Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 148 (2016)
Heft: 2

Artikel: Naissance et formation de la philosophie en Islam andalou
Autor: Citot, Vincent
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685903

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 571-579

NAISSANCE ET FORMATION DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM ANDALOU

VINCENT CITOT

Résumé

*Si la pensée arabe andalouse est surtout connue par les grands auteurs du XIIe siècle comme Ibn Bâjja, Ibn Tufayl et Averroès, on ne saurait la réduire à cette période relativement tardive de son développement. Non seulement la philosophie d'*Al-Andalus *naît bien avant le XIIe siècle, mais en plus elle prend des formes originales qu'il serait réducteur de qualifier simplement de « préclassiques ». L'association étroite de la pensée philosophique à la pensée scientifique et une promotion de la libre pensée sont les caractères de cette pensée andalouse peu connue, qui culmine entre la fin du Xe siècle et le milieu du XIe siècle.*

La philosophie arabo-musulmane andalouse nous est bien connue par les études consacrées aux grands philosophes du XIIe siècle comme Ibn Bâjja, Ibn Tufayl, Ibn Rushd (Averroès) ou encore Ibn 'Arabî (au début du siècle suivant). Les théologiens comme Ibn Hazm (m. 1064) et les penseurs juifs (Ibn Gabirol, Ibn Paqûda, Juda Halevi, Ibn Ezra, Ibn Maymûn [Maïmonide]) font également l'objet de nombreux travaux. Rappelons en passant que les philosophes et théologiens juifs andalous sont très liés aux réseaux musulmans, de telle sorte qu'il est relativement artificiel de traiter séparément les deux traditions religieuses lorsque l'on s'intéresse à l'activité intellectuelle de cette période [1]. Quoiqu'il en soit, les principaux penseurs d'*Al-Andalus* semblent se situer entre 1050 et 1200 : telle serait l'apogée de la philosophie. Les intellectuels ibériques antérieurs sont largement méconnus et ne sont pas considérés comme d'authentiques philosophes.

Nous voudrions montrer ici que la période précédant le milieu du XIe siècle constitue au contraire une phase fondamentale de l'histoire de la philosophie en Islam occidental, bien qu'elle ne voie fleurir aucun grand système philosophique. L'histoire de la philosophie ne peut être seulement une histoire des systèmes. Il ne s'agit pas simplement de réhabiliter des auteurs méconnus

[1] C'est pourquoi nous préférons parler de la philosophie *en Islam*, c'est-à-dire en contexte arabo-musulman, plutôt que de parler de philosophie arabe, islamique ou arabo-musulmane – ce qui exclurait les penseurs juifs qui s'expriment parfois (mais pas toujours) en hébreu.

(encore que cela ait en soi un intérêt), mais aussi de montrer que la façon dont ceux-ci ont pratiqué la philosophie était éminemment féconde (surtout entre 990 et 1045). Ils ont associé philosophie, science et libre pensée d'une façon originale, qui ne se retrouve pas chez les grands auteurs postérieurs. Par ailleurs, même s'ils ont largement profité de la diffusion culturelle venue d'Irak et d'Iran, ces premiers penseurs andalous ne sont pas assimilables à ceux d'Orient : l'histoire de la pensée en Islam occidental est relativement indépendante de l'histoire de la pensée en Islam oriental, et elle se développe avec un siècle et demi de décalage.

Les commencements de la philosophie en Andalousie musulmane présentent une difficulté particulière pour l'historien de la philosophie : beaucoup d'œuvres ont été perdues et ne sont connues qu'indirectement, par des citations et des témoignages. Si écrire l'histoire de la philosophie revient à étudier des *textes*, la période entière que nous examinons ici devient une sorte de vide historique. Pourtant, elle compte intellectuellement et historiquement, comme nous allons le voir, et elle fut la condition de possibilité des auteurs postérieurs bien connus. Au-delà de l'étude textuelle, l'historien de la philosophie doit aussi restituer les courants de pensée dominants et comprendre leur rôle dans la constitution d'une tradition intellectuelle ou – pour la première moitié du XIe siècle – dans l'affranchissement relatif vis-à-vis de la tradition. *L'absence de textes signifie simplement une difficulté historiographique à prendre en compte*. L'historien doit alors recenser les auteurs dont les noms nous sont parvenus, trouver leurs affiliations philosophiques et théologiques, comprendre à quoi ils s'opposaient et ce qu'ils défendaient, bref : définir leurs positionnements dans l'espace intellectuel d'une époque et donner une idée des rapports de force en présence. Ce travail peut sembler peu exaltant en raison de son imprécision, mais on doit s'en contenter quand les textes manquent, ou bien sortir de « l'histoire de la philosophie » des siècles de construction intellectuelle.

Théologie philosophique, philosophie théologique et mystique (IXe s. - ~990)

En Espagne comme en Orient, la théologie est à l'origine de la pensée philosophique. L'école mu'tazilite joue le même rôle initiateur : les premiers penseurs d'Occident sont des mu'tazila[2]. Ils ont importé cette méthode et cette

[2] La théologie mu'tazilite est un courant rationaliste promoteur de la liberté humaine qui a joué un rôle fondamental dans la période de formation de la pensée philosophique (*cf.* C. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1978 ; A. N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, Les lettres orientales, 1956 ; J. van Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, Geuthner, 1984).

vision du monde à l'occasion de leurs voyages, à l'image du médecin Abû Bakr Fârij ibn Salâm (début du IXe s.) qui transplante le mu'tazilisme de Jâhiz en Espagne. L'écrivain Abû Ja'far ibn Hârûn est l'autre importateur du mu'tazilisme. L'école prospère ensuite aux IXe et Xe siècles avec Ibn Wahb, Al-Habîbî, Khalîl ibn 'Abd al-Malik (ainsi que son disciple «presque philosophe»[3], Ibn al-Samîna), Ibn Lubâba et Al-Ballûti. Les caractères du mu'tazilisme andalou sont les mêmes que ceux du mu'tazilime oriental : rationalité, métaphysique de la nature, défense de la liberté humaine. L'astrologie joue également le rôle de métaphysique de la nature. Les grands astrologues andalous des IXe et Xe siècles sont Abbâs ibn Nâsih (également poète et juge), Ibn al-Shamir (aussi poète et érudit), Abbas Ibn Firnas (aussi chimiste et ingénieur), Abû 'Ubayda Musîl, Sâhib al-Qibla (astronome de tendance ésotérique), Qâsim ibn Muhammad et 'Abd Allâh ibn Hâtim – certains d'entre eux tendent déjà vers une astronomie plus scientifique. *Les métaphysiques mu'tazilites et astrologiques forment le socle de ce que l'on pourrait appeler la première philosophie andalouse.* Sur cette base viennent se greffer divers courants et sensibilités. L'ésotérisme pénètre en Espagne avec Ibn Asbagh (m. 939), Maslama ibn Qasîm (m. 964) et 'Abd Allâh ibn Hâtim (alchimiste et occultiste en plus d'être astrologue).

Dans ce paysage intellectuel, Ibn Masarra (m. 931) est le premier philosophe développant un système original. Sa pensée, d'abord proche du mu'tazilisme, se développe comme un mixte de néoplatonisme, de néo-empédocléisme (il se réclame d'Empédocle) et d'ésotérisme. On retrouve dans sa cosmologie tous les éléments traditionnels du néoplatonisme, qu'il tente de concilier avec la révélation islamique : «La préoccupation essentielle d'Ibn Masarra semble avoir été d'accorder l'élan spéculatif humain aux vérités de la Révélation [...] philosophes et prophètes concordent en leur message»[4]. Il fonde une école de pensée – l'école masarrite – qui s'avère très proche de la pensée mu'tazilite. Elle est très active pendant tout le Xe siècle et regroupe des lettrés, des théologiens, des historiens autant que des philosophes *stricto sensu*. Au cours du Xe siècle, la pensée soufie se répand aussi en Andalousie[5].

Parallèlement à ces courants de philosophie mystique, ésotérique ou mu'tazilite, la science andalouse émerge. D'abord prudemment avec des auteurs polyvalents comme Abbas Ibn Firnas, et des mathématiciens comme Abû Gâlib Habîb ibn Ubâda (IXe s.) et Muhammad ibn Ismâ'îl (début Xe s.). En médecine, Ahmad ibn Iyâs (sans doute du IXe s.) introduit des méthodes médicales scientifiques. Mais le premier grand savant est le mathématicien du Xe siècle 'Abd al-Rahman ibn Ismâ'îl ibn Badr – surnommé «l'Euclide andalou». Outre le

[3] M. Cruz Hernandez, *Histoire de la pensée en terre d'islam*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 366.

[4] *Ibid.*, p. 370.

[5] *Cf.* M. Marin, «Abû Saîd Ibn al-Arâbî et le développement du soufisme en al-Andalus», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 63-64 (1992), p. 28-38.

mathématicien Abû Ayyûb 'Abd al-Gâfir et quelques astronomes, l'autre grand savant de la période est Abû Al-Qasîm [Aboulcassis] (m. 1013). Non seulement il était auteur d'excellents traités de médecine, de chirurgie, de pharmacologie, et même d'agronomie, mais il avait en plus des conceptions épistémologiques très avisées : il « distingua nettement la pratique médicale de l'alchimie, la philosophie et la théologie »[6]. Il sentait la nécessité d'expliciter l'autonomie de la science par rapport aux empiètements des autres disciplines. Son contemporain Ibn Juljul (m. ~994) est également un auteur médical important. La fin de la période qui nous occupe voit aussi se constituer diverses ébauches de sciences humaines : les premiers historiens et géographes écrivent des chroniques et des récits de voyages (Ahmad ibn Muhammad al-Râzî [Al-Tariji], Ibn al-Qûṭiyya, Al-Warrâq, Ishâq ibn al-Husayn, Ibrâhîm ibn Ya'qûb).

En même temps qu'émergent ces premières grandes réalisations intellectuelles et scientifiques, la civilisation andalouse atteint son apogée politico-sociale. On peut situer celle-ci entre la fondation du califat de Cordoue en 929 par 'Abd al-Rahman III et la fin du règne d'Al-Hakam II en 976. Ce dernier – grand mécène des sciences, il constitue l'immense bibliothèque de Cordoue – voit son œuvre culturelle remise en cause par ses successeurs : Hishâm II fait brûler les livres de science sous la pression des théologiens, des masses populaires et de l'usurpateur Al-Mansûr [Almanzor] – qui marque une nette réaction traditionnaliste. Le retour du rigorisme religieux (populaire et politique) n'affecte pas vraiment le monde intellectuel ; peut-être parce qu'il dure peu de temps et qu'il fait rapidement place à une période de désunion.

La philosophie savante et sceptique (~990 - ~1045)

La pensée philosophique andalouse atteint un sommet durant la fin du califat de Cordoue (~990-1009), les guerres civiles (la *Fitna*, de 1009 à 1031) et le début des Royaumes taïfas (1031~1045). Il semblerait que cette phase de troubles puis de division stable ait été favorable à la libre pensée[7]. Durant cette période, la philosophie cesse de « flirter » avec le mysticisme pour prendre la forme d'une philosophie savante. D'autre part, il souffle un vent de liberté intellectuelle qu'on ne retrouve plus ensuite. Les savants-philosophes et les penseurs sceptiques ne produisent pas d'œuvres philosophiques remarquables (ou alors elles ont été perdues) : *c'est leur positionnement intellectuel qui est ici significatif.*

[6] C. Ronan, *Histoire mondiale des sciences*, Paris, Seuil, 1988, p. 330.

[7] Notons que la constitution des royaumes taïfas commence pendant la *Fitna*, avant la date officielle de 1031. Ces centres provinciaux sont en rivalité politique mais aussi culturelle, artistique et intellectuelle. Ils se disputent pour attirer à eux les meilleurs lettrés et savants, et se font mécènes de ces intellectuels.

Le premier philosophe d'importance à considérer, Ibn Fathûn, travaille à la fin du Xe et au début du XIe siècle[8]. Il fut « philosophe au sens propre du terme, comme le sera plus tard Ibn Bâjja »[9]. Ses livres de philosophie étant perdus, nous ne pouvons restituer sa pensée. Nous savons en tout cas qu'un de ses ouvrages se présentait comme une « introduction à toutes les sciences philosophiques », et un autre comme un « traité sur la rectification et le catalogage des sciences »[10]. Il avait une culture encyclopédique, et la philosophie devait selon lui organiser et thématiser l'ensemble des savoirs. Sa pensée devait être à la fois novatrice et peu flatteuse pour la religion, puisque Al-Mansûr le persécute et l'emprisonne – il doit finalement fuir en Sicile, où il finit ses jours. Outre la philosophie, ses grandes spécialités sont la médecine (il est « un des grands maîtres de l'école médicale de Saragosse »[11]) et la logique. Il est encore grammairien, mathématicien, géomètre, astronome, poète et musicologue. Son élève Ibn al-Kattâni semble avoir le même profil et à peu près les mêmes compétences. Il est avant tout médecin (le médecin personnel d'Al-Mansûr) et logicien, mais pas seulement : « il était expert, en plus de la médecine, en logique et en philosophie en général »[12]. En logique, il écrit des ouvrages sur l'inférence et la déduction. Sa production philosophique, qui n'est malheureusement plus connue, devait être un prolongement des réflexions de son maître. Il est aussi un homme de lettres, auteur d'une anthologie de la poésie.

Grand refuge des philosophes et des savants pendant la guerre civile, Saragosse accueille également le médecin, mathématicien et philosophe 'Abd al-Rahmân al-Kirmânî [Abû al-Hakam al-Kirmânî] (m. 1066). Formé aux sciences (médecine, mathématique, astronomie) et à la philosophie en Orient, il importe en Andalousie les savoirs qu'il y a accumulés. Il est notamment celui qui diffuse la philosophie des Ikhwân al-Safâ[13]. « Son importance est primordiale dans l'histoire de la pensée médicale, mais aussi philosophique, à Saragosse »[14]. Célèbre pour ses qualités scientifiques de médecin et sa technique chirurgicale, on ne sait malheureusement rien de sa production philosophique, ni en quoi elle était d'une « importance primordiale ». Dans quelle mesure a-t-il fait sienne la philosophie des Ikhwân al-Safâ ? Il connaissait Maslama al-Majrîtî, qui s'est aussi intéressé aux Ikhwân : l'un et l'autre devaient se tenir à distance des aspects ésotériques de cette encyclopédie. Tout ce que l'on peut affirmer avec

[8] Raison pour laquelle nous retenons 990 comme début de la période de philosophie savante. C'est aussi à cette date que le médecin philosophe Ibn al-Kattâni (~950-1029) et le grand savant Maslama al-Majrîtî (950-1008) atteignent leur maturité.

[9] J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Saragosse, Disputacion general de Aragon, 1987, p. 135.

[10] *Ibid.*, p. 136.

[11] *Ibid.*, p. 130.

[12] *Ibid.*, p. 130.

[13] Société initiatique ismaélienne d'Irak de la deuxième moitié du Xe siècle (« les frères de la pureté »), dont les membres écrivent une vaste encyclopédie à la fois philosophique, scientifique et mystique.

[14] *Ibid.*, p. 133.

certitude de Kirmânî, c'est qu'il associait étroitement pensée philosophique et pensée scientifique, comme ses compatriotes Fathûn et Kattâni.

Les progrès scientifiques de l'époque sont également assurés par de purs savants tels que Maslama al-Majrîtî (grand astronome, mathématicien, chimiste), Ibn al-Samh (m. ~1036, astronome également de grande importance, géomètre, médecin, grammairien), Ibn al-Saffâr (m. ~1035, mathématicien et astronome) et Ibn Muʿâdh al-Jayyânî (grand mathématicien et astronome du milieu du XIe s.). Au milieu du siècle, Ibn al-Wâfid fait preuve d'un authentique esprit scientifique dans ses recherches de botaniste, d'agronome et de médecin. Les sciences humaines prennent un certain essor avec Ibn Hayyân (987-1076), auteur d'une encyclopédie historique dans laquelle il montre également un certain esprit scientifique. En l'espace de soixante-dix ans – disons: d'Abû Al-Qasîm et Majrîtî à Jayyânî et Wâfid –, la science a accompli une nette progression, un saut qualitatif. Elle continue à progresser ensuite, mais elle ne fait plus de tel «bond en avant». Cette accélération scientifique se traduit, dans la période suivante, par une séparation nette entre les réseaux de recherche en science et en philosophie. Après le milieu du XIe siècle, les scientifiques parlent aux scientifiques, et les philosophes aux philosophes (ou aux religieux). Il y a peu d'exceptions à cette règle.

En outre, la nouvelle donne politique offre à la pensée un espace exceptionnel de liberté, notamment au sein de la communauté juive. Jamais les Juifs d'Andalousie ne retrouvent par la suite cette liberté de ton avec laquelle ils débattent de questions religieuses et philosophiques. Le principal témoignage sur ce phénomène socio-intellectuel est celui d'Ibn Hazm (m. 1064)[15]. Il entreprend de réfuter le livre d'un intellectuel juif, dans lequel ce dernier réfute lui-même le Coran. Appelons ce Juif l'Anonyme du *Radd* de Hazm (le *Radd* est le nom de la réfutation de Hazm). Que savons-nous de lui ? Ses arguments pour critiquer l'Islam sont analogues à ceux qu'utilisait Rawandî[16] – qui se demandait notamment si les souffrances humaines ne remettaient pas en question la prétendue sagesse de Dieu. Hazm qualifie son adversaire d'ignoble hérétique professant des doctrines matérialistes, que l'on devine aisément derrière son judaïsme de façade. Il est peu probable que notre anonyme ait été réellement matérialiste en plus d'être un farouche opposant à la religion officielle. Il était plus probablement agnostique. Quoiqu'il en soit, il avait consigné ses pensées hérétiques et sceptiques dans un livre qui circulait dans la première moitié du Xe siècle.

On identifie souvent (à tort[17]) cet anonyme à Ismâʿîl ibn Nagrîla [Smu'el Ha-Najîd] (m. ~1056). Nagrîla est en effet un autre grand controversiste de la période: «il alla jusqu'à oser écrire sur les contradictions du Coran»[18]. Il

[15] M. Fierro, «Ibn Hazm et le zindiq juif», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 63-64 (1992), p. 81-89.

[16] *Cf.* M. Fierro, *op. cit.*, p. 81. Rawandî est un célèbre libre penseur qui a vécu en Iran puis en Irak à la fin du IXe siècle.

[17] M. Fierro, *op. cit.*, p. 82.

[18] R. Arnaldez, «Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14/1973, p. 41.

est surtout connu comme rabbin, vizir et roi de Grenade, mais il a aussi été initié à la philosophie. Il montre encore des compétences en mathématique, en grammaire et en rhétorique. En tant qu'homme politique, il s'est distingué comme protecteur des sciences. Bref, nous avons affaire à un homme doté d'une culture philosophique, promoteur des sciences et manifestant une grande liberté de pensée[19] : personnage typique des années 990-1050. Deux autres intellectuels juifs sont connus pour leurs prises de position radicales : Ibn Yûnus al-A'war et Ibn al-Qarrâd. Tous deux médecins, ils « sont dits avoir appartenu à la *dahriyya*, et donc avoir été représentants du matérialisme et de l'agnosticisme »[20]. Là encore, à défaut d'être d'authentiques matérialistes, ils sont au moins des penseurs sceptiques, voire des libres penseurs. Le premier refuse de trancher la question de l'existence de Dieu : problème indécidable, dit-il[21]. Pour le second, si l'existence de Dieu peut être admise, le prophétisme n'en est pas moins indécidable. Il remet en question les religions dans leurs prétentions particulières à s'ériger en discours vrai. En conséquence, il ne voit aucune bonne raison de se convertir officiellement du judaïsme à l'Islam : « le Coran renfermait les mêmes faiblesses et les mêmes contradictions que l'Ancien Testament »[22]. Al-A'war et Ibn al-Qarrâd apparaissent au total comme deux penseurs sceptiques liés à la sphère scientifique par leur activité professionnelle (la médecine). Dernier homme de cette catégorie que l'on peut mentionner : Joseph ibn Nagrela [Yûsuf Ha-Najîd], fils de Nagrîla. Il a été vizir comme son père et a dû, comme lui, profiter pleinement d'une certaine liberté de pensée – jusqu'à ce qu'il soit tué lors des pogroms de 1066.

Cette liberté intellectuelle n'est pas propre à la communauté juive : caractéristique générale de l'époque, elle affecte aussi les musulmans. Le meilleur exemple en est donné par Hazm, qui se plaint de la légèreté des asharites de son temps : « Ils soutiennent que la spéculation sur les preuves de l'Islam est une obligation et que l'on n'est pas un véritable musulman tant que l'on ne procède pas à cette spéculation. Ils soutiennent également que l'une des conditions essentielles pour celui qui se livre à cette spéculation est de douter de l'existence de Dieu et de la vérité même de la mission prophétique »[23]. Même les asharites – qui ne sont pas réputés être des innovateurs et des sceptiques – conçoivent la spéculation sur les preuves de l'existence de Dieu comme un exercice légitime. Bref, « dans la première moitié du Xe siècle, al-Andalus était le lieu où tout pouvait être discuté et, de fait, on discuta de tout »[24]. Le fait de réfléchir sur les incohérences du Coran, comme le fait l'anonyme du

[19] Un « homme éminent », « homme de mérite, de courage, d'esprit, de science et de talent » (R. ARNALDEZ, *art. cit.*, p. 42).

[20] M. FIERRO, *op. cit.*, p. 82 (elle s'appuie sur M. PERLMANN, « Ibn Hazm on the equivalence of proofs », *Jewish Quaterly Review*, 40 (1949-1950), p. 279-290).

[21] M. FIERRO, *op. cit.*, p. 83.

[22] M. FIERRO, *op. cit.*, p. 83.

[23] Cité par M. FIERRO, *op. cit.*, p. 86, note 10.

[24] M. FIERRO, *op. cit.*, p. 83.

Radd de Hazm, «concorde parfaitement avec l'atmosphère intellectuelle du XIe siècle en al-Andalus»[25]. Cette époque est, par excellence, celle où la pensée a été la plus libre en Islam occidental. Elle a produit les individualités les plus sceptiques qui soient – ce qui est inimaginables à toute autre période. Elle a aussi mêlé intimement pensée philosophique et pensée scientifique. À ce double titre, on peut dire qu'elle a été un sommet, même si les principaux systèmes philosophiques connus sont postérieurs.

On ne peut en faire l'histoire sans s'interroger sur les principes épistémologiques qui doivent orienter l'histoire de la philosophie en général[26]: celle-ci est-elle seulement l'histoire des systèmes ? N'est-il pas nécessaire de prendre en considération des orientations intellectuelles en tant que telles, même si celles-ci ne sont pas restituées sous la forme de doctrines identifiables? La tendance sceptique, par exemple, que nous avons vue en affinité avec l'attitude scientifique, nous semble être historiquement significative, tout comme l'est, après le milieu du XIe siècle, la disposition plus systématique et la séparation des réseaux philosophiques et scientifiques. Faire de l'histoire (de la philosophie) implique d'avoir le sens du temps, de la périodicité, des orientations structurelles et des grandes inflexions: si l'étude analytique des doctrines est essentielle, celle, plus synthétique, des tendances intellectuelles, nous semble l'être également.

Bibliographie

ARKOUN, M. (1975), *La pensée arabe*, Paris, PUF, 2012.

ARNALDEZ, R. (1973), «Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, p. 41-48.

BENMAKHLOUF, A. (2015), *Pourquoi lire les philosophes arabes* ?, Paris, Albin Michel.

BOUAMRANE, C. (1978), *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin.

BRUNSCHVIG, R., VON GRUNEBAUM, G. E. (éds) (1956), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson et Chantemerle, 1957.

CHOKR, M. (1989), *Zandaqa et Zindîqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 1993.

CITOT, V. (éd.) (2016), *Problèmes épistémologiques en histoire de la philosophie*, à paraître.

CORBIN, H. (1964 et 1974), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.

[25] M. FIERRO, *op. cit.*, p. 81.

[26] Sur cette question, voir V. CITOT (éd.), *Problèmes épistémologiques en histoire de la philosophie*, à paraître.

CORBIN, H., YAHIA, O. et NASR, S.H. (1969), «La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroës», *in* : *Encyclopédie de la Pléiade*, t. 1, Paris, Gallimard, p. 1048-1197.

CRUZ HERNANDEZ, M. (1996), *Histoire de la pensée en terre d'islam*, Paris, Desjonquères, 2005.

DU N-NÛN TAHA, A. (1985), «Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, p. 39-44.

Encyclopédie de l'Islam (1960), Leiden/Paris, Brill/Maisonneuve et Larose, 1991.

FAKHRY, M. (1970), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, 1989

FIERRO, M., (1992), «Ibn Hazm et le zindiq juif», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 63-64, p. 81-89.

GUICHARD P. (1990), *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, Lyon, PUL, 1991.

— (2010), *Al-Andalus*, Paris, Fayard.

JAMBET, C. (1957), *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011.

JOLIVET, J., JAMBET, C. (2000), «Islam, philosophie», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, p. 904-918.

LEAMAN, O. (éd.) (2006), *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, Londres, Continuum.

LIROLA DELGADO, J., PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (éds.), *Enciclopedia de al-Andalus*, Grenade, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía / Fundación El Legado Andalusí, 2002.

LOMBA FUENTES, J. (1987), *La Filosofía islámica en Zaragoza*, Saragosse, Diputacion general de Aragon.

— (1964), «La beauté chez Ibn Hazm», *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 25, p. 1-18 ; et n° 26, p. 161-178.

MARIN, M. (1992), «Abû Saîd Ibn al-Arâbî et le développement du soufisme en al-Andalus», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 63-64, p. 28-38.

NADER, A. N. (1956), *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, Les lettres orientales.

RONAN, C. (1983), *Histoire mondiale des sciences*, Paris, Seuil, 1988, chap. 5, p. 285-338.

RUDOLPH, U. (2004), *La philosophie islamique*, Paris, Vrin, 2014.

URVOY, D. (1990), *Penseurs d'al-Andalus*, Toulouse, CNRS-PUM.

— (2006), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil.

VAJDA, G. (1989), *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*, Paris, Cerf.

VAN ESS, J. (1984), *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, Geuthner.

VERNET, J. et SAMSO, J. (1997), «Les développements de la science arabe en Andalousie», *in*: RASHED, R. (éd.), *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, t. 1.