Regards sur la société musulmane du IX^e siècle

Du triomphe du conformisme juridique au déclin de la pensée
philosophique arabe

Issam Tualbi-Thaâlibî

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/1208>

DOI : 10.4000/ress.1208

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2012

Pagination : 227-252

ISBN : 978-2-600-01613-1

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Issam Tualbi-Thaâlibî, « Regards sur la société musulmane du IX^e siècle », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 50-1 | 2012, mis en ligne le 15 juin 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/1208> ; DOI : 10.4000/ress.1208

REGARDS SUR LA SOCIÉTÉ MUSULMANE DU IX^e SIÈCLE

DU TRIOMPHE DU CONFORMISME JURIDIQUE AU DÉCLIN DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE ARABE

ISSAM TOUALBI-THAÂLIBÎ

Université d'Alger-I
t.issam@live.fr

Résumé. La question relative aux raisons du déclin culturel de la civilisation musulmane fait depuis plus de trois siècles l'objet d'une vaste littérature. Tandis que certains auteurs tentent d'expliquer ce déclin par des facteurs politiques dont particulièrement celui de la mauvaise gouvernance de la cité arabo-musulmane, d'autres mettent davantage l'accent sur des facteurs d'ordre social et culturel. Bien que ces thèses soient intéressantes à considérer, ne peut-on pas y ajouter le facteur juridique? Le fait est que l'interdiction juridico-religieuse imposée par les légalistes musulmans à l'activité rationnelle à partir des IX^e-X^e siècles et la croisade antiphilosophique qui s'en est suivie, auront fonctionné tel un puissant facteur d'inhibition de l'institution culturelle arabo-musulmane. La sacralisation, sinon la divination, d'une norme jurisprudentielle hostile à toute innovation rationnelle ne pouvait, au fil des siècles, que précipiter la ruine de la pensée philosophique arabe qui faisait par le passé la gloire de cette civilisation.

Mots-clés: Islam, charia, droit musulman, philosophie, Arabe, Perse.

Abstract. The question about the reasons for the decline of the Islamic civilization has been extensively investigated for over three centuries. While some authors attempt to explain this decline by political factors, namely poor governance of the Arab-Muslim city, other researchers put more emphasis on social and cultural factors. Although these theses are interesting to consider, do we not also have to take into account the juridical factor? Indeed, the legal and religious prohibition of rational activity by the Muslim religious authorities, from the 9th-10th centuries, and the antiphilosophical crusade that followed, did work as a powerful factor of inhibition of the cultural Arabic and Islamic institution. The sacralization, if not divination, of a juristic interpretation hostile to rational innovations precipitated, over the centuries, the ruin of the philosophical Arabic thought which, historically, had been the glory of this civilization.

Keywords: Islam, sharia, Muslim law, philosophy, Arabic, Persian.

Il n'existe aucune contradiction entre vérité religieuse et vérité rationnelle car toutes deux viennent de Dieu : quiconque interdit aux fidèles doués de raison de s'initier aux écrits philosophiques de l'Antiquité, les aura éloigné d'une porte à laquelle l'Islam appelle et d'un moyen permettant de mieux connaître Dieu
Averroès (1126-1198)

Parmi les questions qui suscitèrent le plus de controverses parmi les islamologues, il y a celle de savoir si l'Islam était une religion exclusivement destinée aux peuples arabes ou, si au contraire, il avait vocation à être universel. Pour beaucoup de penseurs orientalistes à l'image d'Arthur Arberry (1970) et de Har Gibb (1969), l'Islam serait fondamentalement arabe et cela pour deux raisons : la première étant le fait que la majorité des prescriptions édictées par le prophète Mohammed¹ reflètent les us et coutumes de la société arabe antéislamique². Dès lors, il serait impensable que les injonctions de l'Islam puissent être imposées à l'ensemble des peuples composant l'humanité dont les conditions sociales et culturelles diffèrent grandement de celles des Arabes du vii^e siècle. Ce constat est d'ailleurs repris par Claude Lévi-Strauss qui pense que «chaque civilisation a tendance à surestimer l'orientation objective de sa pensée [bien qu'elle soit] incapable de porter un jugement vrai sur une autre puisqu'une culture ne peut s'évader d'elle-même et que son appréciation reste par conséquent prisonnière d'un relativisme sans appel» (1987, p. 51).

Le second argument soulevé par les orientalistes pour circonscrire l'Islam dans le cadre socioculturel bien particulier de l'Arabie, tient à son caractère indissoluble de la langue arabe. Au-delà du fait important que l'arabe ait servi de véhicule linguistique au message coranique et à l'ensemble du corps théologique musulman, les savants de l'Islam ont de tout temps attribué à cette

1 La Mecque 570 - Médine 632. Les citations et passages contenant la mention «s.s.p» signifient «sur lui le salut et la paix».

2 Dans une étude récemment publiée, nous pensons avoir montré que les prescriptions de la Charia (droit musulman) ont fait une large place à un grand nombre de coutumes arabes antéislamiques jugées nécessaires au maintien de l'ordre social. Ce constat nous a alors conduit à supposer que, dans sa démarche générale, le Prophète Mohammed (s.s.p) ne cherchait pas à imposer à ses fidèles des règles canoniques abstraites et rigides, mais plutôt un droit en harmonie avec son époque et le lieu de son apparition. Voir Toulbi, 2009, p. 97.

langue un degré de sacralité équivalent à celui des textes religieux eux-mêmes³. Aussi bien, la majorité des docteurs musulmans considère que les liturgies, les prêches et les homélies ne sauraient être accomplis autrement qu'en langue arabe sous peine de leur invalidité. Ces constats conduiront d'ailleurs certains chercheurs à conclure que le texte coranique s'adressait à l'origine aux tribus païennes d'Arabie (Chabbi, 2000, p. 757). L'opinion occidentale semble par ailleurs elle-même déjà convaincue de la réalité de ce fait puisque selon un sondage réalisé en 2003 par l'agence CSA au compte du journal *Le Monde et La Vie*, on constate que 69 % des catholiques pratiquants interrogés considèrent Mohammed comme un prophète certes, mais pensent en même temps que son Ministère se limite aux seules populations arabes. De ces différents points de vue, la négation de la vocation universaliste de l'Islam devient patente.

Pourtant et en supposant que la religion musulmane soit effectivement limitée au cadre culturel étroit du monde arabe ainsi que semble le suggérer la majorité des chercheurs occidentaux, comment pourrait-on alors expliquer que sur les 1,57 milliards de musulmans qui vivent aujourd'hui dans le monde, plus de 80 % d'entre eux ne sont nullement d'origine arabe ? On sait, en effet, que la majorité des musulmans se trouve localisée dans les pays d'Asie comme l'Indonésie, le Pakistan, l'Inde ou le Bangladesh. Ou encore dans les Balkans, l'Iran ou même l'Afrique noire. Ceci d'une part. D'autre part, nous avons connaissance d'une multitude de versets et de dits du Prophète qui affirment clairement le caractère universel de l'Islam : « Nous ne t'avons envoyé qu'en guise de miséricorde pour les mondes » (Coran s21 v107) ; « Nous ne t'avons envoyé qu'en tant qu'annonciateur et avertisseur pour toute l'humanité » (Coran s34 v28) ; « J'ai été envoyé pour tous les hommes » (al-Bukhârî, 3227) ; « Je suis un Envoyé pour les Arabes et pour les non-arabes » ; « Transmettez mes enseignements [au monde] ne serait-ce que sous la forme d'un verset ! » (al-Bukhârî, 3227), disait le Prophète de l'Islam. Ces propos ne nous rappellent-ils pas singulière-

3 Bien que les théologiens musulmans soient unanimes pour attribuer à la religion musulmane une vocation universelle, ces derniers ne parvinrent cependant jamais à concevoir l'Islam en dehors du cadre arabe. Les propos du théologien égyptien pourtant modéré Yûsuf al-Qaradâwî sont révélateurs à ce sujet : « Vouloir dissocier entre l'Islam et l'arabité serait comme vouloir dissocier un corps de son esprit » (cité par 'Asîd, 2010, paragr. 4, l. 21).

ment le passage évangélique auquel se réfère l'Église catholique pour justifier la mission universelle du Christ : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit ! » (Matthieu, 19-20) ? C'est sans doute en regard de cette grande similitude que le Père Alain Houziaux écrit à juste titre au sujet de l'universalité du message musulman :

L'islam se considère comme la religion de l'ensemble de l'humanité, depuis ses origines. Il accomplit et met en œuvre l'alliance de Dieu avec Adam (le père et le prototype de toute l'humanité) ou, à tout le moins, avec Abraham, le père et le prototype de tous les croyants monothéistes. Le Dieu de l'islam, c'est le Dieu d'Abraham [...] Ainsi, la spécificité de l'islam, c'est d'être une religion pour tous les hommes sans distinction. Et cette universalité n'est pas seulement une manière de caractériser le champ du monde qu'il veut couvrir (le christianisme aussi a prétention à l'universalité), c'est aussi la caractéristique de ses dogmes et de ses rituels. La confession de foi de l'islam se veut universellement et « naturellement » accessible et signifiante (2004, p. 88-89).

Cette idée paraît d'autant plus fondée lorsque nous connaissons l'intérêt particulier que la tradition islamique réserva au principe d'égalité entre les races et les peuples composant l'humanité. Le Coran stipule clairement à ce propos : « Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle ; nous vous avons répartis en peuple et en tribus afin que vous vous connaissiez. Le plus noble d'entre vous auprès d'Allah est le plus pieux » (Coran s39 v13). Le Prophète Mohammed devait à son tour insister sur cette égalité du genre humain en répétant : « Nul Arabe n'a de supériorité sur un non-Arabe que par sa piété : vous êtes tous d'Adam, et Adam est de terre ! » (Ibn Hanbal, 22391) ; « Vous êtes tous égaux à l'image des dents d'un peigne » (Ibn 'Asâkir, 3948). Mais alors est-ce que les premiers souverains arabo-musulmans étaient disposés à se soumettre entièrement au principe d'égalité raciale énoncé par les textes sacrés de l'islam ? Et si ce ne fut le cas, dans quelle mesure la marginalisation des populations non-arabes en terre d'Islam aura-t-elle pu précipiter le déclin de la culture arabo-musulmane ?

On peut supposer, par hypothèse, que c'est en réaction aux discriminations raciales que les notables arabes faisaient souvent subir aux autres peuples conquis, que les intellectuels perses furent amenés, à partir du IX^e siècle, à se démarquer identitairement pour substituer à l'usage de la langue arabe celui du persan (1). Ce qui aura tout naturellement eu pour conséquence de priver la pensée arabe d'une élite intellectuelle de haut niveau, ajoutant ainsi un autre facteur de détermination aux conditions historiques de régression culturelle du monde arabo-musulman (2).

I. ÉLÉMENTS D'HISTOIRE DE LA RENAISSANCE DU PERSAN

On sait que l'Islam connut au lendemain du décès du Prophète, une extraordinaire expansion ; au point qu'à l'orée du VIII^e siècle, les armées omeyyades avaient déjà conquis l'Afrique du nord et pris Carthage aux Byzantins (698) et Tabarka aux Berbères (702). Dès lors, se posa le problème de savoir quel traitement il fallait réserver aux populations nouvellement soumises. Cette question ne concernait évidemment pas les non-musulmans qui étaient de facto régentés par le statut du dîmé, mais les nouveaux convertis à la religion musulmane ; devait-on accorder aux nouvelles recrues de l'islam les mêmes droits qu'à ceux des premiers musulmans ?

Forts de leurs conquêtes militaires et de plus en plus pervertis par l'attrait du pouvoir, les gouvernants arabo-musulmans ne semblaient pas prêts à accorder aux populations nouvellement conquises un statut équivalent au leur pour la simple raison qu'elles avaient embrassé l'islam. Au reste, la vénération que la majorité des califes omeyyades (661-750) vouait aux coutumes et valeurs socioculturelles arabes n'avait d'égal que le mépris qu'elle témoignait envers les autres cultures et en particulier à celle des Iraniens. Il arrivait même parfois aux souverains omeyyades de considérer le fait d'être Arabe plus important que la conversion à l'islam elle-même, finissant ainsi par accorder aux convertis étrangers – persans en particulier – un statut analogue à celui de l'esclave affranchi (Delcambre, 2001, paragr. 12).

Les califes omeyyades se considéraient le plus souvent comme les maîtres absolus de l'Islam et gouvernaient l'État telle une aristocratie de monarques absolus dont les seuls égards étaient réservés aux arabo-musulmans, c'est-à-dire à ceux dont le père et la mère étaient des arabes libres. Quant aux musulmans d'origine non-arabe, les *mawâlî*, ceux-ci étaient condamnés à vivre sous le joug d'une sorte de statut de citoyens de seconde zone ou d'«étrangers internes», statut dont Mercedes-Garcia Arenal résume la réalité historique et sociologique de la manière suivante :

Ils s'appellent *mawâlî*, «clients», terme religieusement neutre ; en réalité, pour la première fois, nous nous trouvons en présence d'une emphase, un négatif de «l'avant» conversion : on est des *mawâlî*, les enfants le seront et les enfants des enfants aussi. Même si les *mawâlî* de la première génération sont des «convertis», alors que dans la deuxième et la troisième, il s'agit d'enfants de musulmans ou d'enfants de musulmanes, qui continueront cependant à porter un nom qui transmet la mémoire de leur origine (2002, p. 40).

On sait en effet que les notables arabes allaient souvent prendre pour épouses ou concubines des femmes d'origine perse, byzantine ou africaine. Malheureusement, les enfants nés de ces unions allaient à leur tour faire l'objet d'une autre discrimination. Indépendamment de leur couleur de peau, les enfants dont le père était arabe sans la mère seront appelés des *hadjîn* (bâtards) et, à l'image des *mawâlî*, soumis à un statut dégradé.

Ainsi, à l'aube du viii^e siècle, la communauté musulmane s'était, au détriment de la vocation égalitariste et universaliste de l'islam originel, retrouvée hiérarchisée en trois classes sociales : les Arabes purs se situant au sommet de la hiérarchie, les métis d'Arabes en deuxième position et, enfin, les musulmans non-arabes généralement d'origine perse, grecque ou byzantine. En plus de devoir souvent vivre dans des ghettos situés loin des lieux de résidence arabe, ces deux dernières castes étaient soumises à un ensemble de restrictions sociales et légales. À titre d'exemple, le musulman non-arabe ne pouvait pas prétendre aux fonctions publiques comme celle de l'imam (guide religieux) et du cadi (magistrat). Aussi, le mariage d'un *mawâlî* avec une musulmane d'origine arabe était strictement interdit. Plus grave encore, un Arabe pouvait parfois être

l'héritier d'un non-arabe et non le contraire, tandis que la dîme en cas d'homicide involontaire sur la personne d'un musulman non-arabe valait, dans certains cas, la moitié de celle qu'il fallait verser pour une victime de sang arabe (voir Al-Isfahânî, 1957, t. II). L'historien andalou Ibn AbdulRabbihi (m. 860) rapporte à ce sujet que lorsqu'un *mawâlî* était présent à un repas, il devait rester debout lorsque les arabes de souche étaient assis. Et même lors de funérailles, il était formellement interdit aux *mawâlî* de prier aux côtés des Arabes. En plus de toutes ces restrictions, les communautés musulmanes d'origine non-arabe étaient soumises à plusieurs contraintes financières comme le versement de la dîme, taxe qui, comme nous le savons, devait être réservée aux seuls dîmés, juifs et chrétiens. Les califes omeyyades avaient également imposé aux Iraniens un impôt supplémentaire à l'aumône légale sous prétexte du respect des anciennes traditions sassanides : il s'agit des cadeaux du mois perse de Norouz adressés à la cour califale, sommes qui atteignaient parfois la somme faramineuse de dix millions de drachmes (Zidane, 1922, t. II, p. 27).

On voit donc à quel point le tribalisme arabe réussit au temps des Omeyyades (661-750) à prendre le pas sur l'énoncé des textes sacrés de l'islam en excluant arbitrairement de leurs pratiques quotidiennes l'ensemble des injonctions coraniques appelant à l'égalité ethnique et interculturelle. Si bien que Bernard Lewis eut parfaitement raison de noter à ce propos :

La cause de l'égalité raciale est soutenue presque unanimement par les préceptes de la religion islamique – à la fois par les exhortations à la piété et les injonctions de la loi. Et néanmoins, simultanément, la littérature, les arts et le folklore des peuples musulmans reflètent avec éclat l'inégalité et l'injustice. En cela comme en tant d'autres choses, il y a un contraste flagrant entre ce que l'islam dit et ce que les musulmans – ou au moins certains d'entre eux – font (1993, p. 64).

Notons au passage avant d'y revenir plus loin que ce constat de la discordance entre théorie et pratique en Islam est un thème récurrent dans les recherches de nombreux orientalistes (voir Bousquet, 1965).

Se retrouvant ainsi écartés des différents secteurs de la vie sociale musulmane, le seul moyen qui semblait donc s'offrir aux *mawâlî* pour s'imposer dans la société arabe était de se surpasser dans le domaine particulier de la connaissance religieuse. Ayant évolué dans un environnement bédouin, on sait que les Arabes ont généralement été limités du point de vue didactique, à un degré tel que même le Coran les avait qualifiés d'« incultes » (Coran s62 vo2). La seule préoccupation intellectuelle qui suscitait quelque peu l'intérêt du peuple du désert était la poésie et l'histoire, celles-ci servant essentiellement à maintenir vivant le souvenir nostalgique du passé glorieux des tribus arabes. L'historien Ibn al-Faradj a bien perçu cette réalité sociologique lorsqu'il écrit au xiii^e siècle que « l'érudition de ce peuple [arabe] consistait anciennement à connaître sa langue et les règles auxquelles elle était soumise [...] Quant à la philosophie, Dieu ne lui en avait rien appris et il y était naturellement peu propre » (cité par Sertillanges, 1960, p. 20).

Le propos d'Abû al-Faradj est sans doute sévère. Car, même si les conditions sociologiques de vie des bédouins de l'Arabie qui étaient particulièrement contraignantes au Moyen Âge ne pouvaient laisser que peu de place à la réflexion philosophique et aux activités de l'intellect, force est cependant de constater que l'avènement de l'islam a littéralement révolutionné cet état de fait. Il faut savoir en effet que l'arrivée des premiers convertis non-arabes à l'islam, perses et grecs en particulier, avait permis une évolution significative de la pensée arabe.

L'histoire nous enseigne que l'intrusion de ces étrangers venus de terres voisines conquises par les Arabes, allait rapidement permettre un essor fabuleux des sciences dont la philosophie qui devait occuper une grande place dans le droit musulman. Et c'est ainsi que les précurseurs de la philosophie islamique furent pour leur majorité des Perses de renom tels que al-Kindî⁴ (801-873), al-Fârâbî⁵ (872-950) ou encore Avicenne⁶ (980-1037). Il en va de même pour

4 Abû Yûsuf Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî ou Alchindius est l'un des plus grands philosophes arabes. Décédé en 873, il est auteur de plus de 290 traités.

5 Mohammed al-Fârâbî ou Alfarabius est un philosophe perse chiite. Décédé à Damas en 950, il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont un grand commentaire de *La République* de Platon.

6 Abû Ali al-Husayn Ibn Sînâ ou Avicenne a vécu en Iran entre 980 et 1037. Philosophe, écrivain et médecin, il est l'auteur de plus de 276 traités. Il est surtout connu en Occident par son *Canon d'Avicenne*.

les tenants de la pensée juridique islamique. Exception faite des premiers jurisconsultes de Médine dont le traditionalisme légendaire interdisait toute velléité novatrice, la majeure partie des théoriciens et rationalistes du droit musulman venait d'ailleurs et n'était pas arabe : Abû Hanîfa⁷ (699-767), al-Tabarî⁸ (723-838) et al-Bukhârî⁹ (809-869), par exemple, étaient d'origine perse. De même qu'Ibn al-Moubarak¹⁰ (736-797) était turc et al-Layth Ibn Saad¹¹ (712-791) originaire d'une famille copte d'Égypte. En ce point précis de notre argumentaire, une anecdote restituant un vif échange entre le calife omeyyade Abdul Malik (684-705) et le traditionaliste arabe al-Zuhrî (672-742) confirme la crainte du souverain arabe de voir les étrangers s'approprier la science religieuse aux dépens des savants arabes :

Le calife demanda à al-Zuhrî de le renseigner sur les meilleurs juristes de l'Arabie, du Yémen, de Syrie, d'Égypte et de Perse en s'interrogeant à chaque fois si l'origine du savant était arabe ou non ? En apprenant que les meilleurs juristes de son temps étaient des *mawâlî*, le calife ne cacha pas sa colère en s'écriant : « Je jure que ces *mawâlî* vont prendre le pas sur les Arabes jusqu'à prononcer les sermons à partir des estrades devant un parterre composé d'arabes ! ». Al-Zuhrî lui répondit alors courageusement et en ces termes : « Telle est la volonté d'Allah et telle est sa religion ; celui qui la préserve gouverne et celui qui la néglige tombe » (cité par Cissé, 1998, p. 97).

Il faut retenir au passage que la lecture juridique fournie par les juristes non-arabes à la Charia (droit musulman) avait pour avantage d'être plus souple que celle des juristes traditionnels d'Arabie et était, de ce fait, mieux reçue par les populations nouvellement converties à l'islam. Cela était sans doute dû au fait que, contrairement aux légistes traditionalistes arabes dont l'éducation se limi-

7 Abû Hanîfa al-Nu'mân est le fondateur du Hanafisme, le premier rite sunnite. Né à la ville iraquienne de Kûfa en 699, il en dirigera la mosquée jusqu'à sa mort en 767.

8 Al-Tabarî Mohammed Ibn Djarîr : historien, théologien et exégète. Originaire du Tabaristan, il est décédé à Bagdad en 923. Il deviendra célèbre par son *Histoire des nations et des rois* et son exégèse du Coran.

9 Al-Bukhârî Abû Abdullah Mohammed est considéré comme l'un des plus grands chroniqueurs musulmans. Il est l'auteur du *Sahîh (L'authentique)* qui rassemble plus 7275 hadiths.

10 Abdullah Ibn al-Moubarak est un juriste, un soufi et un théologien musulman d'origine turque.

11 Al-Layth Ibn Saad est un jurisconsulte égyptien d'origine copte. Né en 712, il sera cadi d'Égypte jusqu'à sa mort en 791. Il ne laissa malheureusement pas de disciples aptes à promouvoir ses enseignements.

tait au cadre socioculturel étroit et rigide de Médine et de La Mecque, les juristes rationalistes non-arabes avaient grandi dans un environnement multiculturel plus riche et plus ouvert sur le monde et sur les autres systèmes juridiques dont celui latin. Le fait est que les nouveaux convertis étaient souvent des gens cultivés qui avaient bénéficié eux-mêmes ou leurs pères d'une éducation libérale, c'est-à-dire d'une formation à la rhétorique hellénistique qui était normale dans les pays du Croissant fertile du Moyen-Orient (Schacht, 1964, p. 28). Cette nouvelle approche du droit dans sa dimension interculturelle allait donc permettre aux juristes rationalistes de grande culture de plaider en faveur d'une nécessaire «interpénétration des civilisations» (Toulbi, 1984, p. 26).

La volonté de s'ouvrir sur les valeurs culturelles des autres civilisations conduit alors les juristes non-arabes à se montrer plus tolérants et particulièrement réceptifs aux conceptions «étrangères» dans la manière de réfléchir et de dire le droit. N'est-ce pas aux rationalistes perses d'Irak que l'on doit l'élaboration des traités relatifs aux «fictions légales»¹² (*al-hiyal*) et à la notion d'équité ou de «préférence juridique»¹³ (*al-istihsân*), toutes choses résolument combattues par les juristes arabo-musulmans qui préféraient se limiter au sens littéral des textes sacrés? Les jurisconsultes perses tels que Abû Hanîfa (699-767) et al-Tabari (723-838) ne furent-ils pas aussi les premiers jurisconsultes musulmans à autoriser la femme à prétendre au rang de cadi (magistrat) et ce, au moment même où l'ensemble des légistes arabes lui interdisaient d'accéder à cette fonction? On sait aussi que les juristes non-arabes se montrèrent plus tolérants que les juristes d'Arabie à l'égard des communautés non-musulmanes

- 12 Le terme *hiyal* signifie l'«astuce» ou la «ruse». Dans la terminologie juridique islamique, les «fictions» représentent «l'usage de moyens juridiques à des fins extra-juridiques qui ne pourraient être atteintes directement, qu'elles soient elles mêmes légales ou non, par les moyens fournis par la Charia» (Schacht, 1964, p. 71). Par exemple: en vue de braver l'interdit relatif au prêt à intérêt, on vit apparaître le procédé de la «double vente» ou *mukhâtara* qui consiste à ce que le débiteur cède un bien déterminé au créancier à un prix fixé, en lui garantissant de le lui racheter pour un prix supérieur au terme du prêt. Cette fiction devait être tellement efficace qu'elle n'allait pas tarder à se répandre en Europe sous l'appellation du contrat de la *mohatra*, avant d'être condamnée en 1679 sous le pontificat d'Innocent XI. Voir Thireau, 1980, p. 345.
- 13 Le terme arabe *istihsân* veut dire «juger approprié». Juridiquement, il signifie la non-application, en cas de nécessité, d'un précepte du texte sacré afin de laisser la place à un autre précepte servant davantage l'intérêt général. La règle de substitution peut par exemple être une coutume.

et de certaines pratiques controversées ; on sait, par exemple, que l'ensemble des savants musulmans déclara l'homosexualité comme étant un délit passible de la lapidation, à l'exception toutefois du persan Abû Hanifa qui n'y vit qu'une impiété morale, donc sans conséquences légales. Le copte al-Layth (712-791) fut également l'un des seuls juristes musulmans à défendre les églises d'Égypte quand la majorité des docteurs sunnites avait autorisé leur destruction¹⁴.

On voit donc bien comment les jurisconsultes non-arabes (perses en particulier) furent les principaux architectes de la jurisprudence islamique (*al-idjtihād*) autant que les garants de son universalité et son ouverture sur le monde. L'œuvre de ces docteurs avait d'autant plus d'effet sur la conscience collective musulmane que leurs publications étaient rédigées en langue arabe. Chose qui avait par ailleurs permis au patrimoine littéraire arabe de s'enrichir d'un apport intellectuel hors pair et de faire de la langue arabe l'une des principales langues savantes dans le monde.

Malheureusement, un évènement historique particulier allait mettre fin à ce rayonnement culturel arabe : la renaissance du persan à partir du IX^e siècle. En effet, les différentes dispositions discriminatoires édictées par les gouvernants omeyyades pendant le premier siècle de l'Islam à l'égard des citoyens non-arabes pousseront ces derniers à organiser un important mouvement de protestation désigné sous le nom de la *Chu'ûbiyya* ou « gens du peuple ». Ce mouvement allait prendre une ampleur telle que Kahm Piankhy, qui analyse les mécanismes sociologiques et politiques ayant participé à sa formation, écrit très justement que « ce mouvement était revendiqué aussi bien par des Perses, des Berbères que par des convertis wisigoths et francs d'Andalousie, déçus de voir que les Arabes continuaient à prendre l'islam pour une entreprise familiale et reléguèrent les autres musulmans à des places subalternes » (2006, p. II, paragr. 3).

14 Selon une anecdote, l'imam al-Layth aurait assisté un jour à la destruction d'églises sur ordre du gouverneur d'Égypte. Il écrit alors au calife demandant sa destitution pour non-conformité de l'acte à l'esprit de l'islam et demanda de reconstruire les églises et d'en construire de nouvelles à chaque fois que les chrétiens en font la demande. Voir Cissé, 1998, p. 97.

De guerre lasse et incapables de faire aboutir leurs revendications en faveur d'un grand égalitarisme, l'alliance de ce mouvement avec la rébellion du clan abbasside conduira plus tard à la chute du pouvoir omeyyade en 750. À partir de cette date fatidique, le nouveau régime proclame son intention d'établir le gouvernement de Dieu sur Terre et promet l'égalité entre musulmans arabes et non-arabes. Dès lors, les personnalités persanes se voient désignées aux hautes fonctions au sein de l'État de même que des intellectuels perses deviennent les principaux scribes de l'empire et des proches des cercles aristocratiques. Alors que la langue persane fut marginalisée pendant plus d'un siècle et maintenue sous l'ombre de la langue arabe, son usage était désormais autorisé ou même encouragé par la classe dirigeante. De jour en jour, l'éloquence du persan séduisait davantage les classes intellectuelles et dominait de plus en plus les cercles littéraires. Cette montée fulgurante du persan atteindra son sommet avec l'œuvre des auteurs Daqîqî (942-976), Ferdowsi (940-1020) et Asadî Tôsî (m. 1072).

En retraçant l'épopée de l'histoire sassanide et le passé glorieux de l'Iran, ces auteurs surent redonner au nationalisme perse un second souffle. Après les historiens, ce sera aux mystiques et aux philosophes iraniens de prendre le relais en participant à leur tour à la réhabilitation de la langue persane. Ce fut particulièrement le cas du grand cheikh Djalaluddîn al-Rûmî¹⁵ (1207-1273) qui utilisa le persan pour toutes ses publications. Ou encore de Fariduddîn 'Attâr¹⁶ (1142-1229), le célèbre chroniqueur du *Mémorial des Saints* et du *Langage des oiseaux*. On peut encore citer dans le genre dialectique *La Vérité des vérités* de Sanaï (m. 1131) ou le *Trésor des secrets* de Nizami (1141-1202).

Tels sont, rapportés à grands traits, les principaux éléments d'histoire relatifs à la renaissance de la langue persane. Il nous reste maintenant à évaluer leurs incidences et leurs implications dans le long processus ayant conduit au déclin de l'activité philosophique et jurisprudentielle en terre d'Islam.

15 Djalaluddîn al-Rûmî est l'un des plus grands mystiques musulmans. Originaire de Balkh (Afghanistan), il étudia à Alep puis à Damas où il fit la rencontre d'Ibn 'Arabî (1165-1240).

16 Abû Hâmid Fariduddîn 'Attâr est un mystique musulman né au Khorasan en 1142. Il renonça au commerce pour embrasser l'ascétisme. Il sera assassiné par les Mongols en 1229.

2. DE LA RENAISSANCE DU PERSAN À L'APPAUVRISSMENT DE LA PENSÉE ARABE

Les retournements de l'histoire restent cependant imprévisibles ! Le fait est que cette embellie qui caractérisait la civilisation arabo-musulmane allait bientôt être contrariée par la résurgence, dans la société arabe du ^x^e et ^{xi}^e siècles, de réflexes ethnocentriques prenant de nouveau pour cible la langue persane de plus en plus vouée aux gémonies¹⁷. Il semble que les savants arabes n'étaient guère disposés à troquer la « langue du Coran » pour la « langue des païens ». Contrairement aux musulmans non-arabes qui avaient excellé aux débuts de l'islam dans la langue arabe pour s'imposer dans la société musulmane, les penseurs arabes furent incapables d'en faire de même avec la langue persane. Nous rappelant à certains égards la réticence de l'Église catholique face à la substitution du latin par les langues vernaculaires, il faut savoir que les docteurs arabo-musulmans ont de tout temps adopté une attitude de rejet systématique à l'égard des langues étrangères à l'arabe. Selon un texte attribué à l'imam Malik¹⁸ (715-795), celui-ci aurait dit, « le calife Umar affirma que tout homme qui parle le persan perdra sa virilité et deviendra un traître ; faites donc disparaître les coutumes non-arabes et maintenez vivante la coutume des Arabes ! » (cité par al-Châtibî, 2003, t. IV, p. 115). Le traditionaliste al-Bayhaqî rapporte à son tour un autre récit aussi incertain que le premier selon lequel le même calife aurait dit : « N'apprenez pas la langue des non-arabes ! » (994-1061, t. IX, p. 234).

Pour le puriste Ibn Taymiya (1263-1328), la sentence est donc sans équivoque : « Les premiers savants de l'Islam furent unanimes pour interdire aux musulmans de ressembler aux Infidèles. Aussi, il est du devoir de tout croyant de contredire les chrétiens et les non-arabes dans leur manière de s'habiller et

17 Le souci de préservation de situations sociales privilégiées aura souvent été le moteur ayant conduit au rejet de toutes les formes d'altérité culturelle et linguistique dans les sociétés arabo-musulmanes. C'est surtout en jouant sur les peurs populaires du risque de dénaturalisation culturelle et identitaire, que nombre de gouvernants d'États arabes parviennent aujourd'hui encore à verrouiller les portes du changement socioculturel. Voir Toulbi, 2001.

18 Malik Ibn Anès est un jurisconsulte originaire de Médine. Le Malékisme est le second rite musulman après le Hanafisme, présent surtout au Maghreb et en France. Le droit malékite se fonde sur l'énoncé du Coran, des hadiths, les us et coutumes de Médine et les précédents des compagnons du Prophète. Et dans certains cas sur l'analogie et l'intérêt général.

de parler» (t. II, p. 11). Celui-ci, à l'instar de beaucoup d'autres auteurs arabo-musulmans avant lui, alla même jusqu'à attribuer faussement au Prophète de l'Islam un récit selon lequel il aurait dit que «l'homme qui sait parler l'arabe ne doit jamais parler une autre langue ; car celle-ci fera de lui un hypocrite».

Avec de tels propos à la limite de l'autarcie intellectuelle, on ne devrait plus être surpris d'entendre des intellectuels arabes du genre d'al-Birûnî (973-1048) dire «préférer se voir insulter en arabe que complimenté en persan» (cité par Mekki, 2007, t. I, p. 107) ! On peut également citer à ce propos la fatwa¹⁹ plus récente et de loin plus alarmante du théologien membre de la Commission des ulémas saoudiens Ibn Fawzân, qui n'hésite pas à écrire que «toute personne d'origine arabe qui utilise une langue étrangère pour communiquer tente de ressembler aux étrangers ; sauf en cas d'extrême nécessité, cet acte est interdit [par la religion musulmane] ! Car tout musulman qui utilise leur langue n'a pour but que de leur ressembler» (2010, fatwa n° 6348).

Peut-on raisonnablement souscrire à des propos aussi antinomiques du message coranique ? Car si vraiment la langue arabe devait demeurer la langue exclusive de la Parole divine, comment alors expliquer la présence de nombreux mots étrangers à l'arabe dans la Sainte Écriture musulmane ? En effet, les exégètes musulmans eux-mêmes s'accordent à dire que le texte coranique obéit à un énoncé pluriel puisqu'il contient une multitude d'expressions perses, éthiopiennes et syriaques²⁰. Le Coran n'admet-il pas par ailleurs que la Révélation s'est aussi bien manifestée à Moïse en langue hébraïque et à Jésus en langue grecque ? Le Prophète de l'Islam n'avait-il pas aussi appelé certains de ses compagnons à apprendre l'hébreu et le syriaque pour en faire, au besoin,

19 La *fatwa* est une sentence légale émise par une personnalité savante ayant autorité théologique ou juridique sur la conduite des fidèles. La personne apte à donner une fatwa est un *mufti*, un «jurisprudent».

20 Après avoir posé la question de savoir si le Coran était exclusivement arabe, l'exégète médiéval al-Thaâlibî parvient à la conclusion que le livre saint contient plusieurs expressions non-arabes dont l'exemple suivant : «À cet égard, nous pouvons citer la Parole de Dieu *nâchi'atu al-layl* du verset suivant : «La prière nocturne est plus influente et plus propice à la récitation» (Coran s73 v6), Ibn Abbas (m.687) affirmait qu'en langue éthiopienne, *nas'at* veut dire «le début de la nuit». Voir al-Thaâlibî, 2012, p. 43.

un moyen d'acculturation antagoniste²¹ ? La sagesse prophétique ne dit-elle pas à ce sujet que « quiconque apprend la langue d'une nation se met à l'abri de ses méfaits » ? Par ailleurs, une multitude de récits établit clairement que le Prophète lui-même ne rechignait pas à faire un usage récurrent d'expressions étrangères à la langue arabe²². Allons plus loin : pour quelles raisons obscures la Charia aurait-elle eu un quelconque intérêt à imposer la seule langue arabe au détriment des autres langues quand on sait que le Coran lui-même qualifie la diversité linguistique des hommes comme étant un don et un « signe divin »²³ ?

Sans aller jusqu'à partager la thèse par ailleurs très controversée de Christoph Luxenberg (2007) qui se fonde en grande partie sur la pluralité sémantique du Coran pour affirmer que l'arabe n'est pas la langue originelle du Livre Saint de l'islam²⁴, on peut plus raisonnablement soutenir que la promo-

- 21 Les traditionalistes al-Bukhârî (809-869) et al-Bayhaqî (994-1066) rapportent, à titre d'exemple, que le Prophète donna instruction à Zayd Ibn Thâbit (m. 665) et à Ibn Massoud (m. 652) pour apprendre l'hébreu.
- 22 Comme par exemple lorsque le Prophète disait en persan *sâr* (plat), *sanah* (bien), *kakh* (ne touche pas!) ou *ichkamet dard* (la douleur du ventre).
- 23 « Parmi ses signes il y a la création des cieux et de la terre, la diversité de vos idiomes, de vos couleurs. En cela, il y a en vérité des signes certains pour les savants » (Coran 30 v 22).
- 24 Dans une thèse récemment publiée (2007) et intitulée *Lecture syro-araméenne du Coran. Contribution pour décoder la langue coranique*, C. Luxenberg présente une étude philologique dans laquelle il défend l'idée selon laquelle la langue originelle du Coran ne serait pas l'arabe littéraire, mais plutôt un mélange d'araméen et de syriaque. L'exégèse classique du Coran serait alors frappée d'une « tare constitutionnelle » du fait de son ignorance de l'araméen et de l'arabo-syriaque. L'auteur argumente sa théorie par trois éléments essentiels : a) l'existence en Arabie du VII^e de la langue liturgique syro-araméenne des Chrétiens devenue une sorte de *lingua franca* qui se serait, au temps du Prophète, mélangée à l'arabe bédouin ; b) l'apparition tardive de la littérature l'arabe (selon l'auteur, 150 ans après le départ du Prophète) ; c) l'ajout, selon l'auteur, tardif et fortuit au Coran de la ponctuation et des points diacritiques permettant de distinguer entre les lettres, ce qui aurait dénaturé le sens originel du Livre Saint. Pour notre part, nous n'admettons pas cette thèse pour la simple raison que : a) les similitudes entre certains idiomes arabes et syriaques ne nous semblent pas suffisants pour faire de l'arabo-araméen la langue initiale du Coran : tandis qu'Erpenius (1613) et De Dieu (1628) considèrent le syriaque comme « la sœur de l'arabe et la fille de l'hébreu », le juif andalous Ibn Barûn (m. 1128) nous apprend que les idiomes identiques dans les langues sémites (l'arabe et le syriaque dans notre cas) n'ont pas forcément le même sens et constituent encore moins la même langue (arabo-syriaque) ; b) la littérature arabe n'est pas apparue un siècle et demi après l'avènement de l'Islam comme le prétend C. Luxenberg, celle-ci existait bien avant ainsi qu'en témoigne la poésie antéislamique ou *moallakas* d'Imroulcays (m. 540),

tion de la diversité linguistique est un fait coranique incontestable. Et, quelles que furent les véritables raisons ayant poussé la majorité des juristes et théologiens arabo-musulmans à vouer un culte exagéré à la langue arabe, on retiendra seulement que leur refus de tirer profit de l'apport intellectuel de leurs coreligionnaires iraniens aura constitué l'un des principaux facteurs d'appauvrissement de la pensée philosophique et juridique de l'Islam. Les rationalistes iraniens s'exprimant désormais en persan, l'usage de la langue arabe allait malheureusement se limiter aux écrits scolastiques et la cité arabo-musulmane finit, malgré elle, par être amputée des traditionnels débats d'idées qui faisaient par le passé toute sa richesse intellectuelle (voir Arkoun, 2003).

La rupture de la langue arabe avec la langue perse allait d'ailleurs s'approfondir à la faveur de l'indépendance de l'Iran qui se dissociera définitivement du califat de Bagdad. En effet, dès le début du règne seldjoukide en 990, le persan sera proclamé langue officielle de l'empire, évènement de grande importance symbolique et politique qui favorisera le retour de l'élite intellectuelle perse vers son pays d'origine. Le rationalisme non-arabe dont les Perses furent un temps les champions, sera dès lors récupéré par le courant chiite duodécimain²⁵ qui devint, comme on sait, religion d'État en Iran sous le règne de la dynastie safavide (1500-1750). Désormais otage d'un ethnocentrisme chauvin et réfractaire à tout effort d'innovation en matière théologique ou juridique, la pensée arabo-musulmane allait progressivement sombrer dans un conservatisme têtue. C'est ce dessèchement grandissant de la pensée philosophique islamique qui, faute d'espaces organisés de réflexion et d'échanges constructifs entre les penseurs de l'islam, devait pousser une multitude de savants musulmans à définitivement

de Tarafa (m.564), de Antara (m.615)...etc. que le style coranique dit «défier »; c) l'ajout des points diacritiques au Coran ne s'adressait pas aux lecteurs arabo-musulmans qui, du fait de la transmission orale du texte coranique, l'apprenaient par cœur, mais seulement aux lecteurs non-arabes: ainsi donc et contrairement à ce que prétend C. Luxemburg, l'ajout de ces points n'aurait rien pu changer à la lecture initiale du Coran.

- 25 Le Chiisme est la branche opposée de l'islam sunnite regroupant près de quinze pour cent des musulmans dans le monde (Iran, Liban et Yémen). Ce courant est par rapport au sunnisme ce qu'est l'Église orthodoxe par rapport au catholicisme. Le chiisme duodécimain d'Iran se distingue par la doctrine des douze imams infaillibles (Guides spirituels descendent du Prophète Mohammed), celle de l'occultation du Mahdi (le pôle cosmique) et par l'institution d'un clergé, la *Marjara*.

tourner le dos au rationalisme et à l'effort de réflexion philosophique pour se réfugier dans le mimétisme et le conformisme le plus rigide (*al-taqlid*), sonnait ainsi le glas de ce qui fut un temps l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane²⁶.

La pensée éminemment « progressiste » dont se prévalaient les premiers docteurs de l'islam n'allait plus tarder à faire place à une nouvelle attitude de frilosité intellectuelle et de défiance collective à l'égard des sciences dites « profanes » et en particulier celle de la philosophie. L'anathème antiphilosophique deviendra la règle dans l'imaginaire collectif arabe et n'épargnera plus aucun esprit religieux. Pour le théologien Ibn al-Djûzî²⁷ (1114-1200) par exemple, la philosophie aurait été « le principal élément ayant perverti la foi musulmane ». Ibn al-Salah²⁸ (1181-1245) ira encore plus loin dans l'invective :

La philosophie est la source de l'idiotie et de la décadence, l'essence de la perdition et de l'égarement, de l'erreur et de la perversion. Toute personne qui se convertit à la philosophie verra sa vision intérieure aveuglée face aux bienfaits de la Charia. Celui qui la porte [la philosophie] aboutira vers l'ignominie et la privation, et le démon voilera son cœur de la prophétie de Mohammed (s.s.p) (cité par al-Dhahabî, m.1348, t. III, p. 142).

Le puriste Ibn Taymiyya (1263-1328) semble du même avis lorsqu'il écrit à son tour que « les ouvrages de philosophie ne sont pour leur majeure partie que de vains exposés ou plus encore de l'apostasie » (1993, p. 185). Un autre juriste hanafite de renom, Ibn Nadjîm²⁹ (1519-1562), pourtant réputé être un théologien modéré, ne tardera pas lui aussi à déclarer qu'il « existe plusieurs catégories de savoirs [dont] certains sont interdits par la religion : ce sont la philosophie, la magie, l'astronomie, les sciences des naturalistes et la sorcellerie » (2005, t. IV, p. 125).

26 Nous nous sommes plus amplement penchés sur les conséquences sociologiques du cloisonnement doctrinal dont l'islam fit l'objet à partir x^e siècle dans notre thèse de doctorat. Voir Toualbi, 2011, p. 355.

27 Ibn al-Djûzî Abû al-Faradj est historien et un juriste hanbalite ayant vécu à Bagdad entre 1114 et 1200. Il est connu pour nombre de ses prises de position radicales. On lui attribue plus de 700 ouvrages.

28 Ibn al-Salah Uthman Abû 'Arm est un chroniqueur et un juriste chafite. Originaire du Kurdistan, il fut professeur dans plusieurs universités dont celle de la *Salahiya* de Jérusalem.

29 Zinedine Ibn Nadjîm al-Hanafî est né en Égypte en 1519. Théologien, mystique et grand juriste hanafite, il sera l'auteur de plusieurs ouvrages traitant de droit et de soufisme.

Quel raccourci ! En arriver ainsi à mettre sur un même pied d'égalité négative la philosophie et la magie en dit long sur le niveau de décadence atteint par la pensée religieuse arabo-musulmane entre le xi^e et xiii^e siècle ! Face à une telle déferlante d'injures et de sentences d'excommunication à l'endroit des philosophes et des libres penseurs, il n'est pas surprenant que la philosophie ait été rapidement assimilée à une science antireligieuse source de toutes les perversions.

Les théologiens arabes ne tarderont d'ailleurs pas à quitter le plan de l'invective et de l'anathème pour passer plus directement à la violence et à la répression. Ne disposant pas, comme on sait, d'institution inquisitoire pouvant proclamer des condamnations légales, ces derniers avaient cependant toute la latitude de solliciter l'intervention de l'autorité temporelle pour réprimander ou censurer les écrits de tous les penseurs qu'ils jugeaient arbitrairement menaçants pour la foi des croyants. La destruction par le feu de livres controversés, en particulier ceux d'auteurs non-arabes ne mit pas longtemps à devenir un usage habituel en Islam. Le cas du philosophe Ibn Djankî (m. 1200) illustre bien ce propos : craignant de voir le patrimoine philosophique musulman disparaître, celui-ci prit l'initiative de rassembler ce qu'il pouvait parmi les ouvrages des anciens philosophes pour les léguer aux futures générations musulmanes. Informés de ses intentions, les traditionalistes portèrent plainte contre lui devant le calife al-Nasir (1180-1225) pour détention illégale de livres subversifs. Aussitôt, celui-ci émettra un décret ordonnant la destruction de la bibliothèque d'Ibn Djankî. L'historien médiéval al-Qaftî (1172-1230) écrira tout un récit relatant ce rituel sacrificiel :

Le calife avait ordonné que les livres soient incinérés en présence du public dans un endroit de Bagdad appelé al-Rihba. On chargea un certain Ubaydullah al-Tamîmî d'accomplir la tâche. Après s'être tenu sur une haute estrade, celui-ci fit un long prêche dans lequel il maudit les philosophes et tous ceux qui leur prêtent l'oreille. Après avoir ensuite accusé Ibn Djankî d'hérésie, il se mit à prendre ses livres un à un pour les donner à un homme qui les lançait au feu. (t. I, p. 100).

Ce récit se passe évidemment de tout commentaire. Malheureusement, le calife al-Nasir (1180-1225) ne sera pas le seul souverain musulman à précipiter la ruine du patrimoine philosophique de l'Islam. De même que le califat de Bagdad ne sera pas le seul pays musulman à connaître la pratique de l'autodafé. Le

conformisme et l'esprit antiphilosophique allaient telle une trainée de poudre se propager à l'ensemble du monde arabo-musulman. On trouve, en effet, d'autres scénarios similaires à celui de Bagdad dans à peu près toutes les villes composant le monde arabe. En Andalousie et au Maghreb par exemple : bien que la pensée philosophique ait, un certain temps, atteint son apogée dans cet endroit du monde, le rationalisme allait malheureusement céder peu à peu la place au plus têtue du conservatisme malékite. Aussi est-ce par souci maladif de s'attirer à la fois la sympathie des conservateurs et celle des populations qui voyaient en leur consentement «une forme indirecte de révélation» (Blanc, 1998, p. 16), que le souverain al-Mansûr (978-1002) émit un décret ordonnant de brûler tous les ouvrages de philosophie disponibles à Cordoue. Le gouverneur de Séville, Ibn 'Ubâd (m. 1069), n'en fera pas moins en 1049 contre le grand penseur Ibn Hazm (994-1064) qui s'était – comble de l'outrage – permis de critiquer le fondateur du courant malékite. Le calife almohade Abû Yûsuf (1184-1199) lui emboîta le pas en émettant un décret prohibant l'étude et l'enseignement de la philosophie, avant de prononcer, en 1197, l'exil d'Averroès (1126-1198) vers la ville juive de Lucena et la destruction de l'ensemble de ses ouvrages.

De telles réactions de la part des gouvernants arabo-musulmans du XII^e-XIII^e siècle ne doivent par ailleurs pas nous surprendre outre mesure dans un contexte historique, écrit Abdelmadjid Charfi, ayant «systématisé l'ignorance, tué l'esprit de connaissance et l'amour de l'étude, depuis la diffusion de l'imitation servile, au point qu'un poète, sous les Hafside [1228-1574], a prétendu, exprimant sans doute un sentiment très répandu : «Toutes les sciences hormis le Coran sont mécréance sauf le hadith et le *fiqh*»» (2004, p. 167).

Il n'est donc pas étonnant qu'aujourd'hui encore l'enseignement de la philosophie, cette «mère des sciences» comme on dit, suscite le rejet des radicaux de l'islam jusqu'à être tout simplement expurgée des programmes scolaires dans de nombreux pays musulmans tels que l'Arabie saoudite ou le Koweït. Par exemple : à une question adressée à la Commission saoudienne des Fatwas concernant l'éventualité d'une intégration de la philosophie en tant que discipline dans les cursus scolaires, voici ce que fut la réponse de cette institution prétendument représentative de l'islam mondial :

Le musulman n'a pas le droit d'étudier la philosophie, le droit positif et les autres disciplines dans ce genre si celui-ci est incapable de différencier entre la vérité et l'erreur et risque de dévier du bon chemin. Cet enseignement n'est permis qu'aux personnes capables de le comprendre et qui auront au préalable étudié le Coran et la Sunna [...] On comprend donc pourquoi il est illicite de généraliser l'enseignement du droit et de la philosophie dans les cycles éducatifs et universitaires, cet enseignement ne devant être réservé qu'à une élite bien préparée [de théologiens?], et dont le seul but serait d'accomplir son devoir islamique, en faisant triompher la vérité et en dénonçant l'erreur (2010, fatwa n° 107885).

Bien heureusement, tous les penseurs de l'islam contemporain ne partagent pas ce point de vue d'un autre âge des membres du clergé saoudien. Le fait est que l'ethnocentrisme excessif dont se prévalent les fondamentalistes musulmans et leur hostilité avouée à l'égard de la pensée philosophique ne s'applique, en réalité, que pour les États arabes du Moyen-Orient qui se sont, dès le x^e siècle, barricadés dans une espèce de «complétude théologique» à l'origine de l'absolutisme de leur pensée et représentations du monde. L'histoire nous apprend à ce sujet que la plupart des pays musulmans non-arabophones à l'exemple des Balkans, de l'Inde, de l'Indonésie ou même encore de la Malaisie n'ont que rarement suivi cette introversion. Bien au contraire, on sait que ces pays ont de tout temps continué à donner naissance à de grands penseurs et philosophes de l'envergure de l'éminent professeur de droit hanafite Shah Wali Allah (1703-1762) en qui Jacques Berque voyait une sorte de «Diderot des Indes» (1985, p. 13), du pakistanais Mohammed Iqbal (1873-1938) dont la traductrice et grande admiratrice Eva de Vitray-Meyerovitch présente comme «le plus important philosophe du sous-continent indien» (citée par le Bulletin critique du livre français, 1997, p. 214), ou encore du persan Jamal-Eddine al-Afghani (1838-1897) rendu célèbre en France au xix^e siècle par sa controverse philosophique avec Ernest Renan (1883)³⁰.

30 Après que Renan eut prétendu, dans une conférence donnée à la Sorbonne en 1883, que l'islam était par nature opposé au développement des sciences, al-Afghani lui adressa un contre-argumentaire qui défraya la chronique en France. Voir *Journal des Débats*, Paris, 18 mai 1883.

Au-delà du fait qu'un tel constat bat en brèche l'idée trop souvent répandue selon laquelle la prévalence, dans la tradition musulmane, d'attitudes de défiance à l'égard de la philosophie serait de nature sociologique et religieuse, il concourt également à faire la preuve que la tradition scripturaire de l'Islam, à l'origine, n'est pas hostile à la philosophie. Ce sont au contraire les exégètes littéralistes de l'islam qui, partant en guerre contre les libres penseurs, qui devaient décider que la philosophie heurtait le dogme religieux et qu'il fallait, par conséquent, en interdire l'usage.

Au terme de ce rapide exposé relatant le contexte historique ayant marqué la renaissance de la langue et culture persanes en terre d'Islam, on retiendra à quel point le départ massif d'une élite musulmane d'origine et d'expression non-arabe de Bagdad vers le sol de leurs ancêtres aura favorisé l'appauvrissement de la pensée juridique et philosophique arabo-musulmane. Entamé au IX^e siècle, cet exode de théologiens, de juristes et de philosophes de grande envergure qui subissaient régulièrement la persécution ou le mépris de leurs coreligionnaires arabes, aura finalement porté un coup fatal à l'esprit d'ouverture et à la dynamique de la pensée arabo-musulmane d'avant le X^e siècle. L'arabisation forcée de la société musulmane suivie de l'interdiction religieuse imposée aux nouvelles générations arabes d'apprendre et d'utiliser les langues étrangères ne devaient-elles pas, en fin de compte, marquer le déclin de la pensée philosophique arabe qui avait pourtant, par le passé, fait la gloire de cette civilisation ? Comment alors et dans de telles conditions d'enfermement culturel et linguistique, pouvait-on encore espérer un réel développement culturel ? La pluralité linguistique ne constitue-t-elle pas, en dernière analyse, un véhicule essentiel facilitant la transmission et l'échange des connaissances entre civilisations et cultures ?

Alors même qu'on étudiait avec passion les langues orientales dans les universités européennes et que l'on traduisait en latin les ouvrages d'auteurs tels qu'Avicenne (980-1037) et Averroès (1126-1198), l'œuvre jurisprudentielle des légistes arabes allait imposer au monde arabo-musulman de se replier ostensi-

blement sur lui-même s'interdisant dès lors tout contact soutenu avec le monde extérieur. C'est cet enfermement culturel et juridique qui devait nécessairement, écrit le Cheikh Khaled Bentounès, conduire la pensée musulmane à une extraordinaire «défiance face à toute idée venue de l'extérieur et entraîner un rejet systématique d'un débat ouvert permettant l'émergence de nouveaux concepts qui prendraient en considération les nouveaux acquis du progrès philosophique et intellectuel» (2006, p. 240). Pour pathétique qu'il aura pu paraître, ce cri d'alarme lancé au ^{xix}^e siècle par le libanais Botros al-Bostânî (1859) traduit bien sa vive inquiétude face au déclin de la culture arabe : «Où étaient les Arabes et que sont-ils devenus ? Où sont les poètes, les médecins, les tribuns, les écoles, les bibliothèques, les philosophes, les techniciens, les historiens, les astrologues ; où sont les livres de leurs arts, où sont les chercheurs et les hommes de lettres commentateurs ? !» (cité par Robinson, 1980, p. 27).

La philosophie ne fut d'ailleurs pas la seule valeur culturelle à avoir été violemment décriée et combattue par les fondamentalistes arabo-musulmans. Les activités liées aux sciences dites «profanes», à l'art et à l'industrie, n'échapperont pas moins à l'invective destructrice de théologiens souvent portés par une vision eschatologique du monde. Le fait est que le repli quasi obsessionnel de la majorité des savants musulmans du ^x^e siècle à l'intérieur d'une lecture rigide du corpus juridique religieux, ne tardera pas à installer la société musulmane dans un ethnocentrisme étroit et de surcroît exacerbé par les luttes de clans et les tentations d'hégémonie politique et idéologique. Au rejet systématique de la pensée philosophique et de la production intellectuelle, devait en effet s'ajouter l'excommunication de toute œuvre picturale et artistique. Même la représentation imagée de l'anatomie de l'homme allait être frappée d'interdit au risque même de réduire à néant le prestige qui avait longtemps entouré la production médicale arabe !

En tenant compte du cloisonnement social et intellectuel dans lequel la jurisprudence des ulémas littéralistes avait longtemps tenu l'ensemble du monde musulman, cloisonnement que Mohammed Arkoun (2003) qualifie à juste titre d'«ignorance institutionnellement organisée», nous comprenons mieux à présent les raisons pour lesquelles la civilisation musulmane était surdéterminée

à accumuler tant de retard sur le plan scientifique et technologique. L'interdiction faite aux croyants d'apprendre les langues étrangères, ou celle de quitter les frontières islamiques pour s'initier aux savoirs prodigués par les savants des autres civilisations, le rejet systématique de publications diverses jugées non conventionnelles, tous ces interdits historiques allaient tout naturellement empêcher l'épanouissement de la civilisation musulmane et rendre inévitable son déclin.

On pourra certes nous objecter que la question relative aux raisons du déclin de la civilisation islamique a depuis plus de trois siècles déjà fait l'objet d'une vaste littérature. En effet, et tandis que certains auteurs comme Montesquieu (1721) ou Voltaire (1756) ont tenté d'expliquer ce déclin par des facteurs politiques tels que la mauvaise gouvernance de la cité arabo-musulmane ou la conquête de Bagdad par les Mongoles, d'autres chercheurs tels que Renan (1883) ou plus tard Bernard Lewis (2002) ont davantage mis l'accent sur des facteurs d'ordre social et culturel tels que l'enfermement du monde musulman sur lui-même et sa confiance aveugle dans sa suprématie. Mais à supposer même que ces thèses qui accordent un crédit justifié aux conditions politiques et sociales de détermination et de l'immobilisme de la civilisation musulmane sont intéressantes à considérer, ne peut-on pas, pour terminer, y ajouter aussi le facteur juridique ? Platon n'écrivait-il pas en son temps déjà que « toute vie tient dans la justice » ? N'est-il pas vrai que sous ses trois façades, la pratique des affaires, la jurisprudence et le travail législatif, « le droit embrasse toutes les nuances de la vie et maîtrise les forces mystérieuses auxquelles obéissent les sociétés humaines » (Millot, 1970, p. 30) ?

En tenant alors bien compte de la fonction essentielle que le droit occupe au sein des sociétés humaines, il est donc permis d'imaginer l'existence d'une relation causale entre la faillite de l'institution jurisprudentielle musulmane – du fait de son cloisonnement doctrinal à partir du ^x^e siècle – et le déclin progressif de la civilisation islamique. Le fait est que l'interdiction juridico-religieuse imposée par les savants religieux et les gouvernants arabo-musulmans de l'époque à toute activité rationnelle et la croisade antiphilosophique qui s'en était suivie ont, sans aucun doute, fonctionné comme des facteurs déclencheurs à l'ensemble des occurrences historiques qui allaient frapper d'inhibition l'ins-

titution culturelle et sociale de l'Islam. La sacralisation sinon la divination de la norme jurisprudentielle dont la nature était hostile à toute innovation rationnelle allait, au fil des temps, se muer en un puissant facteur d'empêchement de l'adaptation du champ juridique et social musulman à l'évolution du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-CHÂTIBÎ Abû Ishâq, 2003 [m. 1388], *Les Approbations dans les sources de la Charia* [*Al-Muwâfaqât fî usûl al-chari'a*], Beyrouth, Dar Ibn al-Qayyim & Dar Ibn Affene.
- AL-DHAHABÎ Mohammed, 2001 [m.l. 348], *La Chronique des nobles savants* [*Sîrat a'lâm al-nubalâ*], Beyrouth, Mu'assasat al-Risâlah.
- AL-ISFAHÂNÎ Abû al-Faraj, 1957 [m. 967], *Le Livre des chansons* [*Kitâb al-aghânî*], Beyrouth, Dar al-Thaqâfa.
- AL-QAFTÎ Mohammed, 1908 [m. 1230], *Les Récits des savants par les meilleurs sages* [*Akhhbâr al-'ulamâ' bi akhyâr al-hukamâ'*], Le Caire, Librairie al-Saada, version numérisée: <http://www.islamport.com>.
- ARENAL Mercedes-Garcia, 2002, *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- ARKOUN Mohammed, 1982, *L'Humanisme arabe au IV^e-X^e siècle*, Paris, Librairie philosophique Jules Verne.
- 'ASÎD Ahmed, 2010, « L'arabité de l'Islam » [*Urûbatu al-islâm*], in *Journal HESPRESS*, Maroc., n. 2969.
- AT-THAÂLIBÎ Abderrahmane, 2012 [m. 1474], *Les Joyaux éclatants dans l'exégèse du Coran* [*Al-Djawâhir al-hisân fî tafsîr al-qor'ân*], trad. I. Toulbi, Alger, Casbah édition.
- BENTOUNÈS Khaled, 2006, *Vivre l'Islam: le soufisme aujourd'hui*, Paris, Albin Michel.
- BLANC François-Paul, 1998, *Le Droit musulman*, Paris, Dalloz.
- BOUSQUET Georges-Henri, 1965, *Les Textes sociologiques et économiques de la Mukaddima (1373-1379)*, Paris, Pares.
- CHABBI Jacqueline (dir.), 2000, *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard.

- CHARFI Abdelmadjid, 2004, *L'Islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel.
- DELCAMBRE Anne-Marie, 2001, « L'Islam: histoire des origines et histoire califale », in *Le Monde de Clio*: http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/I_islam_histoire_des_origines_et_histoire_califale.asp.
- HOUZIAUX Alain, ISRAËL Gérard, BENTOUNÈS Khaled (dir.), 2004, *Le Coran, Jésus et le judaïsme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- IBN 'ARABÎ Muhyiddine, 1999 [m. 1240], *Les Inspirations mecquoises* [*Al-futûhat al-mekkiyya*], Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiya.
- IBN 'ASÂKIR Ali, 1995 [m. 1175], *Histoire de Damas* [*Tārīkh Dimachq*], Damas, Dar al-Fikr.
- IBN FAWZÂN Salih, 2012, « Parler une langue autre que l'arabe » [*Hukm takallûm lughat al-a'djdjim*], in al-Rachad, <http://www.alrassad.com>.
- IBN NADJÎM Zinedine, 2005 [m. 1562], *Les Ressemblances et les analogies* [*Al-achbâh wa al-nadd'ir*], Damas, Dar al-Fikr.
- IBN TAYMIYA Ahmed, 1949 [m. 1328], *La Condition du chemin juste est de contre-dire les gens de l'enfer* [*lqtida' al-sirât al-mustaqîm mukhâlafatu ahl al-djahîm*], Le Caire, Matba'at al-sunna al-Muhammadiya.
- IBN TAYMIYYA Ahmed, 1993 [m. 1328], *La Confession de foi isfahanienne* [*Al-'aqida al-isfahaniyya*], Riad, Maktabat al-Rûchd.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1987, *Race et Histoire*, Paris, Denoël.
- LEWIS Bernard, 1993, *Race et esclavage au Proche-Orient*, Paris, Gallimard.
- MEKKI al-Hasani, 2007, *Vers le perfectionnement de l'écriture en arabe* [*Nahwa itqân al-kitâba bi al-'arabiyya*], Alger.
- MILLOT Louis, 1970, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey.
- PIANKHY Kahm, 2006, *L'idéologie de la distance raciale*, France, Rebel Without A Pause.
- RODINSON Maxime, 1980, « Islam, facteur de conservatisme ou de progrès? », in *Les Régimes islamiques*, numéro spécial, *Pouvoirs*, Paris, 12, p.27.
- SCHACHT Joseph, 1983 [1964], *Introduction au droit islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

SERTILLANGES Antonin-Dalmace, 1940, *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris.

THIREAU Jean-Louis, 1980, *Charles Du Moulin (1500-1566): étude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*, Genève, Librairie Droz.

TOUALBI Issam, *Le Droit musulman: de l'interdiction de la jurisprudence aux tentatives de réforme*, Thèse de doctorat sous la direction des Professeurs Thireau Jean-Louis & Mohammedi Slimane, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, Septembre 2011.

TOUALBI Issam, 2009, «Le Droit islamique face aux enjeux du temps historique: Réflexion sur l'aptitude de la Charia à s'adapter aux exigences modernes du droit», in *Jurisdoctoria*, Paris I-Panthéon Sorbonne, n° 3, www.jurisdoctoria.fr.

TOUALBI-THAÂLIBÎ Noureddine, 1984, *Religion, rites et mutations*, Alger, ENAL.

TOUALBI-THAÂLIBÎ Noureddine, 2001, *L'identité au Maghreb- L'errance*, Alger, Casbah Éditions.

ZIDANE Georgi, 1922, *L'Histoire de la civilisation musulmane*, Le Caire, Dar al-Hilal.