Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2016-2017)

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/2115>

DOI : 10.4000/asr.2115

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 395-404

ISBN : 978-2909036-46-5

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], 125 | 2018, mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2115> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2115>

Tous droits réservés : EPHE

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Mathieu TERRIER

Chargé de conférences

Histoire de l'histoire de la sagesse en islam

NOTRE étude de l'histoire de la représentation de la sagesse et du sage en islam, à travers l'histoire du genre de l'« histoire de la sagesse », se poursuit avec quatre œuvres des IV^e/X^e – V^e/XI^e siècles, considérés comme l'âge d'or de la philosophie et de l'humanisme arabo-musulmans. Trois ont été composées à Bagdad, capitale de l'empire 'abbasside et foyer de la première *translatio studiorum* en islam ; l'une en Andalousie, espace émergeant et théâtre d'un second transfert des études. Des auteurs musulmans, sunnites comme shī'ites, historiens et philosophes, se sont désormais appropriés ce genre.

Une hiéro-histoire de la philosophie

Nous avons laissé l'histoire de la sagesse entre les mains de philosophes aussi différents qu'Ibn Zakariyyā Rāzī, Abū Hātim al-Rāzī et al-Fārābī. Avec Abū l-Hasan al-Āmirī (m. 381/992) et son *Livre du terme de l'éternité* (*Kitāb al-Amad 'alā l-abad*)¹, composé en 375/985-6, l'historiographie de la sagesse ancienne, en particulier grecque, dévoile plus encore ses enjeux pour la philosophie en islam. Originaire du Khorasan, al-Āmirī fut actif entre Bagdad, sous les vizirs bouyides – des shī'ites modérés – et Boukhara, capitale des Samanides. Il fut un familier de l'érudit al-Tawhīdī (m. 414/1023) et peut-être l'un des maîtres d'Ibn Miskawayh (m. 421/1030).

L'ouvrage est un traité philosophique consacré à la question de la vie dernière, contenant une discussion sur la finitude temporelle du monde. L'auteur veut démontrer l'accord de la philosophie et de l'islam, et d'abord le vrai monothéisme ou ḥanīfisme des philosophes anciens. Pour ce faire, il développe dans trois chapitres une « hiéro-histoire » de la sagesse en combinant de nombreuses sources : un mixte de tradition chronologique chrétienne et de théorie astrologique perse sur

1. E. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-Āmirī's Kitāb al-Amad 'alā-l-abad*, New Haven 1988.

l'histoire universelle des sciences (chap. 2) ; des Vies de philosophes composées en milieu néoplatonicien, augmentées d'éléments d'apologétique chrétienne, sur l'histoire de la philosophie (chap. 3) ; la *Doxographie du Pseudo-Ammonios* sur les doctrines des philosophes (chap. 4)². Par la suite, il puise à une traduction-adaptation du *Phédon* de Platon, au pseudo-aristotélicien *K. al-Tuffāḥa* (le *De Pomo*), ainsi qu'à la *Théologie* (*Ūthūlūjīyā*) du Pseudo-Aristote, tirée des *Ennéades* de Plotin.

Al-ʿĀmirī commence par réviser l'histoire de l'humanité, de la prophétie et des sciences (chap. 2)³. Il reprend l'identification du patriarche juif Hénoc, du Grec Hermès et du prophète coranique Idrīs. Il présente la Grèce, berceau des philosophes, comme un pays voisin de la Syrie (*Shām*) où vivaient des Juifs possédant une tradition de prophètes. Il affirme que l'astronomie apparut à Babel avant Abraham, la géométrie en Égypte et la médecine en Syrie. Il ajoute que les Grecs étaient en majorité des idolâtres, sauf certains qui rendaient visite aux prophètes d'Israël.

Il se concentre ensuite sur l'histoire de la sagesse philosophique avant l'islam (chap. 3)⁴. Celle-ci commence avec Luqmān, sage légendaire de l'Arabie préislamique dont le Coran, dans une sourate qui porte son nom, dit que Dieu lui donna la sagesse (xxxI, 12), et dont une tradition postérieure fit un compagnon du prophète-roi David. Puis vient le Grec Empédocle, qui reçut la sagesse de Luqmān en Syrie et fut, à son retour en Grèce, le premier à être qualifié de sage. Vient ensuite Pythagore qui, en Égypte, apprit la géométrie, puis rencontra des compagnons de Salomon dont il reçut les sciences naturelles et métaphysiques (*ilāhiyya*). Il transféra ces trois sciences en Grèce, puis inventa la science musicale subordonnée aux nombres. Pythagore affirma « qu'il avait acquis toutes ces sciences à la niche de la prophétie (*mishkāt al-nubuwwa*) ». Cette historiographie puise apparemment à des sources néoplatoniciennes (Porphyre, Jamblique) et chrétiennes (Eusèbe de Césarée), soit aux deux mouvements spirituels antagonistes de l'Antiquité tardive. L'image finale, appelée à une grande postérité, est une allusion au célèbre « ver-set de la lumière » : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de Sa lumière : une niche où brûle une lampe... » (Coran, xxiv, 35, trad. Berque).

Socrate reçut sa sagesse de Pythagore tout en se limitant à la métaphysique, se détourna des plaisirs de l'ici-bas et manifesta son opposition aux Grecs en matière de religion. Il réfuta les chefs des polythéistes qui montèrent la multitude contre lui et pressèrent le roi de le mettre à mort. Cette biographie, faisant de Socrate un contempteur de l'idolâtrie et un martyr du monothéisme, est radicalement différente de celle rapportée par Ibn Zakariyyā Rāzī et sera souvent alléguée par les philosophes musulmans.

Après Socrate, Platon associa la physique et les mathématiques aux sciences métaphysiques. Il composa de nombreux livres remplis de symboles. Il découvrit la solution théorique au problème de la duplication du cube pour sauver les Grecs d'un fléau et leur apprendre à ne plus dénigrer les sciences philosophiques « tenues

2. Voir notre résumé de l'an dernier dans *Annuaire EPHE-SR* 124 (2017), p. 368-369.

3. E. ROWSON, *Muslim Philosopher* (n. 1), p. 66-68.

4. *Ibid.*, p. 70-78.

par Dieu en haute estime ». À la fin de sa vie, il confia la direction de son école à des diadoques et se retira dans le désert pour se vouer à l'adoration de son Seigneur.

Enfin, Aristote reçut de Platon la sagesse et le surnom de « l'Intellect » (*al-'aql*). Il fut l'instructeur d'Alexandre dit *Dhū l-qarnayn*, « le Bi-Cornu » (Coran, XVIII, 83-98), qui éradiqua le polythéisme en Grèce. On trouve ainsi, aux deux extrémités de la chaîne initiatique de la sagesse grecque, deux personnages coraniques de quasi-prophètes que sont Luqmān et *Dhū l-qarnayn*. Après ces cinq sages, « aucun Grec ne fut plus qualifié de sage, mais chacun s'affilia à un art (*ṣinā'a*) ou à un mode vie (*sīra*) particulier, comme Hippocrate le médecin, Homère le poète, Archimède le géomètre et Diogène le cynique (*al-kalbī*)⁵ ». Ce passage de l'unité à la multiplicité, avec la spécialisation des sciences et la distinction des règles de vie, est le contraire d'un progrès, mais correspond au procès même de l'être selon le paradigme néoplatonicien. Il aurait existé un âge d'or de la sagesse, quand elle était enracinée dans la prophétie et se transmettait, une et plurielle à la fois, en ligne directe de maître à disciple. La figure de Galien marque l'entrée dans une certaine décadence, lui qui prétendit au titre de sage alors qu'il n'était compétent qu'en médecine, incapable de clarifier ses vues sur les grands problèmes de la philosophie que sont l'éternité ou l'adventicité du monde, la réalité de la résurrection et la substantialité de l'âme.

Dans le chapitre 4⁶, il est surtout question de l'unicité de Dieu (*tawhīd*), sur laquelle les Anciens sont irréprochables, et du Retour à Dieu (*ma'ād*), soit de la vie future, sur laquelle ils ont parfois erré. Empédocle se voit attribuer une saine conception – mu'tazilite – des attributs divins comme indissociables de l'Essence, mais aussi une doctrine de l'Amour (*maḥabba*) et de la Victoire (*ghalaba*), écho de l'antagonisme de l'Amitié (*philia*) et de la Discorde (*nixos*), que l'auteur juge incompatible avec le Retour à Dieu. Pythagore se serait accordé avec Empédocle sur les attributs mais opposé à lui sur le Retour, soutenant l'existence, au-dessus du monde sensible et ténébreux, d'un monde subtil et lumineux que l'homme peut atteindre en purifiant son âme. Socrate se serait accordé avec Pythagore sur l'ensemble sauf sur une question relative aux attributs divins. Platon aurait varié sur la question de l'éternité ou de la nouveauté du monde, comme sur l'immortalité ou la transitivité de l'âme. Son élève Aristote clarifia ses positions, montrant leur conformité avec les dogmes de la création et de la rétribution finale. Al-'Āmirī s'appuie sur la *Théologie* pour prêter à Aristote une synthèse de l'hylémorphisme, de l'émanatisme et du créationnisme. Il conclut que les quatre premiers sages, appelés « imāms de la philosophie », ont besoin d'un « éclairer » (*fātiḥ*) pour être compris, leurs écrits étant truffés de symboles et d'énigmes qu'ils employaient afin que seul pénétre les secrets de la sagesse celui qui est digne d'elle, épris d'elle et dévoué à elle. Quant à l'« éclairer », il ne peut s'agir que d'Aristote, qui mit fin à cette discipline de l'arcane.

5. *Ibid.*, p. 74.

6. *Ibid.*, p. 78-88.

Al-‘Āmirī distingue donc trois phases dans l’histoire de la sagesse préislamique : une phase ésotérique lors de laquelle les sages semblaient diverger ; une phase exotérique lors de laquelle la sagesse ou la philosophie, chez Aristote, était toute manifeste et unifiée ; une nouvelle phase de spécialisation et d’obscurcissement. L’advenue de l’islam doit permettre de réconcilier définitivement la sagesse philosophique et la prophétie, à condition de réfuter les interprétations hérétiques comme les condamnations hâtives des idées des Anciens.

La thèse selon laquelle les premiers philosophes grecs ont puisé leur sagesse à la source prophétique prendra valeur de véritable *topos* dans l’historiographie arabo-musulmane avec le *Šiwān al-ḥikma* attribué à Abū Sulaymān al-Sijistānī (début v^e/xi^e siècle), mais aussi dans la philosophie, surtout en milieu shī‘ite, jusqu’au xi^e/xvii^e siècle. Elle déterminera tant la conception de la sagesse philosophique en islam que la conception de la prophétie dans la philosophie islamique.

Une histoire de la sagesse philosophique et médicale

Notre étude se poursuit avec les *Générations des médecins et des sages* (*Ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa l-ḥukamā’*) du médecin et traducteur Ibn Juljul (m. ca 383/994)⁷, composées en 377/987 sur commande de l’émir omeyyade de Cordoue. L’ouvrage est le premier du genre à être organisé sous forme de *Ṭabaqāt*, « générations » ou « catégories » à la fois chronologiques, géographiques et ethniques, associant ici médecins, physiciens et philosophes. Centré sur l’histoire de la médecine, il situe son origine dans la sagesse (*ḥikma*) et consacre plusieurs notices aux anciens sages (*ḥukamā’*). La corrélation de la philosophie et de la médecine apparaît bien plus organique que dans l’*Histoire* d’Ishāq b. Ḥunayn⁸. Ibn Juljul est sans doute l’un des premiers à introduire des noms et des thèmes philosophiques en Andalousie après Ibn Masarra (m. 319/931) mais bien avant les *falāsifa* Ibn Bājjja (m. 537/1138) et Ibn Rushd (595/1198).

Ibn Juljul ne bénéficiait pas de toutes les sources grecques traduites à Bagdad, mais fut le premier – et le dernier – à utiliser dans son œuvre des sources latines : le *Livre des Récits* de Paulus Orosius (iv^e/v^e siècles EC) ; la *Chronique* de Saint-Jérôme (m. 420 EC) ; les *Étymologies* d’Isidore de Séville (m. 636 EC). Toutefois, sa principale source est le *Livre des cycles et des millénaires* (*K. al-Adwār wa l-ulūf*) du philosophe et astrologue iranien Abū Ma’shar al-Balkhī (m. 272/886), un traité d’astrologie dont le début retrace l’histoire universelle des sciences⁹.

Le plan du livre souligne l’existence continue de la sagesse philosophique et médicale et indique les transferts successifs des études : 1. Les premiers à avoir traité de sagesse médicale et philosophique (Hermès I, II et III, Asclépios, Apollon). 2. Les sages grecs, médecins et philosophes, de la génération suivante (dont Hippocrate, Platon, Aristote, Socrate et Démocrite, dans cet ordre). 3. Les sages grecs, médecins et philosophes, vivant « après les Perses » (dont Ptolémée et Euclide).

7. IBN JULJUL, *Ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa l-ḥukamā’*, éd. F. SAYYID, Beyrouth 1985.

8. Voir notre résumé de l’an dernier, *Annuaire EPHE-SR* 124 (2017), p. 367-368.

9. D. PINGREE, *The Thousands of Abū Ma’shar*, Londres 1968.

4. Les sages grecs actifs dans l'empire romain (Galien). 5. Les sages alexandrins.
6. Les sages d'origine autre que grecque, syriaque ou perse. 7. Les sages de l'islam, médecins et philosophes (dont Ḥunayn b. Ishāq et Ibn Zakariyyā al-Rāzī).
8. Les sages musulmans du Maghreb. 9. Les philosophes et médecins andalous.

La première partie de l'ouvrage reprend l'histoire universelle des sciences d'al-Balkhī, combinant des traditions iraniennes et hermétiques, qu'Ibn Juljul épure toutefois d'informations jugées « affreuses »¹⁰. Il fait commencer l'histoire de la sagesse avec les trois Hermès, démultiplication du Trismégiste. Le premier est identifié à Idrīs, Hénoc, mais aussi au Hūshang des Perses. Il fut le fondateur de l'astronomie et l'avertisseur du Déluge. Il bâtit les pyramides en Haute-Égypte, y grava les noms et les attributs des arts et des sciences afin qu'ils ne disparaissent pas. Hermès II était de Babylone, la cité des Chaldéens. Il vécut après le Déluge et revivifia le legs du premier Hermès. Il excellait en médecine comme en philosophie et fut l'élève de Pythagore l'arithméticien. Hermès III était habitant d'Égypte, probablement d'Alexandrie, philosophe, médecin et alchimiste. Il fut le maître d'Asclépios. On reconnaît l'Hermès du *Corpus Hermeticum*. Au sujet d'Asclépios, Ibn Juljul rapporte de Galien que Dieu lui révéla : « Je serais enclin à t'appeler ange plutôt qu'homme », écho d'une parole de l'Apollon pythique à Lycurgue¹¹. D'après Hippocrate, Asclépios recommandait de n'enseigner la médecine qu'aux « hommes nobles et auto-déifiés (*al-muta'allihūn*) ». Ce qualificatif, dérivant du *Théétète* de Platon (176a), trouve là une de ses premières apparitions avant de se répandre dans l'histoire de la sagesse et la philosophie en islam. Toujours d'après Hippocrate, Asclépios fut élevé dans le ciel dans une colonne de lumière – un thème manichéen rétroprojeté sur l'historiographie grecque antique. La figure du médecin et celle du philosophe se confondent ainsi dans celle du sage angélique ou déiforme, immortalisé. Ibn Juljul conclut : « Si le cas d'Asclépios était bien tel que l'ont rapporté Hippocrate, Galien et Platon, ceci montre que l'enseignement de la médecine et de la philosophie a sa première origine dans une révélation et une inspiration sur ordre de Dieu »¹².

Dans la deuxième partie¹³, Ibn Juljul attribue aussi à Hippocrate l'autodéfinition et l'ascétisme. Réciproquement, le « sage Platon » est présenté comme un médecin, son *Timée* comme un traité médical. La notice sur Aristote, plus consistante, mêle aussi l'apocryphe à l'authentique. Du *Secret des secrets* (*Sirr al-asrār*) – le *Secretum secretorum* des Latins –, un livre de sagesse politique, sont citées huit maximes qu'Aristote aurait ordonné d'inscrire sur un dôme au-dessus de sa tombe. Au sujet de sa mort, Ibn Juljul rapporte aussi, d'après un groupe anonyme, qu'Aristote « fut élevé au ciel dans une colonne de lumière », et d'après des *Histoires* des Grecs, que Dieu lui révéla : « Je serais enclin à t'appeler ange plutôt qu'homme »¹⁴.

10. IBN JULJUL, *Ṭabaqāt*, (n. 7), p. 5-15.

11. GALIEN, *Exhortation à l'étude de la médecine*, éd. et trad. V. BOUDON, Paris 2000, ix, 7, p. 101-102. Mes remerciements à Christiane Tortel pour cette référence.

12. IBN JULJUL, *Ṭabaqāt* (n. 7), p. 11.

13. *Ibid.*, p. 16-33.

14. *Ibid.*, p. 27.

Vient enfin la notice sur Socrate. Ibn Juljul explique qu'il l'a fait précéder par Aristote en raison de la célébrité de celui-ci, mais que Socrate fut le maître de Platon et Platon celui d'Aristote. Il se consacra à la philosophie (*falsafa*), à l'ascétisme (*nusk*) et à l'auto-déification (*ta'alluh*), sans écrire de livre. Il ne bâtit pas de maison, trouvait refuge dans un tonneau et ne possédait rien qu'un manteau dans lequel il s'enveloppait – une confusion avec Diogène le cynique déjà rencontrée chez Ibn Zakariyyā al-Rāzī. Certaines maximes et anecdotes lui sont ici attribuées qui le sont ailleurs à Diogène et prendront valeur de *topoi* dans les histoires de la sagesse ultérieures, comme celle-ci :

Le roi lui dit : « Tu es mon esclave ». Socrate lui répondit : « Et toi, tu es l'esclave de mon esclave ». « Comment cela ? », demanda le roi. Socrate lui répondit : « Je suis un homme maître de son désir nocif, et toi, tu es un homme dont son désir est le maître. Tu es donc l'esclave de mon esclave »¹⁵.

L'histoire de la sagesse après Aristote se résume à celle de la médecine et seul Galien a droit à une vraie notice personnalisée.

Ibn Juljul soutient donc l'origine révélée de la médecine et de la philosophie, mais ne greffe pas l'histoire grecque sur l'histoire sainte comme le faisait al-ʿĀmirī. Il consacre le portrait du sage, ascète et indépendant des rois, déforme ou angélise. Dans son tableau, la médecine et la philosophie forment ensemble la sagesse (*ḥikma*) comme perfection théorique et pratique. L'histoire de la philosophie et celle de la médecine se séparent toutefois après Aristote, la première pour subir un apparent déclin, la seconde pour connaître son apogée avec Galien, avant de se rejoindre pour renaître en islam.

Une encyclopédie des sciences et des doctrines

Composé à la même date que l'ouvrage d'Ibn Juljul (377/987), le *Catalogue* (*K. al-Fihrist*) d'Ibn al-Nadīm (m. 380/990-991)¹⁶ ne se présente pas comme une histoire de la sagesse ou des sages, mais comme une encyclopédie prosopographique et bibliographique, recensant tous les auteurs et les ouvrages dont avait connaissance ce libraire de Bagdad, shīʿite imāmite modéré, qui consacra sa vie à rechercher des livres et enquêter sur les différentes religions. Plus que les auteurs précédents, Ibn al-Nadīm a le souci de se fonder sur des données objectives, ce qui fit du *Fihrist* une source précieuse pour les musulmans ultérieurs et les orientalistes. L'ouvrage contient dix parties, les six premières traitant des sciences islamiques, les quatre autres de sciences ou de doctrines étrangères. 1. Les écritures des nations et les Écritures des « gens du Livre ». 2. Les sciences linguistiques. 3. L'historiographie. 4. La poésie préislamique et islamique. 5. La théologie (*kalām*). 6. Le droit (*fiqh*) et le *ḥadīth*. 7. La philosophie et les sciences anciennes : logique, physique, mathématiques et médecine. 8. La magie et les fables. 9. Les doctrines religieuses

15. *Ibid.*, p. 30-31.

16. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, éd. Y. A. ṬAWĪL, Beyrouth 1422/2002.

des « Šābēens » de Ḥarrān, des dualistes manichéens et autres, des Indiens et des Chinois. 10. L'alchimie.

Dans ce plan, la philosophie est située au point de bascule entre les sciences religieuses et les hétérodoxies. Ibn al-Nadīm ne défend pas, comme al-‘Āmirī, l’origine de la philosophie et des sciences grecques dans la prophétie monothéiste, mais leur place objective dans la culture universelle de l’islam. Il ne porte aucun jugement théologique sur les religions étrangères, qualifiées de « doctrines religieuses et croyances » (*madhāhib wa i’tiqādāt*). Sa démarche demeure ambiguë : d’un côté, sa taxinomie reflète bien un système de valeurs scientifiques et religieuses ; de l’autre, sa charité intellectuelle fait droit aux doctrines les plus hétérodoxes.

La septième partie fournit d’abord différents récits sur la transmission de la philosophie et des sciences anciennes, surtout grecques, à l’islam ; puis des informations sur l’origine de ces savoirs eux-mêmes. On a affaire à une double historiographie de la sagesse, partant de son islamisation comme du *télos* de sa genèse.

Les deux premiers récits situent en Perse le berceau des sciences transmises à l’islam. Selon le premier, rapporté de l’astronome Abū Sahl b. Nawbakht (m. ca 200/815), les sciences d’origine hermétique auraient été récoltées par les Perses et pillées par Alexandre après sa victoire sur Darius¹⁷. Ce récit, trouvant son origine dans l’idéologie impériale sassanide, permettait aux ‘Abbassides de gagner le soutien des Perses islamisés à leur politique culturelle¹⁸.

Le troisième récit, de source inconnue, rapporte que la sagesse (*ḥikma*) n’était anciennement enseignée par les philosophes (*falāsifa*) qu’à des hommes choisis. Puis la philosophie fut rendue publique chez les Grecs et les Romains, jusqu’à ce que triomphe la Loi (*sharī‘a*) du Messie. Quand les Romains se convertirent au christianisme, ils interdirent la philosophie, brûlèrent et confisquèrent ses livres. Après un bref retournement sous l’empereur Julien [l’Apostat] (r. 361-363), le christianisme retrouva son hégémonie et l’interdiction de la philosophie fut rétablie. Mais les Perses avaient traduit des livres de logique et de médecine en persan, qui furent plus tard traduits en arabe¹⁹. On trouve là un autre élément de l’idéologie ‘abbasside, la représentation d’un anti-modèle byzantin et l’opposition des lumières des anciens Grecs à l’obscurantisme des Rūms contemporains²⁰. Nous retrouvons aussi l’idée que l’histoire de la sagesse ou de la philosophie présente une succession de cycles d’occultation et de manifestation.

Le cinquième récit est le plus célèbre. Le calife al-Ma’mūn (r. 198/813-218/833) aurait eu en rêve ce dialogue avec Aristote : « Ô sage, qu’est-ce que le bien ? » « Ce qui est bon selon l’intellect (*al-‘aql*). » « Et ensuite ? » « Ce qui est bon selon la Loi (*al-shar‘*). » « Et ensuite ? » « Ce qui est beau selon la masse (*al-jumhūr*). » « Et ensuite ? » « Ensuite, il n’y a pas d’ensuite ». Un Aristote déjà islamisé – dans le sens mu‘tazilite rationaliste – aurait ainsi convaincu le calife d’engager

17. *Ibid.*, p. 292.

18. D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe*, trad. fr. A. CHEDDADI, Paris 2005, p. 75-84.

19. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist* (n. 16), p. 395-396.

20. D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe* (n. 18), p. 138-153.

le mouvement de traduction. Ce dialogue semble avoir été rapporté pour la première fois par le philosophe et traducteur nestorien Yaḥyā b. ‘Adī (m. 363/974)²¹.

Ibn al-Nadīm traite plus brièvement de la question : « Qui fut le premier à discourir sur la philosophie ? ». D’après Porphyre (l’*Histoire des philosophes*), le premier des sept philosophes fut Thalès ; pour Plutarque (alias l’*Aetius arabus*) et d’autres, Pythagore fut le premier à appeler la philosophie par ce nom. D’après Porphyre encore, Socrate était un ascète que les Grecs mirent à mort parce qu’il s’opposait à eux. Platon n’est présenté que par la liste de ses dialogues et aucune mention n’est faite de sa religiosité. Au sujet d’Aristote, il est tout de même rapporté d’après Ptolémée [d’Alexandrie, 1^{er}/II^e siècles EC] que « sa soumission (*islāmahu*) à Platon venait d’une révélation de Dieu dans le temple du Pythien »²². Après un catalogue presque complet des œuvres d’Aristote et de ses traductions arabes viennent de brèves notices bibliographiques sur Théophraste, Proclus, Alexandre d’Aphrodise, Porphyre et quelques autres, jusqu’à Jean Philopon dit le Grammairien (*al-naḥwī*), devenu contemporain de la conquête musulmane d’Alexandrie²³. Ibn al-Nadīm n’évoque aucune connexion entre les philosophes grecs et les figures de l’histoire sainte ; l’œuvre d’al-‘Āmirī semble lui être inconnue.

En conclusion, Ibn al-Nadīm s’intéresse autant à l’histoire de la sagesse ancienne qu’à sa transmission à l’islam. Il documente la philosophie grecque avec une certaine froideur, parlant de *falsafa* et non de *ḥikma*, et n’accorde pas moins d’importance aux doctrines des religions non bibliques, voire non monothéistes, qu’à celles des philosophes grecs.

Une anthologie de la *sophia perennis*

Le dernier ouvrage étudié est *La sagesse éternelle* (*Al-ḥikma al-khālida. Jāwīdān kherad*) d’Ibn Miskawayh (m. 421/1030)²⁴, représentant de l’humanisme philosophique de religion islamique, de langue arabe et souvent d’origine iranienne, cher à Mohammad Arkoun. Philosophe et homme de lettres, passionné d’alchimie, il fut élève d’al-‘Āmirī et membre du cercle d’al-Sijistānī (m. ca 374/985)²⁵.

Dans l’introduction, Miskawayh attribue la genèse de son œuvre à la quête d’un livre de sagesse persane intitulé *Jāwīdān kherad* (« La sagesse éternelle »), finalement découvert en Perse (*Fārs*) auprès d’un grand prêtre mazdéen. Ce livre serait le testament du sage Hūshang, précédemment identifié à Hermès-Idrīs-Hénoch, dont Miskawayh situe l’existence peu après le Déluge. L’existence de cet original persan a été jugée crédible²⁶, mais le souci de Miskawayh est moins de documenter

21. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist* (n. 16), p. 397 ; D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe* (n. 18), p. 153-165.

22. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist* (n. 16), p. 400-402.

23. *Ibid.*, p. 404-414.

24. IBN MISKAWAYH, *al-Ḥikmat al-khālida (Jāwīdān kherad)*, éd. A. BADAWĪ, Le Caire 1952, Beyrouth 199*.

25. M. ARKOUN, *L’humanisme arabe au IV/Xème siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris 1982².

26. W. B. HENNING, « Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitsschriften », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (= ZDMG) 106, 1956, p. 73-77.

les faits que de mettre en scène sa vocation. Ayant trouvé le contenu de ce livre similaire aux sagesses plus tardives transmises des Perses, des Indiens, des Arabes et des Grecs (*Rūm*), il décida de le traduire en lui adjoignant un choix de sagesses de ces quatre nations. Son but déclaré était de réformer son âme et de permettre aux autres après lui d'en faire autant, avec le soutien de Dieu²⁷. Bien qu'il s'agisse d'une anthologie et non d'une œuvre « d'auteur », l'ouvrage a ainsi toute sa place à côté du *Traité d'éthique* de Miskaway, dans lequel il affirme que l'imitation du Créateur constitue le but de la philosophie et le bonheur suprême²⁸.

À la différence des trois ouvrages précédents, *La sagesse éternelle* se présente bien comme une monographie sur la sagesse, mais il ne s'agit pas d'une « histoire de la sagesse » à proprement parler. Il se compose de séries d'aphorismes, allégories et recommandations testamentaires, déclinant les mêmes thèmes en des formules analogues, parfois identiques. Son objet n'est pas l'origine et la transmission de la sagesse, mais son unité et sa pérennité, dont il entend faire la démonstration par le fait. L'accumulation de citations plus ou moins interchangeables semble viser en même temps à prouver l'accord des intelligences à travers les époques et les cultures et à gagner l'esprit par une hypnose intellectuelle. Sa conclusion atteste ce point de vue anhistorique :

Le but est que tu saches que les intelligences de toutes les nations s'accordent sur une même voie, ne diffèrent pas suivant la différence des pays, ne varient pas suivant la variation des époques, et que rien ne les a jamais réfutées de toute éternité. Par suite, ce livre porte bien son titre *Jāwīdān khīrad*, « la sagesse éternelle »²⁹.

Si Miskawayh soutient l'idée d'une civilisation universelle, il ne cherche donc pas à en retracer le devenir réel, pas plus qu'il ne s'interroge sur les éventuels canaux de communication entre les cultures sapientiales, tenant leurs similitudes pour une grâce divine faite à l'esprit humain.

L'ouvrage a cinq parties : 1. Les sagesses des Perses, avec le testament de Hūshang, des sentences de Buzurgmehr, du roi Anūshīrvān (r. 531-579) et d'autres. 2. Les sagesses des Indiens, aucun d'entre eux n'étant nommé. 3. Les sagesses des Arabes, avec des hadiths du Prophète, des paroles du « Prince des croyants » 'Alī, le premier imam shī'ite, des paroles de soufis, des recommandations de Luqmān à son fils, le testament du sermonneur préislamique Quss b. Sā'ida, etc. 4. Les sagesses des Grecs (*al-rūm*), avec des maximes attribuées à Socrate, Hermès, Diogène le cynique et Ptolémée ; les testaments de Platon à Aristote, d'Aristote à Alexandre, de Pythagore à ses disciples (les *Vers d'or*) ; le *Tableau de Cébès* le platonicien ; des correspondances entre Aristote et Alexandre. 5. Les sagesses d'auteurs islamiques modernes (*al-islāmiyīn al-muḥdathīn*), comme Ibn al-Muqaffa', exécuté pour hérésie (*zandaqa*) en 142/759, et al-Fārābī (m. 359/950). En conclusion, des dires de Platon et des sentences d'Abū l-Ḥasan al-'Āmirī.

27. IBN MISKAWAYH, *Al-Ḥikmat al-khālida* (n. 24), p. 5-6.

28. IBN MISKAWAYH, *Tahdhīb al-akhlāq*, éd. K. ZURAYK, Beyrouth 1966, p. 90 ; IBN MISKAWAYH, *Traité d'éthique*, trad. fr. M. ARKOUN, Damas 1969, p. 143.

29. IBN MISKAWAYH, *Al-Ḥikma al-khālida* (n. 24), p. 375-376.

L'histoire de la sagesse commence donc avec Hūshang, l'Adam des Perses, pour se poursuivre jusqu'au propre maître de l'auteur. Mais la vision pérennialiste de Miskawayh ne laisse aucune place à la hiéro-histoire développée dans le *Livre du terme de l'éternité*. Si l'œuvre se distingue par son universalisme, son approche syncrétique laisse bien moins de champ à la diversité culturelle, intellectuelle et religieuse, que celle, taxinomique, d'Ibn al-Nadīm. L'historien avait le souci d'exposer des faits avérés ; le philosophe préfère construire – ou découvrir – un idéal intemporel.

Les sentences des Grecs développent la double nature théorique et pratique, mais aussi individuelle et politique, de cette *sophia perennis*. Ainsi cette maxime de Socrate : « La plus grande royauté est la domination par l'homme de ses désirs ». Et cette leçon d'Aristote à Alexandre :

Sache que tu ne peux rendre sains tes sujets si tu es toi-même corrompu, être leur conducteur si tu es toi-même égaré, être leur guide si tu es toi-même perdu. Comment l'aveugle pourrait-il guider, le pauvre enrichir, le vil anoblir ? [...] Si tu veux l'intégrité de ceux que tu gouvernes, commence par réformer ton âme ; si tu entends supprimer les vices chez les autres, commence par t'en purifier toi-même³⁰.

Une maxime d'al-ʿĀmirī revient finalement sur ce thème en rappelant la figure du sage rencontrée chez Ibn Juljul : « La condition de l'homme parfait ne doit pas être proche de celle du pouvoir. [...] L'homme ne s'ennoblit pas en devenant un roi (*mālik*), mais en devenant un ange (*malak*) »³¹.

Rappelons pour conclure que ces quatre ouvrages se situent dans un mouchoir de poche historique. Leur diversité, tant sur le plan de l'organisation, des thèses défendues, que des matériaux utilisés, montre que ces « histoires de la sagesse » sont bien des œuvres personnelles et non des produits intellectuels standardisés. Elle traduit aussi le foisonnement intellectuel et spirituel de toute une époque, auquel participait activement la mémoire – fidèle ou infidèle – des sages et savants du passé.

30. *Ibid.*, p. 220.

31. *Ibid.*, p. 355.