
Exégèse et théologie de l'Islam shi'ite

Histoire de l'histoire de la sagesse en islam

Mathieu Terrier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1652>

DOI : 10.4000/asr.1652

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 363-372

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Mathieu Terrier, « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1652> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1652>

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Mathieu TERRIER

Chargé de conférences

Histoire de l'histoire de la sagesse en islam

CE cycle de conférences propose d'étudier l'histoire d'un genre littéraire et d'une représentation mentale en terre d'islam. Le genre littéraire de l'« histoire des sages » (*ta'rīkh al-ḥukamā'*) ou de l'« histoire des philosophes » (*ta'rīkh al-falāsifa*), prolongement et mutation des bio-doxographies de l'Antiquité tardive, apparaît avec le mouvement de traduction gréco-arabe (VIII^e-IX^e siècles) ; il accompagne tous les développements de la philosophie en islam, de l'âge d'or de la *falsafa* à Bagdad (X^e-XII^e siècles) à la renaissance philosophique en Iran safavide (XVII^e) en passant par la *falsafa* d'al-Andalus (XI^e-XII^e) et le mouvement « illuminationniste » (*ishrāqī*) initié par Suhrawardī (m. 587/1191). À travers ce genre se forme et se transforme une représentation philosophique et théologique, celle de la sagesse et du sage, mais aussi de l'histoire dans laquelle ils s'inscrivent, une histoire où le profane s'enchevêtre au sacré. L'histoire du genre « histoire de la sagesse » en islam reflète l'évolution de cette représentation. C'est à cette « histoire de l'histoire » que nos recherches sont consacrées.

I. Problématique de la recherche

Les premiers traducteurs du grec en arabe avaient rendu le mot *philosophia* alternativement par le calque *falsafa*, signant l'origine étrangère de la notion, et par le mot arabe *ḥikma*, « sagesse », un terme coranique chargé de sens théologique. Dans le Coran, la sagesse est d'abord un attribut de Dieu au même titre que la bonté, la puissance ou la science ; elle est ensuite un don que Dieu fait descendre avec son livre, dont il qualifie les prophètes (David en II, 251 et XXXVIII, 20 ; Jésus en III, 48 ; V, 110 et XLIII, 63) et tout homme de son choix, comme Luqmān (XXXI, 12). « Le Sage » (*al-ḥakīm*) est l'un des « plus beaux noms » de Dieu, avec les sens de « juste » et de « savant ». Le prophète enseigne la sagesse mais Dieu seul est à proprement parler « le Sage » (II, 129). Le problème est donc le suivant : si la sagesse est un attribut éternel de Dieu, comment s'est-elle dispensée dans le temps, à des peuples, dans des langues et en des lieux différents, sans cesser d'être une ? Si Dieu est le Sage au sens absolu, quel est le statut ontologique de l'homme ayant reçu la Sagesse et comment se conjoint-il à son être historique ? Si Dieu « donne

la sagesse à qui Il veut », l'a-t-il donnée à ces Grecs appelés « sages » (*ḥukamā'*) ou « philosophes » (*falāsifa*) ? La philosophie grecque peut-elle alors prendre place dans une histoire humaine et sainte de la *ḥikma*, justifiant ainsi son existence dans la civilisation de l'islam, mais aussi dans la pensée historiosophique et eschatologique de l'islam ?

Le problème de l'historicité et de la pluralité de la sagesse n'a pas été traité en tant que tel par les grands représentants de la philosophie islamique, essentiellement préoccupés de questions métaphysiques. Il a été pris en charge dans ces ouvrages d'histoire des sages ou des philosophes – auxquels s'ajoutent le plus souvent les médecins (*aṭibbā'*) –, des ouvrages s'adressant à un lectorat d'« honnêtes hommes » et non de spécialistes, des ouvrages dont les auteurs font rarement profession de penser par eux-mêmes, mais se limitent apparemment à rapporter les pensées des autres. Certains philosophes, souvent marginaux, incluent aussi des éléments d'histoire de la sagesse dans des traités polémiques et apologétiques.

Sous le titre d'« histoire de la sagesse », nous réunissons donc des ouvrages pouvant appartenir à des registres aussi divers que l'anthologie gnomique, la chronique universelle, l'épître philosophique, le catalogue bibliographique ou le traité hérésiographique. Tous partagent une même matière d'information, héritée de l'Antiquité tardive, sur les anciens sages et l'apparition des sciences ; ils s'empruntent les uns aux autres et forment ensemble un véritable écheveau de données plus ou moins historiques ou légendaires, objectives ou orientées. Tous traitent, sans toujours le théoriser, le problème de l'historicité et de la pluralité de la sagesse. Tous sont conscients de l'enjeu : l'intégration ou l'exclusion des « sciences étrangères » ou « anciennes », à commencer par la philosophie grecque, et, à travers elles, de la pluralité culturelle, linguistique et même religieuse, dans la civilisation de l'islam.

Jusqu'à présent, ces ouvrages n'ont été étudiés que d'un point de vue philologique, comme des sources d'informations, et non d'un point de vue philosophique, comme des œuvres de la pensée. Nous procédons à ce renversement de perspective en partant de l'hypothèse de travail que ces textes ne sont pas seulement des témoins, mais des acteurs de l'histoire intellectuelle de l'islam, en ce qu'ils développent une réflexion, absente de la *falsafa* comme de la théologie du *kalām*, sur l'universalité de la science, de la religion et de la sagesse philosophique. Mohammed Arkoun soulignait l'intérêt d'étudier l'histoire de la pensée arabe à travers l'examen de ces grandes histoires de la *falsafa* ou de la *ḥikma* : « Une étude approfondie de toutes ces sources devrait s'attacher à montrer comment une *représentation* de l'histoire de la sagesse s'est peu à peu imposée, enrichie ou, au contraire, appauvrie¹ ». Nous faisons nôtre ce programme en mettant à l'étude une vingtaine d'« histoires de la sagesse » rédigées sur près de dix siècles, dont sept ont été abordées cette année. Pour chaque ouvrage, nous proposons une présentation de

1. M. ARKOUN, *L'humanisme arabe au n^e/x^e siècle*. Miskawayh, philosophe et historien, Paris 1982, p. 29, n. 2. Voir aussi l'article séminal pour notre recherche de J. JOLIVET, « L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des iv^e et v^e siècles (H.) », dans ID., *Perspectives médiévales et arabes*, Paris 2006, p. 237-263.

l'auteur et de ses sources ; une analyse du plan permettant de dégager son orientation doctrinale ; plusieurs extraits traduits et commentés.

Pour comparer ces ouvrages, nous nous attachons à repérer les procédés d'harmonisation ou d'opposition entre philosophie(s) et dogme(s) religieux, ainsi que la présence ou l'absence de schèmes historiographiques comme le progrès ou la décadence. La récurrence de certains personnages, discours et récits nous permet d'apprécier les changements de points de vue sous la continuité des sujets. Dans cette perspective, les informations forgées, leur processus de fabrication et leur intentionnalité, n'ont pas moins d'intérêt pour nous que les informations véridiques et leurs voies de transmission ; s'il faut bien sûr les distinguer, les unes et les autres participent ensemble du même processus de représentation. Suivant le principe de charité intellectuelle consistant à accorder le maximum de rationalité au discours humain, même et surtout quand il paraît aberrant, nous cherchons dans chaque ouvrage une proposition d'un sens de l'histoire de la sagesse.

II. Naissance de l'histoire de la sagesse en islam

Le premier ouvrage du genre, *Les raretés des philosophes et des sages* (*Nawādir al-falāsifa wa l-hukamā'*) de Ḥunayn b. Iṣḥāq al-'Ibādī (m. 260/873), ne nous est parvenu que par un résumé intitulé *Sentences des philosophes* (*Ādāb al-falāsifa*)². L'auteur était un Arabe chrétien nestorien lié par son origine et sa formation à trois cultures : arabe, byzantine et perse. Il fut le maître artisan du mouvement de traduction gréco-arabe – souvent *via* le syriaque – sous le calife 'abbasside al-Ma'mūn (r. 198/813-218/833). Son ouvrage est plus une anthologie gnomique qu'une histoire des sages, les données biographiques en étant presque absentes. Des Grecs comme Pythagore, Socrate, Platon et Aristote y côtoient Hermès, la figure arabe légendaire de Luqmān et Salomon. Les textes cousus ensemble proviennent sans doute de sources byzantines tardives contenant, à côté des enseignements bibliques et patristiques, des citations des anciens Grecs.

Ḥunayn paraît avoir conçu ce florilège comme un traité d'éthique, un manuel de savoir-vivre philosophique. Son introduction, comprenant une description des pratiques et des lieux de réunion des anciens sages, ainsi qu'une taxinomie des écoles philosophiques grecques, propose un regard anthropologique sur la sagesse antique comme fait spirituel total, intellectuel et religieux, théorique et pratique. En témoignage l'extrait suivant :

[On raconte que] les rois grecs, entre autres, quand ils voulaient enseigner à leurs enfants la sagesse et la philosophie et les éduquer aux différents genres de sentences, affectaient pour eux des maisons en or recouvertes de différentes images (*suwar*) extérieures. Ils n'instauraient ces images que pour disposer favorablement les cœurs et attirer les regards sur elles. Les enfants s'attachaient à ces maisons et s'y instruisaient à cause des images qui s'y trouvaient. Ainsi les Juifs peignent

2. Ḥunayn b. Iṣḥāq, *Ādāb al-falāsifa*, abrégé de Muḥammad al-Anṣarī, éd. A. BADAŪI, Koweit 1406 h./1985.

leurs synagogues, les Chrétiens leurs églises et les Musulmans leurs mosquées, afin d'égayer et d'émouvoir les cœurs³.

La doxographie de Pythagore rapportée par Ḥunayn contient une traduction originale des fameux *Vers d'or* pythagoriciens. Les maximes sapientiales attribuées à Hermès, Socrate, Platon et d'autres, témoignent d'une sagesse identique, intemporelle et transhistorique. Mais un récit édifiant sur l'initiation secrète d'Aristote par Platon montre que si le contenu de la sagesse est toujours le même, l'histoire de sa transmission n'en est pas moins importante en ce qu'elle livre ses propres leçons de sagesse.

La deuxième œuvre à notre programme est la traduction d'une authentique doxographie grecque du II^e siècle EC, connue en latin sous le titre *Placita philosophorum* et longtemps attribué à Plutarque, tiré de la *Sunagôgè peri areskontôn*, « Recueil des opinions agréées [par les philosophes] », d'un certain Aetius, aristotélicien de la fin du I^{er} siècle EC⁴. L'ouvrage sert à son tour de source à plusieurs ouvrages de patristique chrétienne présentant l'histoire de la philosophie grecque soit comme une suite d'erreurs dont la venue du Christ aurait été le salut – tel le premier livre de la *Refutatio omnium haeresium* attribué à Hippolyte de Rome (vers 220 EC), les *Philosophumena* –, soit comme une suite de sagesse préparant la « bonne nouvelle » du Christ – telle la *Praeparatio Evangelica* d'Eusèbe de Césarée (m. 340). L'ouvrage fut traduit et adapté en arabe sous le titre de *Mā yardāhu l-falāsifa min al-ārā' al-ṭabī' iyya* (« Les opinions physiques agréées par les philosophes ») par Qusṭā b. Lūqā (m. 287/900), de l'école de Ḥunayn b. Ishāq et du cercle d'al-Kindī (m. 251/866). Cette traduction arabe a servi de source au corpus attribué à l'alchimiste shī'ite Jābir b. Ḥayyān (fin du IX^e siècle), qui présente volontiers les anciens sages grecs comme des prophètes, ainsi qu'à nombre d'histoires de la sagesse ultérieures, comme le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm et le *Ṣiwān al-ḥikma* du Pseudo-Sijistānī (tous deux de la fin du IV^e/X^e siècle). Elle a connu deux éditions critiques ; la première par Abdurrahmān Badawī, attribuée au Pseudo-Plutarque ; la seconde par Hans Daiber, nommée *Aetius Arabus*⁵.

L'ouvrage se distingue sur plusieurs points importants de l'anthologie de Ḥunayn. Son ordre n'est ni historique, ni encyclopédique, mais thématique. Il ne recense pas les opinions par penseur ou par auteur, mais par thème et par problème, associant et opposant tour à tour des philosophes d'écoles différentes. L'*Aetius arabus* ne dit presque rien de la vie des philosophes, mais cite de nombreux noms absents de l'anthologie de Ḥunayn : Thalès, Pythagore, Empédocle, Parménide, Héraclite, Anaxagore, Démocrite, Épicure, Chrysippe, etc. De Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et des Stoïciens, déjà rencontrés chez Ḥunayn, il rapporte des propos entièrement différents. De par son origine grecque, l'ouvrage ne mentionne aucun personnage de l'histoire sainte biblique. Son objet est d'énoncer les opinions philosophiques

3. Ḥunayn b. Ishāq, *Ādāb al-falāsifa*, p. 51.

4. H. DIELS, W. KRANZ, *Doxographi Graeci*, Dublin-Zürich 1965², p. 267-274.

5. A. BADAWĪ, *Aristūṭālīs. Fī l-naḥs*, Koweit-Beyrouth 1980, p. 91-188 ; H. DAIBER, *Aetius arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980.

dans leur multiplicité, leurs antinomies mais aussi leurs correspondances ; il s'occupe exclusivement des questions théoriques relatives à la nature, là où le livre de Ḥunayn s'intéressait surtout aux questions éthiques. L'introduction témoigne de ce choix épistémologique :

Étant résolu à expliquer les idées physiques, nous avons trouvé qu'il fallait nécessairement commencer par présenter la division de l'art de la philosophie, pour savoir laquelle de ses parties est la science physique et quelle est sa valeur. Nous déclarons donc que les Stoïciens (*al-rivāqīyyūn*) disaient de la philosophie qu'elle était la science des affaires divines et humaines, et de la science qu'elle était la connaissance parfaite de trois genres : physique (*ṭabī'ī*), éthique (*khulqī*) et logique (*manṭiqī*). La science physique est celle qui fait des recherches à propos du monde, l'éthique est celle qui gouverne l'homme dans ses affaires, la logique est celle qui s'occupe du langage de l'homme et s'appelle aussi dialectique (*khiṭāba*). Quant à Aristote, Théophraste et tous les philosophes péripatéticiens (*al-falāsifa al-mashshā'ūn*), ils divisaient la philosophie en disant à son sujet que l'homme parfait doit nécessairement être contemplatif des existants et actif selon le beau⁶.

Pour reprendre la distinction de Pierre Hadot, le Pseudo-Plutarque est un manuel de philosophie comme discours sur le monde quand l'anthologie de Ḥunayn est un manuel de philosophie comme mode de vie ; leurs visées respectives correspondent aux deux sens de la *sophia* grecque et de la *ḥikma* arabe : le savoir et la sagesse. Du coup, le « jeu de langage » de cet ouvrage est tout différent de celui rencontré chez Ḥunayn : ce n'est plus la maxime sapientiale offerte à la méditation et à la remémoration, mais l'énoncé neutre d'une opinion physique, généralement dépourvu d'argumentation. Son originalité, dans l'histoire de l'histoire de la sagesse en islam, est de rapporter nombre de thèses de penseurs grecs ignorés ou occultés ailleurs, comme Parménide, Héraclite, ainsi que les matérialistes Démocrite et Épicure.

Le troisième ouvrage est l'œuvre du fils de Ḥunayn b. Ishāq, appelé Ishāq b. Ḥunayn (m. 298-9/910-1), lui aussi traducteur. L'opuscule intitulé *Chronique des médecins et des philosophes (Ta'rīkh al-aṭibbā' wa l-falāsifa)*⁷ se présente comme une histoire de la médecine depuis son apparition jusqu'en 290/902-903 en réponse à la demande d'un vizir. Son introduction retrace brièvement l'histoire de l'histoire de la médecine, soit la multiplication des opinions sur l'origine de cet art, partie intégrante de la sagesse philosophique ; elle exprime aussi une réflexion personnelle sur la vocation de la philosophie à prendre en charge l'histoire de la sagesse. Pourtant, à l'en croire, l'auteur ne fait pour l'essentiel que traduire et compléter l'*Histoire des médecins* attribuée à Jean Philopon, philosophe du VI^e siècle que la tradition musulmane situe à l'arrivée de l'islam. À la fin, il adjoint à sa succession des médecins les philosophes et les prophètes de leur temps, connectant ainsi l'histoire des savoirs et de la pensée à l'histoire sainte. À la différence de l'anthologie

6. A. BADAWĪ, *Aristūṭālīs. Fī l-naḥs*, p. 95.

7. Le texte a été édité et traduit en anglais par Franz Rosenthal dans *Oriens* VII/1 (1954), p. 55-80, et réédité par F. Sayyid avec Ibn Juljul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa l-ḥukamā'*, 1985, p. 149-156.

composée par son père comme du Pseudo-Plutarque traduit par son confrère, l'opuscule d'Ishāq b. Ḥunayn, tel qu'il nous est parvenu, s'en tient à un bref récit linéaire sans proposer aucune doxographie des philosophes. Mais son souci de datation, nouveau dans l'histoire de la sagesse en islam, assurera sa postérité. Il est mentionné et utilisé dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, presque intégralement copié dans le *Ṣiwān al-ḥikma* du Pseudo-Sijistānī, également exploité dans les ouvrages plus tardifs d'Ibn Qifṭī, d'Ibn Abī Uṣaybi'a et de Shahrazūrī (VII/XIII^e siècle).

III. L'histoire de la sagesse vue par les philosophes

Quatrième acte de notre histoire, le *Livre d'Ammonios sur les opinions des philosophes* (*Kitāb Ammuniyūs fī ārā' al-falāsifa*)⁸ présente une allure comparable à celle du Pseudo-Plutarque, mais s'avère être une doxographie largement fictive, orientée par une doctrine monothéiste, néoplatonicienne et shī'itise, prêtant aux anciens Grecs des opinions parfois très éloignées de celles que nous leur connaissons. Rédigé directement en arabe au III^e/IX^e siècle à Bagdad, il s'agit de la première histoire islamique de la sagesse préislamique composée au moins en partie par un auteur musulman. On ne sait ni qui l'a écrit, ni qui est cet Ammonios censé l'avoir écrit.

L'ouvrage prétend exposer les doctrines des philosophes présocratiques et plus tardifs sur le Créateur, les principes de l'univers et d'autres thèmes métaphysiques. On y rencontre surtout des Grecs, notamment Thalès, Pythagore, Empédocle, Xénophane, Épicure et Plutarque, ainsi que le néoplatonicien Proclus, mais aussi Zoroastre et un certain Brahman. Tous sont des philosophes mais tous ne sont pas des sages : il y a les bons (Thalès, Xénophane, Empédocle, Pythagore) et les mauvais (Plutarque, Épicure, Zoroastre). Le pseudo-doxographe opère une coupe transversale dans l'histoire de la philosophie, incluant une partie de celle-ci et en excluant une autre de la sagesse, selon un critère de discrimination théologique et doctrinal. Comme dans le Pseudo-Plutarque, la sagesse y est essentiellement théorique, la dimension pratique secondaire ou inexistante.

Les propos rapportés par le Pseudo-*Ammonios* sont pour partie d'origine grecque (qu'ils soient authentiques ou forgés en grec), pour partie produits en contexte théologique et philosophique 'abbasside. Les premiers proviennent de la *Refutatio omnium haeresium* attribuée à Hippolyte de Rome et indirectement d'Aétius, mais aussi de Porphyre (m. 310 EC) et de Proclus (m. 485 EC), des néoplatoniciens anti-chrétiens. Ainsi l'ouvrage puise-t-il ses matériaux à des sources antagonistes, chrétiennes et anti-chrétiennes, antiphilosophiques et pro-philosophiques. Quant aux propos forgés en contexte islamique, ils avoisinent souvent les positions des rationalistes mu'tazilites⁹ tout en présentant une parenté avec les *Plotiniana arabica*, l'adaptation des trois dernières *Ennéades* de Plotin produite dans le cercle d'al-Kindī. Il est impossible de déterminer si l'on a affaire à un ouvrage écrit en

8. Éd. et trad. allemande U. RUDOLPH, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Wiesbaden 1989.

9. U. RUDOLPH, « La connaissance des Présocratiques à l'aube de la philosophie et de l'alchimie islamiques », dans C. VIANO (éd.), *L'alchimie et ses racines philosophiques*, Paris 2005, p. 155-170.

arabe avec un substrat doxographique tiré d'Hippolyte, comme le pense Rudolph, ou à une traduction-adaptation d'une source tardo-antique néoplatonicienne, peut-être de l'école de Proclus, conjuguée à des sources chrétiennes, comme le soutient Daniel De Smet¹⁰.

L'auteur anonyme soutient une théologie philosophique particulière, néoplatonicienne et monothéiste, sous le masque d'une doxographie de philosophes anciens dont les « piliers de la sagesse » (*asāṭīn al-ḥikma*). Les problèmes traités successivement sont ceux des débats qui agitaient Bagdad au III^e/IX^e siècle, quand les courants doctrinaux, notamment shī'ites, s'étaient multipliés, que les sciences grecques mais aussi perses et indiennes étaient en voie d'assimilation, que l'orthodoxie sunnite se constituait à peine après la fin de l'éphémère domination des Mu'tazilites. Parmi ses thèses, la création du monde par Dieu sans aucune forme préexistante dans son Essence, la création *ex nihilo* – désignée par le terme d'*ibdā'*, « invention » – des Idées ou Formes platoniciennes comme du monde sensible. L'ouvrage représente la sagesse comme un pur monothéisme philosophique apparemment indépendant de la révélation, et son histoire comme une suite d'accidents conduisant à une occultation progressive.

Après le Pseudo-Ammonios, l'histoire de l'histoire de la sagesse en islam se poursuit avec l'*Épître sur la vie philosophique* (*Kitāb al-sīrat al-falsafīyya*) d'Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī (m. 311/923 ou 320/932)¹¹. Ce médecin et alchimiste de renom était aussi un philosophe, contesté de tous côtés en raison de ses doctrines métaphysiques et de sa conception de la philosophie. Il défendait une théorie gnostique de la chute de l'âme en ce monde et considérait la philosophie (*falsafā*) comme la voie du retour au monde spirituel d'origine, critiquant l'idée que la révélation et la prophétie soient nécessaires ou seulement bénéfiques à l'homme.

L'*Épître sur la vie philosophique* est un texte polémique et apologétique rédigé par Rāzī vers la fin de sa vie. Il répond à une critique visant son mode de vie qui serait en contradiction avec celui de son « imām » Socrate. Cette critique, dont on ignore la source, est aussi bien une attaque *ad hominem* qu'une accusation massive contre la philosophie : d'un côté, Rāzī serait indigne de porter le nom de philosophe du fait de ses activités mondaines ; de l'autre, la philosophie serait foncièrement contre-nature et hérétique par son refus du monde conduisant à la destruction de l'humanité. Si le texte concerne notre histoire de l'histoire de la sagesse, c'est parce que la vie de Socrate est au centre de la disputation et de l'argumentation de Rāzī. À travers la figure du sage, il revendique l'autonomie et la perfectibilité essentielle de la philosophie, esquisse même l'idée de son possible progrès malgré les vicissitudes de l'histoire. C'est peut-être partiellement contre cette représentation que les historiens ultérieurs développeront le portrait d'un

10. D. DE SMET, *Empedocles arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles 1998, p. 28-33 et p. 48-50.

11. Éd. et trad. fr. P. KRAUS, « Raziana I. La conduite du philosophe. *Traité d'éthique* d'Abū Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī », *Orientalia* IV (1935), p. 300-334.

Socrate monothéiste, héritier de la science de la prophétie et contempteur de l'idolâtrie. Ainsi commence l'épître de Rāzī :

Certains d'entre les gens de spéculation et d'étude, nous voyant fréquenter les hommes et nous occuper de gagner notre vie d'une certaine manière, nous ont blâmé et dénigré en prétendant que nous nous écartions du mode de vie des philosophes (*sīrat al-falāsifa*), en particulier de celle de notre guide (*imāminā*) Socrate. Il est rapporté à son sujet qu'il ne fréquentait pas les princes et les dédaignait (...) ; qu'il ne mangeait aucun mets délicieux, ne revêtait jamais d'habit somptueux, ne bâtissait pas, n'acquerrait pas de bien, n'enfantait pas, ne mangeait pas de viande, ne buvait pas de vin, n'assistait pas au spectacle ; mais qu'il se contenait de manger de l'herbe, de s'envelopper dans un manteau élimé, de faire d'un tonneau son refuge dans la steppe ; qu'il ne pratiquait la dissimulation (*taqīyya*) ni à l'égard du commun, ni vis-à-vis du pouvoir, mais leur opposait ce qu'il tenait pour la vérité dans le langage le plus clair et le plus franc. Quant à nous, nous serions opposés à cela. Puis ils disent, au sujet des méfaits de cette vie qu'a menée notre guide Socrate, qu'elle est contraire au cours de la nature, à la culture et à la postérité, et qu'elle appelle à la destruction du monde, à l'extinction et à l'anéantissement de l'humanité.

Pour leur répondre, disons d'abord que ce qu'ils ont rapporté au sujet de Socrate est exact, car il a bien fait ce qui lui est attribué. Mais ils ont ignoré beaucoup d'autres choses à son sujet, ou bien les ont omises délibérément pour produire une preuve contre nous. En effet, ce qu'ils ont rapporté au sujet de Socrate était vrai au début de sa vie et pendant une longue période. Mais il changea en de nombreuses choses, au point qu'il mourut père de plusieurs filles, combattit les ennemis, participa à des séances de spectacle, mangea des mets raffinés à l'exception de la viande, et but un peu de boisson fermentée¹².

Le cinquième volet de notre histoire est signé d'un autre al-Rāzī, Abū Ḥātim (m. v. 322/933-934), un missionnaire prédicateur ismaélien de tendance carmathe. Contemporain d'Abū Bakr, il aurait eu avec lui une disputation publique dont témoigne son ouvrage intitulé *Les bannières de la prophétie (A'lām al-nubuwwa)*¹³. Le philosophe y est désigné par l'épithète *al-mulḥid*, « l'athéiste », et y formule ses propres arguments contre la prophétie.

Abū Ḥātim al-Rāzī entend établir la supériorité et la préséance de la science prophétique sur toute science acquise humainement, contre la prétention de la philosophie à l'autosuffisance. Sa trame argumentative comprend une doxographie des Grecs, empruntée au Pseudo-Plutarque et au Pseudo-Ammonios, mélange par conséquent d'opinions authentiquement grecques et de thèses théologiques produites en milieu islamique. Dans les chapitres 3 et 4, il soutient, contre l'« athéiste », une conception de la sagesse (*ḥikma*) d'origine divine, d'expression prophétique et d'essence éternelle. Abū Bakr al-Rāzī faisait fond sur les divergences des Livres

12. Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Razi), *Opera Philosophica fragmentaque quae supersunt*, éd. P. KRAUS, Le Caire 1939, réimp. Damas 2005, p. 99-100.

13. Abū Ḥātim al-Rāzī, *A'lām al-nubuwwa (the Peaks of Prophecy)*, éd. Ṣ. AL-SĀWĪ et GH.-R. ĀVANĪ, Téhéran 1360 h. s. / 1982.

saints pour ruiner l'idée même de la prophétie ; Abū Ḥātim al-Rāzī attribue ces divergences à la seule dimension exotérique des lois révélées et défend l'unité transcendante de toutes les religions véritables, y compris le zoroastrisme et le manichéisme¹⁴. Il expose les opinions des philosophes anciens sur les premiers principes pour montrer qu'il y a davantage de divergences réelles entre eux que de divergences apparentes entre les révélations des prophètes. Il reconnaît la validité d'une certaine philosophie, mais sans lui accorder la moindre indépendance vis-à-vis de la révélation ; et il relate comment toutes les sciences procèdent originellement des prophètes. Un extrait de son argumentation :

Quant aux premiers sages, chercheurs de vérité, qui ont établi ces règles authentiques en astrologie, en géométrie et dans les autres sciences naturelles, ils étaient les sages et les imāms de leurs époques, les preuves de Dieu (*hujaj allāh*) auprès des hommes de leur temps. Dieu les a assistés par une révélation (*wahy*) et leur a enseigné cette sagesse. À chacun d'eux, il fut donnée une espèce de sagesse. À certains fut donnée la science de la médecine, à d'autres quelques autres d'entre les sciences de la géométrie et des qualités naturelles. Puis ils ont divulgué ces sciences aux hommes qui les ont reçues d'eux selon ce que Dieu Tout-puissant voulut faire savoir à ses créatures des principes de la sagesse (...) pour que ses preuves se manifestent par leurs langues à ses créatures.

Il est ainsi rapporté que l'astronomie eut son commencement avec le prophète Idrīs. Certains interprétèrent la parole de Dieu [à son sujet] : « Nous le ravîmes en haut lieu » (XIX, 57), en disant que Dieu l'avait élevé sur le mont qui se tient au milieu de la Terre et lui avait envoyé un ange pour lui enseigner les causes de la sphère, les signes du Zodiaque, leurs limites, les astres, la mesure de leurs parcours et tout ce qui relève de l'astrologie. Ils disaient que le Hermès mentionné par les philosophes était Idrīs [...] et que son nom, dans tous les autres livres descendus, est Hénoch¹⁵.

On voit apparaître ici ce qui deviendra un lieu commun du genre : l'origine de la sagesse dans la personne d'Hermès, identifié au prophète coranique Idrīs et au patriarche juif antédiluvien Hénoch. La source première est une brève histoire de la transmission des sciences narrée par l'astrologue Abū Ma'shar al-Balkhī (m. 272-3/886) dans son traité *al-Ulūf*¹⁶. L'histoire de la sagesse philosophique se voit organiquement liée à celle de la prophétie.

Le dernier texte étudié cette année est attribué à l'un des plus célèbres *falāsifa*, al-Fārābī (m. 950). Il s'agit d'un *Commentaire d'une épître de Zénon l'Ancien Grec* (*Sharḥ risāla zīnūn al-kabīr al-yūnānī*)¹⁷ contenant certaines données d'histoire de la sagesse. Le texte rapporte de Socrate à la manière d'un *ḥadīth*, par une chaîne de transmetteurs fiables que sont Platon, Aristote et Zénon, un enseignement prônant la conformité du philosophe avec la loi de son prophète. Il cite aussi plusieurs maximes et relate quelques habitudes des sages anciens, notamment

14. Abū Ḥātim al-Rāzī, *A'lām al-nubuwwa*, p. 167.

15. *Ibid.*, p. 277-278.

16. D. PINGREE, *the Thousands of Abū Ma'shar*, Londres 1968, p. 13-18.

17. Dans FĀRĀBĪ, *Rasā'il*, Damas-Stockholm 2006, p. 127-135.

celle d'apprendre de leurs élèves. Ainsi le texte esquisse-t-il une synthèse entre les positions des deux Rāzī, l'une défendant la perfectibilité de la sagesse, l'autre son lien à la prophétie.

À travers ces sept premières propositions, nous avons donc pu constater comment la notion de sagesse en islam oscille entre théorie et pratique, rationalité et mythe, autonomie et subordination à la religion révélée, et comment évolue la représentation de son histoire, rattachée à ou détachée de l'histoire sainte. Les personnages et les *topoi* rencontrés là reviendront dans les ouvrages plus amples et systématiques composés lors des siècles suivants, au programme de notre prochain cycle de conférences.