

CHAPITRE I

Autour d'Ibn al-Muqaffa' (milieu II^e/VIII^e s.)

Les prémisses multiples de la critique

Les réflexions individuelles apparaissent rarement *ex nihilo*, mais grâce à un « terreau » social favorable mettant en présence des tendances spirituelles et intellectuelles collectives dont l'affrontement s'avère particulièrement fécond.

Avec le triomphe de l'islam, l'arabe, langue que cette religion s'est appropriée, s'impose à des populations hétérogènes, ayant leurs propres traditions. Parmi celles-ci la tradition dualiste et la tradition sceptique vont jouer un rôle particulier. Moins nombreuses que les confrontations entre les trois religions monothéistes, les confrontations entre ces dernières et les deux traditions susnommées semblent néanmoins avoir été d'une plus grande richesse. La polémique intramonothéiste portait essentiellement sur les textes : leur interprétation, puis plus tard leur authenticité, leurs éventuelles altérations. Le dualisme et le scepticisme introduisent par contre la confrontation avec la raison (*'aql*), terme qui n'apparaît pas plus dans le Coran, en tant que substantif indépendant, que dans les deux Testaments. Sans ignorer, donc, l'apport des polémiques notamment avec le christianisme durant la période umayyade, au temps où la capitale était Damas, fortement byzantinisée, c'est surtout sur la polémique contre le dualisme (*zandaqa*) et le scepticisme que nous allons nous arrêter, car elle sert de base, semble-t-il, à l'apologétique (*Kalām*) qui sert de théologie à l'islam. D'après la tradition textuelle, c'est dans des œuvres attribuées à Ibn al-Muqaffa' que l'on trouve regroupés pour la première fois les divers aspects de

cette confrontation. L'islam n'a alors guère qu'un siècle et demi d'existence.

Le Persan Rūzbeh pesar-e Dādūye (102/720-140/757 ou 106/724-142/759) prit, en se convertissant à l'islam, le nom d'Abū 'Amr (plus tard Abū Muḥammad) 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa'. Son père était un noble du Fars, percepteur d'impôts, qui fut torturé pour malversations et reçut le sobriquet d'*al-Muqaffa'* : « le recroquevillé ». Notre auteur fut lui-même secrétaire de diverses personnalités à la fin de la dynastie umayyade et au début de celle des Abbassides, et semble y avoir fait fortune. Fixé en Irak, à Bassora et Kūfa, il fréquenta les cercles littéraires encore marqués par des mœurs et des opinions fort libres. Lui-même ne se serait résigné que tardivement à se proclamer musulman. Mais c'est pour des raisons purement politiques et personnelles qu'il fut supplicié sur l'ordre du calife, et son fils Muḥammad put, par la suite, être secrétaire de ce dernier¹.

Malgré sa mort prématurée, Ibn al-Muqaffa' reste un personnage considérable. Après l'œuvre de précurseurs de deux secrétaires des umayyades, Sālim Abū-l-'Alā' et son disciple 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā (m. 136/753), il est le véritable créateur de la prose arabe. Son style est généralement caractérisé par la concision, la méthode rationnelle dans la rédaction et la recherche de l'accord entre les idées. Il n'emploie que modérément les formes de rhétorique. À ce titre, il constitue un parfait équilibre entre la richesse de l'arabe et la clarté indo-européenne. Après lui la prose arabe évoluera différemment, Ḡāḥiẓ, au III^e/IX^e siècle, et Aḥmad al-Kātib, au IV^e/X^e, jouant sur la variété des sujets, la digression, le mélange de plaisant et de sérieux, et surtout une virtuosité stylistique éblouissante. Au V^e/XI^e siècle, la prose rimée deviendra prédominante et les figures de rhétorique envahissantes, prélude au déclin, lequel sera consommé lorsque la forme étouffera le fond.

Cette activité de synthèse qu'Ibn al-Muqaffa' manifeste sur le plan littéraire se retrouve dans le contenu de son œuvre qui est surtout de traduction et d'information sur les civilisations orientales. Son célèbre *Kalīla wa Dimna* est une adaptation arabe de la version peh-

levie des fables indiennes du *Pançatantra* et du *Tantrahyāyaka*. Malgré les remaniements ultérieurs du texte qui nous empêchent de retrouver le travail exact de notre auteur – à l'exception sans doute de la confession de Burzōē, sur laquelle nous allons nous arrêter –, le caractère indien de l'œuvre subsiste sous les traces d'islamisation. Mais c'est surtout pour faire connaître sa propre civilisation, iranienne, qu'il a œuvré, notamment par la traduction de textes historiques ou documentaires.

Parmi ces documents il faut s'arrêter à un *Kitāb Mazdak*, malheureusement perdu. D'après le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm², on pourrait comprendre qu'il s'agit de la traduction pure et simple des textes de Mazdak, un réformateur iranien exécuté en 528 ap. J.-C. environ. Sa doctrine était très proche du manichéisme, si ce n'est que, selon lui, « la lumière agit intentionnellement, par libre choix, tandis que la ténèbre agit selon un mouvement aveugle, par hasard [...] ; et le mélange s'est produit par hasard [...] » (Šahrastānī)³. Sur le plan moral, il était également proche du manichéisme : pacifisme, refus de toute effusion de sang, interdiction de consommer de la chair. La révolution mazdakite fut un événement considérable dont l'influence s'étendit jusqu'au monde arabe. Aussi les sources mazdéennes la présentent-elles sous le jour le plus sombre et insistent-elles sur son aspect de « communisme » radical, qui est perçu comme le comble de l'anarchie. Les auteurs musulmans, plus sensibles à sa portée religieuse, sont aussi négatifs en ce sens : même un homme politique comme Niẓām al-Mulk, dans son *Siyāsa-Nāma* (485/1091-1092), considère Mazdak comme le premier à avoir introduit des doctrines athées, dans le but d'abolir toute croyance, que ce soit le zoroastrisme, le judaïsme, le christianisme ou même l'idolâtrie⁴.

Qu'était exactement la position d'Ibn al-Muqaffa' vis-à-vis de lui ? Et, d'abord, son *K. Mazdak* n'était-il qu'une traduction, ou bien un récit historique ? L'orientaliste russe A. Krymsky a même émis l'hypothèse que ce genre de textes, dont un autre *zindīq* célèbre, le poète Abān al-Lāḥiqī (m. 200/815-816), a été un des auteurs, aurait été plutôt littéraire que religieux. Seule la redécouverte de cet ouvrage pourrait permettre de trancher⁵.

Cet Iran qu'exalte Ibn al-Muqaffa' n'est d'ailleurs pas seulement « oriental », par lui-même ou comme trait d'union avec l'Inde ; il a assimilé une partie de l'héritage grec et a pu apparaître comme le lieu où s'incarnait l'universalité de la raison. Aussi notre écrivain s'est-il fait également le traducteur en arabe d'une adaptation, sans doute pehlevie, de la logique d'Aristote. Les auteurs anciens proclamaient tantôt qu'il avait résumé, tantôt qu'il avait traduit et « interprété » le texte même du Stagirite, et l'on avait peine à croire qu'il ait eu, en plus de son héritage propre, une formation d'helléniste. Vers 1933 on a cru résoudre la difficulté en s'appuyant sur un manuscrit de Beyrouth qui semble attribuer le texte à « Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Muqaffa' », ce qui aurait désigné le fils de notre auteur, et aurait ainsi séparé l'iranisant de l'helléniste. Pourtant une récente édition du texte rétablit l'attribution première, tout en montrant que ce ne sont pas les paroles mêmes du philosophe grec qui sont ici en cause, mais une adaptation scolaire : « l'abrégé d'un commentaire⁶ », dont la trace se retrouve chez d'autres représentants de cette première génération de traducteurs. Elle montre en outre qu'Ibn al-Muqaffa' a été, ici aussi, relativement isolé puisque son vocabulaire ne correspond ni à celui des grammairiens arabes contemporains (notamment Sibawayh, lui-même persan) ni à celui des grands traducteurs ultérieurs⁷.

On comprend, par ces divers aspects, que notre personnage ait été perçu plutôt de façon mythique : il incarnait cette nébuleuse des influences étrangères sur la civilisation arabe, nébuleuse fascinante mais suspecte. Aussi ne sourcillait-on pas à agréger à son noyau évidemment persan des éléments grecs ou autres, et surtout la mort prématurée de cet écrivain apparaissait-elle comme une punition naturelle de cette délicate position intermédiaire. Ce n'est qu'en 1954 que l'on a pu prouver documentairement que son exécution ne devait rien à l'accusation de *zandaqa*.

Tout cela explique que les textes que nous allons voir sont tous « attribués » à Ibn al-Muqaffa', quoiqu'un seul, l'*Épître au calife*, lui revienne de façon certaine. Il ne nous appartient pas de nous prononcer sur ces questions d'érudition. Il nous suffit que la mémoire collective ait rassemblé autour d'un même personnage plusieurs thé-

matiques. Si, comme nous le verrons, ce regroupement n'est pas sans cohérence, cela nous autorise à mettre en évidence une problématique d'ensemble.

1. La revendication éthique

Pour sa plus grande part l'œuvre propre d'Ibn al-Muqaffa' est celle d'un sage et d'un lettré qui emprunte ses sentences à la fois à toute une tradition littéraire, qu'il transmet par ailleurs en arabe, et à son expérience de la vie⁸. Elle n'a guère de résonances religieuses individuelles, mais pose indirectement d'importants problèmes. Son *Adab al-kabīr*⁹ contient une critique de l'ascétisme, considéré comme le fruit des désillusions du monde, et prône une jouissance pleine et équilibrée de celui-ci. On a parlé, au sujet d'Ibn al-Muqaffa', d'« homme de la Renaissance », et on pourrait même le comparer à l'« homme de cour » de Baltasar Gracián. Sans être lui-même philosophe, il a préparé les esprits à une appréhension rationnelle des choses.

Le problème de la légitimité de l'attribution se pose en particulier pour le célèbre morceau d'introduction à *Kalīla wa Dimna*, qu'Ibn al-Muqaffa' place sous l'autorité du traducteur du sanscrit au pehlevi, Burzōē. Certains ont cru voir là une fiction, les thèses sceptiques étant en contradiction avec le fonds hindou de l'ouvrage¹⁰. F. Gabrieli, tout en reconnaissant qu'un passage du traité d'al-Birūnī sur l'Inde confirmerait cette hypothèse, pense plutôt que les principales idées de ce texte sont nettement indiennes et doivent bien remonter à Burzōē, Ibn al-Muqaffa' s'étant contenté de les amplifier¹¹. P. Kraus, pour sa part, a montré que des ouvrages rédigés en Perse, à l'époque et dans l'entourage de Chosroès Anūšarwān, notamment la « Logique » en syriaque du nestorien Paul de Perse, témoignaient du même esprit critique¹². Dans la préface à son *Isagoge*, celui-ci montre que le désaccord des théologiens sur Dieu et la création du monde est ruineux pour les religions mêmes. Cela s'inscrit dans tout un univers « sceptique », qui a été décrit par J. van Ess¹³, univers où le goût des controverses s'alliait à la tradition empi-

rique héritée de certaines écoles médicales hellénistiques. Le mot « scepticisme » ne doit d'ailleurs pas être pris dans un sens trop radical ; une certaine emprise du mazdéisme subsiste dans les formules et les concepts de référence. S. Shaked a montré la persistance de cette emprise jusque sur les œuvres attribuées à Ibn al-Muqaffa' ¹⁴. Il donne des exemples, tirés de la littérature sassanide, de quêtes d'une religion authentique qui évite les pièges des religions constituées, et conclut que le personnage de Burzōē n'est pas l'image d'un sceptique mais celle d'un « homme de foi profonde qui n'est pas satisfait des [apparences] extérieures de la religion traditionnelle et cherche une expression plus profonde pour ses sentiments religieux ¹⁵ ». Nous allons voir que, si le *Bāb Burzōē* ne correspond pas exactement à ce que nous appelons actuellement le scepticisme, il paraît difficile de parler de « foi profonde ». Essayons de préciser la démarche suivie.

Dans quelle mesure ce texte reflète-t-il l'opinion du traducteur-adaptateur en arabe ? Se contente-t-il de transcrire sans s'impliquer lui-même ? Pour répondre à ces questions, disons tout de suite que le contenu du texte peut s'apparenter à d'autres œuvres plus personnelles de lui, sur lesquelles nous nous arrêterons : l'*Épître au calife* et la *Réfutation du Coran*. Par ailleurs il ne faut pas oublier que le traducteur est aussi un sélecteur, car la transmission de l'Inde au monde arabe par le pehlevi a été multiforme. Ainsi on peut opposer au *Kalīla* un autre recueil, comme lui promis à de nombreuses adaptations en diverses langues, et qui contient sinon tout un fonds indien, du moins de nettes traces de celui-ci : le *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* ¹⁶, récit légendaire théoriquement inspiré par le personnage du Bouddha. Ce texte multiplie les apologues, comme le *Kalīla*, mais dans un sens ascétique que récuse l'*Adab* d'Ibn al-Muqaffa'. Le choix du texte traduit est donc en un sens la marque d'une connivence entre le traducteur et ce texte. Le « chapitre de Burzōē » appartient à la fois à la préhistoire de la critique religieuse dans le monde islamique, en tant que texte répandu dans un milieu conquis par l'islam, et à la seconde phase de cette critique par sa traduction dans la langue du pouvoir politico-religieux, et par son éventuelle amplification due aux soins d'Ibn al-Muqaffa', dont le reste de l'œuvre éclaire ce texte.