ÉCRITURES ALTERNATIVES? TRADITION ET AUTORITÉ CHEZ LES LIBRES PENSEURS EN ISLAM MÉDIÉVAL

Les deux «témoignages» (al-shahādatayn), qui constituent la profession de foi islamique, comportent la croyance en un Dieu unique et en son prophète Mohammed. Le premier de ces «témoignages» exprime le refus de tout polythéisme, le deuxième est marqué par la conscience de continuité avec les religions prophétiques antérieures. Ce couple informa la théorie et la pratique de l'attitude musulmane face aux autres religions: intolérance totale envers les religions païennes, intolérance mitigée envers les «peuples du livre». L'étude présentée ici propose une analyse du phénomène opposé au sein même de l'Islam. Je traiterai de certains penseurs d'origine musulmane, qui rejettent consciemment l'héritage de l'Islam et des religions prophétiques, et s'efforcent d'établir des liens entre leur pensée et diverses traditions intellectuelles païennes. Ces penseurs hérétiques de l'époque abbasside — avant tout Ibn al-Rāwandī et Abū Bakr al-Rāzī — nient la prophétie de Mohammed aussi bien que l'idée même de toute révélation prophétique. Pour eux, les prophètes de tous les temps et de toutes les religions ne sont que des charlatans avides de pouvoir; les hommes qui réfléchissent se doivent de se libérer de leur autorité, et d'exercer leur propre intelligence pour atteindre le summum bonum. Il s'agit d'un phénomène important, d'un terrain qui reste encore en grande partie à défricher. Les difficultés de la recherche sont dues, entre autres, à l'extrême paucité des sources — avant tout des citations tronquées ou remaniées des écrits de nos penseurs hérétiques chez leurs adversaires. Si ces penseurs sont certes marginaux dans la société islamique médiévale, leur marginalité même peut nous offrir un critère important pour définir les limites de l'identité culturelle et religieuse de l'Islam médiéval.

Dans les pages qui suivent, j'essayerai d'attirer l'attention sur la façon dont ce genre particulier d'hérésie extrême met en relief le rôle central que jouent les Écritures dans la perception musulmane de l'idée même de civilisation. Le terme «Écritures» doit ici être compris dans le sens le plus large. Il s'agit tout d'abord, bien

entendu, des Écritures saintes, livres que les prophètes reçoivent par révélation, mais aussi des textes directement liés à ces Écritures sacrées: les commentaires, les traditions historiques relatives aux prophètes, les hadīths, c'est-à-dire les traditions censées transmettre les paroles et les actes du prophète Mohammed, enfin les textes légaux. Tous ces textes constituent le corpus canonique de la religion musulmane. Pour les hérétiques comme pour leurs adversaires, ce sont les Écritures dans ce sens large qui définissent le champ de bataille. C'est par leur conception de l'idée même d'Écriture que nos penseurs semblent vouloir saper les fondations de

LES RETOURS AUX ÉCRITURES

D'un côté on peut affirmer que ces hérétiques ont vraiment réussi à se libérer des concepts-clés de l'Islam, et à développer leur propre libre pensée, terme par lequel je désigne une réflexion autonome sur les grands problèmes métaphysiques et humains, libérée des chaînes de la tradition monothéiste. Mais il faut noter par ailleurs qu'il sont restés prisonniers des concepts mêmes dont ils essayaient de se libérer. Ce fait essentiel est reflété aussi bien dans leurs écrits, pour autant qu'on puisse en juger, que dans les descriptions que donnent d'eux les hérésiographes musulmans. D'une part, dans un monde où les citations des Écritures et des paroles prophétiques étaient aussi prévalentes que dans le monde islamique médiéval, les libres penseurs eux-mêmes éprouvaient le besoin de s'agripper à une tradition ancienne quelconque, qui pouvait leur accorder, ne serait-ce qu'à leurs propres yeux, respect et autorité équivalents à ceux procurés aux orthodoxes par les textes prophétiques. D'autre part, le besoin éprouvé par les musulmans de représenter toute théorie, y compris le refus de la tradition, comme fondée sur une base traditionnelle quelconque, les poussait à utiliser pour décrire les hérétiques des termes provenant, en dernière analyse, de la concep-

Je propose avant tout de délimiter la place de ces hérétiques dans le monde musulman, et de présenter à grands traits leurs idées centrales. J'examinerai ensuite diverses formes prises par la notion d'Écriture chez ces hérétiques, ainsi que la perception qu'ont d'eux les penseurs musulmans. J'analyserai ainsi le rôle des traditions non monothéistes dans leur pensée, leurs parodies des textes religieux, et aussi la question de l'herméneutique coranique. En conclusion, on notera la profonde influence exercée par ces penseurs hérétiques sur le développement de la pensée musulmane.

1. La doctrine musulmane

«Chaque communauté aura son apôtre» (li-kulli ummatin rasūlun). Cette formule coranique¹, axiomatique pour tout penseur musulman, non seulement se trouve à la base de la théologie, mais est aussi le prisme à travers lequel les penseurs musulmans interprètent les autres civilisations, du présent aussi bien que du passé. Il y a des faux comme des vrais prophètes, et déjà dans le Coran, Mohammed est appelé à démontrer la véracité de sa prophétie².

Dans la littérature musulmane post-coranique, le thème du vrai et du faux prophète informe avant tout la façon dont l'Islam se perçoit et se représente lui-même. Dans les débats pré-islamiques entre juifs et chrétiens, où les principales questions discutées étaient liées à la christologie et à la doctrine trinitaire, l'idée de la prophétie ne représentait pas un sujet de désaccord, et en conséquence n'occupait pas une place centrale: les chrétiens acceptaient les prophètes bibliques, et ne définissaient pas d'habitude Jésus comme prophète. Avec l'avènement de l'Islam, on trouve la prophétie de Mohammed rejetée comme mensongère par juifs et chrétiens. Un effort intense pour démontrer la validité du message du Prophète trouve son expression dans un genre littéraire, «les signes de la prophétie» (dalā'il alnubuwwa). Ce genre littéraire, qu'on retrouve dans les écrits juifs et chrétiens aussi bien que chez les musulmans, trouve probablement son origine dans la rencontre de l'Islam naissant avec les autres religions de révélation scripturaire³.

Mais la question de la validité du message prophétique s'infiltre aussi dans la façon dont l'Islam perçoit et se représente les autres religions et cultures. Dans le Coran, les divers prophètes (pré-islamiques) sont généralement des prophètes véridiques, et leurs peuples sont jugés selon leur obéissance au message prophétique⁴. Au fur et à mesure que s'accroît l'intérêt des musulmans pour les peuples et cultures avec lesquels ils entrent en contact, on peut déceler aussi une tendance à décrire les civilisations de ces peuples comme déter-

¹ Q. 10:47 (Je cite la traduction de R. Blachère, Le Coran, Paris, 1980): voir aussi Q. 16:36: «Nous avons certes envoyé dans chaque communauté un apôtre», et 35:24: «Il n'est aucune communauté chez qui ne soit passé un avertisseur".

² Par exemple Q. 2:118; 6:37, 124; 10:20; 13:27.

³ Cf. S. Stroumsa, «The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature», Harvard Theological Review 78 (1985), pp. 101-114. ⁴ Par exemple Q. 23:44; 40:5.

minées par le contenu des lois dictées par leurs prophètes respectifs. Ibn al-Nadīm (m. 991), par exemple, introduit son important catalogue raisonné général de la littérature, le Fihrist, par un chapitre sur les divers alphabets et langues, suivi d'un chapitre intitulé «des titres des livres de loi révélés aux sectes des musulmans et aux sectes des

LES RETOURS AUX ÉCRITURES

Dans ce contexte, il est intéressant de prêter attention au tableau que dresse Shahrastānī (m. 1153) du monde civilisé à travers l'histoire, un tableau dont la clarté a été mise en valeur de façon remarquable par Daniel Gimaret. Comme le montre Gimaret, Shahrastānī consacre la première partie de sa doxographie, le Kitāb al-milal wal'nihal, aux religions scripturaires (al-milal wa'l-diyānāt). Dans ce cadre, il décrit aussi les soixante-douze hérésies musulmanes «traditionnelles». Cette taxinomie implique clairement que tant qu'une hérésie, aussi scandaleuse soit-elle pour les orthodoxes, entre dans le cadre de ces soixante-douze hérésies, elle peut être considérée comme faisant en un certain sens partie de la communauté musulmane, pour le meilleur et pour le pire6.

La notion d'un si grand nombre d'hérésies appartenant à l'Islam met en relief le fait que certaines vues sont perçues par la tradition non seulement comme restant absolument en dehors de l'Islam, mais aussi comme n'appartenant pas non plus aux «religions» reconnues par l'Islam⁷, c'est-à-dire les religions établies sur une révélation prophétique, et possédant des Écritures sacrées. Shahrastānī consacre la

⁵ Fihrist, p. 21.

⁷ Gabrieli avait déjà remarqué (p. 24) que les «véritables» hérétiques ne sont pas comptés parmi les 73 sectes. Pratiquement, cela pourrait signifier que «les zanādiqa étaient des quasi-harbīs, membres intérieurs du dar al-harb, traités comme des ennemis dont le sang peut être versé avec impunité» (Kraemer, 178). De fait, comme le notent avec surprise Gabrieli et Kraemer aussi bien qu'Ibn 'Aqīl (Ritter, p. 9), les hérétiques qui nous concernent ici ont été très peu persécutés.

deuxième partie de son livre à l'analyse de ce qu'il appelle les «notions arbitraires» (al-ahwā' wa'l-niḥal). Les religions indiennes, le paganisme arabe pré-musulman de la Jāhiliyya, les sabéens, aussi bien que tous les philosophes musulmans, font partie de ce groupe. Ce qui pour Shahrastānī lie entre elles toutes ces «écoles de pensée» est ce qu'il appelle leur «recours arbitraire aux opinions personnelles» (al-istibdād bi'l-ra'y), un concept que Gimaret traduit à juste titre par «libre pensée»8.

On peut bien entendu questionner le choix des personnages désignés par Shahrastānī comme libres penseurs. Un Avicenne, qui se réfère au Coran et s'efforce de l'interpréter, peut difficilement être mis dans la même catégorie que les païens de la Jāhilivva9. Mais le terme et le concept de Shahrastānī valent la peine d'être adoptés. Dans l'historiographie musulmane, les hérétiques de tout bord sont désignés sans trop de précision comme zanādiqa (sing. zindīq) ou malāhida (sing. mulhid), termes qui peuvent faire référence aussi bien à des dualistes (d'obédience manichéenne ou zoroastrienne) qu'à des philosophes ou des théologiens dont l'audace doctrinale irrite leurs adversaires musulmans bien pensants. Le terme mustabid bi'l-ra'y, ou libre penseur, peut nous aider à saisir ce qui pour les musulmans était une espèce particulière parmi les hérétiques 10. Il ne s'agit pas d'athées11, mais d'intellectuels n'acceptant aucune révélation, ni l'autorité d'aucun prophète, et n'étant en possession d'aucune Écriture sainte. Les hérésiographes musulmans - Shahrastānī compris - ne désignent pas cette hérésie par un terme spécial. Néanmoins, la description de ses caractéristiques et le langage particulièrement violent utilisé à son égard nous permettent de

⁹ Sur l'attitude de Shahrastānī envers Avicenne, voir Madelung, cité note précé-

⁶ Shahrastānī, Milal, p. 2. Pour cette tradition, voir Wensinck, Concordance et indices de la tradition musulmane (Leiden, 1965), I., p. 93; I. Goldziher, «le dénombrement des sectes mohammétanes», Revue de l'Histoire des Religions XXVI (1892), pp. 129-37; Idem, Introduction to Islamic Theology and Law, trad. A. et R. Hamori (Princeton, 1981), p. 167; H. Laoust, «La classification des sectes dans le Farq d'al-Bagdadi», Revue des Études Islamiques 29 (1961), pp. 17-59, esp. pp. 22-25; cf. aussi Gimaret, p. 108, n. 3. Cette attitude est encore plus explicite dans une autre version du même *hadīth*, qui approuve toutes les soixante-dix et quelques sectes, condamnant une seule secte à la perdition; voir, par exemple, al-Ghazālī, Fayşal al-Tafriqa bayna al-islām wa'l-zandaqa, ed. Sulaymān Dunyā (Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, 1961), pp. 206-207. Pour la taxinomie de Shahrastānī,

⁸ Gimaret, p. 13, 21. Le fait que Shahrastānī a inventé ce terme est peut-être lié à ce qu'on soupçonne être ses tendances ismaïlites. Sur ce soupçon, cf. van Ess, Bist Guftar, p. 16; Madelung, pp. 250-252; Lawrence, pp. 14-15.

¹⁰ Divers chercheurs ont appliqué le terme «libres penseurs» à toute une gamme d'hérétiques musulmans, de sorte que ce terme est devenu aussi vague que le terme zindīq. J'espère consacrer une étude séparée à ce genre particulier d'hérésie, mais en attendant, je tiens à signaler que j'utilise le terme «libre penseur» dans le sens strict défini ici.

¹¹ Contrairement à ce que dit Friedrich Niewöhner, «Are the Founders of Religions Impostors», dans S. Pines et Y. Yovel, éds., Maimonides and Philosophy -Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985 (Dordrecht, 1986), p. 239; cf. idem, Veritas Sive Varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügen (Heidelberg, 1988), p. 238.

mesurer à quel point les musulmans étaient sensibles à sa nature

En observant de près la liste des adhérents aux doctrines non-scripturaires (aṣḥāb al-niḥal) offerte par Shahrastānī, on y trouve à vrai dire bien peu de véritables libres penseurs. Mais c'est justement l'aspect imaginaire de cette catégorie qui importe, et que Shahrastānī nous permet de relever. Le danger représenté par ces libres penseurs était ressenti par les musulmans comme profond et aigu, hors de toute proportion à leur nombre ou pouvoir réel¹³. Ces penseurs restèrent des individualistes, et ne donnèrent naissance à aucune secte. Mais l'idée qu'on puisse vouloir établir une éthique personnelle, fonder la société, ou même adorer Dieu, sans se référer à l'autorité d'une Écriture révélée a de tout temps été perçue comme une abomination, une révolte radicale contre l'Islam. Seuls quelques intellectuels isolés ont pu au moyen-âge soutenir une telle approche de façon consistante. Mais l'existence de tels individus, aussi singuliers aient-ils été, déclencha dans l'Islam médiéval une réaction violente, tournant même parfois à l'obsession ou à la phobie, une véritable diabolisation des libres penseurs. Ainsi chez Shahrastānī, le prototype du libre penseur n'est autre qu'Iblīs, le Satan du Coran. Lui, qui n'avait pas voulu accepter la supériorité du premier prophète, Adam, aurait été le premier à mettre en doute la sagesse (hikma), c'est-à-dire l'efficacité aussi bien que la moralité de l'économie du salut par la révélation¹⁴.

2. Libres penseurs

Si ses dimensions sont exagérées par les hérésiographes, le phénomène de la libre pensée lui-même n'en est pas pour autant inexistant. Aux troisième et quatrième siècles de l'hégire, on trouve certains penseurs pour rejeter, de façon ouverte et défiante, toute religion scripturaire. Comme ils vivent en terre d'Islam, leur critique est dirigée en

13 Ce sentiment se manifeste nettement chez 'Abd al-Jabbār, qui se plaint du fait que les livres des hérétiques, écrits dans l'extrême clandestinité, deviennent en peu de temps répandus et même populaires; voir *Tathbīt*, pp. 129, 374.

particulier contre le Coran et Mohammed. Mais ils expriment le même dédain théorique pour toute religion dite révélée.

Pour faciliter notre enquête, je ne passerai pas tous les hérétiques en revue, y compris certains cas ambigus, comme par exemple celui d'Ibn al-Muqaffa', probablement manichéen ou zoroastrien, qui offrit au neuvième siècle une critique du Coran et exprima des idées relativistes au sujet des différentes religions, ou encore comme Abū al-'Ala' al-Ma'arrī (m. 1058) dont les écrits poétiques reflètent un anticléricalisme radical. Je propose d'analyser surtout deux figures, qu'on peut qualifier de libres penseurs par excellence.

Le meilleur exemple aurait pu être Abū al-'Abbās al-Īrānshahrī, qui, selon al-Bīrūnī, n'appartenait à aucune religion connue. Tout autant que le philosophe imaginaire décrit par Judah Halevi dans son Kuzari, al-Īrānshahrī avait inventé sa propre religion¹⁵. Malheureusement, comme notre connaissance concrète du personnage ne dépasse pas quelques phrases glanées chez al-Bīrūnī, nous ne sommes pas en mesure de vraiment reconstituer sa pensée. On peut cependant supposer que les écrits de son élève, Muhammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī reflètent certaines de ses idées centrales16.

Les ouvrages des deux libres penseurs les plus notoires de l'Islam, Ibn al-Rāwandī et Rāzī, furent victimes de la censure musulmane, de sorte que la connaissance que nous avons d'eux reste fort défectueuse. Mais nous possédons assez de fragments et de citations chez leurs adversaires pour nous faire une idée au moins générale de leur biographie et pour essayer de reconstituer à grands traits leur pensée.

Il faut tout d'abord insister sur un fait essentiel: les différences entre ces deux penseurs sont de telle envergure qu'on ne peut en aucune manière parler d'une école de pensée. Ibn al-Rāwandī, qui vivait à Baghdad au neuvième siècle, était un Mu'tazilite rénégat, ayant un penchant pour la philosophie aristotélicienne¹⁷. Il avait lié

¹² Écoutons par exemple ce que le Mu'tazilite al-Khayyāṭ (m. ca. 913) dit d'Ibn al-Rāwandī: «Vous avez lu ... le livre du sot impertinent, et vous avez compris ce qui y est dit. J'ai constaté que c'est le livre d'un homme violemment opposé aux adeptes de la religion, plein de fureur contre les musulmans» (Intisar, p. 11). (Ma traduction diffère un peu de celle de Nader, *Intisār*, p. 2). Ibn al-Jawzī aussi semble choqué quand il dit: «Nous n'avons jamais entendu que quelqu'un ose parler ainsi du Créateur, le diffamant et se moquant de lui autant que ce damné» (Ritter, p. 9).

¹⁵ Bīrūnī, India, p. 4: «Lam yakun min jamī' al-adyān fī shay', bal munfaridan bi-mukhtara' lahu, yad'ū ilayhi»; Kuzari, p. 6; «Aw ikhtari' li-nafsika dīnan lima'nā al-takhashshu' wa'l-ta'zīm wa'l-tasbīh wa-li-tadbīr akhlāqika wa-tadbīr manzilika wa-madinatika».

Nāsir-i Khusrū (Zād al-Musāfirīn, 115-116, cité par Shatā dans son introduction à la version arabe du jāmi' al-hikmatayn), par contre, prétend que Rāzī avait trahi le sens des paroles d'al-Īrānshahrī; cf. Pines, Atomenlehre, pp. 34-36, 45, 56.

¹⁷ Voir l'article «Ibn al-Rāwandī» dans EI2, rédigé par P. Kraus et G. Vajda; Kraus, «Beiträge», passim; Nyberg, introduction à Kitāb al-intiṣār; H.S. Nyberg, «'Amr ibn 'Ubayd et Ibn al-Rāwandī, deux réprouvés», dans R. Brunschvig and G.E. von Grunebaum, éds., Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam (Paris, 1977), p. 133.

des liens étroits avec le manichéen Abū 'Isā al-Warrāq, et sa vie comme ses écrits reflètent un certain caractère bohême. Du peu qu'on sait de sa biographie, on a l'impression qu'il cultivait de son vivant l'image presque anarchique de «l'enfant terrible» des théologiens, qui s'attaque à toute religion avec le même plaisir¹⁸. Ses adversaires musulmans le représentent comme ayant eu des motifs mercenaires et frivoles¹⁹. Mais il semble que derrière ses changements constants il v ait eu un effort conscient pour mettre en question toute autorité.

Rāzī, qui vivait entre Rayy et Baghdad dans la première moitié du Xe siècle, n'a rien de bohémien ni d'anarchiste; reconnu comme le meilleur médecin de son temps, il gagnait sa vie à la cour, se consacrant, avec sérieux et ascèse, à la science et à la philosophie platonicienne. Ses discours hérétiques eux-mêmes étaient présentés oralement en présence du prince, de façon respectueuse et académique²⁰.

Malgré les profondes différences entre Rāzī et Ibn al-Rāwandī, leur critique de la religion révélée reflète certaines ressemblances remarquables. Ibn al-Rāwandī prêchait l'autonomie totale de l'intellect humain. Cet intellect étant un don divin, toute autre intervention de Dieu (par la révélation à un prophète) devient pour lui superflue ou contradictoire. Rāzī adhérait, lui aussi, à l'autonomie de l'intellect, mais il formula cette idée un peu différemment, en insistant sur l'égalité entre tous les hommes. Selon lui, la bonté divine exige de ne pas rendre les hommes dépendants d'autres êtres humains, qu'ils soient prophètes ou non; Dieu a inspiré les hommes de tout le savoir dont ils ont besoin; ils sont tous égaux, et avec un effort intensif, ils peuvent tout apprendre.

Dans les écrits d'Ibn al-Rāwandī — notamment dans le Kitāh al-Zumurrud et le Kitāb al-Dāmigh — on trouve une critique détaillée du Coran et de la tradition prophétique. Ibn al-Rāwandī compare les versets coraniques pour démontrer leur caractère contradictoire et absurde, et il ridiculise les rites musulmans sur un ton à la fois agres-

sif et frivole, qu'on pourrait qualifier de voltairien. Dans le Kitāb alzumurrud, nous dit al-Khayyāt, Ibn al-Rāwandī

mentionne les miracles des prophètes... tels les miracles d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Mohammed ... et les réfute, les qualifiant d'escroqueries (makhārīq), prétendant que ceux qui les ont présentés n'étaient que des sorciers, que le Coran n'est pas la parole d'un sage, et qu'il contient des contradictions, des erreurs, et des absurdités. Dans ce livre il inclut un chapitre intitulé: «contre les Mohammétans en particulier21,»

Rāzī lui aussi, dans son livre intitulé «les escroqueries des prophètes» (makhārīq al-anbiyā'), note les contradictions internes des livres dits révélés. Il ajoute que les contradictions entre les divers prophètes montrent qu'ils sont tous menteurs. La prétendue inspiration des prophètes est due aux démons du désert²², et les religions sont la cause des guerres et des misères dans l'histoire. Mais plus qu'Ibn al-Rāwandī, Rāzī s'attaque aux institutions religieuses, à la tradition orale musulmane qui rapporte les paroles de Mahommed (hadīth), et à l'autorité des dignitaires religieux, qu'il appelle «les boucs barbus»:

Les croyants des religions scripturaires (sharā'i') ont reçu la religion de leurs chefs, qu'ils suivent aveuglément (bi'l-taqlīd). Ils ont rejeté la contemplation des principes [qu'on atteint] par la recherche ainsi que la spéculation scientifique... A ce propos, ils furent les victimes d'une longue accoutumance à leur système religieux (madhhab), des jours qui, en passant, forment l'habitude²³, et du fait qu'ils se fient aux barbes des boucs qui s'exhibent dans les réunions scolaires en s'égosillant avec leurs mensonges, leurs mythes superstitieux (khurāfāt), et les «un tel nous dit sur l'autorité d'un tel», répétant les traditions contradictoires de manière fausse et mensongère²⁴.

¹⁸ Voir les données rassemblées par al-'Abbāsī, Ma'āhid al-tansīs, vol. I, pp. 155-158, et par Nyberg, dans l'Introduction à son édition du Kitāb al-intissār; voir aussi S. Stroumsa, "The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud", JAOS (à paraître).

^{19 «}Ibn al-Rāwandī ne s'attachait solidement à aucune école, il ne pouvait rester de facon stable dans aucun état, à tel point qu'il a composé pour les juifs le kitāb al-Başīra pour réfuter l'Islam, pour 400 dirham ...; ayant reçu l'argent, il envisagea d'écrire une réfutation de cet ouvrage, jusqu'à ce qu'ils lui eurent donné encore 100 dirham; à ce moment il abandonna l'idée d'écrire sa réfutation», Ma'āhid al-tansīs. p. 155; Ritter, p. 5; Mughnī, p. 359:6-11.

²⁰ Cf. l'art. «al-Rāzī» dans EI², par P. Kraus et S. Pines; A'lām al-nubuwwa, p. 3.

²¹ Intiṣār, p. 12; Cf. Ma'āhid al-tanṣīṣ, p. 157; Kraus, «Beiträge».

²² Nāṣir-i Khusrū, cité dans Rasā'il, p. 177-178: «Comme le disait Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī dans son livre sur la métaphysique, les âmes des méchants, devenues démons, se révèlent aux hommes sous la forme des anges et leur ordonnent: «Va dire aux gens: 'Un ange m'est apparu et m'a dit: Dieu t'a accordé la mission prophétique, et moi je suis [ton] ange'», de sorte que, à cause de cela , il y a désaccord entre les gens, et beaucoup d'hommes sont tués en conséquence de la providence (tadbir) de ces âmes devenues démons». Allusion est aussi faite, probablement, à cette image démonique des prophètes par al-'Āmirī, qui fait mention des «élucubrations de Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī ... concernant les esprit corrompus (al-arwāh al-fāsida; voir Everett K. Rowson, A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-'Amiri's Kitāb al-Amad 'alā l-abad (New Haven, 1988), pp. 74-75, et voir le commentaire, p. 217.

²³ Comparer le rôle néfaste de l'habitude chez Maïmonide, *Guide* I 31.

²⁴ A'lām al-nubuwwa, pp. 31-32.

279

extraits des hérésiographes relatifs à la libre pensée d'Ibn al-Rāwandī et de Rāzī, avait déjà remarqué que certains arguments se retrouvent chez tous deux: par exemple, leur suggestion qu'il faut expliquer les miracles des prophètes comme des phénomènes naturels, tel le pouvoir de l'aimant, que les prétendus prophètes exploitent pour impressionner les gens simples. On peut effectivement supposer que les similarités entre Rāzī et Ibn al-Rāwandī étaient encore plus marquées que la connaissance défectueuse que nous avons de leurs écrits ne nous permet de l'observer, et que certaines au moins de leurs différences apparentes sont dues au fait que nous ne possédons les écrits complets de l'un ni de l'autre. Je ne veux pas suggérer par là que Rāzī, comme Ibn al-Rāwandī, avait écrit lui aussi une critique détaillée du Coran, mais plutôt que des arguments théoriques comme l'égalité du genre humain, qui semble être plus importants chez Rāzī, jouent probablement aussi un rôle significatif chez Ibn al-Rāwandī.

LES RETOURS AUX ÉCRITURES

3. Appels aux Écritures païennes

Cette base théorique commune ne nous permet pas, comme je l'ai déjà dit, de parler d'une «école de libre pensée»: Rāzī ne mentionne jamais le nom d'Ibn al-Rāwandī, et nous ne pouvons pas savoir s'il lut ses écrits directement, s'il connaissait certaines réfutations de ses livres, ou à quelle source commune ils auraient pu puiser tous les deux. Ce qui est clair, c'est que malgré l'insistance de ces penseurs sur l'autonomie de l'intellect humain, les sources antérieures jouent un rôle important à plusieurs niveaux dans leur pensée. L'aspect que je voudrais examiner ici est leur recours, réel ou supposé, à la sagesse des religions païennes.

Avant de poursuivre, je voudrais définir le problème. Dans une courte étude, fort intéressante, publiée il y a quelques années, Joel Kraemer examine le phénomène des hérétiques musulmans tels qu'Ibn al-Rāwandī et Rāzī. Kraemer insiste sur la dimension politique de ce genre d'hérésie, qu'il présente avant tout comme un acte de révolte contre la domination musulmane²⁵. Il insiste en particulier sur la critique des Écritures et de la révélation, et montre la ressemblance de cette critique avec le combat mené contre le monothéisme par la cohorte des gnostiques et des manichéens, et contre le christia-

Paul Kraus, qui fut le premier à publier, dans les années trente, les nisme par les philosophes helléniques de l'antiquité tardive. Selon Kraemer, Ibn al-Rāwandī et Rāzī représentent la continuation directe de ce que Pierre de Labriolle appelait «la réaction païenne»26 au christianisme dans l'antiquité tardive, et l'on peut d'après lui suivre «les arguments employés par les détracteurs des croyances monothéistes de Celse à Rāzī»27.

Cette présentation des choses, bien que séduisante, ne manque pas de poser problème. En effet, nos deux hérétiques ne semblent d'aucune manière avoir été impliqués dans les innombrables luttes politiques de leur temps, un fait que Kraemer note²⁸ sans tenter de le réconcilier avec sa thèse de la menace avant tout politique représentée par nos «héros» pour l'orthodoxie au pouvoir. Si Ibn al-Rāwandī et son collègue al-Warrāq furent poursuivis par le caliphe, ce n'est pas en tant que comploteurs ou rebelles qu'ils le furent, mais bien plutôt parce que déplaisant à l'orthodoxie religieuse au pouvoir, ainsi que tant d'autres hérétiques ou dualistes de l'époque²⁹. Rāzī, de son côté, ne fut certainement pas perçu de son vivant comme présentant une menace pour l'État. On peut certes traduire leur critique de la prophétie en termes politiques, de même qu'on peut définir la philosophie aristotélicienne médiévale, dans laquelle les prophètes jouent un rôle essentiel, comme pensée politique³⁰. Et il est vrai aussi que, étant donné que dans le monde médiéval, dans l'Islam comme ailleurs, «l'Église et l'État sont inextricablement liés l'un à l'autre»31, il est difficile de distinguer entre religion et politique. Mais ce sont les principes premiers de la pensée musulmane sous tous ses aspects qui font l'objet de l'attaque des libres penseurs: insister sur le côté politique de leur défi me semble le limiter indûment.

D'autre part, le manque d'intérêt pour la politique qu'on décèle chez Rāzī et chez Ibn al-Rāwandī souligne la différence capitale entre eux et un Celse ou un Julien, même quand ils utilisent des arguments similaires. Les philosophes grecs païens défendaient leur longue tradition culturelle, les fondements mêmes du système politique de leur

²⁵ Kraemer, p. 172; voir aussi van Ess, «Image», p. 8; A'sam, Ta'rīkh, p. 7.

²⁶ Pierre de Labriolle, La Réaction païenne: étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VIe siècle (Paris, 1934).

²⁷ Kraemer, pp. 174-175.

²⁸ Kraemer, p. 173.

³⁰ L'étude moderne de la philosophie arabe médiévale comme pensée politique est redevable surtout à Leo Strauss (cf. Leo Strauss, Maïmonide. Essais recueillis et traduits par Rémi Brague, Paris 1988).

³¹ Lewis, p. 62.

société. En ce sens, les hérétiques musulmans ressemblent plutôt, par le défi qu'ils lancent aux valeurs traditionnelles, aux chrétiens de l'antiquité tardive qu'aux adversaires païens de ces derniers³².

Il ne faut pas non plus prendre à la légère la différence entre les philosophes de l'antiquité tardive et les hérétiques de l'Islam dans leurs relations avec leurs sources. Les philosophes helléniques qui, comme Celse ou Porphyre, s'attaquent à la Bible, trouvent dans leur propre héritage culturel les arguments qu'ils opposent à la foi chrétienne. Pour un hérétique musulman au troisième siècle de l'hégire, par contre, puiser dans les sources de «la réaction païenne» grecque aurait exigé un effort intellectuel considérable d'éloignement de sa propre culture³³.

De plus, et même dans les cas de similitudes frappantes, on discerne chez les hérétiques musulmans un changement profond du point de gravité par rapport à la critique pré-islamique de la Bible. Le refus de la prophétie et de la révélation, bien que présent, est assez marginal chez les philosophes pré-islamiques. Dans la critique que les philosophes hérétiques offrent de l'Islam, le sujet de la prophétie devient central, tout autant qu'il l'est dans la pensée musulmane orthodoxe³⁴. On peut voir dans cette insistance sur l'autorité prophétique la contribution de l'Islam à la libre pensée; en ce sens, parler, comme le fait Kraemer, de l'héritage païen, ne reflète qu'une partie du phénomène de la libre pensée en Islam.

Cependant, à côté d'innombrables références à la philosophie grecque, on trouve aussi dans les écrits des philosophes hérétiques de nombreuses références aux idées religieuses païennes. La curiosité d'al-Īrānshahrī pour les religions de l'Inde et sa connaissance relativement solide de leurs coutumes est notoire³⁵. Et chez Ibn al-

Rāwandī, ce sont les Barāhima (version arabe de «brahmanes»), c'est-à-dire les représentants littéraires de l'hindouisme ou du bouddhisme, qui sont les porte-parole des idées intellectualistes et du rejet catégorique de la prophétie³⁶. Quant à Rāzī, il est dit avoir été inspiré par les sabéens, ainsi que par les dualistes manichéens, dans sa doctrine des cinq principes éternels37.

Il serait intéressant de proposer une analyse systématique du rôle des sources païennes dans la pensée des philosophes hétérodoxes en Islam: une telle analyse devrait étudier par exemple le rôle et la provenance véritable des écrits suspects d'être des pseudépigraphes, tels les biographies de Socrate³⁸, le livre nommé «l'agriculture nabatéenne» (al-filāḥa al-nabaṭiyya) attribué à Ibn Waḥshiyya et compilé ou écrit (en 930) par Ibn al-Zayyāt39, ou encore l'introduction du médecin Borzoé à la version arabe de Kalīla wa-Dimna, version citée par Ibn al-Muqaffa', et qu'il a peut-être écrite ou retravaillée luimême⁴⁰. Seul un éventail aussi large pourrait permettre d'évaluer de façon précise la place des traditions païennes chez Ibn al-Rāwandī et chez Rāzī, mais une recherche de telle envergure dépasse bien entendu le cadre de la présente étude. Je voudrais au moins souligner ici quelques aspects relatifs au rôle joué par les «sources païennes» dans la libre pensée du monde musulman.

D'un côté, il semble que tout en rejetant l'autorité prophétique ou scripturaire, les libres penseurs se fient aux traditions non monothéistes auxquelles ils se réfèrent. Ces traditions, de provenance indienne, iranienne ou hellénique, ont été souvent perçues par les chercheurs comme un masque utilisé par les hérétiques pour se protéger des autorités orthodoxes. Ainsi Paul Kraus percevait-il les références d'Ibn al-Rāwandī aux barāhima, aussi bien que la référence aux sources sabéennes et même dualistes de Rāzī, comme provenant de ce que Leo Strauss aurait appelé «l'art d'écrire sous la persécution»⁴¹.

^{32 «}Dévouement sans limites à l'État, goût des 'honneurs', respect du culte établi, quelle qu'en fût la vérité intrinsèque ... il n'est aucune de ces valeurs constitutives de la civilisation antique que ne compromît l'esprit chrétien» (de Labriolle, p. 13).

³³ En revanche, on peut voir une «réaction» semblable dans le rapport des hérétiques aux sources iraniennes; on peut considérer un Ibn al-Muqaffa' comme glorifiant sa culture iranienne, malgré sa défaite, bien que là aussi, au troisième siècle de l'hégire, une telle réaction soit probablement moins naturelle et exige plus d'efforts que pour les philosophes païens au troisième siècle de l'ère commune.

De même que les philosophes païens de l'antiquité tardive reflètent les idées centrales du christianisme quand ils «ont passionnément cherché à substituer» à l'image du Christ «quelque autre image suffisamment prestigieuse», (de Labriolle,

pp. 9-10).

35 Al-Biruni *India*, p. 4; Cf. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in* Understanding (New York, 1988), p. 26; Lawrence, pp. 23-24.

³⁶ Kraus, «Beiträge», p. 96:18-20.

³⁷ Rasāi' il, pp. 191-216.

³⁸ Cf. Ilai Alon, Socrates in medieval Arabic literature (Leiden, 1991).

³⁹ Sur Ibn Wahshiyya, voir l'article de T. Fahd dans EI².

⁴⁰ Cf. Shaked, pp. 50-52; pp. 211-216; Niewöhner, Veritas, pp. 211-218.

⁴¹ Kraus considérait les Barahima, aussi bien que les Sabéens d'al-Sarakhsī et de Rāzī et les Nabatéens d'Ibn Waḥshiyya, comme des inventions littéraires; voir son «kitāb al-zumurrud li-ibn al-Rāwandī», Majallat al-adīb 2 (1943), pp. 35 [cité par A'sam, marāji', pp. 119-120]. Il est à noter que ce genre de pseudépigraphie n'est pas traité par Rosenthal, The Technique and Approach of Muslim Scholarship (Analecta Orientalia 24; Rome, 1947), pp. 45-48.

tion: selon lui, c'est Abū 'Īsā al-Warrāq qui, pour ne pas se compro-donyme48. brahmanes⁴². Une telle vue des choses, d'ailleurs, n'est pas moderne: textes décrivant la religion des «sabéens de Harran», ces sages al-Mu'avvad fi'l-dīn al Shīrāsī (m. 1077). al-Mu'ayyad fī'l-dīn al-Shīrāzī (m. 1077) la suggère déjà à propos des brahmanes d'Ibn al-Rōwant⁴³ et al Rōwant⁴³ et al Rowant⁴³ et al R même raison qu'Ibn al-Muqaffa' avait inventé l'introduction de Borzoé à Kalīla wa-Dimna⁴⁴ 'Abd al Jahkās (m. 1007) 'Abd zoé à Kalīla wa-Dimna44. 'Abd al-Jabbār (m. 1027) décrit de façon concrète comment les hérétiques écrivent leurs livres blasphématoires:

en cachette, tout peureux, sans divulger ouvertement ce qui y est prétendu et sans déclarer en être l'auteur; il cache son identité et s'appelle par un autre nom, ... comme a fait Abū 'Īsā [al-Warrāq] avec ses livres, qui se présentent comme l'œuvre de «l'étranger oriental» 45.

Une telle interprétation est peu plausible, tout d'abord parce qu'on peut retrouver dans les sources orientales les arguments que les libres penseurs auraient, selon leurs détracteurs, inventés. On peut démontrer que l'argument attribué par Ibn al-Rāwandī aux brahmanes reflète probablement des arguments présentés par des intellectuels hindouistes ou bouddhistes dans leurs discussions avec les théologiens musulmans, et que ces arguments étaient connus des musulmans contemporains d'Ibn al-Rāwandī ou l'ayant précédé⁴⁶. De même, comme l'a montré Shaul Shaked, l'introduction de Borzoé s'inscrit dans un genre typique de la littérature pehlvie: Ibn al-Mugaffa' aurait donc pu trouver son inspiration dans des textes iraniens, y compris dans la version pehlvie de Kalīla wa-Dimna⁴⁷. Et le titre même du livre d'al-Warrāq, «l'étranger oriental», était probablement une référence assez claire en son temps au

Joseph van Ess conserve cette solution, tout en déplaçant son applicamythe manichéen, plutôt qu'un effort de se cacher derrière un pseution; selon lui, c'est Abū 'Teā al Warana avi a conserve cette solution, tout en déplaçant son applicamythe manichéen, plutôt qu'un effort de se cacher derrière un pseution; selon lui, c'est Abū 'Teā al Warana avi a conserve cette solution, tout en déplaçant son applicamythe manichéen, plutôt qu'un effort de se cacher derrière un pseution; selon lui, c'est Abū 'Teā al Warana avi a conserve cette solution applicament applicament application applicament app

Quant à Rāzī, il est probable qu'il fut vraiment influencé par les avatar oriental, littéraire autant que réel, du paganisme hellénique de ciple al-Sarakhsī avaient déjà été attirés par ces païens et par leurs rites 50. Rāzī connaissait les écrits de ces deux philosophes, et il peut avoir eu accès à leurs écrits sur les sabéens⁵¹. Il n'est pas impossible que ces écrits philosophiques, contenant des idées semblables à celles exprimées par les barāhima, aient quelque chose à voir avec le rejet que fait Rāzī de la révélation52.

Autrement dit, il ne me semble pas qu'on puisse accuser les libres penseurs d'avoir inventé leurs sources païennes de toutes pièces. Il semblerait plutôt qu'une curiosité un peu académique pour les religions païennes, un goût pour les «sagesses étrangères» chères à Arnaldo Momigliano⁵³, aurait remplacé chez eux la croyance aux Écritures de provenance divine. Sans que ces sources païennes jouissent de la sainteté des livres révélés, elles ont pu influencer les philosophes hérétiques qui leur accordent un certain respect.

⁴² Van Ess, «Image», p. 15; «Farabi», p. 395. Cf. aussi Idem, Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici; Übersetzung und Kommentar des ersten Buches Mawaqif (Wiesbaden, 1966), p. 260 (à propos de Ibn al-Rāwandī et de Rāzī).

⁴³ Kraus, «Beiträge», pp. 96:18-20, 109:12.

⁴⁴ Biruni, *India*, pp. 76:8-13, 123.

⁴⁵ Tathbīt, p. 374.

⁴⁶ S. Stroumsa «The Barāhima in Early Kalām», Jerusalem Studies in Arabic and Islam 6 (1985), pp. 229-241; comme me le fait remarquer Charles Malamoud, il est peu probable que les discussions dans lesquelles ces arguments auraient pu être présentés aient eu lieu en Inde; il s'agirait plutôt de la mémoire des discussions avec des gens venant d'Inde - des marchands ou des mathématiciens - qui s'installèrent en terre d'Islam et qui pouvaient participer aux discussions en arabe.

⁴⁷ Shaked, p. 52.

⁴⁸ Sur le contexte manichéen de «l'Étranger Oriental», voir la note importante d'Ibn al-Nadīm, Fihrist, p. 331, l. 26 et p. 332:4-5, ainsi que G. Stroumsa, Another Seed: Studies in Gnostic Mythology (Leiden, 1984), pp. 145-152.

⁴⁹ Cf. M. Tardieu, «Şābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān», Journal Asiatique 274 (1986), pp. 1-44; Pines, Introduction à sa traduction anglaise du Guide des égarés (The Guide of the Perplexed, Chicago, 1966), pp. cxxiii-cxxiv. Sur la survivance du paganisme jusqu'à la veille de l'époque musulmane, voir G.W. Bowersock, Hellenism in Late Antiquity (Ann Arbor, 1990).

⁵⁰ Sarakhsī, pp. 41-51; Fihrist, pp. 292:21, 318:14 ff.

⁵¹ Cf. Risālat al-Birūnū fi fihrist kutub Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī, éd. P.

⁵² Noter le rôle primordial des apôtres chez les sabéens, Fihrist, p. 318:16-21. Ce rôle semblerait proche de ce qu'on trouve dans une version des arguments des Brahmanes qui se trouve chez Sa'adya et al-Qāsim b. Ibrāhim, et qui ne nie pas totalement l'envoi des prophètes, mais le limite à une seule fois dans l'histoire de l'humanité; Cf. Stroumsa, «Barāhima», pp. 231-233. Sur la ressemblance frappante entre certains traits de la religion indienne et la description que donnent les auteurs musulmans des temples des sabéens et de leurs rites, voir D. Pingree, «Indian Planetary Images and the Tradition of Astral Magic», Journal of the Warbourg and Courtauld Institute 52 (1989), pp. 1-13, esp. pp. 8-10 (Je suis redevable de cette référence à S. Wasserstrom).

⁵³ Arnaldo Momigliano, Alien Wisdom: The Limits of Hellenization (Cambridge, 1975).

clairement dans la critique que Rāzī fait de Galien. Dans l'introduc- Mohammed, un style surpassant toute composition qu'un être humain de son ouvrage al-Shubūle (ală i-lă-că de Calien). Dans l'introduc- Mohammed, un style surpassant toute composition qu'un être humain de son ouvrage al-Shubūle (ală i-lă-că de Calien). tion à son ouvrage al-Shukūk 'alā jalīnūs (= Dubitationes in Gale-puisse espérer imiter⁵⁵. Les hérétiques ridiculisaient le dogme de num) Rāzī se permet de critiques Galian que num as, dans num) Rāzī se permet de critiquer Galien parce que, dit-il

l'art de la médecine, c'est une philosophie ... qui ne comporte pas d'acquiescement à ce que disent les chefs [d'école]: point d'acceptation aveugle [de leurs opinions]...

Mais il fait suivre immédiatement cette déclaration audacieuse par une longue liste des philosophes anciens ayant critiqué leurs maîtres Cette liste sert à Rāzī pour prouver que ce qui lui permet de soutenir cette position dissidente, et même l'oblige à la soutenir, n'est autre que ce qu'il appelle «la tradition philosophique».

C'est que la tradition philosophique a toujours (comporté à la fois) la glorification des chefs et une grande sévérité dans les critiques (qui les visent)54.

D'un autre côté, on peut supposer que les hérésiographes musulmans exagèrent quelque peu le rôle des sources païennes dans la pensée des hérétiques. Un seul argument du kitāb al-zumurrud d'Ibn al-Rāwandī est mis dans la bouche des brahmanes; néanmoins, les hérésiographes décrivent Ibn al-Rāwandī comme se cachant derrière les barāhima. Pour les musulmans — sunnites aussi bien qu'ismaïlites — la référence aux brahmanes ou aux sabéens offrait une explication plausible pour ce qui serait autrement resté inexplicable: dans la perspective musulmane, si Ibn al-Rāwandī et Rāzī pouvaient rejeter les notions de révélation, de prophétie, d'Écriture sainte, c'est qu'ils avaient été à l'école des Écritures d'un autre peuple.

4. Parodies des Écritures

La difficulté pour des musulmans à accepter que quelqu'un puisse être vraiment et totalement dépourvu d'Écritures est reflétée aussi dans les fréquentes accusations d'être les auteurs de parodies du Coran lancées contre les libres penseurs. A la base de ces accusations se trouve, comme on le sait, le dogme de l'inimitabilité de la langue du Coran (i'jāz). Tout prophète est pourvu de «signes», de certains miracles prouvant l'authenticité de sa mission. Depuis le troisième

Cette relation d'ambivalence à l'idée même de tradition — d'un siècle de l'hégire environ, les théologiens musulmans comptent le dé, la rejetant, de l'autre recherchant une de l'autre recherchant l'autre recherc côté, la rejetant, de l'autre recherchant une tradition — d'un siècle de l'hégire environ, les une organistre authentifiant la prophétie de clairement dans la critique que Para foit de Calle l'inimitabilité du Coran. D'une telle attitude il n'y a qu'un pas, dans la conscience musulmane, pour tenter d'imiter le style coranique.

La notion de versets faisant concurrence au Coran est présente depuis la Biographie du Prophète, et c'est une accusation lancée assez facilement contre divers poètes et hérétiques. Mais il est intéressant de remarquer que même dans le cas de libres penseurs, eux qui essayent justement de se dégager du concept de «Livre», on ne trouve pas suffisant de noter leur critique du Coran, et que même à eux on attribue des mu'āradas, des efforts pour imiter le Coran. Bien que probablement imaginaire, l'anecdote suivante, racontée par les hérésiographes musulmans, est instructive:

Ibn al-Rāwandī et Abū 'Alī al-Jubbā'ī s'étaient rencontrés un jour sur le pont de Baghdad. Ibn al-Rāwāndī dit: «O Abū 'Alī, ne veux-tu pas écouter un peu ma parodie⁵⁶ et ma réfutation du Coran?» L'autre répondit: «Je connais bien les produits honteux de ton savoir, aussi bien que du savoir de ceux de tes collègues qui admettent l'éternité du monde⁵⁷. Mais je te laisse être ton propre juge: as-tu pu trouver dans ta parodie du Coran autant de bon goût et de suavité, la même qualité d'équilibre et d'harmonie, un agencement égal ou la même douceur?» Ibn al-Rāwandī répondit: «Non, par Dieu!» Alors al-Jubbā'i lui répliqua: «Cela me suffit, va où tu veux»58.

Dans cette anecdote, Ibn al-Rāwandī apparaît comme faisant un effort «classique» pour rivaliser avec le Coran, en imitant son style et en tentant d'écrire avec le même effet de «douceur et d'harmonie». Un autre genre de mu'arada attribué aux libres penseurs insiste, à côté du style, sur le contenu hérétique: des versets équivalents aux versets coraniques, qui défient l'authenticité du message prophétique. On sait

⁵⁵ Sur la Mu'āraḍa des zindīqs et ses sources coraniques, voir Chokr, pp. 222-

⁵⁶ Mu'ārada, comme le terme suivant naqd, peut aussi signifier, «réfutation», mais les propos suivants de Abū 'Alī indiquent qu'il s'agit ici d'un essai pour rivaliser avec le style coranique.

⁵⁷ Lit: «Les gens de ton temps» (dahr), une référence claire à l'association d'Ibn

Ma'āhid al-tanṣīṣ, pp. 157-158. Un aveu semblable est attribué à Ibn alal-Rāwandi avec la dahriyya. Muqaffa' dans plusieurs sources, ce qui ne rend pas cet aveu, ainsi que l'accusation d'avoir composé une mu'āraḍa, moins apocryphe; voir Chokr, pp. 240-242.

⁵⁴ S. Pines, «Rāzī critique de Galien», p. 481.

que des citations, même apocryphes, commençaient à circuler, leur contenu semblait justifier l'inquiétude des fidèles, par exemple:

Les hommes sur terre sont de deux sortes:

les hommes intelligents sans religion, ou les croyants sans intelligence, trine islamique de la prophétie. (ithnāni ahl al-ard: dhū 'aql bi-lā / dīn wa-ākhar dayyin lā 'aqla lahu).

ou encore:

Ne pense pas que les paroles des apôtres soient vraies, ce sont plutôt des mensonges injurieux qu'ils ont composés. (lā tahsab magāla al-rusul haggan / wa-lākinna gawla zūrin satta

L'effort fait pour ridiculiser les textes canoniques de l'Islam en les imitant n'est pas limité au seul Coran; il se manifeste dans d'autres domaines de la littérature religieuse. Nous avons vu le mépris avec lequel Rāzī se réfère à la formule traditionnelle des traditions prophétiques (hadīth), «un tel dit sur l'autorité d'un tel». Certains hérétiques sont présentés comme spécialistes de la fabrication de hadīths, avec l'intention expresse de dévaloriser l'autorité portée par ces traditions dans l'Islam⁶¹. Rāzī représente un cas un peu spécial de l'imitation ironique des textes religieux. Dans son traité intitulé «le livre des signes de l'accès au pouvoir et du succès politique» (kitāb amārāt al-igbāl wa'l-dawla), il semble s'inspirer du genre littéraire des «signes de la prophétie»62. Rāzī offre dans ce traité une liste qui

qu'al-Ma'arrī avait écrit un livre intitulé «Chapitres et rimes pour li ressemble fort aux listes des «signes de la prophétie». Mais ces glorification de Dieu, et des admonitiones (al facility) de la liste de Rāzī à prouver la mission glorification de Dieu, et des admonitions» (al-fuṣūl wa'l-ghāyāt fi «signes» ne servent pas dans la liste de Rāzī à prouver la mission tamjīd Allāh wa'l-mawā'iz). Chez see adverseira tamjīd Allāh wa'l-mawā'iz). Chez ses adversaires, ce livre devien divine de celui qui les porte, mais plutôt à démontrer sa compétence «Chapitres et rimes opposés aux chapitres et cette liste «Chapitres et rimes opposés aux chapitres et aux versets coraniques» dans la manipulation du pouvoir politique. Rāzī présente cette liste (al-fusūl wa'l-phāyāt fī muhādhāt al angun ver'l 5-50) (al-fuṣūl wa'l-ghāyāt fī muḥādhāt al-suwar wa'l-āyāt), un livre «dans d'un ton sec et sérieux, mais quand il ajoute, sur le même ton, que lequel, à ce qu'on dit il a fait concurrence (tāra d'). lequel, à ce qu'on dit, il a fait concurrence ('āraḍa) au Coran». Abū plusieurs princes considéraient comme un signe faste que leur cuisi-al-'Alā' était conscient de ces acquestions et il fait de ces acquestions et al-'Alā' était conscient de ces accusations et il faisait de son mieux nier devine leurs caprices et leur prépare les plats désirés, on se rend pour dissiper de telles rupeurs mais considérait les pour dissiper de telles rumeurs, mais sans trop de succès⁵⁹. Du moment compte de son sarcasme⁶³. Nous avons vu que Rāzī considérait les que des citations même appearance compte de son sarcasme⁶³. Nous avons vu que Rāzī considérait les que des citations même appearance compte de son sarcasme⁶³. prophètes comme ayant été des charlatans, dont le véritable domaine était le succès politique. Il semble qu'en offrant cette liste alternative des «signes», il avait l'intention, encore une fois, de critiquer la doc-

Comme au sujet des traditions païennes, il faut aussi tenir compte des exagérations hérésiographiques pour l'interprétation des parodies du Coran. La possibilité qu'un hérétique écrive des ouvrages faisant concurrence aux textes traditionnels semble préoccuper les théologiens du monde musulman plus encore que l'idée ne séduit les hérétiques eux-mêmes. Ainsi Îbn al-Jawzī dépeint la pratique de corrompre les Écritures comme une tradition de famille chez les hérétiques: selon lui, le père d'Ibn al-Rāwandī, qui était juif, l'avait fait pour la Bible, et le fils continue cette tradition en essayant de corrompre le Coran⁶⁴. C'est aussi dans ce contexte qu'il faut lire l'accusation portée par l'historien juif Ibn Dāwūd (ca. 1110-ca. 1180) contre Hīwī al-Balkhī, l'hérétique juif du neuvième siècle, d'avoir inventé sa propre Torah65. Hīwī n'était pas un libre penseur au sens strict; sa conception religieuse semble plutôt avoir été proche d'une sorte de marcionisme. Mais sa critique de la Bible a beaucoup en commun avec la critique du Coran d'Ibn al-Rāwandī - ainsi, d'ailleurs, que de la critique porphyrienne de la Bible. Pour Ibn Dāwūd, quatre siècles plus tard, une telle critique de la Bible se traduit comme la prétention d'offrir une Bible alternative.

61 Ainsi qu'a fait Ibn Abī al-'Auja', par exemple; Cf. Mohaghegh, Bist Guftar,

p. 192; Chokr, pp. 191-202.

qui n'est pas le sien» (p. 136:16), un homme «dont les pas sont guidés et qui est soutenu par un pouvoir divin» (musaddad muwaffaq bi-quwwa ilahiyya, p. 137:16) ou comme «protégé (maḥrūs) de l'erreur» (p. 137:13), ce qui ressemble fort au concept de la 'isma prophétique; Cf. Rasa'il, pp. 136-138.

63 Rasā'il, p. 136:18-137:2. Le sarcasme de Rāzī est évident aussi dans son

emploi du terme «providence», voir plus haut, note 22.

⁵⁹ Voir Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, Zair al-nābih, ed. Amjad al-Tarablusī (Damascus, 1965), pp. 4-6, 15 ff.

⁶⁰ Margoliouth, The Letters of Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (Oxford, 1898), pp. 129-132; art. «al-Ma'arrī» dans EI2, p. 932.

⁶² Par exemple «la transformation et le savoir qu'un homme reçoit d'un coup» (daf a wāhida) et qui montre «que le bonheur (sa āda) s'éveille en lui» (p. 136:6-8); ou la description de l'homme en question comme «aidé (mu'ayyad) d'un pouvoir

⁴ Ibn al-Jawzī, Muntazam, 99:11-12; Ritter, p. 2. 65 Sefer ha-Qabbalah, ed. G.D. Cohen (London, 1967), p. 42, et pp. 56-57 de la traduction anglaise. Les similarités entre Ibn al-Räwandī et Hīwī sont notées par van Ess, «Image», pp. 8, 15; van Ess (p. 15) estime que Hīwī «remained a Jew» — une vue qui n'était manifestement pas celle de la communauté juive médiévale.

Cette tendance des hérésiographes musulmans à rechercher un Écriture des libres penseurs se retrouve à d'autres occasions. O quent le *taqlīd*, c'est-à-dire suivent de manière aveugle l'autorité de critique soit-disant intellectualiste n'est pas le fruit d'une analyse philosophes les ayant précédés. Ainsi en pour du taqlīd d'Abū 'Īsā al-Warrāq, ou Razī du taqlīd de Platon⁶⁶. Cetti Conclusion accusation reflète, d'un côté, la manière dont les musulmans perçoiprincipes de leur critique de l'Islam⁶⁷.

doxes répondent en les décrivant comme les dociles adeptes de leurs maîtres, des intellects somme toute médiocres. Une formule caractéristique utilisée par les orthodoxes pour en finir avec un libre penseur le décrit comme ayant plus de science que d'intelligence (kāna *'ilmuhu akthara min 'aqlihi*)^{68.} A la critique des Écritures saintes les orthodoxes répondent en arguant que les philosophes ne sont que des naïfs lisant les textes sacrés sans les comprendre. Ainsi Abū Hātim répond aux contradictions coraniques relevées par Rāzī:

La plupart des paroles des prophètes et de leurs paraboles (lit. dessins) sont des fables (amthāl) dont la présentation extérieure varie, mais c'est leur sens qu'[il faut chercher]. Ceux qui ignorent cette intention, et qui ne comprennent pas la signification des paroles des prophètes, les déclarent inconsistantes et contradictoires, ainsi que l'a fait l'hérétique (al-mulhid, c'est-à-dire Rāzī) quand il les a déclarées mensongères⁶⁹.

Du côté juif, de même, Maïmonide décrie ceux qui ridiculisent les fables prophétiques, les traitant de contes mythiques sans valeur, de

khurāfāt. Ces gens, des médecins (et dont Rāzī est probablement le prototype)⁷⁰, prennent les Écritures saintes à la lettre, tout comme les plus intégristes des orthodoxes⁷¹. Les opposés se joignent ici. Leur

J'ai essayé ici d'attirer l'attention sur une hérésie particulière au elle reflète aussi la technique principale employée par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de musulmans pour réfuter les libres par les penseurs sein de l'Islam médiéval — l'hérésie de ceux qui niaient le concept de l'alle de l'hérésie de ceux qui niaient le concept de l'héré musulmans pour réfuter les libres penseurs: retourner contre eux les révélation, de prophétie, d'Écriture sainte. J'ai tenté d'offrir un porprincipes de leur critique de l'Islamont et Rāzī. Ce que ie n'ai pas trait de deux cas extrêmes: Ibn al-Rāwandī et Rāzī. Ce que je n'ai pas Les libres penseurs se présentent comme des esprits indépendants, pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé, ce sont les pu montrer ici, mais qui ne doit pas être sous-estimé. des individualistes doués d'un intellect pénétrant et agile. Les orthodimensions que prend cette hérésie, ou plutôt sa représentation imagi-doxes répondent en les décrivent account des décrivent accounts des hérésiographes. naire, dans la pensée musulmane⁷². Dans les écrits des hérésiographes, des théologiens, des historiens, l'accusation que tel ou tel niait la prophétie ou soutenait l'équivalence des religions est constamment présente. Dans l'exégèse coranique, les commentateurs consacrent des livres entiers à concilier les versets coraniques et à expliquer les versets «ambigus», en se référant souvent à la critique de textes comme celui d'Ibn al-Rāwandī⁷³. Chez les philosophes, de même, on suspecte un effort conscient pour s'éloigner de l'image des libres penseurs, qui semble perpétuellement les hanter74. Le développement d'une hermé-

⁷⁰ Maimonide, Commentaire de la Mishna, Sanhédrin 10; voir S. Stroumsa, «Elisha ben Avuya and Muslim Heretics in Maimonides' Writings», Maimonidean Stu-

⁷¹ Les littéralistes sont souvent désignés par le terme «Hashwiyya» (voir El², s.v.). dies 3 (à paraître). Il est intéressant de trouver ce terme mentionné à propos de la réfutation qu'offre Ibn al-Rāwandī de la position orthodoxe sur la création du monde, réfutation citée par Nāṣir-i Khusrū (Jāmi al-hikmatayn, ed. Corbin, Téhéran, 1953, p. 223). Ce fragment semble en effet être de la main d'Ibn al-Rāwandī (bien que probablement de son K. al-Tāj plutôt que de K. al-Zumurrud; comp. Vajda dans EI2, s.v. «Ibn al-Rāwandī»); mais il me semble que l'appellation «les littéralistes impurs» (al-Hashwiyya al-anjās) est probablement de la main de l'ismaïlite Nāsir-i Khusrū.

⁷² Pour une liste des musulmans influencés par Ibn al-Rāwandī, voir A'sam,

Ta'rīkh, p. 8 et Passim. Voir aussi Idem, marāji'. 73 Par exemple, Mughnī, pp. 389-394, qui cite les réfutations de Abu 'Ali al-Jubbă'î et de son fils Abū Hāshim des arguments de Kitāb al-Dāmigh d'Ibn al-

⁷⁴ Voir, à titre d'exemple, l'argument intellectualiste rawandien chez al-Farabī (Iḥṣā' al-'ulūm, ed. Palencia, p. 101). Van Ess («Farabi» pp. 397-398), propose Ibn al-Rāwandī comme la source possible de ce passage chez al-Fārābi, et le met dans le contexte de ce qu'il perçoit être l'image khorasanienne favorable à Ibn al-Rāwandī (van Ess, «Image», p. 6). Il me semble que, plutôt que d'une tradition régionale, il s'agit ici d'héritage intellectuel. Voir aussi Ibn Hanbal, al-Radd 'alā al-Zanādiqa

⁶⁶ Voir Shahrastānī, p. 138.

⁶⁷ Sur la technique polémique du mu'āraḍa, voir J.R.T.M. Peters, God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Oādī l-Oudāt Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbār b. Ahmad al-Hamadhānī (Leiden, 1976), index.

⁶⁸ Al-Balkhī, Mahāsin Khurasān (cité par Ibn al-Nadīm, voir J.W. Fück, «Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist», dans A. Iqbal, ed., Professor Muhammad Shafi Presentation Volume [Lahore, 1955], p. 72; Ma'āhid al-tanṣīs, p. 156) le dit à propos d'Ibn al-Rāwandī, comme le fait aussi Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (qui peut lui-même passer pour un libre penseur), Risālat al-ghufrān, (Beirut, 1980), p. 232; Sur cette formule, voir aussi Kraus, «Beiträge», p. 117, n. 3; et Rosenthal, Sarakhsi, p. 33.

⁶⁹ A'lām al-Nubuwwa, p. 104.

neutique intellectualiste de la tradition musulmane, à la fois chez le théologiens et chez les philosophes, doit en grande partie son origin au besoin éprouvé de contrer les réfutations des hérétiques.

mique, de gens ne se laissant tenter par aucune religion, sont, répé. A'sam, Marāji' = 'Abd al-Karīm al-A'sam, Ibn al-Rīwandī fī al-marāji' altons-le, rares. Mais la violence de laur critical de la laur criti impact sur la pensée musulmane, met leur importance en relief. Abu Hātim, A'lām al-nubuwwa = Abū Hātim al-Rāzī, A'lām al-nubuwwa Comme le genre des genre de Comme le genre des «signes de la prophétie», ce genre particulier Islam la rend, ainsi que les textes révélés, inéluctable, aussi bien pour Bist Guftar = Mehdi Mohaghegh, Bist Guftar: Twenty Treatises on Islamic les esprits rebelles que pour les fields. les esprits rebelles que pour les fidèles. Quand ces esprits rebelles qu'ils s'attaquent. Et quand l'orthodoxie entreprend sa défense, c'est avant tout a ces concepts versity: Téhéran, 1976).

versity: Téhéran, 1976).

versity: Téhéran, 1976).

Fihrist = Ibn al-Nadīm, al-Fihrist, ed. G. Flügel (Leipzig, 1871, rp. 1929). aussi à ce niveau qu'elle se voit obligée de répondre.

Pour tout penseur sous l'Islam, hérétique comme orthodoxe, la monde des communautés humaines possibles. Pour les musulmans, c'est elle qui définit jusqu'à nos jours la frontière de ce qui et la frontière de ce question de l'autorité des prophètes et de leurs Écritures définit le c'est elle qui définit jusqu'à nos jours la frontière de ce qui est acceptable dans la pensée islamique. On peut se demander, par exemple, si une critique scientifique de la poésie pré-islamique comme celle offerte par Taha Hussein aurait eu un tel impact s'il ne s'était agi de la langue du Coran⁷⁵. Le cas de Salman Rushdie, bien entendu, est là pour nous rappeler la fureur que peut déclencher une parodie de l'histoire sacrée, fureur conservée encore aujourd'hui par des attitudes et sensibilités héritées des premiers siècles de l'Islam. Même pour les hérétiques de l'Islam, les Écritures restent, d'une manière ou d'une autre, au cœur de l'attention: ils les réfutent, ils les imitent, ou les recherchent en dehors du monde monothéiste⁷⁶.

> Sarah STROUMSA Université Hébraïque de Jérusalem

wa'l-Jahmiyya ('Aqā'id al-Salaf, éd. 'Alī Sāmī al-Nashshār & 'Ammār Jam'ī al-Tălibī, Alexandrie, 1971). En même temps, il ne faut pas exagérer l'attirance de certains philosophes pour Ibn al-Rāwandī, comme le fait Nyberg («deux réprouvés», p. 133; cf. supra, n. 17). Les sources citées par Nyberg n'offrent en réalité aucune preuve de la sympathie particulière d'al-Kindī, d'al-Fārābī, ou d'Ibn al-Haytham pour Ibn al-Rāwandī.

75 Voir Taha Husayn, «Min ta'rīkh al-adab al-'arabī: al-'aṣr al-jāhilī wa'l-'aṣr al-'abbāsī (Beyrouth, 1975), pp. 79 ff.

⁷⁶ Je tiens à remercier Steve Wasserstrom, pour ses remarques sur un premier jet de cet article, aussi bien que Guy Stroumsa, qui a aussi fait des remarques sur plusieurs versions et qui m'a aidée à rédiger cet article en français.

ABRÉVIATIONS

A'sam, $Ta'r\bar{\imath}kh=$ 'Abd al-Karı̃m al-A'sam, $Ta'r\bar{\imath}kh$ Ibn al-Rı̄wandı̄ almulhid; nuṣūṣ wa-wathā'iq min al-maṣādir al-'arabiyya khilāl alf 'ām

'arabiyya al-ḥadītha (Beyrouth, 1978), 2 Vols.

Birunī, India = al-Bīrūnī, fī taḥqīq mā li-l'hind min maqūla maqbūla fi'l 'aql aw mardhūla, ed. E. Sachau (Hayderabad, 1958).

Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English introduction by J. van Ess (Wisdom of Persia Series XVII, McGill Uni-

Gabrieli = Fr. Gabrieli, «La Zandaqa au 1er siècle abbasside», l'élaboration

de l'Islam (Paris, 1961), pp. 23-38. Gimaret = Introduction de D. Gimaret au Livre des religions et des sectes,

I, trad. D. Gimaret et G. Monnot (Paris, 1986). 'alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid, Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al Rāwandī l'hérétique, ed. Albert N. Nader (Beyrouth,

Kraemer = J.L. Kraemer, «Heresy Versus the State in Medieval Islam», in Sheldon R. Brunswick, ed., Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Nemoy on his Eightieth Birthday (Ramat Gan,

Kraus, «Beiträge» = P. Kraus, «Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, das kitab az-zumurrud des Ibn ar-Rāwandī», Revista degli Studi Orientali XIV (1933), pp. 93-129, XIV (1934), pp. 335-379.

Lawrence = Bruce B. Lawrence, Shahrastani on the Indian Religions (La

Lewis = Bernard Lewis, «Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam», Studia Islamica 1 (1953), pp. 43-63.

Ma'āhid al-Tanṣīṣ = 'Abd al-Raḥmān al-'Abbāsī, Ma'āhid al-Tanṣīṣ 'alā shawāhid al-talkhīs, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd

Madelung = Wilferd Madelung, «As-Sahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir ad-Dīn at-Tūsī», Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen, 1974), ed. Albert Dietrich, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil-hist. Klasse, Dritte Folge, 98. Göttingen, 1976, rpr. in Madelung, Religious Trends and Sects in Medieval Islam (Londres: Variorum, 1985), 250-259.

Mughnī = 'Abd al-Jabbār al-Hamadhāndī, al-mughnī fī abwāb al-tawhīd wa'l-'adl, vol. 16, ed. Amīn al-Khūlī (Le Caire, 1960).

- Nāsir-i Khusrū = Nāsir -e Khusraw, Kitab-e Jāmi' al-hikmatain Le livr
- Pines, Atomenlehre = S. Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre (Berlin, 1936).
- Pines, «Rāzī critique de Galien» = S. Pines, «Rāzī critique de Galien». Actes du VIIIe Congrès International d'Histoire des Sciences (Paris 1953), pp. 480-487. Rpr. dans Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences: The Collected Works of Shlomo Pines, Vol. II (Jerusalem, 1986), pp. 256-263.
- Rāzī, Rasā'il = Abū Bakr Muhammad b. Zakaivvā' al-Rāzī, Rasā'il falsafivva, ed. Paul Kraus (Beyrouth, rpr. Le Caire, 1973).
- Ritter = H. Ritter, «Philologica IV: Ibn al-Gauzī's Bericht über Ibn ar-Rewandī», Der Islam, 19 (1931), pp. 1-17.
- Rosenthal = F. Rosenthal, The Technique and Approach of Muslim Scholarship (Analecta Orientalia 24; Rome, 1947).
- Sarakhsī = F. Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-Sarakhsī (New Haven, 1943).
- Shahrastānī = Abū al-Fath al-Shahrastānī, al-milal wa'l-nihal (Beyrouth, 1981).
- Shaked = S. Shaked, «From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission», Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4 (1984), pp. 31-67.
- Tathbīt = 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī, Tathbīt dalā'il al-nubuwwa, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān (Beyrouth, 1966), 2 vols.
- Vajda = G. Vajda, «Les Zindigs en pays d'Islam au début de la periode Abbaside», Rivista degli Studi Orientali 17 (1938), pp. 173-229.
- Van Ess, «Farabi» = J. van Ess, «Al-Fārābī wa-ibn al-Rīwandī», in Al-Fārābī wa'l-hadāra al-insāniyya (Baghdad, 1975-1976), pp. 389-398.
- Van Ess, «Image» = J. van Ess, «Ibn ar-Rewandi, or the Making of an Image», al-Abhath 27 [1978/9], pp. 5-26.

ABSTRACT. — The belief in prophets and in the Scriptures they bring is a cornerstone of Islam, and it is taken for granted by the vast majority of Muslim thinkers. Some intellectuals in the third and fourth Muslim centuries, however, rejected this idea. These intellectuals, the freethinkers of Islam, regarded prophetic religions as the product of manipulating impostors, and they believed that these religions could bring only misery. But despite their attempt to rid themselves of the authority of Scriptures, the formulation of their thought was often not free of the influence of scriptural religions. Foremost among the very few people who can be regarded as freethinkers are Ibn al-Rāwandī and Abū Bakr al-Rāzī. The impact of these freethinkers on Muslim thought far exceeds what one would have expected considering their small number.

This paper examines some aspects of the freethinkers' attitude to Scripran et Paris, 1953); trad. arabe par Ibrāhīm al-Dāsūti Shatā (Le Caire tures, both in their own thought and in their image in Muslim polemical 1974). writings. It discusses the relationship of the freethinkers to pagan traditions Niewöhner, Veritas = Friedrich Niewöhner, Veritas Sive Varietas: Lessing (i.e., their relationships with the pre-islamic pagan religions, with the Toleranzparabel und das Buch Von den drai Parina and with the Sabians), their supposed parodies of Scriptures, and their attitude to the oral tradition of the scriptural religions.