

**LA CONTROVERSE AL-ĠĀBIRĪ-ṬARĀBĪŠĪ: LES
MODERNISTES ARABES SOUS L'EMPRISE DU *TURĀṬ*
La controversia al-Ġābirī-Ṭarābīšī: los modernistas árabes en las
garras del *turāṭ*
The al-Jābirī-Ṭarābīshī Controversy: Arab Modernists in the Grip of
*Turāth***

Mounir SAIFI
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
mounir.saifi@cchs.csic.es
<https://orcid.org/0000-0001-7887-2245>

Recibido: 04/12/2022 **Aceptado:** 11/07/2023
DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v73.26772>

Résumé: Entre les années 1980 et 2000, une controverse a opposé le philosophe marocain Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (1935-2010) et le penseur syrien Georges Ṭarābīšī (1939-2016), deux modernistes arabes influents appartenant à la même famille intellectuelle. Cette polémique, dont le thème principal est les causes premières de (ce que tous deux appellent) le “déclin” intellectuel dans le monde arabe contemporain, s’est développée suite à la remise en cause par Ṭarābīšī des méthodes de recherche d’al-Ġābirī. Au fil des années, elle a donné naissance à plusieurs ouvrages par l’intellectuel syrien critiquant la théorie de son collègue et formulant la sienne. Le présent article représente une étude de cette controverse; il offre en premier lieu une analyse comparative des parcours croisés et projets intellectuels respectifs de ces deux penseurs arabes de la même génération. Il vise enfin à explorer, au travers de la controverse, leurs différentes lectures du *turāṭ*, ou patrimoine culturel arabo-islamique, et les fondements épistémologiques et idéologiques sous-tendant leurs théories de modernisation de la pensée arabo-islamique. Cette recherche révèle le poids exercé par la pédagogie orientaliste européenne sur le projet d’al-Ġābirī surtout. À son tour, celui-ci impose, de manière plutôt indirecte, ces mêmes méthodes à son critique.

Resumen: Entre las décadas de 1980 y 2000 surgió una controversia entre el filósofo marroquí Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (1935-2010) y el pensador sirio Georges Ṭarābīšī (1939-2016), dos influyentes modernistas árabes de la misma familia intelectual. Esta polémica, cuyo tema principal son las causas profundas de (lo que ambos llaman) el “declive” intelectual en el mundo árabe contemporáneo, se desarrolló después del cuestionamiento por parte de Ṭarābīšī de los métodos de investigación de al-Ġābirī. A lo largo de los años, dio lugar a varios trabajos del intelectual sirio en los que criticaba las tesis de su colega y formulaba las suyas propias. El presente artículo representa un estudio de esta polémica; ofrece, en primer lugar, un análisis comparativo de las trayectorias cruzadas y los respectivos proyectos intelectuales de estos dos pensadores árabes de la misma generación. Por último, explora, a través de la controversia, sus diferentes lecturas del *turāṭ*, o patrimonio cultural árabe-islámico, y los fundamentos epistemológicos e ideológicos que subyacen en sus teorías de modernización del pensamiento árabe-islámico. Esta investigación revela el peso ejercido por la pedagogía orientalista europea sobre todo en el proyecto

de al-Ābirī. A su vez, este último impuso, más bien indirectamente, esos mismos métodos a su crítico.

Abstract: Between the 1980s and 2000s, a controversy arose between the Moroccan philosopher Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1935-2010) and the Syrian thinker Georges Ṭarābīshī (1939-2016), two influential Arab modernists belonging to the same intellectual family. This polemic, which revolved around the root causes of (what both of them call) intellectual “decline” in the contemporary Arab world, developed in the wake of Ṭarābīshī’s calling into question of al-Jābirī’s research methods. Over the years, it gave rise to several works by the Syrian intellectual criticizing his colleague’s theory and formulating his own. The present article represents a study of this controversy; it offers firstly a comparative analysis of the crossed paths and respective intellectual projects of these two Arab thinkers of the same generation. It eventually aims to explore, through the controversy, their different readings of *turāth*, or Arab-Islamic cultural heritage, and the epistemological and ideological foundations underlying their theories of modernization of Arab-Islamic thought. This research reveals the weight exerted by European Orientalist pedagogy especially on al-Jābirī’s project. The latter, in turn, imposes rather indirectly these same methods on his critic.

Mots-clés: Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī. Georges Ṭarābīshī. *Turāṭ*. Raison arabe. Orientalisme.

Palabras clave: Muḥammad ‘Ābid al-Ābirī. Georges Ṭarābīshī. *Turāṭ*. Razón árabe. Orientalismo.

Key words: Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī. Georges Ṭarābīshī. *Turāth*. Arab mind. Orientalism.

1. INTRODUCTION

Au lendemain de l’échec des armées arabes dans la guerre des Six Jours, qui a été un évènement plutôt traumatique pour la “conscience collective arabe”, toute une génération de modernistes arabes de toutes tendances et de toutes formations s’est évertuée à remédier à ce traumatisme, en entreprenant, pour la plupart, un travail d’introspection et de relecture du *turāṭ*, l’héritage culturel et intellectuel arabo-islamique. Leurs projets intellectuels, qui ont eu lieu surtout durant les années 1970 et 1980, avaient pour objectif ultime la modernisation, démocratisation et parfois sécularisation des sociétés arabes. Ils prenaient en considération dès le départ la place centrale qu’occupe le *turāṭ* dans l’imaginaire des sociétés arabes.

Certains de ces projets s’inscrivent dans le cadre d’une approche du *turāṭ* qui se veut rationaliste ou “rationalisante”; leurs auteurs entreprennent d’effectuer une réévaluation de l’héritage culturel arabo-musulman permettant d’élaborer une critique scientifique du *‘aql* (raison ou esprit), et se focalisent sur ce qu’ils appellent raison arabe ou raison islamique ou parfois raison arabo-islamique. Leurs recherches partent en général de l’hypothèse que l’absence du rationalisme est la cause essentielle du “retard” intellectuel actuel au sein de (ce qu’il est communément admis d’appeler) le monde arabe. Parmi ces penseurs, on trouve

par exemple l'islamologue et historien algérien Mohammed Arkoun (1928-2010), qui appelle dans son ouvrage *Pour une critique de la raison islamique* (1984) à une relecture scientifique du *turāt*, y compris le Coran, le Hadith et la biographie du Prophète, donc à une étude critique des fondements mêmes de l'épistémè islamique.

Alors que certains de ces projets modernisateurs sont restés isolés, d'autres sont entrés en interaction, comme c'est plus ou moins le cas de ceux des deux intellectuels que nous abordons dans la présente recherche. Il s'agit de Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī (1935-2010), philosophe marocain spécialiste de la pensée arabo-islamique, et Georges Ṭarābīšī (1939-2016), penseur syrien, d'abord traducteur et critique littéraire. Entre les années 1980 et 2000, une polémique a opposé ces deux penseurs faisant partie de la même famille intellectuelle. Certains intellectuels arabes l'ont décrite comme étant "féroce"¹. Elle s'est déroulée autour du thème de la constitution de la raison arabe et les causes de la soi-disant décadence intellectuelle dans le monde arabe, et a donné naissance à une série d'ouvrages par Ṭarābīšī commentant le projet d'al-Ġābirī et proposant des solutions aux problématiques qu'il avait formulées. Les deux projets présentent un total de dix ouvrages, soit plus de quatre mille cinq cents pages de texte. Selon l'intellectuel libanais Georges Corm, cette controverse est "riche d'enseignements et mériterait à elle seule un grand ouvrage qui les mettrait en évidence"². La polémique al-Ġābirī-Ṭarābīšī est en effet l'une des plus influentes sur la pensée des élites intellectuelles arabes, mais n'est pas estimée à sa juste valeur en dehors de ces cercles.

À l'instar des intellectuels de leur génération, al-Ġābirī et Ṭarābīšī se sont consacrés notamment à la recherche des processus historiques qui ont "freiné" le progrès de la pensée arabe. Pour les comprendre, ils retournent à la tradition intellectuelle arabo-islamique et l'étudient. Dans les théories qu'ils développent, ils avancent que c'est un processus d'irrationalisation de la pensée arabo-islamique qui, ayant été déclenché par des mécanismes différents, à des moments différents au cours de l'histoire de la civilisation islamique, selon la thèse de l'un ou de l'autre, a mené aux actuels "déclin" et "aliénation" de la pensée arabe.

Nous tenterons dans les prochaines pages de déconstruire les thèses d'al-Ġābirī et Ṭarābīšī en nous basant sur leurs projets respectifs ainsi que sur la controverse qui en naquit. Nous essayerons de répondre aux questions suivantes: en quoi les thèses d'al-Ġābirī et Ṭarābīšī divergent-elles? Et est-ce qu'elles

1. Kassab. *Contemporary Arab Thought*, p. 162.

2. Corm. *Pensée et politique dans le monde arabe*, p. 239.

convergent sur certains points? Enfin, nous vérifierons l'éventuelle existence de fondements politico-idéologiques sous-tendant ces thèses.

C'est la nature même du sujet de cette recherche qui dicte le mode d'analyse à y suivre. Dans les quatre premières parties, que nous consacrons aux parcours, projets intellectuels et thèses des deux penseurs, nous adoptons une méthode généralement comparative. C'est ce même mode que nous appliquons dans la cinquième et avant-dernière partie, qui critique leurs approches plutôt similaires du *turāṭ*. Dans la dernière partie, où nous développons l'argument principal de cet article, nous adoptons une méthode analytique.

2. DEUX PARCOURS CROISÉS ET UN QUART DE SIÈCLE DE "DIALOGUE SANS DIALOGUE"

C'est la parution en 1984 du premier tome de *Naqd al-'aql al-'arabī* (*Critique de la raison arabe*), l'œuvre majeure d'al-Ġābirī, dans laquelle il appelle l'intelligentsia arabe à revisiter avec un esprit critique le *turāṭ* dans le but d'incorporer la pensée arabe à la modernité, qui a suscité l'intérêt de Ṭarābīšī et a donné naissance, des années plus tard, à *Naqd naqd al-'aql al-'arabī* (*Critique de la critique de la raison arabe*), projet volumineux dans lequel le penseur syrien commente et critique l'œuvre de son collègue et propose des solutions aux problématiques qu'il a formulées. En y accusant al-Ġābirī, entre autres, d'avoir effectué un travail de recherche bâclé lors de l'écriture de son livre, Ṭarābīšī provoqua une confrontation entre lui-même et son collègue.

Al-Ġābirī ne publia pas un seul article en réponse à la critique de Ṭarābīšī et évitait aussi souvent que possible de se prononcer au sujet de la polémique elle-même, mais s'attaqua lors d'une interview à la personne de son critique en l'accusant d'être "incompétent en matière de *turāṭ* et de religion [musulmane] et d'avoir une critique déficiente, car n'étant pas un universitaire mais un simple critique littéraire dont le niveau ne s'élève pas à celui de ses jeunes étudiants"³. Ṭarābīšī, quant à lui, reconnut maintes fois que c'est grâce à al-Ġābirī qu'il s'était remis à l'étude du *turāṭ* et de la philosophie⁴. En évoquant la contribution apportée par les chrétiens arabes à la civilisation islamique pendant son "âge d'or", il rétorqua aux propos désapprobateurs tenus par al-Ġābirī à son encontre: "Le crime de mon livre, du point de vue d'al-Ġābirī, est qu'il a été écrit par un chrétien sectaire". Et d'ajouter: "Je ne peux pas lui pardonner d'avoir incité à l'hostilité sectaire"⁵. En effet, le théoricien marocain prit une attitude

3. Al-Kafā'ī. "Ġūrġ Ṭarābīšī bāḥiṭ fī l-māḍī li-aġl al-mustaqbal".

4. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-'aql al-'arabī: nazariyyat al-'aql*, p. 9.

5. Chalala. "The Tarabishi — Al-Jabiri Debate".

particulièrement défensive face à ses détracteurs non musulmans, probablement faisant allusion surtout à Ṭarābīšī; ainsi déclara-t-il à la presse:

Il y a certains groupes qui désapprouvent la cause que j'embrasse et pour laquelle je travaille, à savoir la renaissance de la pensée arabe de l'intérieur des traditions arabo-islamiques; certains de ces [groupes] ne sont pas musulmans, et leurs noms révèlent leur appartenance religieuse. Ils disent entre eux que le renouveau de la pensée arabe à partir de la tradition islamique signifie l'exclusion des non-musulmans, d'où leurs attaques contre moi. Leurs noms sont connus et revêtent une signification particulière. Ils accueillent favorablement ma critique de la tradition et se mettent en colère uniquement quand je montre une des facettes brillantes de notre tradition arabo-islamique⁶.

Al-Ġābirī et Ṭarābīšī vécurent pendant leur enfance les répercussions de l'échec de la "seconde vague" de la Nahda, la "renaissance" culturelle, religieuse et politique que connut le monde arabe aux XIX^e et XX^e siècles, initialement largement concentrés en Égypte. Étudiants, ils furent marqués entre autres par la guerre d'Algérie, la parution des premières œuvres postcoloniales et la naissance du nasserisme. Ils se rencontrèrent pour la première fois en 1958 au département des lettres arabes à l'université de Damas. Dans un hommage prononcé à l'occasion du décès d'al-Ġābirī en 2010, Ṭarābīšī révéla qu'il n'avait jamais existé entre eux de discorde ni d'amitié pendant ce temps-là; ils étaient de simples camarades de classe⁷.

L'année qu'al-Ġābirī passa à l'université de Damas, celle donc de 1958, fut son unique long séjour à l'extérieur du Maroc. Apparemment, "ce séjour intensifia son sens de l'arabité et son objectif d'unité [arabe]"⁸. Pendant quarante-cinq ans, al-Ġābirī, originaire de Figuig, ville de l'extrême-est du Maroc, travailla dans son pays natal, d'abord dans l'éducation, comme enseignant à l'école primaire à partir de 1957, puis professeur de lycée dès 1964. En 1968, il fut nommé inspecteur de philosophie. Il publia d'importants ouvrages pédagogiques et scolaires qui furent approuvés par le ministère de l'enseignement marocain, notamment, en 1967, *al-Fikr al-islāmī wa-dirāsāt al-mu'allafāt* (*La pensée islamique et l'étude des ouvrages*). Mais c'est *Durūs fī l-falsafa* (*Leçons de philosophie*), livre destiné aux lycéens, paru en 1966, composé de deux tomes, le premier portant sur l'éthique et la métaphysique et le second sur la méthode scientifique, la sociologie et la psychologie, qui influença considérablement

6. *Ibidem*.

7. Ṭarābīšī. "Rub' qarn min ḥiwār bi-lā ḥiwār".

8. Hashas; Eyadat et Corrao. "Introduction—Critique and Change", p. 14.

l'enseignement de la philosophie à plusieurs générations d'étudiants marocains⁹. Al-Ġābirī travailla ensuite dans l'enseignement supérieur en tant que professeur de philosophie à la faculté des lettres de l'université Mohammed V de Rabat, d'où il obtint en 1970 un doctorat en philosophie.

Ṭarābīšī, quant à lui, obtint une licence en langue arabe et un magistère en éducation à l'université d'Alep, sa ville natale, et devint directeur de la radio de Damas (1963-1964), puis rédacteur en chef des revues *Dirāsāt 'Arabiyya (Études Arabes)* (1972-1984) et *al-Waḥda (L'Unité)* (1984-1989), dont il était cofondateur. Fuyant le régime dictatorial de Hafez el-Assad, il séjourna de 1972 à 1984 à Beyrouth, qu'il finit par quitter à cause de la situation d'impasse liée à la guerre civile libanaise déclenchée en 1975. À partir de 1984, il s'installa définitivement à Paris, où il continua d'écrire pour de différents journaux et revues, comme les quotidiens panarabes à capitaux saoudiens *al-Šarq al-Awsat (Le Moyen-Orient)* et *al-Ḥayāt (La Vie)*. Lui-même un avide lecteur, il était pendant des années un auteur infatigable de comptes-rendus de lecture hebdomadaires dans *al-Ḥayāt*. Il se dédia également à la traduction en arabe de plusieurs dizaines d'ouvrages de penseurs "occidentaux", notamment Freud, Marx, Hegel et Sartre.

Engagés très tôt dans le mouvement nationaliste arabe, les deux hommes furent énormément marqués par la défaite des armées arabes pendant la guerre des Six Jours. Al-Ġābirī militait déjà dès le début des années 1950 dans les rangs de la mouvance nationale marocaine. Ce mouvement sociopolitique urbain né en 1930 s'opposa pendant des décennies aux protectorats français et espagnol au Maroc pour obtenir finalement l'indépendance du pays dans les années 1950. Ṭarābīšī, étudiant, devint membre du parti Baath. Officiellement fondé en 1947 à Damas, ce parti dont la doctrine combine socialisme arabe et nationalisme panarabe, préconise l'unification des différents États arabes en une seule et grande nation tout en s'opposant à l'influence de l'Occident. Ṭarābīšī adhéra au parti Baath avant son accession au pouvoir en Syrie et en démissionna une année après

9. Il publia, outre ces deux travaux, *Min durūs al-falsafa wa-l-fikr al-islāmī (Des leçons de philosophie et pensée islamiques)*, en 1966; *Aḍwā' 'alā muškil al-ta'lim fī l-Maġrib (Lumières sur le problème de l'enseignement au Maroc)*, en 1973; *Madḥal ilā falsafat al-'ulūm (Introduction à la philosophie des sciences)*, en deux tomes: *L'évolution de la pensée mathématique et du rationalisme moderne et La méthode expérimentale et l'évolution de la pensée scientifique* (1976); *Min aġl ru'iyā taqad-dumiyya liba'd muškilātīnā l-fikriyya wa-l-tarbawīyya (Pour une vision progressiste de certains de nos problèmes intellectuels et éducatifs)*, en 1977; *al-Ta'lim fī l-Maġrib al-'Arabī: dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-siyāsāt al-ta'lim fī l-Maġrib wa-Tūnis wa-l-Gazā'ir (L'enseignement au Maghreb: une étude critique et analytique de la politique de l'enseignement au Maroc, en Tunisie et en Algérie)*, en 1989.

son arrivée au pouvoir pour des divergences politiques et idéologique. Devenu opposant, il fut jeté en prison avec de nombreux autres démissionnaires du parti.

Al-Ġābirī, quant à lui, fut arrêté d'abord en 1963, après l'indépendance du Maroc, avec des membres de l'Union nationale des forces populaires (UNFP), qui est un parti politique marocain de gauche, créé dans le cadre de l'action du mouvement national en 1959 après sa restructuration et son organisation pour faire face à l'étape d'après l'indépendance et dans le but de réaliser la liberté, la démocratie et le progrès dans le pays. Il écrivit alors pour *al-Taḥrīr* (*La Libération*), le quotidien de l'UNFP, à l'époque le journal marocain le plus lu avec un tirage de vingt-cinq mille exemplaires, dont le directeur et rédacteur en chef furent arrêtés pour la première fois en 1959, année de la création du parti et de son journal, pour avoir écrit un article ayant invoqué les responsabilités du gouvernement devant le peuple (et non pas devant le roi). Al-Ġābirī fut emprisonné une seconde fois en 1965, le Maroc ayant connu cette année-là une importante contestation estudiantine qui déclencha des protestations de rue dans plusieurs villes. Il fut pendant longtemps membre de l'Union socialiste des forces populaires (USFP), qui est née d'une scission de l'UNFP. D'idéologie socialiste, ce parti indissociable de la vie partisane marocaine et par conséquent de la culture politique nationale, se réclame des idées principalement sur les points de la justice sociale, de la modernité et du combat contre les inégalités. Mais il le quitta en 1981 et mit fin à sa carrière politique pour se consacrer à ses recherches et travaux intellectuels. Selon Ṭarābīšī, al-Ġābirī aurait cherché, vers la fin de sa vie intellectuelle, à "caresser les islamistes dans le sens du poil", en essayant de "contourner la nouvelle vague intégriste en parlant une langue similaire à la sienne et en lui faisant de nombreuses concessions"¹⁰. De même, le politologue marocain Mohamed Tozy l'aurait accusé de "proximité avec les mouvements islamistes actifs sur la scène politique arabo-musulmane"¹¹.

Les changements d'allégeance politique et intellectuelle de Ṭarābīšī n'en furent pas moins significatifs; après avoir abandonné le nationalisme arabe avant d'atteindre la trentaine, il devint pendant quelques années d'obédience marxiste. Mais comme beaucoup d'intellectuels arabes, après les défaites accumulées par le marxisme partout dans le monde, il finit par l'abandonner. Plus tard, il accusa de projection idéologique, dont la fonction serait de détourner l'attention des conflits jugés autrement réels, les intellectuels et chercheurs arabes ayant adopté une vision marxiste du monde, y compris lui-même pendant sa phase marxiste, dans

10. Yaḥmad. "Ġūṛḡ Ṭarābīšī: qirā'atī li-a'māl al-Ġābirī kānat ḥiwāran bi-lā ḥiwār".

11. Ourya. *La pensée arabe actuelle*, p. 113.

le cadre de ce qu'il appelle, dans l'un de ses premiers livres, une auto-critique¹². Entre les années 1970 et 1990, il fut énormément influencé par Freud, dont il utilisa les thèses dans ses propres travaux analysant plusieurs intellectuels arabes, notamment après la guerre des Six Jours¹³. Selon la théorie que Ṭarābīṣī développa dans *al-Muṭaqqafūn al-'arab wa-l-turāt* (*Les intellectuels arabes et le patrimoine*) (1991) et *Min al-nahḍa ilā al-ridda* (*De la renaissance au retour en arrière*) (2000), deux de ses travaux où il est clairement influencé par la psychanalyse, il se serait produit dans le monde arabe une blessure narcissique dont les origines remonteraient à la Renaissance, l'Europe du XVII^e siècle et le progrès réalisé en Occident au long des trois siècles qui suivirent:

on constatera que ce double échec, révolutionnaire [de la grande révolte arabe] et de la Nahda, qui coïncida de toute façon avec le grand échec arabe de juin 1967, rouvrit la blessure narcissique qui n'avait même pas cicatrisé sur un sentiment quasi absolu d'impuissance et de désespoir. L'intégrisme islamiste actuel est, du moins partiellement, sécrété par cette blessure pendant sa nouvelle phase de saignement¹⁴.

Le penseur syrien, qui paraît ne pas adhérer à la théorie du choc des civilisations, estime que, face au progrès de l'Occident et à la suite de la guerre des Six Jours, c'est un choc psychologique qui s'est produit non seulement chez l'intelligentsia arabe, mais chez tous les Arabes. Cette blessure aurait été à l'origine du fanatisme religieux dans le monde arabe. Pour Ṭarābīṣī, ces blessures narcissiques subies par les Arabes, qui sont au cœur de plusieurs conflits entre Orient et Occident, restent quand même mal comprises par ce dernier.

Ṭarābīṣī se plongea enfin dans une longue réflexion modernisatrice sur le *turāt* tout en militant fermement pour la laïcité dans le monde arabe et en prônant le "potentiel laïc" de l'islam, qui à ses yeux surpasse celui du christianisme. L'histoire de l'islam nous renseigne, selon lui, sur l'existence du "germe" de la laïcité dès la période des califes bien guidés. Les compagnons du Prophète auraient procédé dès après sa mort à la séparation des affaires politiques et de la religion. Les batailles les ayant opposés en seraient l'exemple vivant selon l'intellectuel syrien¹⁵. Dans la comparaison qu'il établit entre le christianisme et l'islam en termes de leur potentiel laïc, il avance qu'il existe en islam entre autres

12. Ṭarābīṣī. *Maḍbaḥat al-turāt*, p. 11.

13. Toujours à la lumière de la psychanalyse freudienne, il publia en 1988 son seul ouvrage en langue étrangère *A Woman Against Her Sex. A Critique of Nawal El Saadawi with a Reply by Nawal El Saadawi*. "Ṭarābīṣī trouvait sa pensée féministe élitiste, individualiste et subjective, mais reconnaissait la légitimité et l'importance de ses thèmes". Kassab. *Contemporary Arab Thought*, p. 95.

14. Ṭarābīṣī. *Min al-nahḍa ilā al-ridda*, p. 83.

15. Ṭarābīṣī. *Harṭaqāt*, pp. 19-35.

un hadith plus porteur du principe de la laïcité que la fameuse locution du Nouveau Testament “rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu”. Le hadith en question est rapporté dans l’un des deux *Ṣaḥīḥ* (recueils recensant les traditions prophétiques en islam sunnite) et est souvent cité pour démontrer que le Prophète ne détenait pas toutes les compétences dans les domaines profanes¹⁶.

Les deux modernistes arabes furent témoins de la guerre d’Irak et de l’exécution de Saddam, mais seul Ṭarābīšī connut le “Printemps arabe” et observa avec amertume depuis Paris la guerre ravager sa patrie. Dans une interview qu’il donna en 2008, il annonça qu’il ne se considérait pas philosophe, qu’il n’existait pas de philosophes contemporains arabes et que l’échec d’une modernité arabe était dû, ne serait-ce qu’en partie, à cette absence de philosophes dans le monde arabe¹⁷. D’aucuns estiment que “l’antagonisme” opposant al-Ġābirī et Ṭarābīšī était alimenté par les frustrations accumulées par chacun, et donc né d’un malentendu entre les deux. Al-Ġābirī se serait vu refuser le droit de penser la modernisation du monde arabe car venant de sa périphérie géographique. Ṭarābīšī, quant à lui, aurait été désillusionné par la défaite du marxisme et influencé par la nature polémique de la scène politique complexe, dès après 1967, au Levant, mais en particulier au Liban¹⁸.

Al-Ġābirī refusa, en 2002, le prix Mouammar Kadhafi des droits de l’homme. L’Unesco lui décerna, en 2005, le prix des études intellectuelles dans le monde arabe et, en 2006, pour son projet *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, la médaille Avicenne, à Rabat. À Berlin, en 2008, il fut lauréat du prix Ibn Rušd pour la liberté de pensée¹⁹. Il refusa, cependant, plusieurs fois, le prix Saddam Hussein pour la science, la littérature et les arts et, deux fois, l’adhésion à l’Académie du Royaume du Maroc, créée en 1977 et placée sous la protection tutélaire du roi.

16. Il s’agit du hadith considéré comme authentique dans *Ṣaḥīḥ Muslim*, rapporté entre autres compagnons du Prophète par Rāfi‘ Ibn Ḥudayġ: le Prophète arriva à Médine au moment où on pollinisait les palmiers. Il leur dit: “Que faites-vous?” À quoi ils répondirent: “Nous sommes en train de polliniser les palmiers”. Il leur dit: “Peut-être vaudrait-il mieux vous abstenir de le faire”. Ils abandonnèrent la pollinisation donc et la récolte de dattes diminua. Le Prophète leur dit alors: “Je ne suis qu’un homme. Lorsque je vous ordonne quelque chose qui se rapporte à votre religion, conformez-vous à cet ordre. Mais lorsque je vous ordonne quelque chose qui procède de mon opinion personnelle, sachez que je ne suis qu’un homme”. Ibn al-Ḥaġġāġ. *Ṣaḥīḥ Muslim*, pp. 1835-1836.

17. Salman. “Ġūrġ Ṭarābīšī: lā a‘tabiru nafsī faylasūfan wa-laysa hunāk falāsifa ‘arab”.

18. Jebari. “An Intellectual Between the Maghreb and the Mashreq”, pp. 87-91.

19. Le Fonds Ibn Rušd pour la liberté de pensée (The Ibn Rušd Fund for Freedom of Thought) a été créé en 1998 en commémoration du huit centième anniversaire de la mort d’Ibn Rušd et du cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l’homme. Fondée par des intellectuels arabophones installés en Allemagne, pour la plupart d’origine arabe, cette organisation indépendante est enregistrée en Allemagne. Bien que ses sponsors et membres soient actuellement dispersés un peu partout dans le monde, sa sphère d’action demeure le monde arabe.

Avant de quitter le Liban, Ṭarābīṣī aida son ancien camarade d'université à publier des articles qu'il lui envoyait depuis le Maroc dans *Dirāsāt 'arabiyya* et à publier la première partie de *Naqd al-'aql* chez une maison d'édition à Beyrouth. Pendant les années 1980, quand les deux hommes se revirent après un quart de siècle, ils se lièrent d'une certaine amitié. Ṭarābīṣī, qui venait de s'installer dans un appartement dans la banlieue parisienne, où al-Ġābirī lui rendit visite plusieurs fois, consacra, en 1984, le premier article qu'il rédigea pour *al-Waḥda* au livre de son ami, où il fit l'éloge du texte et de son auteur. Mais la parution, en 1996, de *Naẓariyyat al-'aql (La théorie de la raison)*, le premier tome de *Naqd naqd al-'aql al-'arabī*, dans lequel le penseur syrien exposa pour la première fois dans un ouvrage sa remise en cause de l'intégrité d'al-Ġābirī en tant que chercheur, donna fin à tout échange amical ou intellectuel entre les deux hommes²⁰. Ṭarābīṣī, qui consacra les trois lustres suivants de sa vie à la déconstruction de la thèse d'al-Ġābirī et au développement de la sienne, dévoila dans maintes interviews que cette rupture fut une grande déception pour lui²¹.

3. NAQD AL-'AQL AL-'ARABĪ ET NAQD NAQD AL-'AQL AL-'ARABĪ

Dans son projet qui s'étend sur quatre volumes rédigés en presque deux décennies: *Takwīn al-'aql al-'arabī (La formation de la raison arabe)* (1984), *Binyat al-'aql al-'arabī (La constitution de la raison arabe)* (1986), *al-'Aql al-siyāsī l-'arabī (La raison politique arabe)* (1990) et *al-'Aql al-aḥlāqī l-'arabī (La raison éthique arabe)* (2001), al-Ġābirī analyse la constitution de la raison arabe et fait le diagnostic de son *istiḳāla* ou "démission", terme par lequel il entend le basculement intellectuel et culturel du monde arabe dans l'irrationalisme, ce qui aurait mené à son "déclin" et à son incapacité de contribuer à la modernité. Mais c'est bien avant ce travail monumental et dans un livre intitulé *Naḥnu wa-l-turāṭ (Nous et le patrimoine)*, paru en 1980, que le penseur marocain expose pour la première fois son approche du *turāṭ*, qui se veut novatrice. Il y appelle l'intelligentsia arabe à ne plus considérer cet héritage intellectuel comme objet de fascination, mais plutôt comme objet de science, c'est-à-dire de rompre avec lui afin de se libérer de son emprise et pouvoir l'assimiler en tant que tradition savante dans une pensée arabe qui saurait être plus ouverte sur l'autre une fois modernisée. Il serait temps, selon l'auteur de *Naqd al-'aql*, de libérer le *turāṭ* du monopole des interprétations théologiques afin d'ancrer la pensée arabe dans la

20. Une première tentative du penseur syrien de déconstruire la thèse jabrienne se trouve dans *Maḡbaḥat al-turāṭ fī l-ṭaqāfa al-'arabiyya al-mu'āṣira (Le massacre du patrimoine dans la culture arabe contemporaine)*, un livre publié en 1993, avant et en dehors de son projet de *Naqd naqd al-'aql al-'arabī*.

21. Ṭarābīṣī. "Rub' qarn min ḥiwār bi-lā ḥiwār".

philosophie de la rationalité, qui représente pour lui, comme pour plusieurs membres de sa famille intellectuelle, le salut de la pensée arabe. En d'autres termes, "la perspective jabrienne prend le pari d'une réconciliation entre Tradition et modernité"²². C'est cette même démarche qu'il adopte dans un ensemble d'articles publiés en 1991 sous forme d'un livre intitulé *al-Turāṭ wa-l-ḥadāṭa* (*Le patrimoine et la modernité*).

Les idées d'al-Ġābirī, qui lui ont valu une renommée indisputable dans le monde arabe, ont de fait exercé depuis les années 1980 un ascendant considérable sur la pensée des élites intellectuelles arabes qui, peut-être, en voulant se libérer de la fascination qu'exerce sur elles le *turāṭ*, tant célébré dans le monde arabe, sont tombées sous l'emprise des textes jabriens²³. Ṭarābīšī, incontestablement le plus grand critique d'al-Ġābirī, avoue avoir été lui-même épris des problématiques formulées dans la première partie de *Naqd al-'aql* après l'avoir lue pour la première fois en 1984, pendant son vol quittant définitivement Beyrouth pour Paris²⁴. "Après avoir lu *Takwīn al-'aql al-'arabī*, l'esprit n'est plus le même. Nous sommes devant une thèse qui transforme et non seulement informe", déclara-t-il dans son compte-rendu élogieux consacré au premier tome du projet jabrien, qu'il écrivit alors pour *al-Waḥda*²⁵. Mais cette fascination allait bientôt se dissiper, car au fur et à mesure de ses autres lectures, Ṭarābīšī se rendit compte des défauts parsemant le livre d'al-Ġābirī, allant, selon lui, de simples erreurs dans les références citées par le penseur marocain à une idéologie "sectariste" sous-tendant son texte.

Le premier passage dans le *Takwīn* qui attira l'attention du penseur syrien était au sujet de *Iḥwān al-Ṣafā'* (*Frères de la pureté*), un groupe de philosophes sorti du giron du chiisme ismaélien qui vécut à Bassora au X^e siècle, qu'al-Ġābirī accuse d'avoir pris position contre le rationalisme philosophique islamique et associe à l'esprit gnostique dans l'islam. Ṭarābīšī, qui avait appris à l'université quelques notions sur la pensée de *Iḥwān al-Ṣafā'*, se mit à lire leurs épîtres et réalisa que leur opinion était plutôt favorable à la logique aristotélicienne. On lit en effet, dans la treizième épître que *Iḥwān al-Ṣafā'* consacrent à l'interprétation des livres de la logique formelle d'Aristote, le passage:

22. Ourya. *La pensée arabe actuelle*, p. 98.

23. Pour l'arabiste espagnol Juan Antonio Macías Amoretti, "probablement, si Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī avait décidé d'écrire en anglais ou en français, il serait aussi connu en 'Occident' que d'autres intellectuels arabes tels qu'Edward Said ou Abdallah Laroui". Macías Amoretti. "Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī", p. 274.

24. *Ibidem*.

25. Ṭarābīšī. "Musā'alāt ḥawl *Takwīn al-'aql al-'arabī*", p. 80.

sache que la logique est la balance de la philosophie et l'outil du philosophe. Puisque la philosophie est la plus noble des activités humaines après la prophétie, il est indispensable que la balance de la philosophie soit la plus exacte des balances, que l'outil du philosophe soit le plus noble des outils²⁶.

Pour soutenir sa thèse, al-Ġābirī aurait, selon son critique, tronqué les propos de *Iḥwān al-Ṣafā'*. Doux de l'authenticité du restant des citations fournies dans le *Takwīn*, le critique syrien procéda à les réviser méticuleusement. L'idée lui vint alors d'écrire *Naẓariyyat al-'aql*, le premier tome de *Naqd naqd al-'aql al-'arabī*, et après huit ans de lectures et recherches intermittentes, il aurait trouvé des centaines de cas pareils dans les deux premiers tomes de *Naqd al-'aql al-'arabī*²⁷. Dans *Naẓariyyat*, il critique le fondement de la thèse d'al-Ġābirī et l'accuse de ne pas avoir lu la plupart de ses sources, y compris *La raison et les normes* d'André Lalande, livre sur lequel le moderniste marocain s'est basé, entre autres travaux de philosophes européens, pour formuler sa théorie de la raison arabe. Cela l'aurait empêché d'appréhender la complexité de certaines notions primordiales dans le développement de sa propre thèse. Selon Ṭarābīšī, al-Ġābirī se serait seulement contenté des définitions fournies par Paul Foulquié dans son *Dictionnaire de la langue philosophique*:

Le grand scandale fut de découvrir que les passages sur la raison (la philosophie occidentale étant liée à la raison) fournis par al-Ġābirī sont tous extraits du *Dictionnaire de la langue philosophique* de Paul Foulquié. En fait, ils sont extraits d'une seule page de ce dictionnaire. Al-Ġābirī s'est basé notamment sur Lalande et sa théorie de la raison constituante et la raison constituée pour formuler sa théorie de la raison arabe; il a distingué entre la formation et la constitution de la raison arabe en se reportant à Lalande. À cet égard, il ne s'est pas référé au livre de ce dernier, mais à un simple passage dans le *Vocabulaire de la philosophie* de Foulquié²⁸. Scandaleusement, tout son bagage de connaissances sur la théorie de la raison, sur lequel repose son livre, est tiré d'une page ou deux du *Vocabulaire de la philosophie* de Foulquié. Al-Ġābirī n'a lu aucune théorie dans son texte original, mais plutôt dans un livre scolaire destiné aux étudiants, un livre qui donne une définition de la raison et des passages s'y rapportant par plusieurs philosophes (ce qu'ils ont dit à propos de la raison)²⁹.

26. Iḥwān al-Ṣafā'. *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, vol. I, p. 427.

27. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-'aql al-'arabī: naẓariyyat al-'aql*, p. 9.

28. Il se peut que le journaliste confonde ici *Vocabulaire de la philosophie* de Régis Jolivet et le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Paul Foulquié.

29. Al-Amrānī. "Ḥaḍīhi hiya mulābasāt mā summiya bi-qaḍīyyat al-Ġābirī-Ṭarābīšī".

En 1997, une année après la parution de *Nazariyyat*, dans une interview qu'il accorda à *al-Ḥayāt*, al-Ġābirī décida enfin de se défendre contre les critiques de Ṭarābīšī à l'égard de son travail: "jusqu'à présent, je suis tout à fait convaincu que tout ce que j'ai écrit ne comprend aucune erreur scientifique, épistémologique ou méthodologique. À cet égard, je suis pleinement satisfait de ce que j'ai écrit"³⁰.

Ṭarābīšī déconstruisit la thèse jabrienne dans trois autres parties de *Naqd naqd al-'aql*, qui sont *Iškāliyyāt al-'aql al-'arabī* (*Les problématiques de la raison arabe*) (1998), *Waḥdat al-'aql al-'arabī l-islāmī* (*L'unité de la raison arabo-islamique*) (2002) et *al-'Aql al-mustaqīl fī l-islām?* (*La raison démissionnaire en islam?*) (2004). Dans ce dernier ouvrage, il maintient "qu'il ne s'exerça, dans aucun projet contemporain de relecture du patrimoine arabo-islamique, une telle dépréciation des textes et une telle falsification des faits comme dans le projet jabrien de la 'critique de la raison arabe'"³¹. Le penseur syrien développa ensuite sa propre thèse en réponse aux problématiques formulées par al-Ġābirī dans *al-Mu'ġiza aw subāt al-'aql fī l-islām* (*Le miracle ou l'hibernation de la raison en islam*) et *Min islām al-qur'ān ilā islām al-ḥadīth* (*De l'islam du Coran à l'islam du Hadith*), parus respectivement en 2008 et 2010³².

On peut aujourd'hui avec le recul se poser des questions quant à la pertinence intellectuelle de ce "non-débat" ou, dans les termes de Ṭarābīšī, "dialogue sans dialogue", qui a duré un quart de siècle entre deux des plus éminents penseurs contemporains arabes, mais une chose est sûre: il nous renseigne énormément sur l'importance accordée par plusieurs membres de cette génération de modernistes au *turāth*, considéré par eux presque comme unique source épistémologico-idéologique permettant à la fois de déterminer les causes du "retard" intellectuel et scientifique (et donc technologique, économique et même politique) accumulé pendant des siècles dans le monde arabe et d'élaborer une théorie modernisatrice propre aux sociétés arabes.

Cependant, en dépit de ses nombreux détracteurs, l'œuvre d'al-Ġābirī en particulier est souvent reconnue pour son potentiel d'être une force motrice pour le changement politique et social positif dans le monde arabe. Le philosophe et politologue germano-américain Fred Dallmayr est allé jusqu'à suggérer qu'"al-Ġābirī est à bien des égards un précurseur du Printemps arabe, son opus préparant un te-

30. Chalala. "The Tarabishi — Al-Jabiri Debate".

31. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-'aql al-'arabī: al-'aql al-mustaqīl fī l-islām?*, p. 137.

32. Au début, Ṭarābīšī comptait inclure *Min islām al-qur'ān ilā islām al-ḥadīth* dans *Naqd naqd al-'aql al-'arabī*, mais en avançant dans son écriture, il se rendit compte qu'il était un travail à part entière. Il décida enfin de ne pas l'incorporer dans son projet, car "Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī n'y est présent que de manière incidente". Ṭarābīšī. *Min islām al-qur'ān*, p. 635.

rrain fertile pour les soulèvements démocratiques”³³. Dans un livre paru en 2018 dédié à la vie et l’œuvre d’al-Ġābirī, en se basant sur l’héritage intellectuel du théoricien socio-politique marocain, son compatriote Mohammed Hashas conçoit une stratégie visant à créer un État arabe moderne et démocratique qui saura surmonter même le terrible échec des “Printemps arabes”. Il y puise cette conception notamment dans *al-‘Aql al-siyāsī l-‘arabī* et *al-‘Aql al-aḥlāqī l-‘arabī*³⁴.

4. LA FORMATION DE LA RAISON ARABE ET LA DICHOTOMIE ENTRE MAŠRIQ GNOSTIQUE ET MAĠRIB RATIONNEL

À travers sa triple approche de la raison arabe dans les deux premiers volumes de *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, al-Ġābirī distingue, d’abord épistémologiquement, trois différentes structures qui forment la raison arabe, forgées toutes pendant ce qu’il appelle — en empruntant le terme à Ahmad Amin dans *Ḍuḥā al-islām*³⁵ sans le citer — *‘aṣr al-tadwīn*, terme par lequel il entend la période de codification et formalisation de l’islam, donc de l’établissement d’un cadre référentiel et conceptuel de la culture arabo-islamique. La première structure, qu’il appelle *al-bayān*, débute avec le règne des Abbassides au VIII^e siècle. Elle est le résultat du développement et de l’accumulation des connaissances dans les domaines de la grammaire, la rhétorique, le *fiqh* ou jurisprudence islamique et le *kalām*, méthode de dialectique théologique ayant pour but de démontrer surtout l’existence de Dieu. La deuxième structure, *al-‘irfān*, est celle qui appelle à connaître Dieu et à atteindre la vérité profonde de l’univers par des moyens mystiques accessibles exclusivement aux initiés et dépassant toute lecture littérale du Coran. Enfin, la troisième, *al-burhān*, inspirée de la philosophie grecque et de la logique aristotélicienne, représente le mode de fonctionnement rationnel de la raison arabe.

Parallèlement et de manière complémentaire, al-Ġābirī différencie, sur les plans idéologique et géographique, entre le mode de fonctionnement intellectuel arabe *maġribī*, propre à la pensée sunnite d’al-Andalus et le Maghreb, qu’il qualifie de rationaliste et associe au *burhān* et, dans une certaine mesure, au *bayān*; et le mode chiite *mašriqī* ou oriental, celui du Mashrek et de l’Égypte fatimide, qu’il qualifie de gnostique et mystique et associe au *‘irfān*.

33. Dallmayr. *Democracy to Come*, p. 83

34. Hashas. “The Arab Possible State”, pp. 271-302.

35. Ce livre est l’un de trois volumes: *Faġr al-islām (L’aube de l’islam)* (1928), *Ḍuḥā al-islām (La matinée de l’islam)* (1933-1936) et *Zuḥr al-islām (Le midi de l’islam)* (1945-1953), écrits par l’homme de lettres et penseur égyptien Ahmad Amin (1886-1954). Sa trilogie encyclopédique est souvent considérée comme l’un des premiers projets arabes contemporains de la “grande histoire” de la civilisation islamique. Dans *Ḍuḥā al-islām*, l’auteur s’intéresse surtout à la vie sociale et culturelle des différentes communautés qui ont coexisté au début du règne abbasside.

Dans son *Naqd*, al-Ġābirī traduit raison constituante et raison constituée respectivement par ‘*aql mukawwin*’ ou ‘*aql fā’il*’ et ‘*aql mukawwan*’ ou ‘*aql sā’id*’³⁶. Le penseur marocain qui, selon son critique, se serait contenté des définitions de ces deux termes lalandiens telles que les fournit le *Dictionnaire de la langue philosophique*, s’en inspire dans sa définition de la raison arabe:

nous entendons par esprit arabe la raison constituée, c’est-à-dire l’ensemble des principes et règles qu’offre la culture arabe aux individus qui y adhèrent, leur servant de base pour acquérir des connaissances – ou disons qu’elle les leur impose comme système cognitif. La raison constituante, quant à elle, serait cette caractéristique qui différencie l’homme de l’animal, c’est-à-dire la “parole” dans les termes des anciens³⁷.

Mais n’ayant pas bien saisi la décomposition lalandienne de la raison, il se serait trouvé, selon Ṭarābīšī, sur une fausse piste en décomposant la raison arabe en les différentes structures mentales précitées, et donc en établissant sa dichotomie artificielle entre “Orient” et “Occident” arabes. Pour concilier deux traits manifestés par les faits rationnels qui peuvent être considérés incompatibles, à savoir la permanence, l’identité ou la constance, d’un côté, et la multiplicité ou la mobilité de l’autre, Lalande avance l’existence d’une raison pure qu’il appelle constituante et une raison mêlée d’éléments étrangers, appelée raison constituée. Cette dernière représente, conformément à la théorie lalandienne, un ensemble largement variable de normes admises universellement pendant une époque donnée ou au sein d’une civilisation donnée. La raison constituante, quant à elle, est active et tend à trouver de l’identique partout. Mais sa confrontation avec le réel implique le contraire de l’identité, c’est-à-dire le multiple et la diversité apportés par ce réel, tel le nombre, l’espace, etc. Selon Lalande, c’est cette confrontation permanente de la raison constituante avec le réel qui façonne la raison constituée. Puisqu’elle prend corps dans une matière, la raison constituée peut s’exprimer en formules, contrairement à la raison constituante, qui, elle, est insaisissable à l’état pur³⁸. Mais ce sont surtout les deux caractéristiques suivantes de la raison constituée dont al-Ġābirī est accusé par Ṭarābīšī d’avoir fait fi:

telle qu’elle est, à chaque moment, cette raison [constituée] présente deux caractères de grande importance: d’une part, elle assure la cohésion du groupe plus ou moins large qui se réclame d’elle, mais elle l’assure d’une manière toute différente de celle qui

36. Les équivalents traductionnels français de *fā’il* et *sā’id*, dans ce contexte, sont respectivement actif et dominant.

37. Al-Ġābirī. *Naqd al-‘aql al-‘arabī: takwīn al-‘aql al-‘arabī*, p. 15.

38. Lalande. *André Lalande par lui-même*, p. 54.

résulte de la “division sociale du travail” et même d’une manière opposée: car celle-ci s’exerce entre des individus différenciés et produit entre eux une solidarité d’interdépendance, comme celle des poumons, du cœur et des reins, tandis que celle-là vise à trouver un autre soi-même dans chacun des êtres qu’elle réunit. D’autre part, elle est posée comme un absolu par tous ceux qui n’ont pas acquis, à l’école des historiens ou des philosophes, l’esprit critique nécessaire³⁹.

Chacun donc des philosophes arabo-musulmans réunis par une même raison constituée, qu’il soit mashrekin ou andalou-maghrébin, est lui-même un représentant de la raison arabe à son époque. Par exemple, au XII^e siècle, la raison constituée arabo-islamique, par sa nature, à la fois a réuni et s’est elle-même manifestée à travers Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1210) aussi bien qu’Ibn Rušd (1126-1198). Il en va de même pour les sources productrices du savoir se trouvant dans cette raison constituée; Ṭarābīšī, qui s’oppose véhémentement à la dichotomie jabrienne entre *Mağrib* rationnel et *Mašriq* mystique, souligne que “l’origine des différentes manifestations de cette raison [arabe] au travers des domaines de la jurisprudence islamique, le *kalām*, le soufisme et la philosophie remonte à une même ‘unité organique’⁴⁰. Ce propos du moderniste syrien implique, d’autre part, que la déconstruction de la raison arabe en les trois composantes jabriennes, dont chacune est associée à un domaine (le *bayān* à la grammaire, le *kalām*, le *fiqh*, etc.; le *‘irfān* aux mysticisme et gnosticisme; et le *burhān* à la philosophie et la rationalité), serait donc sans fondement.

L’auteur de *Naqd naqd al-‘aql* maintient par ailleurs que, lors de sa critique de la raison arabe, al-Ġābirī confond, en général, raison constituée et raison tout court. Nous verrons un peu plus loin que le moderniste marocain établit une époque précise de l’histoire islamique comme étant celle qui a annoncé l’entrée dans l’irrationalisme de la pensée arabo-islamique et donc le début, selon lui, du “déclin” intellectuel dans le monde arabo-musulman. Or, si l’on applique l’hypothèse de Lalande, la raison constituée propre à l’époque du “déclin”, ou celle propre à *‘aṣr al-tadwīn* ou à n’importe quelle autre époque, bien que naturellement posée par quiconque participe à elle comme valable pour tous les temps qui lui sont connaissables, ne doit pas être confondue avec la *raison arabe* qui, dans sa globalité, a donné naissance à la pensée arabe. Cette raison constituée, qui elle-même est le produit d’une raison constamment active, à savoir la raison constituante, ne peut pas être vue comme absolue dans le cadre de l’analyse historique et épistémologique de la raison arabe. Par conséquent, se baser exclusivement sur la raison constituée propre à une époque donnée, c’est-à-dire se limiter à un

39. Lalande. *La raison et les normes*, p. 17.

40. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: naẓariyyat al-‘aql*, p. 19.

nombre de textes du *turāt* produits par des auteurs de cette période-là, pour prononcer un jugement sur la pensée arabo-islamique, va à l'encontre des principes de la théorie lalandienne. Ṭarābīšī maintient à cet égard que:

dans sa critique de la raison constituée dans la culture arabo-islamique, en partant des partis pris de cette raison et en s'embarquant dans ses conflits et guerres civiles, al-Ġābirī a raté l'occasion de développer une attitude effectivement critique vis-à-vis de cette raison, c'est-à-dire une attitude ayant pour point de départ les positions avancées de la raison constituante. Cette attitude aurait pu marquer une sorte de priorité et de "supériorité" sur la raison constituée et voir, par une sorte de rétrospection, en cette dernière, dans sa relativité et son historicité de raison propre à une époque historique donnée et non pas à l'*histoire*, la raison d'une civilisation donnée et non pas de la *civilisation*, une raison restreinte par ses données et donc susceptible d'être dépassée par la *raison*⁴¹.

De surcroît, le critique syrien reproche à son collègue de renfermer dans une seule et unique période, qui est *'aṣr al-tadwīn*, les origines et processus de formation de la raison arabe, en dehors de tout contexte historique, et d'avancer que la raison arabe serait en quelque sorte née *ex nihilo*, c'est-à-dire exclusivement à partir du Coran et du Hadith. Ici c'est la relation entre raison constituante et raison constituée qui est passée à l'arrière-plan dans l'analyse jabrienne. L'auteur de *Naqd al-'aql* ne prend pas en considération le fait important, souligné par Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*, que "toute raison constituante suppose une raison constituée"⁴²; c'est-à-dire que la raison constituante qui a donné naissance à la pensée arabo-islamique n'aurait pu naître du néant, mais nécessairement d'un système de concepts et référents préétabli. Elle serait, par définition, le produit d'un travail intellectuel qui s'est opéré sur des données trouvées dans une raison constituée ayant précédé l'existence même de la civilisation arabo-islamique. En se basant sur cet argument, Ṭarābīšī remet en cause la grande importance accordée par al-Ġābirī au rôle joué par le *bayān* dans la création de l'esprit arabo-islamique.

En des termes historiques, contrairement à ce qu'avance l'auteur de *Naqd al-'aql*, le contact culturel avec d'autres peuples aurait contribué à la formation de la pensée arabo-islamique. Il aurait permis aux Arabes de développer dans l'espace de quelques décennies une culture unifiée par la langue arabe et l'islam. En effet, pendant le VIII^e siècle, qui correspond au début de ce que l'on dénomme classiquement "l'âge d'or islamique", Bagdad, la capitale du califat abbasside,

41. *Idem*, p. 24.

42. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*, p. 349.

connut un échange d'idées et un brassage culturel inédits avec les autres peuples de la région. Il y avait, outre la philosophie grecque, la seule qu'al-Ġābirī inclut dans son analyse de la constitution de la raison arabe et dont il admet l'influence positive sur le *burhān*, l'héritage culturel, intellectuel et scientifique d'autres civilisations des mondes méditerranéen, perse et indien antique, qui a eu un impact important sur la civilisation islamique. Ainsi, par exemple, dans le domaine de l'administration fiscale, les structures administratives de l'Empire byzantin ont été préservées par le califat omeyyade et plus tard transmises aux Abbassides grâce au processus décisif de l'arabisation, déclenché par le cinquième calife omeyyade 'Abd al-Malik (r. 685-705); "il ordonna la traduction des registres fiscaux, rédigés jusque-là en grec pour les provinces ayant appartenu à l'Empire byzantin, ou en pehlevi pour les provinces de l'ancien Empire sassanide"⁴³. Cette mesure califale eut lieu entre autres réformes lancées dans différents domaines; en somme, "les élaborations institutionnelles achevèrent enfin d'enraciner le califat [omeyyade] dans une tradition impériale héritée des Byzantins et des Sassanides"⁴⁴.

Al-Ġābirī accuse les chiïtes en général et les philosophes musulmans "orientaux", qui selon lui étaient sous l'emprise de philosophies mystiques importées de la Perse et de l'Asie mineure, d'être responsables de la "corruption" de la raison arabe en donnant naissance au *'irfān*. Influencé par Louis Massignon et Henry Corbin, il estime que les chiïtes ont été les premiers dans le monde musulman à adopter l'hermétisme, et que l'ésotérisme a infiltré la pensée arabo-islamique par le seul biais du chiïsme⁴⁵; ainsi, cite-t-il dans le *Takwīn* plusieurs passages par ces deux orientalistes et tombe d'accord avec Massignon sur le fait que "les premiers chiïtes extrémistes de Kūfa semblent avoir connu des textes hermétiques"⁴⁶. Le penseur marocain reprend également le propos de Corbin selon lequel "en pénétrant par la porte du chiïsme, l'hermétisme put être reconnu en islam avant que la syllogistique et la métaphysique d'Aristote y aient fait leur entrée"⁴⁷.

Selon al-Ġābirī, les théologiens chiïtes auraient trouvé refuge dans ces anciennes doctrines après avoir été aliénés par les Abbassides, dont la théorie politique du califat avait été formulée par des juristes sunnites. De leur côté, les théologiens chiïtes fondèrent ce qu'il appelle la "mythologie de l'imamat"⁴⁸, qui

43. Micheau. *Les débuts de l'Islam*, p. 196.

44. Tillier et Bianquis. "La dynastie omeyyade de Damas", p. 93.

45. Al-Ġābirī. *Naqd al-'aql al-'arabī: takwīn al-'aql al-'arabī*, pp. 226-227.

46. Massignon. "Inventaire de la littérature hermétique arabe", p. 387.

47. Corbin. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 184.

48. Al-Ġābirī. *Naqd al-'aql al-'arabī: al-'aql al-siyāsī l-'arabī*, p. 263.

gagna en importance dans l'orthodoxie chiite après la défaite politique du chiisme au sein du califat abbasside. Pour le théoricien marocain, "le *tašayyu'* [l'adhésion au chiisme] est fondé principalement sur le refus du principe de la *šūrā* [la consultation des croyants avant de prendre une décision quelconque] et du principe de l'élection, donc de la rationalité en politique"⁴⁹.

De même, al-Ġābirī trouve les valeurs du soufisme "négatives" et contraires aux préceptes de l'islam et n'hésite pas à classer dans cette même catégorie de pensée islamique antirationaliste le *mawrūf* soufi, ou patrimoine islamique "mystique", dont les origines, nous informe-t-il, remonteraient aux écoles néoplatoniciennes d'Alexandrie, de Harran, d'Apamée et d'autres villes de l'Asie mineure et de l'Orient arabe. Cette pensée mystique se serait déjà infiltrée, pour des raisons géographiques, dans la société arabe préislamique et serait, après l'avènement de l'islam, ressuscitée. Par exemple, omettant les importants travaux scientifiques d'Ibn Sīnā (980-1037), al-Ġābirī estime que le mysticisme de ce philosophe abbasside a contribué énormément à la propagation de la pensée mythique et de l'obscurantisme dans le monde musulman dès le début du XI^e siècle⁵⁰.

En revanche, la pensée des philosophes arabes "occidentaux", c'est-à-dire andalou-maghrébins, qui aurait élevé le *burhān* au-dessus du *bayān* et du *'irfān*, représente, du point de vue du penseur marocain, la forme la plus pure du rationalisme philosophique islamique. Il estime que l'éloignement géographique et l'indépendance politique de la péninsule ibérique et du Maghreb vis-à-vis surtout du califat abbasside ont préservé temporairement la raison arabe "occidentale" des idéologies "corrosives" issue des philosophies irrationnelles auxquelles était exposé le *Mašriq*. Ce sont donc des philosophes comme Ibn Ḥazm (994-1064), Ibn Ṭufayl (1110-1185), Ibn Rušd ou même Ibn Ḥaldūn (1332-1406) qu'il célèbre et considère comme les héritiers du rationalisme des philosophes grecs. De surcroît, il aurait existé, selon lui, une cohésion intellectuelle entre ces différents philosophes, dont les oeuvres représenteraient une seule supra-école de la pensée islamique rationnelle de "l'Occident" arabe (entendant par-là al-Andalus et le Maghreb, en contraste avec le *Mašriq* ou Orient arabe)⁵¹. En fait, al-Ġābirī lui-même est parfois considéré comme étant un "classique contemporain" de cette école philosophique⁵².

Inversement, Ṭarābīšī, qui vient à la rescousse des philosophes mashrekins, souligne qu'Ibn Sīnā, al-Ġazzālī (1058-1111), Faḥr al-Dīn al-Rāzī et bien d'autres

49. *Idem*, p. 282.

50. Al-Ġābirī. *Nahnu wa-l-turāf*, p. 154.

51. Il s'agirait donc d'une raison constituée propre au *Magrib* arabe.

52. Macías Amoretti. "Muḥammad 'Ābid al-Ābrī", p. 283.

acteurs intellectuels orientaux exclus par al-Ġābirī à cause de leurs tendances mystiques de la sphère des philosophes rationalistes sont de “grands représentants organiques de l’esprit arabo-islamique dans son fonctionnement en tant qu’unité”⁵³. L’auteur de *Naqd naqd al-‘aql* met l’accent surtout sur la contribution de l’héritage avicennien aux origines notamment de la médecine moderne et décrit la philosophie du polymathe oriental comme “rationnelle”⁵⁴. Croyant fermement à l’unité de la raison arabe, Ṭarābīšī considère complètement artificiel ce schisme intellectuel entre *Mašriq* et *Mağrib* et accuse al-Ġābirī d’ethnocentrisme et de parti pris culturaliste en faveur des philosophes andalou-maghrebins⁵⁵.

5. “DÉMISSION” DE LA RAISON ARABE OU “HIBERNATION” DE LA RAISON ISLAMIQUE?

Al-Ġābirī rapporte l’incapacité de réactiver le *burhān* au sein de la raison arabe au système épistémologique engendré principalement par l’héritage mystique du *Mašriq*, appelé par le théoricien marocain *‘aql mustaqīl* (raison “démissionnaire”). C’est à cause de ce dernier que la “logique arabe” serait devenue, pendant les neuf derniers siècles, entièrement formelle, basée simplement sur le *bayān* et le *‘irfān*, au détriment du *burhān*, composante essentielle à toute réflexion rationnelle et scientifique, mais désactivée au moment de cette “démission” de la raison. L’auteur de *Naqd al-‘aql* estime que cela s’est produit au tournant du XII^e siècle, pendant ce qu’il appelle “*lahẓat al-Ġazzālī*” (le moment al-Ġazzālī)⁵⁶, qui correspond à la mort, en 1111, de ce philosophe et juriste acharite, accusé par al-Ġābirī d’être la goutte d’eau qui a fait déborder le vase, en déclenchant via ses textes, notamment *Tahāfut al-falāsifa*, le basculement définitif de la raison arabe dans l’irrationalisme⁵⁷;

la victoire emportée par la “raison démissionnaire” chez al-Ġazzālī a laissé une blessure profonde dans la raison arabe, dont le saignement a continué de gicler, d’une façon concrète, au travers de plusieurs “esprits” arabes jusqu’aujourd’hui⁵⁸.

53. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: nazariyyat al-‘aql*, p. 20.

54. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: waḥdat al-‘aql al-‘arabī al-islāmī*, pp. 124-126.

55. *Idem*, p. 140, y *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: nazariyyat al-‘aql*, p. 25.

56. Al-Ġābirī. *Al-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, p. 161.

57. Al-Ġazzālī, dont l’œuvre représente dans le *turāt* la mystique dogmatique par excellence, a voulu montrer par la méthode philosophique que l’aristotélisme avicennien est sans fondement. Dans son *Tahāfut al-falāsifa*, il critique les philosophes d’une manière générale, en prenant position pour la Révélation au détriment de la philosophie, qui, selon lui, est fatalement vouée à l’erreur.

58. Al-Ġābirī. *Naqd al-‘aql al-‘arabī: takwīn al-‘aql al-‘arabī*, p. 290.

Afin de justifier son mysticisme, son refus de la causalité et son adhésion à l’occasionalisme acharite, al-Ġazzālī se serait servi dans ses ouvrages de la logique aristotélicienne comme outil d’argumentation, mais sans jamais l’adopter dans sa réflexion de philosophe ou de théologien, selon les accusations de l’auteur de *Naqd al-‘aql*. Pour le penseur marocain, concrétisant cette *istiqāla* de la raison arabe, la pensée gnostico-mystique des philosophes mashrekins, notamment à leur tête al-Ġazzālī, a plus tard réussi à “corrompre” la pensée andalou-maghrébine. Sans cette corruption, il y aurait eu, selon lui, une continuité de la pensée islamique rationaliste au *Mağrib*. Celle-ci y aurait mené à un progrès scientifique similaire à celui qui a eu lieu en Europe;

Nous ne pouvons que déclarer la vérité suivante: la modernisation de la raison arabe et le renouveau de la pensée islamique auxquels nous aspirons aujourd’hui ne dépendent pas uniquement de notre capacité d’assimiler les acquis scientifiques et méthodologiques contemporains, ceux du XX^e siècle et ceux d’avant et d’après le XX^e siècle. Ils dépendent, peut-être principalement, de notre capacité de retrouver le criticisme d’Ibn Ḥazm, la rationalité d’Ibn Rušd, le fondamentalisme d’al-Šāṭibī et l’historicité d’Ibn Ḥaldūn⁵⁹.

Selon Ṭarābīšī, injustement, le *Mašriq* devient dans le projet jabrien le bouc émissaire auquel est imputée la malheureuse “démission” de la raison arabo-islamique:

l’auteur du projet de *Naqd al-‘aql al-‘arabī* n’a trouvé, pour expliquer le phénomène de la démission de la raison en islam, que l’invasion étrangère —au sens d’un cheval de Troie— par les hordes de l’irrationnel: l’hermétisme, le gnosticisme, le ‘*irfān* “mashrekin” et le restant des courants du “patrimoine classique”, qui représenteraient, dans leur ensemble, “l’Autre” pour l’islam et qui ont infiltré et envahi graduellement le champ de la raison arabo-islamique, à un tel point qu’ils l’ont éjectée de son orbite et l’ont introduite dans une longue nuit de décadence. En revanche, al-Ġābirī s’abstient presque totalement de déconstruire les mécanismes de l’évanescence et la démission de l’intérieur de cette raison⁶⁰.

En réponse aux mêmes problématiques formulées par son collègue marocain, Ṭarābīšī avance dans *al-Mu’ğiza aw subāt al-‘aql fī l-islām* que c’est une corrosion du rationnel venant de l’intérieur et non pas de l’extérieur de la pensée arabo-islamique qui a mené au *subāt* ou “hibernation” de la raison islamique, et que le ‘*irfān* n’est pas un produit exclusivement chiite mais aussi sunnite.

59. Al-Ġābirī. *Naqd al-‘aql al-‘arabī: binyat al-‘aql al-‘arabī*, p. 552.

60. Ṭarābīšī. *Min islām al-qur’ān*, p. 635.

Indépendamment de l'hermétisme et du néoplatonisme, doctrines anciennes et intruses, la "littérature du miracle", c'est-à-dire l'ensemble des textes décrivant des faits extraordinaires accomplis par le Prophète grâce à une intervention divine, aurait dangereusement "corrompu" la "raison arabe sunnite". Le nombre des miracles octroyés au Prophète, qui ne dépassait pas dix dans la biographie prophétique revisitée au VIII^e siècle par Ibn Hišām (m. 833 ou 834)⁶¹ —la plus ancienne et "la plus proche de la vérité historique" selon Ṭarābīšī⁶²—, aurait augmenté graduellement, sous la plume de maints historiens et hagiographes, généralement sunnites, pendant neuf siècles, pour atteindre trois mille⁶³. Enfin, développe-t-il:

Nous n'exagérerons probablement pas si nous disons que prendre une attitude critico-rationaliste radicale envers la littérature et la logique du miracle équivaut presque à une révolution copernicienne. En effet, cette littérature a contribué par sa logique latente à propager, dans la culture arabo-islamique héritée, l'illusion de la domination fantasmagorique de la nature et l'univers et du contrôle de leurs forces sans avoir besoin de connaître leurs lois⁶⁴.

Selon l'auteur de *Naqd naqd al-'aql*, "l'inflation du Hadith", dont résulterait dans le monde arabo-musulman une transition graduelle de "l'islam du Coran" à "l'islam du Hadith", aurait donné naissance à ce qu'il appelle l'idéologie hadithienne. Celle-ci aurait pris le dessus sur le Coran, rendant dorénavant la raison et le pluralisme quasi-absents dans la pensée arabo-islamique. Ṭarābīšī explique le processus ayant donné naissance à l'autorité hadithienne comme suit:

en réalité, les gens du Hadith [*ahl al-ḥadīth*] ne se sont pas contentés de mettre sur le même pied d'égalité la faculté d'argumentation législative de la sunna et le Coran, et même de placer celle-là avant celui-ci, par le biais de hadiths confirmant cette législativité, mais ils ont abusivement utilisé cette analogie contournante tant et si bien qu'ils se sont donnés le droit, par des hadiths qu'ils ont attribués au Prophète, d'être

61. Le travail de cet historien abbasside connu sous le titre d'*al-Risāla al-nabawiyya li-Ibn Hišām* (*La biographie prophétique d'Ibn Hišām*) repose en réalité largement sur une autre biographie prophétique, la toute première, intitulée *Sīrat rasūl Allāh* (*La biographie de l'Envoyé de Dieu*), écrite entre 738 et 761 ou 767 par un historien omeyyado-abbasside dénommé Ibn Ishāq (m. 761 ou 767). Ce dernier est cité par Ibn Ḥaldūn en premier des trois meilleurs historiens, les deux qui le suivent étant al-Ṭabarī (839-923) et Ibn al-Kalbī (737-819). Ibn Ḥaldūn. *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, p. 283.

62. Ṭarābīšī. *Al-Mu'ǧiza*, p. 33.

63. *Idem*, pp. 33-76.

64. Ṭarābīšī. *Idem*, p. 181.

eux-mêmes des législateurs. C’est par le Hadith qu’ils ont affirmé et sa référentialité et la leur⁶⁵.

La solution au problème de l’autorité hadithienne, selon Ṭarābīšī, est de restituer au Coran son autorité législativo-religieuse originelle. Cela n’aurait lieu évidemment qu’au détriment de celle du Hadith; ainsi, annonce-t-il que “le ‘renversement copernicien’ souhaité dans la culture islamique peut prendre, entre autres formes, celle d’un retour exclusif à l’islam du Coran. Aujourd’hui comme jadis, les ‘purs coranistes’ peuvent entreprendre un rôle de premier plan dans ce renversement”⁶⁶. Il aurait même existé des coranistes dès après la mort du Prophète, mais leur mouvement disparut, selon al-Šāfi⁶⁷. De nos jours, refusant le Hadith dans son ensemble, le coranisme est fondé exclusivement sur le Coran; les coranistes croient en la “sunna coranique”, c’est-à-dire la tradition prophétique qui se trouve dans le Coran, mais rejettent la “sunna hadithienne”, car pour eux le Prophète n’est pas la source directe de la religion ou de la législation⁶⁸. Sur un ton relativement pessimiste, Ṭarābīšī conclut dans son *Min islām al-qur’ān ilā islām al-ḥadīṭ*:

Nous croyons fermement, dans le cas arabo-islamique —même si nous acceptons par avance d’être accusé de tomber dans l’erreur—, que si les pores de la raison qui ont été fermés par l’idéologie hadithienne ne sont pas réouverts, notamment ceux de la raison religieuse, l’espoir de gagner ce que nous avons appelé le “pari du renouveau de la Nahda” deviendra inexistant, et il y aura toujours la probabilité d’un retour vers ce que nous avons appelé ailleurs “un nouveau Moyen Âge”⁶⁹.

65. Ṭarābīšī. *Min islām al-qur’ān*, p. 614.

66. Ṭarābīšī. *Al-Mu’ğiza*, p. 183.

67. Ṭarābīšī. *Idem*, p. 183.

68. Les coranistes ont fait l’objet de plusieurs poursuites et arrestations dans le monde arabe; *Mağma’ al-buḥūṭ al-islāmiyya* (Le Groupement des recherches islamiques), qui est affilié à al-Azhar, émit en 2007 une *fatwā* les déclarant comme un groupe d’apostats. Autoproclamés “hérétiques”, plusieurs dizaines d’entre eux se sont rassemblés à l’occasion d’une conférence intitulée “A Celebration of Heresy: Critical Thinking for Islamic Reform” à Atlanta (Géorgie) du 28 au 30 mars 2008. Cet événement a été organisé par un nombre d’activistes musulmans résidant aux États-Unis. Aḥmad Šubḥī Maṣṣūr, qui est à la tête de ce groupe, “ne tarda pas à décrire soi-même et les partisans du courant ‘coraniste’ [dont Muḥammad Šahrūr, Zakariya Uzun, etc.] comme une sorte de protestants musulmans, en établissant un parallélisme explicite avec Martin Luther que l’église avait également nommé un hérétique, et en demandant à nouveau une abolition complète du corpus du Hadith”. De Smet et Amir-Moezzi. *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, p. 397.

69. Ṭarābīšī. *Min islām al-qur’ān*, p. 631

6. LA DÉCONTEXTUALISATION DU TURĀṬ DANS LA CONTROVERSE AL-ĠĀBIRĪ–ṬARĀBĪŠĪ:
LE CAS D'IBN ḤAZM

Aux yeux de l'auteur de *Naqd al-'aql*, il existait à Cordoue une école de pensée “distinguée”, qui produisit un projet culturel arabo-islamique en al-Andalus et au Maghreb rivalisant avec les projets culturels que connut l'Orient arabe⁷⁰. Prenant infailliblement une position opposée, son critique parle, dans *Waḥdat al-'aql al-'arabī l-islāmī*, d'une “situation misérable” de la philosophie en al-Andalus, notamment à Cordoue, due à plusieurs facteurs⁷¹. Pour le critique syrien, aussi bien sous le règne des princes et califes omeyyades de Cordoue que sous celui des Almoravides et Almohades, c'est la jurisprudence qui l'emporta sur la philosophie, et non seulement les philosophes et libres-penseurs étaient persécutés par les juristes-théologiens mais aussi par la masse⁷². Quoi qu'il en soit, pour al-Ġābirī comme pour Ṭarābīšī, cet élan intellectuel andalou, reconnu par l'un et contesté par l'autre, allait être contaminé par ou l'*istiḳāla* ou le *subāt* de la raison. Il s'agirait, dès le début du XII^e siècle, au *Mašriq* aussi bien qu'en al-Andalus et au Maghreb, simplement d'une raison arabe “post-démisionnaire”; l'effet corrosif du *'irfān* ou l'inflation graduelle du Hadith, selon l'une ou l'autre thèse, avaient déjà condamné la pensée arabo-islamique à un “déclin” dont l'avènement n'était qu'une question de temps.

Toujours dans cet Occident arabe, il survint, selon al-Ġābirī, à l'opposé du sombre “moment al-Ġazzālī”, plusieurs moments d'illumination intellectuelle. Complètement nouveau dans l'histoire de la pensée arabo-islamique, *laḥẓat Ibn Ḥazm*, le “moment Ibn Ḥazm”, en fait partie. Le penseur marocain y fait référence à la tentative par ce philosophe, théologien et dialecticien cordouan de réformer l'islam andalou au XI^e siècle⁷³. Mais ce moment d'illumination finit, selon lui, par être englouti sous la vague de la pensée antirationaliste provenant du *Mašriq*. Nous verrons plus loin que l'échec de cette réforme est en fait dû à des raisons complètement différentes, du moins du point de vue de l'islamologue hongrois Ignaz Goldziher, figure incontournable de l'orientalisme scientifique européen.

Ibn Ḥazm, qui “mêlait le *fiqh* et le *kalām*”⁷⁴, a fait recours, pour sa réforme, au zahirisme, école théologico-juridique littéraliste d'origine orientale, fondée au IX^e

70. Al-Ġābirī. *Al-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, pp. 175-176.

71. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-'aql al-'arabī: waḥdat al-'aql al-'arabī l-islāmī*, pp. 180-193.

72. *Idem*, p. 186.

73. Ibn Ḥazm est connu dans le monde arabe notamment pour son *Tawq al-ḥamāma* (*Le collier de la colombe*). Dans ce livre, qu'il écrivit vers 1023, ce philosophe cordouan s'engage dans une réflexion sur l'essence même de l'amour, en y relatant des anecdotes, parfois personnelles, sur l'amour et les amants.

74. Mervin. *Histoire de l'islam*, p. 117.

siècle par un juriste et historiographe abbasside dénommé Dāwūd al-Zāhirī (m. 883 ou 884). La réforme hazmienne consistait en général à appliquer la méthodologie zahirite au domaine de la dogmatique islamique; Ibn Ḥazm a traité des questions relatives au *īmān* (foi ou croyance religieuse) en appliquant les mêmes principes adoptés par cette école en matière de *fiqh*⁷⁵. Il s'est basé entre autres sur le principe zahirite important: en cas de conflit entre l'usage linguistique religieux et l'usage lexicographique, en jurisprudence, c'est le premier usage qui doit impérativement prévaloir. Dans le projet réformateur hazmien,

l'objectivité affirmée des textes réduit le cumul historique à une subjectivité arbitraire et inconsistante. Le champ reste ainsi libre pour ramener la pensée islamique à la langue arabe dont la puissance et le sens intime sont pertinemment exprimés par la Révélation. Or, langue arabe et révélation islamique sont des structures transcendantes dont il faut sauvegarder l'indépendance par rapport aux luttes schismatiques et aux tumultes de l'histoire⁷⁶.

Pour le philosophe cordouan, le langage, d'abord un moyen d'intercompréhension, ne devrait jamais se construire sur des sous-entendus, surtout quand il s'agit de texte sacré. Il faudrait donc comprendre le Coran et le Hadith dans leur sens apparent, ou *ma'nā zāhir* (d'où d'ailleurs l'appellation zahirisme). Ce sont, en fin de compte, les Textes qui, pour lui, ont l'exclusive autorité de déterminer le sens des termes. Par conséquent, le zahirisme hazmien "répudie toutes les concessions faites au profit de l'interprétation légale [c'est-à-dire les procédés de l'*iğtihād*, le *qiyās* et l'*iğmā'*] qui a refait surface depuis la fondation de l'école zahirite"⁷⁷. Ainsi, il se propose de ramener au sens apparent des Textes l'*iğtihād*, qui est l'effort de réflexion entrepris par les juristes afin d'extraire des normes juridiques et établir des opinions à partir de ces mêmes Textes. Aussi, rejette-t-il le *qiyās* ou raisonnement par analogie sur la base du Coran ou du Hadith ou tous les deux, et l'*iğmā'*, qui est le consensus sur un sujet précis des '*ulamā'* ou savants d'une époque postérieure à la période prophétique. Par exemple, dans le cas de l'interdiction du vin (*nabīd*), qui apparemment posait problème au sein de la société andalouse, même avant le temps d'Ibn Ḥazm⁷⁸,

75. Goldziher. *The Zāhirīs*, p. 156.

76. Himmich. *Ijtihād*, p. 106.

77. Goldziher. *The Zāhirīs*, pp. 110-111.

78. L'historien cordouan rapporte lui-même dans ses *Épîtres* qu'al-Ḥakam II (r. 961-976), le deuxième calife omeyyade de Cordoue, "voulut prohiber *al-ḥamr* en al-Andalus et donna l'ordre d'en détruire les réserves. Il fut sévère là-dessus. Il prit conseil sur sa volonté de faire arrêter toute exploita-

celui-ci arrive à la conclusion que le *nabīd* est *ḥarām* (illicite), non pas par *qiyās*. C'est-à-dire qu'il ne raisonne pas de la sorte: le *nabīd* est *ḥarām* à cause de son effet enivrant, et ce par analogie avec *al-ḥamr*, terme générique désignant toute boisson à effet enivrant et faisant objet d'interdiction par plusieurs versets coraniques et hadiths. Ibn Ḥazm argue, plutôt, que l'on peut boire du vin sans s'enivrer, ou s'enivrer sans délirer, etc. De plus, soutient-il, si la caractéristique de l'ivresse (*sukr*) était la raison de l'interdiction du *ḥamr*, Dieu l'aurait interdit au moment de sa création, ce qui n'est pas le cas —il a plutôt été progressivement restreint, puis catégoriquement interdit par le Coran. Pour le dialecticien andalou, le fameux hadith attribué au Prophète stipule bien que “tout ce qui est enivrant est *ḥamr*”. Or, “toute *ḥamr* est *ḥarām*”⁷⁹. Donc, tout ce qui est enivrant —y compris le *nabīd*— est *ḥarām*⁸⁰. Soulignant l'aspect paradoxal du littéralisme hazmien, Goldziher explique que “ce qu'Ibn Ḥazm appelle le sens littéral du texte des Écritures n'est souvent pas plus littéral que ce qu'il rejette comme étant un écart du sens littéral du texte, et qu'en la matière, il est souvent question de goût exégétique seulement”⁸¹.

Toujours dans le but de démontrer le rationalisme inhérent à la pensée des philosophes andalou-maghrébins, al-Ġābirī avance qu'à travers ses intentions réformatrices de l'islam en al-Andalus, Ibn Ḥazm avait pour ambition de “rétablir le *bayān* et réarranger les relations entre *bayān* et *burhān* en annulant complètement le *irfān*”⁸². Ce qui donne à ce projet son importance, selon l'auteur de *Naqd al-'aql*, est son insouciance d'associer *naql* [interprétation littérale] et *'aql*, d'un côté, ou religion et philosophie, de l'autre. L'insistance d'Ibn Ḥazm sur une lecture du Coran dans un contexte défini par les usages de la langue arabe du temps du Prophète, loin du contexte historique, signifie, du point de vue d'al-Ġābirī, que le théologien andalou a clairement appréhendé la spécificité du discours religieux et donc l'erreur qui résulterait de le soumettre aux mécanismes d'un autre discours⁸³.

Contrairement à lui, son critique dénonce le “littéralisme absolu” d'Ibn Ḥazm, qui l'aurait plutôt conduit à l'irrationalité, et dit que “jamais dans l'histoire de la pensée islamique une personne n'a fait démissionner la raison comme l'a fait Ibn Ḥazm”⁸⁴. Le penseur syrien s'évertue surtout à mettre en avant, dans *Ibn Ḥazm*:

tion des vignes. On lui dit alors que les gens préparaient *al-ḥamr* avec des figes et autres, et il s'en ravisa”. Ibn Ḥazm. *Rasā'il Ibn Ḥazm*, vol. II, p. 194.

79. Ibn al-Ḥaġġāġ. *Ṣaḥīḥ Muslim*, p. 1588.

80. Ibn Ḥazm. *Al-Muḥallā bi-l-āḡār*, vol. VI, pp. 176-184.

81. Goldziher. *The Zāhirīs*, p. 117.

82. Al-Ġābirī. *Naqd al-'aql al-'arabī: takwīn al-'aql al-'arabī*, p. 309.

83. *Idem*, pp. 309-310.

84. Ṭarābīšī. *Min islām al-qur'ān*, p. 295.

l'idolâtrie du texte, un chapitre consacré à la doctrine hazmienne dans *Min islām al-qur'ān ilā islām al-ḥadīth*, l'antagonisme qui existait entre Ibn Ḥazm et les autres penseurs andalous, notamment les *qiyāsiyyūn* (théologiens en faveur du *qiyās*), dans le cadre de certaines dialectiques qui s'étaient déroulées autour de questions préoccupant la société andalouse du XI^e siècle, afin de démontrer que la prétendue cohésion philosophique arabo-islamique "occidentale" n'est qu'invention jabrienne. Ce qu'al-Ġābirī appelle réforme, son critique considère comme un simple retournement contre les autres doctrines sunnites⁸⁵.

Cependant, dans son acharnement à ébranler la thèse d'al-Ġābirī, Ṭarābīšī accorde peu d'importance aux facteurs historiques ayant mené à l'apparition comme à la disparition de la doctrine hazmienne. Il annonce déjà au tout début du chapitre consacré au théologien zahirite et à son projet qu'il "n'est pas concerné ici par les circonstances historiques —et géographiques— qui ont condamné le 'retournement' hazmien à rester un projet dont l'existence se limite aux textes"⁸⁶. Le résultat dans *Naqd naqd al-'aql al-'arabī* en est une analyse de la réforme avortée d'Ibn Ḥazm qui se révèle —comme dans *Naqd al-'aql al-'arabī*— quelque peu a-contextuelle, voire anhistorique, car faisant fi, d'abord, de la forte probabilité que "le projet idéologique d'Ibn Ḥazm est venu en temps opportun reconforter le désir de l'État umayyade en Andalousie de renforcer sa position vis-à-vis des Fatimides du Caire et des Abbassides de Bagdad"⁸⁷. En outre, la pensée et les travaux d'Ibn Ḥazm ont été marqués par l'instabilité politique dont a souffert la société andalouse pendant une période de troubles et de guerres civiles qui ont opposé notamment plusieurs roitelets musulmans et auxquelles ont même pris part des contingents chrétiens. Le réformateur zahirite cordouan, qui surtout représentait une menace pour l'expansion de l'acharisme⁸⁸, aurait été "fréquemment impliqué dans des controverses verbales personnelles avec des acharites, des mutazilites, des chrétiens, des juifs et des libres-penseurs"⁸⁹. Goldziher rapporte l'échec de la réforme théologico-juridico-idéologique hazmienne au fanatisme de son auteur, son irréconciliabilité, son imprudence offensive, et cette manie qu'il avait de taxer d'hérésie toute position contraire à la sienne. Un siècle après lui, les principes du zahirisme furent adoptés par le mouvement almohade comme une sorte de doctrine d'État. Le projet d'Ibn Ḥazm aurait alors eu une influence indirecte sur ce mouvement radical⁹⁰.

85. *Idem*, pp. 293-388.

86. *Idem*, p. 295.

87. Himmich. *Ijtihād*, p. 107.

88. Mervin. *Histoire de l'islam*, p. 117.

89. Goldziher. *The Zāhirīs*, p. 110.

90. *Idem*, pp. 156-160.

Lors de leur analyse du projet réformateur de ce philosophe andalou, al-Ġābirī surtout reste fidèle à sa théorie et oblige Ṭarābīšī de négliger, dans son propre *Naqd*, les circonstances historiques ayant entouré la réforme hazmienne et d'attribuer son échec plutôt à un irrationalisme qu'il rapporte à l'approche littéraliste des Textes chez son auteur. On remarquera ici que les deux modernistes ont parfois tendance à miser sur l'objectivité de certaines sources du *turāṭ* qu'ils étudient au cours de la confrontation intellectuelle asynchrone les opposant. Celle-ci prend à un moment donné la forme d'un bras de fer entre deux camps figés de philosophes musulmans qu'al-Ġābirī et Ṭarābīšī définissent eux-mêmes. Célébré par l'un et discrédité par l'autre, indépendamment de l'impact de maints facteurs socio-politiques sur sa pensée, Ibn Ḥazm en est la preuve tangible.

7. L'INFLUENCE DES ORIENTALISTES EUROPÉENS SUR LES MODERNISTES ARABES

Al-Ġābirī accuse dans son *Naqd* plusieurs philosophes européens de vouloir exercer leur hégémonie sur l'histoire de la raison. Ainsi maintient-il qu'Émile Bréhier, par exemple, balaye d'un revers de la main la contribution de la pensée arabo-islamique à la culture humaine en soutenant que la philosophie naquit au VI^e siècle en pays ionien; elle vit le jour dans ses villes maritimes alors très riches et commerçantes pour se propager ensuite à Athènes puis Rome. Elle voyagea ensuite en Europe chrétienne du Moyen Âge et se développa enfin en Europe moderne. Pour al-Ġābirī, l'eurocentrisme cognitif de Bréhier et bien d'autres philosophes européens s'explique par:

leur désir de reconstruire la pensée philosophique européenne d'une manière qui permettrait de réaliser "l'unité et la continuité" de cette pensée d'un côté et d'en faire de l'autre "l'histoire générale" de toute la philosophie. C'est ce que le professeur Bréhier a essayé d'accomplir lui-même dans son livre [*L'histoire de la philosophie*]⁹¹.

Mais l'on pourrait arguer que, dans sa thèse dichotomique de la raison arabe, le moderniste marocain finit par être lui-même soumis à l'influence de la pensée ethnocentriste. D'ailleurs, cela n'échappe pas à son critique, qui, tout au long de *Naqd naqd al-'aql*, et même en dehors de ce projet, dénonce "l'ethnocentrisme jabrien":

Le plus grand paradoxe dans le projet jabrien de "*Naqd al-'aql al-'arabī*" est que sa théorie de la raison, telle qu'il l'emploie pour donner une lecture de ce que l'on

91. Al-Ġābirī. *Al-Turāṭ wa-l-ḥadāṭa*, p. 75.

pourrait appeler “une philosophie de l’histoire de la philosophie”, se transforme elle-même en une expression —évoluée, à dire vrai— de l’ethnocentrisme⁹².

Al-Ġābirī est accusé par Ṭarābīšī d’être sous l’emprise, entre autres thèses de penseurs européens, de celle, clairement antisémite, d’Ernest Renan, selon lequel les Européens, étant de “race aryenne”, donc rationnels et prédisposés au progrès intellectuel et scientifique, auraient su développer la philosophie et les sciences en embrassant la pensée libre d’Ibn Rušd, alors que les Arabes, sémites, donc incapables d’être rationnels, se seraient suicidés intellectuellement en adoptant les idées d’al-Ġazzālī. Al-Ġābirī adhère à la thèse de Renan dans la mesure où il partage la même attitude très négative de celui-ci vis-à-vis de la philosophie gazzalienne et considère Ibn Rušd et les philosophes andalou-maghrébins comme ayant été les seuls philosophes musulmans capables de produire une pensée rationaliste. Ce passage par Renan en particulier nous renseigne sur le rôle influent que sa pensée a pu jouer dans le façonnement de la thèse jabrienne:

Gazzali, devenu soufi, entreprit de prouver l’impuissance radicale de la raison, et, par une manœuvre qui a toujours séduit les esprits plus ardents que sages, de fonder la religion sur le scepticisme. Il déploya dans cette lutte une perspicacité d’esprit vraiment étonnante. C’est surtout par la critique du principe de cause qu’il ouvrit son attaque contre le rationalisme. [...]. Gazzali exerça une influence décisive sur la philosophie arabe. Ses attaques produisirent l’effet ordinaire des contradictions, et introduisirent dans l’opinion des adversaires une précision jusque-là inconnue. Ibn-Bādja (Avenpace) [1085-1138] fut le premier qui s’efforça de réhabiliter contre lui l’autorité de la raison. Gazzali avait humilié la science, et prétendu que l’homme n’arrive à la perfection qu’en renonçant à l’exercice de ses facultés rationnelles⁹³.

En acquittant la culture arabe “pure” de toute responsabilité dans la “démission” de la raison arabe, qu’il reporte plutôt sur les cultures étrangères de la Perse et de l’Asie mineure, le philosophe marocain insinuerait une supériorité des Arabes sur les autres peuples les avoisinant et tomberait, selon Ṭarābīšī, dans le racialisme malsain qu’il critique sévèrement chez certains philosophes européens.

Généralement parlant, al-Ġābirī n’a jamais placé la critique de l’orientalisme au centre de son travail intellectuel. Mais à partir de 2001, il s’est engagé dans une relecture critique du Coran à la lumière de la biographie du Prophète, notamment l’ordre chronologique dans lequel les sourates lui avaient été révélées.

92. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: nazariyyat al-‘aql*, p. 25.

93. Renan. *Averroès et l’averroïsme*, pp. 97-98.

Dans ce nouveau projet animé par des intentions réformatrices, le penseur marocain reprocha aux orientalistes européens leur recours inadéquat, dans l'étude de l'authenticité et la validité du Coran en tant que texte sacré, aux mêmes référents et outils analytiques développés en Occident —donc en dehors de la culture arabo-islamique— à seule fin d'une approche critique de la Bible et de la Torah⁹⁴.

Les thèses d'al-Ġābirī et son critique dans les deux *Naqd* concourent finalement dans la même direction; l'un apparemment sympathisant du nationalisme islamique, l'autre laïc, mais tous deux marqués par le nationalisme arabe pendant une phase de leur vie, ils finissent par imputer, d'une façon ou d'une autre, la responsabilité du "déclin" de la pensée arabe à des éléments ethniques étrangers. Ainsi, selon Ṭarābīšī:

Ces peuples non arabes ne pouvaient prendre le chemin de l'islam et entrer en masse dans la religion de Dieu, de gré et non de force, que par le biais de miracles physiques qu'il fallait absolument attribuer au Prophète. Dans un certain sens, on pourrait dire que ce sont ces peuples qui ont imposé leur ancienne structure religieuse sur la nouvelle religion [l'islam]⁹⁵.

On lit aussi dans l'ouvrage conclusif de l'intellectuel syrien que:

l'islam apporté aux pays conquis dont les peuples étaient *'ajam* [non arabes], notamment les Perses, était un islam du Coran, auquel ces peuples n'ont aucunement contribué, et qui a été révélé dans une langue autre que la leur. En contrepartie, l'islam qu'ils ont exporté à leurs conquérants était un islam de *sunna*, qu'ils ont énormément contribué à produire. En maîtrisant cette production, ils ont pu s'instaurer —comme nous le verrons dans les prochains chapitres— comme une classe érudite extrêmement influente, qui s'était dotée, par le développement concerté des corpus hadithien et fiqhiste, donc par la mise en œuvre de l'institution de la *fatwa*, d'une autorité législative que le Coran n'avait pas accordé au Prophète lui-même⁹⁶.

C'est bel et bien cet illégitime et dangereux avantage théologico-législatif obtenu par l'instrumentalisation du Hadith que Ṭarābīšī soupçonne d'être la cause directe de l'irrationnalisation de la raison islamique. La discréditation du rôle majeur des peuples non arabes dans le progrès culturel du monde musulman pendant son "âge d'or" paraît être une pratique intrinsèque au processus même de la construction d'une identité collective arabe chez une partie importante de la famille intellectuelle moderniste, toute générations, confessions et appartenances

94. Voir Laviano. "Al-Jabri and His Introduction to the Qur'ān", pp. 109-125.

95. Ṭarābīšī. *Al-M'ğiza*, p. 166.

96. Ṭarābīšī. *Min islām al-qur'ān*, p. 103.

idéologiques confondues. Joseph Massad, spécialiste d'histoire politique et intellectuelle arabe moderne, met le doigt dans *Desiring Arabs* sur l'origine et objectifs de cet arabo-centrisme:

De même que les Européens de la Renaissance et plus tard ceux des Lumières devaient projeter toutes leurs angoisses sur les non-Européens, dans le processus d'inventer l'Europe comme catégorie civilisationnelle cohérente et préparer le terrain pour toutes sortes d'idéologies et pratiques nationalistes extrémistes, certains nationalistes arabes modernes ont voulu sauvegarder la civilisation arabe "pure" du passé afin de s'en servir comme base pour une nation arabe moderne⁹⁷.

L'effet de la thèse de Renan sur al-Ġābirī, que ce soit en ce qui concerne sa conception de la philosophie d'al-Ġazzālī ou son assimilation, inconsciente ou pas, des idéaux ethnocentriques, s'inscrit dans le cadre plus général de l'ascendant qui s'est exercé par la pensée européenne, à partir du XIX^e siècle, en pleine colonisation européenne de la majorité des peuples arabes, sur la manière dont ceux-ci se représentent (et ré-inventent même), par l'intermédiaire de leur intelligentsia, leur propre histoire. Edward Saïd met en relief, dans *Orientalism and Culture and Imperialism*, le fait crucial que la production du savoir européen, notamment l'anthropologie au XIX^e siècle, a avancé côte à côte avec le colonialisme. L'orientalisme, système épistémologique évaluatif des civilisations orientales élaboré par l'Occident, a été par la suite incorporé par les intellectuels arabes dans leurs propres méthodologies introspectives. Dans son explication de ce phénomène, rencontré en premier lieu chez les intellectuels de la Nahda, l'islamologue allemand Reinhard Schulze avance qu'ils:

ont accepté volontiers la thèse selon laquelle le XVIII^e siècle avait été décadent et l'ont utilisée pour légitimer leur propre production culturelle (renaissance/Nahda). La Nahda exigeait un concept de la décadence culturelle, car sinon, comment la revendication du renouveau culturel allait-elle être justifiée? [...]. De plus, le concept d'une renaissance contemporaine a requis la découverte d'une époque "classique" dans le passé lointain qui pourrait être rajeunie dans le présent. Analogues aux concepts européens de la renaissance, les intellectuels musulmans du XIX^e siècle se sont repliés sur un "âge d'or" de l'islam. Mais même ici, les orientalistes européens leur ont apporté une aide précieuse en leur expliquant ce qu'était l'époque islamique classique, et comment elle devait être comprise et évaluée historiquement⁹⁸.

97. Massad. *Desiring Arabs*, p. 122.

98. Schulze. "Mass Culture and Islamic Cultural Production", pp. 191-192.

Ces concepts relevant de “l'évolutionnisme social”, dorénavant inhérents à l'étude rétrospective du *turāt* chez les intellectuels de la Nahda, avaient été légués à ceux du courant moderniste arabe du XX^e siècle. Déjà, au tout début de son projet, al-Ġābirī définit la pensée arabe comme étant le produit d'une culture qui porte en elle l'histoire civilisationnelle des Arabes et reflète non seulement leur réalité et leurs ambitions pour un avenir meilleur, mais aussi les obstacles entravant leur progrès et les causes de leur “déclin”⁹⁹. On retrouve le même schéma ternaire —âge d'or, décadence, renaissance—, essentiel donc à la pensée occidentale, chez Ṭarābīšī.

C'est la déconstruction de la thèse jabrienne qui finalement mène Ṭarābīšī à développer la sienne dans les deux derniers ouvrages complémentaires de son *Naqd*. Les thèses des deux penseurs arabes, essentiellement divergentes, finissent quand même par converger; outre l'ascendant intellectuel des nationalistes arabes de la Nahda et de l'après-Nahda, il est probable que Ṭarābīšī soit arrivé à ses conclusions, dont quelques-unes sont teintées d'un certain ethnocentrisme, sous le poids direct de la pensée orientaliste ou, indirectement, au travers de la thèse d'al-Ġābirī, qui, avoue-t-il à un moment donné, “a réussi à fermer plusieurs portes de l'interprétation et de l'effort personnel”¹⁰⁰.

8. CONCLUSION

La question du soi-disant déclin de la pensée dans le monde arabe contemporain et son incapacité d'intégrer la modernité a fait l'objet de plusieurs projets intellectuels élaborés par des penseurs arabes de toute tendance, notamment pendant les années 1970 et 1980. Certains de ces projets ont suscité des controverses, comme celle qui a opposé al-Ġābirī et Ṭarābīšī, et a duré plus de deux décennies. Elle nous renseigne non seulement sur les différents diagnostics établis par ces deux penseurs de la problématique du “déclin” intellectuel arabe et les solutions proposées par chacun pour y remédier, mais également sur l'influence des idéaux et parcours de ces deux intellectuels arabes de la même génération sur leurs thèses respectives.

Avançant qu'il y a eu, à un moment donné de l'histoire de la civilisation arabo-islamique, un basculement de la raison arabe dans l'irrationnel, al-Ġābirī et Ṭarābīšī se mettent à la recherche, au sein du *turāt*, de systèmes épistémologiques ayant généré ce phénomène. Leurs relectures du *turāt* ont donné lieu à deux conceptions différentes de l'évolution de la pensée arabo-islamique et par conséquent des causes de (ce qu'ils définissent tous deux comme) sa

99. Al-Ġābirī. *Naqd al-'aql al-'arabī: takwīn al-'aql al-'arabī*, pp. 13-14.

100. Ṭarābīšī. *Naqd naqd al-'aql al-'arabī: naẓariyyat al-'aql*, p. 8.

dégénérescence. Bien que la formation et la constitution de la raison arabe selon al-Ġābirī soient complètement rejetées par Ṭarābīšī, ce dernier finit par modeler sa thèse sur celle de son collègue.

Pour al-Ġābirī, les maux de la pensée arabo-islamique trouvent leur origine ailleurs que dans la culture arabe: exogènes et nuisibles, les philosophies mystiques d'Orient seraient responsables de la corruption de la pensée musulmane mashrekine; ce sont l'hermétisme, le néoplatonisme et le gnosticisme importés de la Perse et de l'Asie mineure qui, infiltrant l'islam au travers du chiisme et du soufisme, auraient déclenché l'irrationalisation de la pensée arabo-islamique orientale. Celle-ci aurait, à son tour, contaminé la pensée andalou-maghrébine. Pour le théoricien marocain, la re-rationalisation de la raison arabe requiert un retour aux fondements originels de la pensée andalou-maghrébine, l'unique à avoir produit un rationalisme arabo-islamique attesté par l'histoire.

Ṭarābīšī, qui s'évertue à réfuter la thèse jabrienne, avance dans la sienne que cette corruption intellectuelle est endogène; elle serait provenue de l'intérieur même de la culture islamique. Ainsi accuse-t-il les partisans du Hadith d'avoir, par le biais de leur autorité de législateurs et codificateurs de la *sunna*, perpétué la logique du fantastique, menant à l'irrationalisme de l'esprit islamique. Le critique d'al-Ġābirī préconise, pour la modernisation intellectuelle des sociétés arabes, une rupture totale avec le Hadith et l'adoption exclusive du coranisme.

Force est de constater que bien que le contexte socio-politique dans lequel a évolué la pensée arabo-islamique au cours de son histoire soit, d'une manière générale, pris en considération dans les deux *Naqd*, il est parfois passé à l'arrière-plan par al-Ġābirī aussi bien que par son critique lors de leur étude de certaines sources du *turāṭ* et leurs auteurs. Au lieu d'explorer les facteurs politiques ou même économiques extrinsèques susceptibles d'avoir mené audit "retard" dans le monde arabe, Ṭarābīšī se renferme, à l'image d'al-Ġābirī, dans la dichotomie *turāṭ*-modernité, manifestant comme une obsession du texte et omission du contexte.

Assimilée d'abord par les intellectuels arabes de la Nahda au XIX^e siècle, la pédagogie anthropologico-sociologique issue de l'orientalisme européen se fait sentir, sous une forme adaptée à leur réalité, chez les modernistes arabes du XX^e siècle. Influencés par ses traditions méthodologiques à l'instar de plusieurs intellectuels de leur génération, al-Ġābirī et Ṭarābīšī font montre d'une forme d'arabo-centrisme défensif dans leurs théories respectives de la "démission" de la raison arabe et "l'hibernation" de la raison islamique.

9. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AL-AMRĀNĪ, ‘Abd al-karīm. “Ḥaḍīhi hiya mulābasāt mā summiya bi-qaḍiyyat al-Ġābirī–Ṭarābīšī”. *Al-Aḥdāt al-Maġribiyya*. Maroc, 25/05/2004. <http://www.amazighworld.org/history/amazighophobia/morocco/jabiri/tarabichi.php> [consulté le 19/10/ 2022].
- ARKOUN, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1984.
- BRÉHIER, Émile. *L’histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- CHALALA, Elie. “The Tarabishi — Al-Jabiri Debate: A New Book Debunks Mohammed Abd al-Jabiri’s Theory and Sources”. *Al Jadid*, 3, 17 (avril 1997). <https://aljadid.com/content/tarabishi—al-jabiri-debate> [consulté le 19/10/ 2022].
- CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- CORM, Georges. *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XXI^e siècle*. Paris: La Découverte, 2015.
- DALLMAYR, Fred. *Democracy to Come: Politics as Relational Praxis*. New York: Oxford University Press, 2017.
- DE SMET, Daniel et AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*. Paris: Éditions du CERF, 2014.
- FOULQUIÉ, Paul. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- AL-ĠĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid. *Iškāliyyāt al-fikr al-‘arabī al-mu‘āšir*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1990 (1989).
- . *Naqd al-‘aql al-‘arabī: al-‘aql al-siyāsī l-‘arabī. Muḥaddidātuḥu wa-taġalliyātuḥu*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1990.
- . *Al-Turāt wa-l-ḥadāṭa: dirāsāt wa-munāqašāt*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1991.
- . *Nahnu wa-l-turāt: qirā’āt mu‘āšira fī turāṭinā al-falsafī*. Beyrouth: Al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 1993 (1980).
- . *Al-Ḥiṭāb al-‘arabī l-mu‘āšir: dirāsa taḥlīliyya naqdiyya*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1994 (1982).
- . *Al-Muṭaqqafūn fī l-ḥadāra al-‘arabiyya. Miḥnat Ibn Ḥanbal wa-nakbat Ibn Rušd*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2000 (1995).

- AL-ĞĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid. *Naqd al-‘aql al-‘arabī: al-‘aql al-aḥlāqī al-‘arabī. Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-nuẓum al-qiyam fī l-ṭaqāfa al-‘arabiyya*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2001.
- . *Naqd al-‘aql al-‘arabī: binyat al-‘aql al-‘arabī: dirāsa taḥlīliyya naqdiyya li-nuẓum al-ma‘rifa fī l-ṭaqāfa al-‘arabiyya*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2009 (1986).
- . *Naqd al-‘aql al-‘arabī: takwīn al-‘aql al-‘arabī*. Beyrouth: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2009 (1984).
- GOLDZIJER, Ignaz. *The Zāhirīs: Their Doctrine and Their History. A Contribution to The History of Islamic Theology*. Trad. Wolfgang Behn. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- HASHAS, Mohammed. “The Arab Possible State: From al-Tahtawi to al-Jabri”. In Zaid EYADAT; Francesca M. CORRAO et Mohammed HASHAS (eds.). *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. New York: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 271-302.
- HIMMICH, Bensalem. *Ijtihād: la face voilée de l’islam*. Rabat: Éditions Marsam, 2006.
- IBN AL-ḤAĞĞĀĞ, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Le Caire: Dār al-Ḥadīth, 1991.
- IBN ḤAZM. *Rasā’il Ibn Ḥazm al-andalusī*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beyrouth: Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr, 1987.
- . *Al-Muḥallā bi-l-āṭār*. Ed. ‘Abd al-Ğaffār Sulaymān al-Bandāri. Beyrouth: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- IBN ḤALDŪN. *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*. Ed. ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfī. Caire: Dār Nahḍat Miṣr, 2014.
- IḤWAN AL-ŞAFĀ’. *Rasā’il Iḥwān al-Şafā’ wa-ḥillān al-wafā’*. Qom: Markaz al-Naṣr Maktab al-‘I’lām al-Islāmī, 1985.
- JEBARI, Idriss. “An Intellectual Between the Maghreb and the Mashreq: Mohammed Abed al-Jabri and the Location of Thought”. In Zaid EYADAT; Francesca M. CORRAO et Mohammed HASHAS (eds.). *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. New York: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 79-108.
- JOLIVET, Régis. *Vocabulaire de la philosophie*. Lyon: Éditions Emmanuel Vitte, 1966 (1942).
- AL-KAFĀ’Ī, Ḥamīd. “Ğūrğ Ṭarābīšī bāḥiṭ fī l-māḍī li-ağl al-mustaqbal”. *Al-‘Arabiyya*, publié le 26/03/2016, mis à jour le 20/05/2020.

- <https://www.alarabiya.net/politics/2016/03/26/-الماضي-باحث-في-الماضي-جورج-طرابيشي-لأجل-المستقبل> [consulté le 19/10/2022].
- KASSAB, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.
- LALANDE, André. *La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur*. Paris: Librairie Hachette, 1948.
- . *André Lalande par lui-même*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- LAVIANO, Mariangela. “Al-Jabri and His Introduction to the Qur’ān”. In Zaid EYADAT; Francesca M. CORRAO et Mohammed HASHAS (eds.). *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. New York: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 109-125.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. “Muḥammad ‘Ābid al-Ābrī (1935-2010): una vida entre el turāṭ y la filosofía de la acción”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 59 (2010), pp. 273-283.
- MASSAD, Joseph A. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MASSIGNON, Louis. “Inventaire de la littérature hermétique arabe”. In A.J. FESTUGIÈRE (ed.). *La révélation d’Hermès Trismégiste, I: L’astrologie et les sciences occultes*. Paris: J. Gabalda et Cie, 1944, appendice III, pp. 384-400.
- MERVIN, Sabrina. *Histoire de l’islam. Fondements et doctrines*. Paris: Flammarion, 2016 (2000).
- MICHEAU, Françoise. *Les débuts de l’Islam. Jalons pour une nouvelles histoire*. Paris: Téraèdre, 2012.
- OURYA, Mohamed. *La pensée arabe actuelle. Entre tradition et modernité*. Paris: L’Harmattan, 2016.
- RENAN, Ernest. *Averroès et l’averroïsme: essai historique*. Paris: Calmann-Lévy, 1882 (1861).
- SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979 (1978).
- . *Culture and Imperialism*. Londres: Chatto & Windus, 1993.
- SALMAN, Ḥasan. “Ġūrġ Ṭarābīšī: lā a’tabiru nafsī faylasūfan wa-laysa hunāk falāsifa ‘arab”. *Al-Šarq al-Awsat*, 23/01/2008. <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=455262&issueno=10648#.Www1RyAuCRR> [consulté le 19/10/2022]

- SCHULZE, Reinhard. “Mass Culture and Islamic Cultural Production in 19th Century Middle East”. In Georg STAUTH et Sami ZUBAIDA (eds.). *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*. Francfort-sur-le-Main: Campus Verlag; Boulder (Colorado): Westview Press, 1987, pp. 189–222.
- ṬARĀBĪŠĪ, Georges. “Musā’alāt ḥawl *Takwīn al-‘aql al-‘arabī*”. *Al-Wahda*, 1. (octobre 1984), pp. 70-80.
- *A Woman Against Her Sex. A Critique of Nawal El Saadawi with a Reply by Nawal El Saadawi*. London: Dār al-Sāqī, 1988.
- *Al-Muṭtaqqafūn al-‘arab wa-l-turāt: al-tahlīl al-nafsī li ‘uṣāb ḡamā’ī*. London: Ryad El-Rayyes Books Ltd., 1991.
- *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: nazariyyat al-‘aql*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 1996.
- *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: Iškāliyyāt al-‘aql al-‘arabī*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 1998.
- *Min al-nahḍa ilā al-ridda. Tamazzuqāt al-ṭaqāfa al-‘arabiyya fī ‘aṣr al-‘awlama*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2000.
- *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: waḥdat al-‘aql al-‘arabī al-islāmī*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2002.
- *Naqd naqd al-‘aql al-‘arabī: al-‘aql al-mustaqīl fī l-islām?*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2004.
- *Harṭaqāt: ‘an al-dīmūqrāṭiyya wa-l-‘almāniyya wa-l-ḥadāṭa wa-l-mumāna ‘a al-‘arabiyya*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2006.
- *Al-Mu‘ḡīza aw subāt al-‘aql fī l-islām*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2008.
- *Min islām al-qur’ān ilā islām al-ḥadīṭ: al-naṣ’a al-musta’nafa*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2010.
- “Rub’ qarn min ḥiwār bi-lā ḥiwār”. *Maghress*, 14/05/2010. www.maghress.com/bayanealyaoume/798 [consulté le 19/10/2022].
- *Maḍbaḥat al-turāt fī l-ṭaqāfa al-‘arabiyya al-mu’āṣira*. Beyrouth: Dār al-Sāqī, 2012 (1993).
- “Āḥir maqāl kataba-hu Ṭarābīšī (Sitt maḥaṭṭāt fī ḥayātī)”. *Al-‘Arabiyya*, 24/03/2016, mis à jour le 20/05/2020. <https://www.alarabiya.net/politics/2016/03/17/ست-محطات-في-حياتي> [consulté le 19/10/2022].
- TILLIER, Mathieu et BIANQUIS, Thierry, “La dynastie omeyyade de Damas”. In Thierry BIANQUIS; Pierre GUICHARD et Mathieu TILLIER (eds.). *Les*

débuts du monde musulman VII^e-X^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes. Paris: Presses universitaires de France, 2012, pp. 93-106.

YAḤMAD, Hādī. “Ĝūrġ Ṭarābīšī: qirā’atī li-a‘māl al-Ĝābirī kānat ḥiwāran bi-lā ḥiwār”. *Markaz al-Jazeera li-l-Dirāsāt*, 17/05/2010. <https://studies.aljazeera.net/ar/issues/2010/2011721223252218135.html> [consulté le 19/10/2022].