D'où l'importance de la notion de « frontière » entre deux mondes, qui se fait de plus en plus consciente en Méditerranée, précisément à partir de cette époque, et qui trouvera sa formulation politico-religieuse la plus accentuée — pour le moment — dans les relations euro-islamiques d'époque ottomane (XV^e^-XVIII^e^ s.). Cette notion, chère aux historiens américains, à partir de leur expérience historique fondamentale de la « conquête vers l'Ouest », est sous-jacente dans bien des pages de ce livre (Burns l'a bien montré dans d'autres travaux, pour la péninsule Ibérique du XIII^e^). La notion moderne de « colonisation » — ou celle médiévale hispanique de « repeuplement », ou peuplement colonial — est aussi souvent présente dans les analyses de ces médiévistes; elle contribue à éclairer de très nombreux aspects des relations économiques et sociales entre musulmans et chrétiens de ces « territoires occupés ».

La notion de « conversion » est tout aussi importante. Elle a été étudiée récemment dans un autre ouvrage, qui a une structure semblable à celle de *Muslims under Latin Rule 1100-1300*, dont on peut dire qu'il complète la réflexion : *Conversion and Continuity* (Toronto, 1990).

Les notions de « tolérance » de « frontière » et de « conversion » sont toutes battues en brèche par une autre réalité fondamentale des sociétés médiévales : l'« esclavage », négation totale ou presque de la personnalité et de l'identité humaine, prison en vie ou mort civile. Les relations entre musulmans conquis et autorités chrétiennes conquérantes longent la lisière de ce danger constant de la réduction à l'esclavage, dont les uns et les autres savent pertinemment qu'elle est à portée des autorités, comme une forme d'issue des tensions politico-sociales de toutes sortes. Dans un certain sens, les minoritaires sont souvent des « otages » de problèmes qui les dépassent comme individus et qui sont la conséquence de leur adhésion à une identité collective, celle de l'Islam.

On peut donc déduire — et le prof. Powell le dit fort bien, dès la p. 4 de son introduction — que l'idée et la pratique de la tolérance religieuse des minorités étaient fort différentes au Moyen Âge de ce qu'elles sont de nos jours. Il s'agissait, dans cet ensemble d'essais réalisés par d'excellents spécialistes, de fournir les clefs d'interprétation des relations de tolérance médiévale, spécialement des chrétiens latins envers les musulmans. Ils s'en sont acquis fort bien, avec une grande abondance d'information, et une intelligente et profonde compréhension des faits et des lignes d'action.

Mikel de Epalza
(Université d'Alicante)

Dominique Urvoy, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e^-début XIII^e^ siècle)*. Éditions du C.N.R.S., Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1990. 209 p.

Dominique Urvoy offre dans ce petit livre une présentation large et synthétique de l'histoire de la pensée en al-Andalus dont il est spécialiste. Plus classique dans sa méthode d'exposition que *Le monde des Ulémas andalous du V/X^e^ au VII/XIII^e^ siècle*, Genève, 1978, cet ouvrage surprend moins, mais il est sous-tendu par la même volonté d'analyser une culture dans sa diversité, et de saisir l'ensemble des relations dans lequel s'inscrit toute œuvre. Le refus de choisir

BCAI 9 (1992) D. Urvoy: Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe - début XIIIe siècle), recensé par Fr. Micheau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

tel aspect de la civilisation islamique d'al-Andalus pour le désigner comme essence même de l'Islam, joint à l'effort pour décrire les liens entre les évolutions politiques, idéologiques, religieuses, intellectuelles, scientifiques, fait l'originalité des *Pensers d'al-Andalus*.

Conquise dans les années 711-716, l'Espagne n'a guère développé de culture arabe propre avant le XI^e^ siècle, les ouvrages antérieurs étant peu nombreux et largement tributaires des modèles orientaux. Une longue introduction, qui occupe près du quart du livre, pose les bases de cette culture andalouse : les grands traits de l'histoire politique de la Péninsule, les deux métropoles, Cordoue et Séville, rivales et complémentaires, les premières tentatives pour repenser l'héritage oriental et produire des œuvres spécifiques. La chute du califat et la grande crise politique et morale du XI^e^ siècle marquent une réorientation de la vie intellectuelle : approfondissement des sciences traditionnelles, attention portée à la langue, tentative prématurée d'Ibn Ḥazm pour faire la synthèse de la culture andalouse. Le lecteur aimerait néanmoins être davantage convaincu du bien-fondé du cadre chronologique retenu : pourquoi commencer ce tableau à l'arrivée des Almohades? Sans doute, parce qu'aux yeux de Dominique Urvoy « apparaît, à la fin du XI^e^ siècle, le premier "philosophe" andalou : Ibn Bājja » (p. 41). Mais, dans bien d'autres domaines, médecine ou astronomie, poésie ou droit, la césure semble peu opératoire, comme en témoignent la longueur de l'introduction consacrée à la période précédente, la place trop discrète faite aux savants du XI^e^ siècle, Ṣāʿid al-Andalusī par exemple, ainsi que les fréquents retours en arrière.

L'auteur organise son propos en cinq chapitres, arbitraires dans la mesure où ils ne correspondent à aucune classification habituelle, mais conçus pour rendre compte des résonances du contexte politique et idéologique dans les divers domaines de la vie culturelle. Le premier chapitre « L'organisation de l'espace et la connaissance du monde » s'ouvre par une rapide présentation de l'espace andalou, conquis, organisé, contesté, avec Cordoue pour centre et le Maghreb comme arrière-pays. À partir de là, l'œuvre des géographes offre diverses lectures : bilan de l'héritage andalou, regard vers le berceau de l'Islam, intégration du Maghreb, incertitudes sur la frontière entre al-Andalus et chrétienté. Les traités d'agronomie, de botanique et de pharmacopée, de *ḥisba* et de comptabilité, caractérisés par l'équilibre entre héritage des anciens et part de l'observation, concourent eux aussi, bien que chacun avec sa spécificité, à la connaissance et à la maîtrise de l'espace campagnard et urbain.

Le second chapitre « L'organisation du temps et le gouvernement des hommes » procède de la même démarche : l'élaboration du droit et l'historiographie andalouse y sont étudiées à la lumière des ruptures qu'a connues l'histoire de la Péninsule. L'histoire du *fiqh* est analysée comme un constant « tiraillement entre la norme et l'adaptation au concret » (p. 80), une « lutte entre un empirisme un peu court ... et une pensée fondamentale, d'une grande portée intellectuelle mais utopique et sans prise sur le réel, comme celle d'Ibn Hazm » (p. 82). Les deux dynasties berbères vont successivement faire sentir leur influence. Les Almoravides, mus par la hantise de l'effritement devant la poussée chrétienne, ont cherché dans le droit le cadre qui assure le maintien de l'édifice musulman; le juridisme, ou plutôt le moralisme, qui se manifeste par la fidélité au mālikisme et le respect scrupuleux des dispositions légales, n'exclut pourtant pas une réflexion religieuse fondamentale, preuve en est l'épisode célèbre de la condamnation d'al-Ġazālī analysée ici comme l'opposition au syncrétisme et à la fuite dans l'imaginaire. Sans sortir de

BCAI 9 (1992) D. Urvoy: Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe - début XIIIe siècle), recensé par Fr. Micheau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ce schéma, et tout en gardant les mêmes formes d'administration, les Almohades, portés par une forte exigence intellectuelle, vont favoriser la spéculation politique, du moins au niveau de l'élite. Ainsi s'éclaire l'œuvre d'Ibn Rušd décrite comme mise en œuvre rationnelle, application méthodique des *uṣūl al-fiqh*, doctrine politique à la fois islamique et platonicienne. Cette marque qu'impriment les régimes successifs sur l'orientation du droit est également perceptible dans les œuvres historiques. Sous les Almoravides, chroniques et *ṭabaqāt* relèvent du bilan nostalgique, de la volonté d'exalter l'héritage culturel et religieux musulman, de l'affirmation d'une continuité par delà les bouleversements politiques. En revanche, les Almohades font perdre aux disciplines historiques leur audience, par l'attention portée à l'événement et aux ruptures, par l'effort pour imposer l'idée d'un temps orienté, qui resta sans fruits, même si leur théologie de l'histoire, par son rationalisme, prépare la réflexion d'Ibn Ḫaldūn.

Le chapitre 3 « L'évolution esthétique et la communication » apporte de suggestives réflexions sur la tradition artistique, perçue avant tout dans sa continuité, et sur l'activité littéraire. On remarquera que, sous le titre de « vie intellectuelle », Dominique Urvoy n'hésite pas à englober tous les aspects de la culture arabo-andalouse. Le développement particulièrement brillant de la poésie s'explique notamment par le système d'éducation propre à l'Espagne musulmane, dans lequel, selon le témoignage du cadi Ibn al-'Arabī, la langue arabe et la poésie sont étudiées d'abord, avant même le Coran (p. 115). Mais cet essor est surtout dû à l'apparition, à côté de la tradition classique particulièrement vigoureuse à Cordoue, de nouvelles formes poétiques : le *muwaššaḥ*, ou poésie strophique arabe, et le *zağal*, beaucoup moins soumis aux conventions classiques; caractéristique d'un milieu marginal, mais arabe et non mozarabe, « la production de zajal a donc été l'exutoire de ce que la civilisation arabe ne pouvait assimiler » (p. 130).

Dans le chapitre 4 « Macrocosme et microcosme », l'auteur décrit les développements particulièrement féconds de l'astronomie et de la médecine. En revanche, il laisse de côté les mathématiques, inexistantes selon lui dans une Espagne musulmane dont il dit, sans doute un peu vite, qu'elle « n'est pas tentée par la spéculation sur le nombre » (p. 77). À côté d'un savoir nécessaire à la pratique, porté sur l'accumulation, les grands savants andalous ont développé des recherches spéculatives orientées vers la connaissance du monde et de l'homme. Cette rationalisation des faits observés aboutit en cosmologie à des constructions arbitraires (critiques portées contre le système de Ptolémée et hypothèse du mouvement hélicoïdal) et en médecine à une systématisation qui trouve son achèvement dans l'œuvre d'Ibn Rušd. Sans nier la haute portée spéculative des grandes synthèses scientifiques qu'a produites l'Espagne du XII^e siècle, largement soutenues par l'orientation rationalisante donnée par les dirigeants almohades, on peut néanmoins se demander si « le divorce ... entre ce qui est nécessaire à la pratique ... et le travail du savant » (p. 137) fut si marqué. Le *Kitāb al Kulliyāt* d'Ibn Rušd, s'il représente bien une tentative de rationalisation absolue par l'effort de rattacher les phénomènes aux causes, s'insère dans toute une tradition médicale andalouse dominée par des savants soucieux de pratique et d'observation, comme al-Zahrāwī, Ibn Wāfid ou Ibn Zuhr. Dans sa préface, Ibn Rušd, loin de montrer un divorce entre deux courants, propose comme complément à son propre ouvrage le *Kitāb al-Taysīr* d'Ibn Zuhr, qui, dit-il, « donne les particularités en accord étroit avec les généralités. » Par le même infléchissement, al-Zahrāwī est expédié en quelques lignes où, de plus, il est curieusement écrit que « son intérêt réside dans la technique des inventions »

BCAI 9 (1992) D. Urvoy: Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe - début XIIIe siècle), recensé par Fr. Micheau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(*sic*, p. 39), pour ensuite affirmer que « l'époque d'Ibn Rushd n'a pas su perpétuer (sa chirurgie), la part la plus spécifique de l'héritage médical andalou » (p. 156). Mais il est vrai que Dominique Urvoy est avant tout sensible à la dimension philosophique et métaphysique d'une pensée scientifique, « la contemplation de la rationalité incarnée (étant une voie) d'approche du Divin » (p. 160).

Aussi l'auteur donne-t-il toute sa mesure dans le dernier chapitre « La vie religieuse et le statut de la raison », dans lequel il propose — en des pages particulièrement denses — une approche originale de la philosophie andalouse : l'accent y est mis sur l'élaboration d'une rationalité propre, différente de la nôtre, largement portée par l'idéologie almohade. Les premières doctrines andalouses avaient pourtant emprunté d'autres voies : ascétisme, hostilité au juridisme, gnosticisme, théologie apologétique, qui s'imposèrent dans les milieux soufis et expliquent la fascination exercée par la pensée d'al-Ġazālī. Mais l'élaboration d'une théologie purement rationnelle par le mahdī Ibn Tūmart va apporter un soutien décisif à la *falsafa* dont les plus grands représentants andalous furent de fervents soutiens de la doctrine almohade, en premier lieu Ibn Bāǧǧa, Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd, même si s'élabore progressivement une spéculation mystique, beaucoup plus par rejet de cette approche rationnelle du Divin que par lutte, comme on l'a prétendu, contre le juridisme. Ainsi l'ouvrage de Dominique Urvoy s'achève-t-il par une réflexion sur la portée de l'averroïsme : si cette doctrine fut sans lendemain dans le monde musulman et ne fut reprise que dans la pensée juive et dans les milieux parisiens (où, curieusement, il devient l'emblème d'un « courant de paganisme » *sic* p. 202), elle n'en fut pas pour autant marginale dans son propre univers. Car c'est la disparition du climat intellectuel installé par l'almohadisme, liée au succès des armées chrétiennes, qui priva à tout jamais l'Islam espagnol de toute chance de survie.

Le souci de ne pas dresser des cloisonnements entre disciplines et œuvres conduit l'auteur à intégrer les savants juifs à cette présentation dans la mesure où il les considère comme largement partie prenante de la culture andalouse. Effort intéressant, même s'il est obligé de constater que les études comparatives manquent. En revanche, il ne fait aucune place aux Mozarabes, affirmant seulement qu'au XII^e^ siècle cette « communauté (est) depuis longtemps moribonde sur le plan social et morte sur le plan culturel » (p. 31). Le plan retenu, s'il a le mérite de mettre en relations courants, idées, livres, aboutit à traiter en plusieurs endroits d'un même auteur, éclatement préjudiciable à la compréhension de la totalité de son œuvre. Ainsi Ibn Rušd, dont la *Bidāya* est étudiée p. 86, les *Commentaires de l'Éthique à Nicomaque* et *de la République* p. 97, le *Commentaire moyen à la Poétique d'Aristote* p. 117, le *Commentaire moyen de la Rhétorique* p. 133, les *Kulliyāt* p. 153, le *Kašf* et le *Tahāfut* p. 183. L'absence d'index rend encore plus difficile toute recherche précise.

Un dernier regret : l'auteur prévient que « cette étude n'est pas un inventaire mais une présentation. Elle ne comporte donc pas de bibliographie et figurent seules en notes les références des principaux ouvrages ou textes cités » (p. 8). Avertissement peu convaincant, car le lecteur aimerait trouver les références nécessaires pour prolonger les réflexions que ne manquera pas de lui suggérer ce petit livre riche et stimulant.

Françoise MICHEAU
(Université de Paris I)



BCAI 9 (1992) D. Urvoy: Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe - début XIIIe siècle), recensé par Fr. Micheau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Al-IDRĪSĪ, *Los caminos de al-Andalus en el siglo XII*, Estudio, edicion, traducción y anotaciones por Jassim Abid MIZAL. Consejo superior de investigaciones cientificas, Instituto de Filologia, Madrid, 1989. 425 p.

Selon J.A. Mizal, al-Idrīsī aurait exploité, pour la rédaction du *Uns al-muhağ*, les informations concernant les chemins, les routes et les distances, contenues dans la *Nuzha*, revues et corrigées au vu de nouvelles sources. Le dessein de l'auteur a été d'établir une édition critique du texte (p. 41-74), concernant exclusivement al-Andalus, de signaler les variantes entre les divers manuscrits, de traduire le texte en espagnol (p. 75-99) et d'identifier la majeure partie des toponymes dans des annotations (p. 101-359). Le nombre de toponymes différents contenus dans le *Uns al-muhağ* est de 518, dont 234 sont cités pour la première fois par al-Idrīsī, alors que 76 se rencontrent dans des sources arabes postérieures. L'auteur pense que 158 noms de lieux sont mentionnés exclusivement par al-Idrīsī, mais nous verrons qu'il est possible de mieux documenter ces toponymes par un dépouillement de l'ensemble des sources arabes connues. Cette œuvre décrit cinquante-neuf routes principales et deux cent soixante-treize voies secondaires. Je m'attarderai sur la partie « Anotaciones » (p. 103-359) dans laquelle J.A. Mizal analyse les toponymes, établit la bibliographie existante, manifeste son accord ou son désaccord avec les études qui l'ont précédé.

Ce travail représente un effort méritoire et louable mais inévitablement inégal. L'auteur lui-même reconnaît modestement à la page 37 que « nuestras " anotaciones " ... no pretenden ser exhaustivas, aunque si pueden constituir una aportacion significativa a la compilacion de un diccionario geografico de al-Andalus que puedo realizarse en el futuro ». Mais pour ce faire, il aurait fallu étendre le dépouillement et la recherche toponymiques à l'ensemble des textes des géographes arabes, des auteurs de *Ṭabaqāt*, des annales historiques et des ouvrages littéraires et juridiques, dont l'apport peut être d'une grande richesse, même pour des toponymes semblant inédits à l'auteur. Mais à certaines occasions les identifications de quelques toponymes sont à revoir : ainsi *al-Munastir* dans la province de *Šiḏūna* (province de Cadiz) ne peut correspondre à Almonaster la Real, au nord de Huelva, mais plutôt à Rota, face à l'île de Cadiz, où existait, selon les sources arabes, une importante communauté religieuse. Le *ḥiṣn* de Senés (p. 248 n° 330) doit être orthographié *Šanaš* et non *Sanaš*; une présentation de l'ensemble des sites constituant le *Šanaš* médiéval et les sources arabes qui les concernent, a été publiée par M. Acien Almansa et P. Cressier, « Las inscripciones arabes de Senés (Almeria) », *Homenaje a D. Manuel Ocaña Jimenez*, Cordoue, 1990.

Le toponyme *Qurtah* (p. 273 n° 378) de la province de Malaga ne pourrait-il pas être une déformation de *Qūṭah* / *Aqūṭah*, nom d'une forteresse sise dans le district de Comares entre Cutar et el-Borje (carte 1/50.000 n° 1053). Cf. Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis* III, Paris, 1939, p. 27, 111-112; V, Madrid, 1979, p. 59, 74, 112, 114; al-ʿUḏrī, *Tarṣīʿ al-aḫbār*, Madrid, 1969, p. 114-115; al-Wanšarīsī, *Miʿyār*, Fès, VII, p. 103-104; Rabat, VII, 152, 153, 154, 162; J.A. Chavarria Vargas, « En torno al Comares islamico de los origenes a la conquista cristiana », *Jabega* 51, 1986, p. 10-24; Ibn ʿIḏārī, *Bayān al-muġrib*, éd. E. Lévi-Provençal, Leiden, 1951, II, p. 180-181; F. Bejarano-Roblés, *Repartimiento de Comares* (*1487-1496*), Barcelone, 1974, XII, p. 4, 8, 12-16, 18, 22, 25, 27, 37, 39, 41, 46, 77, 84, 87.

BCAI 9 (1992) D. Urvoy: Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe - début XIIIe siècle), recensé par Fr. Micheau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net