*Religions et institutions dans le monde grec***Religion et institutions des cités grecques dans les sources arabes médiévales**

Religions, institutions, pratiques et pensées politiques grecques et romaines dans le Moyen Âge arabe et islamique (VIII^e-XIV^e siècles)

Saber Mansouri

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/624>

DOI : 10.4000/asr.624

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 153-159

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Saber Mansouri, « Religion et institutions des cités grecques dans les sources arabes médiévales », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2009, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/624> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.624>

Religion et institutions des cités grecques dans les sources arabes médiévales

Religions, institutions, pratiques et pensées politiques grecques et romaines dans le Moyen Âge arabe et islamique (VIII^e-XIV^e siècles)

La transmission de la culture gréco-romaine dans le Moyen Âge arabe est un sujet que les recherches modernes abordent parfois, souvent exclusivement, par le biais de la traduction des œuvres de philosophes, médecins et mathématiciens célèbres vers l'arabe et le syriaque. Cette traduction était certes florissante. Encouragée par le pouvoir politique en place, elle devient systématique dès la fin du VIII^e siècle. La tradition explique cet engouement pour les « Lumières grecques » par la légende d'un rêve d'Al Ma'mûn¹, présenté comme un prince éclairé, au pouvoir de 813 à 833. Avec lui, la traduction devient en quelque sorte une « affaire d'État »².

Notre objectif est d'aller au-delà de la traduction pour étudier, de manière plus générale, la transmission et la réception de l'histoire des religions, institutions, pratiques et pensées politiques grecques et romaines dans les textes arabes médiévaux, en particulier les textes historiques, philosophiques et littéraires. Les traductions étaient-elles accompagnées d'une reconstitution de l'histoire grecque, de la genèse de la philosophie et la littérature grecques ? Autrement dit, les lettrés arabes du Moyen Âge se sont-ils intéressés à l'histoire religieuse, politique, sociale et culturelle grecque ? Quelle place occupe Rome dans ce corpus littéraire médiéval ?

La première partie de nos conférences a été consacrée à l'historiographie arabe médiévale et à la manière dont elle reconstitue l'histoire gréco-romaine. L'historiographie arabe médiévale naît avec un genre bien particulier : la biographie, strictement réservée au prophète et à ses compagnons. Après les récits biographiques, vient l'histoire des villes, des conquêtes, d'un pays, d'une période de l'Islam, etc. L'historiographie arabe médiévale devient universelle à partir du IX^e siècle. Jusqu'au XIV^e siècle, des grands noms, Tâbârî (839-922), Mas'ûdî (mort en 958), Ibn Al-Athîr (1160-1232), Ibn Al-Kathîr (1300-1373), Ibn Khaldûn

1. Ibn AL- NADIM, *Al-Fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig 1871, p. 243

2. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1999.

(1322-1406), etc., entreprennent de rédiger une histoire universelle, depuis les patriarches et les prophètes, parfois depuis la création. L'œuvre, ouverte à tous les temps et à tous les pays, se concentre ensuite sur le point privilégié de la révélation coranique, des conquêtes arabes, pour devenir une histoire du temps présent, celle de l'Islam.

Les *Histoires universelles* arabes, comparables par certains aspects à la notion gréco-romaine de l'histoire (Hérodote, Thucydide, Polybe, Tite-Live, Tacite, etc.), sont sous-tendues par la conception d'une histoire globale, totalisante, marquée par la succession des États et des civilisations. Après les Grecs, viennent les Romains et les Perses. Les parallélismes, les comparaisons, sont bien établis entre Grecs et Romains, Grecs et Perses, Romains et Perses. La comparaison se poursuit, et prend sa forme la plus illustre, la plus proche, la plus présente et fascinante – aux yeux des musulmans – dans la confrontation entre Byzance et l'Islam. Les *Histoires universelles* arabes du Moyen Âge reconnaissent sans aucune ambiguïté – ce fait mérite d'être souligné – que le commencement de l'histoire humaine se situe bien avant l'avènement de l'Islam : elle débute avec la création. Mais il faut cependant garder à l'esprit que l'histoire de l'Islam sous tous ses aspects est le sujet fondamental de ces historiens. Le présent arabe et islamique est pour eux l'aboutissement normal de cette histoire ancienne.

L'histoire des Perses est bien assimilée puisque leur territoire est intégré à l'empire arabo-islamique. Elle est systématiquement écrite par les auteurs arabes. Elle est mise en parallèle avec l'histoire romaine, car les deux civilisations sont proches de la jeune histoire islamique. La reconstitution de l'histoire de ces deux empires devient plus systématique et plus enrichissante. Les historiens arabes mettent en évidence la renaissance de la Perse à partir de l'avènement de la dynastie sassanide, une dynastie qui eut des contacts avec quelques royaumes arabes avant l'Islam, soutint des guerres contre l'empire romain, et enfin connut les conquêtes arabes. À partir de ces conquêtes, l'histoire perse touche à son terme, puisqu'elle est intégrée au devenir et au destin de l'empire arabo-islamique. L'intégration des Perses a été assurée par différents moyens : occupation des postes administratifs et politiques, contribution à l'essor intellectuel (philosophie, histoire, littérature, poésie, géographie, mathématiques, etc.). On peut dire qu'à l'époque des Abbassides, la civilisation islamique était une civilisation arabo-perse.

Le cas de l'histoire des Grecs et des Romains est entièrement différent. Si Plutarque fait le parallèle entre hommes politiques Grecs et Romains, car, sans les hommes d'action, les historiens ne sont rien³, les historiens arabes du Moyen Âge font le rapprochement entre empires et civilisations, entre Grecs et Romains. Pour les Grecs, Athènes est centrale, non pas parce qu'elle est la cité la mieux documentée et par conséquent la mieux étudiée, mais parce qu'elle est la cité de la culture, de la philosophie, de Platon, de Solon et d'Aristote. Certains évoquent même « Homère d'Athènes ». Une question essentielle se pose ici : pourquoi avoir tout attribué (ou presque) à Athènes ? L'historiographie arabe privilégie une

3. *Gloire des Athéniens*, 345 C-F.

histoire culturelle conçue à l'aune de la « Cité des sages » : Athènes. Quelques récits historiques arabes ont tenté de reconstruire l'origine historique des Grecs. On apprend, par exemple, qu'Ion est originaire du Yémen. Le récit voulant faire des Grecs des Yéménites existe bel et bien. D'autres travaux historiques plus sérieux fournissent des données historiques fiables : les législateurs Dracon et Solon, la colonisation grecque en Sicile, le procès de Socrate, etc. Nous ferons un travail systématique d'identification des sources grecques qui circulaient dans le milieu lettré arabe médiéval. À partir d'Alexandre, l'histoire politique de la Grèce sort de l'ombre. L'empire grec fascine à partir du règne de cet homme politique exceptionnel. Il est le conquérant, l'homme de l'empire universel, « l'homme aux deux cornes », dominant la terre entière, et allant même jusqu'à conquérir l'Espagne ! Les historiens ont arabisé, voire islamisé Alexandre. Ils en ont fait un conquérant arabe avant l'heure.

Quant à l'histoire romaine, selon les textes historiques arabes, elle est marquée par deux phénomènes majeurs : l'invention de la politique et de l'institution impériale – nous verrons que chez les philosophes arabes, la démocratie et la philosophie politique sont une invention grecque – et d'une religion monothéiste : le christianisme. Avant de développer ces deux inventions, les textes historiques arabes mettent l'accent sur la différence radicale entre Grecs et Romains. Selon Mas'ûdî, ces deux peuples n'ont pas une origine commune et ne sauraient être mis sur le même plan :

Dans leur langage comme dans leur littérature, les Romains ne sont que les imitateurs des Grecs et jamais ils n'ont pu les égaler soit pour la pureté de la langue, soit pour l'éloquence. Leur langue est plus pauvre que celles des Grecs. La langue dans laquelle ils ont coutume de s'exprimer par écrit et oralement a une syntaxe moins vigoureuse⁴.

Le verdict est sans appel. Il nous conduira à questionner la familiarité des lettrés arabes avec le grec et le latin.

Une fois l'identité de chaque peuple bien définie, les textes soulignent que l'originalité de l'expérience romaine apparaît dans la politique et la religion. Par politique, les textes historiques entendent l'empire et le système impérial, c'est-à-dire la façon dont les Romains ont géré leur empire. Les philosophes arabes restituent le mérite de cette invention aux Grecs. Les conditions de cette restitution feront l'objet d'un examen approfondi. Les historiens arabes considèrent cette double invention (politique et christianisme) comme un tournant majeur dans le devenir des Romains, car elle est à l'origine de la grandeur de Rome.

Afin d'élargir la perspective de cette problématique de la transmission de la culture antique dans le monde grec, nous avons consacré quelques séances à la question suivante : « pensées et pratiques politiques grecques et pensées et pratiques politiques islamiques médiévales. » Deux figures philosophiques arabes médiévales occupent une place centrale, voire exclusive, dans les recherches modernes sur la pensée politique arabe de l'époque : Al-Fârâbî (872-950) et Ibn Rushd (1126-1198). D'autres philosophes méritent d'être reconsidérés quand

4. *Les Prairies d'or* I, p. 297.

on parle de la pensée politique arabe classique : Ibn Tufayl (vers 1100-1185), Ikhwân al-Safâ, Frères de la pureté ou Frères sincères (x^e siècle), Ibn Arabî (1165-1240) et Ibn Bajja (?-1139).

Les textes philosophiques nous ont permis d'approfondir certaines questions, voire hypothèses, avancées par les spécialistes modernes sur la manière dont la pensée politique arabe a été inspirée ou non par l'héritage grec et l'expérience démocratique athénienne. Aux questions arabes et islamiques, y a-t-il des réponses grecques ? Je rappellerai ici les hypothèses de Jacques Derrida et de Cornelius Castoriadis car elles résument très bien le chantier théorique au sujet de l'islam, de sa philosophie et de la démocratie. Jacques Derrida écrit :

J'ai cru comprendre que, pour certains historiens et interprètes de l'Islam aujourd'hui, l'absence de la Politique d'Aristote dans le corpus philosophique arabe aurait eu une signification symptomatique, sinon déterminante, comme, aussi bien, le privilège accordé par cette philosophie théologico-politique musulmane au thème platonicien du philosophe-roi ou monarque absolu, privilège qui va de pair avec un jugement sévère à l'endroit de la démocratie⁵.

Quel sens peut-on donner à une philosophie théologico-politique islamique ? Les frontières entre le politique et le religieux sont-elles définitivement abolies dans la pensée politique islamique classique ? Averroès serait-il définitivement platonicien ? Pourquoi réduit-on la pensée politique islamique classique à Averroès et Al-Fârâbî ? Enfin, le « philosophe-roi » était-il vraiment l'unique alternative possible chez les philosophes et les penseurs politiques arabes ? Cornelius Castoriadis va dans le même sens que Jacques Derrida :

On sait que les Arabes ont été pendant toute une période plus civilisés que les Occidentaux. Puis, disparition. Mais ce qu'ils ont capté de l'héritage de l'antiquité n'a jamais été d'ordre politique. La problématique politique des Grecs, fondamentale pour la démocratie, n'a fécondé ni les philosophes ni les sociétés arabes⁶.

Nous savons que Platon n'a jamais été démocrate ; Aristote non plus. *La Politique* n'est pas un éloge de la démocratie athénienne. Plusieurs catégories sociales sont exclues de la citoyenneté. Athènes n'a pas donné naissance à des théoriciens et à des penseurs de la démocratie. Une vraie pensée démocratique a toujours manqué à Athènes. J'ajouterai que ceux qui ont pensé ce régime politique sont les adversaires de la démocratie. Il faut lire toute la bibliothèque grecque pour reconstruire une idée de la démocratie. Les rares traces d'une démocratie en acte et en marche se voient chez les orateurs attiques et dans le vocabulaire officiel des décrets publics.

Al-Fârâbî parle de la démocratie. Les termes qu'il utilise sont : *La cité de la liberté*, *la cité collective*, *la cité des libres*. Le vocabulaire –la liberté– ne doit pas nous tromper, car pour le philosophe arabe, cette liberté est synonyme d'anarchie. Je renvoie ici à son livre *Le Gouvernement politique* (en arabe). La

5. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 1996, p. 55.

6. Dialogue entre Edgar Morin et Cornelius Castoriadis : « Entre le vide occidental et le mythe arabe », dans C. CASTORIADIS, *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, p. 57.

démocratie est un régime non vertueux, nous dit le philosophe arabe. Averroès parle aussi de la démocratie. Le terme est bien présent et transcrit dans le texte arabe. Contrairement au très platonicien Al-Fârâbî, Averroès prend de la distance par rapport à Platon, non pas en faisant l'éloge d'Aristote et de sa *Politique*, mais en soutenant que la politique ne relève pas de l'*épistèmê* (science), mais de la *doxa*, de l'opinion qu'on acquiert tous les jours. En cela, il rejoint Protagoras, lequel fait l'éloge de la démocratie et du système athénien. Quand on parle de la *doxa*, cela veut dire qu'il y a ouverture, dialogue et circulation horizontale des idées. La politique s'ouvre à tout le monde, non pas à l'élite, mais au peuple tout entier. Tous les Athéniens (fils d'Athéniens et d'Athéniennes) sont actifs politiquement. Sont exclus de cette activité les femmes, les esclaves, les étrangers, les affranchis et les métèques.

Donc, questions politiques arabes et islamiques, réponses grecques ? Du côté des spécialistes de l'Islam classique, la comparaison est pensée autrement : dans son livre sur *Mahomet*, W. Montgomery Watt a tenté de comparer l'institution politique de *Mala'* (Assemblée) à la Mekke et l'*Ekklesia* d'Athènes :

Il serait intéressant de comparer la position d'Abû Sufyân à la Mecque avec celle de Périclès à Athènes. La démocratie arabe était moins égalitaire que celle d'Athènes. Chaque membre d'un clan mecquois comptait pour un, et aucun pour plus qu'un, mais d'une manière ou d'une autre, les Arabes avaient trouvé une manière de décider lesquels d'entre les notables d'un clan assisteraient aux réunions du Sénat. Le *mala'* mecquois était un corps beaucoup plus sage et plus responsable que l'*ekklesia* d'Athènes ; par voie de conséquence, ses décisions étaient beaucoup plus souvent fondées sur de réels mérites des hommes, et non sur une rhétorique spécieuse toujours susceptible de présenter le pire sous l'apparence du meilleur. D'un autre côté, tandis que les Athéniens donnaient la primauté aux principes moraux et tenaient à honorer un homme parce qu'il était honnête et droit, les Mecquois se montraient plus sensibles à ce qu'un homme ait avant tout de l'esprit pratique et se montre dirigeant avisé⁷.

La « démocratie » arabe classique est-elle plus « responsable » et plus pratique que la démocratie athénienne ? À première vue, l'institution du *mala'* est plus proche du fonctionnement de la démocratie moderne dans son aspect représentatif. La figure de Périclès présentée comme l'incarnation de la « rhétorique spécieuse toujours susceptible de présenter le pire sous l'apparence du meilleur » est très discutable. Périclès n'est pas une figure « opérationnelle » propre à illustrer la force de la rhétorique, voire la démagogie dans le fonctionnement du système démocratique athénien. Un Cléon, propriétaire d'une tannerie, nous diraient les sources athéniennes, est l'exemple type du triomphe de la démagogie et de la fascination qu'elle exerce sur le peuple. Aristophane, Thucydide, Aristote et Plutarque s'accordent tous pour dessiner une figure négative de cet homme politique. Le peuple « voyait sa cupidité, son insolence et son effronterie »⁸. Le jugement le plus sévère se trouve chez Aristote :

7. *Mahomet*, Payot, Paris 1989, p. 29.

8. Plutarque, *Nicias*, II, 3 ; III, 1-2.

Après la mort de Périclès, le chef des gens en vue fut Nicias, celui qui périt en Sicile ; celui du parti démocratique fut Cléon, [...] qui paraît avoir le plus corrompu le peuple par ses emportements et qui le premier cria à la tribune, y employa les injures et parla tout en se débraillant, alors que les autres gardaient une attitude correcte⁹.

Alors que Thucydide note : « Il était à tous égards le plus violent des citoyens et de beaucoup le plus écouté du peuple »¹⁰, la figure de Cléon est plus opérationnelle que celle de Périclès dans la comparaison établie par W. Montgomery Watt.

Même si Thucydide écrit : « En vérité c'est Périclès, un seul homme qui gouverne », contrairement à ce que dit Watt, il n'incarne pas l'image du mauvais homme politique. Comme le dit Plutarque, « Périclès, qui gouvernait la cité par l'ascendant d'un réel mérite et par l'autorité de sa parole, n'avait besoin d'aucune mise en scène pour persuader le peuple. » Les différentes réalisations politiques de cet homme (travaux publics, renforcement de l'empire, institution du *misthos*) ont amené les historiens modernes à parler « du siècle de Périclès ». Contrairement à l'institution du mala', l'Ekklesia est le lieu de la participation citoyenne directe. On y débat ensemble des affaires, de la paix ou de la guerre, puis vient l'heure du vote. Le mala' est une Assemblée (Watt dit « Sénat », un mot certes plus approprié) représentative de différentes tribus. Chaque membre représente les intérêts économiques et sociaux de chaque tribu. Centre économique, politique, religieux et culturel, la Mecque est l'espace vital des tribus qui se trouvent aux alentours. La démocratie athénienne comme régime du triomphe de la démagogie, de la rhétorique et de l'incompétence du peuple athénien est une critique plus ancienne que l'œuvre de W. Montgomery Watt. Elle est née à Athènes même, au moment de l'essor de la démocratie. Elle est l'apanage des intellectuels non démocrates, comme le montre en particulier le pamphlet de Pseudo-Xénophon : *La Constitution des Athéniens*.

La critique qui va dans le sens de l'analyse de Watt est celle de Platon. Le triomphe de la rhétorique et de la corruption est mis en évidence par le Gorgias de Platon car « Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, bavards et avides d'argent » (*Gorgias*, 515e). Par ailleurs, le procès de Socrate incarne, aux yeux des Anciens et des Modernes, le triomphe de cette incompétence « populaire ». La condamnation de Socrate est l'illustration même du triomphe de l'injustice. Un des rares textes exprimant l'idéal démocratique athénien est celui du *Protagoras* (319b-d). Nous sommes là non pas en présence d'un idéal politique ou d'un éloge de la représentation politique, mais au cœur de la participation directe et effective de tous les citoyens. Comme le dit Cornelius Castoriadis :

[...] l'égalité des citoyens est naturellement une égalité au regard de la loi (*isonomia*), mais essentiellement elle est bien plus que cela. Elle ne se résume pas à l'octroi des « droits » égaux passifs – mais elle est faite de la participation générale active aux affaires publiques. Cette participation n'est pas laissée au hasard : elle est, au

9. *Constitution d'Athènes*, XXVIII, 3.

10. Thucydide, III, 36, 5.

contraire, activement encouragée par des règles formelles aussi bien que par l'éthos de la polis¹¹.

Contrairement à ce que pense W. Montgomery Watt, le Sénat de la Mecque renvoie plutôt à une « démocratie » représentative. Pour reprendre les critères de ce Conseil mecquois, « ceux qui siègent dans ce Sénat sont les meilleurs parmi nous ». Ils représentent les intérêts de différentes tribus. La question qui se pose est de savoir en quoi ils sont les « meilleurs ». Être « meilleur » dans l'univers mecquois correspondrait au *kalos kagathos* grec, l'homme de bien. La naissance, le rang social, l'habileté oratoire et politique sont les critères de notre « homme bon et bien ». Notons que ces critères n'ont rien de démocratique au sens du fonctionnement de la démocratie athénienne et de son institution majeure : l'Ekklesia. Par conséquent, le Sénat dont parle Watt ressemble beaucoup plus à l'Aréopage.

L'idée d'un Conseil représentatif a perduré sous l'Islam et a pris la forme d'un Sénat consultatif (*majlis ashûra*). « Vos affaires doivent être consultées parmi vous », telle est la conduite à suivre pour délibérer sur les affaires de la nouvelle communauté musulmane, la Oumma. Les critères de sélection changent. La piété, l'ancienne adhésion à l'Islam, la sagesse et le savoir-faire politique deviennent les qualités attribuées aux « meilleurs parmi nous ». Les nouveaux critères nés avec l'Islam sont déterminés par l'appartenance à la communauté et l'adhésion totale à la nouvelle religion. La première grande consultation fut la désignation d'un successeur au Prophète.

Outre le corpus philosophique, nous envisageons d'élargir la documentation en prenant en compte les textes littéraires. Nous tenterons cette année (2008-2009) d'analyser les contributions de Tawhîdî (927-1023), Al-Andalûsî (1029-1070), Al-Ma'arri (973-1058), Al-Jâhiz (776-869) et Al-Isfahânî (897-967). L'intégration de ces textes nous permettra d'aborder un sujet très débattu dans le Moyen Âge arabe et islamique : la supériorité d'une culture sur une autre et l'analyse des expériences des nations anciennes et contemporaines de l'Islam dans les domaines de la culture, les sciences et la politique. *La Hiérarchie des nations* de al-Andalûsî est l'illustration de cette démarche comparatiste. Le comparatisme est aussi la méthode adoptée dans l'œuvre de Bayrûnî (973-1048) : *Description de l'Inde*. Charles Malamoud (*Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La découverte, Paris 1989) a démontré l'intérêt de ce livre pour l'étude des religions, en particulier pour celle de l'Inde. *La Description de l'Inde* nous permettra aussi d'étudier la manière dont l'auteur analyse les différentes législations anciennes. Solon y est considéré comme une grande figure de la législation antique. On y trouve également certaines données de la mythologie grecque, notamment l'univers des dieux.

11. *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 359-360.