
Dynamique historique de la philosophie arabo-islamique

Aucun grand moment de la pensée humaine n'a sans doute été – et ne reste – plus injustement traité par les historiens de la pensée que la philosophie islamique. Les historiens anciens, doxographes, la considèrent comme un produit étranger et un ensemble de « sciences importées » contre lequel ils s'élèvent, et la traitent comme une orpheline, voire une bâtarde. Certains auteurs arabes contemporains, ressuscitant dans leurs écrits les conflits du passé et s'y engageant consciemment ou non, répercutent encore les échos de ce jugement, et adoptent à l'encontre de la philosophie islamique la même position que les théologiens anciens, se revêtant tantôt de la personnalité d'un Ghazâlî¹, tantôt de celle d'un Ibn Taymiyya², plus

1. Cf. note 4 du chapitre 2.

2. Taqiy al-Dîn Ahmad b. Taymiyya (661-728/1263-1328). Il naquit à Harrân (Mésopotamie du Nord) et mourut en prison à Damas. Il fut une figure majeure de la théologie traditionaliste hanbalite, et par conséquent un représentant de la tendance la plus opposée à celle des philosophes. Il est l'auteur du *Al-Radd 'alâ al-mantiqiyyîn* (« La Réfutation des logiciens »), qui s'élève contre les abus de la philosophie et de la théologie, et

rarement de celle, moins partielle, d'un Shahrastâni. Quant aux orientalistes et aux chercheurs arabes qui suivirent leurs pas, ils se bornent à la considérer comme un prolongement de la philosophie grecque à l'époque hellénistique, ce qui revient encore une fois à faire d'elle un corps étranger totalement isolé dans la société arabo-islamique. Certains de ces orientalistes n'hésitent pas à ressusciter eux aussi, à leur manière, les tensions de la pensée arabe médiévale, accusant la philosophie islamique d'inconsistance et de stérilité, et prenant parti pour la théologie et le soufisme. Les recherches des intellectuels de gauche arabes, quant à elles, ne se distinguent du reste qu'en reconduisant dans leurs grandes lignes les thèses dont s'inspire le matérialisme historique, et parlent tantôt de lutte des classes, tantôt de « conspiration historique », tantôt de lutte entre « matérialisme » et « idéalisme », sans jamais dépasser les cadres généraux de leurs schèmes préconçus.

Si toutes ces positions diffèrent quant à leurs sources d'inspiration et à leurs buts, en revanche elles aboutissent toutes au même résultat : dissocier la pensée philosophique en Islam de son contexte culturel, politique, social et civilisationnel, ce qui revient à défigurer son identité et son rôle et à éluder le cours réel de son évolution.

Pour désaliéner la conscience qu'ont les Arabes de leur histoire, il faut « remettre les choses en place » au cœur même de cette histoire et, en premier lieu, réviser cet ensemble de conceptions anhistoriques qui ont façonné – et façonnent encore – la conscience arabe d'aujourd'hui, lui imposant une représentation de son

contre les thèses majeures des grands philosophes (Fârâbî, Avicenne), pour préconiser un retour aux méthodes orthodoxes des Anciens (*salaf*). Il s'est illustré par ses critiques virulentes contre le shî'isme et contre le soufisme (Ibn 'Arabî). Il a inspiré, quelques siècles plus tard, ce que l'on a pu appeler la renaissance hanbalite moderne, à savoir le mouvement wahhâbite au XVIII^e siècle, puis la réforme fondamentaliste salafite au XIX^e siècle.

histoire qui en dissémine la cohérence. La philosophie arabo-islamique, l'une des bribes de cette histoire, est la première victime de ces conceptions : son « histoire » fut toujours écrite en dehors de sa propre histoire, celle qu'elle a contribué à forger. Cette pensée que nous avons ci-dessus invitée à examiner comme un tout, comme une unité, dans la mesure où elle s'organise autour d'une seule et même problématique, faisait elle-même partie, à son époque, d'un tout plus vaste, et formait un élément à l'intérieur d'un ensemble : la société arabo-islamique médiévale en tant que totalité englobant l'économique, le social, le culturel, le religieux, etc. C'est donc dans le cadre de cette unité, et à la lumière de ses contradictions et de ses conflits, qu'il faut considérer cette philosophie si nous voulons vraiment écrire son histoire dans l'histoire elle-même plutôt que dans un ailleurs indéfini.

Considérée de cette manière, la philosophie arabo-islamique se révélera comme un discours idéologique militant, engagé au service de la science, du progrès et d'une conception dynamique de la société, ce qui veut dire que ses ennemis se recrutèrent toujours parmi les éléments rétrogrades et conservateurs de la société, parmi ceux que leur intérêt ethnique ou leur intérêt de classe incitait à faire reculer l'histoire.

Cela apparaît dès l'époque où furent engagés les premiers travaux de traduction en langue arabe des grands textes de la philosophie grecque. Ce travail, réalisé au début de l'époque abbasside, pour la plus grande part sous le règne du calife al-Ma'mûn³, ne fut nullement une opération « innocente », un travail culturel « neutre » découlant naturellement de

3. Septième calife abbasside (198-218/813-833). Fils de Hârûn al-Rashîd et d'une concubine persane. En 211/827, il proclama le mu'tazilisme (cf. note 11 du chapitre 2) doctrine d'État, et se heurta ainsi aux milieux traditionalistes. Il fonda une institution scientifique prestigieuse, la Maison de la sagesse (*bayt al hikma*), pour favoriser la traduction et la diffusion d'ouvrages de sciences grecques.

l'évolution intellectuelle de l'époque. Il s'insérait au contraire dans une vaste stratégie mise en œuvre par la nouvelle dynastie abbasside pour affronter des forces hostiles, et notamment une aristocratie persane qui, désireuse de revanche, avait résolu de se battre sur le front idéologique après qu'eurent échoué ses offensives sur les fronts politique et social⁴.

Cette aristocratie, qui avait épousé la cause des « descendants de la famille du Prophète » (*ahl al-bayt*)⁵ lors de sa révolution contre l'État omeyyade, avait

4. Les auteurs arabes anciens rapportent que le calife Al-Ma'mûn aurait fait traduire les œuvres d'Aristote parce qu'il aurait vu ce dernier en rêve. Cet événement est rapporté dans les termes suivants par Ibn al-Nadîm (ob. 385/995), l'auteur du *Fihrist* (« Le Catalogue ») : « Le calife al-Ma'mûn vit en rêve un homme au teint clair et rougeaud, au front large ; ses sourcils étaient accolés ; il était chauve et avait les yeux bleu foncé ; ses manières étaient aimables ; il était assis dans la chaire. J'étais, dit al-Ma'mûn, pour ainsi dire tout contre lui et j'en conçus grande crainte. Je lui demandai : qui es-tu ? Il me répondit : je suis Aristote. Cela me réjouit et je lui dis : ô sage, je vais t'interroger ; il me dit : interroge. Je lui dis : qu'est-ce que le bien ? Il me répondit : ce qui est bien selon la raison. Je lui dis : et après ? Il répondit : ce qui est bien selon la révélation. Je lui dis : et après ? Il répondit : ce qui est bien aux yeux de tous. Je lui dis : et après ? Il répondit : après, il n'y a pas d'après » (Ibn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, éd. Flügel, p. 343). M. A. al-Jabri remarque que ces réponses d'Aristote viennent fort à point pour conforter les positions de l'école mu'tazilite : la raison d'abord, puis la révélation, puis l'opinion commune. Quant à la phrase « après, il n'y a pas d'après », elle signifie qu'il n'y a pas d'autre voie d'accès à la connaissance. C'est une réfutation claire de la gnose et de l'illuminisme. Ce « rêve » est donc dirigé contre le gnosticisme des manichéens...

5. L'expression « descendants de la famille du Prophète » ou « gens de la Maison » (*ahl al-bayt*) désigne la descendance de 'Alî b. Abî Tâlib, cousin et gendre du Prophète Muhammad et de Fâtima, fille du Prophète. Une partie de l'opposition politico-religieuse au pouvoir omeyyade, s'étant cristallisée autour des prétentions à l'« Imâmat » des membres de cette lignée, est à l'origine de la branche *shî'ite* de l'Islam. Pendant la période ayant précédé la révolte abbasside contre le pouvoir des omeyyades de Damas, s'étaient propagés en Iran des sentiments de fidélité à la descendance du Prophète, entretenus par des propagandistes secrets (*dâ'î-s*) venus du foyer irakien. Plusieurs réseaux d'obédiences diverses s'étaient mêlés dans cette action, qui était l'œuvre d'un mouvement révolutionnaire et qui nourrissait les espoirs de prétendants aux titres variés, allant des descendants de 'Alî à ceux d'Al-'Abbâs, oncle du Prophète. Ce sont ces derniers qui, après avoir évincé les partisans d'Alî, fonderaient la dynastie abbasside.

parfaitement compris que le pouvoir dans la société arabo-islamique de l'époque était avant tout d'ordre idéologique. C'était l'idéologie (en l'occurrence la religion islamique) qui assurait la domination séculière, en contribuant à atténuer ou à sublimer des conflits tribaux, à étouffer ou à détourner (par les conquêtes) des conflits sociaux. Aussi cette aristocratie décida-t-elle d'engager le combat sur le terrain même où résidait la force de l'État arabe, sur le terrain de l'idéologie. L'arme qu'elle allait utiliser pour parvenir à ses fins serait son propre héritage culturel et religieux fondé sur le gnosticisme, *i.e.* la croyance en l'existence d'une source de connaissance autre que la raison, l'illumination, ou inspiration divine qui ne s'interrompt pas avec la fin de la prophétie⁶, « révélation continue » qui ne laisse aucune place à la raison ni à la transmission.

L'aristocratie persane déclencha donc une vaste offensive idéologique, utilisant un patrimoine religieux-culturel qui puisait ses sources dans le zoroastrisme⁷, le manichéisme⁸ et le mazdacis-

6. Dans la tradition islamique, la Révélation coranique est désignée comme la dernière des révélations adressées par Dieu aux hommes, et le Prophète Muhammad comme le « sceau des prophètes ».

7. Religion ancienne de l'Iran, née d'une réforme du mazdéisme d'origine indo-iranienne. C'était la religion officielle de l'époque sassanide avant la conquête islamique. Ses origines remontent à environ 700 ou 800 av. J.-C. Son fondateur, Zoroastre (Zarathushtra), est l'auteur d'hymnes, les *Gâthâ*, qui furent inclus postérieurement dans le livre sacré dont se dotèrent les zoroastriens, l'*Avesta*. Parmi ses enseignements, qui marquèrent certaines religions ultérieures, on peut citer la doctrine de la résurrection *post mortem*, l'existence de l'âme, celle du Paradis et de l'Enfer, la fin des temps et du monde à la suite d'un combat entre les forces du Bien et du Mal, la croyance en un Jugement dernier universel. Le Coran appelle les zoroastriens *majûs*. Depuis l'époque du califat de 'Umar b. al-Khattâb, les autorités islamiques reconnurent le statut des zoroastriens comme « gens du Livre » (*ahl al-kitâb*), dotés d'une religion révélée. Ils avaient le statut de tributaires (*dhimmi-s*) et ne pouvaient être contraints à embrasser l'Islam.

8. Religion de Mani, personnage né en 216 ap. J.-C. et originaire de Mésopotamie, issu d'une secte judéo-chrétienne « baptiste », et qui fonda à la veille de la constitution de l'empire perse sassanide sa propre religion.

me⁹ afin de discréditer la religion des Arabes, d'en saper les fondements, et ainsi de renverser l'État-pouvoir arabe. Le jeune État abbasside eut à faire face à ces attaques : en réponse, il encouragea les théologiens mu'tazilites, adopta officiellement leur doctrine, et fit d'autre part importer, traduire et diffuser des ouvrages scientifiques et philosophiques provenant des ennemis héréditaires des Perses (les Grecs byzantins). Le fameux « rêve » du calife al-Ma'mûn, qu'il eût été réel ou non, n'était en tout cas nullement innocent. Il n'est pas survenu par pur intérêt pour Aristote, mais pour contrer Zoroastre et Mani.

La tâche de la philosophie arabo-islamique à venir était donc clairement définie dès l'époque où elle n'était encore qu'à l'état de projet, l'époque des premières traductions. Elle devait être une arme contre l'offensive idéologique du gnosticisme dirigée contre les fondements mêmes de l'État.

Mais, par ailleurs, il était naturel que l'appui ac-

Mani fut soutenu par les premiers sassanides qui voyaient dans sa doctrine « syncrétiste » un possible support à leur pouvoir impérial et supranational. Mais il dut affronter un mouvement de réaction du clergé mazdéen, qui accusa les partisans de Mani d'être hérétiques (*zindiq-s*). Mani fut emprisonné et, d'après ses adeptes, martyrisé probablement en 277. La doctrine de Mani se présentait comme la vérité intérieure et secrète de toutes les religions. Elle rassemblait des éléments du christianisme, du zoroastrisme, du paganisme hellénique, du bouddhisme et du taoïsme. Elle était fondée sur le principe du dualisme, selon lequel le Bien et le Mal sont tous deux des pôles actifs de la même réalité, tous deux possédant une essence et une réalité indépendante de celle de l'autre. La cosmologie manichéenne fait appel à l'idée d'une création par émanation du « dieu bon » dans les ténèbres. La lumière et les ténèbres coexistent dans le monde, et le salut des hommes consiste à sauvegarder la lumière enfouie en eux. Le manichéisme subsista comme croyance et comme organisation « clandestine » fortement structurée. Il représentera une réelle menace pour le pouvoir musulman au début de l'époque abbasside, où il fut combattu sous le nom de *zandaqa*.

9. Religion de Mazdak (VI^e siècle ap. J.-C.), prêtre mazdéen qui entra en dissidence avec l'orthodoxie zoroastrienne. Il prêcha la mise en commun des femmes et des biens, et le dualisme à l'instar de Mani. L'empereur de Perse Kavadh, le Qubâdh des Arabes (488-531), adhéra à ce culte, mais finit par être convaincu de son caractère non orthodoxe. Mazdak et ses adeptes furent mis à mort par Khosraw I^{er} Anûsharvân.

cordé par les califes abbassides aux mu'tazilites – dont nous avons dit qu'il était motivé à l'origine par la nécessité

de résister à l'offensive du gnosticisme – provoquât la colère des « partisans de la Tradition prophétique » (*ahl al-Sunna*)¹⁰, adversaires des mu'tazilites, et la rage des docteurs de la Loi (*fuqahâ*) littéralistes, qui trouvèrent les uns et les autres dans les attaques contre les « sciences des Anciens¹¹ » et la critique de la philosophie un moyen fort opportun d'exprimer une opposition voilée à un État qui s'était mobilisé pour traduire ces œuvres scientifiques et diffuser la philosophie. La philosophie se vit donc contrainte d'affronter simultanément deux ennemis irréductibles : le gnosticisme (qui serait plus tard le soufisme) et les docteurs de la Loi et partisans de la Tradition. Les gnostiques, s'apercevant que leurs thèses pouvaient être facilement flétries et discréditées par la logique dialecticienne des mu'tazilites, qui reposait sur un mode de raisonnement établissant la validité de la connaissance de l'élément *in absentia*, l'objet à connaître, à partir d'un élément *in praesentia* constatable dans le monde des faits empiriques, méthode à laquelle ne pouvait tenir tête une connaissance fondée sur l'Illumination¹², comprirent le danger qu'il y avait au fait que leurs adversaires disposassent du monopole des « sciences des Anciens », et s'abritèrent une nouvelle fois derrière le paravent du shî'isme, mais cette fois d'une manière qui

10. C'est-à-dire les traditionalistes, qui affirmaient la primauté de la Tradition sur la raison. Cette tendance était représentée par des maîtres comme Ibn Hanbal (ob. 241/855), qui fut persécuté sous le règne de Ma'mûn pour avoir refusé de souscrire à la thèse mu'tazilite du Coran créé.

11. *'Ulûm al-'awâ'il* ou *'Ulûm al-aqdamîn*. Les musulmans de l'époque désignaient par ces termes toutes les sciences héritées des civilisations anciennes (grecques, persanes, indiennes, etc.), philosophiques, médicales, mathématiques, astrologiques ou autres.

12. A propos des notions d'« Indication » (*bayân*), de « Démonstration » (*burhân*) et d'« Illumination » (*'irfân*) chez M. A. al-Jabri, voir la présentation de ce livre.

leur permit de le récupérer idéologiquement. A leur tour les gnostiques recoururent aux « sciences des Anciens » (en particulier aux sciences magiques), et les mirent en œuvre dans cette pensée shî'ite sous le couvert de laquelle ils agissaient désormais : de là devait émerger l'ismâ'ilisme¹³ et les *Épîtres des Frères de la pureté*¹⁴. La même arme se retrouvait entre les mains des deux adversaires. Dès lors, les « partisans de la Tradition » purent se présenter comme la troisième force, l'alternative, ce qui explique le « coup d'État » (contre le mu'tazilisme) sous le califat d'al-Mutawakkil¹⁵. Désormais le débat se cristalliserait autour de l'opposition entre partisans de la « transmission » et

13. Fraction du shî'isme née d'une scission survenue à la mort de Ja'far al-Sâdiq (ob. 148/765), sixième « Imâm » de la lignée d'Alî. Celui-ci avait désigné comme successeur son fils Ismâ'il, décédé prématurément avant lui, puis, peu avant sa mort, reporté l'investiture sur un autre de ses fils, Mûsâ al-Kâzim. Autour du jeune Imâm Ismâ'il s'était constitué un groupe de disciples particulièrement enthousiasmés par l'activité scientifique ésotériste du cercle de l'Imâm Ja'far. Ceux-ci repoussèrent le second choix de Ja'far al-Sâdiq et déclarèrent que la lignée des Imâms était close à la mort du septième Imâm Ismâ'il. Ce groupe est à l'origine de la confession shî'ite ismâ'îlienne ou septimaine. La majorité des shî'ites, qui reconnaît la légitimité de Mûsâ al-Kâzim et de ses descendants jusqu'au douzième Imâm (« occulté » en 329/940 et « attendu » pour la fin des temps) constitue la confession shî'ite duodécimaine.

14. Ensemble d'écrits scientifiques et philosophiques peut-être rédigés à l'époque du protectorat bûyide en Irak (IV^e/X^e siècle), par une société philosophico-religieuse de Baṣra, les « Frères de la Pureté » (*ikhwân al-safâ'*), émergée des rangs des ismâ'îliens, qui s'étaient consacrés à la propagande secrète depuis 148/765. Ces épîtres, qui constituent une sorte d'encyclopédie conçue comme instrument de propagande shî'ite, se divisent en quatre groupes : les mathématiques, les physiques, les psychologico-intellectuelles et les théologico-juridiques. La vision philosophique des « Frères » présente un caractère d'émanationnisme néo-platonicien avec un néo-pythagorisme prononcé. Certaines sources attribuent la rédaction des *Épîtres* à un descendant de l'« Imâm » Ismâ'il contemporain de la période d'« occultation » de la lignée ismâ'îlienne. Il aurait écrit ces textes pour contrecarrer le projet de son contemporain l'Abbasside Ma'mûn de mettre les sciences grecques au service de son projet politico-religieux. Dans cette hypothèse, les *Épîtres* dateraient du III^e/IX^e siècle, comme le pense l'auteur.

15. Ce calife, qui régna de 232/847 à 247/861, inversa la politique religieuse de son oncle Al-Ma'mûn. Il appuya son pouvoir sur les traditionalistes, dont il fit libérer le chef de file Ibn Hanbal (cf. note 10) et persécuta les mu'tazilites.



partisans de la « raison », entre les forces rétrogrades et conservatrices détentrices du pouvoir, et les forces d'opposition, représentantes des couches ascendantes de la société qui aspiraient à un État bâti sur la raison, la fraternité et la justice. C'est la philosophie qui se fit le porte-parole de ce mouvement.