

CENTER FOR THE STUDY OF THE MODERN ARAB WORLD

مركز دراسات للعالم العربي المعاصر

CENTRE D'ETUDES POUR LE MONDE ARABE MODERNE

REUNION DU CEMAM

Mars 1993

### Présentation de Muhammad Abid al-Jabiri

Muhammad Abid al-Jabiri a soutenu sa thèse de doctorat d'Etat en philosophie à l'Université de Rabat en 1970. Il s'agissait d'une étude sur Ibn Khaldun. Sa première préoccupation a été l'éducation au Maroc puis il s'est tourné vers la philosophie islamique. En 1980, il publia un recueil d'articles sous le titre: *Nous et notre Héritage (Nahnu wal-turâth)*. C'est ce travail qui le fit remarquer ainsi que son projet d'étudier l'héritage arabe pour en découvrir l'"épistémè" fondamental au sens de M. FOUCAULT.

"Les codes fondamentaux d'une culture - ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques - fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. (...) Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une 'archéologie'." (Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, p. 11 et 13.)

Jabiri commence, avec son étude: *Le discours arabe contemporain*, par mettre en place les grandes lignes de son projet.

Le projet est maintenant réalisé et s'est concrétisé en trois ouvrages: *La formation de l'intellect arabe*, *La structure de l'intellect arabe* et *L'intellect politique arabe*. Une sorte de rappel des trois se trouve dans un ouvrage récent intitulé: *L'héritage et la modernité*, référence précieuse parce qu'elle met bien en lumière les questions que pose un tel sujet. Le Centre d'Etudes de l'Unité Arabe de Beyrouth a bien aidé l'auteur dans sa tâche en publiant bon nombre de ses travaux et organisant des colloques pour débattre de son projet.

Le coeur de son propos est le turâth (héritage, patrimoine), l'héritage arabo-islamique et non pas l'héritage islamo-arabe. Jabiri est un nationaliste arabe, pas un islamiste même si la religion est pour lui l'un des éléments fondamentaux de cet héritage. Il a connu la période marxiste des années 60 mais comme beaucoup d'arabes marxistes, il n'a jamais été athée. Aujourd'hui, tenant compte de son public, il tente de laisser une place plus grande au rôle de l'Islam dans sa réflexion.

L'introduction de *Nous et notre héritage* est une bonne explication de son approche. Il propose de faire une lecture épistémologique de cet héritage pour remplacer les lectures habituelles qui ne sont pas satisfaisantes parce que non-objectives et non-historiques. Ces lectures habituelles auxquelles il fait allusion sont au nombre de trois:

1. La lecture traditionnelle qui accepte tout sans critique.
2. La lecture libérale, inspirée en partie des orientalistes, qui analyse l'héritage en fonction des concepts de la tradition libérale (liberté, égalité, etc...).
3. La lecture marxiste qui projette son schéma dialectique sur l'héritage.

L'auteur propose une lecture épistémologique historique et objective en interrogeant la notion d'héritage sur la base de ses propres concepts (Cf. la notion d'*épistémè* chez M. Foucault). Selon l'approche de Jabiri, il y a trois niveaux d'intuition produisant la science dans un champ donné de connaissance. Mais ce phénomène ne se réalise qu'à travers un système d'intuitions s'imposant à tout le domaine de l'inconscient (raison constituée, pas raison constituante). Chaque culture a son propre *épistémè*.

Sa recherche sur l'héritage l'a amené à découvrir trois systèmes majeurs d'intuition: le *bayân*, l'*'irfân* et le *burhân*.

Le *bayân* inclut les sciences de la religion, le langage, le *fiqh* et le *kalâm*.

L'*'irfân* (ou gnose) est un mélange de tout ce qui n'est pas *bayân* ou *burhân*, c'est-à-dire astrologie, magie, mysticisme, etc...

Le *burhân* est une démonstration rationnelle et inclut tous les processus rationnels.

Cette rupture entre trois systèmes majeurs est importante. Auparavant, cette rupture se situait entre *naql* (tradition) et *'aql* (raison). Pour l'auteur, le *bayân* précède l'*'irfân* qui précède le *burhân*.

Le *bayân* est basé sur le principe d'analogie (*qiyâs al-ghâ'ib 'alâ al-shâhid*). Il repose sur trois couples de concepts:

*lafaz/ma'na* (mot/sens)  
*aðl/far'* (fondement/dérivé)  
*jawhar/'arÿ* (substance/accident).

C'est tout à la fois une distinction méthodologique et ontologique. Le mot (*lafaz*), le fondement (*aðl*) et la substance (*jawhar*) sont à la base du Coran.

L'*'irfân* s'est développé en dehors du milieu sunnite. Il constitue l'opposition chiite de base à l'ordre établi. Cette opposition a recours à d'autres sources également, principalement à l'Hermétisme (Cf. Hermès). Jabiri se base ici sur le travail de Festugière (*La Révélation d'Hermès Trisméjiste*, Paris 1944-49). Les Chiites ont incorporé et adapté l'Hermétisme à leur principe de base, le *mumâthalah* (similitude). Il y a ici deux oppositions:

*'âhir/bâflin* (manifesté/caché)  
*nubuwwa/wilâyah* (prophétisme/ réalisme).

Le *burhân* est basé sur une déduction rationnelle engendrée par Aristote entraînant deux dualités fondamentales:

*lafa`/ma`qulât* (mot/intelligibles-universels)  
*wâjib/mumkin* (nécessité ou obligation/ possible).

Ce système a été présenté par l'état sunnite, s'appuyant sur les penseurs grecs, comme un repli sur l'*'irfân* durant le IXème siècle. Pour soutenir une telle thèse, Jabiri est ici obligé d'apporter un facteur idéologique.

Pour lui, il n'y a pas de différence entre raison et culture. Il a hésité entre utiliser la raison (*'aql*) et prendre en considération la pensée (*fikr*), mais finalement il a opté pour la raison, au sens large du terme.

Le *bayân* s'est fixé au premier siècle des Abbassides (750-850), l'âge du *tadwîn* et devint la référence de base normative pour les époques suivantes.

L'*'irfân* n'entraîne aucune sympathie chez Jabiri. Il doit être éliminé pour permettre une renaissance. Historiquement Ghazzali représente une tentative futile pour surpasser la crise. Il a mélangé les trois systèmes en essayant de réconcilier *'irfân* et *bayân* et *'irfân* et *'burhân*. Il n'y a pas eu tentative de réconcilier *bayân* et *'burhân* au moins dans la partie est du monde arabo-musulman. Pour trouver une telle expérience, nous devons regarder vers l'est de l'Andalousie et le Maghreb où nous trouvons des tentatives sérieuses avec Ibn Hazm, Shatabi, Ibn Baja, Ibn Rushd et Ibn Khaldun de reformuler le *bayân* sur la base du *'burhân*. Mais ses prolongements se trouvent à l'Ouest (Europe) mais pas à l'Est.

La pensée arabe contemporaine continue à l'Est la tradition classique négligeant l'Andalousie et l'Afrique du Nord.

Dans tout cela, Jabiri essaye de centrer sur ce qui est permanent et durable dans la culture arabe. Il trouve qu'il y a trois pouvoirs (*sulflah*): le mot (*lafa`*), le fondement (*aql*) et la contingence (*tajwîz*). Nous trouvons ces éléments dans le *bayân* du premier siècle abbasside. Ils ont continué à orienter la vision du monde de tous les penseurs arabes. Attachés au texte et restant à distance des choses, la vision de ces derniers n'est pas une logique de connaissance du monde.

Ils ont toujours à se référer à un fondement (le Coran ou le Salaf) et même quand certains prennent l'Occident comme modèle, ils refont la même opération, recherchent un fondement.

La contingence est ontologique. Le monde est contingent dans sa relation à Dieu et cette contingence est extrapolée même par rapport à la connaissance (occasionalisme). Il n'y a pas de principe de causalité.

Un renouvellement demande une connaissance du mécanisme de pensée et une identification de ce qui est de valeur dans l'héritage pour construire quelque chose de nouveau à partir de là. La seule chose de valeur pour Jabiri est la pensée d'Ibn Rushd. Cette pensée est une partie authentique de l'héritage et en même temps elle s'attache au monde contemporain. Quelle est cette pensée? Ibn Rushd séparait religion de philosophie. La religion est exacte à son propre niveau mais la raison doit se développer par ses propres moyens.

## ***Evaluation***

Il y a dans cette théorie de Jabiri des accents novateurs. Par certains cotés, elle est même révolutionnaire. Mais on peut aussi lui faire un certain nombre de critiques.

Muhammad Amin al-Alim en fait dans un article de *al-WaΩdah* de 1988. Il critique le fait que Jabiri ne prend pas en compte des facteurs non-épistémologiques dans ses développements explicatifs et analyse la culture uniquement à partir des intellectuels en ignorant la culture populaire.

Parler en termes de systèmes, c'est ignorer la différence à l'intérieur des systèmes et faire des gloses sur les transformations sociologiques, historiques et intellectuelles. Jabiri présente un champ de culture arabe qui est resté inchangé.

De plus, la contingence n'est pas le seul principe à prendre en compte et l'élément de discontinuité ne mérite pas l'importance que Jabiri lui donne.

En fait, il récupère des éléments dans des domaines géographiques et anthropologiques en dépit de sa prétention à limiter sa lecture à une approche épistémologique.

La critique que fait Muhammad Amin al-Alim est bonne mais elle ne va pas au coeur du sujet.

Sans doute la critique la plus sérieuse vient d'un autre professeur de l'Université de Rabat, Taha Abd al-Rahman.

Il critique la confiance que Jabiri fait aux textes qui sont une réflexion sur la pratique et non une étude de la pratique elle-même. Jabiri emprunte également des concepts d'autres auteurs et tente de les appliquer sans les avoir passés d'abord à une analyse critique. C'est une mauvaise méthode.

L'approche de Taha Abd al-Rahman met l'accent sur l'Islam. En somme, il est un Sufi. Pour lui, on doit aborder la notion d'héritage d'un point de vue de complémentarité et non d'éclatement. Il trouve une unité entre valeur morale et réalité, une unité entre valeur spirituelle et science et une unité entre vérité et dialogue.

Personnellement, ma critique porte sur le fait que Jabiri ne distingue pas entre philosophie et idéologie. Plus encore, on ne peut mettre l'accent sur la raison constituée en négligeant la raison constituante.

Discussion: Toute analyse épistémologique est circulaire. On ne part pas de rien. Il aurait été profitable que les travaux d'approche de Jabiri aient incorporé cette donnée.