est un souverain, non pas une autorité spirituelle.

En définitive, du fait de cette identification, le prince peut devenir, roi, calife ou sultan. Cette structure est à l'origine de la constitution du modèle de «despote éclairé» présent chez les sunnites et les chi'ites, les mu'tazilites comme chez les ash'arites.

Toutefois, Al-Jābrī conclut que la plupart de hadith procédant à examiner la politique défende deux thématiques: 1) l'obligation de l'Imam et l'obligation de lui obéir. Ce qui en reste redevient une sorte de «conscience» justifiant d'accepter le «prince» en ce qu'il doit pour préserver l'Etat, sans laquelle, la religion ne peut s'exercer. Ce droit canonique du politique est lié à trois principes: 1) L'obligation de l'Etat (un prince), 2) Soumission à l'autorité (à condition qu'il ne doit pas violer la loi), 3) le système politique après les califes bien guidés est temporel. Ce qui pousse Al-Jabri à insister que des formulations de la sorte mettent en difficulté toute réforme de la théorie du pouvoir.

L'évolution historique du califat permet de dire que l'islam n'a pas fixé de système politique en terre d'islam. Ce dernier a fixé des règles religieuses et accessoirement politique après la période des quatre premiers califes. On constatera qu'avec ce qui se décidait à l'époque, l'ensemble des sunnites considérait que leurs décisions étaient un consensus entre les compagnons du prophète. Le consensus est devenu à son tour une légitimité, caractère sous lequel il se présentait comme doctrinal. Difficile donc, de laisser un autre système qui puisse entrer en concurrence avec ce modèle symbolique. Même, s'il est impossible de parler d'un seul modèle de califat à toutes les époques.

Faute de quoi, à chaque période on a cherché à défendre la légitimité des califes ou ceux qui se sont succédé au pouvoir (califat de force, califat d'opportunité, califat électif, califat de nomination...etc.). Il est certain que l'islam n'a pas conçu ouvertement et canoniquement d'organisation de gouvernement, il a délaissé toute forme politique rigide et à laisser son inauguration selon les circonstances et l'intérêt général.

Mais faute de consensus, l'absence des mécanismes d'organisation, de succession, de la durée du pouvoir ont finis par laisser la porte ouverte pour l'idéologie des régimes sultaniens. Toutes les interprétations des théologiens et savants ont en fin de compte, succombé à la réalité du pouvoir. Il est donc facile de comprendre le comment et le pourquoi des justifications qu'ils ont pu apporter selon les époques et les modèles de gouvernement.

5-3- Conclusion

En gros, deux modèles partagent la raison politique arabe: «l'idéologie sultanienne» propre au monde sunnite et l'idéologie de la «*mythologie de l'imāma*» propre aux chi'ites. Toute critique de cette raison politique commence par récuser ses deux idéologies.

En somme, les trois déterminants (la tribu, le butin, le dogme) de la raison politique ont la faculté de se métamorphoser et de changer de couleur à chaque époque. Actuellement, les différents discours politiques contemporains (libéral, socialiste, nationaliste, salafiste) ont essayé de supplanter ces déterminants. Mais on est loin d'en finir avec leurs influences. L'extrémisme

religieux, l'esprit clanique et tribal essayent de nouveau de dominer les esprits avec ces mêmes déterminants.

C'est pour cette raison que notre auteur préconise un retour à l'esprit de «consultation» et d'en finir avec la raison despotique et tyrannique. Le fondement politique de la gouvernance moderne tend plutôt à privilégier la redistribution du pouvoir selon des principes constitutionnels, ceux qui facilitent l'action démocratique et la consultation «*shūrā*» de la collectivité dans la gestion des affaires publiques.

Cela n'est pas sans dissiper un malentendu, toute prétention de revenir à gouverner selon les modalités archaïques du passé s'avèrent impossible. Elle est fatalement destinée à reproduire les maux de la société arabe. Bien entendu, les sociétés arabes savent qu'elles passent par une phase critique de son histoire.

Dès lors, il n'y a que la condition de promouvoir une rupture critique avec le passé et le présent. Et, ce parce que la rupture avec les deux ne s'est pas encore faite dans la conscience collective, ni dans le présent. C'est par rapport à cet héritage qu'il faut en finir avec l'esprit tribal, l'esprit de la rente et l'esprit dogmatique:

- a) L'esprit tribal doit être configuré en un esprit de société civile, autorisant le droit de l'individu et sa liberté d'expression. Une société qui ne confond pas la société politique et la société civile. C'est dire distinguer l'Etat, ses institutions des organisations sociales indépendantes d'elle.
- b) L'institution d'un espace économique arabe commun

pour s'affranchir d'une économie de rente et promouvoir un développement durable.

- c) Le dogme doit lui aussi être configuré en un simple «opinion». La nécessité d'œuvrer pour une coupure avec toutes les prétentions véridiques dogmatiques de la religion. Le raisonnement critique doit prévaloir sur n'importe quel dogme.

Quant aux caractéristiques de ce discours de la pensée arabe moderne, elles procéderaient des trois systèmes ou ordres qui le structureraient:

- 1- Il est théoriquement pauvre et incohérent. Ce qui explique son hypertrophie idéologique et son incohérence logique. Il a tout simplement échoué de construire un discours cohérent sur ses thématiques de prédication pendant les dernières cent ans, tel que la réforme, le progrès et la renaissance.

En fait, pour palier à sa faiblesse structurale et son incapacité à se renouveler, ce discours se réfugie, soit dans des contenus idéologiques empruntés et importés, soit il se réfugie dans le jargon passéiste des «pieux ancêtres» sans pouvoir porter de solutions tangibles aux maux du présent, s'alimentant des slogans apologétiques. De même, on peut observer aussi, que l'idéologie redevient un tremplin pour cacher sa misère intellectuelle et palier ses insuffisances, ou elle devient un rempart puisque locomotion de défense persistant dans le camouflage idéologique⁽¹⁾, tant que ses thèses étaient contredites et mise en échec.

(1) Ibid, p:200-201.

Ainsi, des lectures passéistes, stagnantes, conservatrices, analogistes constituent les *backgrounds* des différents intervenants.

- 2- Les problématiques évoquées (tradition/ modernité, *bātin* (sens caché) /*zāhir* (sens) obvie), *usūl* (fondement) /*furū'* (branche), '*aql* (raison)/*nas* (Texte ...etc) sont devenues stériles et la façon de procéder de ses concepts ne dépassant guère la recherche du conformisme, des positions conciliatrices ou concordisme à tout prix entre tradition et modernité ou entre science et religion, pour enfin se noyer dans de couples de propositions démodées et d'aucun intérêt pour le présent...etc.
- 3- Le *Qiyās*, "*analogie du connu à l'inconnu*" est devenu le principal levier de la pensée arabe contemporaine, comme preuve et méthode. En pratique, son mode de référence, c'est tantôt, réfléchir à partir du passé glorieux avec l'illusion de le faire revenir, tantôt, imiter le modèle occidental avec fausseté et naïveté.

Ainsi, l'aliénation est de mise entre deux systèmes incompatibles dans leurs références comme dans leurs orientations. Ce faisant, la réalité ne recueille aucun intérêt et le triomphe des réponses préconçues et formules toute faites fait assurées. L'opprobre de cette démarche est de construire par excès une raison analogique.

- 4- Cette insistance sur la recherche d'un modèle salafiste, attaché au passé, a rendu la pensée contemporaine arabe prisonnière du mécanisme de «*Qiyās*» comme autorité référentielle. Cette autorité peut prendre la forme de la tradition ou comme

modèle l'occident.⁽¹⁾ Entre le modèle traditionnel et le modèle occidental, la dénégation de la réalité moderne sensée être la voie première et prioritaire de réflexion est complètement dissoute et méconnue, d'où le sentiment d'avoir *volens nolens* brossé des réponses à toutes les questions.

- 5- La sauvegarde de la rationalité et de l'esprit critique ne saura assurée que par l'introduction d'une rupture épistémologique. D'où sa défense avec insistance de l'esprit *rushdien*, au point de l'élever au statut d'une rupture épistémologique entre la pensée théorique du Mashrek et la pensée théorique du Maghreb.

Il en va de même que cette rupture ne se réalisera que par trois voies complémentaires: l'analyse structurale génétique des mécanismes de penser, opérer une analyse historique dans ses manifestations politiques, culturelles et sociales. Et enfin, l'analyse idéologique pour mettre en vue la fonctionnalité sociopolitique qui se trame derrière une vision du monde d'une pensée, d'un texte, d'un dire ou d'un fait...etc.

Que retenir de ses différents constats?

Ce qui se pointe, non sans controverse, c'est les causes de la démission de la raison arabe, dont Il s'agit de scruter les composantes de bases (*al-bayān, al-'rfān, al-burhān*) sur le plan épistémologique. Et, qui dans la raison pratique attaché au politique, elles sont attachées par trois autres caractéristiques: 1) la tribu (*Qabīla*) avec ses effluves de «*asabiyya* (solidarité clanique) et l'esprit clanique

(1) Ibid, p: 60.

«*ashāiriyya*», 2) le Butin (*Ghanīma*) et enfin, 3) le dogme («*Aqīda*) comme facteur d'unité communautaire dans la formation de la nation «*Oumma*».

Par la combinaison de ces trois ordres, un «esprit» particulier a surgi après la consécration de l'obscurantisme et de la démission de la raison, loin des perceptions de liberté répandues de la démocratie et le respect des droits de l'homme.

Au contraire, on bascule progressivement vers une éthique de l'obéissance et de la soumission (*tā'a*), qui l'emportera sur l'éthique de l'honneur (*murūa*), de l'éthique des bonnes œuvres (al-'*amal al-sāleh*), de l'éthique de la parole (*adab al-lisān*), de l'éthique sociale et de la piété (*taqwā*) dans la morale religieuse et de l'éthique de maîtrise du corps (*adab al-nafs*) sur le plan individuel.

«On aura compris que l'essai de M. Abed al-Jabri n'est pas l'œuvre d'un historien, mais plutôt une tentative de donner des clés de compréhension des sociétés arabes contemporaines à travers une sociologie historique. Présenté comme une contribution à la compréhension de l'émergence de l'islam politique au XX^e siècle, le travail de M. Abed al-Jabri est, en fait, une hypothèse sur la persistance de l'autoritarisme des États arabes. Insistant sur le fait que le Coran et les dits du Prophète n'ont pas consacré de développements sur la forme de l'État, l'auteur estime que l'avenir de la modernité dans le monde arabe est lié à sa capacité à substituer définitivement la pensée libre au dogme, l'économie productive à la quête du butin ,et la société civile à la tribu »⁽¹⁾.

(1) Belal, Youssef: « Mohammed Abed Al-Jabri, La raison politique en islam. Hier et aujourd'hui » In *Annales*, 2008, 4, p. 927-929.

Ce qui amena avec lui un système de valeurs qui rime avec l'idéologie de l'obéissance, de l'autoritarisme et de la servitude, marqué par le despotisme et de la soumission.

En travaillant sur les systèmes qui régissent l'esprit arabe, Al-Jābrī privilégie la critique épistémologique au détriment de l'anthropologie et la critique historique, la libération ne peut s'effectuer que de l'intérieur du patrimoine arabo-islamique. D'où, l'importance qu'il accorde à la maîtrise de la langue arabe. Les textes religieux islamiques sont des textes arabes. De ce fait, le centre culturel/religieux demeura arabe.

Aussi, son choix du concept de la «raison arabe» est voulu, il insiste sur cette appellation, il la considère comme un choix stratégique: «*si on abolit tout ce qui concerne la langue arabe et on élimine son monde, ses formes de présence, il nous ne restera rien*»⁽¹⁾.

Pour le Coran, il s'agit «d'une langue arabe claire», quels que soit les débats sur «les origines du Coran» ou le «Coran des origines», ces débats n'empêcheront pas le Coran (corpus) de demeurer le même dans la période du prophète ou pendant la période du calife 'Otman. En somme, la difficulté de cerner avec précision le sens de quelques mots, n'est pas sans poser quelques divergences de taille, mais la preuve est portée que malgré les guerres et les conflits, personne n'a osé accuser autrui de falsifier le Coran. Pour le

(1) Al-Jabri, M. (1991). *Al-turāth wa al-hadātha (Tradition et modernité)*. Beyrouth-Casablanca. Al-Markaz At-Thaqāfī Al 'Arabī (le centre Culturel arabe), p: 260.

reste, l'interprétation demeure ouverte pour tous et ce droit est inaliénable.

Engagé, il nous révèle subtilement et avec beaucoup d'espoir que le monde arabe malgré la léthargie actuelle, est toujours le plus qualifié du reste à reprendre l'étendard d'un renouvellement et du rayonnement dans le domaine religieux pour le monde islamique. Cependant, il insiste sur la voie qui doit être entreprise et suivie: c'est la voie rationnelle et scientifique au prime abord. Cependant, sa démarche ne lui a pas épargné de nombreux détracteurs, qui ne lui ont jamais épargné les critiques, ni au niveau méthodologique – en particulier Tarābishi – ni au niveau du contenu.

Néanmoins, la perspective proposée par Al-Jābrī dans ses ouvrages est originale et complexe: en partant d'une analyse des composantes de la «raison arabe» (l'auteur tente de retracer une histoire critique de la pensée dans le monde arabo-islamique).

D'autant plus, Al-Jābrī s'est intéressé à repenser de manière critique sa propre tradition et la relation que le sujet arabe entretient avec elle. Le thème de la relation entre l'arabe musulman et le propre de la tradition (lire la pensée fondamentaliste) est une des thématiques principales de la réflexion arabe contemporaine.

APPENDICE

Dialogue

« Empruntons donc les uns et les autres, européens et arabes, la méthode axiomatique d'Ibn Rushd pour pouvoir enfin comprendre l'«autre» dans son système de référence. Seule cette approche intra-culturelle nous permettrait d'accéder à une compréhension mutuelle profonde. Nous verrions alors dans les deux rives de la Méditerranée de simples bords d'un même « fleuve », comme ce fut le cas au temps d'Ibn Rushd. En effet, l'expression «les deux rives» (al-'adwatayan) s'appliquait alors, à la fois, à celles de Tanger et de Gibraltar, et à celles d'Oued (rivière) Fès, qui divisait cette ville en deux rives habitées, l'une par d'andalous, l'autre par des «Kairouanais», originaires de Kairouan en Tunisie appelée à l'époque Ifriquia, comme si l'Europe et l'Afrique n'étaient que deux rives d'une même rivière »

«L'Islam et l'Occident

«Choc des civilisations »? - Avenir des relations?», p: 11.

Pensée arabe contemporaine

«Quel que soit le courant de pensée considéré, religieux, matérialiste, libéral ou de gauche, chacun dispose d'un (connu) sur lequel il calquera un (inconnu). L'inconnu sera en l'occurrence, le futur tel que le conçoivent ou le rêvent les adeptes de ces courants, et le connu, le premier volet de

la double interrogation que chacun se pose (pour le courant fondamentaliste, « la grandeur de notre civilisation »).

Introduction à la critique de la raison arabe, p.42.

La philosophie islamique

«Il est nécessaire de distinguer le contenu idéologique du contenu cognitif dans la philosophie islamique pour pouvoir discerner le foisonnement, la variété et la dynamique de cette pensée, et la réinscrire dans le contexte de ses engagements sociohistoriques (...). La plus grande erreur commise par les historiens de la pensée islamique, anciens ou modernes, orientalistes ou arabes, fut de la considérer uniquement sous son aspect cognitif. C'est bien pourquoi ils n'y trouvèrent jamais matière à en écrire une histoire vivante et dynamique »

Introduction à la critique de la raison arabe, p.69.

Lecture salafiste

«La lecture salafiste de la tradition est une lecture anhistorique. Par conséquent, elle ne peut produire qu'un seul type de compréhension: une compréhension traditionaliste de la tradition. La tradition l'enveloppe mais celle-ci est incapable d'envelopper la tradition, car elle est la tradition qui se répète »

Nahnu wa al-turâth.

Renaissance arabe

«Pourquoi, la Renaissance arabe au siècle dernier et celle d'aujourd'hui n'a-t-elle pas réussi le dépassement du "passé" [vers l'avenir]? Pourquoi chez nous, le patrimoine arabo-islamique

(al-Turāth) n'a-t-il pas cessé – et ce depuis le siècle dernier et jusqu'à aujourd'hui – de faire figure, d'une façon ou d'une autre, d'opposition par rapport aux "défis de la contemporanéité"? Pourquoi, depuis et durant un siècle et demi, la problématique authenticité/ contemporanéité (Asāla /Mu'āsara) n'a-t-elle pas cessé d'occuper une place centrale dans la pensée arabe? ».

La question culturelle, , p. 69.

La Raison arabe

«La raison arabe est une raison qui traite avec les mots plus que les concepts, et ne pense qu'à travers un fondement et sous sa direction. Ce fondement porte en lui le pouvoir des ancêtres (salaf), soit dans ses termes ou dans son sens. Le mécanisme de cette raison, dans l'acquisition des connaissances, non dans sa production, est al moqāraba (l'analogie indicative [qiyās bayāni]) et al moumāthala (l'analogie gnostique [qiyās 'irfāni]) et dans cela, il se base sur la contingence (tajwiz), comme principe et comme règle générale, qui fonde sa méthode de pensée et sa vision du monde. »

Binyat al- 'aql al- 'arabī, p. 564.

Histoire et Politique de la pensée arabe

«En fait, toute analyse de l'histoire de la pensée arabe et de la culture arabe, que ce soit d'un point de vue historique ou d'un point de vue structurel, restera incomplète, et ses résultats seront trompeurs, si on ne prend pas en considération le rôle de la politique dans l'orientation de cette pensée et la détermination de son parcours... [...]. C'est parce que l'Islam

réel et historique, était à la fois religion et (dawla) politique. Et comme la pensée, qui était présente dans la lutte idéologique au sein de l'islam / État a été une pensée religieuse, ou tout au moins en relation directe avec la religion, elle a également été, pour cette raison, en relation directe avec la politique. Aussi, la relation entre la pensée et la politique au sein de «l'Etat islamique» n'est pas déterminée seulement par la politique du moment présent, comme dans les sociétés modernes, mais par celle du passé aussi. Car la politique du (présent), tant pour l'État que pour l'opposition, trouvait toujours sa justification dans le passé »

Takwîn al-'aql al-'arabî, p. 346.

Problématique et défis

«La problématique principale [de la philosophie arabo-musulmane] n'est-elle pas principalement une problématique idéologique, à savoir: la conciliation entre transmission et raison (al 'aql wa naql), entre religion et philosophie, entre ce qui appartient à Dieu et ce c^ui appartient à César, entre le connu (la vie ici-bas) et l'inconnu (l'au-delà)».

Nahnu wa al-turâth p. 7.

Ibn Rush et rationalisme

«L'averroïsme est compatible avec l'esprit de notre temps, sur plusieurs niveaux; le rationalisme, le réalisme, la vision axiomatique et la manière critique. L'adoption de l'averroïsme signifie une rupture avec l'esprit avicennien "oriental" gnostique et obscurantiste»

Nahnu wa al-turâth, p. 52

Modernité

«Moderniser la raison arabe et renouveler la pensée islamique [n]e dépend pas seulement de notre compréhension des réalisations scientifiques et méthodologiques contemporaines, et de réalisations du XX^e siècle, celles d'avant et celles d'après également, mais dépend aussi, et peut-être essentiellement, de notre capacité à restaurer le criticisme d'Ibn Hazm, le rationalisme d'Averroès, le fondamentalisme [fiqhiste] d'Al Shātībī et l'historicisme d'Ibn Khaldoun»

Binyat al- 'aql al- 'arabī, p. 552

SALAFISME

«La pensée salafiste dans le monde arabe n'est pas une pensée éphémère, venue d'ailleurs, mais il a des racines profondes. Il est une des facettes de notre patrimoine culturel, les plus importants dans le temps présent.»

Al Jabri, Mohamed Abed, *Mussahama fi an-naqd al-idiouli* [contribution à la critique idéologique], dans mohâwarat fikr Abdallah Laroui [Autour de la pensée de Abdallah Laroui], 2000, p. 128.

Extrémisme

«Les groupes extrémistes islamiques se retireront de la scène, lorsque sortiront des hommes du courant salafiste actuel, pour assurer la mission de reconstruire les sciences delà Shari'a [...], en utilisant les méthodes et les concepts modernes [...], produits par le développement de la connaissance et celui de la société [...] c'est-à-dire, la reconstruction de la réflexion dans le domaine de la Shari'a,

partant de prémisses nouvelles et de "finalités" modernes »

Al Jabri, Mohamed Abed, *Wjath nadhar: nahwa i'âdath binaâ' qadâyya al fikr al-'arabî almo'âssîr* [Point de vue: vers une reconstitution des thèmes de la pensée arabe contemporaine], 1992 pp. 52-53

MISSION

“ La pensée arabe contemporaine a-t-elle pour mission d’opérer les transformations suivantes:

-transformer le système tribal en régime civil politique et social (partis, syndicats, associations, institutions constitutionnelles, etc). Il faudrait en somme, créer une société fondée sur la séparation nette entre l’establishment politique (l’Etat et ses organismes) et la société civile (institution et organismes à caractères sociales indépendants de l’appareil de l’Etat. C’est la seule voie susceptible de créer un véritable espace politique... etc.

- transformer le butin en une économie fiscale, de sorte que l’économie rentière dominante dans la plupart des pays arabes devienne une économie productive, assurée par la création d’une communauté économique régionale arabe, qui aille dans le sens de l’unification des Nations arabes: c’est là une condition sine qua non pour un tout développement réel ;

- transformer le dogme en simple opinion, en établissant la liberté de penser et le droit à la différence, et en s’émancipant du joug de la pensée doctrinale, sectaire et du groupe (religieux, partisan ou ethnique), et partant laisser libre cours à la raison et à l’esprit critique.

La pensée arabe contemporaine devrait donc avoir pour mission la critique de la société, de l'économie, de la raison théorique et de la raison pratique/politique »

La raison politique en islam, p 319

La raison arabe et ses constituants

«La raison arabo-musulmane est un produit de la culture arabo-musulmane qui s'est constituée autour des trois ordres cognitifs que sont Al Bayân, Al 'Irfân, Al Borhân et qui sont, respectivement, «un ordre cognitif linguistique d'origine arabe, un ordre cognitif gnostique d'origine perse hermétique et un ordre cognitif rationnel d'origine grecque»

Al-turâth wa al-hadâtha, p. 142

Structure de la raison arabe

«La structure de la raison qui correspond avec une culture donnée, se constitue inconsciemment dans cette culture et s'active aussi avec elle et à travers elle d'une manière inconsciente dans sa reproduction même. Peut-on dire que sa raison en tant qu'instrument cognitif (constitué et constituant) se produit en même temps et d'une manière inconsciente»

Takwîn al-'aql al-'arabî, 1991, p: 40.

Langue arabe

«La langue arabe «est probablement la seule langue au monde qui est restée la même dans ses mots, sa grammaire et ses combinaisons pendant quatorze siècles au moins»

Takwîn al-'aql al-'arabî, p. 76.

Esprit d'Averroès

« Averroès a rompu avec cette conception du rapport religion-science et du rapport religion-philosophie. Réeffectuons donc cette rupture -puisque'il faut décidément utiliser le terme-, et cessons de vouloir expliquer la religion par la science et rattacher abusivement l'une à l'autre; parce que la science est en mutation permanente, qu'elle ne cesse de se contredire et de se dépasser elle-même. Et cessons, pour les mêmes raisons, de faire dépendre la science de la religion. La science n'a besoin d'aucune restriction venue de l'extérieur, car elle se forge elle-même ses propres limites ».

Introduction à la critique à la raison arabe, p:165.

As-Shūrā (consultation) & Démocratie

«Aujourd'hui, seule la démocratie (bien commun à l'humanité tout entière » est valable et envisageable: définir une procédure pour exercer la consultation (par les urnes), déterminer la durée du mandat du chef de l'Etat (dans le cas d'une république), laisser l'exécutif entre les mains de gouvernements responsables devant un parlement (dans le cas d'une monarchie et d'une république), préciser les compétences du chef de l'Etat et celles du parlement de telle sorte que celui-ci soit la véritable instance de pouvoir. Sans cela le principe de consultation ne saurait être appliqué ».

La raison politique en islam, p 318

La tribu, le butin et le dogme (les déterminants de la raison politique arabe).

«Par «Tribu» (qabīla), nous entendons le rôle qu'il faut attribuer à ce que les anthropologues occidentaux nomment

«la parenté» dans leurs études des sociétés «primitives» et précapitalistes, ce qui correspond en gros à ce qu'Ibn khaldūn nommait 'assabiyya (solidarité tribale), quand il évoquait «les natures de la sociabilité: les lis de vie en société, de la vie sociale» dans l'expérience arabo-islamique. (...)

«Par le «dogme», nous n'entendons pas précisément une religion révélée ni une idéologie positive, mais plutôt l'effet que l'une ou l'autre peuvent avoir sur le plan de la croyance et de l'endoctrinement ». (...)

«[Il fait entendre] le «butin» comme la combinaison de «trois éléments solidaires: un genre déterminé de revenu (tribut ou rente), une façon de redistribuer ce revenu (divers don) et une mentalité concomitante »

La raison politique en islam, p: 31-32.

Situation de la langue arabe

«la langue arabe s'est figée après qu'on l'a momifiée... Mais pour autant la vie sociale ne se gèle et ne se momifie pas, au contraire, elle s'est vengée en imposant des dialectes « arabes » qui étaient et demeurent encore beaucoup plus riche que la langue classique ».

***Takwîn al-'aql al-'arabî.[La genèse de la raison arabe],
Beyrouth, Casablanca, al markâz At-thaqâfî al-'arabî [Le
Centre Culturel Arabe], 4^{ème} édition, 1991, p:89 .***

BIBLIOGRAPHIE

- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Al-Asabiyya wa ad-dawla: ma’ālim nadhariyya khaldūniyya fi t-tārikh al-islāmi*. **Tribalisme et État: Repères pour une théorie khaldounienne de l'histoire musulmane**. PhD. 1971.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Adwa’ alā mushkil at-ta’līm bi-l-Maghreb (Lumières sur les problèmes d'enseignement au Maroc)*. 1973.
- Al-jābrī, M. ‘Abed, **Introduction à la critique de la raison arabe**. Ed. La Découverte, Paris, 1994, 171 pages. Traduction: (Italian, anglais, Portuguais, espagnol, Japonais et Indonesian).
- Al-jābrī, M. ‘Abed, **Introduction au coran**, Tétouan, Centre de Recherche et de Coordination Scientifique, 2009, 478 pages.
- Al-jābrī, M. ‘Abed, **La raison politique en islam, hier et aujourd'hui**, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui/islam et société », 2007, 331 pages.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. (1976). *Madhkhal ilā falsafat al-ulūm. (Introduction à la philosophie des sciences. La rationalité moderne et le développement de la pensée scientifique)*. 3^{ème} Ed. Beyrouth. Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia. 1994.
- Al-jābrī, M. ‘Abed, *Min ajli ru'ya taqaddumiyya li-ba'dh mushkilātīnā al-fikriyya wa-t-tarbawīyya. (Pour une vision progressiste de nos problèmes intellectuels et éducatifs)*. Edima. 1977.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *As-Siyasat at-ta'limiyya fi l-maghreb al-arabi. (Politique de l'enseignement au Maghreb arabe)*. 1988.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Ichkālīyat al fiḵr al- 'arabī al- mo 'āssīr [Les problématiques de la pensée arabe contemporaine]*,

- Beyrouth; Casablanca, Al markâz At-thaqâfi al-'arabî, [Le Centre Culturel Arabe], 1988, 144 pages.
- Al-jābrī, M. 'Abed. *Al-Maghreb al-mu'āsir: al-khusūsiyya wa-l-hawīyya, al-hadātha wa-ttanmiyya. (Le Maroc contemporain: particularité et identité... modernité et développement)*. Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1988.
 - Al-jābrī, M. 'Abed. *Hiwâr al mashreq wa al maghreb: Hiwâr ma'a Hassan Hanafi [Dialogue de l'Orient et de l'Occident (arabes): dialogue avec Hassan Hanafi]*, Le Caire, *Maktabath Madbouly*, 1990, 206 pages.
 - Al-jābrī, M. 'Abed. *Al-turâth wa al-hadātha [Tradition et modernité]*, Beyrouth, Casablanca. Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1991, 376 pages.
 - Al-jābrī, M. 'Abed. *Wijhath nadhar: nahwa i'âdath binaâ' qadâyya al fikr al-'arabî al- mo'âssîr [Point de vue: vers une reconstitution des thèmes de la pensée arabe contemporaine]*, Beyrouth, Casablanca, Al Markâz At-thaqâfi Al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1992, 240 pages.
 - Al-jābrī, M. 'Abed. *Nahnu wa al-turâth. Qirâ'ât mu'āsira fi turâthinâ al-falsafî [Face à notre patrimoine. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique]*, Beyrouth. Casablanca, al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 6ième édition 1993.
 - Al-jābrī, M. 'Abed, *Addimouqrâtiah wa huqūq al insân [Démocratie et les droits de l'Homme]*, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia, 1994.
 - Al-jābrī, M. 'Abed. *Al-khitâb al-'arabî al- mo'âssîr: dirâsa tahlīliyya naqdiyya [Le discours arabe contemporain: Étude analytique et critique]*, Beyrouth, *Dar Attali'aa li attiba'aa wa annachr*, 1982, 192 pages. (5^{ème} ed. Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia. 1994.
 - Al-jābrī, M. 'Abed. *Al mas'alah atthaqâfiyah [La question culturelle]*, Beyrouth. Casablanca, Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1994, 304 pages.

- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Al mouthâqqâfûn fi al hâdârah al-'arabîah: mihnath Ibn Hanbal wa nakbat Ibn Rushd* [**Les intellectuels dans la civilisation arabo-musulmane: l'infortune d'Ibn Hanbal et le drame d'Averroès**], Beyrouth; Casablanca, Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia, 1995, 156 pages.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Masalat al-hawiyya... Al-'urūba wa al-islām.. wa al-gharb. (La question de l'identité: l'arabité, l'islam et... l'occident)*. Beyrouth. Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia. 1995.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Al-Mashrū' a-nnahdhawī al-'arabī. (Le projet du nouveau arabe)*. Markaz dirāsāt al-wahda al-'Arabia. 1996.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Al-Dīn wa al-Dawla wa tatbiq as-shari'a. (Religion, État et l'application de la Loi religieuse (Charia)*. Beyrouth. Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia. 1996.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Qadhāya fi al-fikr al-mo'āsir. (Quelques sujets de la pensée contemporaine: Mondialisation- choc des civilisations- retour à l'éthique- Tolérance- démocratie et système de valeur- philosophie et cité)* . Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia.. 1997.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Ibn Rushd, sīra wa fikr (Ibn Rushd, Biographie et pensée)*. Markaz dirāsāt al wahda al 'Arabia. 1998.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Binyat al-'aql al-'arabī: dirāsa tahlīliyya naqdiyya li-nuzum aima' rifa' fi al-thaqâfa al-'arabiyya [La structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe]*, Beyrouth, 4^éédition, 1991, (*Naqd al-'aql al'arabi*, 2) Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabia.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Takwīn al-'aql al-'arabī. [La genèse de la raison arabe]*, Beyrouth, Casablanca, *al markâz At-thaqâfi al-'arabī* [Le Centre Culturel Arabe], 5^ème édition, 1991, (*Naqd al-'aql al'arabi*, 1).

- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Al-‘aql al-akhlāqī al-‘arabī: dirāsa tahlīliyya naqdiyya linudhum al qīyam fi al-thaqāfa al-‘arabiyya* [**La raison éthique arabe: étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe**], Beyrouth, Casablanca, Markaz dirāsāt al-wahda al-‘arabia, 2001. (*Naqd al-‘aql al‘arabi*, 4).
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Hafriyyāt fi-dh-dhākira, min ba‘īd, sīra dhātiyya min as-sibā ilā sinn al‘ishrīn*.1997. (**Archéologie de la mémoire: de loin. Biographie du jeune âge jusqu’au 20 ans**). Markaz dirassat al wahda al-‘Arabia,2004.
- Al-jābrī, M. ‘Abed.*Fi naqd al haja ila al-islam* [**De la critique du besoin à la réforme**], Beyrouth, markaz dirāssat al-wahda al-‘arabia, 2005, 248 pages.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Madkhal ilā al-qor‘ān al-karīm* [**Introduction au Coran**], Beyrouth, Markaz dirāssat al wahda al ‘Arabia, 2006,456 pages.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Fahm al-qur‘ān al-hakīm: at-tafsīr al-wadih hasab tartib annuzul* (**La compréhension du Coran: l’interprétation claire selon l’ordre de la révélation**), Tome III, Casablanca, *Dar an-nachr al-maghribiya*, 2007,415 pages.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. *Fahm al-qor‘ān*. (**La compréhension du Coran**). 2008.
- Al-jābrī, M. ‘Abed, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Trans. Aziz Abbassi. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Al-jābrī, M. ‘Abed. **Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought, Comtemporary Arab Sclarship in the Social Sciences**. I.B. Tauris. 264 pages.

Articles en français

- « L’Islam et l’Occident »?« choc des civilisations ou conflit des intérêts »?

https://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/9_16_3.pdf

- « La globalisation dans la pensée arabe contemporaine »
(https://www.aljabriabed.net/t2_laglobalisatio_%20pensarabe.pdf)
- « Libérer l'avenir du passé? Libérer le passé de l'avenir? »
(https://www.aljabriabed.net/t3_liberer_avenir.pdf)
- « Ibn Rushd et dialogue des cultures »
(http://www.aljabriabed.net/t5_ibnrushd.pdf)
- « Extrémisme et attitude rationaliste dans la pensée arabo-islamique »
(http://www.aljabriabed.net/t4_extremisme_%20rationalisme.pdf)

Études sur Al Jābrī

- Abdou Filali-Ansary, (2005). «Mohammed Abed Jabri: Réforme religieuse et renouvellement du savoir», *Réformer l'islam?* 2005, p. 127.
- Affaya, M.N. (2014). «Al Jābrī ou la réflexion en acte» In *Les cahiers de l'islam. Revue d'études sur l'islam et le monde musulman*. (https://www.lescahiersdelislam.fr/Al-Jabri-ou-la-reflexion-en-acte_a659.html)
- Bakouche, A. (2010). «Hommage à Mohammed Abed Al-Jabri (1936-2010). Penseur et philosophe marocain» In *Majallat al-buhūth wa ddirāsāt al-insāniyya (Revue Recherches et Etudes en Sciences Humaines)*. Université Skikda. Algérie. Volume 3, Numéro 6, Pages 31-39.
- Belal, Youssef: « Mohammed Abed Al-Jabri, La raison politique en islam. Hier et aujourd'hui » In *Annales*, 2008, 4, p. 927-929.
- Ghalioun, B. *Ightiyāl al'aql. (L'assassinat de la raison)*. Al Markāz At-thaqāfi Al-'arabī [Le Centre Culturel Arabe]. 1985.
- Ghassan; F. (2002). *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Pessac. Presses universitaires de Bordeaux.
- Gaebel, Michael.V (1995.). *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: das philosophische und politische Denken Muḥammad 'Ābid al-Ġābirīs*. Berlin: Schwarz, 1995.
- Hishām, Ghassīb. (1993). *Hal hunāka 'aql 'arabī: qirā'a naqdiyya li-mashrū' Muhammad 'Abed 'Al-Jābrī (Existe-il une raison arabe? Lecture critique du projet de Muhammad 'Abed Al-jabri)*. Amman, dar al-tanwir al-'imi li-al-nashr wa al-tawzi'. 298 pages.
- Ibrahim M. Abu-Rabi «Towards a Critical Arab Reason - the Contributions of Mohammed 'Abed al-Jabri» In *Islamic Studies*. Vol. 42, No. 1 (Spring 2003), pp. 63-95.

- Dourari, A. (2000). De la laïcité en Islam selon Mohammad Abid AL-Jabiri » In *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*. N° 11, 2000: *Le sacré et le politique*. P: 75-97.
- Eyadat, Zaid, Corrao, Francesca M., Hashas, Mohammed (Eds.). *Islam, State, and Modernity*. Palgrave Macmillan US.
- Felice Dassetto (Ed.), *Discours musulmans contemporains. Diversité et cadrages*, Louvain-la-Neuve, Éditions Académia, 2011, 146 p.
- Hadjers, S. (1995) « Introduction à la critique de la raison arabe » In *Le monde diplomatique*, février 1995.
- Jabri, Idris (2013). *Suaāl al-hdātha fi al-khitāb al-falsafī li Mohammed Abed Al-Jabri (Question de modernité dans le discours philosophique de Mohammed Abed Al-Jabri)*. Ed. Al-najāh al-Jadīda. Casablanca.
- Hédi Dhoukar, «Mohammed Abed Al-Jabri: Introduction à la critique de la raison arabe », *Hommes & Migrations*, vol. 1185, 1995, p. 54-55.
- Kamal Abdellatif, (1999). *Naqd al'aql am al-'aql Tawāfuqī. Qirāa fī a'māl Al-Jābrī. (Critique de la raison ou la raison conciliatrice. Lecture d'œuvres d'Al-jaābrī)*. Collection Shira', N°53. 1999.
- Kamal Abdellatif, (2003). *Al-fikr al-falsafī fi al-Maghreb. Qirā'at fī a'māl al-'Arwī wa al-Jābrī. (La pensée philosophique au Maghreb. Lectures des oeuvres de Laroui et de Jabri)*. Casablanca. Ed. Ifriqyya al-sharq, 156 pages.
- Khalis, Walid Mahmud, (2012). *Mu'dīlat' al-luga'ī al-'arabiyya' bayn al-Ġābirī wa Ṭarābīšī. Dirāsāt naqdiyya' taḥlīliyya' l-muškilāt al-'arabiyya' fī al-fikr al-'arabī al-ḥadīth. (Problématique de la langue arabe entre Al-Jabri et Georges Tarabishi)*. Préface de Georges Tarabishi. 2012. Al-Mu'assasa' al-'arabiyya' lil-dirāsāt wa al-našhr. 2012.
- Mouaquit, M. (1997). "Mohamed Abed Al-Jabri: Rationalisme et laïcisme." In M.Y. Retnani, ed, *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca. Éditions Eddif. 1997.
- Nayla Abi Nadir (2008). *Al-Turāth wa al-manhaj bayna*

Arkoun wa Al-jābrī (Patrimoine et méthode chez Arkoun et Al-Jābrī). Beyrouth, Al-shabaka al-‘arabiyya li-al-abhath wa al-nashr, 590 pages.

- Nāima El Makrini. (2016). *Regards croisés sur les conditions d’une modernité arabo-musulmane: Mohammed Arkoun et Mohamed Al-Jabri*. Ed. Academia/L’Harmattan.
- Ourya, M. (2016). *La pensée arabe actuelle: entre tradition et modernité*. Paris. L’Harmattan.
- Sebti, Meryem. (2009). « Le déclin de la pensée dans le monde arabe selon Muhammad Abid AL-JABIRI » In *Diogène*, N°226, p: 106-116. 2009/2.
- Solange, Ch. (2008). « La Raison politique en Islam. Une critique » In *Raison publique*, N°=8, avril 2008, pp: 177-181.
- Tarābishi, G. *Critique de la Critique de la raison arabe (1): La théorie de la raison arabe*, Dâr al-Sâqî.
- Tarābishi, G. *Critique de la Critique de la raison arabe (2): Problématiques de la raison arabe*, Dâr al-Sâqî, 1998.
- - *Critique de la Critique de la raison arabe (3): L’unité de la raison arabe*, Dâr al-Sâqî, 2002.
- - *Critique de la Critique de la raison arabe (4): Le recul de la raison dans l’islam*, Dâr al-Sâqî, 2004.
- Tayeb, Tizini, (1995). « Al-jābrī wa tārikhiyyat al-‘aql al’arabī (Al-Jabri et la destruction de l’historicité de la raison arabe). In *Al-Nahj*, N°: 39, revue publiée par Markaz al-abhāth wa al-Dirāsāt al-Ishtirākiyya fi-al’Aālam Al-‘arabā. Damas, N° 3, printemps 1995, 11 années. P.104-115.
- Yahya M. (1997). *Naqd al’ aql al’arabī fī al-Mizān (Critique de la raison arabe dans la balance)*. 1^{ère} ed. Muassasat al-Intichār al-‘arabī. 2. ed. Ed. Afīrīqia al-sharq. 2009.
- Voir divers auteurs, (2004). *Al- Al-Turāth wa al-nahda. Qirā’at fī a’ māl Muhammed ‘Abid Al-Jabri (Patrimoine et renaissance. Lectures des œuvres de Mohammed ‘Abid Al-Jābrī)*. Beyrouth, Markaz dirāsāt al wahda al ‘Arabia. 257 pages.

Biographie

Mohammed Abed Al-Jābrī

Né le 27 décembre 1935 à Figuig/Maroc, décédé le 3 mai 2010 à Casablanca.

Formations et diplômes universitaires:

- 1967 Diplôme en philosophie, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat.
- 1970 Doctorat en philosophie, Université Mohammed V, Faculté des lettres et Sciences Humaines, Rabat.
- Profession: Inspecteur et directeur pédagogique pour professeurs de philosophie.
- Depuis 1967, chargé de cours en philosophie et pensée islamique à l'Université Mohammed V, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat.
- Professeur des Universités.

Les étapes les plus importantes de sa carrière:

- 1953, à l'âge de 18 ans, il enseigne dans les écoles maternelles et primaires à l'école Mohammadia de Casablanca. ET, ce après la fermeture des classes de l'école secondaire lors de l'expulsion de Mohammed V et de la vague suivante de protestation et de soulèvement contre la colonisation française.
- 1956, obtention du certificat d'études final « Certificat et brevet » en plus d'un certificat d'excellence en tant qu'enseignant d'école primaire le qualifiant comme enseignant officiel en 1957. Pendant un certain temps, il a été nommé enseignant de « classe libre » dans la même école.
- 1956, obtention de son premier certificat de traducteur.
- 1957, obtention de son baccalauréat. Des contacts avérés

avec l'opposition marocaine en la personne de Mehdi Ben Barka (mort en 1965).

- En 1957, début de carrière de journaliste au journal « *Al-'Alam* ».
1957-1958, Al-Jābrī quitta son poste d'enseignant pour passer une année universitaire à l'université de Damas /Syrie, où il a obtenu un certificat en enseignement général.
- Octobre 1958, De retour de Damas, il travailla de nouveau au journal « *Al-'Alam* ».
- 1957, inscrit comme étudiant en philosophie à la Faculté des Sciences Humaines de Rabat.
- Durant la période d'octobre 1958 - juin 1959: il occupa la poste de Directeur-adjoint du nouvel institut l'Ermitage à Casablanca.
- 1959, il participa au soulèvement du 25 janvier et travailla comme rédacteur en chef du journal "*Al-Tahrir*". Et, ce depuis sa fondation en 02 en avril 1959.
À la suite des événements de juin 1959, il renonça à son emploi à l'Institut l'Ermitage, et conserva un emploi modeste au journal "*Al-Tahrir*".
- Juin 1961: obtention d'une licence en philosophie.
- En juin 1962: obtention d'un certificat d'études de philosophie (après quatre années d'études).
- 1962, Al-Jābrī reprend sa profession d'enseignant et poursuivit ses études de troisième cycle en philosophie. Son activité au journal est à titre volontaire.
- En Mai 1962, il est élu membre du Comité Central de l'Union Nationale des forces populaires (deuxième congrès).
- En Octobre 1962, Mohammed Al-Jābrī est nommé directeur de la nouvelle école secondaire privée pour filles.
- 1963, en juin, au cours des affrontements entre le gouvernement et l'Union nationale des forces populaires, Al-

Jābrī est arrêté avec d'autres syndicalistes. Il passa plus de deux mois en prison et sera libéré pour manque de preuves. La même année, le ministère de la Culture nationalisa les deux écoles privées.

- En conséquence, Al-Jābrī est devenu enseignant au niveau secondaire, mais il n'était plus le directeur.
- 1964 fondation de la revue «*Aqlām*» avec Ben 'Amar et quelques-uns de ses collègues.
- Emprisonné de nouveau en mars 1965.
- En 1974, en décembre, dans le cadre des préparatifs du congrès non programmé de l'Union nationale, le journal "*Al-Muharrir*" a été publié pour la première fois.
- De 1959 à son arrestation en 1963, Al-Jābrī rédigea une chronique quotidienne dans le journal "*Al-Tahrir*" avec le titre "*Sabah al-Nur*" (Bonjour). Il rédigea également une autre chronique intitulée "*Bi-sarāha*" (*En toute franchise*) pour le journal "*Al-Muharrir*" de 1965 jusqu'à sa démission du parti en 1981.
- 1964 Al-Jābrī est nommé professeur du secondaire à l'école "Maulay 'Abdalla " à Casablanca.
- 1965 Al-Jābrī est nommé directeur-adjoint du lycée nouvellement créé dans le 6ème arrondissement de Casablanca, puis devint son directeur.
- 1965, à la suite des troubles survenus en mars, Al-Jābrī fut à nouveau arrêté avec d'autres enseignants. Peu de temps après, il fut relâché faute de preuves.
- 1965-1966, Al-Jābrī a contribué à la création d'un syndicat national d'enseignants et à la revitalisation de la solidarité universitaire marocaine.
- 1966, en collaboration avec Ahmad al-Sattati et Mustfa al-'Amri, Al-Jābrī édita un manuel de philosophie très apprécié par les professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire (baccalauréat): "*Durus al-falsafa*".

- 1967, Al-Jābrī publia un autre manuel scolaire intitulé « *Pensée islamique et étude des oeuvres* », accrédités par le ministère de l'Éducation et figurant parmi le programme du baccalauréat.
- En octobre 1967, Al-Jābrī devient assistant à l'Université Mohammed V. Faculté des Sciences Humaines de Rabat.
- En août 1967, Al-Jābrī s'est engagé dans le projet "Unité", alors dirigé par Abderrahim après l'arrestation du leader du mouvement al-Mahjoub Ben Al-sadiq.
- 1968, Al-Jābrī contribue à lancer l'hebdomadaire «Palestine », publié pour la première fois en octobre.
- 1968, Al-Jābrī est devenu inspecteur de philosophie pour toutes les écoles secondaires du Maroc.
A cette époque, la langue d'enseignement devint l'arabe au lieu du français.
- 1969, obtention du diplôme d'études approfondies (DEA).
- 1969, Al-Jābrī devient professeur –assistant de philosophie à l'université de Mohammed V.
- 1970 Al-Jābrī obtient son doctorat d'Etat en philosophie. Le jury d'examen était composé de professeurs marocains et français. Le titre de la thèse d'Al-Jābrī était « *Le tribalisme et l'État: caractéristiques de la théorie d'Ibn Khaldoun dans l'histoire de l'islam* ».
- 1971, obtention du titre du professeur des université.
- 1972, Il contribue aux préparatifs du soulèvement du 30 juillet.
- 1973, Publication de son livre "Comprendre la problématique de l'éducation scolaire", un recueil d'essais publiés de 1972 à 1973 dans la revue "*Aqlām*".
- 1976, publication de son livre "*Introduction à la philosophie des sciences*" en deux parties: "Développement de la pensée mathématique et de la raison dans le présent" et de la

méthodologie expérimentale et le développement de la pensée scientifique. "

- 1977, Publication de son livre «*Vers une compréhension progressive de quelques problèmes culturels et éducatifs*».
- 1980, il publia son livre "*Nahnu wa Tourath*" (nous et le patrimoine).
- Le 5 avril 1982, Al-Jābrī démissionne du Bureau politique de l'Union socialiste des forces populaires (USFP) pour lui permettre de se concentrer sur les questions culturelles. Cependant, il a continué à écrire de temps en temps des articles pour le journal du parti.
- 1997, avec Muhammad Ibrahim Boū'lū et Abdesalam Ben Abdel Ali, il publia le magazine «*Fikr wa Naqd*». En devient le rédacteur en chef.
- 2002 Al-Jābrī a pris sa retraite après 45 ans d'enseignement

Prix et distinctions:

- Prix Bagdad 1988 pour la culture arabe, décerné par l'UNESCO
- Prix 1999 du Maghreb pour la culture, Tunisie
- Prix 2005 d'études en philosophie dans le monde arabe, décerné par la Fondation MBI sous le haut patronage de L'UNESCO.
- Prix des pionniers 2005, Fondation de la pensée arabe, Beyrouth.
- Prix Avicenna 2006. Médaillon de l'UNESCO avec la participation du gouvernement à Rabat.

Prix rejetés par AL-Jābrī:

- Prix Saddam Hussein (100 000 dollars), fin des années 80.
- Prix Maghreb, offert et rejeté à plusieurs reprises
- Prix Al-Sharqa-UNESCO (25 000 dollars) 2001

- Prix Kadhafi des droits de l'homme (32 000 dollars)
- 2002 Bourse de l'Académie Royale Marocaine, refusée à deux reprises.

Sources:

- https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohamed_Abed_Al-Jabri
- <http://www.aljabriabed.net/>
- <https://www.ibn-rushd.org/typo3/cms/fr/awards/2008-mohammed-abed-al-jabri/cv-prof-mohammed-abed-al-jabri/>