

Une vision de l'universalité de la civilisation arabo- islamique

Mahmoud Azab

PID_00177413



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. L'installation de l'islam au début du VIIème siècle.....	11
2. Le rôle des sources non islamiques dans la constitution de la civilisation arabo-islamique.....	15
2.1. Damas	15
2.2. Le rôle d'Alexandrie dans la diffusion des sciences exactes	15
2.3. Bagdad : d'une école de sciences exactes à une école de traduction	21
2.3.1. Les voies empruntées par la science	23
2.3.2. Les professeurs et l'enseignement à Bagdad	25
2.4. Avicenne et l'apogée de la pensée philosophique et scientifique en islam	30
3. La fondation des sciences traditionnelles de l'islam (jurisprudence, exégèse, tradition et théologie) et l'influence de la pensée grecque.....	32
3.1. Aux origines des quatre grandes écoles du <i>fiqh</i>	32
3.1.1. L'école hanéfite	35
3.1.2. L'école malékite	36
3.1.3. L'école chaféite	37
3.1.4. L'école hanbalite	38
3.1.5. Le zahirisme ou la naissance de l'interprétation de l'obvie	40
3.1.6. Conclusion	42
3.2. Le (<i>kalâm</i>)	43
3.3. <i>Ilm al hadith</i>	46
3.4. Le soufisme	47
3.4.1. L'Irak, berceau du soufisme	47
3.4.2. Les premiers maîtres	48
4. L'arabe, langue des sciences pendant quatre siècles.....	54
4.1. Retour sur les langues sémitiques	54
4.2. Le judéo-arabe : science et culture juives en langue arabe	56
4.3. La langue araméenne	57
4.4. La langue arabe	58
5. La concurrence scientifique entre le Mashreq et le Maghreb musulmans au Moyen Âge.....	61

5.1.	L'état des sciences dans le monde musulman entre le IXème et le XIIème siècle	61
5.2.	La poésie andalouse	63
5.3.	La philosophie	64
5.4.	Le déclin de la philosophie dans l'occident musulman	65
5.5.	Conclusion	66
6.	Le littéralisme et la décadence.....	68
6.1.	L'histoire des relations entre la raison et la foi	69
6.2.	Les réformes religieuses et la pensée scientifique	71
6.3.	La position des religieux vis-à-vis de la philosophie et les philosophes	74
6.3.1.	La fatwa isolée d'Ibn Al Salah pour l'interdiction de la philosophie	77
6.3.2.	L'orthodoxie et le soufisme	78
7.	Nouveau départ des sciences, de l'arabe vers les langues européennes au XIIIème siècle : Tolède et Palerme.....	80
7.1.	Les contacts et les relations entre les musulmans et les pays européens	80
7.2.	Les traductions des sciences en langues européennes	81
7.2.1.	L'influence de la littérature arabe dans la formation de la culture européenne	84
7.2.2.	L'apport de la civilisation arabo-islamique à la pensée scientifique européenne	87
7.2.3.	La philosophie et la religion	91
	Résumé.....	97
	Bibliographie.....	99

Introduction

La civilisation universelle est celle qui reconnaît ses sources.

Avant une véritable entrée en matière, il nous faut dans un premier temps définir les termes du titre proposé : « Une vision de l'universalité de la civilisation arabo-islamique ». Comment, d'une part, comprendre le terme de « civilisation », mot-clé de cette étude, ainsi que l'adjectif « arabo-islamique » ? Et comment, d'autre part, réfléchir sur la question de « l'universalité » de cette « civilisation arabo-islamique » ? Avant de poser la problématique centrale de notre cours, une réflexion préalable sur les termes qui constitueront cette problématique s'impose. Il nous paraît en effet essentiel de confronter des définitions différentes, en insistant sur les spécificités des éléments produits par la propre « civilisation arabo-islamique » et en se rapprochant de l'époque étudiée.

Moyennant une réflexion sur cette civilisation basée sur l'exploitation des outils qu'elle a produits, il nous semble que nous serions plus susceptibles de comprendre son point de départ, son évolution et ses objectifs, et, enfin, ce à quoi elle a abouti. De plus, nous éviterions les divers décalages dus aux placages de notions et de cheminements rationnels non adaptés aux contextes étudiés. Mais parallèlement aux éléments de définition proposés par la « civilisation arabo-islamique », un recours aux réflexions occidentales contemporaines sur la « civilisation » permettrait de mesurer le degré de maturité de la réflexion suggérée par les arabes à l'époque étudiée.

Nous pourrions ainsi découvrir des éléments définitoires nouveaux, qui, en faisant parler les diverses composantes de la civilisation en question, peuvent s'avérer intéressants. Les références principales de définition sont des ouvrages et des dictionnaires spécialisés, mis en rapport avec des dictionnaires de la langue générale, aussi bien en arabe qu'en français. Les sources arabes proviennent du XIV^{ème} siècle, alors que les sources en langue française datent des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles.

Pour ce qui est du concept de « civilisation », une relecture de la *Muqaddima*, la préface de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun (1323-1406) sur le *Discours de l'Histoire universelle*, est extrêmement intéressante, vu que cet ouvrage est effectivement l'un des produits de la civilisation qui nous intéresse et qu'il se concentre, justement, sur l'analyse de tout ce qui se rapporte au concept de civilisation. Dans le premier livre de la *Muqaddima*, « La nature du *oumran bashari* », on lit ainsi :

« L'Histoire a pour objet l'étude de la société humaine (*al ijtima' al insani*), c'est-à-dire la civilisation universelle (*oumran al aalam*). Elle traite de ce qui concerne la nature (*tabiaa*) de cette civilisation, à savoir : la vie sauvage (*tawahhush*) et la vie sociale (*ta-annus*), les particularismes dus à l'esprit de clan (*al aasabiyyat*) et les modalités par lesquelles un groupe humain en domine un autre. Ce dernier point conduit à examiner la naissance du pouvoir (*moultk*), des dynasties (*douwal*) et des classes sociales (*maratib*). Ensuite, l'histoire s'intéresse aux professions lucratives (*kasb*) et aux manières de gagner sa vie (*maash*), qui font partie des activités et des efforts de l'homme, ainsi qu'aux sciences et aux arts. Enfin, elle a pour objet tout ce qui caractérise la civilisation. »

Ibn Khaldoun (1332-1406). *Discours sur l'Histoire universelle (Al Muqaddima)* [traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil]. Paris : Actes Sud/Sindbad, coll. Thésaurus (p. 55).

Il faut comprendre que cet extrait ne représente qu'une réflexion simplifiée sur le terme clé du cours, mais elle reste une définition spécialisée en comparaison avec les définitions générales que propose Ibn Manzour (1232-1311) dans son *Lisan al aarab (La Langue des Arabes)*. Un siècle avant Ibn Khaldoun, on pouvait lire dans l'entrée « *aamara* », des significations plus simples, liées à l'idée de répandre la vie sur terre, sans aller jusqu'à la constitution d'une structure aussi complexe que la civilisation. Mettre en parallèle ces deux définitions – spécialisée et générale – produites par des arabes est très porteur dans la mesure où cela permet de voir comment des penseurs appartenant à la sphère civilisationnelle étudiée utilisent les mots de celle-ci pour la décrire et l'étudier.

Tenter d'expliquer la « civilisation arabo-islamique » en reprenant les mots produits par cette civilisation, c'est avant tout respecter le processus intellectuel qu'ont suivi les hommes y appartenant. C'est aussi insister sur le fait que chaque civilisation dispose des outils nécessaires pour réfléchir sur les réalités qui la composent et l'entourent. C'est enfin permettre une réflexion plus complète sur cette civilisation en mettant en parallèle ses produits avec ceux de civilisations précédentes ou suivantes. En se concentrant sur les définitions soumises, nous déduisons que

Pour une réflexion plus adaptée à notre ère et au contexte occidental et plus particulièrement français dans lequel nous nous situons aujourd'hui, voyons comment des dictionnaires contemporains de la langue française générale et spécialisée présentent la « civilisation ». Du *Petit Robert*, ouvrage de référence pour une définition linguistique générale, au *Dictionnaire des Sciences humaines*, considéré comme plus spécialisé en la matière, en passant par l'*Encyclopaedia Universalis*, référence médiane connue pour sa couverture généraliste de sujets traités par des spécialistes, quels éléments convergent et quels autres divergent par rapport à ceux dont nous disposons dans nos sources arabes du XIII^{ème} et du XIV^{ème} siècle ?

Le *Petit Robert* situe l'apparition du terme à l'année 1808 et le définit comme suit :

« 2. Ensemble des caractères communs aux vastes sociétés les plus évoluées ; ensemble des acquisitions des sociétés humaines (opposé à *nature, barbarie*) culture, progrès. [...] 3. Ensemble de phénomènes sociaux (religieux, moraux, esthétiques, scientifiques, techniques) communs à une grande société ou à un groupe de sociétés »

Le Nouveau Petit Robert, édition de 1995.

Le recours aux deux concepts de « nature » et de « barbarie » est à souligner car ils sont repris dans l'ensemble des sources et apparaissent dans les références arabes citées précédemment. En tant qu'ouvrage général, le *Petit Robert* utilise l'opposition dans sa définition sans s'arrêter dessus, tandis que le *Dictionnaire des Sciences humaines* inclut la précision suivante :

« Dans l'opposition évolutionniste du XIX^{ème} siècle, la civilisation s'oppose à la barbarie. Les sociétés civilisées sont celles qui connaissent la religion, la morale et les bonnes mœurs. Et l'on suppose que les sociétés primitives ou préhistoriques connaissent un état entre la sauvagerie originelle et la véritable civilisation.

Avec la naissance de l'anthropologie, on comprend que la civilisation n'est pas un attribut des civilisations évoluées. Toutes les sociétés humaines connaissent une forme de civilisation que l'on nomme « culture ». L'emploi traditionnel du mot « civilisation » au singulier tend donc à disparaître. On parle désormais « des » civilisations : la civilisation chinoise, grecque, occidentale et on peut parler aussi de civilisation africaine. Le terme « civilisation » renvoie alors à une aire culturelle, stable sur le long terme, marquée par quelques grands caractères qui lui sont propres. »

Jean-François Dortier (dir.) (2004). *Le Dictionnaire des Sciences humaines*. Paris : Éd. Sciences Humaines.

Soulignons ici que suivant la définition d'Ibn Khaldoun, la vie sauvage et la vie sociale sont deux composantes inséparables pour une réflexion sur toute civilisation. C'est donc que les deux aspects étaient pour lui, à l'époque, co-existants. Autre point de comparaison essentiel : la pluralité des civilisations. Pour Ibn Khaldoun, il existe une civilisation humaine universelle – car ce sont toujours les hommes qui sont responsables de construire la Terre et de la remplir (*aamara*) –, mais il existe plusieurs nations (*oumam*) qui se distinguent les unes des autres par des caractéristiques propres (habitudes et religions notamment).

Ainsi, il cite comme nations contemporaines aux arabes de l'époque, les nabatéens, les syriens, les persans, les israélites, les coptes, les grecs, les byzantins, les turcs, mais aussi les berbères. C'est donc que le *oumran* (civilisation) est unique en ce qu'il reste toujours le produit de l'homme, axe principal de cette construction, tandis que les diverses *oumam* (nations), les sociétés constituées autour de principes culturels, peuvent clairement se distinguer en fonction des sources de leur constitution. Tout est donc question de mise en contexte et de précision, tout comme l'indique l'*Encyclopaedia Universalis* :

« [Être sûr de l'utilisation que l'on fait du terme « civilisation »,] suppose d'abord qu'on s'entende sur le contexte dans lequel on emploie le mot et que l'on précise les rapports entre civilisation et culture. »

Encyclopaedia Universalis, édition de 2005.

Partons donc de ce principe pour cadrer notre réflexion. La « civilisation » dont nous traiterons dans ce cours est celle qui s'est développée **entre le VIII^{ème} et le XIV^{ème} siècle, au Mashreq** (dans les villes de Bagdad et les villes voisines) **et au Maghreb** (notamment en Andalousie et en Sicile).

Pour ce qui est de la « culture » dont dépend cette « civilisation », il convient de définir l'adjectif « arabo-islamique » qui reviendra souvent dans notre exposé. Le préfixe « arabo » fait référence à la langue arabe, langue de communication orale, mais surtout écrite, langue du savoir et de la philosophie, et à l'époque principal outil de référence scientifique dans le monde. Quant au suffixe « islamique », il renvoie au cadre culturel général dans lequel se développaient les sciences en question, cadre regroupant des sources non arabes et non musulmanes qui ont participé à la formation de cette civilisation. La part d'islam dans cette civilisation n'est donc pas tant religieuse que culturelle. Il s'agit de rechercher dans la culture produite par les diverses références islamiques, des termes spécifiques ainsi qu'un certain vocabulaire général, capables d'exprimer les idées scientifiques, philosophiques ou théologiques proposées dans le contexte de la période étudiée.

Ainsi, le Coran, texte fondateur mais pas exclusivement religieux, est la référence fondamentale, l'influence primordiale mais guère unique puisqu'on accepte alors les divers textes de cultures voisines. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que la part de religieux contenue dans le Coran ne contredit pas l'implication de sources culturelles et philosophiques à travers ce que l'on appelle l'exégèse.

Mais c'est aussi dans ce sens qu'il faut réfléchir sur le concept d'« universalité », l'universalité de la civilisation arabo-islamique, telle une étape dans le processus humain général de développement de la réflexion. La reconnaissance des diverses composantes de « l'arabo-islamique » est la principale caractéristique de cette construction universelle.

Faisons rapidement le point sur ce concept d'« universalité ». Nous nous y intéressons dans son sens le plus général, c'est-à-dire dans le sens de ce qui s'étend à l'ensemble des hommes et de la terre. L'universel est, en quelque sorte, ce qui s'applique à tous, ce qui est accepté par tous. On pourrait se demander si l'universel est ce qui reste applicable et acceptable par tous en tout temps. Mais on se rend très vite compte que le contexte temporel se rapporte à la question de l'évolution des composantes civilisationnelles, et plus précisément à leur adaptation au degré de développement matériel, social et psychologique (entre autres aspects) des sociétés étudiées.

Entrées : Universalité, universelle, dans le *Petit Robert*.

Or il va de soi qu'avec le temps, de nombreuses évidences sont revues, des idées sont échangées, enrichies et rendues complexes. Cela ne veut pas dire que les apports de la civilisation arabo-islamique ne sont plus d'actualité. Il

faudrait plutôt comprendre que chaque étape du développement de la civilisation humaine est marquée par son adéquation au moment de l'histoire où elle se déroule. Entre le VIII^{ème} et le XIV^{ème} siècle, la civilisation arabo-islamique avait apporté à l'humanité toute sorte de richesses scientifiques, intellectuelles, artistiques, en intégrant les éléments propres aux civilisations précédentes ou contemporaines et en citant chacune de ces civilisations. Ces apports représentaient alors des références, les meilleures et les plus avancées dans chacun des domaines du savoir ou de l'art. Aujourd'hui, ils représentent l'un des principaux maillons de la longue chaîne de l'évolution civilisationnelle des hommes.

Dans ce cours, nous nous posons comme objectif d'ouvrir des voies de réflexion sur le sens de l'« universalité de la civilisation arabo-islamique », qui est plurielle, selon les définitions suggérées plus haut. Notre démarche est descriptive et analytique et porte sur la période des sept siècles indiqués.

Pour insister sur la nécessaire reconnaissance de l'autre dans la construction d'une civilisation, notre point de départ sera la traduction des sciences et de la philosophie du grec vers l'arabe, et notre point d'arrivée la traduction de l'arabe vers le latin et les diverses langues européennes qui en sont dérivées.

Entre ces deux repères, le cheminement que nous suivrons n'est pas strictement chronologique. Nous nous efforcerons plutôt de soumettre une analyse articulée autour de grands axes caractéristiques de la période étudiée.

Ainsi, nous verrons tout d'abord les premiers contacts importants que l'islam a établi avec les cultures voisines lors de son installation dans les territoires conquis où il côtoie les autres religions (unité 1), et dans ce contexte, nous verrons comment des sources non islamiques ont contribué à la formation de la civilisation arabo-islamique universelle (unité 2), en nous intéressant tout particulièrement aux circonstances de la naissance des sciences traditionnelles de l'islam, et à l'apport grec à ces sciences (unité 3) ; nous verrons ensuite comment la langue arabe est devenue la langue des sciences par excellence (unité 4), que ce soit au Mashreq ou au Maghreb, dans le cadre d'une concurrence scientifique qui fut une première historique (unité 5), avant de nous pencher sur le déclin de la civilisation arabo-islamique, en rapport avec la fermeture d'esprit et le littéralisme du XIII^{ème} siècle (unité 6), après quoi les sciences arabes suivront un nouveau cheminement, vers d'autres langues, à travers le mouvement de traduction de Tolède et de Sicile (unité 7).

1. L'installation de l'islam au début du VII^{ème} siècle

Au commencement, l'islam était religion, vérité historique indéniable. Tout commence avec la religion. Cette dernière donne des réponses à tout ce qui n'a pas de réponse. Or lors de l'étude de la religion, un lien quasi inévitable se noue avec le concept des symboles mythiques. En effet, dans le monde antique, les mythes représentent l'une des œuvres les plus profondes de l'esprit humain. Si l'on n'insiste pas sur la définition négative du mythe comme légende, comme produit enfantin de l'imagination et d'une illusion folle, le mythe, dans sa définition positive et avant que l'examen scientifique et le raisonnement analytique ne développent les sciences modernes, est une création révélatrice aux esprits poétiques riches et sains, ou est lié à la question du mystère et de l'invisible. Ainsi, le mythe était toujours ouvert, s'offrant à la contemplation universelle profonde, mais se voilait aux yeux du penseur moderne le traitant avec logique, et suivant un raisonnement sans aucune âme.

Un grand courant de chercheurs spécialisés dans les mythes dit que « le mythe est étroitement lié aux rites et aux dévotions prononcées. Ces rites et dévotions étaient deux faces d'une même monnaie ». Un autre courant de chercheurs dans l'histoire des religions prétend que « les mythes de l'antiquité n'étaient que des contes légendaires, développés pour interpréter la nature de l'univers et le destin de l'homme, pour mettre des bases des coutumes, des croyances, des actes humains, ainsi des noms des lieux saints et des noms des individus héroïques ».

Référence bibliographique

S. N. Kramer (1974). *Asatir al kalam al qadim (Les mythes du monde antique)*, trad. de l'anglais vers l'arabe par A. A. Yousef. Le Caire : Al hayaa al misriyya lilkitab. (La traduction française proposée ici est de nous-mêmes.)

Le dialogue éternel entre la religion et les mythes, c'est-à-dire **le sacré et le mythe**, constitue l'une des bases essentielles de la religion. L'histoire des religions, surtout celle des religions sémitiques anciennes en Mésopotamie, sur la côte syro-palestinienne et en Égypte, en est témoin.

Cette même histoire montre clairement que l'on ne peut pas séparer les sharias religieuses (les jurisprudences), du moins dans les trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam), de la base de la loi de Hammourabi, qui divisait la société comme suit :

« [...] La société mésopotamienne est composée de trois classes. Les citoyens de première classe sont appelés *awiloum* : ce sont les patriciens et ils jouissent de la liberté et des pleins droits. Ceux de la deuxième classe sont appelés *moushkenoum*, terme qu'on pourrait traduire par plébéiens, libres aussi, mais soumis à certaines limitations juridiques, surtout dans la vente de l'immobilier. La troisième classe est formée des citoyens appelés *awardoum*. c'est-à-dire esclaves. »

S. Moscati (1955). *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*. Paris : Payot (p. 70).

Les première et troisième classes existent toutes deux dans les sharias biblique et coranique. La célèbre loi du talion, respectant le principe des classes, va réapparaître plus tard dans la Bible et dans le Coran.

Une autre base babylo-assyrienne va aussi avoir une place importante dans la Bible, et dans le Coran : il s'agit du mythe ou de l'épopée de Gilgamesh.

« [...] Le vieux sage avait obtenu l'immortalité à l'époque du déluge universel, auquel il avait échappé avec sa famille, ses animaux et ses biens, et il raconte ces événements dans un récit qui rappelle celui de la Bible. »

S. Moscati (1955). *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*. Paris : Payot (p. 85).

Après la Bible, on retrouvera cette histoire dans les récits coraniques.

En ce qui concerne le monothéisme dans ces deux grandes religions, le judaïsme et l'islam, trouve aussi des valeurs proches dans les textes égyptiens (Akhénaton). La troisième région qui va donner sa part dans les religions monothéistes et la côte syro-palestinienne, la Phénicie, et la terre de Canaan.

Les historiens s'intéressent aux sources de l'islam et du Coran, parlant des passages coraniques qui s'accordent avec des textes bibliques. Cela nous paraît une évidence, mais il faut remonter encore plus loin dans l'histoire pour trouver les sources des textes bibliques, dans des textes anciens, c'est-à-dire les textes mésopotamiens, phéniciens et cananéens, et égyptiens. La question et les faits religieux sont plus anciens qu'on ne le pense, car l'homme depuis son existence sur terre portait en lui le souci de la recherche de la puissance absolue, celle de l'éternel, c'est-à-dire celle de Dieu.

La péninsule Arabique – de l'extrême sud, de l'océan Indien et du golfe d'Aden, jusqu'à l'extrême nord syro-mésopotamien, et du golfe Arabo-Persique à l'est, jusqu'à la mer Rouge, le Sinaï, et la côte syro-palestinienne à l'ouest – a son histoire ancienne qui parle de peuples, de cultures, de langues, et de religions. Les arabes du sud et du nord, les cananéens, les hébreux, les phéniciens, les araméens, les akkadiens, les babylo-assyriens, tous ces peuples et toutes ces cultures ont dialogué et ont exercé une influence les uns sur les autres pendant des millénaires. Le polythéisme était très souvent dominant, mais ces cultures dialoguaient aussi avec les cultures voisines, comme celle de l'Égypte qui avait connu le monothéisme assez longtemps avant les hébreux, qui eux-mêmes

l'ont connue dans ce pays et au sein de la culture pharaonique, surtout le monothéisme d'Akhénaton. L'islam fait commencer l'histoire du monothéisme avec l'archétype humain Adam, puis avec les prophètes Noé et Abraham.

Juste après la mort de Muhammad, prophète de l'islam, cette « nouvelle » religion monothéiste ne tarde pas à s'étendre à toute la péninsule Arabique, et à s'installer dans les contrées septentrionales des deux côtés, à l'est dans la Mésopotamie, et à l'ouest, sur la côte syro-palestinienne. Les partisans de cette religion universelle annoncent de par le monde le message coranique et avancent assez vite en direction de l'Égypte, pour continuer petit à petit vers l'Afrique du nord.

Ainsi, l'islam commence à s'installer partout sur les terres de toutes ces grandes civilisations, en respectant et assimilant des cultures sémitiques anciennes, monothéistes et autres : les peuples entrent en dialogue, polémiquent et échangent dans le cadre de la vie quotidienne. Les convertis à l'islam commencent à s'intégrer, et à assumer leurs rôles administratifs et culturels, et, plus tard, vont participer à la vie religieuse et culturelle.

Les débuts des sciences traditionnelles comme le hadith, l'exégèse, la grammaire et surtout la jurisprudence, témoignent de l'importante participation des convertis qui apportent leur raisonnement et leurs cultures anciennes. Le *fiqh* d'Abû Hanîfa, l'un des fondateurs de la jurisprudence, n'est pas comme celui de Mâlik : le premier est d'origine afghane, le second d'origine arabe, de Médine.

Les conquêtes s'étendent entre 661 et 715 au sud de la Méditerranée, et jusqu'aux Pyrénées et l'Inde. Toutes ces terres tombent aux mains des musulmans.

« Peu après, l'expansion musulmane essayait son premier revers militaire : Charles Martel l'arrêtait à Poitiers (732). L'aiguinement des conflits politiques au sein de la nouvelle religion allait faire le reste : les luttes civiles retiraient aux frontières leurs meilleures troupes combattantes et les chinois, par une habile manœuvre à travers les hauts plateaux du Pamir, réussirent à éviter la jonction des troupes arabes avec leurs alliés tibétains, freinant ainsi l'avance musulmane en Asie centrale (747). »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 19).

Parallèlement à ces conquêtes, il faut noter d'autres événements concrets, dans la sphère civile, qui ont eu lieu depuis le second successeur du prophète Muhammad, le calife 'Umar, qui avait décidé de payer sur les ressources du trésor public une pension à tous les indigents du peuple arabe citoyens de première zone, c'est-à-dire dans Al Hedjaz, y compris évidemment dans les deux grandes villes de La Mecque et Médine.

« Le fait est que les forces conquérantes, à partir de la fin du VIII^{ème} siècle ont dans leur sein une grande majorité de non arabes posé le problème : jusqu'à quel point l'empire des Omeyyades fut-il réellement un empire arabe ? ou encore : s'est-il agi en réalité d'arabisation des terres conquises à la pointe de l'épée ? Problème d'un intérêt particulier pour l'Occident musulman (Espagne et Maroc), où l'élément arabe n'arriva qu'au compte-gouttes. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 21).

Nous sommes tout à fait d'accord avec ces deux questions de Vernet. À partir de ces questions, qui contiennent implicitement leurs réponses, nous pouvons d'autant plus confirmer le principe de l'universalité de l'islam dans sa formation et même lors des conquêtes qui n'étaient arabes que jusqu'aux frontières septentrionales de la péninsule Arabique. Le reste, comme le suggère Vernet, était affaire d'indigènes.

En ce qui concerne les conquêtes de l'Espagne, « [...] ce sont donc bien les berbères islamisés qui conquièrent. S'y ajoutèrent, dans l'Espagne, deux vagues arabes : celle de Moussa Ibn Nusayr en 712 et celle de Balj en 740. Soit au total une force de 30 à 40.000 individus. »

L'arabisation de la péninsule Ibérique se fera au fil des siècles, et l'on peut dire que la très grande masse des espagnols était déjà arabisée vers la fin du X^{ème} siècle. Et ce, grâce à l'influence politique du groupe dominant et à « la supériorité de sa culture. En Espagne donc, l'islamisation fut le support direct de l'arabisation et vice-versa. »

Cet aspect linguistique sera d'une très grande importance car nous allons le retrouver dans la riche littérature, puis dans les acquis scientifiques, des citoyens de l'Espagne, qu'ils soient de confession musulmane, juive ou chrétienne.

Mais pour revenir à l'Orient musulman, à la Syrie dans l'héritage byzantin, et en Mésopotamie dans l'héritage sémitique et plus tard sassanide, il faut comprendre que l'islam s'est installé après les conquêtes et a lentement assimilé les cultures des autochtones. Ainsi, il intégra en profondeur les composantes de ces cultures, tout d'abord des civilisations et des langues sémitiques, surtout akkadiennes, et babylo-assyriennes. La langue syriaque va jouer un rôle d'intermédiaire entre le grec et l'arabe. C'est dans cette région du nouveau monde musulman que nous allons assister très tôt à la naissance de l'une des grandes sciences arabo-islamiques, la jurisprudence (*Al Fiqh*), avant même le mouvement de la traduction, c'est-à-dire avant la fondation de Bayt al Hikma à Bagdad. Notons que les trois fondateurs de cette science, Abû Hanîfa, Jaafar Al-Sâdiq et Zayd Ibn Ali, sont nés la même année 80 de l'hégire.

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 21).

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 21).

2. Le rôle des sources non islamiques dans la constitution de la civilisation arabo-islamique

Pour pouvoir suivre la voie de l'éclosion des sciences en islam, nous devons remonter à la fin du II^{ème} siècle de l'hégire, à l'époque omeyyade. Trois centres s'imposent sur notre parcours oriental :

- Damas, siège du califat
- Alexandrie, siège des sciences, avec une longue tradition reconnue pour cette école, surtout dans les sciences exactes
- Bagdad pendant la première moitié du califat abbasside

2.1. Damas

Damas a surtout été importante en tant que symbole du pouvoir politique instauré dans le contexte de la propagation de la nouvelle religion. Aussi, nous porterons surtout notre attention sur les deux autres villes, Alexandrie et Bagdad, dans lesquelles écoles des sciences et écoles de traduction ont connu un réel essor, faisant de la région un point de médiation entre Occident et Orient. Ces deux villes vont nous permettre d'avoir un bref aperçu des sources non islamiques et de leur apport dans la civilisation arabo-islamique.

2.2. Le rôle d'Alexandrie dans la diffusion des sciences exactes

Les historiens spécialisés dans ce domaine, lorsqu'ils traitent du passage des sciences issues des cultures anciennes au monde arabo-musulman, se concentrent habituellement sur les sciences grecques, accordant beaucoup moins d'attention au côté oriental, c'est-à-dire persan et indien, considérés comme secondaires par rapport au côté grec.

Dans ce contexte, l'une des références essentielles est constituée par la recherche de Max Meyerhof, « D'Alexandrie à Bagdad », dont nous avons consulté la traduction d'Abdal Rahman Badawi en arabe. Dans cette étude, l'auteur parle de l'histoire de « l'enseignement de la philosophie et de la médecine chez les Arabes » et mentionne le rôle fondamental joué par les syriaques et leurs livres déjà traduits en araméen. L'auteur confirme le rôle que l'école d'Alexandrie a pu jouer à l'époque de la conquête de l'Égypte par les arabes. En effet, c'était l'unique école grecque encore existante et elle a largement participé à la transmission des sciences aux arabes. Mais les chercheurs se plaignent du manque de sources concernant la vie scientifique pendant le V^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Cependant, quelques documents parmi ceux des « pères orientaux » donnent des indications relatives à l'existence des académies et des écoles d'Alexandrie au VI^{ème} siècle.

Référence bibliographique

A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam.

L'ouvrage est un recueil d'études de grands orientalistes, traduites de l'allemand et de l'italien par A. Badawi. Nous faisons ici référence à l'article de Max Meyerhof intitulé « D'Alexandrie à Bagdad » (p. 37), recherche sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie et de la médecine chez les arabes. La traduction française proposée ici est de nous-mêmes.

Les références islamiques, c'est-à-dire les historiens, philosophes et médecins musulmans, surtout ceux d'expression arabe, sont basées sur les livres traduits par des traducteurs syriaques directement du grec ou par l'intermédiaire du syriaque. Par exemple, Al Yaaqoubi (m. 279 h./892 J.-C.) et Ibn Al Hakam (m. 257 h./871 J.-C.) ne parlent ni de l'école ni de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie.

Selon, M. Meyerhof, le musée d'Alexandrie avait disparu pendant le III^e siècle de l'ère chrétienne et l'une des écoles nommée « la Césarienne » (*Alqay-sariyya*) avait déjà été pillée, ainsi que sa bibliothèque, en l'an 366. Ce temple a pris la forme d'une église et la bibliothèque de Serapeum a également été détruite en l'an 391, à l'époque de Théodose I^{er}. Au début du VI^e siècle, Stéphane d'Alexandrie, le philosophe de la cour d'Héraclès, était le plus plus célèbres des enseignants de la ville, mais son image n'est pas très claire chez les arabes.

L. Krehl, le plus grand spécialiste de l'histoire de la médecine arabe, se base sur Ibn An-Nadim (m. après 1000), Al Qifti (m.1248) et Ibn Abi Ousaybiaa (m.1270). Selon ces derniers et beaucoup d'autres, vers la fin de l'époque hellénique, Alexandrie a reçu 28 livres de médecine de Galien, traduits assez tôt en syriaque et en arabe par Hunayn et ses élèves. Les sources disent que ces livres de Galien, comme ceux d'Hippocrate, ont été écrits au début du VII^e siècle.

Traitant de « l'apparition de la philosophie » dans le monde musulman, al-Fârâbî dit :

« L'enseignement quitte Alexandrie pour Lattaquié. Il y reste longtemps. Plus tard, on n'y trouve qu'un seul maître, qui enseigne à deux élèves, partis avec les livres : l'un était de Harran, et l'autre de Marw. Celui de Marw a enseigné à deux élèves, Ibrahim Al Merwazi, et Yûhannâ Ibn Haylân. Celui de Harran a enseigné à Israël L'Evêque et Quwayri : tous deux sont partis à Bagdad pour y vivre. »

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 61).

Références bibliographiques

J. Grafton Milne (1924, 3^e éd.). *A History of Egypt under Roman Rule*. Londres : Methuen & co.

A. J. Butler (1902). *The Arab Conquest of Egypt*. Oxford : Oxford University Press.

Al-Fârâbî dit que lui même était l'élève de Krehl et Tibli s'appuient sur les sources d'Ibn An-Nadim (Xème siècle), où figure un petit passage citant « les noms d'un groupe de médecins anciens, avec peu de production et dont les dates ne sont pas certaines : Stéphane, Gasios, Onclaus et Marinos, sont des alexandrins parmi les commentateurs ayant produit des livres, et surtout les seize livres de Galien (Galinos) ».

Les mêmes sources européennes disent que, trois siècles après Ibn An-Nadim, nous lisons des nouvelles assez longues sur les généralités de Galien, ce qui nous pousse à avoir un certain doute au sujet de quelques détails.

Ibn Al Qifti (m. 1248) donne beaucoup plus de détails sur les alexandrins, leurs écoles, et leurs enseignements. Il s'appuie à son tour sur Hunayn et son fils Ishaq, meilleurs connaisseurs des études et des enseignements scientifiques avant l'islam. La certitude concernant les textes originaux de Hunayn est soutenue par Bergstrasser. Hunayn donne une description des cours comme suit :

« [...] nos compagnons chrétiens se rassemblent aujourd'hui dans les lieux d'études connus sous le nom d' "escole" en lisant le livre d'un maître parmi les anciens, ou en lisant des passages d'autres livres. Chacun lisait une partie, exactement comme nos compagnons le font aujourd'hui avec les livres de nos anciens. »

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2ème éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 52).

Les historiens avancent que les écoles, en Orient comme en Occident, procédaient de la sorte tout au long du Moyen Âge, voire que c'est encore le cas aujourd'hui dans l'Orient musulman. Il suffit d'entrer dans une mosquée pour voir cette scène décrite à Alexandrie : un élève lit devant son maître un passage d'un ouvrage fondamental, et le maître explique le passage et pose les questions. Selon cette citation de Hunayn, on peut comprendre que cette méthode était suivie en Orient, ou plutôt à Bagdad, avec les traductions en syriaque et en arabe des livres d'Hippocrate et de Galien, ainsi que les livres de logique d'Aristote et leurs commentaires.

Bagdad devient l'héritière de Jundishapur, ses médecins ayant émigré vers la capitale du nouvel empire et vers l'Arabie et la Syrie. En l'an 148 h./865 J.-C., le calife Al Mansour consulte le chef de l'hôpital de Jundishapur, Georgios ben Bakhtichou, en l'invitant à Bagdad. À partir de cette date, la dynastie de Bakhtichou s'installe alors à Bagdad pendant trois siècles, se rapprochant des califes. Cette dynastie compte des médecins, des califes, des vizirs, ainsi que des médecins professionnels opérant dans les hôpitaux et des enseignants de médecine et de philosophie à Bagdad.

Un exemple intéressant à citer est celui de Yuhanna Ibn Masawhyhi. Il est l'un des grands médecins de Jundishapur, également venu à Bagdad au début du IIIème siècle de l'hégire (IXème de l'ère chrétienne). C'est lui qui fonde un

Référence bibliographique

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 47).

grand hôpital dans la capitale, et le calife Al Ma'moun le nomme en 215 h./830 J.-C. président de Bayt al Hikma. Il a ainsi été le maître de Hunayn Ibn Ishâq pendant une période. Il meurt à Bagdad en 243 h./857 J.-C.

Ce qui nous intéresse beaucoup plus ici, c'est que depuis cette période, « l'école de médecins de Jundishapur commence à perdre de son importance, car les grands médecins et les professeurs viennent aux palais des califes à Bagdad et Sumer. La réputation des médecins syriaques chrétiens dans la capitale des califes était éminente. Quelques historiens nous disent que les activités scientifiques d'Alexandrie n'ont pas été interrompues jusqu'au VII^e siècle. L'âge d'or se poursuivait donc, mais s'orientant vers une forme d'enseignement scolaire. Petit à petit, il était en opposition avec quelques tendances religieuses qui l'ont empêché. »

Au moyen-Orient, là où les sciences grecques étaient gardées on connaissait deux langues : le syriaque et le persan. Il s'agit ici de cinq centres nestoriens de sciences : Al Ruha, Necibine, Al Mada-in, Jundishapur, et des centres jacobites de Lattaquié et Amed.

Parallèlement à ces centres, il y avait des écoles annexées aux monastères. Al Samaani, Robens Duval et d'autres parlent de ces écoles, nommées en syriaque « escole », nom dérivé du grec que les arabes ont adapté pour désigner « une école chrétienne annexée à un monastère ». Il est évident que la majorité de ces écoles étaient de nature religieuse et qu'on y enseignait aussi les sciences profanes comme la grammaire, la rhétorique, la philosophie, la médecine, la musique, les mathématiques et l'astrologie. Dans ces écoles, l'enseignement de la philosophie se réduisait à quelques passages de la logique aristotélicienne. Quant à la médecine, elle était restreinte aux écrits d'Hippocrate et de Galien. Les sources historiques nous disent que l'école fondamentale qui prenait en charge l'enseignement des sciences grecques était l'école du monastère de Saint Aphthenios à Quennesrin en Syrie, qui a connu son apogée à l'époque islamique.

Les plus grands savants de cette période sont très souvent des religieux, parmi lesquels on compte les deux médecins Sargios et Aharon. Baumstark (*Syrisch-Arabische Biographien*), dans son histoire de la littérature syriaque, affirme qu'« avant l'islam, il n'y avait pas de grands médecins, mais la science de la médecine venait souvent d'Alexandrie. En revanche, le proche-Orient connaissait déjà beaucoup de philosophes qui étaient en même temps les traducteurs de la logique aristotélicienne et qui en ont fait des commentaires en langue syriaque. »

Baumstark parle des grands savants nestoriens du VII^e et du VIII^e siècles, des médecins, philosophes et commentateurs. On peut citer des nestoriens, comme par exemple Shemcon le Moine, connu sous le nom de Tibawayhi le Médecin et auteur d'un livre qui a grandement influencé le développement de la médecine islamique, ou des jacobins comme Sawiras Siboukht (m. 667) et

Référence bibliographique

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 57).

Référence bibliographique

A. Baumstark, cité par M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 54).

ses deux élèves, Athanasios Al Baldhi et Yacoub Al Rahawi (m. 708). Ce dernier est considéré par Baumstark comme le plus grand homme du mouvement gréco-chrétien en langue araméenne. Georgios (m. 724), évêque des chrétiens arabes dans la région connue aujourd'hui sous le nom de Houran (en Syrie), était connu comme l'élève de Al Baldhi et Al Rahawi, et en tant que traducteur et commentateur d'Aristote.

Parmi les évêques nestoriens du VIII^{ème} siècle, on peut citer Mar Abba, Yūsha, Bukht et Danha, eux aussi commentateurs et traducteurs d'Aristote. De même, il y a Thimathaws I^{er} (m. 823), très intéressé par les études philosophiques. À l'époque, on compte beaucoup de missionnaires envoyés en Asie centrale et en Chine. Il était très proche des califes abbassides.

L'école persane de Jundishapur avait connu son apogée au V^{ème} siècle, à l'époque de Khesro Anoucherwane, grâce aux savants syriaques chassés de la ville de Al Ruhâ. Dans cette école, on enseignait la médecine à partir des traductions des livres de Galien par Sergios. Ces enseignements étaient mis en pratique dans un grand hôpital, tradition qui se poursuivra plus tard dans le monde musulman. En outre, cette école était un lieu de rencontre entre savants grecs, syriaques, perses et indiens, dont l'influence scientifique était réciproque. C'est dans la médecine arabe que nous trouverons, plus tard, les traces de cette influence. En effet, à l'époque omeyyade, cette école n'a pas laissé de traces au proche-Orient ; seuls quelques médecins se sont rendus dans la péninsule Arabique et en Syrie.

Il faut noter qu'à l'époque omeyyade, Abdel Mâlik Ibn Abgar Al Kinaani, grand médecin habitant Alexandrie et y enseignant la médecine, s'est converti à l'islam. Le prince omeyyade Omar Ibn Abdal Aziz le considérait comme un grand médecin. Mais ce qui est beaucoup plus certain dans ce contexte, c'est que l'école de médecine d'Alexandrie a été déplacée au moyen-Orient, à Lattaquié et à Houran, 80 ans après la conquête islamique du proche-Orient.

On peut se demander pourquoi les sciences, et surtout la médecine, ont quitté Alexandrie. Max Meyerhof confirme :

« [...] Alexandrie se trouve isolée depuis la conquête de l'Égypte elle avait déjà été séparée de Byzance par les sources continues entre elles. Il était inévitable que son importance culturelle et économique change et s'affaiblisse, depuis que Damas est devenue la capitale du nouvel empire de l'islam. »

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^{ème} éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 68).

Il ne faut pas non plus oublier qu'Alexandrie ne rencontrait pas de soutien de la part des coptes en Égypte. Par ailleurs, nous ne savons pas s'il y avait encore des traces de l'ancienne bibliothèque d'Alexandrie. Dans tous les cas, le nombre des savants qui connaissaient la langue grecque était en diminution.

Le mouvement de la traduction en langue syriaque, qui avait commencé au VI^{ème} siècle, diminuait à son tour et se desséchait. Aussi, il semble naturel que l'école d'Alexandrie se déplace au proche-Orient, dans la région syriaque.

À ce sujet, les historiens ne sont pas certains si le calife Omar Ibn Abdal Aziz avait lui-même participé au transfert de l'école d'Alexandrie au proche-Orient. Ces historiens témoignent que, bien que son califat n'ait duré que deux ans, ce furent deux années de réformes politiques, économiques et religieuses, mais ils précisent tout de suite : « Mais nous ne savons pas s'il [ce calife] avait un penchant pour les sciences ! Ce penchant n'existait pas chez les omeyyades en général. L'on ne peut pas attendre autre chose de ces hommes nomades venus du désert ! ». Meyerhof poursuit : « [...] à l'exception du prince Khalid Ibn Yazid Ibn Muawiya (mort 84 h./704 J.-C.) avant qu'il n'accède au califat ».

Nous voyons dans ce jugement une généralisation très claire, non fondée. En effet, le chercheur semble oublier que ces hommes se sont retrouvés dès leur installation dans les pays conquis mêlés à toutes sortes de dialogues et de polémiques autour des cultures et des religions. Ils se sont ouverts à l'expérience et à la découverte. Les califes de Damas ont laissé les archives et l'administration aux mains des populations autochtones non arabes, non musulmanes ou converties pendant une période où ils assimilaient et apprenaient, pour procéder plus tard à l'arabisation des archives et de l'administration, et mettre en place la monnaie frappée en arabe à l'époque du cinquième calife Abdal Mâlik Ibn Marwan (63 h./685 J.-C.). Il faut aussi prendre en considération l'ouverture culturelle et socioculturelle des sociétés arabo-islamiques au dialogue, ce qui a joué un rôle fondamental dans la formation des sciences exactes et des sciences humaines, sciences dans lesquelles l'on ne peut pas ignorer la part sans doute essentielle des arabes et de la langue arabe depuis leur installation dans les pays conquis. La diversité des sources des sciences (Damas, Bagdad, Cordoue et toutes les capitales de l'islam) témoigne de la conscience qu'avaient les arabes de l'importance des cultures et des sciences des autres. D'ailleurs, ils les appelaient « sciences des anciens » ! À noter également que les musulmans accordaient le titre de « deuxième maître » à l'un de leurs philosophes, et préservaient le titre de « premier maître » à Aristote.

Nous n'arrivons donc pas à comprendre pourquoi un historien comme Max Meyerhof ne veut pas reconnaître le principe de la diversité des sources scientifiques en islam, diversité qu'il faut comprendre dans le sens où les arabes mettaient l'accent sur l'esprit de synthèse et de convergence et surtout lorsque ils sont chargés de l'autorité politique comme à l'époque de la formation, omeyyade et abbasside. Le rôle du prince Khalid Ibn Yazid, passionné par l'alchimie, doit donc être reconnu. Sa participation et son encouragement de la traduction doivent avoir un certain fondement de vérité, puisque l'auteur d'Al Fihrist le nomme « le sage de la dynastie omeyyade, les soufiyanides ».

Référence bibliographique

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 68).

2.3. Bagdad : d'une école de sciences exactes à une école de traduction

Dans un deuxième temps, intervient la critique des sources arabes. Nous sommes maintenant à Bagdad, nouvelle capitale de l'empire fondée en l'an 144 h./762 J.-C. par le calife Abû Jaafar Al Mansour, qui la nomme Madinat Al Salam (« la ville de la paix »). Dès sa fondation, cette ville commence à attirer l'attention des médecins de la région, surtout de l'ancien centre de médecine de Jundishapur. Ainsi, Yuhanna Ibn Masawayhi, l'un des médecins les plus renommés, vient s'installer à Bagdad au début du IIIème siècle h./IXème siècle de l'ère chrétienne et y fonde le plus grand hôpital. Le calife Al Maamoun fonde **Bayt Al Hikma** en l'an 215 h./830 J.-C. Ce centre va occuper une place éminente dans l'histoire des sciences en islam et dans le monde entier.

Ceci atteste la naissance d'un grand mouvement de traduction des sciences exactes et des sciences humaines, endormies depuis des siècles dans les livres et manuscrits. À noter que les médecins et savants syriaques sont bien accueillis par Al Maamoun et l'aristocratie de Bagdad : en effet, ils sont encouragés et très bien payés. L'un des grands noms de cette période, **Hunayn Ibn Ishâq**, traducteur rattaché au centre Bayt Al Hikma, était l'élève d'Ibn Masawayhi, mort à Bagdad en l'an 243 h./857 J.-C.

Les sources historiques des musulmans et des européens qui y font référence affirment que, à partir de cette date, l'école de médecine à Jundishapur commence à perdre de son importance, alors que les plus grands médecins et enseignants commencent à s'adresser aux palais des califes à Bagdad et à Sumer. La connaissance de la médecine à cette époque était étroitement liée et accordée aux chrétiens et aux moines, qui avaient leur place bien sécurisée dans le monde musulman. Voici une anecdote d'Al Djahiz, très grand écrivain mutazilite (mort 255 h./869 J.-C.), à ce sujet :

« Assad Ibn Gani, le médecin, n'avait pas beaucoup de clients. On lui dit : "C'est une mauvaise année, les maladies sont partout. Tu es un savant connu pour tes bonnes connaissances, pourquoi donc n'as-tu pas de clientèle ?" »

Il répond : "Premièrement, on me considère comme musulman. Or les gens croient, bien avant que je devienne médecin, ou peut-être avant même que je ne sois né, que les musulmans ne réussissent pas dans la médecine ; deuxièmement, je m'appelle Assad, et non pas Saliba, ou Merayel, ou Yuhanna (Jean) ou encore Bira ; troisièmement, mon surnom est Aboul-Hareth et non pas Abû Issa ou Abû Zakariyya ou Abû Ibrahim ; quatrièmement, je mets un manteau en coton blanc, et je devrais mettre un manteau de soie noir ; finalement, je parle l'arabe, tandis que ma langue devrait être celle des gens de Jundishapur". »

Al Djahiz (1323 h.). *Al Bukhalaâ (Les Avarés)*. Le Caire : Dar al Kutub al Misriyya (p. 85).

Cette citation d'Al Djahiz montre qu'à l'époque, la médecine était encore aux mains des chrétiens et que les médecins musulmans étaient encore débutants en la matière.

Le III^{ème} siècle de l'hégire, IX^{ème} de l'ère chrétienne, a été le « siècle de la traduction ». Là encore, il convient de noter que les traducteurs étaient tous chrétiens, qu'ils parlaient la langue syriaque et que certains d'entre eux connaissaient, parfois à la perfection, le grec et le persan. Après avoir traduit beaucoup de livres de médecine grecque en syriaque depuis Sergious, Hunayn Ibn Ishâq, à 17 ans entre dans le domaine de la traduction, avant de devenir le chef des traducteurs arabes et syriaques. Il a traduit jusqu'à la fin de sa vie (264 h./877 J.-C.) 100 livres de Galien en syriaque, dont la moitié vers l'arabe. Il a également traduit de nombreux auteurs grecs. Ses élèves, et surtout son fils Ishâq, ont traduit le reste des livres d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que les livres les plus intéressants en mathématiques.

Les sources parlent d'une centaine de « petits traducteurs » ou d'« apprentis traducteurs » qui apprenaient la langue grecque, souvent dans les écoles annexées aux monastères. Ces traducteurs ont traduit le reste des livres des médecins, mathématiciens, astrologues et anciens philosophes helléniques sous la direction de Hunayn, et parfois indépendamment de lui.

Pendant la deuxième moitié du III^{ème} siècle, les traducteurs corrigeaient les anciennes traductions. Les sources parlent de deux traducteurs, indépendants de Hunayn. Le premier est Thabit Ibn Qurra le Sabéen, de Harran, qui a traduit en langue arabe un grand nombre de livres d'astronomie et de mathématiques, d'Aplonios, de Bapès, de Nicomaque et de Ptolémée. Le second est Qasta Ibn Louqa, chrétien grec de Baalbek (en Syrie), qui atteint son apogée vers l'année 900. Qasta a traduit beaucoup de livres de médecine, de mathématiques et d'astronomie, ainsi que quelques ouvrages de philosophie.

En ce qui concerne la traduction, les musulmans donnent priorité à cette science, au début de ce mouvement, de ce grand moment de transmission d'une culture et d'une langue de tradition ancienne comme le grec à une autre langue, est une démarche nouvelle dans ses traditions et ses sciences vers l'arabe. Il est alors tout à fait normal qu'on revienne sur les traductions existantes, qu'on retradise ou qu'on corrige un même ouvrage. Car il faut prendre en considération l'évolution de la formation des récepteurs dans les domaines des sciences. On doit donc passer des traductions premières, littérales, aux traductions beaucoup plus exactes, scientifiques, proposées par des traducteurs de plus en plus compétents.

Ce travail de correction, de re-traduction d'un même ouvrage, s'accomplit à cette époque-là en Orient, comme plus tard en Andalousie, dans l'Occident musulman. Thabit Ibn Qurra a corrigé un grand nombre des traductions de Hunayn dans les domaines de la philosophie et des mathématiques. Bouyges, dans un article sur le *De plantis* d'Aristote – Nicolas dit qu'« on trouve jusqu'à aujourd'hui dans les marges de beaucoup de manuscrits arabes, des commentaires, et des corrections ».

Référence bibliographique

P. Bouyges (1923). In *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth : Université Saint-Joseph/Dar El Machreq (pp.103-107).

Selon l'*Encyclopédie universelle de l'Islam*, les historiens arabes des livres et sciences comptent parmi les plus grand traducteurs Abû Yûsuf Yaaqoub Ibn Ishâq Al Kindi (m. 257 h./870 J.-C.). Il est appelé « philosophe des arabes » (*Faylasouf al aarab*). Les orientalistes et les chercheurs confirment qu'il était le premier musulman à connaître parfaitement les sciences grecques « à un degré vraiment étonnant ». Les mêmes sources précisent qu'il ne reste plus aucune de ses traductions. C'est pourquoi son rôle dans la traduction reste ambigu et pour partie inconnu.

Sa propre production et ses écrits, très nombreux, se fondent sur les traductions des sciences grecques en langue syriaque. On compte presque 300 titres de sa composition dans les domaines de la médecine, la philosophie aristotélienne, le néo-pythagorisme, le néo-platonisme, les mathématiques, l'optique, l'astronomie. La métaphysique (*al asrar al ulwiyya*), la musique, la politique civile et la morale (ou l'éthique) sont également des domaines qui ont largement intéressé le traducteur à l'époque ; il s'agit de domaines dont les voies se sont ouvertes par l'intermédiaire d'Alexandre, ouvrant ainsi aux Arabes le chemin vers les sciences des anciens.

Beaucoup de chercheurs et d'orientalistes, comme Max Meyerhof et Baumstark, disent que « [la pensée d'Al Kindi] et sa doctrine sont très peu connues, ce qui ne permet pas encore au monde musulman de se former une opinion plus claire et décisive sur ce grand savant ancien ».

Dans ce sens, Al Kindi est le premier et le plus grand philosophe de son époque, descendant d'une des plus grandes familles arabes depuis l'ère pré-islamique. Sa philosophie a laissé beaucoup plus de traces chez les occidentaux, à travers les traductions de ses ouvrages en latin, que chez les arabes.

2.3.1. Les voies empruntées par la science

Depuis sa fondation en 144 h./762 J.-C., Bagdad est devenue la destination des grands médecins et grands savants de toute la région. Ses lumières attiraient tous ceux qui voulaient parler de sciences, et sa position géographique, entre le pays des perses, l'Inde côté est, la Syrie côté nord-ouest, l'Arabie côté sud et ouest, renforçait son attrait. De plus, l'Égypte à l'ouest a fait de cette grande ville la cible à atteindre par les hommes de sciences, chargés de livres, en provenance de la Grèce et traversant d'une part le pays des perses et d'autre part passant par Damas, Al Koufa, ou peut-être par Bassora. Mais nous ne disposons que de peu d'informations sur les savants et les médecins qui ont fait ce chemin. En revanche, les sources ont conservé beaucoup de traces et de détails sur le cheminement de la philosophie aristotélienne d'Alexandrie à Bagdad.

La plupart des sources sont représentées par les écrits des arabes, et ces écrits constituent la base et les références essentielles de tous les historiens des sciences de cette période. Ces sources, comme Al Massoudi, (m. 346 h./957 J.-C.), Ibn An-Nadim (m. après l'an 1000) et Ibn Abi Ousaybia (m. 1270), res-

Référence bibliographique

M. Meyerhof, in A. Bada-wi (1980, 2ème éd.). *Al turath alyunani fil hadara al isla-miyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 60).

tent bien sûr, toujours critiquables, car on les soupçonne d'avoir exagéré. Elles demeurent malgré tout les principales sources en ce qui concerne le passage des sciences des cultures anciennes aux arabes, surtout à l'âge d'or de Bagdad, avec l'émergence d'un humanisme universel.

Al Massoudi (m. 346 h./957 J.-C.) dit :

« Nous avons cité dans notre livre *Les catégories des connaissances (Founoun al maarif)* l'histoire du passage du conseil de l'enseignement d'Athènes à Alexandrie en Égypte. Après avoir tué la reine Cléopâtre, Auguste a imposé l'enseignement à deux villes : Alexandrie et Rome. Théodose s'est rendu de Rome à Alexandrie. À l'époque du calife Omar Ibn Abdal Aziz, l'enseignement a été transféré d'Alexandrie à Lattaquié, puis à Harran à l'époque du calife Al Mutawakkil. À l'époque d'Al Moutadid, l'enseignement a été accordé à Quwayri et à Ibn Haylan, mort à Bagdad sous le califat d'Al Radi. Puis, l'enseignement est accordé à Abi Nasr Al Farabi, l'élève d'Ibn Haylan. Al Farabi est mort à Damas en l'an 339 h. Je ne connais de cette période qu'un seul homme chrétien à qui on se référait au sujet du transfert de l'enseignement : c'est Abû Zakariyya Yahya Ibn Adyy. Au début, il suivait la méthode de Muhammad Ibn Zakariyya Al Razi. »

Al Massoudi (1896). *Al Tanbih Wal Ishr#f* [trad. de Caradivo] (pp.170-171), cité par Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^e éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam.

On peut facilement conclure que l'enseignement à Bagdad s'effectuait en alternance par les chrétiens et les musulmans, d'Ibn Haylan le chrétien à Al Farabi le musulman et Ibn Adyy le chrétien.

Lattaquié, tombée aux mains des arabes en l'an 17 h./638 J.-C et située aux frontières de l'Empire byzantin et de l'Empire arabe, souffrait des invasions, des tremblements de terre, et de troubles permanents, même entre grecs et arabes. Elle était favorisée par sa position géographique et donc culturelle, et représentait un important centre scientifique. Carlo Nallino affirme que, selon Hunayn Ibn Ishâq, cette ville recevait les manuscrits grecs en provenance de l'Asie mineure et que les périodes de paix aux frontières témoignaient d'un réel mouvement d'échange, surtout à travers la recherche des manuscrits et des bibliothèques, lesquelles étaient parfois à compléter. Bergstrasser, toujours selon Hunayn, explique que l'assemblée de l'enseignement s'est déplacée plus tard de Lattaquié à Harran, grand centre de la culture grecque dans cette région de langue araméenne de l'est. De plus, Harran était un pôle d'échanges et de communication, à tel point que le calife omeyyade Marwan (127-132 h./744-750 J.-C.) y a déplacé le siège du califat. Les habitants de cette ville étaient des païens, adorateurs d'étoiles et observateurs du ciel : ils avaient donc une excellente connaissance de l'astronomie. Mais cette réflexion sur leur connaissance n'est ni exclusive, ni suffisante. Il faut la situer dans le cadre de l'héritage d'un savoir et d'une tradition babylo-assyrienne plus ancienne.

« [...] une autre forme de divination était fournie par les observations astrologiques. Les mouvements des astres, leurs rencontres apparentes, leurs couleurs donnaient matière à des pronostics sur les événements futurs, que les peuples mésopotamiens croyaient liés aux phénomènes de la voûte céleste, ainsi que toute la vie d'un homme était liée à la position particulière des étoiles au moment de sa naissance. »

S. Moscati (1955). *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*. Paris : Payot (p. 6).

Référence bibliographique

Henri Lammens (1921). *La Syrie : précis historique*. Beyrouth : Impr. Catholique.

Moscatti confirme une vérité historique de l'évolution des sciences dans le cadre des traditions religieuses : « [...] l'observation de la voûte céleste amena un grand développement de l'astronomie chez les peuples de Mésopotamie, surtout à l'époque chaldéenne ».

La part qu'ont eu les civilisations sémitiques anciennes dans la formation des cultures et des sciences grecques, persanes et, plus tard, islamiques, n'a pas encore bénéficié des recherches qu'elle mérite, notamment dans le monde moderne.

À l'époque du calife Al Maamoun et au début du III^{ème} siècle de l'hégire (IX^{ème} siècle de l'ère chrétienne), les chrétiens de Harran se présentaient comme les descendants des anciens sabéens arabes. Les derniers maîtres de étaient chrétiens. Al Kindi, le premier philosophe arabe, ne dirigeait aucune école mais il assurait des cours. Parmi les quatre professeurs de cette école, il y avait un musulman, nommé Ibn Karnib, qui en devint, un peu plus tard, le directeur. Les élèves de cette école, vers la fin de son existence à Harran, étaient tous quatre chrétiens et deux d'entre eux étaient prêtres.

Avant le transfert de l'école à Bagdad, le plus grand des savants sabéens était **Thabit Ibn Qurra** (219 h./834 J.-C.-288 h./901 J.-C.). Suite à d'importants problèmes avec ses coreligionnaires, il quitte Harran pour s'installer à Bagdad. Il devient célèbre grâce à ses amples connaissances et ses activités dans le domaine de la traduction. L'émir Al Mouatadid, plus tard calife à Bagdad, était son ami, et Thabit, assez âgé, atteint les plus hauts postes et les plus hautes positions. C'est lui qui crée la présidence de la communauté sabéenne en Irak (selon Al Qifti, m. 646 h., *ikhbar al oulama bi-akhbar al houkama*) :

« [...] C'est grâce à lui que la communauté sabéenne à Bagdad retrouve sa place, stable et prospère auprès des califes. Les enfants de Thabit accèdent aux grands postes au siècle suivant. Ils sont des secrétaires d'État, des médecins et des astronomes des califes. »

Encyclopédie des sciences islamiques, entrée « Al sabi-a » (« Les Sabéens »).

2.3.2. Les professeurs et l'enseignement à Bagdad

Depuis sa fondation par le calife Abû Jaafar Al Mansour (144 h./762 J.-C.), Bagdad est devenue le rêve des savants et des médecins de toute la région. Au III^{ème} siècle de l'hégire, des titres sont créés, comme celui de « chef des médecins », « chef des philosophes », ainsi que « chef d'école », s'inspirant d'une tradition de la cour des empereurs byzantins. Le titre de « chef » n'était pas simplement accordé par le calife, mais par le consensus des philosophes. C'est une nouvelle tradition du savoir qui s'érige.

Vers la fin du III^{ème} siècle h./ IX^{ème} siècle de l'ère chrétienne, quatre philosophes chrétiens de Harran arrivent à Bagdad pour y enseigner.

Vers l'année 382 h./922 J.-C., l'académie appelée « La maison de la science » (Dar al Ilm) est fondée par le vizir Ibn Azdshir. Mais elle est brûlée par les Mongols en l'an 447 h./1055 J.-C., lors de l'invasion de Bagdad. Badawi remet en question toutes les dates citées dans cette source.

Pour l'enseignement de la médecine à Bagdad, on fait appel aux hôpitaux fondés par les califes qui y nommaient eux-mêmes les chefs et grands professeurs. Ce sont tout d'abord des professeurs de philosophie, portant le titre de « chef d'école ». Les sources les plus tardives leur accordaient le titre de *hakim* ou de « philosophe » et, parfois, de *mantiqi*, « logicien ». Ces dénominations sont significatives car elles montrent qu'après les traductions du grec et avec l'évolution des sciences humaines et exactes, l'arabe s'imposait petit à petit dans la vie scientifique. Le titre *hakim* qu'on voit souvent dans les livres est utilisé comme équivalent du titre de « philosophe », comme par exemple dans Al Hakim Aristo-Thalès, Al Hakim Ibn Sina, ou Al Hakim Ibn Rushd. Ces savants étaient très souvent **à la fois philosophes et médecins**. Jusqu'au XXème siècle, on continue à appeler les médecins *hakim* dans les traditions et cultures arabo-musulmanes. *Al Hikma* est un mot coranique qui accompagne très souvent le mot *Al Kitab*, et qui peut signifier « la sagesse ». Mais c'est un terme très problématique en arabe médiéval, à cheval entre la médecine et la philosophie, sachant que le médecin était très souvent philosophe, et que les philosophes avaient aussi très souvent une formation multidisciplinaire.

Nous avons vu que les premiers grands maîtres qui enseignent à Bagdad depuis l'installation des sciences et des écoles dans cette ville sont presque tous des chrétiens. Les sources européennes se fondent sur les trois grandes références islamiques les plus fiables : Shahrustani (mort 548 h./1153 J.-C.), Al Qifti (m. 1248), Ibn Abi Ousaybia (m. 1270). Selon ces trois grandes sources, dans les établissements où l'on enseignait la médecine, c'est-à-dire les hôpitaux, il y avait des médecins nommés par l'État qui étaient en même temps enseignants.

Nous connaissons les noms d'une dizaine de professeurs de philosophie ayant pour titre « chef d'école ». Parmi eux, il y avait ceux qui étaient de grands médecins, comme Al Merwazi et al-Fârâbî. Ceux qui suivent portaient le titre de « médecins bien distingués dans les sciences d'Al Hikma » :

- Israël est le premier philosophe cité par al-Fârâbî. Il n'a pas laissé d'ouvrages très connus et son nom n'est pas cité dans les sources syriaques. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il était évêque à Harran.
- Quwayri, nommé par Ibn An Nadim comme Abû Ishâq Ibrahim, était le professeur de Matta Ibn Younus. Les sources disent qu'il est arrivé à Bagdad sous le califat d'Al Mouatadid.
- Yuhanna Ibn Haylan est très peu connu. Il était le professeur d'al-Fârâbî et meurt au début du IVème siècle de l'hégire/ Xème siècle de l'ère chrétienne.

Référence bibliographique

A. Badawi (1980, 2ème éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)*. Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 74).

Référence bibliographique

Cf. *Encyclopédie des sciences islamiques*, entrée « Al sabi-a » (« Les Sabéens »).

- Al Merwazi, le professeur de Matta Ibn Yunus, enseignait en langue syriaque. Al Qifti dit, selon Al Shahrastani, qu'il était un médecin connu à Madinat Al Salam.
- Ibn Karnib, connu sous le nom d'*Al Katib* chez Ibn An Nadim, était « chef d'école » à Bagdad, père de deux grands mathématiciens, Ahmad Ibn Al Tayyeb Al Sarkhassi et Abû Zayd Al Balkhi. Ils représentent la deuxième génération de philosophes musulmans. Selon Ibn An Nadim, Ibn Karnib était aussi considéré comme l'un des *mutakallimin* et comme un philosophe. Il avait aussi une très bonne connaissance des sciences physiques et naturelles.
- Matta Ibn Yunus, le plus célèbre, a dépassé tous ces prédécesseurs. Nestorien, il avait étudié à l'*escole* et était le plus grand logicien de son époque. Il a beaucoup traduit et ses traductions étaient largement connues au IV^{ème} siècle de l'hégire/X^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Son grand élève Yahya Ibn Adiyy a écrit beaucoup de commentaires sur ses écrits. Ibn Abi Ousaybia dit qu'il est mort à Bagdad le 11 ramadan 328 h./22 juin 940 J.-C.
- Al-Fârâbî, Abû Nasr, (mort 950 J.C.) est plus connu comme le deuxième professeur musulman (après Ibn Karnib). Il dit lui-même que son professeur était Ibn Haylan. Al-Fârâbî était contemporain de Matta Ibn Yunus. Il est le plus grand parmi les philosophes musulmans après Al Kindi, et le plus influent, surtout sur les théologiens *mutakallimin*, plus influent qu'Al Kindi et que les mutazilites du siècle précédent. Ainsi, il est connu comme le « deuxième maître » (*al mouaallim al thani*), après Aristote. Sa réputation comme médecin et philosophe n'était dépassée que par celle de Ibn Sina (Avicenne). Les sources européennes disent qu'il maîtrisait beaucoup de langues, mais il n'était pas connu comme traducteur. Max Meyerhof dit : « Si Hunayn Ibn Ishaq a pu dire de Galien qu'il était le maître absolu de la médecine pendant le Moyen Âge, Al Farabi a pu compléter la prédominance d'Aristote dans le domaine de la philosophie ». L'œuvre du deuxième maître est très riche dans tous les domaines de son époque : l'éthique, la politique, la religion, la pédagogie, les sciences militaires, les mathématiques, l'ophtalmologie, les sciences physiques, la musique et l'histoire. Al-Fârâbî a certes appris la médecine, mais il ne l'a pas pratiquée. Il a laissé très peu d'élèves directs, lesquels ont diffusé ses enseignements dans le pays des perses. Ses écrits ont exercé pendant des siècles une grande influence en Égypte et en Espagne. S. Munk transmet ainsi le conseil de Maïmonide à son ami S. Tibbon sur la nécessité de lire les ouvrages d'al-Fârâbî : « [...] De toute façon, je te conseille de ne lire, dans le domaine de la logique, que les livres d'Al Hakim Abou Nasr Al-Farabi, car tout ce qu'il écrit, surtout son livre, des existants ». C'est depuis al-Fârâbî que la philosophie islamique a pu trouver son chemin définitif vers la philosophie aristotélicienne et le néo-platonisme.

Référence bibliographique

M. Meyerhof, in A. Badawi (1980, 2^{ème} éd.). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya* (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique). Beyrouth : Dar Al Qalam (p. 80).

- Yahya Ibn Adiyy (mort 974), grand élève d'al-Fârâbî, est l'auteur le plus connu dans le domaine de la logique à son époque. Il est considéré comme le plus célèbre philosophe arabe chrétien jacobin de la ville de Tikrit, sur les bords du Tigre au nord de l'Irak. Ibn Adiyy est devenu un grand traducteur, surtout de langue syriaque en arabe, et grand auteur dans de nombreuses sciences. Baumstark dit qu'il possédait une importante bibliothèque. Ibn An Nadim était son élève et son ami intime. Il a lu beaucoup de ses traductions, parmi lesquelles ses corrections aux traductions de ses prédécesseurs, et surtout celles de Hunayn Ibn Ishâq. Al Qifti dit qu'Ibn Adiyy a écrit une cinquantaine d'ouvrages en langue arabe.
- **Al-Razi**, Abû Bakr Muhammad Ibn Zakariyya (864 h./923 J.-C.), l'un des médecins et philosophes les plus célèbres de son temps, est né dans la ville d'Al Rayy. Il a étudié les mathématiques, la médecine, l'astronomie, la philosophie, la logique et la littérature. Directeur de l'hôpital d'Al Rayy, puis de celui de Bagdad, il a composé beaucoup d'ouvrages de médecine, dont la majorité ont été traduits en latin et sont demeurés jusqu'au XVIIème siècle la référence fondamentale en Europe, l'ouvrage central étant *Al Hawy*. Ses écrits philosophiques ne sont pas moins intéressants, comme *Les Épîtres philosophiques d'Al Razi*, *l'Article sur la métaphysique (fima baad Al Tabiaa)*, *La médecine spirituelle (Al Tibb Al Rouhani)*, et *Polémique (munazarat* entre Abû Hatim Al Razi et Abû Bakr Al Razi). Les historiens des sciences de cette époque qualifient Al Kindi de « philosophe des arabes », al-Fârâbî de « deuxième maître » et Al Razi de « **Galien des Arabes** » (*Galinus Al Aarab*). Al Massoudi (m. 346 h./957 J.-C.) affirme que Ibn Adiyy avance que celui-ci a étudié à l'école d'Al Razi. Si le VIIIème et le IXème siècles témoignent de l'enseignement du maître des chrétiens aux élèves musulmans à Bagdad, comme l'avons déjà vu, le Xème siècle, lui, voit l'apparition des grands maîtres musulmans et arabes enseignant aux chrétiens, et vice-versa. Le logicien Abû Sulyman Al Sujustani, ami et élève d'Ibn Adiyy, dit que son maître avait une grande estime pour la philosophie indienne. Il rapporte d'Ibn Adiyy l'idée que la science de l'Inde a fortement influencé les grecs. Al Razi connaissait les élèves d'Al Kindi, comme Abû Zayd Al Balkhi (mort en 934), originaire de l'est de l'Iran et qui a beaucoup voyagé en Inde. C'est peut-être ce Balkhi qui a révélé à Al Razi ses idées néo-pythagoristes. Il est probable que Yahya Ibn Adiyy ait lu ces idées dans les écrits d'Al Razi.

Nous voulons ici souligner le principe des influences réciproques entre les philosophes musulmans et chrétiens arabes au IVème siècle de l'hégire/ Xème siècle de l'ère chrétienne. Nous avons vu que l'influence de l'école d'Alexandrie dans la pensée islamique se poursuit pendant toute l'époque abbasside. C'est avec al-Fârâbî que la philosophie islamo-aristotélicienne et néo-platonicienne a atteint son apogée. Celui-ci a exercé une grande influence et a même constitué les fondements d'une philosophie arabe chrétienne avec son élève chrétien Yahya Ibn Adiyy. Ces fondements ont beaucoup aidé les chrétiens orientaux à développer leur conception de la divinité dans leur religion. À partir de là, un courant de pensée est apparu

et s'est étendu à travers la théologie syriaque chrétienne, jusqu'au Xème siècle. Il faut aussi prendre en compte les efforts des mutazilites dans le domaine de la philosophie. Le premier philosophe musulman de ce courant était Al Kindi. Al-Fârâbî et Ibn Sina (Avicenne), pour leur part, ont tous deux volontairement évité de s'impliquer dans ce type de problèmes épineux touchant à la religion.

- Al Massoudi, Abû Al Hassan Ali (mort 346 h./957 J.-C.) est peu cité comme historien des sciences et des religions. Il a pourtant beaucoup voyagé en Égypte, en Inde et à Madagascar, étudiant la vie morale, les idées et les religions des peuples. Il était connu pour sa curiosité et son objectivité, et avait de bons contacts avec les philosophes de Bagdad. Il a proposé de riches ouvrages, dont la majorité a été perdue. Il n'en reste que *Al Tanbih*, *Mouroudj Al Dhahab* et une partie de *Akhbar al zaman (Les Chroniques)*. Les sources, comme par exemple E. Quatremere, considèrent qu'il a été une référence riche d'enseignements et qu'il a permis à ses successeurs moins compétents que lui de devenir plus célèbres que lui. La perte de ses livres représente une grande perte pour l'histoire des sciences et de ses débuts chez les arabes.
- Ibn An Nadim, Aboul Faradj M. Ibn Ishâq (m.151h/768 J.-C), le plus célèbre historien des sciences en islam, a achevé la composition de son chef-d'œuvre *Al Fihriste* en l'an 377 h./987 J.-C. Yaqout ne lui consacre que cinq lignes, bien qu'il ait – comme il le dit lui-même – de très bonnes relations avec beaucoup de savants de son époque. Il a lu leurs écrits, et discuté avec eux leurs idées philosophiques : sa librairie était le point de rencontres des savants de Bagdad.
- Ibn Al Khammar, Abû Al Khayr Al Has, chrétien converti à l'islam, est l'un des jeunes élèves de Yahya Ibn Adiy. Il était philosophe et médecin, et il a traduit beaucoup de livres d'Aristote du syriaque vers l'arabe, et a élaboré des commentaires et des résumés. Il a également rédigé des livres de philosophie, médecine et sciences physiques, mais il n'en reste rien.
- Ibn Zurca, Abû Ali Issa Ibn Ishâq (m. 398 h./1008 J.-C.) était un chrétien jacobite, dont les ouvrages sont cités dans le cadre de l'école aristotélicienne et néo-platonicienne de Bagdad. Il a aussi traduit et écrit des ouvrages de philosophie et de physique, et a défendu la religion chrétienne dans le cadre des polémiques sur la religion.
- Al Tawhidi, Abû Hayyan Ali Ibn Muhammad Ibn Al Abbas (mort après 400 h./1010 J.-C.), musulman mutazilite persan, compte parmi les élèves d'Ibn Adiy et de Sujustani. C'est un écrivain, grammairien, jurisconsulte et théologien beaucoup plus qu'un philosophe. La majorité de ses ouvrages est perdue, mais *Al Muqabasat* et *Al Imtaa wal muanasa* restent des témoins de ses idées et de sa pensée de haute qualité. Les sources parlent du milieu littéraire et scientifique dans lequel vivait Al Tawhidi à la fin du IVème

siècle de l'hégire (fin du Xème siècle de l'ère chrétienne). Des savants se rassemblaient autour d'Al Sujustani chez lui ou chez les libraires (*Al Warraqoun*), dans le souk devant la porte de Bassora, à Bagdad. Ils constituaient un groupe de religieux, musulmans, chrétiens et sabéens, de toutes doctrines et de tous courants de pensée, venant d'Andalousie, de Boukhara, de Shiraz et des frontières byzantines, en quête de savoir et de sciences.

- Miskawayhi, Abû Ali A. Ibn Yaaqoub (mort 421 h./1030 J.-C.), musulman persan connu comme historien mais aussi comme médecin et philosophe, était un grand écrivain et le bibliothécaire de nombreux vizirs. Al Qifti donne une liste de ses écrits en médecine, et Yaqout parle de ses correspondances avec Al Tawhidi. Il a aussi écrit *Tadrib tahdhib al Akhlaq* (*L'Éducation de l'éthique*). Sa pensée s'inscrit dans une position intermédiaire entre la philosophie d'Al Kindi et celle d'al-Fârâbî.

2.4. Avicenne et l'apogée de la pensée philosophique et scientifique en islam

Avicenne (Aboul Ali Hussein Ibn Abdallah) est né au mois d'août 980 de l'ère chrétienne, près de Boukhara, en Transoxiane, à l'extrémité orientale de l'Iran, situé en dehors des frontières de l'Iran actuel. Tel était alors l'état de la pensée philosophique et théologique dans le monde :

« En Occident latin, la fin du Xème et le début du XIème siècle sont plutôt une période d'attente. On ne peut guère signaler que les noms de Gerbert, Sylvestre II (1003), Fulbert (1028), ainsi que Saint Anselme (né en 1003). À Byzance, nous rencontrons le nom du grand philosophe néoplatonicien Michel Psellos (1008-1075). »

Dictionnaire de l'islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopaedia Universalis (p. 136).

En Orient arabe islamique, la pensée philosophique et scientifique atteint alors son apogée, avec une pensée théologique – *Ilm al kalam* – très développée, menée par le théologien sunnite Al-Ash'arî (m. 935). Parallèlement, la pensée théologique chez les chiites avait avancé, avec des théologiens comme Ibn Babouyeh (m. 991) et Moufid (m. 1022), en constituant le corpus des traditions imamites.

Dans ce contexte, Avicenne représente la rencontre du sunnisme avec le chiisme.

« Son œuvre est contemporaine d'un fait d'une importance majeure "la constitution de ce qu'on peut désigner comme le corpus ismaélien", c'est-à-dire les œuvres considérables, tant en langue arabe qu'en langue persane, où s'expriment la philosophie de l'ismaélisme, et qui représente par excellence l'ésotérisme de l'islam. »

Dictionnaire de l'islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopaedia Universalis (p. 136).

Les écrits des ismaéliens, surtout les épîtres de Ikhwan Al Safa, comme beaucoup d'autres écrits ésotériques (batinides), ne sont pas encore découverts ni étudiés dans le monde musulman. Ils sont très souvent cachés ou gardés dans le secret des bibliothèques.

L'œuvre encyclopédique d'Avicenne reste encore dispersée dans les bibliothèques du monde. C'est grâce au père dominicain G. C. Anawati, grand chercheur dans le domaine de la philosophie islamique, qu'on peut trouver une bibliographie minutieuse de l'auteur comportant 276 titres. Avicenne, surnommé Al Shaykh al Rais, donne très jeune des cours publics à Jurjan (Géorgie), où il commence à composer son ouvrage fondamental, le *Canon de la Médecine (Qanûn)*, « [...] ouvrage qui en traduction latine fut pendant plusieurs siècles la base des études médicales en Europe ». Puis Avicenne occupe le poste de ministre, que lui a accordé l'émir Shamsuddawleh à Hamadan.

Après le *Canon*, viennent des ouvrages de moindre dimension, comme *Kitab al Nadjat (Le Livre de la Délivrance de l'âme)*. Avicenne a essentiellement écrit en langue arabe, langue des sciences depuis déjà un certain temps. Il a également écrit dans sa langue maternelle, le persan. Ses écrits couvrent tout le champ du savoir de la culture islamique de l'époque : logique, linguistique, poésie, physique, psychologie, médecine, chimie, mathématiques, astronomie, morale, économie, métaphysique et il y a aussi les *ilahiyyat* relatives à la divinité.

Avicenne, au carrefour entre Orient et Occident

L'une des raisons pour lesquelles la pensée d'Avicenne est importante réside donc dans le fait qu'elle représente un carrefour où se rencontrent, d'un côté, la pensée philosophique orientale scientifique et mystique de tous courants, sunnite, chiite, arabe, persan, ismaélien et autres, avec la pensée philosophique chrétienne et occidentale d'un autre côté.

Référence bibliographique

Dictionnaire de l'islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopaedia Universalis (p. 137).

3. La fondation des sciences traditionnelles de l'islam (jurisprudence, exégèse, tradition et théologie) et l'influence de la pensée grecque

3.1. Aux origines des quatre grandes écoles du *fiqh*

Le terme de *fiqh* (jurisprudence) n'est apparu pour désigner l'une des grandes sciences de l'islam que vers la fin de l'époque omeyyade et au début de l'époque abbasside, c'est-à-dire vers la seconde moitié du II^e siècle de l'hégire, dans deux régions du monde musulman, en Irak et au Hedjaz. Parmi les musulmans et les orientalistes et islamologues occidentaux, les spécialistes de cette science et de son histoire soulignent « la liaison très étroite entre le développement du *Fiqh* islamique, et les circonstances de la vie sociale, politique et économique des communautés ».

Ces mêmes spécialistes trouvent dans la *sharia* la source d'un système juridique évolutif. Le *fiqh* est, dès l'origine, très vital et flexible, ouvert à l'homme, à la société dans laquelle l'homme évolue et à ses problèmes quotidiens. Le *fiqh* s'est intéressé à la recherche de réponses et de solutions à ces problèmes, à partir du moment où toutes les réponses ne sont pas clairement explicitées dans le Coran.

À partir de ce constat, les coutumes pré-islamiques vont donc trouver une place éminente dans les premières formations juridiques. C'est le cas dans les pays conquis par l'islam, où les premiers cadis accordaient une place aux coutumes des peuples qu'ils ne trouvaient pas contradictoires avec les principes de la nouvelle religion. L'idée était que « la tradition de nos prédécesseurs est notre tradition ». Ce principe rappelle l'un des hadiths du Prophète de l'islam, conseillant son envoyé Muaadh ibn Djabal au Yémen comme premier cadi :

« – Par quel principe vas-tu juger ?

Muaadh dit : Par le livre de Dieu.

Et si tu n'y trouves pas la réponse à ta question ?

Par la sunna de l'Envoyé de Dieu !

Et si tu n'y trouves pas la réponse ?

Je ferai selon mon opinion.

Le Prophète dit : Louange à Dieu qui soutient l'envoyé de l'envoyé de Dieu ! »

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhahab al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi. (p. 16).

Référence bibliographique

N. J. Coulson (1992). *A History of Islamic Law* [trad. de l'anglais en arabe par M. Si-raj]. Beyrouth : Al Moassassa al Jamiyya lil dirasat (p. 21).

Les coutumes, *al 'urf*, avaient leur place : « *sharaou man qablana huwa sharaou-na* » (« la voie de nos prédécesseurs est la nôtre »). Aussi, on ne sera pas étonné d'entendre parler de sources non islamiques (juives, chrétiennes et romaines) dans le *fiqh* islamique. Dès l'installation de l'islam en Orient, c'est-à-dire en Mésopotamie et en Syrie, les musulmans se trouvent obligés de dialoguer, et de polémiquer avec les cultures et les religions de ces régions. Parallèlement, on doit noter que le III^{ème} siècle de l'hégire est considéré comme le siècle de l'écriture, de l'inscription de la culture et des sciences en islam. **On passe de l'oral à l'écrit.** On commence donc à fixer et à stabiliser ce qui, dès les débuts de l'islam, était gardé par la transmission.

Les débuts des sciences traditionnelles les plus anciennes de l'islam, comme le *fiqh* (la jurisprudence) et le *tafsir* (l'exégèse du Coran), se situent vers la fin du II^{ème} siècle de l'hégire, avec Zayd Ibn Ali, Jaafar Al-Sâdiq (m. 148 h.) et Abû Hanîfa (m. 150 h.) – tous trois nés en l'an 80 h. – puis avec Mâlik (m. 179 h.). Ce sont là les fondateurs de la science du *fiqh*. Les sources disent qu'ils ont jeté les fondements de cette science, tandis que leurs méthodes et les détails de leurs travaux n'ont été fixés que par leurs élèves, c'est-à-dire par la deuxième génération. La part de la tradition dans la fondation du *fiqh*, surtout celle du Prophète (*al-hadîth*), était importante, notamment chez les deux grands jurisconsultes Mâlik et Ibn Hanbal (m. 241 h.).

Mâlik est l'un des fondateurs de la science du hadith, avec son recueil *Al-Muwatta*. C'est l'un des meilleurs transmetteurs admis et considérés comme fiables par Al-Bukhârî. Quant à Al-Chafii (m. 240 h.) et Ibn Hanbal (m. 241 h.), ils marquent tous les deux une étape d'évolution très remarquable dans les débuts du *fiqh*. Al-Chafii est connu comme le plus traditionnaliste, rigoureux et orthodoxe, car son raisonnement juridique est basé sur le hadith. Il est, comme Mâlik, de double formation, et est considéré comme l'un des fondateurs du *fiqh* et du hadith. Son recueil *Al Musnad* en est l'une des sources principales.

Le *fiqh* est donc l'une des sciences les plus anciennes en islam, voire la plus ancienne. Elle était d'ailleurs la plus libre d'entre elles, lorsqu'elle en était encore à ses premiers pas. L'un des fondateurs du *fiqh* est Zayd Ibn Ali (m. 122 h.), qui a vécu à l'époque omeyyade. Son histoire de l'islam s'intéresse particulièrement aux troubles politiques et aux soulèvements des débuts, ainsi qu'aux chiïtes et kharijites qui n'ont jamais cessé leurs révoltes, très souvent sauvagement écrasées par les califes et leurs armées. Zayd se trouve au cœur de ces révoltes, entouré par les chiïtes à Koufa, avant d'être assassiné par les omeyyades. Contemporain de Wasil Ibn Aata, fondateur du mutazilisme et l'un des plus grands *mutakallimoun* (théologiens) rationalistes, Zayd dialoguait souvent avec lui. Il est également le fondateur du *fiqh* zaydite et une référence importante dans la doctrine chiïte. Zayd est le quatrième imam dans l'ordre duodécimain et le frère cadet de Muhammad Al Baqir, le cinquième imam.

La pensée et la doctrine de Zayd sont compilées par son disciple et compagnon, Abû Khaled Amr Ibn Khaled Al Wasiti, qui échappe à l'assassinat pendant la bataille de Koufa. Celui-ci réunit les deux ouvrages *Majmoua Al Fiqh* et *Majmoua Al Hadith* sous le titre de *Al majmoua Al Kabir (Le Grand recueil)*. Le *Fiqh* zaydite est très proche du *Fiqh* sunnite, surtout en ce qui concerne les fondements. À la suite d'Abû Zahra, les spécialistes occidentaux considèrent que les divergences entre le *Fiqh* de Zayd et celui des sunnites ressemblent à celles entre doctrines sunnites. Les principes, ou sources (*Ousoul*), de ce *Fiqh* sont :

- Le Coran
- Les dires du Prophète (hadith)
- L'*ijmaa* (consensus, ou unanimité) des compagnons
- Le *qiyâs* (le raisonnement par analogie)
- L'*istihsan* (ce que le chercheur préfère en fonction du contexte)
- Les *masalih* (les intérêts à respecter au sein de la société)

Il convient de remarquer que l'expression islamique « fermeture des portes de l'*Ijtihâd* » n'existe pas chez les zaydites, mais cet *ijtihâd* n'est permis chez eux que dans ce qu'on appelle *Fourouq*, c'est-à-dire les points secondaires et non pas fondamentaux (*Ousoul*). Les zaydites sont, dans ce sens, très proches du hanéfisme, qu'ils prennent souvent comme source.

Zayd est l'oncle d'une autre grande figure du *Fiqh*, Jaafar Al-Sâdiq, né en l'an 80 de l'hégire, à Médine, où il a commencé ses études avant d'aller vivre en Irak. Sixième imam chiite et maître du grand chimiste Djabir Ibn Hayyan, son *fiqh* représente la doctrine du chiisme par excellence. Il est donc le fondateur du *fiqh* jaafarite, le *fiqh* chiite par excellence. Il est un descendant d'Abû Bakr, successeur et meilleur ami du Prophète, et d'Alqasim Ibn Muhammad, l'un des sept juristes de Médine. Il est aussi le maître d'Abû Hanîfa pendant deux ans, ce qui crée une sorte de continuité, ou d'influence réciproque, entre la doctrine chiite et la doctrine sunnite. Tout au contraire de Zayd, Jaafar ne s'impliquait pas dans les problèmes politiques très épineux de son époque. Selon H. Corbin, il pratiquait la *Taqiyya* (« dissimulation ») – bien qu'il ait reçu le titre de sixième imam – mais attirait toujours les soupçons des califes, à cause des chiites comme les khatabiyya qui se réclamaient de lui. Il est considéré comme le plus grand maître de l'exégèse ésotérique du Coran. Laoust aussi dit que les grands mystiques sunnites lui accordent cette spécialité, ainsi que son élève alchimiste et hermétiste Jabir Ibn Hayyan.

On lui attribue aussi une sorte d'algèbre mystique et divinatoire par les nombres, dite *Al Jafr*. Abû Zahra confirme aussi cette attribution dans son ouvrage sur les divers courants de jurisprudence. En effet, dans cette référence, il est dit que Jaafar avait recours au Coran, à la sunna (et pas seulement à celle des alides), au consensus (*ijmaa*) et au *raiy* (raisonnement). Pour les branches du *fiqh*, Jaafar serait très proche des sunnites. Aussi, les divergences entre le *fiqh*

Référence bibliographique

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhaheb al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi (p. 685).

d'Al-Sâdiq et celui des sunnites ne sont pas considérables en ce qui concerne les points traitant la prophétologie et l'islamologie, mais elles le sont en matière de mariage et de succession.

3.1.1. L'école hanéfite

Abû Hanîfa (né en 80 h. et mort en 150 h. en Irak) était originaire d'une grande famille de commerçants de Kaboul en Afghanistan. Abû Zahra écrit au sujet de l'Irak de cette époque-là qu'il était un « point de rencontre, ou carrefour des religions et des doctrines, berceau des civilisations sémitiques anciennes, où, à cette époque, on trouvait dans les écoles syriaques la philosophie grecque et la sagesse des Perses [...] ». »

Il faut aussi rappeler qu'en Irak convergeaient plusieurs ethnies et des opinions diverses et contradictoires au plan politique, théologique et sur les « bases des croyances » (*ousoul al aqaïd*). À cette époque, Koufa était un grand centre de débats et de combats. Les maîtres d'Abû Hanîfa étaient les disciples du grand compagnon Ibn Massoud, mais il avait aussi des maîtres chiites, comme Zayd Ibn Ali, Jaafar Al-Sâdiq, et son père Muhammad Al Baqir.

« Il a connu et accompagné l'imam Ali Thabit. Le père d'Abû Hanîfa était resté dans l'entourage de Ali. Abû Hanîfa a hérité de ses parents, des sympathies chiites, et une affaire de soie florissante, dont les revenus lui assuraient l'indépendance vis-à-vis des pouvoirs. »

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhaheb al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi (p. 130).

Abû Hanîfa voyageait beaucoup, et il a vécu de nombreuses expériences pendant ses voyages. Muni d'une bonne formation en théologie (*Kalâm*), il défendait des idées presque identiques à celles des sunnites. Il soumettait ses opinions et ses idées juridiques et théologiques, et écoutait la critique avec un esprit ouvert, au cours de ses polémiques et dialogues avec les agnostiques et les athées. Dans son raisonnement juridique, Abû Hanîfa était toujours à la recherche de « l'esprit des textes et leurs objectifs ». Il était parmi les premiers savants de l'islam à pratiquer la critique des hadiths.

« En ce qui concerne le Coran comme la première source de jurisprudence, il cherchait son esprit et ses buts. Quant à la tradition du prophète il cherchait aussi ses objectifs, puis il comparait le hadith avec le reste, surtout la sunna du Prophète, et avec le Coran. »

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhaheb al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi (p. 130).

En 737, Abû Hanîfa commence à prendre la succession de son maître Hammad Ibn Sulayman dans l'enseignement. Sa méthode était moderne pour l'époque, puisque, selon Abû Zahra, « [...] il laissait d'abord ses élèves discuter sur une question, avant d'en faire la synthèse. Il prenait la responsabilité de la vie sociale de ses élèves, même de leur mariage [...] ».

Référence bibliographique

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhaheb al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi (p. 131).

Référence bibliographique

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhaheb al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi (p. 140).

Abû Hanîfa (m. 150 h.) et Mâlik (m. 179 h.) sont tous deux les fondateurs du *fiqh* sunnite. Et ce sont les élèves d'Abû Hanîfa – Abû Yûsuf (m. 798) et Al-Shaybânî (m. 805) – qui représentent la deuxième génération. C'est grâce à eux qu'on a pu mettre la main sur la doctrine du grand maître, puisqu'ils ont compilé sa pensée juridique et en ont organisé la présentation. Ainsi, Abû Yûsuf a laissé un ouvrage distingué, *Kitab al Kharaj* (*Le Livre de l'impôt foncier*), dans lequel il traite aussi du droit pénal, des questions du *jihad* et des *dhimmis*.

Par ailleurs, c'est grâce à Al-Shaybânî, transmetteur du recueil *Muwatta*, que le hanéfisme est devenu la doctrine officielle de l'Empire abbasside. L'ouvrage d'Al-Shaybânî, intitulé *Zahir al riwaya*, a été réuni par la suite et considéré comme une référence fondamentale de la doctrine d'Abû Hanîfa. On considère donc Al-Shaybânî comme le modernisateur de la méthode d'Abû Hanîfa, qu'il a perfectionnée en éliminant les aspects archaïques que l'on trouvait encore chez Abû Hanîfa et Abû Yûsuf.

Les sources de la doctrine d'Abû Hanîfa sont dans l'ordre : le Coran, puis la sunna et les dires des *sahaba* (compagnons) qui connaissaient les *asbab al-nouzoul* (les circonstances de la révélation du Coran), le *qiyâs* (raisonnement par analogie), en accordant une grande place à la cause, *iilla* (pour justifier qu'on donne à un acte le statut d'un autre acte). Comme fondateur du courant *al raiy* (l'opinion), Abû Hanîfa a aussi établi la base d'un *fiqh taqdiri* (estimatif, ou hypothétique). Quand le résultat du *qiyâs* contredit les dires des compagnons, ou les coutumes, ou une autre analogie cachée, on a recours à l'*istihsan* (la préférence). L'*ijmaa* (consensus) signifie pour les hanéfites l'accord des mujtahids d'une époque donnée avec un point de vue. Quant au *ourf* (coutume), il n'aura sa place que quand il ne contredit ni le Coran, ni la sunna, ni les dires des compagnons.

3.1.2. L'école malékite

Mâlik Ibn Anas (m. 179 h.) est né et a vécu à Médine, cité de la tradition par excellence. À cette époque, le pouvoir des omeyyades était en décadence. Mâlik a d'abord étudié le hadith, avec le maître Ibn Hurmuz, puis avec Nafii, l'homme du raiy. Comme Mâlik était le premier collecteur de hadiths dans son *Muwatta*, il faisait rarement référence à Omar et à Ali. Il se méfiait des hadiths rapportés par les irakiens, les accusant de les forger eux-mêmes, ainsi que ceux des kharijites. Contrairement à Abû Hanîfa, qui laissait ses élèves poser des questions et discuter leurs idées avant de conclure et de donner lui-même la synthèse, on rapporte de Mâlik que « pendant ses cours, on ne riait pas et on ne contestait pas ce qu'il disait [...] ».

Référence bibliographique

S. T. Shehata (1971). *Études de droit musulman*. Paris : PUF (p. 76).

Et alors qu'Abû Hanîfa était riche et indépendant dans sa pensée, Mâlik « qui était pauvre devait accepter une pension officielle [...]. Il détestait la controverse, les discussions politiques, les critiques du pouvoir et de la justice [...], et il n'éprouva jamais d'hostilité envers les Omeyyades. On rapporte même de lui de bonnes paroles à l'égard d'un Omeyyade d'Espagne ».

Après le Coran, les hadiths, même isolés et quand rien ne s'y oppose, constituent les sources de sa pensée. Mais il accorde une grande place à la pratique (*aamal*) de *Ahl Al Madina* (les médinois). Il admet qu'une analogie indésirable puisse être écartée (*istihsan*) mais au nom de **l'intérêt de la communauté musulmane** (*istislah*). L'intérêt devient une notion centrale de la doctrine de Mâlik. Pour lui, la notion d'*istihsan* englobait tous les processus utilisables en cas d'absence de texte clair du Coran, ou de la sunna.

3.1.3. L'école chaféite

Al-Chafii, Muhammad Ibn Idris (m. 240 h./ 820 J.C.), est né à Gaza, d'origine qoraychite et même issu de la famille du Prophète. Il devient orphelin alors qu'il est encore un nourrisson. Très jeune, il apprend le Coran, le hadith et la poésie, lui-même étant poète. Élève de Mâlik, il travaille au service d'un gouverneur de Najran. Il est accusé de comploter avec les alides et jugé par Al Rashid, et sauvé par l'intercession d'Al-Shaybânî, l'élève d'Abû Hanîfa, qui lui enseigne le *fiqh* hanéfite. Il fuit Bagdad, à l'époque d'Al Maamoun, pour éviter l'affrontement avec les mutazilites et s'installe en Égypte. C'est seulement au Caire, où il établit son école, qu'il enseigne un *fiqh* différent de celui qu'il enseignait en Irak et à Médine. Chez les chaféites, on va alors parler de « l'ancienne » doctrine par opposition à la « nouvelle ».

Pour les historiens du *Fiqh*, Al-Chafii « veut peut-être réconcilier la doctrine hanéfite avec la doctrine malékite. Mais il ne réussit qu'à fonder une troisième doctrine ». Quand on parle de *ousoul al fiqh*, on pense d'abord à Al-Chafii. Selon Shafiq Shehata d'après Abû Zahra :

« [...] À la base du système, on trouve le dogme traditionaliste selon lequel, d'une part, tout acte humain doit recevoir une qualification, un statut (*hukm*) qui permet de savoir s'il est à faire ou à éviter, et d'autre part, la totalité de ces statuts doit être tirée des sources de l'islam. »

S. T. Shehata (1971). *Études de droit musulman*. Paris : PUF (p. 79).

Dans *Al Risala*, Al-Chafii établit la méthodologie de travail sur le droit islamique. Directement ou indirectement, il enracine toute la vie humaine, dans tous ses détails, dans un cadre précis : le texte. Et il fixe dans un cadre hiérarchique strict quatre bases, ou sources :

- Le Coran
- La sunna (tradition)
- L'*Ijmaa* (consensus)

Référence bibliographique

M. Abû Zahra (sans date). *Tarikh almadhaheb al islamiyya*. Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi (p. 218).

- Le *qiyâs* (analogie)

Les autres sources auxquelles on recourait depuis la naissance du *fiqh*, surtout le *raiy* (raisonnement, ou opinion personnelle) mis en avant par Abû Hanîfa et ses élèves, n'ont plus de place. En effet, le plus grand souci d'Al-Chafii était la sunna. Il la débarrasse de toute autre tradition. Pour lui, il s'agit de la sunna du seul Prophète. Il en écarte la conception de Mâlik, qui l'avait élargie pour comprendre les dires et les actes des compagnons et la pratique des médinois, qui étaient inséparables de ceux du Prophète.

De notre côté, nous voyons encore une autre opération implicite dans l'œuvre d'Al-Chafii, opération qui aura son influence méthodique sur l'évolution de cette science : c'est qu'Al-Chafii a écarté en quelque sorte le *ourf* (coutume), qui vient du cœur de la pratique et qui a toujours eu son rôle et sa place dans le droit en islam, comme dans toutes les cultures.

Cette évolution opérée par Al-Chafii représente un changement radical dans l'histoire de la pensée juridique en Islam. Pour Al-Chafii, puisque la sunna a un rôle fondamental, l'explication du Coran a donc, elle aussi, un caractère divin, c'est-à-dire qu'elle est aussi inspirée par Dieu.

Al-Chafii quitte Bagdad à une période où le *kalâm* (la théologie) en général, comme le mutazilisme en particulier, atteignaient leur apogée. Hostile à la philosophie, au *kalâm*, et au mutazilisme, il part vivre en Égypte. On peut donc comprendre d'où vient son engagement fort vis-à-vis de la sunna : il devient ainsi *Nasir al sunna* (« le souteneur de la sunna »). Pour lui, le verset 3 de la sourate « L'Étoile » comprend à la fois le Coran et la tradition (hadith) prononcé par le Prophète. Ainsi, le mot *Al Hikma* qui accompagne le mot *Al Kitab* et qui figure dans le Coran à plusieurs reprises, signifie essentiellement la sunna et elle provient également de Dieu. « Dieu a fait descendre sur toi l'Écrit, et la Sagesse » (Les Femmes, 113).

3.1.4. L'école hanbalite

Ahmed Ibn Hanbal (241 h./855 J.-C.), d'origine arabe, est né et a vécu à Bagdad. C'est un **traditionniste** qui ne voulut être que traditionniste et qui a beaucoup voyagé à la recherche des hadiths chez les maîtres les plus distingués en la matière. Enseignant à Bagdad, il pratiquait rarement le *raiy* et n'admettait pas que ses élèves le fassent. Il refusait d'admettre la création du Coran, idée diffusée par les mutazilites et par le calife Al Maamoun, qui avait imposé ce principe, et mit Ibn Hanbal en prison pour son refus.

Son œuvre fondamentale est *Al Musnad*, l'un des plus anciens et plus célèbres recueils de référence en matière de hadith. C'est son fils Abdallah qui l'a compilé. Il a aussi laissé d'autres ouvrages, comme « les Fatwa », ainsi que d'autres sur le scrupule religieux, sur l'ascétisme et sur les premiers califes. Les fondements de sa pensée sont les points suivants :

- Le Coran est la parole de Dieu incréée.
- La tradition est la source unique de toute morale et de tout droit.
- L'hostilité à toutes les sectes non sunnites.

Cependant, il rejette l'idée de traiter les hérétiques de « mécréants passibles de mort », ce qu'on appelle généralement en arabe le *takfir*.

Pour Ibn Hanbal, le califat est un principe islamique et le calife doit être qoraychite. Il recommande d'éviter l'évocation des querelles politiques, d'obéir aux pouvoirs, et d'établir le principe coranique d'ordonner le bien et d'interdire le mal, quand il ne suscite pas la discorde. À l'inverse de ses prédécesseurs, Ibn Hanbal ne reconnaît pas l'*istihsan* d'Abû Hanîfa, ni l'analogie reconnue par tous les autres juristes. Après le Coran, la sunna occupe la place la plus importante. En cas de divergence entre les compagnons, Ibn Hanbal opère un retour au Coran ou à la sunna, cherchant un soutien pour s'en sortir, « sinon il préférerait les rapporter sans choisir. Les hadiths faibles ou mal reliés au Prophète (*murjaa*) sont plus considérés chez Ibn Hanbal que l'analogie ».

Ici, nous devons souligner le plus grand changement qui va marquer le *fiqh* islamique et l'empêcher de continuer son évolution et son ouverture comme science portant en elle les problèmes et les soucis de l'homme. Les premiers juristes en islam, les fondateurs, et plus particulièrement Abû Hanîfa, avaient très souvent recours à la raison, pour se débarrasser des contradictions qui pouvaient apparaître dans les traditions aux yeux des anciens. Mais à partir de l'opération d'Al-Chafii, qui a sacralisé la sunna en la mettant au même niveau ou presque que le Coran, on commence à sacraliser implicitement cette science humaine, née très flexible et ouverte d'esprit. Les historiens spécialistes dans ce domaine voient que le hanbalisme se caractérise par l'accumulation des traditions. Il a l'esprit de la fidélité à la lettre.

Note

Nous ne comprenons pas comment H. Laoust considère le hanbalisme comme la doctrine « qui a plus que les autres rites le sens de la sociabilité et de l'esprit communautaire : il concilie bien l'apostolat et l'obéissance aux autorités ». L'esprit communautaire mal compris est à nos yeux un fardeau qui peut empêcher la communauté d'évoluer. Quant à l'obéissance aux autorités, nous ne pouvons la considérer comme une qualité positive, aidant au développement d'une société, qu'à condition que l'esprit critique soit toujours vivant en termes constructifs. En ce qui nous concerne, nous trouvons que cette étape du *fiqh* le conduisit vers beaucoup plus d'instabilité ou d'immobilité, voire plus tard un archaïsme pesant.

Pour mieux comprendre cette constatation, on peut mentionner rapidement le courant ou le phénomène de pensée islamique connu sous le nom d'*Al Zahiriyya* « le zahirisme ».

3.1.5. Le zahirisme ou la naissance de l'interprétation de l'obvie

À partir de ce qu'on vient de voir, toutes les portes étaient ouvertes à cette école fondée par Abû Daoud Ibn Ali Ibn Khalaf, Al Isphahani (m. 270 h./883 J.-C.). Né en 202 h./815 J.-C. à Koufa, il fait ses études à Basra, Bagdad et Nichapour puis s'installe à Bagdad, comme mufti chaféite.

Il s'inscrit tout de suite dans le sillage des gens de la tradition (*Ahl Al Sunna*). Il pousse leur doctrine à l'extrême en rejetant notamment le recours à l'analogie (*qiyâs*) de manière abusive. En effet, il se lie étroitement au sens obvie (*zahir*) du texte (Coran et sunna) et à l'unanimité des compagnons du Prophète. Il écarte les traditions qui s'intéressent au *raiy* ou au *qiyâs*. Tous ses ouvrages ont été perdus, et réfutés par beaucoup de juristes des doctrines hanéfites et chaféites. Ses *ousouls* sont très divergents de ceux des autres juristes. Ajoutons à cela que Daoud Al Zahiri a strictement interdit le *taqlid* (imitation).

Il faisait appel à un certain *ijtihâd*. L'homme simple non instruit (*aammi*) doit aussi pratiquer cette sorte de réflexion. S'il ne le peut pas, il s'adresse à un autre qui le peut, mais il n'accepte pas la réponse de celui-ci avant d'aller consulter lui-même le Coran et la sunna, ou le consensus. C'est peut être pour cette raison que le zahirisme de Daoud n'a pas trouvé un grand public. Mais la doctrine va malgré tout se diffuser en Orient, grâce aux efforts du fils de son fondateur, car elle se basait beaucoup sur la sunna du Prophète, ce qui séduisait le public des croyants qui ne supportait plus les désaccords et les divergences doctrinales. C'est d'ailleurs ce qui va encourager les autres doctrines à se concentrer beaucoup plus sur les textes, et plus particulièrement la sunna et les hadiths.

Alors que cette doctrine déclinait progressivement en Orient, l'Occident musulman la reprit pour la faire fleurir de son côté en Andalousie.

Pendant les IIIème et IVème siècles de l'hégire, beaucoup de savants distingués de Cordoue, en Espagne, sont allés en l'Orient à la recherche du savoir. Ils en sont retournés avec les sciences de la sunna.

Le premier Andalou à embrasser le zahirisme est le cadi Khatib Oratous Mundhir Ibn Saïd (m. 355 h.), dont l'élève et successeur est Massoud Ibn Sulayman Ibn Abi Al-Kheyar (m. 426 h.). Ce dernier était le maître d' Ibn Hazm Ahmad Ibn Saïd (m. 456 h.). L'élève, comme son maître, suivait strictement le chemin de Daoud Al Zahiri.

Ibn Hazm précise lui-même la nuit de sa naissance, à la fin du mois de Ramadan de l'année 384 h., dans une grande famille savante et puissante, à l'est de Cordoue, à l'époque la plus grande capitale des sciences de toute l'Europe. Son éducation débute par l'apprentissage du Coran. Il dit lui-même que c'étaient les femmes, les femmes servantes, et les proches qui étaient en charge de son éducation. Il parle beaucoup de son enfance et de son adolescence, vécues dans la beauté et le confort.

Les conflits au sein de la dynastie omeyyade en Espagne vont affaiblir tout le pays, et la famille d'Ibn Hazm avec : son père, vizir, meurt et plusieurs membres de la famille sont arrêtés et mis en prison. Avec le prince Abdel Rahman Ibn Muhammad, Ibn Hazm revient à la vie politique. Il s'adonne beaucoup à la science et reprend l'étude du Coran, la transmission du hadith, ainsi que l'étude de la langue arabe puis la science du *fiqh*, suivant la doctrine de Mâlik. Puis il délaisse la doctrine de Mâlik pour embrasser celle d'Al-Chafii, qui le pousse vers le *fiqh* d'Abû Hanîfa et de ses élèves Abû Yûsuf, Muhammad et Zufar. Il va préférer le hanéfisme qui s'appuie sur les textes, et qui concentre le *fiqh* dans les textes. Mais Ibn Hazm ne tarde pas à quitter Al-Chafii pour rejoindre Daoud Al Zahiri.

Il faut rappeler que, dans le contexte politique, culturel et religieux de l'Andalousie d'alors, des savants étaient en train d'adopter le zahirisme, comme c'est le cas d'Ibn Sulayman, le maître d'Ibn Hazm, qui sélectionnait parmi les doctrines ce qui s'accordait avec les textes et se concentrait sur la déduction des règles et des jugements des textes – et seulement à partir des textes – en abandonnant toute autre source de jurisprudence.

Après la mort en l'an 440 h. de son soutien, le *wali* (gouverneur) de Majorque Ahmad Ibn Rashiq, Ibn Hazm se trouve donc très affaibli : ses adversaires, les juristes, se rassemblent alors contre lui, après des polémiques peu équilibrées scientifiquement avec Al Baji, lequel bénéficie du soutien des *fuqaha*, qui trouvent que Ibn Hazm a abandonné la doctrine malékite. Il voyage beaucoup en Andalousie, et s'arrête à Séville, chez le gouverneur Al Muatamid qui l'accueille très mal et soutient les juristes contre lui, brûlant alors toutes ses œuvres.

Ibn Taymiya, Taqiyy ad Din (né en 66 h. à Harran et mort prisonnier à Damas en 720 h.) est élevé dans une famille scientifique que le forme d'abord avec le Coran et, puis, avec le hadith. Son père était à la fois un grand maître du hadith et du *fiqh*. Après avoir étudié avec son père, il étudie chez les grands maîtres du hadith de son époque, où il lit les grands recueils, comme le *Musnad* d'Ibn Hanbal, le *Sahih* d'Al-Bukhârî, le *Sahih* de Muslim, le *Jami* de Termedhi, les *Sunan* d'Abû Daoud, de Nasa'i et tous les autres. Il reçoit également une très bonne formation en grammaire, en poésie et en histoire.

Référence bibliographique

Ibn Hazm Ahmad Ibn Saïd.
Le Collier de la colombe (Tawq ul-Hamama).

Il y a une édition en français (Le Savoir, 2005) de cet ouvrage sur l'amour, les amoureux et la morale.

À l'époque d'Ibn Taymiya, Damas était pratiquement le plus grand centre des sciences : on y trouvait les grandes écoles de philosophie, de théologie, de hadith et du *fiqh* chaféite et hanbalite. On y trouvait les grands maîtres, comme Ezz ad-Din Ibn Abdal Salam, Al Nawawi et d'autres, qui comparaient les doctrines. Il y avait aussi les écoles de théologie, mais la doctrine acharite était la plus enseignée. Bien qu'il s'agisse de l'école la plus traditionniste, Ibn Taymiya, comme tous les hanbalites, la contredit et entre par conséquent dans une bataille acharnée contre ses détracteurs.

Durant cette période, les mongols envahissent les terres de l'islam et la capitale de l'Empire islamique, Bagdad, tombe entre leurs mains. Les savants n'ont alors que Le Caire et Damas ou le Maghreb et l'Andalousie comme refuges. Plus au nord, les croisés envahissent les pays musulmans. Ibn Taymiya participe donc à la guerre défensive, le *Jihad*, et il est aussi le conseiller des gouverneurs pour les affaires et les postes religieux. Parti en Égypte, il y est mal accueilli, car les hanbalites y étaient mal traités. Le maître est donc jeté en prison en l'an 705 h. et libéré en l'an 707 h. Il faut souligner qu'à l'époque d'Ibn Taymiya, la subjectivité et le fanatisme commencent à se manifester dans les études du *fiqh* et la religion, surtout *Al aaqida*. Ce qui s'accumulait petit à petit depuis le IV^{ème} siècle de l'hégire, se manifeste et explose à cette époque de faiblesse et de décadence.

3.1.6. Conclusion

Après ces aperçus, on peut tirer un résumé avec les points suivants :

- Le *fiqh* est la science des réalistes, de la vie en communauté. Cette science est née avec l'objectif de donner des réponses aux questions et aux besoins d'une société humaine. C'est l'homme qui en constitue le point de départ : c'est donc une science humaine par excellence.
- Les fondateurs, sunnites et chiites, étaient des savants pieux, ouverts d'esprit et ils reconnaissaient des sources non islamiques, comme les coutumes des peuples de l'ère pré-islamique qu'ils ne trouvaient pas en contradiction avec les sources ni avec les principes de l'islam. Ils accordaient donc une grande place à la diversité et à la différence entre les hommes, les sociétés et les cultures.
- Au moment de la formation de la pensée juridique, les deux berceaux du *fiqh*, Al Hedjaz et l'Irak, surtout ce dernier, vivaient des mouvements de pensée et des mouvements littéraires avec Ibn Al Muqaffaa (m. 759), Al Djahiz (m. 868), des mouvements théologiques (le *kalâm*) avec Wasil Ibn Aata (m. 748), fondateur du courant mutazilite – l'école la plus rationaliste –, et parallèlement, le courant acharite et Al-Achaarî (m. 936).
- La traduction de la culture et des sciences grecques, persanes et indiennes et la naissance de la pensée philosophique en islam se sont formulées dans

un contexte très riche, grâce à l'esprit de synthèse et de convergence du musulman. Ce climat a remarquablement influencé la pensée juridique. Ainsi, les trois premiers fondateurs, Zayd, Jaafar et Abû Hanîfa, participaient aux débats du *kalâm* ainsi qu'aux débats philosophiques et même politiques, notamment dans le cadre de l'opposition. Al-Chafii et Ibn Hanbal étaient hostiles à la science de la théologie, et évidemment à la pensée philosophique. Ils ont ainsi pris position contre cette pensée, ce qui est reflété dans leur pensée juridique, qui va vers un certain conservatisme dans l'objectif de s'orienter vers un islam authentique. Cela se poursuit avec Ibn Taymiya, pour s'étendre aux zahirites, en Orient, puis en Occident musulman, courant qu'on peut qualifier de littéraliste.

- L'*ijtihâd* (la réflexion personnelle) et le *raiy* (l'opinion), nés libres et libérateurs, fondés sur le Coran et la sunna, et donc très enrichissants, sont petit à petit écartés, et disparaissent presque avec la formule de rigoristes « *la ijthad maa al nass* » (« pas d'effort scientifique avec le texte »), comme si le texte pouvait s'exprimer seul et en toute évidence.

3.2. Le (*kalâm*)

Le *kalâm* mérite un développement à part. Les trois sciences islamiques, le *fiqh*, le hadith et l'exégèse du Coran, étaient très souvent inséparables. Mais ce qui est certain pour les spécialistes et les historiens de ces sciences, c'est que le *fiqh* est né avant le hadith, ou du moins en même temps, dans tous les cas pas après.

Le terme employé dans les sources historiques de cette science est le *kalâm* qui signifie « la parole ». Mais deux autres mots sont aussi employés : l'un est *ilm ousoul ad din* (science des fondements de la religion), l'autre est *ilm al fiqh al akbar* (science de la plus grande compréhension), par opposition à la jurisprudence musulmane mineure. Le mot « science » dans ce contexte ne désigne pas « la recherche, ni la découverte, ni l'indépendance de l'opinion, comme on vient de le voir dans le domaine du *fiqh* ». C'est plutôt un « acquis de connaissances fondées sur l'acceptation de l'ensemble des dogmes de l'islam, dogmes autorisés à partir de cette acceptation ».

La définition qu'on trouve chez Al Tahnaoui dans le *Dictionnaire des termes techniques* est la suivante :

« C'est une science servant à prouver à l'autre (l'antagoniste), non par la voie de la raison discursive, mais par celle de la loi musulmane, l'existence de Dieu, ses attributs, ses actes dans le monde d'ici-bas, le jour du jugement dernier, et l'envoi sur terre des prophètes, des imams et des guides religieux. »

Référence bibliographique

A. Badawi (1983). *Madhahib al islamiyyin*. Beyrouth (vol. 1, p. 7).

C'est l'une des sciences les plus anciennes en islam, et ses débuts sont ambigus. Elle ne se distinguait pas de l'ensemble des dogmes de la religion. Petit à petit, le terme « *kalâm* » a acquis le sens d'argumentation intellectuelle appliquée à la théologie. « On a donné à la parole, le *kalâm*, en théologie, le même sens que prend la logique en philosophie ».

La plus grande école du *kalâm* était celle des mutazilites, puis celle des acharites. La première est connue comme le courant rassemblant les partisans de la recherche rationnelle en matière de religion et l'élection démocratique du calife de la communauté. Les polémiques et querelles entre mutazilites et acharites dans la seconde moitié du II^{ème} siècle de l'hégire ont poussé les deux écoles à profiter de tous les moyens qui existaient à l'époque. Plus tard, on se met à la recherche de méthodes, de conceptions, de classifications et de dialectiques de la philosophie grecque, très répandue dans le monde arabo-musulman. Le *kalâm* était donc la science la plus apte à recevoir l'influence de la pensée grecque traduite en arabe.

Il ne faut pas imaginer ni comprendre que tous les musulmans, juristes, théologiens, et traditionnistes, étaient prêts à accueillir cette pensée et ses influences néfastes sur la pensée théologique et juridique. Dès ses débuts, les savants musulmans orthodoxes n'hésitaient pas à condamner la théologie scolastique, au « nom de l'inquiétude qu'ils éprouvent face au risque d'égarement encouru par les simples croyants de la parole suprême, le Coran et le Hadith, éléments fondamentaux de l'Islam ». En effet, le grand public (*al aawamm*) et les simples croyants servent toujours de prétexte, otage aux mains des religieux de toutes les religions du monde.

Cela est manifeste jusqu'à nos jours. Nous avons vu que les plus grands fondateurs de la science du *fiqh*, Zayd, Jaafar et Abû Hanîfa, toléraient ou plutôt connaissaient le *kalâm* et dialoguaient avec les *mutakallimoun*. Mais les trois successeurs et contemporains, Mâlik, Ibn Hanbal et Al-Chafii, rejetaient la pensée théologique et la pensée philosophique en général. Notons que le premier était loin, en sécurité, à Médine ; le deuxième a été mis à l'épreuve, et torturé en prison ; quant au troisième, il a fui Bagdad à l'époque du calife Al Maamoun, alors que le mutazilisme a atteint son apogée. Dans ce courant hostile à la pensée théologique et philosophique, on compte le grand hanbalite Abdullah Al Ansari (1006-1088), qui a écrit un livre intitulé *Dhamm al-kalâm* (*Blâme contre le kalâm*).

Al-Ghazâlî (1058-1111 J.C.) prend la suite avec beaucoup plus de détails et d'hostilité. Il parle des *bidaa* (innovations impies). Il ne rejette pas le *kalâm* de manière absolue, mais veut le ramener à sa pureté première, à ses principes : Dieu, ses attributs et ses actes, et les actes des prophètes, surtout le message du prophète Muhammad.

Si le *kalâm* ne dépasse pas ce cadre et permet d'approfondir les connaissances religieuses, Al-Ghazâlî ne le condamne pas. Mais il ne recommande pas non plus de s'y adonner sans précaution. Défenseur du consensus, du grand public et des croyants, Al-Ghazâlî recommande que leur éducation religieuse doit s'arrêter ou se limiter à un résumé des dogmes, et recommande surtout la sunna.

Dans un livre intitulé *Ildjam al aawamm an ilm al kalâm (Brider le public contre le kalâm)*, Al-Ghazâlî écrit : « pour détourner le peuple du Kalam qui pourrait être utile, s'il est pratiqué par les théologiens qui ont pour tâche la défense des intérêts spirituels de la communauté musulmane, c'est-à-dire des dogmes reçus ».

Al-Ghazâlî critique le *kalâm* quand il dépasse les limites prescrites par la sunna en nous laissant confus dans un monde illimité de définitions, surtout avec des hadiths dont l'authenticité est problématique.

L'histoire des différents courants du *kalâm* (principalement divisé entre les deux grandes écoles mutazilite et ahaarite) est très riche en sources.

Les mutazilites ont fondé deux centres :

- Le centre de Bassora fondé par Al Hasan al Basri (m. 110 h.), puis par ses deux élèves, Wasil Ibn Aata (m. 131 h.) et Amr Ibn Oubayd (m. 143 h.). Le centre est fondé à Bassora dans le cadre des controverses entre Al Basri et Wasil autour de la question du califat, les débats sur les liens entre la foi et la pratique, et la question de savoir si celui qui a commis le grand péché reste croyant, comme le disent les kharijites, ou si le grand péché ne nuit pas à la foi, comme le disent les murjiites (retardateurs), et la position de ce pécheur. Dans ces controverses, Ibn Aata trouve la position moyenne (*bayna-l-manzilatayn*). Wasil Ibn Aata fonde donc son groupe avec son beau-frère Amr Ibn Oubayd, groupe dont la position sera également neutre sur la question du pouvoir ou du califat. Cette doctrine va se développer avec la deuxième génération, dans laquelle on retrouve le grand penseur et écrivain Al Djahiz (775-869) ainsi qu'Abû Al Hudhayl Al Aallaf (840 h.) et, plus tard, Al Djoubbai (m. 933 h.).
- Le centre de Bagdad est fondé par Bishr Ibn Al Muatamir (m. 210 h.), auquel succèdent Abû Moussa Al Merdar (m. 226 h.) et Al Khayyat (m. 290 h.).

Le mutazilisme arrive finalement à son apogée, et s'impose comme doctrine officielle de l'État sous le règne d'Almaamoun (813-833 J.-C). Dans ce cadre, il faut lire l'épreuve (*Al Milma*) du grand faqih Ibn Hanbal avec la question imposée par le calife et son entourage sur la nature de la parole de Dieu : le Coran est-il créé ou incréé ? La première victime de cette épreuve était Ibn Hanbal et ses disciples. Les profondeurs de cette question résident dans le principe du

Référence bibliographique

Dictionnaire de l'Islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopedia Universalis (p. 322).

Dieu unique et de ses attributs. Dans ce cadre aussi, il faut lire les cinq principes des mutazilites et étudier l'influence de la pensée philosophique sur la théologie islamique afin de mieux comprendre les réactions et les comportements d'Ibn Hanbal, d'Al-Achaarî et de son groupe de théologiens acharites, d'Al-Chafii, puis d'Al-Ghazâlî – ce courant de pensée juridique et théologique depuis Ibn Hanbal, en passant par Al-Chafii et qui se poursuit avec Al-Ghazâlî, Ibn Hazm et Ibn Taymiya. Dans ce contexte, deux principes se croisent : la recherche de la pureté primitive de l'islam et la réaction ou la résistance contre ce qu'on voit comme une sorte d'invasion de la pensée étrangère.

3.3. *Ilm al hadith*

Ilm al hadith signifie « récit, propos ou communication ». Ce terme est employé pour désigner « les propos tenus par le prophète Muhammad » qui vont rester dans l'oralité plus d'un siècle au moins après sa mort. Au début, le terme se limitait aux communications orales du Prophète. Puis son emploi s'étend pour englober « toute tradition rapportant les paroles (*aqwal*), les actes (*afaal*) que le Prophète a vus ou constatés autour de lui et qu'il a acceptés, et non pas rejetés ». Mais tout ceci se mêle aux récits, pour donner ce qu'on va appeler *sunna* (tradition). Donc au départ, les deux termes de *hadith* et *sunna* étaient distincts. Cependant, la *sunna* sera plus employée comme deuxième source chez les juristes (*fuqaha*) et « désigne l'usage en vigueur dans la communauté musulmane concernant un point de droit ou de religion, qu'il y ait ou non à ce sujet communication orale du prophète. La *sunna*, dans ce sens, s'oppose à la *bidaa* (innovation hérétique) ».

Les juristes, savants des fondements juridiques (*Oulamaa Ousoul al fiqh*), s'appuient beaucoup sur la *sunna*, dans le sens de traditions prophétiques qui cautionnent des prescriptions religieuses. Ils ne cherchaient pas trop à savoir si tel hadith était ou non conforme à une *sunna*. Ainsi, selon certaines références, comme celle que nous venons de voir, « au contraire, il se peut fort bien qu'un hadith soit en contradiction avec la *sunna* ». Ici, nous voyons une sorte de généralisation, car ce même jugement contredit très clairement une vérité reconnue par tous les spécialistes, orientaux comme occidentaux, généralisation selon laquelle l'opinion individuelle (*al raiy*) était l'un des fondements du *fiqh* et qu'Abû Hanîfa l'appliquait en vérifiant les hadiths et leur authenticité. En élargissant la sphère du hadith par l'ajout des actes et des approbations du Prophète, le mot *hadith* qui faisait partie de la *sunna* devient son synonyme (*muradif*), et nous venons de voir qu'avec Al-Chafii, la *sunna*, à son tour, commence à occuper la même position que celle du Coran.

Le point de rencontre entre le *fiqh* et le hadith, leur amalgame et leurs problématiques, ainsi que l'influence réciproque de l'un sur l'autre, ont toujours besoin de plus d'études et de recherches, analytiques et critiques. Il est vrai

Référence bibliographique

Dictionnaire de l'Islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopedia Universalis (p. 339).

que les recherches anciennes et modernes sur les problématiques du *fiqh* et du hadith n'ont jamais cessé, mais, à notre avis, les questions relatives à leur rencontre ont rarement été étudiées.

La sunna en général et le hadith en particulier, comme le *kalâm*, sont les trois sciences qui ont subi des influences visibles du mouvement de la traduction, avec une imprégnation « des cultures des anciens » (grecque, persane et indienne), ainsi que des événements politiques et militaires des débuts de l'Islam.

3.4. Le soufisme

C'est la science ou sagesse la plus séduisante en islam, car elle naît dans l'objectif de l'éducation et de la libération de l'âme, et ce dès sa naissance. Aussi, elle ne voyait pas de frontières entre les cultures, ni les religions du monde. Le terme, d'origine arabe, est dérivé du mot *souf* (la laine), la *kherqa* (manteau en laine), ou du *safa* (la pureté du cœur), ou encore de *saff* ou *suffa* (le rang d'hommes, parmi les compagnons du Prophète, qui avait sa place au fond de la mosquée). Ce terme désigne communément la **mystique islamique**.

Dès ses débuts, on voit que le soufisme couvrait et parfois masquait « une multitude de courants d'importance relativement diverse, ou divergente sur le plan théorique, et très souvent sur le plan pratique et doctrinal, quand on l'observe depuis ses débuts au Ier siècle de l'hégire (le VIIème de l'ère chrétienne) jusqu'à nos jours ». Il atteste des courants qui n'avaient qu'une existence temporelle et qui ont donc disparu. Dès ses débuts, le soufisme rencontre beaucoup d'obstacles et de difficultés et se développe très souvent dans un milieu socio-religieux relativement hostile. Cependant, il arrive à se faire connaître et reconnaître en tant que tendance religieuse à part entière.

3.4.1. L'Irak, berceau du soufisme

Bagdad, capitale du pouvoir califal dès la seconde moitié du IIème siècle de l'hégire, était en même temps le centre intellectuel et le point de rencontre des influences civilisationnelles et culturelles. Nous allons connaître la naissance des premiers signes concrets du soufisme dès le IIIème siècle h. En effet, vers la fin du IIIème siècle, c'est à Bagdad qu'on trouve le noyau des écoles qui se formèrent autour de quelques grands maîtres, comme Al Junayd (m. 298 h./910 J.-C.).

Dès sa naissance, le soufisme est accompagné de la poésie mystique et contribue à l'essor de la civilisation islamique. Les grands maîtres fondateurs étaient aussi de grands poètes. On peut ainsi distinguer au moins cinq générations, ou cinq étapes formatrices :

- Entre l'an 100 et l'an 200 h., le soufisme et sa poésie sont en cours de formation. Rabia Al Aadawiyya en est le représentant par excellence.

Note

Les historiens parlent de l'apparition de ces signes, auparavant, dans le proche-Orient.

- Les IIIème et IVème siècles de l'hégire constituent la période de la prospérité du soufisme et de sa poésie. Parmi les grandes figures de cette période, on compte Abû Tourab Aaskar Ibn Al Husayn Al Nakhabi (m. 245 h.). C'est à la même période que l'on voit apparaître le nom d'Al Mutanabbi (915-965).
- Entre le Vème et VIème siècles, la littérature et la poésie soufies tournent autour de l'amour du Prophète et de la passion des lieux saints de l'islam. Cette période voit les débuts de la littérature soufie persane. Parmi ses figures principales, nous avons Maarouf Al Balkhi et Al Basti. Parmi les grands poètes soufis de cette époque figurent Al Husari et Mehyar, et aussi Al Suhrawardi (m. 556 h.), ou Abd Al Qadir Al Jilani et Abû Abdallah Muhammad Ibn Ahmad Al Qurachi.
- Dans le VIIème siècle de l'hégire la pensée et la poésie soufies atteignent leur apogée. On compte ici les plus grands maîtres et poètes soufis : Omar Ibn Al Farid, surnommé *Sultân Al Aashiqin* (« le sultan des passionnés », m. 632 h.), Jalal Ad Din Al Rumi (1207-1273 J.C), le grand maître persan né à Balkh et installé à Qounya, auteur de *Mathnawi* et fondateur de la confrérie « Malawiyya », Al Shaykhu Al Akbar Muhyiddin Ibn Arabî (m. 1240), Al Bousiri (m. 1296) et Ibn Aata Allah Al Sakandari (m. 1309).
- La dernière génération s'étend du VIIIème siècle de l'hégire jusqu'à nos jours. Parmi les maîtres de cette époque, on trouve Al Shaarani (m. 1565) et Al Nabulsi (m. 1731).

3.4.2. Les premiers maîtres

Trois grands maîtres fondateurs de courants de pensée soufie s'imposent : Al-Hallaj, Al-Ghazâlî et Ibn Arabî.

Al-Hallaj

Al-Hallaj (m. 922) est le symbole le plus fameux du soufisme de la fin du IIIème siècle de l'hégire. Il est condamné au gibet à Bagdad, pour avoir chanté l'amour de Dieu en des termes que l'islam officiel juge blasphématoire. C'est Louis Massignon qui a illustré les valeurs de la pensée d'Al-Hallaj, dans une thèse soutenue à Paris en 1922, après sa découverte à Bagdad. Depuis, les études et recherches sur Al-Hallaj n'ont pas cessé. Sa passion, son profil, à la fois sublime et pathétique, se retrouvent dans toutes les grandes études sur la mystique comparée :

« L'expérience de ce pèlerin de l'absolu, dont la rançon fut la mort sur la croix est incontestablement un sommet, sinon le sommet de la mystique musulmane ».

Dictionnaire de l'Islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopedia Universalis (p. 347).

Husayn Ibn Mansour Al-Hallaj est né dans un village du sud de l'Iran. Il va très tôt à Wasit, centre de culture arabe. Très jeune, il se sent attiré par une vie « consacrée à Dieu seul ». En l'an 875, il va à Bagdad où il fréquente les milieux soufis, surtout Amr Al Makki. Il suit également Al Junayd, l'un des plus grands maîtres, savant prudent, posé, équilibré, « et très conscient des périls d'hétérodoxie qui guettaient les âmes adonnées au soufisme ». En 895, Al-Hallaj fait un pèlerinage à La Mecque, « où il demeure un an, dans la solitude, menant une vie des plus austères ». Peu de temps après son retour à Bagdad, il se sent appelé vers une autre voie : « Sa conception de la mystique, de l'union à Dieu, ses idées sur l'apostolat ne concordaient pas avec celles de ses maîtres ». Mais Al-Hallaj affirmait qu'il restait fidèle à la tradition, accomplissant attentivement les prescriptions de la loi. Cependant, il estimait que « les rites de la religion devaient contribuer à la sanctification personnelle de celui qui les accomplissait ».

Le drame d'Al-Hallaj commence quand il décide d'aller s'adresser à tous les musulmans : « Par son amour des âmes, il les pénètre, il les devine. C'est pourquoi on l'appelle *Hallaj Al asrar* ("le cardeur de secrets") ». Il passe cinq ans, errant à Faris, et à Khurasan pour prédiquer et appeler au royaume de Dieu. Il rompt avec les soufis et jette la veste blanche, pour mettre la *muraqqaa*, vêtement rapiécé de l'ascète, aussi appelé *kherqa*. Il descend à la rue, fréquente les marchés, parle avec les ouvriers et les savants du quotidien et de leurs problèmes. Il voyage en Inde, cherchant à convertir les hindous et les turcs. On lui donne différents surnoms, comme *Al Mughith* (« celui qui secourt ») ou encore *Al aallam* (« celui qui sait »). Il accomplit des miracles en public et présente les signes d'une vision divine.

Le plus étonnant dans l'expérience d'Al-Hallaj, c'est sa théorie de « l'union divine » (*Al ittihad*) qu'il affirme être un élément perfectionnant la vérité. C'est dans ce sens qu'on doit lire son expression : « *Ana l-haqq* » (« je suis la vérité »).

Les détails des actes de son jugement, de sa condamnation et de son exécution remplissent les livres et les recherches, en Occident comme en Orient.

Al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî, Abû Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad est né à Tous, dans la province de Khurasan en Iran, en l'an 450 h./1059 J.-C. Grand théologien de l'islam, mais aussi conseiller du calife de Bagdad, théoricien du droit, jurisconsulte, il a été maître et doyen de l'école *nizamiyya* fondée par son ami le vizir Nizam al Moulk à l'époque seldjoukide, avant son énigmatique abandon de l'enseignement, sa retraite, dont il expliquera plus tard les raisons. Profondément musulman, de cœur et de pensée, il a plongé durant sa formation dans l'héritage grec et les valeurs chrétiennes.

Référence bibliographique

Dictionnaire de l'Islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel / Encyclopedia Universalis (p. 3).

Les sources occidentales disent qu'il a « su intégrer ces éléments, sans altérer la pureté de sa foi ». Ces mêmes sources « découvrent en lui des sentiments chrétiens et l'approchent parfois de Pascal », et discutent aussi pour savoir « si ses entreprises ont obéi à des motivations purement religieuses, ou d'ordre politique ». Ces réflexions autour d'Al-Ghazâlî sont presque exclusivement occidentales, tandis que pour le monde musulman, Al-Ghazâlî était et reste toujours honoré. On lui accorde les titres honorifiques de *Hujjat al Islam* (« Preuve de l'Islam »), et *Zayn al din* (« l'ornement de la religion »).

L'opinion occidentale selon laquelle « l'influence réelle d'Al-Ghazâlî [est] limitée, dans le monde musulman ou ailleurs » vient peut-être du fait que les lectures d'Al-Ghazâlî étaient souvent sélectives et partielles, les subjectivités et les préjugés y occupant très souvent une place importante. Était-il philosophe, théologien, juriste, ou encore maître de pensée soufie ? Une lecture intégrale et profonde d'Al-Ghazâlî reste la seule capable de présenter la réelle figure du maître. Il était sans doute tout cela en même temps, car la civilisation islamique se veut totale et universelle, plurielle et diverse.

L'Occident a donc ses lectures d'Al-Ghazâlî depuis le Moyen Âge. Parmi les lectures contemporaines, celle d'Étienne Gilson en France puise plusieurs de ses idées dans les écrits des penseurs du Moyen Âge latin. Nous citerons ici un point de vue parmi les plus célèbres en Occident, celui d'Ernest Renan, qui écrit que : « la philosophie islamique est celle des anciens Grecs, mais écrite en caractères arabes ». Il fait cependant une exception : « Al Ghazali est le seul parmi les philosophes musulmans, qui trouve son propre chemin dans la philosophie islamique ».

Le principe de l'existence ou non d'une philosophie islamique originale et authentique a suscité plusieurs réflexions assez convaincantes. La philosophie islamique en général et celle d'Al-Ghazâlî en particulier, ont été reçues et reconnues en Occident, à partir de la traduction au XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles en langues latine et germanique. Ces traductions ont largement influencé la pensée occidentale.

Mais revenons au soufisme d'Al-Ghazâlî. Il faut chercher son esprit dans son ouvrage *Al Munqidh min Ad Dalal* (*Le Sauveur de l'égarement*), qu'il écrit à la fin de sa vie, après une période de solitude qui a duré une dizaine d'années. C'est dans cet ouvrage qu'on trouve l'explication de sa méthode de pensée soufie, après avoir critiqué les sciences de son époque, qu'il avait étudié ou enseigné, et qu'il rejette presque toutes. Il parle de sa propre expérience, excluant le *taqlid* (l'imitation). Il sombre dans le doute, il en est malade, mais trouve la guérison et le chemin de la certitude dans le soufisme.

Il savoure le goût du soufisme, après avoir testé les sciences. Il retrouve ce soufisme qu'il voyait et vivait dans son enfance : n'avait-il pas été confié à l'imam Al Juwayni, surnommé *Imam al Haramayn* (l'Imam des deux sanctuaires), grand ami de son père, grand ahaarite traditionniste de qui Al-Ghazâlî a hé-

rité le doute, ou une certaine méfiance de la raison. Dans son ouvrage *Kitab al irshad (Le Livre de la bonne direction)*, Al Juwayni dit que « l'usage de la raison, même de la logique, ne menait pas nécessairement les hommes à une vérité unanime, mais qu'à l'inverse de ce que croyait un philosophe comme Al Fara-bi, il engendrait autant de divergences que les passions ».

C'est exactement la même critique qu'Al-Ghazâlî va poser, plus tard, à la raison déraisonnable. Il critique les théologiens et les philosophes, qui voulaient faire de la raison le seul critère de la vérité en soi, alors qu'elle « n'est qu'un instrument, une balance, ou un étalon qui permet de mesurer la valeur des opérations de la connaissance humaine ». Finalement, il critique les *batiniyya*, une secte chiite ésotérique attendant un guide inspiré par Dieu, un guide qui a en exclusivité la compétence de dégager le sens profond, voilé par le sens extérieur apparent des textes. Après avoir réfuté toutes ces sciences, Al-Ghazâlî trouve l'espoir du salut fondé « en une certitude qui ne peut plus venir que de l'expérience intuitive qui est la connaissance mystique ». Pour lui, c'est le cœur, et non pas la raison, qui peut savourer et recevoir la connaissance de Dieu. Comme les grands soufis de l'islam, Al-Ghazâlî se méfie ou plutôt méprise la théorie dogmatique. Celle-ci n'a qu'un rôle défensif, mais elle ne peut pas aider à atteindre Dieu. Il se distingue des théologiens, des philosophes et des soufis quand il accorde à chaque domaine ce qu'il mérite de droit et en les rassemblant tous dans sa pensée.

La doctrine d'Al-Ghazâlî sur le soufisme est expliquée dans le livre *Ayyuha-l-Walad*, traduit par *Épître au disciple* :

« Quand tu étudies ou apprends une science, il faut que la science améliore ton cœur et purifie ton âme. C'est comme si tu savais qu'il ne te restait qu'une semaine à vivre. Tu ne t'emploierais pas dans cela à étudier le droit, ni la morale, ni les fondements de la théologie spéculative, ni rien de ce genre, car tu sais bien que ces sciences ne serviront à rien [...] Tu dois plutôt t'occuper de l'observation de ton cœur et de la connaissance des qualités de l'âme, d'abandonner tous les liens avec la vie d'ici-bas, de purifier ton âme des mauvais comportements, t'occuper de l'amour de Dieu, de son adoration, et de t'attacher aux bonnes qualités. »

Al-Ghazâlî (1959). *Épître au disciple (Ayyuhal Walad)* [trad. de Tawfiq Sabbagh]. Beyrouth : Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre (pp. 59-60).

On peut finalement dire qu'Al-Ghazâlî a pu créer un soufisme en quelque sorte orthodoxe ou purifié des influences vues comme exagérées et pouvant choquer les traditionnistes, surtout après l'expérience et le drame d'Al-Hallaj. Il faut en outre prendre en considération le contexte scientifique et religieux de cette époque, où régnaient l'acharisme, l'orthodoxie et le retour aux sources, surtout à la sunna, qui occupe une place éminente dans le domaine du *fiqh*, notamment avec Al-Chafii.

La gnose signifiait au début « la connaissance » (*maarifa*), mais elle désignait « une tendance qui vise la recherche des secrets divins en appliquant cette connaissance sublime ». C'est un groupe de penseurs juifs, chrétiens et païens qui avait accordé ce nom de « gnose » à ce courant, le mélangeant avec un peu de pensée de l'ancien Orient, surtout de la Perse et du syriaque, et de la religion

juive, avec quelques idées de la philosophie grecque, surtout du platonisme, composant de tout ce mélange une sorte de soufisme. On retrouve cette gnose chez Al-Hallaj, et elle a affecté le soufisme jusqu'à l'arrivée d'Al-Ghazâlî, qui la voyait comme *bidaa* (innovation blâmable) et voulait purifier le soufisme « de ce poison » qu'est la gnose. Ainsi, le soufisme devient admissible pour le sunnisme : il ne faut pas oublier que la gnose rencontre ce qu'on appelle chez les soufis, surtout chez Al-Ghazâlî, *Al Kashf* (le dévoilement).

Ibn Arabî

Ibn Arabî, *Al Shaykh Al Akbar* (« le plus grand maître »), de son nom Muhyi al-din Abû Abdallah Muhammad Ibn Muhammad Ibn Al Arabî Al Hatimi Al Taii, est né en Espagne le 27 Ramadan 560 h./7 août 1165 J.-C dans une famille noble. Son père, Muhammad, et son oncle paternel, Abdallah, comptent parmi les grands savants de la jurisprudence (*Al Fiqh*) et des traditions du Prophète (*Al Hadith*). Il ouvre donc les yeux « sur un milieu d'aisance matérielle et d'amour du savoir et grandit dans une atmosphère de piété ». Sa mère et son oncle Abdallah ont influencé sa première éducation. À l'âge de sept ans, il accompagne sa famille à Séville, devenue centre administratif des almohades en Andalousie et capitale intellectuelle de leur empire, qui englobe toute l'Afrique du nord. Ibn Arabî reçoit donc une formation classique, culturelle, littéraire et religieuse.

Cette excellente formation, solide et approfondie, ainsi que la position socio-culturelle de sa famille, lui permettent d'obtenir le poste de « secrétaire à la chancellerie de Séville ». Suite à une grave maladie, il abandonne le milieu des lettres et la haute administration. À l'âge de 20 ans, il entend « l'appel du ciel, et il se met sur la voie ». Il fait une retraite de neuf mois, en suivant le maître spirituel du Portugal, Abû Jaafar Al Ourayni, qui se consacrait alors à la formation des jeunes attirés par la vie spirituelle. À l'issue de sa retraite, Ibn Arabî se consacre à l'approfondissement des études métaphysiques et traditionnelles et commence à fréquenter les grands maîtres spirituels, à la recherche de leurs expériences. De même, il entame la rédaction de livres mystiques, philosophiques et « ésotériques », dans l'objectif de la formation des âmes « aspirant à la vie de la pensée pure et de la spiritualité ».

Le grand philosophe Ibn Rushd, ami de son père, va rencontrer le jeune Ibn Arabî, lequel parle de cette rencontre dans son ouvrage *Al Futuhat Al Makkiyya* (*Les Conquêtes spirituelles de La Mecque*). Il s'agit là d'une rencontre entre deux grands esprits très différents, de par leurs visions du monde et leur conception du salut : l'un est mystique et purement spirituel, l'autre représente la pensée aristotélicienne.

L'œuvre d'Ibn Arabî est extrêmement riche et traite de sujets très divers. Les spécialistes y trouvent trois axes fondamentaux :

- *Les conquêtes spirituelles de La Mecque* : 560 chapitres, divisés en six grandes sections couvrant *Al maarif* (Les doctrines), *Al muamalat* (Les pratiques spirituelles), *Al Ahwal* (Les états spirituels), *Al Manazil* (Les demeures spirituelles), *Al Munazalat* (Les affrontements spirituels) et *Al Maqamat* (Les étapes spirituelles). Ibn Arabî y présente les fondements essentiellement ésotériques de sa doctrine (*batiniyya* ou cachée) « qu'il estime nécessaires au soufi, dans sa montée vers le réel ». Dans la dernière section, « le soufi arrive aux sphères supérieures de notre être (*maqamat*), l'ultime étape de la perfection, où s'achève le pèlerinage de l'esprit et se parachève l'existence ».
- *Kitab al tajalliyat al ilahiyya* (Le Livre des théophanies divines) : Son idée principale concerne le monisme, « *wihdat al wujud* », problème à la fois théologique et philosophique. Pour lui, la notion de l'unité divine en théodicée doit amener à conclure à l'unicité de l'Être en ontologie et, de ce fait, à distinguer un monisme théologal et un monisme ontologique, qu'il estime intrinsèquement liés l'un à l'autre.
- *Kitab Fusus Al Hikam* (Le Livre des gemmes de la sagesse) a été écrit onze ans avant sa mort. Cet ouvrage mystérieux a provoqué dans le monde de la pensée islamique « des réactions violentes depuis sa parution jusqu'à l'époque actuelle ». Ibn Arabî présente les prophètes à un niveau ontologique, c'est-à-dire qu'il les considère dans leur réalité métaphysique et non comme réalités historiques et religieuses. Une telle perspective est sans précédent dans la littérature islamique. Pourtant les chercheurs musulmans du XXème siècle vont reprendre cette problématique, dégageant les récits coraniques sur les prophètes du domaine de l'histoire, et les amenant à un niveau plus spirituel et moral qu'historique.

Avec Ibn Arabî, la pensée philosophique du soufisme islamique, ainsi que la poésie des grands maîtres, arrivent à leur apogée, en laissant une place aux confréries qui, depuis la chute de Bagdad, jouent un rôle socioculturel et spirituel populaire extraordinaire, et ce jusqu'à aujourd'hui. Comme nous allons le voir dans les unités qui suivent, cette pensée sublime va trouver son chemin dans le monde occidental à travers ses traductions en langues européennes depuis le XIIème siècle J.-C. à Tolède et à Palerme.

Référence bibliographique

M. A. Khalafallah (1947-1948). *L'art du récit dans le Coran* [thèse soumise à l'université du Caire].

4. L'arabe, langue des sciences pendant quatre siècles

4.1. Retour sur les langues sémitiques

On désigne par « langues sémitiques » les langues qui existaient depuis longtemps dans l'ouest de l'Asie, dans la grande péninsule Arabique, du Yémen dans l'extrême sud jusqu'aux frontières septentrionales de la Mésopotamie et de la Syrie, du golfe Persique à l'Asie, jusqu'à la mer Rouge et la côte syro-palestinienne à l'ouest.

Le premier à inventer et employer l'expression « langues sémitiques » est le savant allemand Schlözer, dans ses recherches datant de 1781. Il avait retiré le mot « sémitique » du 10^{ème} chapitre de la Genèse, premier livre de la Torah qui parle des descendants de Sam, fils de Noé. Plus tard, les chercheurs ont découvert l'inexactitude de la signification du terme, mais il avait déjà été largement diffusé, et était employé et reconnu par une large communauté dans beaucoup de domaines des sciences humaines.

Les historiens sémitisants trouvent que les liens entre les peuples sémitiques, leurs langues et leurs cultures, sont clairs et plus évidents que ceux qui existaient entre beaucoup d'autres groupes ou familles de peuples. D'un point de vue linguistique, les langues sémitiques viennent toutes d'une langue très ancienne qui existait dans ce grand espace qu'on vient de décrire dans la péninsule Arabique. Les tribus et les peuples ont voyagé, s'installant aux extrémités ouest, est et nord. L'évolution dans les nouveaux milieux géoculturels ont abouti à de grands changements dans les dialectes, devenus au fil des siècles des langues à part entière. On ne peut cependant pas parler d'une langue sémitique mère, ou protosémitique. En revanche, les études sémitiques comparées montrent la parenté indiscutable entre ces langues.

Il n'a pas encore été établi scientifiquement et historiquement, de manière certaine, si le berceau des peuples sémitiques se trouve en Arménie, à côté du Kurdistan, ou en Mésopotamie à Babylone, selon la Torah, ou – comme le dit Guidi – dans le sud de l'Irak, sur les rives de l'Euphrate. Mais on peut admettre la thèse selon laquelle l'ancienne vague d'immigration vers Babylone venait de l'Arabie.

Revenons au sujet des langues sémitiques, pour réfléchir à la question posée par les spécialistes de ces langues : laquelle de ces langues est la plus ancienne, ou la plus proche de l'ancienne ? Les réponses sont nombreuses et contradictoires. La langue arabe est considérée comme la plus ancienne, proche de la langue adamique. L'hébreu et l'araméen sont proches de l'arabe. La thèse qui était répandue au Moyen Âge, établie par les rabbins juifs, veut que ce soit la

langue hébraïque. Mais les orientalistes et les sémitisants européens avancent d'autres thèses ou réponses. Ainsi, Olhausen, dans son introduction à un livre sur l'hébreu, dit que c'est l'arabe qui garde la plus grande parenté avec le sémitique ancien. Les orientalistes tardifs s'opposent à cette thèse en disant qu'il est absurde d'essayer de trouver une réponse exacte à cette question. Mais le fait est que l'arabe garde les caractéristiques les plus anciennes en comparaison avec le reste de ses langues sœurs, comme les désinences casuelles, le duel et beaucoup d'autres phénomènes réduits ou disparus dans le reste des langues.

Les langues sémitiques orientales, comme l'akkadien (babylo-assyrien), disposent d'un patrimoine qui va jouer un rôle extraordinaire dans beaucoup de langues et de cultures sémitiques, et plus particulièrement dans les cultures hébraïque et arabe. Les langues sémitiques occidentales, elles, se divisent en deux groupes : le groupe du nord-ouest comme le cananéen.

Les cananéens étaient très avancés dans leur civilisation et ont influencé beaucoup d'autres peuples. Ils avaient une vie religieuse très développée, dont on retrouve des traces chez les araméens, les hébreux et les arabes. Beaucoup de traces du patrimoine de ce peuple ont disparu. Les cananéens avaient immigré de la péninsule Arabique vers l'an 2500 avant le Christ, pour s'installer en Syrie et en Palestine.

Selon les sémitisants, la langue hébraïque appartient au groupe cananéen, mais des hébreux du XX^{ème} siècle, comme Wolfenson (de l'Université du Caire), n'acceptent pas cette opinion. Les historiens des langues confirment l'existence des cananéens sur la côte syro-palestinienne longtemps avant l'arrivée des hébreux, et le fait que ces derniers étaient très influencés par les premiers. Les grecs appelaient les cananéens « les phéniciens ». La langue hébraïque et la langue araméenne sont considérées, chez les sémitisants, comme deux dialectes « cananéens ».

Les thèses sur l'origine géographique des hébreux sont multiples et contradictoires. Selon Margolis, ils sont venus du Yémen. Il s'appuie sur la comparaison du vocabulaire commun entre le sabéen et l'hébreu, ce qui ne peut être suffisant comme argument. Dozy avance une autre thèse basée sur des principes linguistiques pour dire que la tribu de Samoun (Simoniens) s'était installée à La Mecque et que les hébreux venaient donc d'Al Hedjaz. Toutes ces thèses égarées dans l'obscurité de la préhistoire paraissent n'avoir aucune base historique et la recherche sur ses questions nous semble être une perte du temps.

Seules les inscriptions de la Bible restent la référence essentielle des hébreux et de leur religion. La deuxième source après la Bible est la Michna, qui contient les traditions législatives du judaïsme. Selon les enseignements des grands rabbins, la Michna trouve ses sources dans la Bible. Contrairement à la Bible, le style de la Michna est prosaïque, truffé de vocabulaire appartenant à des langues diverses comme l'araméen, le grec et le latin. La Michna est complétée par la Guemarah, explications et commentaires tardifs ajoutés par les grands

rabbins. Toutes deux forment le Talmud. Les relations entre la Bible et le Talmud chez les juifs ressemblent à celle qu'on connaît entre le Coran et la sunna chez les musulmans. Rappelons à cet égard que le mot « Michna », en hébreu est dérivé de « sh.n.y. », même racine que « th.n.y » en arabe qui signifie « deux » ou « secondaire ». Dans toutes les langues sémitiques, la « h.n.ā. » signifie donc le texte secondaire.

Après l'hébreu biblique et l'hébreu michnaïque, qui n'est pas purement de l'hébreu, l'histoire de cette langue sémitique s'emplit de détails et de particularités. Elle n'était pas employée dans la vie quotidienne des hébreux. C'est avec l'âge d'or de l'islam que les juifs vont développer leur théologie, philosophie et littérature. Influencée par la poésie arabe, par ses thèmes et sa métrique, la poésie hébraïque connaît alors sa meilleure renaissance.

4.2. Le judéo-arabe : science et culture juives en langue arabe

Nous avons vu que la langue hébraïque était très influencée, voire envahie par la langue araméenne, qui couvrait la région, influençant d'autres langues sémitiques. Même à l'époque du roi David, 1000 ans avant le Christ, il y avait de petits États en Syrie et autour des frontières des hébreux. La guerre était pratiquement continue entre les araméens et les hébreux. Des textes et inscriptions en araméen ont été trouvés en Asie mineure, en Palestine, en Égypte, en Arabie et dans le nord de l'Afrique. Ces inscriptions ne remontent guère au-delà du Vème siècle avant l'ère chrétienne.

Dans le sud de l'Irak, autour de Babylone, les hébreux employaient l'araméen oriental, qu'on trouve dans le Talmud babylonien. Les tribus hébraïques, à l'époque de l'inscription de l'Ancien Testament, connaissaient et employaient l'araméen, appelé l'araméen biblique, comme en témoignent un verset en araméen dans le Livre de Jérémie, dans beaucoup de chapitres d'Ezdras, et dans cinq chapitres des prophéties de Daniel. À l'époque du Messie, les juifs de la Palestine parlaient l'araméen.

Ainsi, au sein de la civilisation arabo-islamique, et avec l'arabe comme langue des sciences, il est évident que les juifs de ce monde musulman parlent des dialectes, et écrivent en arabe. Cet arabe est appelé « le judéo-arabe ». La question qui attire notre attention dans ce contexte est de nature linguistique. Il s'agit de la langue arabe mais c'est de l'arabe juif, écrit en caractères hébraïques.

L'histoire du judéo-arabe remonte jusqu'à l'époque pré-islamique : les juifs arabes écrivaient leur poésie en langue arabe et les juifs de Médine, la ville de Yathreb, parlaient et pratiquaient leur religion en langue arabe. Mais le judéo-arabe dont on parle comme **langue de science** est à situer à la fin du VIIIème et au début du IXème siècle de l'ère chrétienne. Il est beaucoup plus remarquable dans la philosophie et le *kalâm* juif. À cette époque, le *kalâm* musulman était à son apogée et les théologiens juifs vont adopter ses méthodes,

Référence bibliographique

Colette Sirat (1988). *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*. Paris : Presses du CNRS (p. 31).

le même vocabulaire et les mêmes termes. Nous lisons donc le *kalâm* juif en judéo-arabe, « cette raison morale qui permet, de donner une explication de Dieu et du monde, remarquablement accordée à la révélation ».

Les maîtres les plus remarquables dans ce domaine sont David (Daoud) Ibn Marwan Al Raqi, appelé généralement David Al Muqammis ou encore David Ha-Bavli, qui vécut entre 820 et 890, et Saadia bin Yûsuf, appelé Saadia Gaon Al Fayyumi (né en 882) en Égypte. À l'époque, les polémiques et les conflits entre les deux courants de pensée théologique du judaïsme, les « karaïtes » et les « rabbiniques », exigeaient l'adoption du mutazilisme, surtout dans les deux principes de « la justice de Dieu, de laquelle surgit le libre arbitre : Dieu ne choisit que le bien, car il est juste ; et l'unité de Dieu, qui se rattache à la question de la parole de Dieu longuement traitée par les musulmans. Si Dieu est éternellement un, quel est le rapport entre Dieu et sa parole, c'est-à-dire est-ce que le Coran n'est apparu qu'à un moment de l'histoire ? Certains mutazilites donnent la réponse suivante : lorsque Dieu veut faire parvenir sa parole aux prophètes, il l'a créée dans un substrat matériel, et le Coran, création « directe » de Dieu en même temps multiple et temporel, naît sur les lèvres de celui qui le récite ».

« Pour les juifs », Dieu lui-même a tracé les commandements sur les Tables de la Loi ; le caractère « écrit » de la Bible « est donc trop essentiel pour qu'ils aient pu adopter ce genre d'explication ». C'est donc dans le judéo-arabe que le *kalâm* et la philosophie juive se développent pendant plus de deux siècles, depuis Saadia Gaon au X^{ème} siècle et jusqu'au début du XIII^{ème} siècle.

4.3. La langue araméenne

La langue sémitique la plus répandue dans l'antiquité, en Orient – à l'exception de l'Arabie – est l'araméen. Selon les sources sémitiques anciennes du XIV^{ème} siècle, avant l'ère chrétienne, les araméens sont allés de la péninsule Arabique vers la Syrie, à une époque où y régnait une civilisation de très haut niveau. Ils se sont installés dans les contrées de Damas, en Syrie et dans quelques régions au sud de l'Euphrate, à côté du golfe Persique. Les araméens n'ont pas laissé de grands États car ils n'avaient pas de forces militaires puissantes, mais ils ont laissé une langue d'un très grand intérêt dans deux régions : la Mésopotamie, dont les dialectes sont appelés **l'araméen oriental**, et la côte syro-palestinienne avec le Sinaï, dont les dialectes sont appelés **l'araméen occidental**. Les inscriptions laissées en araméen sont très nombreuses.

Puis, les nabatéens sont apparus, avec leur langue, dans la presqu'île de Sinaï. Leur capitale était Sela qui signifie en hébreu « Rocher ». Son nom grec est Petra. Le roi nabatéen conquiert Damas en l'an 85 avant l'ère chrétienne. Rome, le plus grand ennemi des nabatéens, ne tarde pas à l'envahir. La langue nabatéenne contient beaucoup de mots arabes. Certains sémitisants considèrent les nabatéens comme des arabes, alors que d'autres les voient comme des araméens. D'autres encore tentent de rassembler les deux thèses, avançant qu'ils

Référence bibliographique

Colette Sirat (1988). *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*. Paris : Presses du CNRS (p. 29).

Référence bibliographique

Colette Sirat (1988). *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*. Paris : Presses du CNRS (p. 30).

étaient des araméens qui se sont mélangés avec les arabes. Après l'installation au Sinaï, deux classes sont alors apparues : l'une araméenne et l'autre arabe, laquelle se développe pour dominer la première. Ainsi, ils finirent par devenir complètement arabes.

L'écriture araméenne des nabatéens a fortement influencé la civilisation arabe pré-islamique, au niveau linguistique dans le nord de l'Arabie et au niveau culturel. Mais l'influence la plus remarquable figure dans l'écriture arabo-islamique. Avec la religion chrétienne, le nom « syriaque » remplace le nom « araméen » car les peuples convertis au christianisme n'aimaient plus ce nom, synonyme du paganisme. La littérature syriaque était très riche. Elle s'est développée depuis l'apparition du christianisme jusqu'à la conquête islamique. Elle ne recule qu'après les invasions des tartares. Les chrétiens de ces régions avaient traduit beaucoup de livres philosophiques et scientifiques du grec au syriaque. Plus tard et pendant le II^{ème} siècle de l'hégire, commence la traduction de ces livres en arabe. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, c'est au III^{ème} siècle de l'hégire (le IX^{ème} chrétien) que se produit le plus grand mouvement de traduction à Bagdad.

4.4. La langue arabe

Les linguistes et historiens reconnaissent deux dialectes arabes classiques très anciens, l'un au nord et l'autre au sud. De plus, il y avait des dialectes anciens qui ont complètement disparu. Entre les deux racines « ' – r – b » et « ' – b – r » ('araba, 'abara), la parenté est très claire. Les dialectes arabes du nord se sont développés et sont devenus indépendants. Ils se sont diffusés partout en Arabie pour donner une littérature, et surtout une poésie, très évoluée et très fine sur le plan linguistique et technique. Parallèlement, les dialectes du sud, au Yémen, reculaient progressivement avant de disparaître ou presque, vers le VI^{ème} siècle chrétien.

Quand le Yémen perd son indépendance politique avec les invasions éthiopienne et persane, la décadence de sa civilisation se reflète sur les dialectes qui cèdent la place à l'arabe du nord. Parallèlement à la décadence du reste des langues sémitiques en Mésopotamie et en Syrie, l'arabe du nord avance alors dans tous les domaines. Cet arabe avait une vitalité et une ouverture remarquables. Il avait intégré des mots de toutes les langues voisines. Les mots d'origine grecque et persane, même dans le texte coranique, sont facilement reconnus, alors que les prétendus mots d'origine hébraïque et syriaque nous paraissent très problématiques, car les sémitisants n'arrivent pas facilement à distinguer ce qui est commun, et qui doit donc exister dans chacune de ces langues, et ce qui peut être un emprunt à proprement parler.

Les sources les plus anciennes de la langue arabe figurent dans les inscriptions, écrites en caractères safawi, thamoudi, et lahyani. Ces deux derniers sont très proches de l'écriture musnad, qui vient directement du cananéen. Les orientalistes sont également divisés à ce sujet : les uns disent que l'écriture arabe vient

de l'araméen, d'autres disent qu'elle vient du yéménite. Après les inscriptions anciennes comme sources de la langue arabe, vient la poésie pré-islamique (la *jahiliyya*). Mais comme son authenticité a été très critiquée, beaucoup de chercheurs préfèrent se reporter au texte coranique.

La langue arabe était répandue aux alentours de la Syrie, de Najd et d'Al Hedjaz, et était connue dans le sud au cours des siècles précédant l'Islam. Les sources linguistiques prétendent que l'arabe du Yémen était différent de celui du nord, mais il se peut que juste avant l'Islam, l'arabe du nord était compris par les Yéménites, car les sources de l'islam disent que les premiers messagers envoyés dans ce pays étaient bien reçus et compris. Les relations commerciales entre Al Hedjaz et le Yémen d'un côté, et le nord de la Péninsule d'un autre côté indiquent qu'il y a eu des contacts linguistiques et culturels et que l'arabe du nord était peut-être compris partout.

L'arabe bédouin était ancien et commence aux IV^{ème} et V^{ème} siècles de l'ère chrétienne à assimiler les dialectes, pour former plus tard une nouvelle langue à base classique avec des évolutions en matière de lexique, de terminologie et de prononciation.

La langue du Coran était suffisamment comprise à La Mecque, à Yathreb (Médine) et à Al Taïf, comme dans toute la région d'Al Hedjaz. On ne peut pas dire que cette langue coranique était identique à celle du public. L'arabe coranique ne contient pas tout le vocabulaire arabe : il avait évidemment sélectionné sa matière. Le fait que le Coran ait été révélé dans la langue ou le dialecte de Qoraych est certainement vrai dans le sens où le Prophète, qoraychite, s'exprimait dans cette langue. Il faut enfin mentionner le hadith du Prophète selon lequel le Coran a été révélé en sept *Ahruf* (lettres, ou langues) connues par les tribus depuis la nuit des temps. Un autre hadith nous informe du fait que les compagnons se référaient dans les lectures. Un troisième encore dit que : « chacune de ces lectures est bonne ».

Le plus grand changement qui ait affecté la langue arabe intervient après l'apparition de l'islam, qui véhicule cette langue là où il va. L'islam en fait une langue universelle, grâce au Coran et à la littérature, et à l'installation des conquérants arabes dans les pays conquis où ils entrent en contact avec les langues des peuples autochtones. Entre dialogue et polémique, ces contacts vont créer des dialectes arabes, parallèlement au niveau dit littéral ou littéraire, la langue écrite et standard en quelque sorte. C'est cette langue commune que les premières générations fondatrices des sciences arabo-islamiques, comme le *fiqh*, le hadith, la grammaire, la métrique de la poésie, le *kalâm* et la mystique vont employer dans leurs écrits.

À partir de la traduction du grec en particulier, mais aussi du perse et du syriaque, l'arabe va entrer dans une phase complètement nouvelle et particulière. En effet, la traduction de la philosophie, de la logique et des sciences exactes va exiger que la langue arabe s'ouvre, absorbe et assimile le vocabu-

Référence bibliographique

I. Wolfenson (1929). *Tarikh allughat al samiyya (L'Histoire des Langues sémitiques)*. Le Caire (p. 207).

laire, les termes et les expressions nouvelles. Moins d'un siècle plus tard, elle devient « langue de sciences ». L'histoire des sciences au Moyen Âge, de la fin du VIII^{ème} jusqu'à la fin du XII^{ème} siècle, en est témoin.

Beaucoup d'ouvrages ont été traduits en arabe à de multiples reprises. Ce phénomène se justifie par le fait que les premières traductions, en particulier des textes scientifiques, étaient très littérales, du mot à mot, du fait que l'arabe n'avait pas encore acquis le statut de langue de sciences. C'est pourquoi le siècle de la traduction doit également être considéré comme le siècle de la lecture, de l'étude et de l'assimilation des sciences.

Comme l'arabe était longtemps avant la naissance de l'islam la langue des juifs et des chrétiens, elle avait été en contact avec les langues voisines, sémitiques ou non. Elle avait hérité un riche vocabulaire de ces langues, qui a été intégré dans son système syntaxique après des adaptations phonétiques et morphologiques. Ce vocabulaire arabisé se retrouve dans le texte coranique lui-même.

La langue arabe s'est aussi ouverte pour accueillir la pensée chrétienne, dans l'orient musulman comme dans l'occident musulman. Nous avons vu qu'il était aussi la langue de la pensée juive, notamment à travers le patrimoine écrit en judéo-arabe. L'expression « langue des sciences pendant quatre siècles » implique que l'arabe, porteur des sciences, a marqué ces dernières par son esprit et son âme, comme la langue elle-même a été marquée de l'esprit et de l'âme des sciences.

Le judéo-arabe, qui est donc une langue arabe, est une langue de la philosophie, de la théologie et du droit, développée pendant l'âge d'or de la civilisation islamique. Elle fait donc partie intégrante de l'arabe en tant que langue des sciences. Cependant, de nombreux ouvrages rédigés dans cette langue restent inconnus des chercheurs arabes ou arabophones, pour avoir été écrits en caractères hébraïques. Très peu de textes ont été retranscrits en caractères arabes.

Deux langues sémitiques, langues sœurs de l'arabe, ont ainsi été très présentes dans l'histoire des sciences arabo-musulmanes. Il s'agit d'abord, en Orient aux VIII^{ème} et IX^{ème} siècles, du syriaque, langue intermédiaire entre le grec (langue source) et l'arabe (langue cible), puis de l'hébreu, langue intermédiaire entre l'arabe (langue source) et les langues latines (langues cibles). Bien que ces langues se soient mutuellement influencées, il est à déplorer que les recherches dans ce domaine restent très limitées.

Note

Nous avons lancé un projet de travail dans ce sens à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, à Paris.

5. La concurrence scientifique entre le Mashreq et le Maghreb musulmans au Moyen Âge

Abdel Rahman, petit-fils du dernier calife omeyyade, qui a échappé au massacre perpétré par les Abbassides, se cache pendant un certain temps au Maghreb avant de s'auto-proclamer émir (138 h./756 J.-C) et de pénétrer, difficilement, dans le sud de l'Espagne. Mort en 172 h./788 J.-C., ses successeurs parviennent à s'installer dans la région après de nombreux soulèvements. Sous les règnes de Abdel Rahman II et de son successeur, le pays connaît une relative tranquillité, une sorte de progrès. Mais les troubles ne tardent pas à se manifester à nouveau. Le petit-fils, Abdel Rahman III, parvient à rétablir l'ordre et à fonder le califat à Cordoue. Quand le nouveau maître de l'Afrique, Oubayd Allah, adopte le titre de calife, rompant ainsi l'unité religieuse de l'islam que les omeyyades d'Espagne avaient respecté jusque-là, Abdel Rahman III n'hésite pas à suivre le schisme et se proclame lui-même calife sous le nom d'Al Nasir (317 h./929 J.-C.). Avec le califat de Cordoue, (de 929 à 1031), on assiste à trois siècles d'apogée culturelle en Espagne.

5.1. L'état des sciences dans le monde musulman entre le IX^{ème} et le XII^{ème} siècle

Ibn Abd Rabbihi, Ibn Juljul, Ibn Saïd, puis Ibn Hazm évoquent l'enseignement à Cordoue et les livres qu'on lisait aux X^{ème} et XI^{ème} siècles dans la péninsule Ibérique, en plus des disciplines traditionnelles de l'islam, telles que la théologie, la grammaire, l'administration de l'État, la poésie etc. D'autres sciences avaient été introduites aux VIII^{ème} et IX^{ème} siècles par l'intermédiaire de la traduction ; il s'agissait, selon Al Khwarizmi, de la philosophie, la logique, la médecine, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, la mécanique et l'alchimie.

« Cette classification rejoint celle d'Aristote, à l'exclusion de la philosophie qui fut toujours mal vue des milieux religieux pour la multiplicité de ses doctrines et de ses discussions. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (pp. 47-48).

Parallèlement à ce qui s'est passé en Orient, les traditionnistes, surtout parmi les juristes, étaient, en effet, souvent hostiles à la philosophie et à la logique.

Un siècle plus tard, Ibn Arabî (468/1076-543/1148), depuis Séville, affirme que les andalous se préoccupent d'apprendre la langue arabe et la poésie avant toute autre science parce que la poésie constitue les archives des arabes. Contrairement aux orientaux qui commençaient par le Coran, pour Ibn Arabî, la poésie, la grammaire, l'arithmétique et les lois doivent précéder l'étude du Coran car « l'ignorance des gens est énorme, et on en arrive à faire aux enfants des reproches fondés sur les préceptes du livre de Dieu qu'il lisent sans comprendre ».

Dans l'Espagne musulmane, les bibliothèques disposaient de rayonnages considérables. Celle du palais de Cordoue, la plus importante du monde, contenait 400.000 volumes :

« En plus des livres traduits du grec par les hellénistes cordouans, on y trouvaient ceux qui venaient d'Orient, ainsi que les traductions latino-arabes commandées par le prince Al Hakam. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (pp. 49-50).

À la différence de Bagdad, on ne construit pas d'hôpitaux à Cordoue, ou plus généralement en Espagne, « bien qu'un Espagnol, Ibn Abdoun Al-Jabali, était directeur d'un hôpital à Fustat en Égypte ». En revanche, des parcs zoologiques et des jardins botaniques sont annexés aux palais en Espagne. Abd al Rahman II avait reçu à Cordoue des animaux exotiques envoyés d'Afrique par les princes vassaux.

Parmi les médecins, il convient de citer un grand homme de lettres, Ibn al Katani, nommé évêque par le calife en récompense du succès qui avait « couronné sa gestion dans toutes les charges officielles qu'on lui avait confiées : une ambassade en Allemagne, où il avait mis fin à l'entêtement de l'ambassadeur germanique à Cordoue, Saint Jean de Gorz, et où il introduisit en Europe centrale, au passage, les premiers livres scientifiques orientaux ; une autre au proche-Orient, d'où il avait ramené des matériaux nobles pour la construction de Médina Azahro ; enfin, son travail de traducteur du latin à l'arabe aux côtés du cadî Qasim b. Asbagh ».

À cette époque, l'Andalousie connaît une très grande tolérance et une ouverture d'esprit à la fois politique et religieuse, et les scientifiques de diverses races et religions collaborent étroitement. « Une preuve en est le mécénat exercé par Hasday au profit de musulmans et de chrétiens autant que de ses propres coreligionnaires juifs ».

La vie scientifique proprement dite atteint son apogée et sa splendeur à l'époque des *tawaef* (peuplades). « Ainsi, au milieu du XIème siècle, Cuenca travaillait l'ivoire, Séville était le paradis des poètes, et Tolède des scientifiques ». Tout se passait autour des rois, et tous étaient des disciples directs des figures

Référence bibliographique

Ibn Khaldoun (1967-1968). *Discours sur l'Histoire universelle (Al Muqaddima)* [traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil]. Paris : Actes Sud/Sindbad, coll. The-saurus (p. 125).

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 51).

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 53).

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 53).

les plus éminentes de l'érudition cordouane de la fin du X^{ème} siècle. Ainsi, les astronomes Ibn al Samh et Ibn al Saffar et les astrologues Ibn Al-Khayyat et Qarmani étaient les disciples de Maslama.

Les astronomes et astrologues de l'Espagne musulmane

- Ibn al Samh (m. 1035) a écrit divers commentaires sur les éléments d'Euclide, deux épîtres sur la construction de l'astrolabe, un traité sur la construction de l'astrolabe, un traité de 130 chapitres sur l'utilisation de cet instrument et des tables astronomiques fondées sur le *Sind Hind*.
- Ahmad Ibn Al Saffar a écrit, lui aussi, des tables astronomiques selon le *Sind Hind*, ainsi qu'un traité sur l'astrolabe (traduit plus tard en latin).
- Al-Khayyat (m. 1055), l'astrologue du calife Sulayman Ibn Al Hakam (assassiné en 1016), a dédié à Al Maamoun de Tolède un livre où il prévoyait l'expulsion des musulmans d'Espagne.

Les sciences de la nature et de la médecine se développent considérablement au cours du XI^{ème} siècle avec les disciples d'Ibn Juljul, Al Jabali, Hasday Ibn Chaprout, et Ibn Al Baghunich (m. 1056). Abdal Rahman Ibn Khalaf se consacre aux œuvres de Galien, Ibn Al Wafid (m. 1074) étudie avec Abul Qasim Al Zahrawi et traite de chirurgie et de pharmacologie. Ibn Al Wafid rédige deux grands ouvrages : *Les médicaments simples* et *Le Livre de l'Oreiller*. Il plante le « Jardin du Roi » à Tolède. « Il s'y livra à diverses expériences d'acclimatation, et peut-être des fécondations artificielles ». Ce système connu dans l'antique Mésopotamie était également connu en Andalousie, même du grand public.

La poésie arabe, puis la poésie hébraïque de cette époque, se sont intéressées au thème des jardins, des fleuves et des fleurs, associés aux thèmes de l'amour et du vin. Les jardins et la poésie nous amènent vers la poésie en général, et la poésie d'amour en particulier. L'Andalousie, où la femme occupait une place importante dans la société, et, par la suite, dans la poésie, présente une richesse particulière dans ce domaine.

5.2. La poésie andalouse

La poésie occupe une place fondamentale dans l'histoire de la civilisation arabo-islamique. Des recherches diverses, en Orient comme en Occident, la traitent sous différents angles : contenu, forme, métrique, innovation dans la forme, surtout avec l'apparition des *muwashshahs* en Espagne (poésie chantée dans une langue simple et fine, avec des rimes variées). La participation de ce genre poétique andalou dans l'évolution générale de la poésie hébraïque à tous les niveaux est un sujet assez bien traité dans les recherches consacrées à ce domaine.

L'aspect qui nous intéresse ici, c'est la poésie féminine en Espagne, les poétesses andalouses. Le grand compilateur, Al Suyouti, a rassemblé dans son ouvrage *Nuzhat al Julasa fi ashaar al nisa* (*Promenade dans la poésie des femmes*) beaucoup de poèmes écrits par femmes andalouses. Il s'est largement fondé

sur le livre d'Ibn Saïd, intitulé *Al Mughrib*. La majorité de ces poésies se limitent aux thèmes socioculturels et plus particulièrement à ceux de l'amour. On y retrouve les poétesses suivantes :

- Umm Al kiram bint Al Muatasim b. Sumadeh Al Tajibi, amoureuse du jeune homme Al Sammar. Son père était le gouverneur d'Almeria.
- Umm al Saad Al Qurtubiyya, de Cordoue.
- Hafsa Al Gharnatiyya (Al Tarkouniyya), qui a également eu un rôle dans la vie politique de son époque.
- Aïsha Al Qurtubiyya.
- Hafsa bint Hamdoun, de Wadi Al Hijara (Guadalajara).
- Qasmouna Al Yahouna Alyahoudiyya (« la Juive »).
- Hamda Al Wadi Achiyya.

Ces mêmes sources parlent d'une vingtaine de poétesses andalouses dont la plus connue est sans doute Wallada bint Al Mustakfi (m. 1091 J.-C), de la maison du califat. Elle dirigeait un salon de poésie fréquenté par les grands poètes et intellectuels de Cordoue. Son histoire d'amour avec les deux vizirs et poètes, Ibn Zayn et Ibn Abdous, est très présente dans l'histoire de l'Andalousie.

5.3. La philosophie

Malgré la résistance de quelques oulémas, le nom de nombreux grands philosophes figurent en Espagne musulmane. Citons-en quelques-uns :

- **Ibn Bajja** (Abû Bakr Muhammad Ibn Al Sayigh) est né à Saragosse et mort empoisonné à Fès en 1138. Il a écrit des commentaires d'Aristote et il était connu pour sa bonne connaissance de la médecine, de l'astronomie et de la musique. Son influence sur Ibn Rushd (Averroès) est assez remarquable. On suppose que ses œuvres ont été traduites en latin au Moyen Âge. Mais si ces traductions ont existé, elles n'ont pas été conservées. Les chercheurs en philosophie estiment que ses ouvrages les plus importants sont *Risalat al wadaa* (*L'Épître de l'adieu*), *Risalat itisal al aaql bil-insan* et *Tadbir al Mutawahhid* (*Régime du solitaire*). Il a été largement inspiré par l'œuvre d'Al-Fârâbî *Al siyasa al madaniyya* (*La Politique civile*).
- **Ibn Rushd**, Aboul Walid Muhammad Ibn Ahmad est connu sous le nom d'Averroès par les Latins, pour qui son œuvre fut aussi influente que celle d'Ibn Sina (Avicenne) en Orient. Il est né à Cordoue en 520 h./1126 J.-C. Juriste comme son grand-père et son père, son ouvrage *Kulliyat fil Tibb* (*Généralités concernant la médecine*) est l'un de ses premiers livres témoignant de son savoir encyclopédique. Mais il est beaucoup plus connu comme philosophe. En effet, le sultan Abû Yaaqoub Yûsuf le charge d'éclaircir l'ambiguïté d'Aristote et il commente donc la pensée aristotélicienne, et notamment la *République* de Platon. Ibn Rushd est également connu pour sa réfutation de la réfutation d'Al-Ghazâlî. Ce dernier avait écrit *Tahafut al Falasifa* en s'attaquant aux philosophes et particulièrement aux musul-

mans Al Kindi, Al-Fârâbî et Ibn Sina. Après le déclin de la philosophie en Orient, Ibn Rushd tente dans son *Tahafut al Tahafut* de rendre à la philosophie sa valeur en Islam. Il reprend sa défense dans *Fasl al Maqal*, contre les attaques des *fuqaha* de l'époque.

- **Ibn Tufayl**, Abû Bakr Muhammad Ibn Abdal Mâlik, né à Cadix (1100) et mort à Marrakech (1185) est le maître d'Ibn Rushd, qu'il a présenté très jeune au calife Abû Yaaqoub Yûsuf pour faire les commentaires sur Aristote. Savant au savoir encyclopédique, avec une solide formation en médecine, en mathématiques, en astronomie et en poésie, il a écrit *Hayy Ibn Yaqzân* (*Le vivant, fils du vigilant*). Dans cet ouvrage fondamental, il reprend le même titre qu'Ibn Sina, ainsi que les noms propres des personnes. Dans son *Hayy Ibn Yaqzan*, Ibn Sina traitait du rôle d'*Al Aql Al Fa'al* (l'intelligence suprême) dans la connaissance humaine. Ibn Tufayl reconnaît qu'il n'a emprunté à Ibn Sina que les noms.

Ibn Bajja compare Ibn Sina et Ibn Tufayl. Selon lui, le premier a atteint l'état du goût alors que le second a atteint seulement l'état de la communication, avec la recherche et la réflexion, et critiquait le plaisir acquis par le goût. Le souci fondamental des deux maîtres, comme celui d'Ibn Rushd, était la réconciliation de la révélation et de la raison.

5.4. Le déclin de la philosophie dans l'occident musulman

Dans le monde musulman, le domaine de la philosophie était lié, directement ou indirectement, au domaine des libertés politiques. En Orient, la pensée philosophique a trouvé une place parmi les sciences en Islam, quand l'État était convaincu de son utilité ou quand il en avait besoin, comme ça a été le cas à l'époque d'Al Maamoun. Mais plus tard, à l'époque d'Al Mutawakkil, la situation est différente. L'État, menacé par les bouyides chiites et par la pression des soldats turcs, change d'idéologie. Le calife cherche alors le soutien des *ahl al sunna*. Cette conversion représente une opportunité pour les opposants hanbalites, qui avaient souffert sous le règne d'Al Maamoun. Le maître Al-Achaarî s'était retiré du courant mutazilite et avait fondé une école intermédiaire qui portait son nom. Cette doctrine va envahir l'espace du sunnisme, absorbant le mutazilisme et devenant l'idéologie de l'État. À cette époque, deux camps contradictoires s'opposent : le califat abbasside avec sa doctrine achaarite, d'une part, et le califat fatimide avec sa doctrine batinide ismaïlienne, d'autre part. Les achaarites fondent l'école *nizamiyya* pour enseigner leur pensée tandis que les fatimides fondent Al Azhar pour diffuser leur pensée.

Nous avons vu qu'en Espagne, à l'époque d'Al Nasir et de son fils Al Muntasir, la vie scientifique avait atteint son apogée. Mais cette grande prospérité n'a pas duré longtemps. Al Mansour Ibn Abi Aamir, calife connu pour son despotisme, approche les fanatiques parmi les *fuqaha* et les religieux, et, pour gagner leur soutien, brûle les ouvrages de philosophie, de logique et d'astronomie. Les historiens affirment qu'à l'époque des *Murabitoun*, les juristes étaient soutenus

par les califes qui avaient fondé leur pouvoir sur deux principes : la doctrine (*aaqida*) et le prosélytisme (*daawa*). Cette alliance a contribué à créer un État fort au sud du Maroc. Abdal Wahid Al Murakichi précise qu'à l'époque des Banu Hamdin, dynastie de juristes, on ne poursuivait pas l'intérêt pour le *kalâm*, la philosophie et toute science des anciens. Même l'ouvrage *Ihya' al-'Ulum al-Din* (*La Revivification des sciences religieuses*) était mal vu et considéré comme suspect.

Si en Orient on se préoccupait de réaliser une réconciliation entre la religion et la philosophie, les préoccupations des occidentaux, en Espagne, étaient différentes. Al Jabiri rapporte d'Ibn Tufayl que la « pensée en Andalousie a commencé par les mathématiques, pour aller vers la logique ». Al Jabiri ajoute que la gnose avait commencé bien avant les débuts de la pensée philosophique, avec Ibn Masarra. Il en résulte que la pensée philosophique en Orient avait commencé par être religieuse, avec le *kalâm*, et que les polémiques défensives remontent, selon Al Jabiri, jusqu'à Al Kindi. Les *firaq* (courants de pensée) et la lutte doctrinale et idéologique y avaient leur place dès le début. L'Occident musulman a pris un chemin très différent, la pensée philosophique y étant de caractère naturel, et pédagogique. Né libre de la dépendance vis-à-vis du *kalâm*, le discours philosophique en Occident n'était pas soumis au souci d'intégrer la religion dans la philosophie, et vice-versa.

Al Jabiri constate qu'Al Kindi, al-Fârâbî, Ibn Sina, ainsi qu'Ibn Bajja et Ibn Tufayl, n'ont pas participé au développement des sciences traditionnelles (le *fiqh* et ses sources, la langue, le *tafsîr*, le hadith, la rhétorique et la poésie). Dans ce contexte, ce qui distingue Ibn Rushd, c'est qu'il venait des sciences traditionnelles en tant que juriste (*faqih*). Plus tard, en tant que philosophe, il ne défend pas comme ses prédécesseurs la philosophie par la philosophie mais par le *fiqh*. Ainsi, il réfute Al-Ghazâlî et les autres adversaires de la philosophie avec les arguments du *fiqh*. Traitant la relation entre religion et philosophie, il se concentre plutôt sur le rapport entre religion et société, notamment quand il insiste sur la distinction entre *al-jumhour* (le public) et les *oulémas* (les savants). Le point de départ est donc idéologique.

5.5. Conclusion

L'Andalousie, pacifiée et prospère, a connu son apogée dans un contexte de puissance politique et militaire et de richesse agricole, industrielle et économique. Le peuplement de Cordoue et de Tolède constitue une véritable mosaïque, où les conquérants ne sont qu'une minorité, l'énorme majorité de la population étant formée des espagnols eux-mêmes. On y trouve les trois communautés religieuses, la musulmane, la juive et la chrétienne. La vie sociopolitique y est florissante et de nombreux esclaves d'origine slave ont été « introduits par le trafic. Parmi eux, les *mawali* ou affranchis peuvent s'élever à des postes importants. Les berbères ont fourni un notable contingent

Référence bibliographique

Dictionnaire de l'islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel/Encyclopaedia Universalis (p. 72).

d'immigrants (de 200.000 à 300.000) mais ceux-ci sont mal arabisés, et vivent surtout à la campagne. Les arabes (de 30.000 à 40.000) forment une infime minorité, que ne renouvelle plus aucun apport d'Orient ».

D'un côté, il existait une concurrence positive dans le domaine des études et des sciences entre les grandes villes de Cordoue, Tolède, Almeria et Saragosse. On observe alors, au XI^{ème} siècle, une véritable décentralisation culturelle et scientifique. D'un autre côté, les rapports scientifiques et culturels avec l'Orient étaient également d'excellente qualité. En effet, la concurrence était très forte, notamment en ce qui concerne les bibliothèques, entre les califes andalous, surtout de Cordoue, et ceux d'Orient, fatimides, ou abbassides. Les notables et les savants attendaient le retour des commerçants qui apportaient avec eux les nouveautés et les livres récents venus d'Orient. Cordoue et Séville accueillaient les savants et les artistes d'Orient, apportant les sciences, les arts et d'autres produits de la civilisation orientale. Juan Vernet a consacré son principal ouvrage à ce que l'Occident doit aux arabes d'Espagne.

« À ces mêmes dates (fin du IX^{ème} et début du X^{ème} siècle), arrivent à Cordoue le musicien irakien Ziriab (m. 243 h./857 J.C.) qui introduisit le jeu d'échecs déjà connu du ministre sassanide Buzurjmihir (IV^{ème} siècle) et fort répandu au Moyen-Orient, et le médecin Al Harrani, un des premiers musulmans qui se dédia totalement à la médecine dans notre péninsule. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 41).

Des coutumes et des traditions orientales vont trouver leur place dans les cultures occidentales. Les historiens disent que les persans et les espagnols partagent encore aujourd'hui beaucoup de repères et d'activités culturelles :

« De même se diffusa dans le pays toute une série de coutumes persanes, parmi lesquelles on peut détacher le jeu de polo (*sawlajan*), et la célébration de fêtes comme le *Nairuz* (le premier janvier) et le *mihrajan*, qui se confondaient avec la fête chrétienne de saint Jean-Baptiste (*ansara*). »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 41).

Abdel Rahman Badawi, Juan Vernet et beaucoup d'autres sources littéraires, historiques, juridiques et surtout poétiques informent que certains produits ou industries conservent encore aujourd'hui en Espagne leur nom arabe. Ainsi, le sucre (*sukkar* en arabe) de canne remplace alors la miel et d'autres produits similaires. De même, le coton, en provenance de l'Inde, « n'atteint son plein développement qu'avec l'introduction de sa culture par les Arabes en Andalousie », d'où il passe en Italie puis en France (XII^{ème} siècle), dans les Flandres (XIII^{ème} siècle), en Allemagne (XIV^{ème} siècle) et en Angleterre (XV^{ème} siècle). Les mêmes sources parlent de beaucoup de légumes et de fruits, qui, avec les arabes, ont été assimilés par l'Europe.

6. Le littéralisme et la décadence

Du VIII^{ème} au XIII^{ème} siècle de l'ère chrétienne, la civilisation et les sciences (humaines et exactes) se sont considérablement développées. Au cours de ces cinq siècles, l'arabe était la langue des sciences par excellence. Mais dès l'éclosion des différents courants de pensée au sein du monde arabo-musulman, on observe deux tendances toujours opposées : *ahl al ra'iy* (les hommes de l'opinion et de la réflexion libre) et *ahl al sunna* ou *ahl al hadith* (les traditionnistes).

Pendant la période de la fondation, la vitalité et l'ouverture étaient plus fortes et poussaient les sciences en avant. Mais après la période d'assimilation et d'absorption des diverses sources voisines – persane, grecque, indienne, égyptienne et d'autres sources orientales –, le courant traditionniste, depuis Ibn Hanbal et Al-Chafii jusqu'à Al-Ghazâlî, Ibn Taymiya et les zahirites, commence à jouer un rôle de plus en plus influent. Nous avons vu comment l'acharisme a chassé la philosophie et la pensée scientifique de la réflexion théologique, et comment le traditionnisme a chassé l'opinion, le raisonnement et l'*ijtihad* de la pensée juridique. C'est avec le renforcement de ces tendances que le monde musulman va commencer à décliner.

Les manifestations de ce déclin sont très nombreuses, mais nous allons nous arrêter sur les étapes historiques et concrètes les plus remarquables. Rappelons que ce problème de parallélisme, cette concurrence entre deux lectures opposées, l'une ouverte et l'autre plus fermée, a existé dans toutes les civilisations et cultures, *a fortiori* dans les cultures monothéistes. Le judaïsme a connu un phénomène semblable à travers les deux courants de pensée : les qarraïtes rabbiniques qui voyaient que la Bible, le Tanakh, ou la Meqra restaient la seule source reconnue par le judaïsme, mais que la Michna, le Talmud restaient à l'extérieur. Il est donc question de divergence autour de lectures interprétatives : d'un côté, la recherche d'un symbole, d'un sens profond ou caché du texte (*Ta'wil*), de l'autre, l'arrêt sur le sens apparent et direct ou littéral (*zahir, harfi*) du texte.

Au Moyen Âge, les penseurs, théologiens et philosophes juifs ont appliqué les méthodes du mutazilisme islamique à la pensée juive pour résoudre des problèmes théologiques et philosophiques. On peut surtout mentionner Saadya Gaon Al Fayyumi, dans l'orient musulman du X^{ème} siècle, et Ibn Maymoun (Maïmonide) dans l'Espagne musulmane. Quant au christianisme médiéval, il a pour sa part souffert plus longtemps de ce problème.

Référence bibliographique

Colette Sirat (1988). *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*. Paris : Presses du CNRS.

6.1. L'histoire des relations entre la raison et la foi

Pour l'islam, la révélation vient éclairer la raison. Pendant l'antiquité et au Moyen Âge, la science était en quelque sorte un fœtus dans la matrice de la philosophie. À l'époque moderne, elle s'en est séparée, pour y revenir à notre siècle. Beaucoup de chercheurs oublient que la science doit rester dans le cadre des phénomènes de la nature, ou des cas liés à un certain temps et lieu, conditionnés par leur contexte et par leur état. Quand le savant ou chercheur, en s'engageant dans la métaphysique sans précaution, sort des frontières de son sujet et de sa méthode, il peut porter atteinte au bon sens et à l'équilibre naturel, et non seulement à sa croyance.

Ainsi, on constate que beaucoup de penseurs voyaient dans les sciences expérimentales un danger qui menace la croyance religieuse. De nombreux chercheurs dans les sciences dites exactes ou expérimentales dépassent leur domaine et se mêlent à la réfutation de la croyance et de la foi en oubliant que ces deux domaines sont complètement distincts. En effet, l'histoire des relations entre la raison et la foi montre que l'affrontement entre raison et foi n'a eu lieu que dans deux cas :

- Quand les religieux se sont trouvés une autorité et un pouvoir solide. Sans ce pouvoir, ils se réfugiaient dans la raison, comme en témoignent les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles en Angleterre.
- Quand la raison trouve le courage de franchir les frontières du sacré ou de l'interdit – appelé dans la religion « l'illicite » (*al haram*) –, pour découvrir l'inconnu.

Sans ces deux conditions, l'affrontement n'a pas lieu. Pourtant l'accord entre raison et foi est logique, chacune ayant son domaine d'action.

Au VI^{ème} siècle avant l'ère chrétienne, aux débuts de la philosophie, la raison grecque naît loin de toute pression religieuse. C'est pourquoi l'époque grecque n'a pas connu d'opposition entre raison et foi. Après la révélation et avec la Bible, tout change. Au IV^{ème} siècle, alors que le clergé devient une puissance réelle, la raison européenne reste encore passive. C'est à l'époque de la Renaissance que la lutte violente entre la religion chrétienne et la raison est devenue très présente, alors que la raison, stimulée par une curiosité vitale et un désir ardent, invite à la recherche de la science et de la beauté. La voix de la raison devient alors plus forte que celle de la religion.

Dans ces circonstances, l'église se soulève violemment contre cette « raison », et quand cette dernière résistait, l'église établissait les « inquisitions » contre les savants et les libres penseurs partout dans le monde catholique. L'histoire des inquisitions est longue, complexe et pleine de détails affreux (torture, prison et extermination).

Exemple

Lorsqu'apparaît l'athéisme dans le sud de la France, par exemple, le pape demande au gouverneur de Toulouse d'exterminer les athées, et quand cet ordre n'est pas suivi, l'église catholique se soulève contre ses ennemis, hommes, femmes et enfants. Après avoir écrasé le gouverneur de Toulouse en l'an 1229, l'église établit le principe suivant :

« Le gouverneur peut garder son trône tant qu'il fait son devoir en exterminant l'athéisme, mais s'il hésite à répondre à l'ordre du pape, il verra ses propriétés confisquées et vendues aux disciples de l'Église, et il se présente à l'arrestation. »

[Tawfiq Al Taweel (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiya (p. 49).]

L'église envoie ses espions à la poursuite des suspects, ennemis de la foi. Le pape Grégoire IX établit les tribunaux d'inquisition en 1223, qui seront ensuite rétablis et plus organisés sous le pape Innocent IV, en 1253, renforçant ce système dans tous les états et toutes les villes. On entre ainsi dans une phase de poursuite de la pensée libre qui n'avait jamais connu sa pareille. L'Angleterre, qui avait fui ce phénomène, l'a quand même connu à l'époque d'Henri IV, qui torturait les athées avec le pal en l'an 1400 – méthode de torture qui disparaît momentanément en 1533 puis de manière définitive en 1676.

La différence entre l'extrémisme religieux dans l'Angleterre protestante et dans la France catholique du Moyen Âge vient du fait qu'en Angleterre, la lutte restait au niveau de l'affrontement des idées et des arguments, avec une poursuite limitée à des mesures de censure d'un livre ou d'arrestation de l'auteur ou de l'éditeur, lesquels devaient payer une amende ou être renvoyés de leur poste. Ce type de comportement a également été observé dans l'histoire de l'islam. Mais dans la France catholique, l'église avait rassemblé les deux pouvoirs, religieux et temporel.

D'où vient le problème ? Certains chercheurs, comme G. W. Draper, auteur de *History of the Conflict between Religion and Science* (1873), réédité une dizaine de fois, ainsi que J. B. Bury, professeur d'histoire moderne à l'Université de Cambridge et auteur de *History of the Freedom of Thought*, disent que la Bible est responsable de tous ces conflits ou épreuves de la raison libre en Europe. Mais beaucoup d'autres chercheurs s'opposent à cette vision et ces jugements en rejetant toutes les responsabilités sur les fanatiques et les personnes fermées d'esprit parmi les religieux et les clergés qui ont obtenu autorité et pouvoir. Au sein de ce courant défenseur de la Bible, on compte le professeur A. D. White, auteur de *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) (*L'Histoire de la lutte entre la science et la théologie dans le christianisme*). Il réfute les idées de Draper en concentrant les accusations sur les religieux, le clergé et non pas la Bible elle-même.

L'église avait dominé tous les champs de la science et de la recherche, en imposant l'autorité de la Bible comme critère. Les textes étaient pris dans leur sens littéral, apparent. Les maladies physiques étaient comprises comme des

signes de la haine de Satan ou de la vengeance divine, et c'est l'église qui se chargeait du traitement. La chimie était vue comme un art satanique, et le pape a condamné les chimistes en l'an 1317.

Les savants étaient jetés en prison, tandis que les universités entraient dans une phase de régression. En 1142 était fondée l'*Universitas* de Paris par le syndicat des étudiants, noyau de l'université qui comptait à la fin du XII^{ème} siècle 1.300 élèves, suivie d'autres universités européennes qui étaient fondées l'une après l'autre. L'objectif fondamental était évidemment la libération de la raison, mais l'église, qui avait toute la science entre ses mains, a imposé la soumission de l'université, et les grands maîtres universitaires dépendaient donc de l'église, dont ils devaient suivre les ordres, en cachant toute vérité scientifique pouvant contredire les principes de celle-ci.

Au milieu du XVI^{ème} siècle, Reinhold diffusait ainsi ses idées en dehors de l'université, comme Reticus, qui a quitté son poste. Au XVII^{ème} siècle, Galilée, qui n'en a pas fait de même, s'est fait renvoyer de son poste au siècle suivant. L'Europe allait donc vivre dans ce climat jusqu'à l'époque de la Renaissance, au début du XVI^{ème} siècle, lorsque les instituts et académies trouvent leur place, comme les premières académies de Florence et de Venise au XV^{ème}, puis le Collège de France fondé par François I^{er} (1494-1547) à Paris. Avec ces premiers signes et sur la base des sciences traduites de l'arabe à Tolède et à Palerme pendant le XIII^{ème}, la raison scientifique va se frayer un chemin en Occident. Ainsi, malgré des échanges et influences réciproques, l'histoire de la civilisation islamique à ce sujet n'est pas la même que celle de l'Occident chrétien.

6.2. Les réformes religieuses et la pensée scientifique

Quand on parle des réformes religieuses en Europe, on pense tout de suite au protestantisme. Les protestants se sont soulevés contre l'église catholique à laquelle ils s'opposaient en se reportant aux textes sacrés, sans la pression des interprétations de l'église, et en rejetant son rôle comme intermédiaire entre l'homme et le royaume du ciel. Au début, on voyait ces mouvements comme un véritable réveil de la raison scientifique et philosophique. Mais une lecture analytique et critique du contexte montre qu'ils n'étaient finalement que « des religieux qui se sont exprimés dans le cadre de l'esprit de leur époque, et non pas des penseurs chercheurs scientifiques. C'est pour cela qu'ils étaient assez fanatiques et violents contre toute idée nouvelle, et inconnue pour eux ».

Tawfiq Al Taweel nous transmet l'idée de G. Le Bon et Bury :

Référence bibliographique

Tawfiq Al Taweel (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiya (p. 45).

« [...] le mouvement de réforme était basé sur des principes rationnels, mais la déduction logique n'était pas son critère jusqu'au bout. Il était plutôt développé avec des sentiments religieux, les éléments de la réflexion y étaient très peu nombreux. Le point de départ n'était pas un appel à la libération de la pensée, mais plutôt à la critique et à l'opposition aux comportements du clergé. »

Tawfiq Al Taweel (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiya (p. 45).

On peut mieux comprendre cela quand on observe que, dans les pays où est intervenue la réforme, les rois ont rapidement pris le rôle de l'église et des papes, en imposant aux peuples leurs idées religieuses et leurs interprétations. Et on constate que quand la science déviait le sens apparent des Évangiles, elle se trouvait tout de suite confrontée à l'opposition et à la résistance à la fois de Luther et du pape. C'est pourquoi la science n'a pas beaucoup évolué en Allemagne, là où le protestantisme avait régné. Les protestants se contredisaient donc eux-mêmes quand ils prétendaient être scientifiques et rationnels.

Mais l'islam a-t-il connu le même problème ?

Du point de vue d'une lecture sélective idéaliste de l'histoire de l'islam et de sa civilisation, la réponse sera certainement négative. Mais les historiens anciens et modernes ont une autre réponse. L'islam a connu ce type de problème dans des circonstances et des contextes différents, pour des raisons diverses. Parfois, la pensée religieuse et les théologiens avaient pris des positions hostiles à la pensée scientifique, et plus particulièrement contre la philosophie et contre les philosophes et tous ceux qui s'intéressaient à ces sciences.

Dès les premiers pas de la formation des traditions scientifiques, ce courant hostile aux sciences des anciens s'est exprimé, mais il n'avait ni l'autorité, ni la liberté suffisante pour des actes concrets. Il faut également rappeler que la méfiance de ce courant n'était dirigée ni contre l'arabisation, ni contre les études des sciences exactes, ou expérimentales. La médecine, les mathématiques, la géométrie, la chimie, l'astronomie et les sciences physiques n'étaient pas du tout rejetées au début, voire tout au long de l'histoire de l'Islam. Nous avons vu que c'est la gnose qui faisait peur aux musulmans, et qu'ils se sont adressés à la logique et à la philosophie d'abord parce que c'était la nature des choses dans l'empire fort et bien installé, mais aussi pour pouvoir lutter contre la gnose et les religions persanes anciennes.

Les juristes, dès les débuts de l'Islam, suivaient deux courants de pensée, celui du *raiy* suivant lequel on n'avait donc pas peur du *kalâm* lié à la philosophie (surtout le mutazilisme), et celui du traditionnisme. Cela était clair jusqu'au XI^{ème} siècle, avec la naissance de la pensée philosophique arabe (Al Kindi, al-Fârâbî et Avicenne). On doit rappeler que le mutazilisme, arrivé au pouvoir avec Al Maamoun, et aidé de l'autorité politique califale, allait poursuivre et persécuter les ahaarites et les hanbalites.

Le *kalâm* avait surgi au lendemain de la guerre civile ou discorde (*Al Fitna al Kubra*) et s'est développé après l'assassinat d'Ali en traitant de la foi, de l'unicité et des attributs de Dieu. Rationaliste et soutenu par le calife qui impose sa doctrine, voilà qu'il impose une épreuve à l'imam Ahmad Ibn Hanbal. Il s'agit tout d'abord d'une question épineuse et délicate – la nature du Coran, texte fondateur de l'Islam, est-il créé ou incréé ? – mais qui passe au statut de *mihna*, épreuve. Le Coran est incontestablement la parole de Dieu pour tous les musulmans de toutes doctrines ou de toutes les écoles de pensée. Mais est-il ancien comme Dieu lui-même ? Ou n'a-t-il existé qu'au moment de la révélation au prophète Muhammad ?

Les sunnites traditionnistes, avec à leur tête Ibn Hanbal, répondent que le Coran est ancien, donc incréé. Mais les mutazilites, dirigés par le calife, disent que le Coran est créé par Dieu et qu'il n'a donc existé qu'à un moment donné de l'histoire, quand Dieu l'a révélé au Prophète. Le Coran, avec ses lettres et ses mots, contient des ordres et des interdictions qui n'ont de valeur qu'avec l'existence des humains auxquels ils sont adressés, et ces êtres humains qui les reçoivent n'existaient pas depuis l'éternité. De plus, le Coran est composé de versets et de passages qui se succèdent les uns aux autres, car il dit « *Kitabun uhkimat ayatuhu thumma fussilat* » (« voici un livre dont les versets ont été confirmés, puis, expliqués de la part d'un sage parfaitement informé ») (*Hud*, 1). Or, les traditionnistes refusent complètement ce principe.

L'épreuve a duré quatorze ans, de 218 à 232 h., c'est-à-dire pendant les quatre derniers mois qui ont précédé la mort d'Al Maamoun et pendant le règne d'Al Muatasim et d'Al Wathiq. Mais, avec le califat d'Al Mutawakkil interviennent des changements radicaux. En effet, deux ans après sa prise du pouvoir, Al Mutawakkil ne se sent pas enthousiasmé par le principe de la création du Coran. En l'an 234 h., il donne l'ordre aux gouverneurs des provinces d'interdire de parler ou discuter la question de la création du Coran.

Pendant les règnes d'Al Maamoun et d'Al Muatasim, il y avait donc deux camps de pensée : l'un représenté par les mutazilites avec Al Maamoun, et l'autre représenté par Ibn Hanbal qui était à la tête de l'opposition et bénéficiait du soutien du peuple. Al Maamoun, calife cultivé et grand lettré passionné par la recherche scientifique et littéraire était entouré de savants et penseurs mais imposait sa doctrine et torturait ses adversaires par tous les moyens, les privant de postes importants ou les tuant. Hostile au savoir, son frère Al Muatasim, qui avait une formation et un caractère de militaire, va donc poursuivre la voie empruntée par Al Maamoun. Selon l'historien Al Massoudi, il fit sortir Ibn Hanbal de prison en l'an 220, lui infligea 38 coups de fouet, et le remit en prison.

La raison peut donc dans certains cas devenir dangereuse, et peut aussi produire du négatif, et devenir provocatrice et extrémiste. On vient de le voir chez les mutazilites, soutenus par un calife lui-même très rationaliste, comme on verra aussi en Occident à l'époque de la Renaissance.

Autorité politique et religion en Islam

En ce qui concerne le comportement d'Al Maamoun, il ne faut pas oublier qu'il était le calife, l'autorité politique suprême, et non pas religieuse, bien qu'il se défendait derrière un principe prétendument religieux. On peut donc conclure que l'histoire islamique comporte des exemples d'extrémisme de l'autorité politique, légitimée par la religion. L'islam n'a pas de clergé, mais les califes se présentaient très souvent, ou presque toujours, comme des défenseurs et protecteurs de la religion. Dans ce contexte, il importe de revenir sur la problématique de l'autorité politique en islam, qui se mêle depuis des siècles au monde de la religion, point jamais tranché dans les recherches et les études sur l'Islam.

6.3. La position des religieux vis-à-vis de la philosophie et les philosophes

Les philosophes de l'islam ou la majorité d'entre eux disent que l'objectif de la religion est très proche de celui de la philosophie, car toutes deux visent à la réalisation du bonheur de l'homme par deux moyens : la bonne croyance et les bons actes. Les sujets qu'elles traitent toutes deux sont également semblables, parfois identiques. La philosophie traite les questions de l'un et du multiple, les rapports entre le Créateur et les créatures, Dieu et les hommes, tout comme la religion. Dès Al Kindi et jusqu'à Averroès, les philosophes ont voulu consolider l'idée que la croyance, à la lumière de la sagesse, se stabilise dans l'âme humaine, que la religion, en entente avec la philosophie, devient philosophe, et que la philosophie devient elle aussi religieuse. Finalement, la philosophie islamique est une philosophie qui ne méprise pas la dimension religieuse et spirituelle, au moins aux yeux des philosophes de l'Islam.

Mais, d'un autre côté, c'est-à-dire celui des religieux, le raisonnement est très différent. Ils étaient très souvent hostiles à la philosophie, perçue comme une adversaire et une ennemie. Mais on peut trouver parmi les premières générations, des religieux et des juristes influencés par le *kalâm* et la pensée scientifique et philosophique. Ces premières générations de penseurs de l'Islam, comme le dit Goldzieher, appelaient les sciences des grecs, « les sciences anciennes » ou « les sciences des anciens » en comparaison avec les sciences des arabes ou sciences religieuses. Mais les traditionnistes (*ahl al sunna*) se

méfiaient des sciences des anciens. Il leur était facile d'accuser un homme d'athéisme, dès qu'ils percevaient dans ses écrits le sens de la philosophie ou de la logique.

Pendant la même période d'ouverture remarquable de l'islam et de la pensée à Bagdad, les *ahl al sunna* recommandaient à leurs élèves d'éviter les études et les livres des anciens, et les élèves qui s'intéressaient à ces sciences se montraient discrets et prudents. Al Djahiz (m. 868) en témoigne dans son livre *Al Bukhalaa (Les Avarés)*, où il parle « des choses qu'il faut cacher aux yeux du public, en mettant sur le même degré les livres suspects et les boissons alcooliques ». À cette même époque, à Bagdad, on recommandait aux copieurs de ne pas recopier les livres de philosophie.

La vitalité du courant scientifique et philosophique le rendait certes fortement présent. Mais à partir de la défaite du mutazilisme, sous le règne d'Al Mutawakkil (m. 247 h./861 J.-C) et avec la montée des traditionnistes, le monde musulman entre dans une phase de conservatisme religieux, comme le montrent les écrits d'Al-Ghazâlî et d'Ibn Taymiyya contre la philosophie et le *kalâm*. Le premier, dans *Tahafut al Falasifa* et *Iljam al aawamm aan ilm al kalam*, réfute la philosophie, condamne les philosophes et déconseille le *kalâm*. Le second, hanbalite, appelle ces sciences *ilm la yanfaa* (sciences inutiles) et dit que la seule science reconnue est celle qui est héritée du Prophète, toute autre science étant inutile, même si on l'appelle faussement science.

La plupart des *mutakallimoun* (théologiens) considèrent que les sciences des anciens sont une sagesse qui implique l'athéisme (*hikma mashuba bil-kufr*) car elle prive Dieu de tout attribut positif et digne. Même s'il était versé dans les sciences traditionnelles, le savant s'intéressant à la philosophie offrait par ce simple intérêt un élément suffisant pour qu'il soit accusé dans sa foi.

Nous disposons à ce sujet d'exemples parlants. Selon Al Qifti, Ibn Al Tayyib (m. 436 h.), pour se protéger des accusations de ses contemporains, attribuait ses idées aux *mutakallimoun* musulmans. À cette époque, quand un philosophe ou un penseur musulman se repentait et rejetait ses idées et sa pensée, au moment de sa mort, le public montrait sa satisfaction. Les sources donnent également l'exemple d'Ibn Naja al Erbili (m. 660 h.), et racontent qu'au moment de sa mort, il dit : « Dieu a dit la vérité, et Ibn Sina a dit des mensonges ».

Il y a aussi les épreuves de deux grands maîtres penseurs, Muhammad Ibn Abdal Salam (m. 611 h.), petit-fils du grand maître soufi Abd Al Qadir Al Jilani, à Bagdad, et celle d'Averroès (m. 533 h./1138 J.-C.), à Cordoue.

Le premier, Ibn Abdal Salam, essaye de se défendre en prétendant qu'il a recopié ces livres pour se mettre plus tard à leur réfutation, en vain. Un grand feu est allumé devant une mosquée voisine de celle du calife. Les oulémas montent sur la terrasse, accompagnés des juges et d'un public nombreux, et se mettent à jeter les livres au feu. Un par un, en les nommant, ils crient : « Mau-

dit soit celui qui a écrit, ou croit en ce qu'il contient », et le public répète ces malédictions, qui n'épargnent pas Abd Al Qadir Al Jilani lui-même. Les poètes se lèvent pour insulter l'athée Ibn Abd Al Salam et se moquer de lui. On le prive des habits des oulémas et le jette en prison.

Le second, dont l'épreuve reste inoubliable dans l'histoire des sciences en Islam, est Averroès, dernier grand défenseur de la pensée philosophique. Le grand commentateur d'Aristote a vécu sa *mihna* à l'époque du calife Al Mansour, dont le père, Abû Yaaqoub Yûsuf, lui demande d'écrire les commentaires d'Aristote. Al Mansour, qui n'aimait pas Averroès, profite des accusations des juristes opposés au grand maître. Le calife les rassemble, leur présente les livres d'Averroès et leur dit qu'a abandonné la religion, méritant la malédiction comme tous les égarés.

L'assemblée demande à Averroès de quitter Cordoue pour aller vivre à Alysana avec la communauté juive, près de Cordoue. Le juge Abû Abd Allah Ibn Marwan lit publiquement l'accusation. Le maître ne se défend pas, et aucun de ses amis ne prend sa défense non plus. Après le jugement et l'exil, le calife diffuse son jugement. En Andalousie et au Maghreb, une déclaration rédigée par son secrétaire Ibn Ayyash aurait appelé à interdire sa philosophie, à brûler ses livres et à poursuivre les philosophes et tous ceux qui s'intéressent aux œuvres philosophiques. Ce n'est pas un fait vérifié. La prétendue déclaration était longue et on ne saurait l'exposer ici. On pourrait cependant citer des expressions, comme « des livres qui s'éloignent de la sharia comme l'éloignement du Mashreq (Orient) par rapport au Maghreb (Occident) / Dieu a créé ces hommes pour l'enfer. Ils portent leurs pêchés et les pêchés de ceux qu'ils ont égaré / Ce sont des diables / Ils sont plus dangereux pour la religion que les ennemis / Seigneur, ils se détournent contre tes versets / Soyez donc prudents / Méfiez vous de leurs poisons / Toute personne qui garde l'un de ces livres sera aussi torturée par le feu / Que Dieu purifie vos pays des athées ».

Al Dhahabi aurait dit qu'Al Mansour a donné les mêmes ordres à tous les pays pour ne pas épargner les livres de philosophie. Ibn Rushd, auteur de *Tahafut al Tahafut (La Réfutation de la réfutation)*, grand défenseur de la pensée scientifique et philosophique, commentateur d'Aristote, et aussi auteur de *Fasl al maqal fi ma bayna al sharia walhikma mina ittisal (Discours décisif)*, montre les liaisons étroites qui existent entre la révélation et la philosophie, ce qui le rend d'autant plus suspect aux yeux des oulémas.

L'épreuve n'a pas duré longtemps. Al Mansour le pardonne et annule l'interdiction de la philosophie. Beaucoup d'historiens et d'auteurs (comme par exemple E. Renan), qui aggravent ce type de crise pour porter préjudice à la civilisation islamique, disent que ce type de comportement envers la philosophie est dû au fanatisme des almohades (*Al Muwahhidoun*). Renan dit aussi que les idées des almohades sont issues de celles d'Al-Ghazâlî et que El Mahdi, fondateur de l'État almohade en Afrique, était l'élève de *Hujjat al Islam*.

Référence bibliographique

Tawfiq Al Taweel (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiya (pp. 127-128).

Les orientalistes estiment que la philosophie a disparu après la mort d'Ibn Rushd (en 1198) et que l'histoire de la philosophie ne cite aucun de ses élèves qui auraient poursuivi sa pensée après lui. C'est exagéré. En outre, selon Salomon Munk, Renan et d'autres disent que le monde musulman n'a pas connu de véritables philosophes depuis les débuts du XIII^{ème} siècle, sinon des penseurs religieux, ce qui constitue une vision réductrice.

6.3.1. La fatwa isolée d'Ibn Al Salah pour l'interdiction de la philosophie

La fin du VII^{ème} siècle de l'hégire atteste de l'exagération de religieux tardifs qui s'attaquent violemment à la philosophie. La logique connaît aussi l'opposition et les attaques d'Ibn Al Salah Al Sharazouri (m. 643 h.), traditionaliste qui dans sa jeunesse a essayé de l'apprendre discrètement.

Pour quoi ?

Or son maître lui dit : « Ô juriste (*faqih*), je trouve très utile que tu arrêtes l'étude de cette science ». Il lui demande : « Mais pourquoi maître ? ». Il lui répond : « Car les gens t'estiment, et accusent tous ceux qui s'intéressent à cette science d'avoir une mauvaise foi. De plus, tu n'arrives à rien atteindre en cette science ».

Il cesse donc, au nom de la religion, d'étudier la logique, considérée comme un ennemi.

Le juriste chaféite Ibn Al Salah a reçu l'étrange questionnement suivant : « Est-ce que l'étude et l'enseignement du *mantiq* (le logique) sont permis par la sharia ? Peut-on employer les termes de la logique en rendant les jugements (*ahkam shariyya*) ? Quel est le devoir du souverain, ou les mesures qu'il doit prendre envers une personne qui enseigne et écrit la philosophie en tant qu'instituteur dans l'une des écoles publiques ? ». Avant de lire la *fatwa* (réponse religieuse) d'Ibn Al Salah, il faut remarquer l'importance de la dernière partie de la question, sur les mesures que doit prendre le souverain envers un enseignant dans une école publique : ce n'est pas un appel direct au souverain contre une personne déterminée, mais contre tous les enseignants de philosophie et surtout de logique (s'il y en avait) à l'époque.

Voici un extrait de la fatwa d'Ibn Al Salah :

« La philosophie est la source de toute sottise et impudence. Elle est la matière de la perplexité et de l'égarement, de la déviation et de l'athéisme. Celui qui pratique la philosophie s'aveugle de la sharia soutenue par les preuves apparentes. Il tombe victime de Satan. Quelle science plus hérétique que celle qui aveugle et noircit le cœur envers la prophétie. Quant à la logique, elle est la porte de la philosophie. Tout ce qui aboutit au mal, est aussi un mal. Son enseignement est interdit par la sharia. Ni les compagnons du prophète, ni leurs successeurs n'ont jamais permis cet enseignement. L'emploi des termes logiques est un péché. Le sultan doit éliminer leur mal, les renvoyer des écoles, leur proposer l'épée, ou le retour à l'islam. Celui qui étudie Avicenne trahit sa religion, et se présente à la discord, car Ibn Sina n'était un savant, mais plutôt le Satan des hommes. »

Tawfiq Al Taweel (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiya (p. 13).

L'influence de la fatwa d'Ibn Al Salah fut limitée, même si elle est devenue une arme durable entre les mains des fanatiques, arme qu'ils reprennent chaque fois qu'ils veulent attaquer la philosophie et la logique et persécuter les enseignants et étudiants de philosophie.

Ce courant violent contre la pensée philosophique s'est poursuivi avec d'autres, comme par exemple Tache Kubra Zadeh (m. 962 h.), qui affirmait ceci dans son livre *Miftah al Saada (La Clef du bonheur)* :

« Ne crois jamais que tout ce qu'on appelle science (*ilm*), même la *hikma* confuse fabriquée par Al Farabi, Ibn Sina et Nasir ad din al Tousi. Tout ce qui contredit la sharia est laid. Ces gens sont les ennemis de Dieu et de ses prophètes. »

Tawfiq Al Taweel (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiya (p. 134).

On ne peut pas parler du fanatisme des juristes traditionnistes sans évoquer deux grands maîtres hanbalites, adversaires de la philosophie :

- **Ibn Taymiya** (m. 729 h.), grand juriste, exprime ouvertement son opposition à la philosophie dans des livres comme *La Réponse aux croyances des philosophes*, *Le Conseil des gens de foi pour répondre à la logique grecque*, pensée résumée par Al Suyouti sous le titre de *L'Effort du talent naturel pour renouveler le conseil* et *La Préservation de la prononciation et du discours contre la logique et le kalam*.
- **Ibn Qayyim Al Jawziyya** (m. 751 h.) suit le chemin de son maître, Ibn Taymiya, approfondissant le refus de la philosophie. Très fidèle à son maître, il reprend même son titre *La Clef du bonheur*. Il attaque la logique en poésie et en prose, affirmant que « la logique n'intervient que pour corrompre et confondre toute science ».

6.3.2. L'orthodoxie et le soufisme

Il était évident que des traditionnistes orthodoxes rejettent à tort le soufisme, quand il intègre les idées philosophiques opiniâtres, dans le domaine de la connaissance, et de l'existence. Les achaaarites affrontaient les doctrines opiniâtres comme la théorie « de l'union avec Dieu » (Al-Hallaj) et « l'unicité de l'existence » chez Ibn Arabî. Les deux théories aboutissent à un même principe : l'idée que la créature et le Créateur deviennent une seule vérité. Les traditionnistes rejettent dans leurs écrits les soufis et leur pensée. Ils sont allés jusqu'à nier le drame d'Al-Hallaj.

Le littéralisme existait donc dès le IX^{ème} siècle, avec le hanbalisme à Bagdad, en parallèle avec le mutazilisme, très progressiste, imposé par le calife Al Maamoun (786-833). C'est cette imposition de la part du dirigeant qui a ouvert une voie au hanbalisme, un peu plus tard, lequel régnera très longtemps, produisant d'autres formes de littéralisme, dont le zahirisme oriental et occiden-

Note

En parlant de « l'emploi des termes dans le domaine des règles juridiques », Ibn Al Salah faisait allusion à Al-Ghazâlî qui, pour attaquer et réfuter la logique et la philosophie, avait adopté et appliqué la logique.

tal. Le zahirisme est, de toutes les sortes d'extrémisme, celle qui se rattache le plus directement à la forme et à l'apparence des textes. C'est à partir de ces courants de pensée que la réflexion libre et critique se retire, laissant place à la lettre en conflit avec le raisonnement intellectuel et ce jusqu'à Ibn Rushd et son épreuve (la perquisition de ses œuvres).

Se limiter à la lettre d'un texte ne permet pas de saisir toute sa profondeur et ses sens divers. Ainsi, la capacité de raisonner est menacée et aucun progrès n'est possible, d'où la décadence. On pourrait mettre en perspective cette restriction du raisonnement avec une réflexion très brève sur l'évolution du hanbalisme jusqu'à l'époque actuelle, en partant d'Ibn Hanbal pour arriver aux divers groupes islamiques extrémistes, en passant par Ibn Taymiya, Ibn Abdal Wahhab, puis Al Maoudoudi, et enfin Sayid Qutb. La chaîne de transmission se poursuit aussi bien dans le développement du raisonnement d'une école à une autre, que dans l'enfermement intellectuel d'un groupe extrémiste à l'autre.

7. Nouveau départ des sciences, de l'arabe vers les langues européennes au XIII^{ème} siècle : Tolède et Palerme

Nous avons vu précédemment la prospérité de la civilisation islamique en Espagne, où, pendant près de quatre siècles, la vie scientifique et culturelle atteint son apogée. Mais le rayonnement des grandes villes d'Al Andalus est parvenu bien au-delà du monde musulman, en Occident. À travers les références historiques, deux axes fondamentaux se dessinent, à savoir les contacts et les relations entre les musulmans et les pays européens, d'une part, et les traductions des sciences en langues européennes, d'autre part.

7.1. Les contacts et les relations entre les musulmans et les pays européens

Le premier axe se caractérise par des relations politiques et diplomatiques, en partie indissociables du champ culturel. Pour illustrer l'importance de ces relations diplomatiques, établies parfois avec les États d'Orient les plus éloignés d'Al Andalus, E. Lévi-Provençal, citant Ibn Adhara et Ibn Khaldoun, affirme dans son ouvrage *Islam d'Occident* que « le grand calife de l'Espagne, Abdel Rahman Al Nasir, recevait l'ambassadeur de Constantinople ». Il est bien connu que Al Hakam Al Mustansir (961-976) a renouvelé cette relation, au moins une fois, lorsqu'il a demandé à Nicéphore Phocas de lui envoyer un mosaïste en Espagne pour décorer les nouvelles parties de la grande mosquée de Cordoue.

Les mêmes sources nous apprennent qu'un traducteur de la cour byzantine, nommé Kartiyus, est venu à Cordoue chargé d'un message et de cadeaux pour Abdel Rahman II, en lui proposant la signature d'un pacte d'amitié. À travers le renforcement de ces échanges, l'Empereur cherchait à assurer la défense de ses territoires à l'ouest. En échange, Abdel Rahman a envoyé à Constantinople une délégation choisie parmi ses meilleurs astrologues, avec deux spécialistes des sciences exactes, tous deux prénommés Yahya. C'est d'ailleurs à l'un d'eux que l'on doit l'invention de l'horloge.

Force est de constater que les cultures voisines ont très tôt pris contact avec la civilisation et les sciences arabo-islamiques. Les références occidentales sont riches de détails sur ces intenses et multiples échanges. Citant plusieurs de ces sources, Badawi nous parle des premiers rapprochements :

Bibliographie

E. Lévi-Provençal (1948).
*Islam d'Occident : Études
d'histoire médiévale*. Paris : G.-
P. Maisonneuve.

« Gerbert d'Aurillac, nommé plus tard pape sous le nom de Sylvestre II, a voyagé à Cordoue à la recherche de la sagesse (*Al hikma*). Les plus sérieux parmi les historiens ne doutent nullement de son voyage, dont témoigne son contemporain Ademar de Chabannes. Il est certain qu'il a visité l'Espagne et y a vécu trois années, de 967 à 970. Qu'aurait-il pu chercher en Catalogne ? La région n'avait pas développé de sciences qui puissent attirer ce moine curieux pendant trois années. Il est donc très probablement allé à Cordoue à l'époque d'Al Hakam II (m. 365h./976). Après ce voyage, Gerbert s'est intéressé à la diffusion des sciences en Europe chrétienne. »

7.2. Les traductions des sciences en langues européennes

Le développement de la traduction a fortement influé sur le cours de la civilisation islamique. Il a également joué un rôle éminent à travers toute l'histoire humaine, surtout depuis la naissance de l'écriture. Nous avons constaté ce rôle en Orient pendant les premiers siècles de la formation des sciences en islam, où l'arabe était la langue d'accueil. Nous allons à présent retrouver le même rôle mais dans l'autre sens, c'est-à-dire à partir de l'arabe, première langue des sciences pendant quatre siècles. Ce mouvement commence au IX^{ème} siècle, pour atteindre son sommet au XIII^{ème} siècle.

Citation

« La raison européenne tout récemment éveillée cherche à s'enrichir, en trouvant refuge auprès de la pensée arabo-islamique qui avait déjà atteint son plus haut niveau. Les points de rencontre étaient tous situés en Occident musulman, qui bientôt ne sera plus musulman ; c'est-à-dire en Espagne et en Sicile, dans le sud de l'Italie. »

Après ses débuts, la traduction s'est développée très vite. Peut-on pour autant parler ici d'une école, d'un centre de traduction concentrant des équipes de traducteurs, comme c'était le cas à Bayt al-Hikma à Bagdad ?

En Espagne, Tolède, reconquise par les espagnols en 1085, est désormais une ville-frontière entre la terre de l'islam, en Andalousie, et celle du christianisme dans le reste de l'Espagne. Et en Sicile, à Palerme surtout, reconquise par les normands, et plus particulièrement à l'époque de Roger II (m. 1157) et de Frédéric II (m. 1250), l'influence de la culture arabe est toujours présente.

Tolède était une grande ville, depuis longtemps riche centre de savoir et de sciences. Déjà, à l'époque des rois des tawaef (Reyes de Taifas), elle atteint son apogée scientifique sous la dynastie Dhu-l-nun, et s'affirme ainsi jusqu'à sa chute aux mains d'Alphonse VI (en 478 h./1083 J.-C). À l'arrivée de celui-ci, la ville avait déjà de grandes bibliothèques comptant d'importants volumes apportés d'Orient. Trois grandes et fortes communautés y cohabitent en bonne entente : musulmans, chrétiens et juifs. La communauté juive, en particulier, joue le rôle d'intermédiaire entre les deux autres, tant dans le domaine du commerce que dans celui de la transmission des sciences. Les traducteurs pratiquaient leur activité dans les bibliothèques de Tolède, travaillant, non pas directement de l'arabe vers le latin, mais très souvent par l'intermédiaire d'une autre langue – l'hébreu ou le dialecte roman.

Les historiens ont l'habitude de parler d'une école de traduction, comme celui qu'on a pu voir à Bayt al-Hikma, centre de traduction vers la langue arabe fondé à Bagdad par le calife Al Maamoun au IX^{ème} siècle. Mais ici, à Tolède, au XII^{ème} siècle, il s'agit plus d'un groupe libre de traducteurs qui travaillent dans les mêmes bibliothèques, selon la même méthode, mais surtout dans un même domaine, celui des sciences arabes.

On observe ici un détail particulier, c'est que les traducteurs de Tolède s'intéressaient tout d'abord aux sciences arabes qui étaient traduites du grec. En effet, ces sciences n'étaient pas connues en Europe à cette époque-là. Les textes arabes en étaient donc la seule source, ou presque. L'Europe ne connaissait alors des sciences grecques que très peu de textes, « ... secs et stériles, écrits par Ciano Capella, qui a vécu en Afrique du nord à l'époque des vandales au V^{ème} siècle, ou par Poèce, en Italie au VI^{ème} siècle, ou par saint Isidore, en Espagne au VII^{ème} siècle, ou encore par Bède le Vénérable en Bretagne. »

Ces textes n'étaient que de pâles résumés de l'héritage laissé par les sciences grecques, et des études très limitées, réservées à une élite de moines. Ces lacunes expliquent pourquoi les traducteurs commencèrent d'abord par s'intéresser aux sciences grecques. Ces groupes de traducteurs étaient soutenus et encouragés par l'évêque de Tolède Raimundo (1126-1152), puis par ses successeurs pendant plus d'un siècle.

À la fin du XII^{ème} siècle, le nom de Domingo Gonsalvo (m. vers 1180) s'inscrit en tête des traducteurs. Il aura exercé de 1130 à 1170 comme le plus grand traducteur du Moyen Âge, de l'arabe vers le latin, par l'intermédiaire de dialectes espagnols.

Badawi rapporte :

« [...] La méthode pratiquée était la suivante : un juif arabisant se met à la traduction orale du texte arabe vers le dialecte espagnol. Puis, Gonsalvo se met à la traduction en latin. Ainsi, Gonsalvo a traduit beaucoup d'ouvrages, parmi lesquels, des livres d'Al Farabi, d'Avicenne, d'Al Ghazali, et de S. Ibn Gabirol. Un autre traducteur, Juan Ibn Daoud, a participé avec lui à la traduction du livre d'Avicenne intitulé *Al Nafs (L'Âme)*. Les historiens confondent souvent ce nom de Juan Ibn Daoud avec un autre Juan, surnommé L'Espagnol, qui a traduit de nombreux ouvrages d'astronomie et d'astrologie, et surtout les livres d'Alkuwarazmi, grâce auxquels l'Europe a connu les mathématiques indiennes et le système décimal. Ainsi, les opérations connues en Europe comme les logarithmes viennent du nom d'Al Khuwarazmi. »

A. Badawi (1967, 2^e éd.). *Dawr Al arab fi takwin al fikr al uruppi (Le rôle des Arabes dans la constitution de la pensée européenne)*. Le Caire : Al Anglo (p. 8).

Le long parcours du « chiffre » arabe

Badawi s'étonne d'une retraduction du terme « logarithme », déjà d'origine arabe, par *allugharithmat* là où il fallait plutôt revenir au mot arabe *Al khuwarizmyyat*. C'est aussi avec les livres d'Al Khuwarazmi que l'Europe a connu le « chiffre » d'origine indienne, le *sunya* qui signifie « vide », traduit en arabe par *sifr*, qui passe au latin avec *cifra*, *cifrum*. Mais les européens vont l'employer plus tard pour désigner les nombres en général. Ainsi, le chiffre en français, *cifra* en italien et en espagnol, repasse encore une fois en arabe sous la forme de *shafra*, dans le domaine de la diplomatie, ou encore avec le sens de « code » ou de langage codé.

Référence bibliographique

A. Badawi (1967, 2^e éd.). *Dawr Al arab fi takwin al fikr al uruppi (Le rôle des Arabes dans la constitution de la pensée européenne)*. Le Caire : Al Anglo (p. 7).

Ce grand mouvement de traduction à Tolède va se poursuivre pendant le XIII^{ème} siècle, où cette ville attire les plus grands savants européens, comme Michael Scott qui a pris part à ce mouvement et a traduit des ouvrages d'Ibn Sina. Un autre grand traducteur de Tolède est Marcus, qui a traduit plusieurs livres de médecine de Galien, mais surtout le Coran, et des livres de théologie islamique, comme *Ilm al Tawhid*. On cite aussi le nom de Hermannus Alemannus qui a traduit en 1240 le *Commentaire* d'Ibn Rushd sur l'*Éthique* d'Aristote, ainsi qu'un résumé du *Discours*.

Le XIII^{ème} siècle est ainsi le siècle de la traduction par excellence. C'est bien ce siècle qui présente sans doute l'intérêt le plus grand dans l'étude du transfert des idées d'Orient en Occident. Juan Vernet, citant de nombreuses sources occidentales, comme Gabrieli et Wiedemann, lesquels se basent eux-mêmes sur des sources orientales et islamiques, rapporte ainsi :

« Trois situations favorisent le phénomène. En premier lieu, en Italie, l'Empereur Frédéric, amoureux de la culture orientale, réunit à sa cour les meilleurs connaisseurs chrétiens, Micot, qui avait travaillé comme traducteur à Tolède, et Léonard de Pise, dit Fibonacci, grand mathématicien. Non content de cela, il maintient une correspondance, directe ou indirecte, avec les savants musulmans les plus importants de ce temps. »

Parmi ces nombreux savants musulmans, les historiens ont retenu le nom d'Ibn Sabein de Séville, mais aussi d'orientaux tels que Kamalud-Din Ibn Yunus (1156-1242) et le physicien Al Qarafi (m. 1285), qui avait inspiré au sultan Ayyubide Al Kamil ses réponses à l'Empereur byzantin. Après Frédéric II, son fils Manfred adopte la même politique, accueillant à sa cour le grand historien Ibn Wasil comme ambassadeur du sultan ayyubide. Il faut ici noter qu'en l'an 1232, Frédéric II disposait déjà de la traduction latine du corpus d'Ibn Rushd.

À cette époque, la Sicile était le second centre des échanges culturels. L'île, qui avait été reprise par les Normands (en 484 h./1091 J.-C.), avait été aux mains des arabes pendant près de trois siècles.

Pendant le règne normand, l'influence arabe reste considérable. Par exemple, Roger II est connu pour son imitation des coutumes des califes fatimides de l'Égypte. Il porte l'élégante *aaba'a*, brodée de motifs en caractères koufis. Il fonde une académie rassemblant savants chrétiens et juifs, qui travaillent ensemble sur la traduction des sciences arabes en langue latine. Ce mouvement de traduction est comparable à celui de Tolède, où il avait commencé une dizaine d'années plus tôt.

À l'époque de Guillaume I^{er} (fils de Roger II), le mouvement de la traduction s'élargit pour inclure, en plus des ouvrages arabes, ceux de l'héritage grec. Son ministre Enrico Aristippo traduit *La Métaphysique* d'Aristote ainsi que deux *Dialogues* de Platon. Il participe aussi en 1160, avec l'amiral Eugenio de Palerme, à la traduction de l'*Almageste* de Ptolémée de l'arabe vers le latin.

Un autre grand traducteur italien prend part à ce mouvement, c'est Gerardo de Cremona (1114-1178), qui se rend à Tolède pour étudier l'astronomie. Il est notamment intéressé par les ouvrages de Ptolémée, l'*Almageste* en particulier, ignorant qu'il a déjà été traduit à Palerme. Il le retraduit donc et c'est sa traduction qui sera la plus connue. Gerardo de Cremona traduit en tout plus de 70 livres de l'arabe vers le latin, dans les domaines de l'astronomie, l'algèbre, l'arithmétique et la médecine.

Alphonse X, qui règne sur la Castille peu après la mort de Frédéric II, suit une politique semblable. Grand mécène, il encourage les traductions de l'arabe vers le latin. Il prend à son service de nombreux traducteurs tels que Rabbi Cag, Mosé Ha-Chen, Abraham Alfaquin (Abraham de Tolède) et des arabes convertis (« Mozarabes »), comme Bernard des Arabes, qui avait collaboré avec Alfaquin. Alphonse X acquiert également, avec l'aide des juifs, les traductions scientifiques arabes en langue romane. Les fruits de ces mouvements auront une influence remarquable en Occident jusqu'au XVII^{ème} siècle.

Parallèlement à la traduction de l'arabe vers le latin, un autre mouvement de traduction, de l'arabe vers l'hébreu prenait son essor, avec deux principaux courants : de l'arabe proprement dit, d'une part, c'est-à-dire des sciences arabo-islamiques, vers l'hébreu, et du judéo-arabe, d'autre part, c'est-à-dire des sciences juives en arabe, rédigées en caractères hébraïques, vers la langue hébraïque.

On observe ici un phénomène très particulier de parenté entre traducteurs vers l'hébreu, qui constituent presque une sorte de dynastie. Ainsi, l'histoire de cette période conserve une sorte d'arbre généalogique de la famille Tibbonide (les Ben Tibbon). Cette famille, obligée de quitter l'Andalousie lors des troubles causés par l'arrivée des almohades, s'installe à Lunel dans le sud de la France. Les membres de cette famille se sont consacrés à la traduction des ouvrages fondamentaux des sciences et des cultures musulmanes et juives écrits en langue arabe. Après leur installation dans le sud de la France, les Tibbonide maintiennent d'intenses échanges culturels avec les juifs de Catalogne. Ils transmettent alors à l'Occident les sciences arabo-islamiques, traduites en langue latine, ainsi que la pensée juive traduite du judéo-arabe ou de la langue hébraïque.

7.2.1. L'influence de la littérature arabe dans la formation de la culture européenne

Nous voulons ici nous pencher sur un domaine peu connu des chercheurs : la poésie arabe et son influence sur celle de l'Europe. En effet, on parle souvent du rôle des sciences, notamment des sciences exactes et de la philosophie. Mais la poésie arabe a aussi joué un rôle éminent dans la renaissance de la culture et de la poésie européenne.

Nous faisons ici référence à la poésie arabe andalouse, celle des *muwashshah* qui, pendant le Moyen Âge, avait évolué dans sa forme et son contenu. La poésie arabe était en général, et plus précisément depuis l'ère pré-islamique, l'art arabe par excellence. Les *muwashshah*, venus d'Orient, avaient connu d'importants changements, surtout dans la forme (métrique et rimes). En principe, le poème arabe classique traditionnel suivait en effet, du début jusqu'à la fin, un même mètre et une même rime. Dans le *muwashshah*, on constate une grande liberté à ces deux niveaux. De même, on y trouve un vocabulaire beaucoup plus simple, léger et fin. La variation des rimes rend le poème beaucoup plus facile à chanter. Les *muwashshah* espagnols sont beaucoup plus évolués et riches, à la fois au niveau de la quantité qu'au niveau de la qualité. Les juifs ont aussi écrit des *muwashshah* arabes.

Les historiens et chercheurs constatent que les *muwashshahs* andalous sont la première étape de la poésie espagnole elle-même. En effet, Badawi rapporte des historiens espagnols que le *muwashshah* et le *zajal*, écrits dans une langue dialectale andalouse mêlée de dialecte espagnol, constituent les premiers fondements de la poésie en Espagne et au sud de la France, prémices de la poésie renaissante en Europe. Badawi rapporte cette idée d'après le grand orientaliste Julián Ribera, qui a étudié les *Cantigas* et les recueils des troubadours (*tarab ad dour* en arabe) et des trouvères, ainsi que les *minnesanger* (les poètes d'amour). Ribera, s'appuyant sur Ibn Bassaur dans sa *Dhakhira*, nous dit :

« Le premier qui composa des poésies selon la métrique ou le genre *muwashshah* dans notre pays, et qui l'inventa, fut Mucadem Benmoafa, de Cabra, l'Aveugle. Il les composa de vers courts ; mais la plupart de ces compositions, il les fit dans des formes métriques négligées, sans art scrupuleux, usant de la langue du vulgaire ignare et de la langue romane. Ces phrases vulgaires ou romanes, on les appelait refrain. Avec ces vers courts, il composait le *muwashshah* sans atteindre des formes parfaites dans la combinaison et l'enlacement des rimes et sans que ces vers fussent réellement des éléments organiques de l'ensemble de la strophe. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 288).

On en déduit donc qu'il existait une forme de strophe primitive, le *muwashshah*, sur laquelle on greffait des mots et des vers en langue romane. Vernet explique que la composition du *muwashshah*, avec sa variété de métrique et de rimes, « fut considérée par les orientalistes comme l'origine de la poésie strophique européenne ».

Cependant, l'influence de la poésie arabe sur la poésie européenne ne se reflétait pas seulement au niveau de la forme, mais aussi au niveau du contenu, de la thématique. L'influence ne s'arrêtait pas uniquement au thème de l'amour : elle s'étendait à d'autres sujets comme les aventures amoureuses, le fait de se dévouer à un protecteur, ou la vanterie. Cependant, l'amour courtois représente un thème central, qui existait avant la poésie provençale dans le *zajal* d'Ibn Quzman (m.1160 J.C.).

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 290).

M. Pidal remarque très clairement l'influence d'Ibn Hazm et de son chef-d'œuvre *Tawq Al Hamama (Le Collier de la colombe)*. Cette idée de l'amour courtois existait déjà avant Ibn Hazm chez un autre zahirite – ou plutôt le premier zahirite – Muhammad Ibn Daoud Ibn Khalaf (m. 297 h.), qui fait appel à l'amour platonique, en le nommant *Al hubb al-oudhri* dans son ouvrage intitulé *Az Zahra*. Cet amour avait déjà été traité, en particulier dans la poésie omeyyade en Orient, mais on le trouve aussi dans la poésie d'Al Hakam II (m. 206 h./821 J.-C.) en Espagne, ainsi que chez le grand poète, le vizir Ibn Zaydun (m. 463/1070 J.-C.).

On a également « le thème de celui qui tombe amoureux d'une voix, qu'on retrouve de la même façon chez Ibn Hazm (*Le Collier de la colombe*, chap. 4), et dans le monde latin pré-dantesque, le thème de l'identification de la lune avec l'aimé et de ses compagnes avec les étoiles, comme il advient pour le premier cas dans la petite chanson recueillie par d'Amaso Alonso ».

Quant à l'influence des contes arabes dans la naissance et l'évolution de la littérature et des contes européens, elle est très claire et présente dans les recherches relatives à l'histoire littéraire. Les sources les plus anciennes mentionnent le nom du juif « Moses Sefardi, converti au christianisme sous le nom de Pedro Alfonso, qui écrivit en latin sa *Disciplina clericalis* ; il y inclut une série d'apologues orientaux dont certains réapparaîtront plus tard chez Vincent de Beauvais, Juan Manuel, Boccace, l'Arcipreste de Hita, Clément Sanchez de Vircial (m. 1426) et Juan de Timoneda ».

Mais A. Badawi informe que ce Pedro Alfonso avait plutôt « traduit ces centaines de contes déjà écrits en arabe vers la langue latine sous un titre étranger, *Disciplina clericalis*. » On y lit l'histoire d'une femme qui trompait son mari absent, lequel rentre de manière imprévue, et la belle-mère cache le bien-aimé, et le laisse partir en cachette. Selon Badawi, ce conte se répète beaucoup dans la littérature européenne.

Les sources orientales s'accordent avec les sources occidentales sur le fait que la traduction de *Kalila wa Dimna* fut effectuée à l'époque d'Alphonse le Sage, vers l'année 1250 en langue espagnole, ainsi que des contes des *Mille et Une Nuits*, surtout l'histoire de l'esclave Tawaddud, traductions qui ont fortement influencé le grand dramaturge Lope de Vega. Cette influence est d'abord apparue dans la littérature romane puis germanique :

- Le livre de *Kalila wa Dimna (Les Fables)* a été traduit en espagnol en 1251, puis en latin, à partir d'une traduction hébraïque effectuée par Rabbi Youel. La traduction latine est intitulée *Directorium humanae*, puis diffusée en Europe.

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 313).

Référence bibliographique

A. Badawi (1967, 2^e éd.). *Dawr Al arab fi takwin al fikr al uruppi (Le rôle des Arabes dans la constitution de la pensée européenne)*. Le Caire : Al Anglo (p. 16).

- *Les voyages de Sindbad* ont d'abord été traduits en langue hébraïque sous le titre *Machlé Sindbad*, puis en langue latine, et diffusés sous le titre *Les sept sages*.

En s'appuyant sur des sources allemandes, Badawi donne beaucoup de détails concernant l'influence de la littérature arabe (et surtout des contes des *Mille et Une Nuits*) sur les écrits de poètes allemands.

7.2.2. L'apport de la civilisation arabo-islamique à la pensée scientifique européenne

Les sciences exactes représentent le domaine où les influences arabo-islamiques sont les mieux connues dans la pensée occidentale.

Parmi les premiers scientifiques européens influencés par les mathématiques arabes, on cite les noms de l'allemand Jordanus Nemoraius et de l'italien Léonard de Pise, *alias* Fibonacci. Les sources (comme par exemple Vernet) citent l'influence qu'a exercé la culture islamique sur ce dernier :

« Commerçant comme son père, il vécut en Afrique du Nord, où il apprit les procédés de calcul "indien", c'est-à-dire les opérations avec numération de position ; il parcourut pratiquement tous les pays méditerranéens et finit mathématicien de l'empereur Frédéric II. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 193).

À Palerme, la cour de l'empereur Frédéric II rassemblait un grand nombre d'éminents scientifiques qui avaient déjà travaillé en Espagne ou qui maintenaient le contact avec des savants musulmans ou juifs de la péninsule Ibérique. Parmi les mathématiciens arabes les plus connus en Europe, dont les œuvres étaient traduites en latin, on compte :

- Abû Abdellah Muhammad Ibn Moussa Al Khuwarazmi, réputé à l'époque du calife Al-Maamoun, et mort en 835, 844 ou 846. On ne connaît son ouvrage *Algoritmi de numero indorum* que dans sa traduction publiée par Boncompagni à Rome en 1875. Dans ce livre, il explique le système décimal en employant les chiffres indiens. Dans son ouvrage principal, intitulé *Hisab aljabr wal muqabala*, il explique les équations et leurs solutions. Ce livre est traduit en latin par Gerardo de Cremona. Le texte original arabe, accompagné d'une traduction anglaise, a été publié à Londres en 1851.
- Les Banu Moussa Ibn Shaker – trois frères : Muhammad, Ahmad et Al Hasan – ont vécu au III^{ème} siècle de l'hégire. Ils étaient de grands savants dans les domaines des mathématiques, de l'astronomie et de la mécanique. Muhammad était le plus savant des trois, Ahmad était le meilleur en mécanique et Al Hasan en arithmétique. Ils travaillaient et écrivaient ensemble. Ils ont écrit un livre sur les surfaces planes, et ont été traduits par Gérard

de Cremona en latin. Leur ouvrage a été publié, avec une traduction en allemand, par Curtze.

Depuis les traductions à Bagdad, la médecine arabo-islamique a énormément progressé et évolué, au point de devenir la plus avancée dans le monde. Pendant quatre siècles, les arabes ont fait des découvertes décisives relatives aux maladies, comme la gale, une maladie de la peau découverte par Ibn Zuhr, Avenzoar (m. 1162), Abû Marwan Abdal Mâlik, grand médecin, issu d'une grande famille de médecins, intéressés par la jurisprudence et la littérature. Cette famille a donné quelques ministres. Avenzoar a été également vizir du calife Abdal Moumin et est l'auteur d'un ouvrage important de médecine.

Les arabes ont aussi posé les règles des diagnostics de quelques maladies par le moyen de l'examen de la tension et de l'urine. Ils ont déployé beaucoup d'efforts pour découvrir les causes et les symptômes de différentes maladies et ont beaucoup écrit sur la diététique. Ils ont aussi enrichi la pharmacologie par leurs recherches dans le domaine de l'étude des plantes.

Le médecin arabe le plus célèbre en Occident est Muhammad Ibn Zakariyya Al Razi (m. 923). Son ouvrage *Al Hawi* est une sorte d'encyclopédie traduite vers le latin sous le titre libre *Dictus Elhavi*, publiée à Perchia en l'an 1486. Ce livre contient des idées originales au sujet des fièvres, des muscles du gosier et du pharynx. Il est également l'auteur de *Al Mansuri*, livre de médecine traduit aussi en langue latine et publié en 1481. Il a également écrit une petite épître originale sur la varicelle et la rougeole, avec des détails concernant la description de la maladie et ses symptômes.

Tout de suite après Al Razi, vient le nom d'Abû Ali Ibn Sina (m. 1037). Son ouvrage *Le Canon de médecine* contient des détails originaux concernant la bronchite, la phtisie pulmonaire et la contagion ainsi que 760 médicaments. Le *Canon* a été traduit en latin par Gérard de Crémone, et a été édité une dizaine de fois, tandis que l'original en arabe n'a été publié qu'en 1593, à Rome.

Par ailleurs, on peut citer Aboul-Qasim Khalaf Ibn Abbas Al Zahrawi (m. 1106), l'un des plus grands chirurgiens arabes qui vécut à Cordoue. Il a inventé beaucoup d'instruments de chirurgie. Son ouvrage fondamental, intitulé *Al Tasrif*, a été traduit en latin et édité une dizaine de fois. Une partie y est consacrée à la chirurgie comme science indépendante, basée sur l'anatomie. Il est à noter aussi qu'Al Zahrawi a été le premier médecin à effectuer une opération de retrait de calculs d'une vessie de femme.

Les trois ouvrages fondamentaux de médecine

Le *Canon* d'Avicenne, *Al Havi* d'Al Razi, et *Al Tasrif* d'Al Zahrawi ont été, dans leur traduction latine, la base fondamentale des études et de l'enseignement dans les écoles de médecine d'Europe pendant six siècles.

Les traductions médicales latines et romanes étaient très importantes au XIII^{ème} siècle. Vernet parle, aussi, de la traduction en castillan du *Traité des Fièvres* d'Isaac Israël, du *Taqwim al-sihha* d'Aboul Hasan Al Mukhtar Ibn Butlan (m. 1068) et du *Balneis* d'Ibn Wafid, l'un des premiers traités de balnéologie.

La même source parle de l'influence des idées fondamentales d'Avicenne, connues à travers le *Canon*, qui fut traduit au XII^{ème} siècle par Gérard de Crémone, et la *Urguza fil tibb*, traduite d'après le commentaire d'Averroès par Armengaud de Blasi, médecin de Jacques II d'Aragon et de Clément V, sous le titre *Avicennae cantica* (1280).

Selon un autre témoignage, « le médecin arabe damascène, Ibn Al Nafis (m. 1288 J.-C), dans son *Commentaire de l'Anatomie* d'Avicenne (*Kitab al Tashrih* d'Ibn Sina), expose deux siècles auparavant les mêmes idées que lui, comme le démontra dès 1924 le médecin égyptien Muhyi al Din al Tatawi dans une thèse qu'il soumit à l'université de Fribourg ».

Au plan pratique, l'orient musulman est également à l'origine de la fondation d'hôpitaux, un progrès sans précédent. Une école et des terrains pour la culture des plantes médicinales se trouvaient en annexe des hôpitaux, selon le modèle établi par les sassanides. Abû Jaafar al Mansour, deuxième calife abbasside fondateur de Bagdad (762) va suivre cette tradition, en créant le grand hôpital de sa capitale. Puis c'est au tour de l'occident musulman en Espagne, puis plus tard du sud de la France et du reste de l'Europe.

L'influence qu'a eu, à partir de la traduction, l'astronomie développée par les arabes pendant quatre siècles sur l'Europe, est reconnue par toutes les sources orientales et occidentales. Depuis la naissance de cette science à Bagdad et dans les grands centres scientifiques du monde musulman, les études et les recherches n'ont jamais cessé, et des observatoires ont été construits et des instruments fabriqués. Très rapidement, on a réussi à dépasser la base de Ptolémée.

Parmi les savants arabes, citons Al Battani (m. 929 J.-C), grand astronome arabe originaire de Harran, qui a vécu à Al Raqqa dans le nord de la Syrie. Il a découvert que l'année se divisait en 365 jours, 5 heures, 46 minutes et 24 secondes – les astronomes contemporains la divisent en 365 jours, 5 heures, 48 minutes et 47 secondes.

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 268).

Les astronomes arabes ont prévu l'éclipse du soleil et l'ellipse de la lune avec une étonnante exactitude. Ils se sont beaucoup intéressés à la lune, car l'année arabo-islamique est lunaire. Aboul Wafa al Buzgani (m. 998 J.-C) a ainsi découvert les positions de la lune (*manazel al qamar*).

Al Hasan Ibn Al Haytham (connu sous le nom d'Alhazen en Occident) a pour sa part abordé et résolu le problème de la réalité physique de l'univers.

Dans le cadre de la physique générale, il importe de citer les commentaires d'Ibn Rushd du *De Caelo* et *Mundo*, traduits par Michel Scott, ainsi que la *Physique* d'Aristote. Ces ouvrages ont été diffusés très tôt en Europe dans leur version latine :

« [...] ils ont préparé une des réformes scientifiques qui ont eu le plus de portée dans l'histoire de la pensée humaine : celle de Copernic [...]. Les traités latins d'astronomie qui dérivent des œuvres de Farjani, Battani et Alhazen acquièrent au XIII^{ème} siècle une réputation extraordinaire. Ils sont réélaborés par Jean de Hollywood, plus connu comme Sacrobosco (m. 1256 J.-C.) et Grosseteste (1168-1253 J.-C.). »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 200).

On ne peut guère traiter de l'astronomie en tant que science sans s'intéresser aux instruments et aux appareils et, là encore, on ne saurait ignorer le fait que les arabes ont largement hérité de l'antiquité.

L'astrolabe

Les musulmans ont joué un grand rôle dans l'évolution de l'astrolabe au niveau théorique, comme le montre l'ouvrage d'Al Biruni (m. 1048) *Kitab Fi istiaab al-wujuh al-mumkina fi sinaat al asturlab*. Les historiens disent qu'il s'agit de l'idée d'un théoricien et non d'un artisan. Avec les moyens de l'époque, il était difficile d'obtenir des engrenages dotés d'un nombre impair de dents, car on les construisait, en général, par bipartitions successives. Mais ce schéma a inspiré un savant, Muhammad Ibn Abi Bakr d'Isahan, qui a pu construire un astrolabe beaucoup plus évolué en 1221, que l'on peut encore admirer au Musée d'histoire de la science d'Oxford. Le monde occidental va, par la suite, jouer son rôle dans l'évolution de cet instrument.

L'un des ouvrages les plus importants dans ce domaine est l'ouvrage d'Ibn Abi Al-Rijal (connu sous le nom d'Abenragel par les occidentaux, et mort en 1040), *Al Bari*. Astrologue et mathématicien andalou, il a vécu dans la cour d'Al Muizz à Tunis. *Al Bari* a été traduit de l'arabe en castillan par Yehud Moche en 1254, à la demande d'Alphonse X. L'auteur, grand érudit, possédait une riche bibliothèque et avait étudié à Bagdad. Point important : Ibn Abi Al-Rijal avait conservé des textes astrologiques pré-islamiques, soit traduits directement du grec en arabe, soit transmis à travers une version en pehlevi (moyen-perse).

L'apport arabe dans le développement de la chimie et de la physique en Europe est considérable. L'un des plus grands savants arabes, et parmi les plus influents, est Ibn Al Haytham, Abû Ali Al Hasan Ibn Al Hasan (Alhazen pour les occidentaux, m. 1029), surtout connu comme ophtalmologue. Originaire

Référence bibliographique

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 219).

de Bassora, il a longtemps vécu en Égypte. Son livre *Al Manazir*, traduit en latin sous le titre *Opticae thesaurus : libri septem nunc Primuni edili Alhazen Arabis* et publié par Fried Risner à Bâle en 1582, contient des idées et théories originales.

Dans le domaine de la chimie, les arabes ont réalisé des découvertes sans précédent. C'est à partir du XII^{ème} siècle que l'alchimie arabe commence à s'infiltrer en Europe. Mais par rapport aux autres sciences exactes, le nombre de livres traduits en latin est nettement inférieur. Le livre le plus important dans le domaine de la chimie est celui d'Abû Maslama, *Ghayat Al Hakim* (vers 1056), traduit en espagnol à la demande d'Alphonse X et diffusé en Occident dans sa version en latin attribuée à un certain Picatrix. Jabir Ibn Hayyan (m. 815) et de Jaafar Al-Sâdiq (m. 765) sont également très réputés dans ce domaine.

Selon les sources, la technique constitue le domaine dans lequel les arabes ont eu le moins d'influence sur la formation de la civilisation et la pensée européennes, notamment en comparaison avec les sciences théoriques. Leur apport dans ce domaine n'a cependant pas été nul, loin s'en faut.

Quelques exemples d'apports pratiques

Les arabes étaient très avancés dans la fabrication du savon, à partir de soude ou de potassium. Ibn Durayd y fait référence en l'an 933. Avant les arabes, les égyptiens, les grecs et les romains fabriquaient le savon à partir de la poussière des plantes.

Le sucre de canne, qui commence à être fabriqué en Inde puis en Perse, est connu des arabes au VII^{ème} siècle chrétien. Ce sont eux qui l'introduiront plus tard en Europe.

Le papier, d'abord connu en Chine, est découvert sous le califat abbasside par Ziyad Ibn Salih, gouverneur de Samarkand, grâce aux prisonniers chinois. Il introduit sa fabrication dans le monde musulman, surtout à Khurasan. À l'époque du calife Haroun Al Rashid (m. 809), sa fabrication a beaucoup évolué, et celui-ci ordonne d'écrire le Coran sur du papier. Depuis le X^{ème} siècle, la fabrication du papier se développe partout dans le monde musulman ainsi que dans le monde andalou, à Chatiba, puis à Tolède au XI^{ème} siècle. Les fabriques de Chatiba en Espagne exportaient même le papier vers l'Orient. Le géographe Al Idrissi (m. 1165) indique que l'Europe n'a connu le papier qu'au XIII^{ème} siècle, en provenance d'Andalousie. Finalement, il arrive en France vers l'an 1300.

Le café, boisson des soufis au XV^{ème} siècle, est d'abord diffusé en Arabie, puis à Constantine, puis en France, par l'intermédiaire des commerçants de Marseille.

L'agriculture et les études s'y rapportant étaient très avancées chez les musulmans d'Espagne, surtout dans le domaine des plantes médicinales. Parmi les plus grands auteurs, on compte l'Andalou Yahya Ibn Muhammad Ibn Al Aawwam, auteur de *Al Filaha (L'Agriculture)*, ou encore Ibn Bassal. Beaucoup de mots arabes liés au vocabulaire des plantes, fruits et fleurs sont passés dans la langue espagnole.

7.2.3. La philosophie et la religion

L'apport des arabes à la formation de la philosophie européenne au Moyen Âge est double :

- L'héritage grec : l'islam est le messager fidèle qui a apporté et commenté la philosophie grecque.

- La philosophie arabe : l'islam a aussi contribué en propre aux découvertes et au développement de la philosophie pendant quatre siècles.

C'est donc à travers les Arabes que l'Europe redécouvre, aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, les ouvrages d'Aristote, des fragments de Plotin et l'essentiel de la philosophie de Platon. À Tolède et Palerme, les traducteurs ont traduit le livre d'*Al Burhan (La Preuve)*, de la *Logique* d'Aristote, c'est-à-dire les analyses secondaires, « Le Ciel et le monde », « L'Univers et la corruption », de même que « Le Bien pur ».

La philosophie arabe proprement dite a beaucoup plus influencé la pensée européenne, après avoir été traduite en langue latine et dans les langues européennes modernes naissantes à l'époque.

La plus importante des œuvres traduites en latin est sans aucun doute celle de Mubashsher Ibn Fatik (445 h./1053 J.-C.), également traduite en castillan sous le titre *Los Bocados de Oro (Les Bouchées d'or)* à la cour d'Alphonse X. *La table de Cebes* d'Ibn Miskawayhi (m. 421 h./1030 J.-C.) est traduite tardivement en castillan, ainsi que *Adab al Falasifa* de Hunayn Ibn Ishâq, traduit sous le titre de *Livre des bons proverbes*, peut-être déjà à l'époque Ferdinand III le Saint *Le Livre de paroles et dits de sages et de philosophes*, écrit par le juif catalan Jafuda Bonsenyor.

Il est important de rappeler que l'intérêt pour la philosophie était dû à son lien avec la religion : au plan de l'apologétique, et au plan de l'harmonie entre foi et raison. Cet élément est d'autant plus important que coexistaient en Espagne les trois communautés religieuses, musulmane, chrétienne et juive, et où, dans le reste de l'Espagne, les juifs côtoyaient les chrétiens.

« Une fois banni le recours à la guerre – avec l'échec des croisades – pour imposer la foi, il ne restait d'autre remède que d'en démontrer la supériorité par le biais de la raison. C'est à cette fin que visent les successives traductions du Coran. La première fut exécutée en Espagne par Robert de Ketene à la demande de Pierre Le Vénéable, abbé de Cluny vers 1141-1143. »

J. Vernet (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris : Sindbad (p. 186).

Les sources parlent aussi des versions romanes du Coran, ainsi que d'une version catalane, de Pierre IV du Punyalet (1319-1387), et surtout d'une version trilingue latin-castillan-arabe, de Jean de Ségovie (1400-1458), toutes deux aujourd'hui perdues.

Parallèlement à Shahrastani et son ouvrage *Al Milal wan Nihal (Religions et doctrines)* en Orient, en Occident, à Cordoue, Ibn Hazm écrit son *Fisal*, que les européens considèrent comme la première référence en histoire des religions, sans équivalent dans le monde chrétien avant le XIX^{ème} siècle. À cette

époque, le climat apologétique était extrêmement fort, à travers la mission envoyée par Hugues de Cluny à Saragosse (1078) et les réponses du grand *faqih* Abû al walid Al-Baji (m. 474 h./1081 J.-C.).

Après les apologies, viennent les polémiques antimusulmanes et la traduction du livre *Al Aaqida (Le Credo)* d'Ibn Tawmart (1130), fondateur théoricien de l'État almohade, puis les œuvres d'Alfonso Buenhombre, évêque du Maroc, basées sur l'idée fondamentale de Jean de Damascène, selon laquelle l'islam est une hérésie chrétienne. L'auteur tente de limiter les parties orthodoxes du Coran.

Dans ce climat de polémiques, Raymond Lull (1231-1315), avec son inquiétude religieuse, apprend la langue arabe au point de devenir capable de rédiger directement dans cette langue. Beaucoup de livres sont destinés à convertir pacifiquement les musulmans au christianisme. À Murcie, il existe alors une école dominicaine d'études d'orientalisme. Formé dans cette école, le dominicain Raymond Marti (m. 1286) était, comme Lull, fortement influencé par Al-Ghazâlî. Tous les deux, ennemis d'Averroès, ont établi les bases de la future confrontation intellectuelle du christianisme et de l'islam. C'est avec eux que les luttes idéologiques ont été introduites en Europe, et ont évolué dans la pensée chrétienne. C'est à partir de leurs idées qu'il y a existé une division au sein du monde musulman, et même juif, entre partisans et adversaires de Maïmonide. Dans ce cadre, il faut lire la position de saint Thomas, car elle était modérée ; il en fait la synthèse, basée sur les arguments des deux camps.

Les œuvres philosophiques des musulmans ont influencé les européens. Ainsi, la *Logique* d'Ibn Sina a été traduite par Jean l'Espagnol, ainsi que le chapitre de la *Physique* du livre de *Al Shifa (La Guérison)*, le chapitre d'*Al Nafs (L'Âme)* et le chapitre d'*Al Il#hiyyat (La Théologie)*. Les *Maqasid al falasifa (Les Objectifs des philosophes)* ont aussi été traduits en latin. Les *Rasail (Épîtres)* d'Al-Kindî, surtout *Risala fil aaql (Épître sur la raison)*, ont été traduites par Gérard de Crémone. Une autre *Risala fil aaql (Épître sur la raison)*, cette fois d'Al-Fârâbî, a également été traduite en latin.

L'influence de ces ouvrages est apparue juste après leur traduction. Par exemple, le premier influença le chef des traducteurs Domingo Gonsalvo. Dans ses ouvrages sur la classification de la philosophie et l'apparition du monde, on constate aisément les influences directes d'Ibn Sina et d'Ibn Gabirol. À partir du XIIIème siècle, l'Europe se met à la lecture des œuvres philosophiques de l'islam. À la lecture de la philosophie européenne et des œuvres des grands maîtres, on retrouve clairement cet apport initial de la philosophie islamique.

Un grand érudit, connu sous le nom d'Albert (1207-1280), a amplement étudié les traductions latines. Il a souvent reproduit la pensée d'Ibn Sina en particulier, sans le reconnaître ouvertement, par peur des autorités religieuses en Europe. Ce même philosophe s'est largement fondé sur al-Fârâbî pour comprendre la philosophie aristotélicienne.

Au XIII^{ème} siècle, le plus grand philosophe européen, saint Thomas d'Aquin, se plonge plus profondément dans la philosophie arabo-islamique. Mais il ne citait ses références que quand il les réfutait, ou critiquait. La plus apparente des influences des musulmans chez saint Thomas réside dans « les arguments et les preuves qu'il donne pour prouver l'existence de Dieu, de manière rationnelle. Le troisième et le plus puissant de ses arguments vient directement d'Al-Fârâbî et d'Avicenne, dans "les idées des habitants de l'utopie" (*Araa ahl al-madina al-fadila*) du premier, et dans "le salut" (*Al Najat*) et "la guérison" (*Al Shifa*) du second. Quand à son idée sur la nécessité de la révélation divine, on en voit facilement les idées d'Ibn Rushd dans son *Fasl al-maqal (Discours Décisif)* ».

C'est aussi d'Ibn Rushd que saint Thomas a emprunté sa doctrine de la liaison entre « la raison et la révélation » *al aaql wal naql*, ou « la réflexion et la foi » *al nazar wal iman*. Tous deux, Averroès et saint Thomas, voient que la raison peut petit à petit chercher la vérité, et tous deux reconnaissent l'incapacité de la raison face à quelques vérités divines. A. Badawi parle de certaines de leurs positions identiques :

« [...] ils ont les mêmes idées, les mêmes expressions, de telle sorte qu'on ne peut pas penser que c'était par hasard, ni par coïncidence, mais il est clair que le plus tardif a recopié les idées de l'ancien. Saint Thomas a donc repris exactement les idées d'Ibn Rushd. »

On parle d'un farabisme et d'un sinaïsme dans la pensée philosophique européenne, mais l'averroïsme dans cette pensée est un fait indiscutable. Selon Badawi, il avait déjà commencé « dès la traduction des commentaires d'Averroès par Scott dans la période de 1228 à 1235 J.-C. quand ce dernier était astronome dans la cour de Frédéric II à Palerme. Ce mouvement dirigé par Sigger (1235-1281 ou 1284 J.-C.) voyait dans l'averroïsme la vérité propre ».

L'averroïsme s'est poursuivi et a progressé en Europe malgré les oppositions et les persécutions dont il a souffert au cours du XIII^{ème} siècle. Nous le retrouvons encore au XIV^{ème} siècle, avec Jean de Jandun (m. 1328), très fidèle à Averroès, le défendant contre saint Thomas. Dans cette ligne de pensée philosophique, on peut compter beaucoup d'autres européens du XIII^{ème} au XVI^{ème} siècles.

Après les recherches de l'orientaliste espagnol M. Asín Palacios, l'apport du soufisme musulman dans la formation de la pensée européenne devient indiscutable. Nous proposons ici de résumer cet apport, en mentionnant des références comme R. A. Nicholson, Asín Palacios, C. Addas, M. Chokiewicz, O.Yahya et. H. Corbin.

Référence bibliographique

P. Synave (1930). « La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin », *Mélanges Mandomet*. Paris (vol. 1, pp. 327-370).

Référence bibliographique

A. Badawi (1967, 2^e éd.). *Dawr Al arab fi takwin al fikr al uruppi (Le rôle des Arabes dans la constitution de la pensée européenne)*. Le Caire : Al Anglo (pp. 34-35).

En particulier, trois grandes figures du soufisme musulman ont une influence importante sur trois grands penseurs européens :

- **Ibn Abbad Al Rundi**, et son influence **sur saint Jean de la Croix**. Al Rundi est né à Ronda, près de Cordoue, dans le sud de l'Espagne, en 733 h./1371 J.-C. Cette ville reste musulmane jusqu'en 1485, c'est-à-dire pendant huit siècles. Ibn Abbad, issu d'une famille noble (son père était juge), a fait ses études à Ronda, à Fès, à Tlemcen, à Salé et à Tanger. Il devient grand maître dans les secrets divins et les *maqamat* (les stations). Il rencontre également les grands maîtres soufis de son époque et lit leurs œuvres. Puis il va à Fès et y vit jusqu'à sa mort en 1389.

Al Rundi est l'auteur de nombreux ouvrages, dont le plus connu est son commentaire sur *Fusous al hikam* d'Ibn Aata Allah Alsakandari (m. 709 h.). Le point le plus intéressant de son commentaire est l'idée d'*Al Qabd wal Bast*, qui signifie *Al Khawf wal Raj'* (la crainte et l'espérance). Mais selon lui, ce sont les membres de la confrérie soufie chadhilite qui ont bien approfondi ces concepts. Cette idée d'Al Chadhili (fondateur de la confrérie) a été reprise et développée par saint Jean de la Croix, qui l'a nommée *Noche oscura del alma* (« la nuit obscure de l'âme »). Il distingue deux sortes de nuit obscure : l'une concrète et matérielle, et l'autre spirituelle, qui est supérieure, et réservée à l'élite, parmi les hommes parfaits.

Al Rundi parle des efforts et des souffrances que le soufi rencontre sur son chemin, et on trouve des détails identiques chez Jean de la Croix. Les mêmes termes *qabd* (« *anchura* » en espagnol) et *bast* (« *aprieto* ») sont employés chez les deux penseurs, ainsi que le terme d'*al khuruj tajrid* (« *desnudez* ») ».

Saint Jean de la Croix vient deux siècles après Ibn Abbad Al Rundi, mais A. Palacios confirme l'idée que Rundi a largement influencé Jean de la Croix. La confrérie Chadhiliyya était en effet très répandue dans Al Andalus aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, et les musulmans vaincus restés en Espagne étaient également profondément influencés par cette pensée, et peut-être que Jean de la Croix a reçu ces idées dans ces circonstances.

- **Al-Ghazâlî**, aussi célèbre en Orient qu'en Occident, a certainement influencé **Pascal** (m. 1662) dans son pari et son argument contre ses adversaires qui ne reconnaissent ni la vie éternelle, ni la résurrection. En effet, Pascal dit à *Pensées*, dans la démonstration de son fameux pari : « Vous avez deux choses à perdre : le vrai et le bien, et deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude ; et votre nature a deux choses à fuir : l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte, en prenant choix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. »

Ce même raisonnement avait déjà été fait par Al-Ghazâlî (m. 1111) dans son *Ihya' ousoul al-din* (*Revivification des sciences de la religion*), et Al-

Référence bibliographique

Al Maqqari (1302 h.). *Nafih al-Tib*. Le Caire (vol. 3, p. 175).

Ghazâlî lui-même accorde lui-même ce raisonnement à l'imam Ali dans *Mizan al amal*. Pascal, selon Badawi, a certainement lu cette idée, peut-être indirectement chez Raymond Marti dans son livre *Le poignard de la foi*, auquel il a beaucoup fait référence dans sa défense de la religion.

- Le grand maître Al Shaykh al-Akbar Muhyi al-Din **Ibn Arabî** (m. 1240), avec son œuvre *al Miiraj (L'ascension)*, a fortement influencé la pensée européenne, via sa traduction en latin. Ce livre est cité par Prouto Latini, le maître de **Dante**. Après avoir découvert les traductions française, espagnole et latine du livre d'*Al Miiraj*, son apport à *La Comédie divine* est confirmé. Les images et scènes de l'Enfer et du Paradis chez Dante sont très proches et parfois identiques à celles d'Ibn Arabî.

Résumé

Pour conclure, nous voudrions noter qu'une sécularité saine (laïcité positive) jaillit du Coran et des sciences et philosophies qui sont nées autour de lui, une sécularité naturelle et spontanée, perçue comme une laïcité de la science et du savoir où l'on accepte ceux-ci, quelques soient leurs sources, musulmanes ou non musulmanes. C'est dans ce cadre que l'on considère que la pensée chrétienne et juive, comprise en temps et en lieu dans le contexte de l'épanouissement de la civilisation arabo-islamique, sont partie prenante de cette civilisation. Et c'est là que nous rejoignons la définition posée en introduction et que nous répondons à la problématique posée de l'universalité de la civilisation islamique.

Les sciences exactes n'avaient pas de religion. Elles étaient mieux développées dans les cultures païennes que chez les juifs et les chrétiens. Ce développement a pu d'autant mieux se poursuivre dans un climat d'ouverture d'esprit et de tolérance, à Bagdad d'abord, puis dans les autres capitales du monde musulman. La religion ne s'est pas opposée aux sciences exactes, ni aux sciences humaines. Bien au contraire, la majorité des savants musulmans les appelaient « sciences des anciens » (*ouloum al qoudama*), ou « sciences des premiers », ou encore « sciences des précédents » (*ouloum al awael*). Toutefois, on ne peut nier une note de méfiance à l'égard de ces sciences, méfiance qui allait parfois jusqu'à provoquer des affrontements entre savants. Mais nombreux sont les témoignages qui montrent qu'il s'agissait d'exceptions qui confirmaient la règle.

Il faut aussi y voir des tentatives de mêler le politique au religieux, aux dépens de ce dernier, comme ce fut le cas avec l'épreuve d'Ibn Hanbal, à l'époque du calife Al Maamoun. Parfois, dans des époques de décadence, c'était au contraire le pouvoir qui cherchait à soutenir la religion, comme on l'a vu avec l'épreuve mutazilite du temps d'Al Mutawakkil. C'est encore le cas lors de conflits économiques ou de révoltes populaires (comme pour le drame d'Al-Hallaj). Mais cette méfiance à l'égard des sciences humaines s'est particulièrement cristallisée lorsque le courant conservateur, jaloux des philosophes et penseurs, a réussi à gagner le soutien de tel ou tel sultan ou calife, comme à l'époque d'Al Mansour contre le philosophe Ibn Rushd.

Cette influence des religieux sur les politiques et vice-versa ouvre la voie à une autre question, qui mérite d'être élargie dans une autre étude : il s'agit de la question de l'autorité politique et de ses problématiques dans l'histoire de la civilisation islamique, notamment à travers le califat et la question de la succession depuis la naissance de l'islam. Approfondir la question est d'autant plus nécessaire qu'elle n'a été traitée que de manière superficielle dans le *fiqh*. C'est Al Mawardi, (m. 1058), dans *Al Ahkam Al Sultaniyya (Les Statuts gouvernementaux, ou Règles de Droit public et administratif)*, qui a fait asseoir abusive-

ment l'autorité politique du calife, en liant cette autorité à la croyance religieuse. Plus tard, Ali Abdel Raziq, au moment de la chute du califat ottoman, reprend la problématique en réfutant la nécessité du califat dans l'islam. Son ouvrage, *Al Islam wa Ousoul al Hukm (L'Islam et les fondements du pouvoir)*, a été rejeté par les politiques et le courant religieux conservateur, avant même d'avoir reçu l'analyse et la critique qu'il méritait.

Une lecture approfondie de cet ouvrage, ainsi que celle d'autres recherches contemporaines, permettrait pourtant de jeter un éclairage moderne, et radicalement différent, sur la question hautement polémique de l'islam et de la sécularité. La civilisation islamique montre qu'il est possible de produire des acquis culturels et scientifiques dans le sens du progrès, sans opposer, ni confondre, religion et politique, et unité et pluralité. Il s'agit de dispositifs et de valeurs qui facilitent l'esprit d'ouverture et de critiques constructives, pour contribuer à connaître la condition humaine et à l'élever.

Bibliographie

Abû Zahra, Mohammed. *Tarikh almadhaheb al islamiyya (Histoire des Doctrines islamiques)* vol. 2, « Tarikh al madhaheb al Fiqhiyya » (« Histoire des doctrines de la jurisprudence »). Le Caire : Dar Al Fikr al Aarabi.

Al Djahiz, A. O. (1323 h.). *Al Bukhala' (Les Avarés)*. Le Caire : Dar al Kutub al Misriyya.

Al Qifti (2008). *Ikhbâr al oulama bi-akhbar al hukama*, avec les annotations en allemand de Julius Libbert [trad. de Auni Abdul Rauf]. Le Caire : Maktabat al Adab.

Al Taweel, Tawfiq (1979). *Qissat al Siraa bayn al din wal falsafa (Histoire du conflit entre la religion et la philosophie)*. Le Caire : Dar al Nahda al Arabiyya.

Al-Ghazâlî, Abû Hamed (1959). *Épître au disciple (Ayyuhal Walad)* [trad. de Tawfiq Sabbagh]. Beyrouth : Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre (pp. 59-60).

Badawi, Abdal Rahman (1967, 2^e éd.). *Dawr Al arab fi takwin al fikr al uruppi (Le rôle des Arabes dans la constitution de la pensée européenne)*. Le Caire : Al Anglo.

Badawi, Abdal Rahman (1980). *Al turath alyunani fil hadara al islamiyya (Le patrimoine grec dans la civilisation islamique)* [trad. de l'allemand et de l'italien par A. Badawi]. Koweït : Wakalat al Matbouat/Beyrouth : Dar al Qalam.

Baumstark, A. (1896). *Syrisch-Arabische Biographien* [trad. de l'allemand en arabe par A. R. Badawi]. Leipzig.

Butler, A. J. (1903). *The Arab Conquest of Egypt* [trad. de l'anglais en arabe par M. F. Abû Hadid]. Oxford.

Coulson, N. J. (1992). *A History of Islamic Law* [trad. de l'anglais en arabe par M. Siraj]. Beyrouth : Al Moassassa al Jamiiyya lil dirasat.

Dictionnaire culturel de la langue française.

Dictionnaire de l'islam religion et civilisation (1997). Paris : Albin Michel/Encyclopaedia Universalis.

Dortier, Jean-François (dir.) (2004). *Le Dictionnaire des Sciences humaines*. Paris : Éd. Sciences Humaines.

Encyclopaedia Universalis, éd. de 2005.

Encyclopédie des sciences islamiques.

Grafton Milne, J. (1924, 3^e éd.). *A History of Egypt under Roman Rule*. Londres.

Ibn Khaldoun (1967-1968). *Discours sur l'Histoire universelle (Al Muqaddima)*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil. Paris : Actes Sud/Sindbad, coll. Thesaurus.

Ibn Manzour. *Lisan al aarab (La Langue des Arabes)*.

Khalafallah M. A. (1947-1948). *Al Fann al Qasasi fil Qur'an (L'art du récit dans le Coran)*, thèse soumise à l'Université du Caire.

Kramer, Samuel N. (dir.) (1974). *Asatir al aalam al qadim (Les mythes du monde antique)* articles traduits de l'anglais vers l'arabe par A. A. Yousef. Le Caire : Al hayaa al misriyya lilkitab.

Lammens, Henri (1921). *L'histoire de la Syrie*. Beyrouth.

Le Nouveau Petit Robert (éd. de 1995). Paris : Dictionnaires Le Robert.

Moscatti, Sabatino (1955). *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*. Paris : Payot.

Shehata, Shafiq T. (1971). *Étude de droit musulman*. Paris : PUF.

Sirat, Colette (1988). *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*. Paris : Presses du CNRS.

Vernet, Juan (1985). *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne* [traduit de l'espagnol par Gabriel Martinez Gros]. Paris : Sindbad.