



HAL
open science

L'islamisation de la science

Faouzia Charfi

► **To cite this version:**

Faouzia Charfi. L'islamisation de la science. Alliage : Culture - Science - Technique, 2024, Alliage, 83. hal-04421362

HAL Id: hal-04421362

<https://hal.science/hal-04421362v1>

Submitted on 27 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

L'islamisation de la science

Faouzia Charfi

Professeure à l'Université de Tunis ; Secrétaire d'État à l'Enseignement supérieur dans le gouvernement tunisien (2011)

Résumé

L'évolution des sciences en pays d'islam, leur essor puis leur déclin, est revisitée compte tenu du contexte historique. Le mouvement remarquable de traduction des textes scientifiques anciens vers l'arabe est entrepris à partir du VIII^e siècle par la dynastie des abbassides, se positionnant comme les successeurs des Sassanides et cherchant à perpétuer la tradition zoroastrienne de la traduction. Cette ouverture vers les savoirs anciens a conduit à une période de grande production scientifique et ne ressemble en rien à l'attitude défensive menant à la promotion de l'« islamisation de la connaissance » présentée par des intellectuels musulmans dans les années 1970. Le débat historique entre les deux réformistes arabes du XIX^e siècle, Muhammad Abdou et Farah Antun, reste d'une grande actualité et nous éclaire sur les obstacles majeurs à la séparation entre la religion et la science en pays d'islam.

Mots-clés

Science, islam, traduction, M. Abdou, F. Antun

Abstract

The development of the sciences in Islamic countries, their rise and then their decline, is revisited in the light of the historical context. The remarkable movement to translate ancient scientific texts into Arabic was undertaken from the 8th century onwards by the Abbasid dynasty, who positioned themselves as successors to the Sassanids and sought to perpetuate the Zoroastrian tradition of translation. This openness to ancient knowledge led to a period of great scientific production and bears no resemblance to the defensive attitude that led to the promotion of the "Islamisation of knowledge" presented by Muslim intellectuals in the 1970s. The historical debate between the two nineteenth-century Arab

reformists, Muhammad Abdou and Farah Antun, remains highly topical and sheds light on the major obstacles to the separation of religion and science in Islamic countries.

Keywords

Science, islam, translation, M. Abdou, F. Antun

L'autrice

Faouzia Farida Charfi, docteur d'État en Sciences physiques (1984), professeure à l'Université de Tunis ; fondatrice de la première équipe de recherches de physique des semiconducteurs en Tunisie (1987-2002) ; directrice de l'Institut Préparatoire aux Études Scientifiques et Techniques (1995-2001) ; membre du Comité de création de la Cité des Sciences de Tunis. Secrétaire d'État à l'Enseignement supérieur dans le gouvernement provisoire après la révolution de 2011. Auteure de publications scientifiques sur les propriétés électroniques et optiques des semiconducteurs. Ouvrages sur le thème Science et religion : « *La science voilée* » (Odile Jacob 2013) ; « *Sacrées questions... Pour un islam d'aujourd'hui* » (Odile Jacob 2017) ; « *La science et l'islam. En finir avec les compromis* » (Odile Jacob 2021).

faouziacharfi@hotmail.fr

Dans mon livre *L'Islam et la science. En finir avec les compromis*, je poursuis mes réflexions sur la science qui m'interrogent depuis longtemps, avec la présence constante des questions majeures que sont l'exercice de la liberté de pensée et la sécularisation, deux questions qui conditionnent la construction de la science. Quel a été le point de départ de ce travail ?

Un constat

C'est la relation par rapport à la science, de nos jeunes étudiants de la Faculté des sciences de Tunis, qui m'avait interpellée dès la fin des années 1970, leur relation de distanciation voire de refus par rapport à la science. Le constat actuel reste préoccupant : on relève chez des élèves de culture musulmane une réticence vis-à-vis de certains cours de sciences et la remise en question de l'indépendance du registre explicatif scientifique à l'égard des croyances religieuses. D'où un amalgame des référentiels scientifique et religieux. De plus, les politiques d'éducation en pays d'islam ne permettent pas d'être rassuré. En effet, on peut constater une régression de l'enseignement des sciences pour des raisons religieuses même dans des pays comme la Tunisie ou la Turquie. La théorie de l'évolution est supprimée des programmes de l'enseignement secondaire en Tunisie depuis 2002 sauf dans la section SVT, et, en Turquie depuis juin 2017, dans les lycées, pour se conformer aux valeurs islamoturques.

Le deuxième point important que je relèverai pour commencer cette présentation concerne la promotion de l'« islamisation de la connaissance » présentée par des intellectuels musulmans dans les années 1970, comme un projet qui permette aux pays d'islam d'affronter les défis scientifiques de demain tout en restant fidèles à leur héritage. Cette notion avait fait réagir une grande figure de l'islam contemporain, Fazrul Rahman, qui refuse cette attitude et propose au contraire une critique du passé intellectuel de l'Islam¹. Pour lui, l'islamisation de la connaissance, c'est un projet qui conduit l'intellectuel musulman dans une position passive où il va travailler dans les archives de la production du savoir en Occident, pour discriminer l'islamique du non islamique. Quant au penseur

¹ Fazrul RAHMAN, *Islam & modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, 1982.

égyptien Nasr Abu Zied, il est tout autant opposé à ce projet et soutient que si nos ancêtres avaient eu la même obsession de l'islamisation, le monde musulman aurait été aussi hostile à la science que l'Europe avant la Renaissance. Il ajoute que les chantages du discours religieux qui ne cessent de claironner qu'il n'y a pas de contradiction entre la foi et la recherche scientifique rationnelle et libre, n'auraient pas eu de quoi se glorifier. Il conclut en qualifiant le projet d'islamisation de la connaissance de « grande tromperie »².

Mais les positions de ces penseurs musulmans ne sont pas dominantes dans les sociétés musulmanes et la question de la séparation entre l'islam et la science est toujours en suspens.

Quels sont les obstacles ?

Pour répondre à cette interrogation, je propose de restituer quelques traits marquant d'un débat qui eut lieu au début du XX^e siècle entre deux réformistes arabes, le cheikh égyptien Muhammad Abduh et l'intellectuel syro-libanais Farah Antun, le premier plaidant pour le renouveau de l'islam, le second, fervent défenseur de la sécularisation. Leurs échanges restent d'une grande actualité et nous éclairent sur les obstacles majeurs sur la route de l'autonomie de la science en pays d'islam. Au cœur de ce débat, la séparation entre la science et la religion.

La démarche du philosophe andalou du XIII^e siècle, Ibn Rushd, sur la conciliation de la connaissance rationnelle et la connaissance transmise, intéresse Antun. Ibn Rushd était un rationaliste.



² Nasr ABOU ZEID, *Critique du discours religieux*, Editeurs Sindbad-Actes Sud, 1999.

Il appelait à l'usage de la raison et soutenait que l'ordre du cosmos peut être prouvé par la raison dans son fameux Traité décisif (*Fasl al maqal*) sur la connexion entre la Révélation et la philosophie³. Ce traité avait eu une grande portée après sa mort dans le monde latin, où Ibn Rushd était connu par son nom latinisé Averroès, alors que les pays d'islam l'avaient ignoré.

Il a fallu attendre le XIX^e siècle, appelé siècle de la renaissance musulmane, la *nahdha*, pour que les penseurs arabes le redécouvrent à propos du rôle de la philosophie et sa relation avec la religion. La tradition avait mis de côté cette question et avait retenu la thèse acharite du philosophe du XI-XII^e siècle, Ghazali, pour qui tout le savoir dérive de sa Source divine, le principe des sciences naturelles étant de reconnaître que la nature est au service de son Créateur.

Deux ouvrages écrits à près d'un siècle d'intervalle se sont ainsi **fait** face. *L'incohérence des philosophes* de Ghazali et *L'incohérence de l'incohérence* d'Ibn Rushd. Dans la réponse d'Ibn Rushd, c'est toute la conception de la connaissance qui se joue et, pour ce qui nous préoccupe ici, il s'agit plus précisément de la connaissance scientifique et de sa capacité à identifier les causes des phénomènes naturels. Pour Ghazali et les docteurs acharites, il n'y a pas de lien causal dans la succession des événements, pas de causes secondaires, car cela remettrait en cause le concept d'un Dieu omnipotent et seul créateur du monde. La causalité « seconde » est rejetée car elle est incompatible avec la souveraineté de Dieu. Ibn Rushd remet en cause cette réfutation et soutient au contraire que la véritable connaissance consiste essentiellement à dégager les causes sous-jacentes à un processus donné et que quiconque refuse la causalité, refuse la raison.

Antun relève dans l'approche d'Ibn Rushd son attitude « conciliatoire » entre religion et science et apprécie qu'en même temps, il retire la primauté instaurée par la tradition, celle de la religion sur la science. Pour Antun, cet engagement pour leur conciliation était une erreur et la seule issue est la dissociation radicale entre le domaine de la croyance et celui de la science, qui préserve tout à la fois l'intégrité de la science et celle de la religion et qui dessine à chacune d'elles un domaine à l'intérieur duquel elles se meuvent librement, sans s'assujettir l'une à l'autre.

³Averroès. *Discours décisif*, Traduction inédite de Marc Geoffroy et Introduction d'Alain de Libera, Flammarion, Paris 1996.

Aujourd'hui, cette conviction est bien loin de dominer le débat. Ce qui domine est la position du cheikh Muhammad Abduh⁴ qui pose le problème autrement qu'Antun. En voici quelques points :

— L'islam est la seule religion qui incite à utiliser la raison et la science ; islam et science sont appelés à travailler ensemble à redresser l'esprit et le cœur.

— Le christianisme est un piètre ami de la science, l'Inquisition et les traitements infligés à Galilée en sont la preuve. Il n'a pas favorisé la civilisation moderne. Ce sont les penseurs qui ont développé la civilisation moderne en adoptant l'approche matérialiste. En revanche, les musulmans peuvent accepter les sciences modernes sans adopter « la religion de la matière », car l'islam est une religion rationnelle.

— Sur l'importante question de la causalité et l'existence de lois naturelles, la position de Abduh est une position médiane, une troisième thèse, intermédiaire entre la doctrine mutazilite (rationnaliste) et la doctrine acharite. Le principe de causalité ne disparaît pas, mais il est introduit comme une nécessité morale et non physique. Ainsi, aucune cause extérieure n'oblige Dieu à lier la cause à l'effet, et leur succession résulte seulement de la volonté de Dieu qui, du fait de son omniscience, ne veut que ce qui est parfait. Ainsi, après avoir voulu ce qui est parfait, il est inconcevable qu'il veuille ce qui est moins parfait. La succession des faits constatés est donc le seul qui soit admissible parce qu'il est le seul à répondre de la perfection de Dieu, c'est ainsi que la causalité – l'essence de la loi naturelle – est reformulée par Abduh. L'expression *Sunnat Allah* ou coutume de Dieu prend pour lui le sens que nous donnons à la loi naturelle.

Pour poursuivre sur l'attitude de Muhammad Abduh, dans son débat avec Farah Antun, lorsque Abduh plaide pour un islam qui lui apparaît comme la voie médiane entre les deux extrêmes, il précise que ce n'est pas la voie que les Européens ont choisie et il ajoute que ces derniers se fatigueront un jour des corruptions de leur propre foi. Ce à quoi Antun répond par une autre explication de l'émergence du progrès en Europe⁵. C'est la séparation des autorités

⁴ Cheikh Mohammed ABDUH, *Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées de Mohammed Abduh par B. Michel et le cheikh Moustapha Abdel Razik, Librairie orientaliste Paul Geuthner S.A., 1965, p.6.

⁵ Farah ANTUN, *Ibn Rushd wa falsafat-hu*, cité in Albert Hourani, *La Pensée arabe et l'Occident*, Éditions Naufal, 1991.

spirituelles et temporelles qui constitue le facteur déterminant et c'est la seule à même de garantir le respect de chacun. C'est cette césure sans précédent entre les deux autorités que la Chrétienté a introduit, ouvrant au monde un chemin vers la culture et la civilisation véritables, grâce à la parole unique que voici : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Les points de désaccord entre Farah Antun et Muhammad Abduh sont révélateurs des limites du projet des réformistes musulmans. Certes, ils appelaient au retour aux sciences après les longs siècles de ténèbres, pour reprendre l'expression de Jamal Eddine al Afghani, mais à quel retour aux sciences aspiraient-ils ? Se sont-ils intéressés aux fondements de la science moderne et aux grandes ruptures qui ont marqué l'histoire de la science ? Se sont-ils appropriés ces grandes ruptures scientifiques ?

Plutôt que de tenter l'analyse d'un échec, les réformistes musulmans se sont attachés à la défense d'un islam à même de réaliser l'accord avec le monde moderne sans perdre pour autant sa suprématie. Leur analyse du déclin des sciences dites « rationnelles » en pays d'islam, comme de leur essor est en rapport avec leur discours apologétique, ce qui ne leur a pas permis de renouer véritablement avec la science. S'il m'a semblé important de développer l'approche des réformistes musulmans sur la science, et en particulier celle de Abduh, c'est qu'elle correspond à celle d'un grand nombre de croyants musulmans en ce premier quart du XXI^e siècle, qui interprètent de manière essentialiste le déclin des sciences arabes.

L'essor historique de la science arabe

Pour sortir des explications essentialistes, je propose de comprendre le développement de la tradition scientifique des pays d'islam et son déclin, en prenant en compte les facteurs politiques et sociaux, le contexte historique et géographique. Le point de départ de l'essor de la science arabe est le formidable mouvement de traduction vers l'arabe des textes scientifiques anciens des traditions helléniques, indiennes et perses. Il a commencé au VIII^e siècle, avec l'empire abbasside et la fondation de Bagdad en 762 au cœur de la Mésopotamie par le deuxième calife abbasside al-Mansur.

Ce transfert de la capitale de l'empire islamique va jouer un rôle important sur les orientations culturelles du nouvel empire abbasside : l'environnement culturel de la région va favoriser le mouvement de traduction gréco-arabe et en conséquence l'essor de

la science. Le professeur à l'université de Yale, Dimitri Gutas⁶, propose une analyse convaincante de ce grand mouvement culturel, dont je reprends l'essentiel. Dans cette nouvelle ville de Bagdad, il y a une société multiculturelle, avec des chrétiens et des juifs de langue araméenne, des Arabes musulmans et chrétiens, et surtout des mazdéens, adeptes de la religion de la Perse, le Zoroastrisme. Le calife al-Mansur va exploiter la culture de la traduction qui était revendiquée et encouragée dans l'idéologie impériale zoroastrienne, en se positionnant comme le successeur des anciens rois sassanides.

Dans la tradition zoroastrienne, les textes sacrés, l'*Avesta*, étaient considérés comme la source de toutes les sciences et devaient donc être préservés. Mais ces textes subirent les conséquences de la conquête de la Perse par Alexandre le Grand vers 330 avant notre ère. Beaucoup d'entre eux furent dispersés à travers le monde, puis traduits de l'avestique en d'autres langues, notamment le grec. L'empire perse les retrouve. Car ils furent récupérés, collectés par les empereurs sassanides, puis retraduits dans leur langue, le *pehlvi*. La continuation de cette tradition zoroastrienne a initié la formidable entreprise de traduction vers l'arabe de l'héritage grec, car cela signifiait que l'ancienne science perse perdue lors du pillage de la Perse par Alexandre, était retrouvée.

Dans la nouvelle société abbasside, multiculturelle au-delà des divisions religieuses, ethniques, linguistiques, la science est devenue une composante importante. Il y a des traductions vers l'arabe des textes scientifiques anciens. Les demandes de traduction sont fortes et elles sont en relation avec les avancées scientifiques des savants. De grandes institutions sont créées, telle celle de *Beyt al-Hikma*, la maison de la sagesse fondée au VIII^e siècle, centre de traduction et de réunions scientifique, puis autour des X-XI^e siècles, les *Dar al Ilm*, qui ont joué un rôle appréciable dans la transmission du savoir scientifique car on y enseignait toutes les sciences.

Le déclin

On peut alors s'interroger : comment après un tel essor, une telle présence de la science de l'Inde du Nord jusqu'à l'Espagne, la science arabe a-t-elle quitté peu à peu la scène ?

⁶ Dimitri GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe, Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, traduit de l'anglais par Abdesselem Cheddadi, Paris Aubier 2005.

Les Turcs seldjoukides s'installent à Bagdad en 1055, écartent la dynastie chiite bouyide qui avait pris le contrôle de Bagdad où elle régnait depuis 945. Le nouveau pouvoir seldjoukide impose un sunnisme orthodoxe. L'acharisme évoqué précédemment, devient la doctrine officielle de l'empire abbasside. La conséquence sur la transmission des sciences est importante : c'est la fin des *dar al ilm*, les maisons de la connaissance, qui sont détruites. De nouvelles institutions d'enseignement, les *madrassas*, sont créées pour former les cadres compétents pour servir le nouveau pouvoir. Le maître d'œuvre est le vizir Nizam al Mulk, qui conçoit ces institutions et crée à Bagdad une grande *madrassa*, portant son nom, la *Nizamiyya*.

Les cadres devaient connaître le droit islamique, la jurisprudence et les sources du droit. Ce qui va dominer, c'est la science du *fiqh*, une science qui va instruire les étudiants sur la loi de Dieu, une science normative, qui ne laisse pas de place à la libre réflexion. Au service des normes, elle ne se préoccupe pas des sciences de la nature et des réponses provisoires que ces sciences rationnelles peuvent donner pour expliquer le monde qui nous entoure. Ces dernières sont mises à distance, il ne reste que la science pratique : la médecine va se pratiquer à l'hôpital, pour soulager les malades, l'astronomie à la mosquée où est instituée la fonction de *muwaqqit*, chargé de la mesure du temps et de la fixation des cinq prières quotidiennes.

Ainsi, le déclin des sciences dans les pays d'islam a eu lieu dans le contexte non pas d'une opposition mais plutôt dans le contexte d'une acceptation : celle de la réduction des sciences à la vision instrumentale. Cette réduction s'est traduite par l'occultation de l'héritage des savants des pays d'islam dans les enseignements des universités traditionnelles, telles que la Zitouna (VIII^e siècle) à Tunis ou l'Al Azhar (X^e siècle) au Caire. C'est aussi la science utile qui est promue par les réformistes musulmans du XIX^e siècle et, aujourd'hui, c'est la technoscience qui est largement acceptée en terres d'islam, car elle ne prétend pas se fonder sur une vérité concurrente à celle de la révélation. Ce constat est révélateur des sociétés musulmanes : il exprime la difficulté du savoir scientifique à trouver sa place hors du référent islamique.

* * *

Où est alors l'espoir ? Il y a eu au cours du XX^e siècle, des penseurs dans le domaine des sciences humaines et sociales, dans l'étude du patrimoine religieux, qui ont osé la rupture avec le référent islamique. J'évoque certains d'entre eux. Je propose que la pensée critique en terres d'islam sorte de l'ombre et que ces voies libres

soient mieux connues. Elles constituent un apport précieux pour nourrir la laïcité et faire face à l'obscurantisme.