

Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'islam*

Paris, Éditions Desjonquères, coll. « La mesure des choses », 2005, 951 p.

Christian Décobert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/3962>

DOI : 10.4000/assr.3962

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 115-283

ISBN : 2-7132-2124-2

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Christian Décobert, « Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'islam* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 136 | octobre - décembre 2006, document 136-58, mis en ligne le 13 février 2007, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3962> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.3962>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'islam*

Paris, Éditions Desjonquères, coll. « La mesure des choses », 2005, 951 p.

Christian Décobert

- 1 Cet ouvrage impressionnant, de presque mille pages, est, disons-le d'emblée, un formidable instrument de travail. Il s'agit là d'une synthèse très ample, et très construite, sur la pensée en terre d'islam : non pas la pensée islamique, mais dans les pays où l'islam est dominant, comme religion et comme système politique. Ce qui inclut la pensée autre qu'islamique, en tant qu'elle s'est exprimée dans ces pays – la pensée juive notamment. Mais en plus, l'auteur met en avant les faits d'affinité et d'interaction entre les « penseurs » d'appartenances religieuses différentes, et si Maïmonide est mis en lien avec Averroès, c'est parce que les cadres religieux de la raison raisonnante sont considérés comme seconds au regard d'autres types de voisinages ou de sympathie. Formidable instrument de travail, donc, d'une présentation claire, très pédagogique, avec de très utiles encadrés consacrés aux auteurs essentiels. C'est à la fois un ouvrage de lecture suivie et de consultation.
- 2 La première partie traite de la pensée en Orient jusqu'au XII^e siècle. Un parcours rapide des débuts de l'islam évoque surtout les différentes interprétations (internes et externes) de la naissance de l'islam (chap. I). Mais l'important est la place, première, que l'auteur accorde au chiisme (chap. II). Non seulement le chiisme n'est pas une opposition au sunnisme, encore moins une déviance, mais il est considéré ici comme une compréhension première de l'islam. Fondé sur le principe d'une prophétie qui ne se clôt pas avec Muhammad, mais se prolonge dans sa descendance, le chiisme inaugure en islam un mode de « relation » au suprasensible et, conséquemment, de médiation de l'autorité légitime (celle-ci étant Dieu et non seulement son message). Mais c'est dans le monde du sunnisme (c'est-à-dire de l'attachement à la compréhension du rescrit divin, et de la tradition muhammadienne qui en est le prolongement, chap. III) que la rationalité émerge en islam, comme mode opératoire d'une construction doctrinale. Dès lors, l'islam, en tant qu'il est un édifice réflexif, repose sur deux piliers, lesquels sont, d'un côté, une immédiateté inspirée au fondement de ce qui est et, de l'autre, une

appréhension médiatisée du contenu du message autoritaire. La mystique islamique, que l'on appelle communément le soufisme, se révélant comme un formidable déploiement du principe de l'immédiateté au référent (chap. IV).

- 3 C'est dans ce décor complexe que l'auteur situe la *falsafa*, c'est-à-dire la spéculation philosophique à proprement parler (chap. V). Est retracée, de façon à la fois vive et claire, la façon dont les œuvres du monde antique (dans leur double lignée, platonicienne et aristotélicienne) traversent, en quelque sorte, la pensée islamique. Comment, d'abord, elles sont considérées comme un héritage, comment elles fécondent – selon l'expression de l'auteur – l'islam alors qu'elles ne semblent qu'effleurer Byzance. Farabi (chap. VI) et Avicenne (chap. VII) paraissent comme des figures tutélaires de ce travail de pénétration de l'héritage des Grecs anciens au cœur même de la pensée islamique ; mais c'est un travail auquel résista la dogmatique (*kalâm*) de Ghazali (chap. VIII), au nom de l'incapacité de la philosophie à entrer dans la raison islamique, à concevoir notamment un Dieu créateur et omnipotent (puisque la raison philosophique soumet le divin à l'idée d'être, lequel est de toute éternité).
- 4 Cette longue trajectoire de la pensée en islam, des débuts du chiisme à Avicenne et Ghazali, paraît désormais suspendue à la confrontation entre la *falsafa* et le *kalâm*. Mais l'issue de cette confrontation est retardée, et les termes en sont renouvelés, enrichis, dans une Espagne de forte effervescence spéculative. À cette Espagne du x^e au xiv^e siècle, qui a produit Ibn Hazm, Maïmonide, Averroès et Ibn Arabi, l'auteur ne consacre pas moins de dix chapitres (IX-XIX). Incontestablement, le professeur espagnol y voit le lieu de l'extrême raffinement et de l'âge d'or de la pensée en terre d'islam. Où la pensée n'est pas seulement islamique mais également juive, dans un contexte de porosité et d'influence réciproque entre théologie et philosophie. Ainsi, la pensée en terre d'islam, qui était née et s'était déployée au Proche-Orient, se déplaçait désormais à l'extrême Occident, pour y vivre ses derniers éclats. Dans ce contexte, l'auteur fait montre d'un intérêt particulier pour la pensée juive d'Espagne (à laquelle il consacre trois chapitres), jusqu'à lui rattacher directement le cabalisme et la sabbataïsme de l'empire ottoman.
- 5 La centralité de l'Espagne, telle que la conçoit l'auteur, et la forte présence de la pensée au cœur du judaïsme, si elles sont de fortes vérités, font cependant problème. En contraste, le Proche-Orient paraît soudain stérile, incapable de penser. Un Ibn Taymiyya (qui fit carrière à Damas), qualifié par l'auteur comme un « ouléma radical », se voit réduit à quelques excès dogmatiques, à la caricature d'un *kalâm* étriqué, et Ibn Khaldun est présenté comme une étonnante exception (mais il était d'origine andalouse...). Un tel tableau de l'assèchement « proche-oriental » n'est-il pas injuste ? Ibn Taymiyya ne mérite peut-être pas d'être réduit à quelques lignes assassines (p. 696-697) et il n'est rien moins qu'un intégriste – le terme, très connoté, qualifiant ceux qui prônaient une « restauration intégrale » de la dogmatique traditionnelle (p. 696), sans le dire tout en le disant, permet de présenter Ibn Taymiyya comme l'un des ancêtres de l'intégrisme contemporain. La démarche d'Ibn Taymiyya est complexe, faite de contradictions et d'interrogations autant que de certitudes ; ses attaques, certes vives, contre la *falsafa* et le soufisme demandent à être analysées dans un programme de conciliation – de pensée ensemble – de la servitude du croyant et de la liberté de l'homme. Tel pouvait être le programme honorable d'une théologie spéculative.

- 6 L'autre problème que pose le « déplacement » de la pensée vers l'Espagne, et l'attention toute particulière aux pensées juive et musulmane, est que l'auteur fait silence sur la production chrétienne et sur le Proche-Orient. Silence total, pour un vide qui semblerait sidéral. Mais ne pourrait-on pas accorder quelque attention aux communautés chrétiennes du Proche-Orient, ou à ce que certains ont appelé la « renaissance chrétienne du XIII^e siècle » ? Le logicien Yahya ibn 'Adi (ob. 974) est simplement évoqué comme « traducteur », le néoplatonicien Sawirus ibn al-Muqaffa' (ob. vers 987) n'est pas mentionné, non plus que l'apologète Théodore Abu Qurrah (ob. vers 825). Le passionnant dialogue entre Yahya ibn 'Adi et les hommes du *kalâm*, pour ne parler que de ce débat, a fait l'objet d'études qui n'ont pas été entreprises pour simplement exhiber quelque obscur polygraphe, non plus que l'entreprise (très controversée) de Théodore Abu Qurrah de construction d'un « *kalâm* chrétien ». Plus largement, si le dialogue entre l'islam et le judaïsme est remarquablement présenté dans cet ouvrage, il n'en va pas de même quant aux liens, conflits et influences entre le christianisme et l'islam – alors que dans un Proche-Orient où l'islam dominait politiquement, les populations demeurèrent majoritairement chrétiennes pour des siècles. La « pensée chrétienne » avait-elle totalement disparu ? Et que dire, par exemple, de la littérature de controverse entre savants chrétiens et musulmans ? Elle n'était pas que répétition sans fin d'arguments éculés, elle évoluait, elle faisait montre de renouvellement, parfois d'éclairs de forte vitalité. Surtout, elle constituait une « pensée médiane », si l'on peut dire, une pensée qui avait cette noblesse d'expliquer et de transmettre, de faire le lien entre une pensée purement spéculative et la pensée des prédicateurs et sermonnaires anonymes, pour l'usage des dits « gens du commun ».
- 7 La troisième partie de l'ouvrage, d'Ibn Khaldun à nos jours (chap. XX-XXVI), met l'accent sur l'émergence de deux faits, qui sont d'une redoutable actualité. La pensée spéculative s'est éteinte dans les terres d'islam, pour ne plus laisser place qu'à une théosophie, qu'elle soit marquée de syncrétisme comme dans le chiisme, ou qu'elle soit héritée, au sein du sunnisme, d'Ibn Arabi. Mais il y eut un brusque réveil de la pensée dans le monde musulman, un réveil douloureux au cours du XIX^e siècle, sur le constat que l'Orient musulman était figé, ossifié, enkysté dans ses anciennes certitudes et que l'on n'y parvenait plus à lire le présent. Les mouvements de réforme qui s'ensuivirent prirent toutes les formes possibles, de la volonté de retourner à un passé fondateur (mais rêvé) à des velléités (marxisantes, nationalistes) d'édifier un nouveau monde sur les terres d'islam. Au total, le constat de Miguel Cruz Hernández – qui pourrait être le constat du triomphe de la pensée médiane – est empreint d'une vraie nostalgie. L'Andalousie n'est plus...