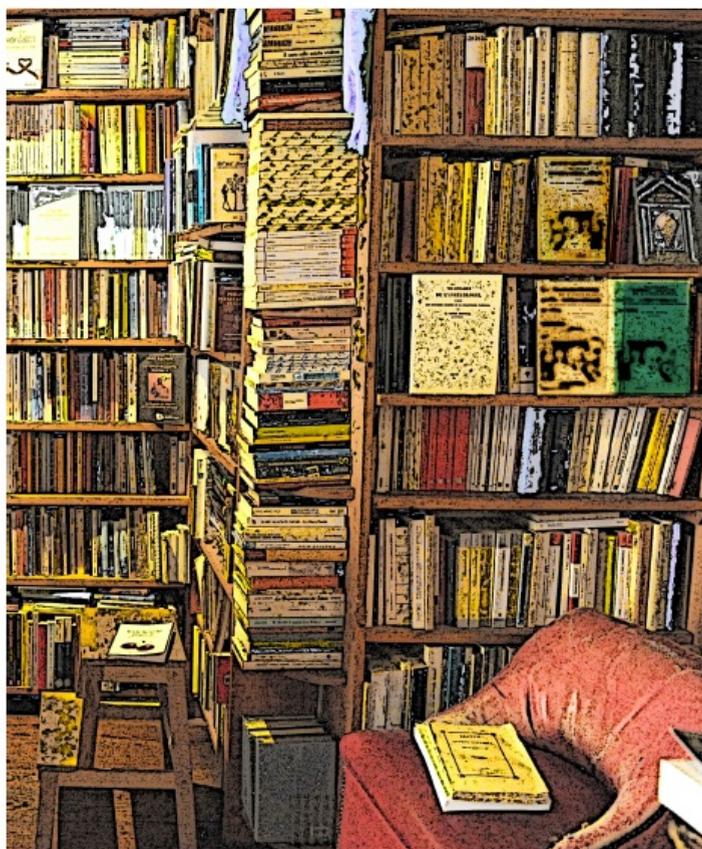


La rivista di Arablit

semestrale di letteratura e cultura araba moderna e contemporanea

Anno XIV, numero 28, dicembre 2024



La rivista di Arablit

semestrale di letteratura e cultura araba moderna e contemporanea

Anno XIV, numero 28, dicembre 2024



LA RIVISTA DI ARABLIT

Direttore Responsabile / Director

Isabella Camera d'Afflitto (Sapienza Università di Roma)

Vice Direttori / Deputy Directors

Monica Ruocco (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")

Paola Viviani (Università degli Studi della Campania *Luigi Vanvitelli*)

Comitato Scientifico / Scientific Committee

Roger Allen (University of Pennsylvania)

Maria Avino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")

Laura Bottini (Università di Catania)

Sobhi Boustani (Inalco – Paris)

Luis Miguel Cañada (Universidad de Castilla-La Mancha)

Gonzalo Fernández Parrilla (Universidad Autónoma de Madrid)

Manuela Elisa Bibiana Giolfo (IULM – Milano)

Mousa Khoury (Birzeit University)

Sonja Mejcher-Atassi (American University of Beirut)

Responsabile della Redazione / Editor in Chief

Arturo Monaco (Sapienza Università di Roma-American University of Beirut)

Redazione / Editorial Board

Fernanda Fischione (Sapienza Università di Roma-Université Internationale de Rabat)

Caterina Pinto (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Lucia Sorbera (The University of Sydney)

ISSN 2239-4168

“La rivista di Arablit” è una rivista scientifica di Classe A (ANVUR) in *open access* fondata nel 2011 da Isabella Camera d’Afflitto (www.arablit.it/curvit.htm), professore onorario della Sapienza Università di Roma, (già) ordinario di Letteratura araba moderna e contemporanea. La rivista è edita dall’Istituto per l’Oriente “Carlo Alfonso Nallino” di Roma, con il patrocinio del Dipartimento “Istituto Italiano di Studi Orientali – ISO” della Sapienza Università di Roma.

“La rivista di Arablit” è specializzata nello studio della letteratura araba moderna e contemporanea prevalentemente dal periodo della *nahḍah* ad oggi; accoglie saggi relativi ad altri campi della cultura araba da quello storico-politico all’analisi critica e politica del discorso, ad ambiti interdisciplinari degli studi linguistico-letterari, comparatistici o sulle arti visive e musicali del mondo arabo.

Nata come rivista digitale, dal numero 11 del giugno 2016 è pubblicata anche in formato cartaceo. La rivista ha una periodicità semestrale e pubblica articoli in italiano, francese, inglese e spagnolo.

Il comitato scientifico è composto da studiosi dalla consolidata esperienza accademica internazionale. Fanno parte del comitato di redazione docenti di università italiane e straniere. Nel corso degli anni il comitato scientifico e il comitato di redazione hanno subito delle variazioni segnalate nei numeri della rivista, oltre che nel sito web della rivista.

Tutti gli articoli sono sottoposti al sistema di valutazione *double blind peer review*. La rivista pubblica anche recensioni, *conference report* e *article reviews*.

Gli autori e i recensori si devono attenere alle norme del codice etico elaborato dal Committee on Publication Ethics (COPE) pubblicato nel sito della rivista.

“La rivista di Arablit” is an open access scientific journal (ANVUR Class A) founded in 2011 by Isabella Camera d’Afflitto (www.arablit.it/ENlanguage/cv_english.htm), honorary professor at Sapienza University of Rome and former full professor of Modern and Contemporary Arabic Literature. The journal is published by the Istituto per l’Oriente “Carlo Alfonso Nallino” of Rome. Since its foundation, “La rivista di Arablit” is under the patronage of the Department “Italian Institute of Oriental Studies – ISO” of Sapienza University of Rome.

“La rivista di Arablit” is specialized in the study of modern Arabic literature, covering mainly the period from the *nahḍah* to the present. It accepts papers dealing with other domains of Arabic culture, ranging from historical and political fields to critical discourse analysis and political discourse analysis. Moreover, it also accepts papers of interdisciplinary nature related to linguistic and literary research, comparative studies, music, and visual arts in the Arab world.

Founded as an online journal, it has been published also in paper format since the issue n. 11 of June 2016. The journal has a six-monthly periodicity and publishes articles in Italian, French, English and Spanish.

The Scientific Committee of “La rivista di Arablit” is composed of scholars with renowned academic, international experience. The Editorial Committee comprises academic personnel from Italian and foreign universities. The Scientific and Editorial Committees changed over the years. These variations are reported on the journal website.

The articles are submitted to double-blind peer review process. “La rivista di Arablit” publishes also book reviews, conference reports, and article reviews.

Authors and reviewers should comply with the journal publication ethics, on the basis of the principles established by the Committee on Publication Ethics (COPE), available on the journal website.

Progetto MUR “Storia, lingue e culture dei paesi asiatici e africani: ricerca scientifica, promozione e divulgazione”

Con il patrocinio dell’Istituto Italiano di Studi Orientali, Sapienza Università di Roma

Dal 2017 rivista scientifica di Classe A per i settori concorsuali 10/C1, 10/F4, 10/N1, 10/N3, ai sensi della delibera del Consiglio Direttivo dell’ANVUR n. 96 del 28 aprile 2023

Iscrizione n. 245/2016 del Registro della Stampa del Tribunale di Roma (versione cartacea)
Iscrizione n. 246/2016 del Registro della Stampa del Tribunale di Roma (versione telematica)

Contatti:

www.larivistadiarablit.it
larivistadiarablit@ipocan.it

© Istituto per l’Oriente C. A. Nallino
19 Via A. Caroncini, I-00197 Roma.
e-mail: ipocan@ipocan.it
<http://www.ipocan.it>

Distribuzione: Libreria ASEQ
10 Via dei Sediari, I-00186 Roma
e-mail: info@aseq.it
<http://www.aseq.it>

CONTENTS

La rivista di Arablit, anno XIV, numero 28, dicembre 2024

PREFACE by Paola Viviani 7

ARTICLES

Paola Viviani, *Faraḥ Anṭūn's Nahḍah as a Movement towards an Ideal Oneness in the Arab World: Italian Culture as a Neglected Source of Inspiration?* 9

Ines Peta, *Razionalità e religione: dalla diatriba tra Faraḥ Anṭūn e lo šayḥ Muḥammad 'Abduh alla mediazione di Aḥmad Amīn* 23

Simone Antonilli, *Ibn Rušd (Averroès) comme voie pour la modernité ? Faraḥ Anṭūn et sa lecture de la philosophie du Cordouan* 41

Angelika Palmegiani, *La traduzione come strumento ritrovato di rinnovamento. Una lettura del paratesto di Ta'rīḥ al-Masīḥ* 57

Arturo Monaco, *The Reception of Greek Classics and Mythology in Faraḥ Anṭūn and "al-Ġāmi'ah"* 89

Lamia El Sherif, *Religione e Stato tra Faraḥ Anṭūn e Ibn Rušd in al-Dīn wa 'l-'ilm wa 'l-māl aw al-Mudun al-ṭalāt (1903)* 113

NOTE

Hussein Mahmud, *Faraḥ Anṭūn, il filosofo* 131

REVIEWS

Kahlil Gibran, *La musica / Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, Nubḍah fī fann al-mūsīqā* – Alessandro Perduca 137

Bassem Khandaqji, *Una maschera color del cielo* – Camilla Caramuta 142

IBN RUŠD (AVERROÈS)
COMME VOIE POUR LA MODERNITÉ ?
FARAḤ ANṬŪN ET SA LECTURE
DE LA PHILOSOPHIE DU CORDOUAN

SIMONE ANTONILLI*

This article focuses on the ideological interpretation that the Syrian-Lebanese thinker Faraḥ Anṭūn provides to Ibn Rušd's philosophy (known as Averroes to the Latins) and the ambiguous role that the latter plays within the framework of the nahḍah, the awakening of the Orient pleaded by Anṭūn himself. In particular, through an analysis of the articles concerning the faylasūf, as well as of the monograph dedicated to him, it is shown that Anṭūn does not always regard Ibn Rušd's thought in a positive light. On the one hand, the Cordovan is a martyr of the political interference of religion and an exemplary model for the centrality attributed to reason, for his tolerance towards religions and for his equalization between the nature of man and that of woman. On the other hand, he becomes the object of explicit and direct criticism in relation to his hermeneutic theory, guilty of completely subordinating religion to science, the instances of the heart to those of reason.

Introduction

Le but du présent article est celui d'analyser le rôle que la philosophie d'Ibn Rušd (Averroès, m. 1198), telle que lue et interprétée par Faraḥ Anṭūn (1874-1922), joue dans le cadre de la *nahḍah*¹ de l'Orient qu'il prône. En d'autres mots, il s'agit de vérifier jusqu'à quel point Ibn Rušd constitue, dans sa perspective, une possible "voie pour la modernité". Les sources qui seront interrogées sont le premier article qu'Anṭūn lui consacre et dont le titre est *Ta'rīḥ Ibn Rušd wa falsafatuhu wa huwa a'zam falāsifat al-islām* (L'histoire d'Ibn Rušd et sa philosophie, le plus grand des philosophes de l'islam)², sa réponse

* Università degli Studi di Trieste.

¹ Sur l'évolution et la signification de ce mot, voir H. Scott Deuchar, "*Nahḍa*": *Mapping a Keyword in Cultural Discourse*, dans "Alif: Journal of Comparative Poetics", 37 (2017), pp. 50-84.

² Faraḥ Anṭūn, *Ta'rīḥ Ibn Rušd wa falsafatuhu wa huwa a'zam falāsifat al-islām*, dans "al-Ġāmi'ah", III, 8 (yūnyū 1902), pp. 517-540. Sur cette revue et l'activité intellectuelle de son directeur et animateur, voir. M. Avino, *L'Occidente nella cultura araba : dal 1876 al 1935*, Presentazione di I. Camera d'Afflitto, Jouvence, Roma 2002, pp. 44-51, 149-157 ; P. Viviani, *Un maestro del Novecento arabo: Faraḥ Anṭūn*, Presentazione di I. Camera d'Afflitto, Jouvence, Roma 2004 ;

à la réplique du Muftī d’Égypte le *ṣayḥ* Muḥammad ‘Abduh (1849-1905)³, *Radd imām ḡalīl ‘alā maqālat al-Ġāmi‘ah fī Ibn Rušd wa radd al-Ġāmi‘ah ‘alā ‘l-radd* (La réplique d’un imam illustre aux articles d’*al-Ġāmi‘ah* sur Ibn Rušd, avec la réponse d’*al-Ġāmi‘ah*)⁴ et sa monographie *Ibn Rušd wa falsafatuhu* (Ibn Rušd et sa philosophie)⁵.

C’est effectivement dans le but de favoriser ce réveil, encore à un stade de « enfance douloureuse »⁶, qu’Anṭūn décide de publier en 1902 un article sur la biographie et la philosophie d’Ibn Rušd, qu’il considère comme « le plus grand philosophe de l’islam »⁷, en suggérant d’écouter sa voix – que

J. Puig Montada, *Faraḥ Anṭūn: Active Reception of European Thought*, dans “Pen-samiento. Revista de Investigación e Información Filosófica”, 64, 242 (2008), pp. 1003-1024 ; Id., *Faraḥ Anṭūn (1874-1922). Qabūl fā’il li ‘l-fikr al-ūrūbī*, dans “al-Mašriq”, LXXXIII, 1 (yanāyir-yūnyū 2009), pp. 59-100.

³ Muḥammad ‘Abduh, *al-Faylasūf Abū ‘l-Walīd b. Rušd Qādī al-Quḍāt fī ‘l-Andalus*, dans “al-Manār”, V, 10 (1902), pp. 361-380. Traduction presque intégrale dans Georges Anawati, *L’orthodoxie d’Ibn Rušd (Averroès) à la lumière de la polé-mique – Faraḥ Anṭūn et le cheikh Muḥammad ‘Abduh*, dans J. Vercoutter (sous la direction de), *Livre du centenaire (1880-1980)*, Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, Le Caire 1980, pp. 347-354. Cet article et les autres réponses du *ṣayḥ* Abduh ont été ensuite collectés dans l’ouvrage *al-Idṭihād fī ‘l-islām wa ‘l-naṣrāniyyah* (La persécution dans l’islam et dans le christianisme) et aujourd’hui on peut les lire aussi dans Muḥammad ‘Abduh, *al-Radd ‘alā Faraḥ Anṭūn* (La réplique à Faraḥ Anṭūn), in Muḥammad ‘Amārah (taḥqīq wa taqdīm), *al-A‘māl al-kāmilah li ‘l-imām Muḥammad ‘Abduh (Opera omnia de l’imam Muḥammad ‘Abduh)*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1993, partie 3, pp. 258-368.

⁴ Faraḥ Anṭūn, *Radd imām ḡalīl ‘alā maqālat al-Ġāmi‘ah fī Ibn Rušd wa radd al-Ġāmi‘ah ‘alā ‘l-radd*, dans “al-Ġāmi‘ah”, III, 9 (aḡuṣṭus 1902), pp. 626-639. Quant aux autres articles concernant Ibn Rušd, mais qui nous intéresseront beaucoup moins ici : Id., *‘Awd ilā Ibn Rušd*, dans “al-Ġāmi‘ah”, III, 8 (yūnyū 1902), pp. 568-571 ; Id., *Ibn Rušd wa ‘l-Šidyāq*, dans “al-Ġāmi‘ah”, IV, 5 (aḡuṣṭus 1903), pp. 288-289 ; Id., *al-Faylasūf Ibn Rušd. Mā kafā annahum aḡṭahādūhu fī ḥayātihi ḥattā qāmū yaḡṭahidūnahu fī mamātihi*, dans “al-Ġāmi‘ah”, VI, 11-12 (I yanāyir 1907), pp. 432-433.

⁵ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu*, Ġāmi‘at al-Iskandariyyah, al-Iskandariyyah 1903. Toutes les références dans cet article sont depuis cette édition. L’œuvre a été réimprimée deux fois : Id., *Ibn Rušd wa falsafatuhu ma‘a nuṣūṣ al-munāzarah bayna Muḥammad ‘Abduh wa Faraḥ Anṭūn*, Adūnīs al-‘Akrah (taqdīm), Dār al-Ṭalī‘ah, Bayrūt 1979 (*non vidimus*) ; Id., *Ibn Rušd wa falsafatuhu ma‘a nuṣūṣ al-munāzarah bayna Muḥammad ‘Abduh wa Faraḥ Anṭūn*, Ṭayyib Tiẓnī (taqdīm), Dār al-Farābī, Bayrūt 1988 (*non vidimus*). Sur la structure de cette monographie par rapport aux articles publiés auparavant, voir Georges Anawati, *L’orthodoxie d’Ibn Rušd*, cit., pp. 342-346.

⁶ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 66.

⁷ Il est intéressant de remarquer qu’Ibn Rušd n’est pas le seul savant médiéval dont Anṭūn s’est occupé. Aussi a-t-il publié un article sur Ibn Ḥazm (m. 1064) et écrit une monographie sur Ibn Ṭufayl (m. 1185) : voir respectivement Faraḥ Anṭūn,

l'on essaie en vain de suffoquer – depuis l'enfance, pour se souvenir de la gloire des ancêtres et, peut-être, des causes qui ont effacé cette gloire⁸. Mais ce sera surtout avec sa réponse à la réplique du *šayḥ* 'Abduh et avec sa monographie sur Ibn Rušd qu'Anṭūn précisera mieux ses objectifs, à savoir (a) la revivification (*iḥyā'*) de la philosophie⁹ et (b) le rapprochement entre les éléments lointains de l'Orient – les chrétiens et les musulmans –, la purification de leurs cœurs et l'atteinte de l'harmonie entre eux, ce qui exige un climat de respect mutuel entre les croyants de toutes les religions, où personne ne cherche à affirmer la supériorité de sa propre foi sur celles des autres¹⁰. En s'adressant explicitement aux intellectuels qui, en Orient, ont compris le danger de mélanger le monde (*dunyā*) avec la religion (*dīn*), Anṭūn souhaite une unité authentique selon les préceptes du nouveau courant de progrès civil en Europe, afin de se confronter sur un pied d'égalité et sans en être asservi. Ce n'est que par ces intellectuels, curieusement définis le « nouveau

Ḥikmat Ibn Ḥazm wa falsafatuhu. Ḥikam qadīmah wa lakinnahā ḡadīdah, dans “al-Ġāmi‘ah”, V, 1 (I yūlyū 1906), pp. 7-12 ; Id., *Falsafat Abī Ġa‘far [sic !] Ibn Ṭufayl. Ustād Ibn Rušd al-faylasūf al-‘aẓīm* (La philosophie d'Abū Ġa‘far Ibn Ṭufayl, professeur du grande philosophe Ibn Rušd), al-Iskandriyyah 1904 (*non vidimus*). Toutes nos tentatives de repérer une copie de ce livre ont été infructueuses.

⁸ Faraḥ Anṭūn, *Ta'rīḥ Ibn Rušd*, cit., p. 523. Le but de cet article est clairement politique : loin d'avoir un intérêt purement historico-philosophique, Anṭūn propose un rapprochement entre la doctrine d'Ibn Rušd et les thèses du *šayḥ* Muḥammad 'Abduh qui donnent au monde une certaine “régularité”. En ceci il reconnaît un « nouvel esprit moderne » (*rūḥ ḡadīd 'aṣrī* ; *ibid.*, pp. 524-525). À cela il faut ajouter l'affirmation d'Anṭūn selon laquelle le contexte islamique, caractérisé par la commixtion du pouvoir religieux et du pouvoir politique, rendrait « plus difficile » (*aṣ'ab*) la pratique de la tolérance par rapport au contexte chrétien, où les deux pouvoirs sont séparés (*ibid.*, pp. 537-539) : ceci sera la véritable origine de la querelle. En effet, comme l'a remarqué Anke von Kügelgen, parmi les intellectuels chrétiens et de la *Salafīyyah*, la question des présupposés de la science et du progrès dans le cadre du réveil national et international n'était pas liée primordialement à Ibn Rušd : A. von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, E. J. Brill, Leiden 1994, p. 58.

⁹ Faraḥ Anṭūn, *Radd imām ḡalīl*, cit., p. 626 : « entrer dans le domaine de la philosophie depuis une grande porte vers laquelle diriger les regards pour la revivification (*iḥyā'*) de cette art négligée » (sauf indication contraire, toutes les traductions sont les nôtres). Sur la prétendue mort de la philosophie en islam après Ibn Rušd, voir Fu'ād Bin Aḥmad (Fouad Ben Ahmed), *Mawt al-falsafah fī 'l-siyāqāt al-islāmiyyah : al-ḡuz' al-awwal, fī naqd al-istišrāq*, dans “Philosmus. Journal of Philosophy and Sciences in Muslim Contexts”, Mars 2021, consultable en ligne à l'adresse : <https://philosmus.org/archives/2392> (dernier accès 14 septembre 2023).

¹⁰ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., pp. 6-7.

plant » (« al-nabt al-ğadīd »)¹¹, que peut aboutir une réforme (*işlāh*) de l'Orient¹².

En ce qui concerne le rôle d'Ibn Rušd dans le cadre de la diatribe avec le *šayh* 'Abduh, qui est l'arrière-plan de cet article, il faut reprocher le fait que peu d'études détaillées en langues européennes ont été dédiées à cette querelle. Albert Hourani, dans son livre sur la pensée arabe à l'époque libérale, lui consacre moins d'une dizaine de pages et souligne son caractère politique : si le penseur syro-libanais est attiré par la philosophie d'Ibn Rušd parce qu'il voit en lui le modèle d'une société moderne caractérisée par la séparation entre les deux pouvoirs et par la tolérance des opinions d'autrui, pour le *šayh* la religion, si purifiée, peut encore servir de base à la vie politique, c'est même sa seule base solide¹³. Hisham Sharabi, d'autre part, discute la figure d'Anṭūn dans un chapitre sur l'idéologie sociale de l'intellectualisme chrétien, en montrant dans quelle mesure il a contribué avec le darwiniste Šiblī Šumayyil (1850-1917) et le coéditeur de la revue "al-Muqtaṭaf" (L'Anthologie, 1876-

¹¹ Nous disons "curieusement" car dans la *falsafah* on trouve une tradition autour du mot *nawābit* (évidemment il ne s'agit pas du même mot, mais il provient de la même racine) indiquant une opposition. Chez al-Fārābī (m. 950), cette parole a une signification négative parce qu'elle indique l'opposition des habitants des cités ignorantes à la cité vertueuse. al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' arā' ahl al-madīnah al-fāḍilah)*, Revised Text with Introduction, Translation and Commentary by R. Walzer, Great Books of the Islamic World, Chicago 1998, p. 254 ; Id., *Kitāb al-siyāsah al-madaniyyah al-mulaqqab bi-Mabādi' mawğūdāt*, Fawzī Mitrī Nağğār (ḥaqqaqahu wa qaddama la-hu wa 'allaqa 'alayhi), Imprimerie Catholique, Bayrūt 1964, pp. 104-107. Par contre, chez Ibn Bāğğah (l'Avempace des Latins, m. 1138) *nawābit* a une double signification : une première, générale, indiquant celui qui professe des idées contraires à celles des habitants d'une cité ; une seconde, particulière et positive, se référant à ceux qui vivent dans des cités ignorantes mais professent des opinions saines. Ibn Bāğğah, *Tadbīr al-mutawahhid*, dans Māğid Fahrī (ḥaqqaqahā wa qaddama la-hā), *Rasā'il Ibn Bāğğah al-ilāhiyyah*, Dār al-Nahār, Bayrūt 1991², pp. 42-43. Sur tout cela, voir I. Alon, *Fārābī's Funny Flora. Nawābit as Opposition*, dans "Arabica", XXXVII, 1 (1990), pp. 56-90 ; P. Crone, *Al-Fārābī's Imperfect Constitutions*, dans "Mélanges de l'Université Saint-Joseph", LVII (2004), pp. 191-228. Nous ignorons si Anṭūn était conscient de cette tradition, mais il est hors de doute que l'expression *al-nabt al-ğadīd* indique une nouvelle génération humaine (« al-ğīl al-ğadīd »). Farah Anṭūn, *al-Nabt al-ğadīd fī 'l-šarq*, dans "al-Ġāmi'ah al-'Uṭmaniyyah", I, 12 (I sibtimbir 1899), p. 213. Aussi, est-il intéressant de souligner que le verbe *nahaḍa*, quand référé à un plant, acquiert la signification de "mûrir". Voir H. Scott Deuchar, "Nahaḍa", cit., pp. 54-55.

¹² Farah Anṭūn, *Ihdā' al-kitāb*, dans Id., *Ibn Rušd*, cit. (pas numérotée).

¹³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge University Press, New York 1962, pp. 148-149, 253-259.

1952) Ya‘qūb Ṣarrūf (1852-1927) à déplacer l’attention de l’homme depuis la religion et la métaphysique envers les problèmes du monde réel, dans le but d’édifier un État laïc et démocratique. À l’avis de Sharabi, qui pourtant n’analyse pas la diatribe, Anṭūn utilise Ibn Rušd pour obtenir une terminologie adéquate et pour établir un cadre rationaliste indigène, propre à la pensée islamique¹⁴. La monographie de Donald M. Reid fait évidemment exception par le fait même d’être une monographie, mais elle s’intéresse davantage au contexte socioculturel et religieux d’Anṭūn qu’à la diatribe¹⁵. Enfin, il convient également de mentionner le bref article d’Alexander Flores dédié spécifiquement à la relation entre réforme, islam et sécularisation chez Anṭūn et le *ṣayḥ* ‘Abduh, bien que le rôle joué par Ibn Rušd ne soit pas traité de façon approfondie¹⁶.

Heureusement il y a deux exceptions. La première est le livre de Anke von Kügelgen¹⁷ : il s’agit d’une vraie étude idéologique de la fortune d’Ibn Rušd, à savoir de quoi, comment et pourquoi certains intellectuels du XX^{ème} siècle arabe ont décidé de relire et accepter sa philosophie. Après avoir présenté la redécouverte du *faylasūf* chez les intellectuels chrétiens et chez la *Salaḫiyyah*, elle consacre une vingtaine de pages aux idées d’Anṭūn et du *ṣayḥ* ‘Abduh. La deuxième exception est la monographie de Paola Viviani, qui ne se limite pas seulement à reconstruire la biographie de notre Auteur, mais approfondit aussi ses intérêts et explore sa pensée, avec un focus particulier sur la diatribe à laquelle sont consacrées une centaine de pages : il s’agit sans aucun doute de la présentation la plus exhaustive à laquelle nous avons eu accès¹⁸.

L’Ibn Rušd d’Anṭūn

Nonobstant l’étude de Salomon Munk (1803-1867) sur la philosophie arabe et hébraïque¹⁹ et la publication par Marcus Joseph Müller (1809-1874) des traités théologiques d’Ibn Rušd²⁰, la redécouverte du Cordouan

¹⁴ Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: the Formative Years. 1875-1914*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1970, pp. 70-79, 84-86.

¹⁵ D.M. Reid, *The Odyssey of Farah Antūn: A Syrian Christian’s Quest for Secularism*, Bibliotheca Islamica, Inc., Minneapolis-Chicago 1975, pp. 80-88.

¹⁶ A. Flores, *Reform, Islam, Secularism, Farah Antūn and Muḫammad ‘Abduh*, dans A. Roussillon (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, CEDEJ, Le Caire 1995, pp. 565-576.

¹⁷ A. Von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, cit., pp. 77-88 (sur Anṭūn). Voir aussi Ead., *A Call for Rationalism: “Arab Averroists” in the Twentieth Century*, dans “Alif: Journal of Comparative Poetics”, XVI (1996), pp. 101-103.

¹⁸ P. Viviani, *Un maestro del Novecento arabo*, cit., pp. 185-298.

¹⁹ S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, A. Franck, Paris 1859.

²⁰ Ibn Rušd, *Philosophie und Theologie von Averroes*, herausgegeben von M.J. Müller, G. Franz, München 1859. Nous nous référons au *Faṣl al-maqāl wa taqrīr mā*

en Europe doit être attribuée surtout à la très connue thèse de doctorat du philosophe et philologue français Ernest Renan (1823-1892), dont le titre est *Averroès et l'averroïsme : essai historique*, parue la première fois en 1852, la deuxième en 1861 et enfin la troisième en 1866²¹. Il s'agit d'une étude capitale pour son époque. En consultant une très grande variété de manuscrits conservés en Italie, il essaie, après des siècles d'oubli presque totale, de rendre raison de l'ensemble de la philosophie d'Ibn Rušd et de sa fortune au cours du Moyen Âge et de la Renaissance, malgré un désintérêt pour la partie plus théologique ou, comme on l'a appelée quelquefois, islamique²². Représenté au début comme « une sorte de Boèce de la philosophie arabe », un crépusculaire avec quelques observations anticipatrices pour son époque mais essentiellement incapable de créer et qui compense avec le caractère encyclopédique de ses œuvres ce qui lui manque en originalité²³, Ibn Rušd semble réacquiescer de l'importance aux yeux de Renan au cours de la deuxième édition de son *Averroès et l'averroïsme*, dans l'*Avertissement* duquel le philosophe français va jusqu'à reconnaître « une vraie originalité » à la philosophie arabe autour du XI^{ème} et XII^{ème} siècle²⁴. Cependant, même dans la deuxième et troisième édition, à la base de sa compréhension de la *falsafah* demeure toujours l'idée fondamentale d'une opposition envers la théologie et, plus en général, envers l'islam lui-même qui a réussi dans sa tentative historique de l'étouffer et ne s'est pas

bayna al-šarī'ah wa 'l-hikmah min al-ittišāl (Traité décisif sur la connexion existant entre la Loi divine et la sagesse), à une épître sur la connaissance divine des particuliers que l'on appelle d'habitude la *Ḍamīmah* (Appendice), et au *Kašf 'an manāhiğ al-adillah fī 'aqā'id al-millah* (Dévoilement des méthodes de preuve dans les croyances de la religion). Pour les éditions modernes des deux premières œuvres, voir Averroès, *Il Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, testo arabo a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2016. Quant au *Kašf*, voir Ibn Rušd, *al-Kašf 'an manāhiğ al-adillah fī 'aqā'id al-millah*, Muštafā Ḥanaḫī (al-muḥaqqiq) ; Muḥammad 'Ābid al-Ğābirī (ma'a madḫal wa muqqadimmah taḥlīliyyah wa šurūḫ li 'l-mušrif 'alā 'l-mašrū'), Markaz dirāsāt al-waḫdah al-'arabiyyah, Bayrūt 1998. Il s'agit d'une édition qui est bien loin d'être critique car, parmi d'autres choses, elle ignore les références à Ibn Tūmart découvertes et signalées par le défunt Marc Geoffroy et que nous étudions dans le cadre de notre projet de doctorat. Voir à cet égard la réimpression de Fu'ād bin Aḫmad qui travaille à une nouvelle édition critique: Fu'ād Bin Aḫmad, *al-Našš wa 'l-ta'wīl : fī taqwīm našarāt al-a'māl "al-ašīlah" li-Ibn Rušd*, dans "Afkaar Center for Studies and Research", Mai 2020, consultable en ligne à l'adresse <https://afkaar.center/2020/05/16/النص-والتأويل-في-تقويم-نشرات-الأعمال> (dernier accès 14 septembre 2023).

²¹ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme : essai historique*, M. Levy, Paris 1866³.

²² Aucun des textes théologiques d'Ibn Rušd édités par Müller n'est sérieusement étudié par Renan.

²³ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, cit., p. 2.

²⁴ *Ibid.*, pp. II-III.

réconcilié avec elle, contrairement à ce qui s'est passé dans le christianisme malgré l'aversion partagée à l'égard de la philosophie²⁵. Selon Renan, Ibn Rušd et tous les philosophes de son époque étaient « en butte à la persécution »²⁶ à cause du conflit entre « le parti philosophique » et « le parti religieux »²⁷ qui réussit finalement à obtenir la condamnation de notre *faylasūf* en 1197, dans une phase historique – le règne du troisième calife almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manšūr (m. 1199) – où les goutes libéraux des deux premiers califes 'Abd al-Mu'min (m. 1163) et son fils Abū Ya'qūb Yūsuf (m. 1184) ne pouvaient plus limiter le « fanatisme qui était l'âme de la révolution almohade »²⁸.

Or, si à l'avis de Renan il n'y a littéralement « rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du moyen âge »²⁹, pour certains intellectuels arabes du dernier siècle la situation est complètement différente : la philosophie d'Ibn Rušd redevient *actuelle*, elle n'a pas seulement une valeur *historique*, mais aussi *contemporaine*, pour mieux dire *philosophique*. Si pour certains de ces intellectuels revitaliser la doctrine d'Ibn Rušd veut dire en premier lieu combattre ce qu'ils considèrent la théosophie et l'irrationalisme d'Ibn Sīnā (Avicenne, m. 1037)³⁰, chez Anṭūn l'intérêt pour le *faylasūf* se décline selon plusieurs sens³¹.

La valeur d'Ibn Rušd est tout d'abord de nature exemplaire, elle réside dans sa même vie toujours en lutte avec le parti religieux afin de faire de la place pour la raison et pour la science dans la société. Aussi est-il la victime d'une société où la religion s'est ingérée dans les affaires proprement politiques : son histoire personnelle nous enseigne à accepter le laïcisme en tant

²⁵ *Ibid.* Certains de ses réflexions seront reprises lors de la conférence *L'islamisme et la science* tenue le 29 mars 1883 à la Sorbonne et à laquelle répondra Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897). Ernest Renan, *Discours et Conférences*, dans H. Psichari (éd.), *Œuvres complètes de Ernest Renan*, tome 1, Calmann-Lévy, Paris 1947.

²⁶ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, cit., p. 31.

²⁷ *Ibid.*, pp. 22-24.

²⁸ *Ibid.*, pp. 15, 31-32. La meilleure biographie d'Ibn Rušd actuellement disponible est la suivante : Muḥammad Ibn Šarīfah (Bencherifa), *Ibn Rušd al-hafīd. Sīrah waṭā'iqiyyah*, Maṭba'at al-Naġāḥ al-ġadīdah, al-Dār al-Bayḍā' 1999.

²⁹ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, cit., p. V.

³⁰ A. von Kügelgen, *A Call for Rationalism*, cit., p. 97. C'est par exemple le cas du très connu philosophe marocain Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī (m. 2010) qui va jusqu'à affirmer une « rupture épistémologique » de l'Occident musulman par rapport à l'Orient. Voir au moins Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, *Naḥnu wa 'l-turāṭ. Qirā'āt mu'āširah fī turāṭinā al-andalusī*, al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, al-Dār al-Bayḍā' 1980. Il en existe une traduction espagnole : Mohamed Àbed Yabri, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas*, Editorial Trotta, Madrid 2016³.

³¹ Contre la prétendue « dépendance totale » d'Anṭūn par rapport à Renan, voir A. von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, cit., p. 82.

que séparation du pouvoir religieux et du pouvoir politique. Cela est la seule condition afin que la tolérance, dont il s'est fait le porte-parole, puisse avoir succès.

En effet, dans la perspective d'Anṭūn, si la philosophie de ses adversaires, les théologiens aš'arites³², décourage l'investigation rationnelle du monde car elle exclut toute relation causale³³, la philosophie d'Ibn Rušd au contraire favorise le développement de la raison. Dans leur tentative de dévaloriser la position de la raison afin d'affaiblir la philosophie et de renforcer la religion, les théologiens nient la causalité telle que comprise par les philosophes, affirment la production de la matière (*ḥudūt al-māddah*) par le Créateur et libèrent Dieu de toute limitation de sorte qu'Il puisse être réellement omnipotent et omniscient, absolument libre d'agir : tout événement dans le monde serait le fruit de la volonté et de l'action directes de Dieu³⁴. Ibn Rušd, au contraire, *postule* (*yaftariḍu*) l'éternité de la matière, affirme la nécessité inhérente à la causalité et exclut Dieu de toute action directe dans le monde, au point qu'il arriverait à nier même la connaissance divine des particuliers³⁵ : le sien est un Créateur détaché du monde et qui le dirige selon des lois universelles et fixes³⁶. La Révélation elle-même devient un phénomène naturel³⁷. Anṭūn en vient ainsi à définir cette philosophie comme matérialiste. Pour être plus précis, en discutant de la conjonction (*ittiṣāl*) de la création avec le Créateur, il affirme que « ceci [d'Ibn Rušd] est une doctrine très proche (*qarīb ḡidd^{an}*)

³² Anṭūn parle de « théologiens » (*mutakallimūn*), mais il est évident que sa référence est à l'école aš'arite. Il exclut de sa discussion la courante mu'tazilite qu'il définit à mi-chemin entre les philosophes et les théologiens. Faraḥ Anṭūn, *Radd imām ḡalīl*, cit., pp. 630-631 ; Id., *Ibn Rušd*, cit., p. 108.

³³ Ça va de soi qu'il est interdit, pour un historien de la pensée, de réduire ce que l'on appelle "l'école aš'arite" à un ensemble d'enseignements : al-Aš'arī (m. 936) n'est pas al-Ġuwaynī (m. 1085) qui, à son tour, n'est pas al-Ġazālī (m. 1111).

³⁴ Faraḥ Anṭūn, *Radd imām ḡalīl*, cit., pp. 628-630 ; Id., *Ibn Rušd*, cit., pp. 38-40.

³⁵ Ceci est l'interprétation consciente qu'Anṭūn donne de la position exprimée par Ibn Rušd dans le *Faṣl al-maqāl* où, en démentant l'accusation d'al-Ġazālī selon laquelle les philosophes nient la connaissance divine des particuliers, il affirme qu'en réalité la connaissance divine est d'un genre différent par rapport à notre connaissance humaine : la première est cause de l'objet connu (*'illah li 'l-ma'lūm*), la deuxième en est un effet (*ma'lūl li 'l-ma'lūm bi-hi*). Comme le philosophe ajoute dans la *Ḍamīmah* et dans le *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, il faut réfuter cette analogie corrompue qui juge de l'invisible à partir du visible, car le nom de "science" est prédié de la science divine et de la science humaine par homonymie. Sur tout cela, voir respectivement Averroès, *Il Trattato decisivo*, cit., pp. 78-79, 132-135 ; Averroès, *Tafsīr mā ba'da 'l-ṭabī'ah*, texte arabe inédit établi par M. Bouyges S.J., Imprimerie Catholique, Bayrūt 1948, vol. 3, pp. 1707-1708.

³⁶ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., pp. 40-44.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

des doctrines des matérialistes », puisqu'en réalité il n'y a pas de lien direct, la création étant liée au Premier Intellect³⁸. En abordant, aussitôt après, le thème de la voie qui permet cette conjonction, qui pour Ibn Rušd est la voie rationnelle de l'étude et de la recherche, Anṭūn précise que « en vertu de cela, la philosophie du protagoniste de la biographie [Ibn Rušd] équivaut (*'ibārah 'an*) à une doctrine matérialiste fondée sur la science »³⁹.

Puis, au sujet du thème de l'immortalité de l'âme individuelle⁴⁰ – « la question des questions »⁴¹ –, Anṭūn reconnaît « quelque chose de contradictoire » (« *šay' min al-tanāquḍ* »)⁴² dans les textes du philosophe et suppose deux réponses de sa part: l'une écrite avec le cœur (*bi 'l-qalb*) en tant que croyant soumis aux traditions de ses pères et de ses ancêtres, selon laquelle Ibn Rušd aurait discuté la modalité de la vie future – le fait si elle sera telle que décrite dans le Coran –, mais pas sa réalité – le fait qu'il y aura une vie future ; une seconde écrite avec la raison (*bi 'l-'aql*) « en tant que philosophe qui, avec l'audace du lion, entre sans se soucier dans la caverne de la vérité voilée »⁴³, selon laquelle il n'y a pas de véritable vie individuelle après la mort, car l'intellect particulier et passif de l'homme est corruptible. La seule immortalité est celle de l'intellect agent, qui est commun pour toute l'humanité : autrement dit, l'immortalité s'applique à l'espèce et pas à l'individu⁴⁴. À l'avis d'Anṭūn, la préoccupation cachée d'Ibn Rušd ici n'est pas de nature scientifique mais morale et politique et résulte de l'influence des principes matérialistes subjects, à savoir la nécessité de se comporter avec vertu en absence d'une vie future individuelle où seront jugées les actions accomplies dans cette vie.

³⁸ Farah Anṭūn, *Ta'riḥ*, cit., p. 525 ; Id., *Ibn Rušd*, cit., p. 34.

³⁹ Farah Anṭūn, *Ta'riḥ*, cit., p. 527 ; Id., *Ibn Rušd*, cit., p. 36. Selon le *šayḥ 'Abduh*, au contraire, la doctrine d'Ibn Rušd est une doctrine divine (*maḏhab ilāhī*) basée sur la science. Muḥammad 'Abduh, *al-Faylasūf*, cit., p. 378.

⁴⁰ Pour ce qui suit, voir Farah Anṭūn, *Ta'riḥ*, cit., p. 528 ; Id., *Ibn Rušd*, cit. pp. 36-37, 47-51.

⁴¹ Farah Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 47.

⁴² *Ibid*, p. 50.

⁴³ Id., *Ta'riḥ*, cit., p. 528 ; Id., *Ibn Rušd*, cit. p. 37.

⁴⁴ La position d'Ibn Rušd, qui a évolué plusieurs fois au cours de sa vie, est bien plus compliquée que ne le laisse entendre Anṭūn. Ici nous ne pouvons faire autre chose que renvoyer à Averroes (Ibn Rušd) of Cordoba, *Long commentary on the De anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by R.C. Taylor with Th.-A. Druart subeditor, Yale University Press, New Haven-London 2009, pp. XV-LXXXVI ; M. Di Giovanni, *Averroè*, Carocci, Roma 2017, pp. 119-175. Concernant le thème de la mortalité de l'âme individuelle, voir R.C. Taylor, *Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology*, dans "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 9 (1998), pp. 87-110.

C'est à ce point qu'Anṭūn cite intégralement le dernier problème qu'Ibn Rušd aborde dans son *Tahāfut al-tahāfut*⁴⁵ en réponse à l'accusation d'al-Ġazālī selon laquelle les philosophes nient la résurrection des corps⁴⁶. Dans ce passage, le Cordouan explique qu'en réalité les philosophes voient dans les religions des arts politiques nécessaires (*al-ṣanā'i' al-darūriyyah al-madaniyyah*) pour l'existence de l'homme en tant que homme (à savoir en tant que l'homme est un animal politique, comme avait soutenu Aristote) et pour sa félicité ; qu'il est interdit de s'opposer aux principes généraux des religions ; que les religions conduisent à la sagesse (*ḥikmah*) selon des voies communes à tous les hommes (et l'élite et la masse) de même qu'elles signalent aux savants ce qui les concerne spécifiquement⁴⁷ ; que le savant ne doit pas dédaigner les doctrines dans lesquelles il a été éduqué mais qu'il doit les interpréter de la meilleure manière sachant qu'elles portent sur le général et pas sur le particulier et aussi qu'il doit choisir la meilleure religion de son époque⁴⁸ ; que la religion se fonde sur la mescolance de l'inspiration prophétique et de la raison ; que les prescriptions de l'islam sont plus aptes à inviter la masse aux actions vertueuses par rapport à celles d'autres religions ; qu'il faut tuer les hérétiques (*zanādiqah*) qui nient la

⁴⁵ Ibn Rušd, *Tahāfut al-Tahāfut (Incohérence de l'incohérence des philosophes)*, texte arabe établi par M. Bouyges, S. J., Dār al-Mašriq, Bayrūt 1930, pp. 580-586. Voir aussi les respectives traductions italienne et anglaise: Averroès, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 1997, pp. 532-536 ; *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with introduction and notes by S. Van den Bergh, Luzac & co., London 1954, vol. 1, pp. 359-362. Le passage cité par Anṭūn est traduit presque intégralement en français dans Averroès, *L'Islam et la raison : anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*, traduction de M. Geoffroy, précédée de *Pour Averroès* par A. de Libera, Flammarion, Paris 2000, pp. 195-204. Nous n'avons pas encore eu la possibilité de consulter la récente traduction française intégrale que nous nous limitons à signaler : Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, présentation, traduction de l'arabe et notes par Taïeb Meriane, précédé de *Le projet d'Averroès* par G. Endress, Vrin, Paris 2022.

⁴⁶ al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, a parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M.E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo 2000², pp. 208-225.

⁴⁷ Selon Ibn Rušd les philosophes sont capables de reconnaître dans l'hésitation de la Révélation des indices susceptibles d'orienter leurs analyses. Par exemple, la Révélation décrit la création du monde comme si elle correspondait à la production (*ḥudūṭ*) dans le monde visible, tout en évitant d'utiliser ce mot particulier (*ḥudūṭ*) pour avertir les savants qu'en réalité il n'y a aucune sorte de similitude. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 172.

⁴⁸ Contrairement à toute tentative de lire en cette déclaration une sorte de "libertinage" d'Ibn Rušd, on se trouve dans une perspective purement historique où notre *faylasūf* est en train d'affirmer une chose très "orthodoxe", à savoir que l'islam, en tant que dernière Révélation, est meilleure de toutes les religions qui l'ont précédé.

possibilité de la vie future ; que la résurrection ne concerne pas les mêmes corps de cette vie mais quelque chose de similaire (*amṭāl*). Trois points sont soulignés par notre Auteur⁴⁹ :

- 1) Tout d'abord, la satisfaction d'Ibn Ruṣd pour la réponse de la Révélation à cette question et son désir de ne pas la soumettre à l'examen de la raison – il n'est pas permis de nier la réalité de la résurrection des corps –, bien qu'il interprète sa modalité d'une façon conforme à la raison. En suivant les mêmes mots utilisés par Anṭūn, « cela est sa voie dans toutes les affaires où la religion est en contact avec la science ou la science avec la religion »⁵⁰.
- 2) Deuxièmement, la tolérance et l'indulgence d'Ibn Ruṣd pour les autres religions. Anṭūn apprécie notamment (a) l'interdiction de s'opposer aux principes généraux de la religion et (b) la nécessité de les interpréter de la meilleure façon possible, au mieux, car les religions – qui sont toutes vraies – n'ont d'autre but que d'encourager l'homme à la vertu, afin qu'il parvienne à la félicité dans cette vie et dans l'autre. Bien loin de diffamer une religion pour en louer une autre, les propos d'Ibn Ruṣd sont la pleine démonstration de sa dignité, de sa complète rectitude et de sa perfection morale, devant lesquelles Anṭūn s'incline respectueusement. Là encore, le philosophe est pris comme modèle exemplaire car « c'est comme s'il [...] traçait avec ces deux affirmations la voie de l'harmonie authentique en Orient et le cercle possible de la fraternité »⁵¹.
- 3) Enfin, la préoccupation d'Ibn Ruṣd pour les mécréants qui entendent anéantir les religions et les vertus, et l'obligation de les tuer pour quiconque en ait la possibilité. Anṭūn, plutôt inquiet que le philosophe autorise le meurtre, essaie de trouver une raison cachée qui aurait pu motiver cette affirmation, comme son désir d'échapper à tout soupçon qui pesait sur ceux qui s'occupaient de philosophie à son époque.

Toujours en référence à cette sorte de philosophie morale, il faut enfin ajouter que la position d'Ibn Ruṣd sur la femme – à savoir qu'elle ne diffère pas

⁴⁹ Pour ce qui suit, voir Faraḥ Anṭūn, *Ibn Ruṣd*, cit., pp. 54-56.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁵¹ *Ibid.*, p. 55. À noter que selon Anṭūn la correcte interprétation des Écritures peut « préserver la dignité des religions en cette époque, en les protégeant du mal de cet terrible ennemi, sauvegarder la vertu dans tous les peuples et [aussi] fournir les fondements sur lesquels bâtir la fraternité et la concorde entre les divers éléments de l'Orient » : *ibid.*, p. 145. L'ennemi mentionné ici, commun à toutes les religions et qui provient de la nouvelle civilisation, est constitué par les principes matérialistes basés sur la seule recherche rationnelle : *ibid.*, p. 142.

de l'homme pour sa nature, mais seulement en raison de sa majeure faiblesse physique – est particulièrement appréciée par Anṭūn, à tel point qu'il l'assimile aux idées de Qāsim Amīn (1863-1908), l'auteur de *Tahrīr al-mar'ah* (L'émancipation de la femme, 1899) et de *al-Mar'ah al-ḡadīdah* (La nouvelle femme, 1900)⁵².

L'herméneutique sacrée d'Ibn Rušd et la critique explicite d'Anṭūn

C'est dans la conclusion de la première réponse d'Anṭūn à la réplique du *ṣayḥ* 'Abduh que Ibn Rušd devient l'objet d'une critique directe de la part de notre Auteur⁵³. Anṭūn explique, de façon correcte mais sommaire⁵⁴, qu'à

⁵² *Ibid.*, pp. 59-60. Les affirmations d'Ibn Rušd à ce sujet se trouvent dans son *Commentaire à la République de Platon* : il s'agit d'un texte qui n'a survécu que grâce à la traduction hébraïque de Samuel ben Judah de Marseille (n. 1294), qui est à la base des traductions latines de Elia del Medigo (m. 1493) et Jacob Mantinus (m. 1549). Il en existe deux éditions modernes : Averroes, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp. 164-165 ; Id., *Averroes on Plato's Republic*, translated, with an introduction and notes by R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca-London 1974, pp. 57-58. Cependant, la source d'Anṭūn à cet égard est le résumé de E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, cit., pp. 461-462.

⁵³ Pour ce qui suit, voir Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., pp. 118-123. Cette critique était déjà présente, *in nuce*, dans Id., *Radd imām ḡalīl*, cit., pp. 638-639.

⁵⁴ Loin d'être exhaustif, Anṭūn aurait dû intégrer le résumé suivant avec ce que le philosophe écrit dans *al-Kašf 'an manāhiḡ al-adillah fī 'aqā'id al-millah*, publié dans l'édition de Müller qui est l'une des sources explicitement utilisées par Anṭūn. Faraḥ Anṭūn, *Ihdā' al-kitāb*, dans Id., *Ibn Rušd*, cit. (pas numérotée). Or, à notre avis, peut-être faute de temps ou pour absence d'intérêt, il n'a pas lu avec soin ce livre, dont il ne cite presque jamais le titre (Id., *Ta'rīḥ*, cit., pp. 521, 537 ; Id., *Ibn Rušd*, cit., pp. 27, 59 où il n'est qu'évoqué). Si l'on exclut les citations des historiens Ibn Abī Uṣaybi'ah (m. 1270) et al-Ḍahabī (m. 1348) et une note en bas de page (Id., *Ibn Rušd*, cit., p. 109), à notre connaissance il n'y a qu'une exception dans un article où Anṭūn reporte (il ne s'agit pas d'une citation faite par Anṭūn lui-même) les passages principaux de la première partie d'un écrit publié dans la revue arabe "al-Bayān" (L'évidence) imprimé en Inde et rédigé par un certain érudit indien nommé Muḥammad al-Fāwīq al-Hāšimī qui attaque durement des savants qui ont proposé d'introduire l'enseignement de la philosophie d'Ibn Rušd dans la Dār 'ulūm al-nadwah. Dans le cadre de ses reproches au *faylasūf*, qui se concentrent principalement sur sa méfiance face à l'aš'arisme, ce savant indien reporte le début du *Kašf* où Ibn Rušd parle du but de son livre ainsi que des quatre sectes égarées (l'aš'arisme, le mu'tazilisme, le batinisme et celle des Ḥašwiyyah) et la phrase très connue du *Faṣl al-maqāl* où al-Ġazālī est accusé d'être un aš'arite avec les aš'arites et un philosophe avec les philosophes. Anṭūn ne répond pas à cet article car il en attendait la continuation, qui – nous imaginons – ne lui est jamais parvenue. Id., *al-Faylasūf Ibn*

l'avis du *ḥaylasūf* l'interprétation du *ẓāhir* (sens évident ou obvie) est nécessaire pour l'élite – mais pas pour la masse – lorsqu'il y a une contradiction avec la raison, sauf quand le *ẓāhir* concerne les principes de la religion. Autrement dit, on est *obligé* de pratiquer le *ta'wīl*, on est *obligé* d'interpréter un énoncé coranique ou un *ḥadīṭ* qui, dans son sens évident, est en contradiction avec le résultat de la démonstration (*burhān*). Par contre, on ne peut pas interpréter un énoncé coranique ou un *ḥadīṭ* concernant les principes de la religion, à savoir l'existence de Dieu, des prophéties et de la félicité et de l'infélicité dans l'autre vie⁵⁵ : dans ces cas l'élite ne peut qu'interpréter la *modalité* de ces dogmes. Or, cette « nouvelle voie » (« *ṭarīqah ḡadīdah* »)⁵⁶ parcourue par Ibn Rušd dans le but d'harmoniser la religion et la science⁵⁷ rend la première assujettie à la seconde : le sens caché ou intérieur (*bāṭin*), le vrai sens du texte sacré n'est atteint que par la science. La religion alors s'écarte de son champ de la Révélation et devient « comme un corps lié à un autre corps, celui de la science. Elle est ainsi obligée de suivre la science dans tous ses changements intellectuels et toutes ses transformations dialectiques, *même quand il s'agit d'opinions (ẓunūn) et de suppositions (iḡtirād)* » (nous soulignons)⁵⁸. Ce caractère hypothétique que la science quelques fois manifeste constitue la base de la perspective d'Anṭūn et explique pourquoi, concernant la question de la vie dans l'au-delà ou des attributs divins, il préfère à l'herméneutique d'Ibn Rušd celle d'al-Ġazālī – bien qu'il le considère un né-

Rušd. Mā kafā, cit.

⁵⁵ Averroè, *Il Trattato decisivo*, cit., pp. 88-89.

⁵⁶ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 119.

⁵⁷ Que ceci soit le but d'Ibn Rušd à l'avis d'Anṭūn est évident si l'on considère ce qu'Anṭūn écrit dans un article sur la doctrine de Ġamāl al-Dīn al-Aḡḡānī, où il lui reproche le fait de ne pas avoir répliqué à son interlocuteur indien avec une réponse proche de celle donnée par Ibn Rušd à ses adversaires, mais dont il ne fournit aucune référence textuelle. La-voici : « La science naturelle fait partie des choses rationnelles et sensibles. La religion fait partie des choses divines, donc ne confondez pas ceci avec cela ! Utilisez la science naturelle pour augmenter la force de la raison et du corps, pour étudier les mystères de la nature, pour renforcer l'âme humaine, pour affiner sa détermination avec ses lois, pour réformer (*iṣlāh*) la Terre avec sa force. Et utilisez la religion pour protéger l'âme de la saleté. Chacune de ces deux sciences – la science naturelle et la science religieuse – est nécessaire pour cette société humaine. Il faut donc les accorder (*tawfīq*) et ne pas les séparer (*taḡrīq*) ». Faraḥ Anṭūn, *Falsafat Ġamāl al-Dīn al-Aḡḡānī. Hal li 'l-Aḡḡānī falsafah?*, dans "al-Ġāmi'ah", V, 4 (I sibtimbir 1906), p. 152.

⁵⁸ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 120.

gateur des causes⁵⁹ – car elle *permet, autorise* l'interprétation en présence d'une preuve décisive, mais ne la rend pas obligatoire⁶⁰.

En déclarant ouvertement la différence de sa position par rapport à celle du philosophe, Anṭūn soutient la nécessité de préserver à la fois l'intégrité de la science et celle de la religion, et de dessiner à chacune d'elles un domaine à l'intérieur duquel elles puissent se déplacer librement, sans s'assujettir l'une à l'autre. Aux « droits de la raison » (« ḥuqūq al-'aql ») il faut ajouter les « droits du cœur » (« ḥuqūq al-qalb »)⁶¹. Il écrit dans un passage très connu :

La science doit être inscrite dans le domaine de la raison (*al-'aql*), parce que ses fondements se basent sur l'observation, sur l'expérience et sur la vérification. Quant à la religion, elle doit être inscrite dans le domaine du cœur (*al-qalb*), parce que ses fondements se basent sur l'acceptation de ce qui se trouve dans les Livres, sans examen de leurs principes. Et il n'est pas permis de dire que cette division entre raison et cœur serait une innovation blâmable dans la science ou serait destructive pour son autorité, car la science aspire à l'investigation de toute chose et de tous les principes. *La science elle-même ne nie pas son impuissance dans certains cas.* Ainsi par exemple la science *postule-t-elle* (*yaftariḍu*) l'existence d'une matière dont est composé le monde pour justifier l'existence de l'univers (ce que l'on appelle aujourd'hui l'éther)⁶². Aussi *postule-t-elle* (*yaftariḍu*) l'existence de l'âme pour justifier certaines actions des humains dans la veille ou dans le sommeil, qui seraient inexplicables autrement. Si la science elle-même continue jusqu'à nos jours à bâtir ses fondements sur des suppositions, *même dans des questions scientifiques et physiques*, comment peut-elle nier les choses du cœur parce qu'elles ne sont pas des choses démontrées ? En plus, ces choses du cœur ont les démonstrations du cœur (*barāhīn qalbiyyah*), de même que la raison a les démonstrations rationnelles (*barāhīn 'aqliyyah*). Un exemple en est [...] le fait que le cœur ressent la douceur du bien, de la vertu, de la dévotion et de l'aspiration humaine à un monde différent, à savoir des choses dont la raison se moque en les considérant comme conséquences de l'éducation et de l'habitude, et non

⁵⁹ *Ibid.*, p. 99. Que cette caractérisation de la figure d'al-Ġazālī doive être revue, il est évident d'après la lecture de F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, et de la bibliographie là citée et discutée.

⁶⁰ Après avoir cité le *Tahāfut al-falāsifah* d'al-Ġazālī (*al-Ġazālī, The Incoherence*, cit., pp. 208, 214-215), Anṭūn écrit : « Il ne fait aucun doute que cette affirmation de l'imam al-Ġazālī est extrêmement juste (*fi ḡāyat al-ṣawāb*) ». Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 121.

⁶¹ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 143, où il reprend la discussion sur cœur et raison.

⁶² À l'instar d'Ibn Rušd qui postulait l'éternité de la matière. À remarquer qu'il s'agit du même verbe (*yaftariḍu*). Voir p. 48 du présent article.

comme la conscience même de l'homme. Ceux-ci sont les démonstrations du cœur [...] (nous soulignons)⁶³.

La raison a, oui, le droit de nier les démonstrations du cœur, car elle est absolument libre d'agir dans son champ, mais elle ne peut pas obliger les autres à se conformer à ses propres principes. Ici règne une différence nette entre le cœur et la raison, elles ont des devoirs différents et aucun des deux ne peut juger de la validité de l'autre⁶⁴ : tous les deux sont nécessaires pour l'humanité. Si la science est nécessaire car elle défend le droit de l'homme à la liberté – ce dont la religion est incapable⁶⁵ –, la religion est l'un des besoins du cœur humain qu'il ne faut pas nier si l'on veut agir avec vertu⁶⁶. Cela parce que la science, pour une raison ou pour une autre, n'a pas réussi à substituer entièrement la religion, à réformer complètement la condition humaine et à éteindre la soif de l'homme pour ce qui est au-delà de la nature⁶⁷.

Conclusion : le rôle ambigu d'Ibn Rušd

Or, en nous approchant de la conclusion de cet article, il faut retourner sur Ibn Rušd. Ce qui doit être souligné est l'ambiguïté qui émerge de l'analyse que nous venons de mener. Il est absolument vrai que, d'une part, Anṭūn fait d'Ibn Rušd un martyr des ingérences politiques de la religion et un modèle exemplaire pour sa lutte en faveur de la raison et de la science, lui reconnaît le mérite d'avoir mis sur un pied d'égalité l'homme et la femme, et l'apprécie pour sa tolérance et son indulgence envers toutes les religions en tant que voies pour la félicité et la vertu. Mais d'autre part, Anṭūn soumit le philosophe à une dure critique concernant sa théorie herméneutique qui est expression de la suprématie de la science sur la religion, de la raison sur le cœur. En plus, même si notre Auteur ne le formule pas ouvertement, Ibn Rušd semble bien être proche, d'une certaine mesure, de l'ennemi commun

⁶³ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 122. Sur la question des démonstrations du cœur et de la raison, voir aussi Id., *Rinān wa inkāruhu al-'aḡā'ib*, dans "al-Ġāmi'ah", III, 9 (agustus 1902), pp. 620-621.

⁶⁴ Selon A. von Kūgelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, cit., p. 86, ici on est face à deux vérités différentes.

⁶⁵ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd*, cit., p. 149.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 170. Il est intéressant de remarquer que dans la même page Anṭūn utilise un *mašdar* de la même racine du mot *naḥḍah* pour affirmer que le but de la religion est de réveiller les peuples. La *naḥḍah*, dans sa perspective, est bien loin d'être une simple sécularisation ou laïcisation : « lorsque la religion s'écarte de sa pure fonction de cœur (*al-qalbiyyah*) et de ses vertus fondamentales, elle devient un outil dans les mains des gouvernants et un moyen d'affaiblir et d'endormir les peuples, au lieu d'[être un moyen de] les renforcer et de les réveiller (*inhāḍihā*) » (nous soulignons).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

des religions, à savoir les principes matérialistes basés sur la seule recherche rationnelle. Cette ambiguïté est bien témoinnée par la reconnaissance, de la part d'Anṭūn, de deux interprétations différentes chez le philosophe⁶⁸ : l'une, qu'il faut repousser, qui assujettit la religion à la science, et l'autre, dont il faut jouir, visant à tirer du texte sacré des vertus. Or, à notre avis, c'est exactement cette dernière interprétation la majeure contribution du philosophe à la *nahḍah* d'Anṭūn : tout en promouvant la centralité de la raison dans la société, et malgré le fait d'avoir professé une philosophie matérialiste, Ibn Rušd a su valoriser le caractère vertueux des religions qui constitue le plus important point de rencontre avec la lutte d'Anṭūn contre le confessionnalisme dont souffre l'Orient.

⁶⁸ Il s'agit d'un fait déjà constaté par A. Von Kūgelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, cit., p. 357-358.