



**UNIVERSITE D'ABOMEY –CALAVI
(UAC)**



FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES(FLASH)



**ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE
« ESPACES, CULTURE ET DEVELOPPEMENT »
(E.D.P.)**



MEMOIRE DE D.E.A.



SUJET DE RECHERCHE :

**FOI ET RAISON : D'AL GHAZALI A
AVERROES.**

Réalisé par :

Hassoumi IDE GUERO

Sous la direction de :

Yaovi AKAKPO

Professeur titulaire à l'Université de Lomé.

Membres du Jury :

Yaovi AKAKPO

Paulin HOUNSSOUNON-TOLIN

Nassirou A. BAKO

Soutenu le 29 Mai 2014

A

Mon père M.IDE Guero et ma mère HASSAN Sahara, dont leur dynamisme, courage et engagement sans relâche m'émerveillent toujours.

REMERCIEMENTS

En tout premier lieu nous adressons nos sincères remerciements à notre Directeur de mémoire, le professeur Yaovie AKAKPO qui, par ses conseils, ses corrections et surtout par son esprit d'ouverture, nous a servi de guide sûr sans que notre liberté de penser en souffre. Qu'il trouve ici l'expression de notre profonde reconnaissance.

Ensuite, nous voulons aussi profiter de l'occasion pour renouveler nos sentiments de gratitude aux autorités et professeurs de l'école doctorale pluridisciplinaire de la FLASH de l'U.A.C. et particulièrement à Messieurs : Paulin HOUNSSOUNON-TOLIN, Noël GBAGUIDI et Ludovic FIE DOH.

Enfin, que tous ceux et toutes celles qui m'ont assisté de leurs dévouements, de leur conseils veuillent bien trouver ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

SOMMAIRE

DEDICACE

REMERCIEMENTS

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER : BIBLIOGRAPHIE D'AL GHAZALI ET D'AVERRROES.

A-Bibliographie d'Al Ghazali.

B-Bibliographie d'Averroès.

C-Clarification conceptuelle.

CHAPITRE DEUXIEME : ETUDE SUCCINTE DES NOTIONS FOI ET RAISON.

A- Notions de foi et raison chez Al Ghazali.

B- Notions de foi et raison chez Averroès.

CHAPITRE TROISIEME : EVOLUTION CONCEPTUELLE DES NOTIONS FOI ET RAISON EN ISLAM (D'AL GHAZALI A AVERRROES.)

A-D'Al Ghazali à Averroès : controverse autour de la question foi et raison.

B-Regard critique des conceptions ghazalienne et averroïste des notions foi et raison.

CONCLUSION

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

TABLE DES MATIERES.



INTRODUCTION

INTRODUCTION

La philosophie arabe est l'œuvre de plusieurs auteurs arabes mais aussi de penseurs chrétiens et juifs arabophones. Sa période de plus grande vitalité s'est étendue du IX^e au XIV^e S¹. L'islam étant alors le contexte spirituel, et les grands penseurs étaient musulmans. Mais les philosophes gardaient aussi l'indépendance d'une discipline séculière : fiers de perpétuer la tradition de la Grèce ancienne, ils fondaient leur recherche de la connaissance sur la raison et l'expérience naturelle.

Si la figure du philosophe andalou Averroès (1126-1198) est restée très célèbre, celle du théologien soufi al-Ghazali (1058-1111) l'est un peu moins, du moins en Occident. Pourtant, ces deux penseurs ont marqué à parts égales le paysage intellectuel de l'Islam médiéval, et peuvent chacun être considérés comme des théoriciens influents des deux principaux courants de pensée de cette époque, la tradition proprement « philosophique », la *falsafa*², et la tradition du *kalâm*³ qui apparaît chez al-Ghazali et Averroès. Même s'ils ne sont pas contemporains, Al-Ghazali écrivit contre les « philosophes » et Averroès s'attachait à réfuter les idées du théologien. L'étude comparée de quelques-unes de leurs idées permet donc à la fois de se familiariser avec leurs pensées respectives, et de comprendre les principaux enjeux de la pensée islamique médiévale à travers l'approche de ces traditions distinctes.

Le *kalâm* et la *falsafa* sont deux entreprises d'explication du monde qui reposent sur la révélation coranique : l'islam est leur horizon à toutes deux. Il

¹ BADAWI, A. (1979), *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maison neuve et Larose.

² Translittération du grec « philosophia ».

³ Le terme « kalâm » signifie en arabe « parole ».

serait tout aussi faux de cantonner le *kalâm* au champ religieux ou exégétique, il s'agit d'une démarche rationnelle. « Les deux traditions poursuivent un même but : il s'agit d'une tentative de compréhension du monde à l'aide de la raison humaine, mais en s'appuyant également sur la révélation divine de l'islam. »⁴ Toutefois, la *falsafa* est directement héritée de la philosophie grecque classique, c'est-à-dire d'une philosophie païenne qui fait de la raison humaine le guide suprême de l'esprit, dont la vocation est de comprendre le monde et de le guider. C'est pourquoi les *falâsifa* (« philosophes ») musulmans ont eu besoin de justifier leur démarche tout en prenant garde à réaffirmer constamment leur foi. Mais on ne trouve pas dans la *falsafa* médiévale la tentative de fonder Dieu en raison, qu'on a trouvé en Occident (avec Thomas d'Aquin par exemple). Il s'agit plutôt d'une tentative de conciliation de ces deux modes d'accès à la vérité, sans que l'un puisse remettre l'autre en cause. La tradition du *kalâm*, quant à elle, part des textes sacrés et cherche à les interpréter, les préciser, les actualiser au moyen de la raison, voie d'accès à la vérité donnée par Dieu à l'homme, mais qui, parce qu'humaine, est nécessairement faillible. Les *mutakallimûn*, c'est-à-dire les théologiens, cherchent donc également à démontrer rationnellement la validité de leurs idées, mais fondent leurs raisonnements sur les préceptes coraniques et les développent en fonction de ces derniers. Pour schématiser, on pourrait dire que les *falâsifa* partent de la raison et cherchent à faire coïncider les conclusions ainsi atteintes avec les dogmes musulmans, tandis que les *mutakallimûn* partent du corpus théologique de l'islam et utilisent la raison comme moyen de préciser, voire de justifier les préceptes religieux. Ainsi, les mu'tazilites, qui représentent la branche la plus célèbre et peut-être la plus importante du *kalâm*, utilisent des arguments rationnels pour justifier le dogme de l'unicité divine – notamment face au dogme chrétien de la Trinité. Il s'agit bien d'une doctrine rationaliste qui

⁴ CHRISTIAN, J.(2011), *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard.

a pour ambition de justifier l'islam non pas en tant que religion – on ne cherche pas à prouver la validité ni l'intérêt de la foi – mais en tant que système d'explication du monde cohérent et plausible. À cette démarche s'accroche nécessairement une recherche théologique, qui, dans les premiers siècles de l'Islam, participe largement à la formation de la religion musulmane.

Ces deux traditions répondent donc à un même besoin : une exigence de sens. Avec pour horizon l'islam, les *falâsifa* comme les *mutakallimûn* – dans toute leur diversité – mènent en parallèle deux démarches herméneutiques, qui caractérisent les formes de la pensée islamique médiévale. La diversité des auteurs et des positions métaphysiques rendrait le tableau extrêmement complexe ; on se contentera de remarquer la fécondité de ces différentes théories, d'autant plus intéressantes qu'elles se répondent les unes aux autres, comme on peut s'en rendre compte en étudiant la pensée de deux auteurs incontournables, d'Al-Ghazali à Averroès.

Pour y parvenir, nous adopterons la méthode d'analyse directe, c'est-à-dire que nous procéderons à une analyse réflexive des conceptions d'Al-Ghazali et d'Averroès sur la question « foi et raison ». Le procédé analytique sera une charpente architecturale à trois pieds, chaque pied correspondant à un chapitre. Dans le premier, nous engagerons un effort de clarification des concepts « foi » et « raison » de façon générale et présenter également de façon succincte la bibliographie de nos deux auteurs. Dans le chapitre second, nous montrerons la conception d'Al-Ghazali et d'Averroès de la question « foi et raison » en montrant la controverse existentielle entre ceux-ci. Dans le dernier chapitre, nous nous efforcerons de montrer comment ces notions ont évolué et également montrer la façon dont les philosophes tels que St Augustin, St Anselme, Blaise Pascal et autres conçoivent les mêmes notions.

A decorative border resembling a scroll, with a vertical strip on the left and a horizontal strip at the top, both with rounded ends and a slight shadow effect.

CHAPITRE PREMIER : BIBLIOGRAPHIE
D'AL GHAZALI ET D'AVERRONES

A- Bibliographie d'Al Ghazali.

a- Biographie

Abou Amid Mohamed ibn Mohamed al-**Ghazali** (1058-1111), autrefois connu en Occident sous le nom de **Algazel** est un soufi musulman d'origine persane⁵. Il est né dans la ville de Tûs (Khorassan) ou dans un des villages avoisinant, au sein d'une famille perse de condition modeste, dont certains membres étaient connus pour leur savoir et leur penchant pour le mysticisme soufi. Après la mort de son père, le jeune imam, encore mineur, s'installa dans la ville de Jardjâne. Parti à la recherche des sciences et du savoir, il apprit « les sciences fondamentales en islam » (Usûl Ad-Dîn). Il retourna à Tûs, puis se dirigea vers Naysabûr où il devint un disciple et un compagnon de l'Imâm Al-Djûwaynî, jusqu'en 477 A.H, date du décès de ce dernier. L'imam se dirigea alors vers l'Iraq. Un souverain influent, Nidhâm Al-Mulk, ayant entendu parler de la valeur de ce jeune imam, l'accueillit en Iraq et lui confia l'enseignement dans Al-Madrasat An-Nidhâmiyyah à Bagdad en 484 A.H., Université très réputée à l'époque. Après quatre ans passées dans l'enseignement et l'écriture de précieux ouvrages, l'imam ressentit le besoin de voyager, de se détourner des intérêts terrestres, dans une quête permanente des sciences religieuses. C'était le début d'une quête mystique. Il quitta l'Iraq et partit pour Al-Hidjâz en Arabie. Il accomplit le pèlerinage et rencontra les savants de la Mecque et de Médine. Il s'installa ensuite en Palestine. Il passa deux ans à Jérusalem avant de visiter l'Égypte et de vivre pendant un certain temps à Alexandrie. De retour à sa ville natale Tûs, l'Imam consacra sa vie à la prière et l'adoration de Dieu, aux actions pieuses. Il fut sollicité par le Roi Fakhr Al-Mulk, le fils de Nidhâm Al-Mulk, pour enseigner dans Madrasat Naysabûr. Il y mourut à l'âge de 53 ans.

⁵ Mohamed Nabil, N. (1993), « *Al-Ghazali (1058-1111)* », *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée* (Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n° 3-4.

b- Bibliographie

Durant la période où il enseigne à la Nizamiyya de Bagdad, Al-Ghazali étudie longuement la philosophie (celle des Grecs, Aristote, Platon et Plotin en particulier, et la philosophie islamique, notamment Ibn Sina et al-Farabi) afin de mieux la réfuter. Le problème essentiel auquel il est confronté est celui de concilier la philosophie et la religion, et il le résout en ces termes : la philosophie est dans le vrai dans la mesure où elle est conforme aux principes de la religion (de l'islam) et dans l'erreur lorsqu'elle est en contradiction avec ces principes. En prélude à ses attaques contre la philosophie, al-Ghazali écrit un ouvrage, *Maqasid al-Falasifa (Les intentions des philosophes)*, dans lequel il expose l'essentiel de la pensée philosophique connue à son époque suivi de son célèbre ouvrage, *Tahafut al-Falasifa (L'incohérence des philosophes)* (1095). Il résume son opposition à la philosophie en vingt questions touchant l'Homme, le monde et Dieu. Pour al-Ghazali, le monde est une création récente, les corps rejoignent les âmes dans l'au-delà et Dieu connaît les particuliers comme il connaît l'universel.

Le *Tahafut al-Falasifa* a eu un retentissement considérable dans le monde arabo-islamique, et jusque dans l'Europe chrétienne ; cette œuvre et son auteur ont été un des facteurs du déclin de la pensée philosophique grecque dans le monde islamique, en dépit des quelques tentatives de défense de la philosophie par Ibn Rouchd Averroès et d'autres⁶.

Avec l'intensification de l'affrontement militaire et intellectuel entre le sunnisme et le chiisme, entre le califat abbasside, d'une part, et l'État fatimide et ses partisans et alliés dans le Machrek, de l'autre, al-Ghazali est mobilisé et il publie une série d'ouvrages à ce sujet, le plus important étant *Les vices de l'ésotérisme* et *Les vertus de l'exotérisme*.

⁶ Ibn Rouchd (Averroès), *Tahafut al-Tahafut (Incohérence de l'incohérence)* Le Caire, Al-Matbaa Al-Ilamiya.

L'ésotérisme des batinites repose sur deux principes fondamentaux : l'infaillibilité de l'imam, source obligatoire du savoir, et l'interprétation ésotérique de la chari'a (la loi révélée de l'islam) par l'imam et ses représentants. Al-Ghazali concentre ses attaques sur le premier principe, celui de l'infaillibilité de l'imam, son but étant de défendre le califat abbasside et de justifier son existence, fut-elle symbolique (le califat se trouve alors en situation d'extrême faiblesse), d'assouplir les conditions d'accession à l'imamat et de conférer une légitimité aux sultans seldjoukides, qui détiennent alors le véritable pouvoir militaire et politique, problème juridico-politique auquel ont aussi été confrontés d'autres *fuqaha* (jurisconsultes) musulmans, al-Mawardi en particulier. Mais la campagne d'Al-Ghazali contre les batinites n'est pas couronnée du même succès que sa campagne contre les philosophes.

Il montra, dans la *renaissance des sciences religieuses* (Ihyâ' ôloum ed-dîn), que le fiqh, tel que l'entendaient les malékites de la stricte observance, n'était qu'une occupation temporelle sans lien avec la religion. Il dénonça les interventions intéressées des foqaha dans la politique, leur sens de la réclamer et leur folie de prétendre assurer, par une vaine gymnastique juridique, le salut de l'âme, alors que la religion est surtout affaire de cœur. On comprend que ses ouvrages choquèrent les malékites dans l'occident musulman, moins pour des motifs dogmatiques que pour la dureté des jugements contre les foqaha. Aussi ceux-ci obtinrent-ils que le prince almoravide Ali Ben Youssef, l'ennemi de la théologie, les fît brûler et menaçât de confiscation de ses biens et de mort quiconque en posséderait des fragments. Ce péché contre l'esprit devait être fatal aux Almoravides, comme le prouve le succès du mouvement almohade⁷.

Al Ghazali a une bibliographie très riche, car étant l'auteur de plus de cinquante ouvrages, tant bien religieux que philosophiques. De son œuvre,

⁷ Ch.-André J.(1956) *Histoire de l'Afrique du Nord*, Publié par Payot, Paris.

hormis les ouvrages au-dessus développés implicitement, on peut retenir principalement:

- *Le chemin vers le Paradis. Le Minhâj*, traduit de l'arabe par Djamel Ibn Fatah, Beyrouth, Albouraq, 2005, 296 pages.

- *Erreur et délivrance (Al-Munqid min adalâl)*, trad. F. Jabre, Beyrouth, 1959. (Autobiographique. Récit de sa conversion au soufisme).

- *Des vertus du mariage*, trad. d'A. Demazières, Alif, Condrieu, 1997.

- *L'Alchimie du Bonheur*, trad. & notes de Muhammad Marcelot, Alif, Lyon, 2010.

- *La revivification des sciences religieuses (Ihyâ' ulûm al-dîn)*, trad. A. Massouli, Alger, Entreprise nationale du livre, 1985.

B-Bibliographie d'Averroès.

a-Biographie.

Averroès est né à Cordoue, en Andalousie en 1126. Il était un philosophe, juriste, théologien, mais également un médecin musulman. Son nom musulman est Abu 'l-Walid Muhammad ibn Rouchd de Cordoue.

Il fait partie d'une famille de cadis (juges musulmans et notaires en même temps). Son grand-père Ibn Ruchd al-Gadd, également cadi de Cordoue, est un écrivain connu dont l'œuvre, qui se compose d'une vingtaine de volumes, se trouve à la Bibliothèque royale du Maroc. La jurisprudence islamique est le sujet de son œuvre.

Averroès suit une éducation classique comme il était courant à cette époque. Elle se fera par des maîtres particuliers. La formation commença par l'étude du Coran qu'il dû apprendre par cœur. Il étudia également la poésie, la grammaire, l'écriture et les bases du calcul. Il apprendra le hadîth⁸ et le fiqh⁹ avec son père. Une fois une solide formation religieuse acquise, il commença l'étude de la philosophie et des sciences. Il va ainsi étudier la physique, la médecine, l'astronomie. Celles-ci étaient considérées à cette époque comme des sciences profanes. Averroès est un homme passionné par la religion, la philosophie antique et la nature.

Averroès, après avoir étudié la médecine sous Avenzoar (médecin musulman), sera le médecin de la cour almohade (dynastie musulmane berbère). Mais il préférait la théorie à la pratique. Il est nommé médecin particulier d'Abu Yaqûb Yûsuf (émir almohade 1163-1184) en 1182 à Marrakech. Il semblerait qu'à l'occasion de cette rencontre, l'émir lui demanda de faire le commentaire de l'œuvre du philosophe Aristote. En se servant de plusieurs traductions, de sa

⁸ Le hadîth est l'ensemble des traditions qui concernent les actes et les paroles de Mahomet.

⁹ Le fiqh est un droit musulman regroupant les opinions des juristes de l'islam sur les limites que les musulmans ne doivent pas dépasser.

connaissance de l'œuvre elle-même, des principes de la non-contradiction, il va s'apercevoir d'erreurs notamment au niveau de la traduction ainsi que des rajouts et quelques lacunes. Les Abrégés, les Moyens et les Grands sont trois commentaires qu'il a écrits. Il sera considéré comme l'un des plus fidèles commentateurs aristotéliens du Moyen Âge.

En 1188-1189, le calife Abû Yûsuf Yaqûb Al-Mansûr interdit les livres, les études et la philosophie, tout comme le métier de chanteur et de musicien. Cette époque est marquée par la guerre sainte contre les chrétiens ainsi que des révoltes dans le Maghreb central. En 1195, Averroès étant suspecté d'être un philosophe, les oulémas¹⁰ initient une campagne d'opinion ayant pour but de saper son titre de cadî. Alors, le calife Al-Mansur cède à cette pression et renonce à ses intellectuels.

C'est à Lucena qu'Averroès va s'exiler en 1197. Lucena est une petite ville d'Andalousie, avec une majorité de Juifs. Depuis l'interdiction de toute religion autre que l'islam par les Almohades, Lucena est en plein déclin. Averroès y vivra caché, clandestin et pauvre. L'exil d'Averroès ne va durer qu'un an et demi. En effet, il va être rappelé au Maroc. Il ne récupérera pas ses fonctions, mais recevra le pardon du sultan. Sans être réparti en Andalousie, il mourut à la fin de l'année 1198 à Marrakech. Son décès sera suivi peu de temps après par celui d'Al-Mansur. La décadence de l'empire almohade s'en suivra.

Ayant été suspecté d'hérésie (opinion religieuse « fausse », en désaccord avec la théologie dominante), son œuvre ne sera pas diffusée en terre d'islam. Sa philosophie sera développée et enseignée dans des universités occidentales au Moyen Âge. Ce sont les traducteurs juifs qui sauveront une partie de son œuvre. Il restera un mathématicien, un médecin et surtout l'un des plus grands penseurs que l'Espagne musulmane ait connus. En voulant séparer la religion et la science

¹⁰ Théologiens.

sur la base des œuvres d'Aristote, il va s'attirer la réprobation des musulmans traditionalistes. En effet, la plupart des théologiens et des croyants ne partage pas sa position. Il trouvera par contre un écho en Occident. Il expliquera dans *Le Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie* sa difficulté de « concilier philosophie et religion par conséquent raison et foi »¹¹. Il meurt à Marrakech le 10 ou 11 décembre 1198 sans avoir revu l'Andalousie.

b- Bibliographie.

Le vrai ne peut pas s'opposer au vrai. Par conséquent, la philosophie ne s'oppose pas à la religion et au contraire, elles doivent s'harmoniser. Averroès se heurtera donc à la difficulté de concilier la philosophie avec la religion. Il l'expliquera d'ailleurs dans *Le traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*. Cette position ne sera pas acceptée par la majorité des croyants et des théologiens. Il subit alors la critique des oulémas (spécialistes de la connaissance religieuse).

Al-Ghazali, penseur musulman d'origine perse, dénonça la philosophie comme sacrilège dans un livre qu'il écrivit, *L'incohérence des philosophes*. Le déclin de la philosophie grecque dans le monde islamique sera provoqué en partie par ce livre. Celui-ci est une référence pour le mysticisme musulman à l'époque d'Averroès. Averroès le critiqua un siècle plus tard, notamment en écrivant *L'incohérence de l'incohérence des philosophes*. Il assigne un rôle bien déterminé à la philosophie qui, selon lui, doit accompagner la religion.

Averroès influença de nombreux philosophes et religieux comme Saint Thomas d'Aquin, Descartes, Agostino Nifo, Dante et bien d'autres.

Les principales œuvres d'Averroès :

¹¹ Alain de Libera, (2000) « Pour Averroès », in Averroès, *L'Islam et la raison*, Paris, GF-Flammarion.

- *Commentaire sur la métaphysique d'Aristote ;*
- *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie ;*
- *Découverte des méthodes démonstratives concernant les dogmes religieux ;*
- *l'Incohérence de l'incohérence des philosophes d'al-Ghazali.*

C-CLARIFICATION CONCEPTUELLE.

La délimitation du champ de recherche ouvre une brèche pour la compréhension du sujet dont on traite. Cette attitude, fort propre aux esprits qui n'ont pas l'acuité qu'il faut pour saisir promptement les choses, permet de dissiper un tant soit peu le halo de malentendus qui pourrait concéder toutes les interprétations et justifier tous les abus. Qu'il nous soit donc autorisé de rappeler notre appréhension des notions Foi et Raison.

En effet, nous nous tournons du côté des langues gréco –latines pour expliquer l'origine et les sens du mot foi. En latin, « fides » signifie foi et « foedus » prend le sens de pacte, d'accord ou d'alliance. Ces deux mots latins peuvent être rattachés au mot grec « pistis ». Dans tous les cas, que ce soit en latin ou en grec, c'est bien l'idée de confiance qui émerge en utilisant ces mots. La foi est alors un engagement durable de la confiance suivant des formes variables telles que : parole donnée, promesse, profession de foi, contrat, serment, traité, alliance, conventions diverses. Du fait que la confiance se donne et se reçoit, la valeur du mot foi oscille entre le sens actif de faire confiance (avoir foi, avoir la foi) et le sens passif d'inspirer confiance (faire foi, être digne de foi, jouir d'un crédit, être fiable) »¹²

En considérant le sens actif et le sens passif, la foi, loin de se confondre à la conscience, l'oriente suivant deux sens complémentaires : « La foi que nous accordons à la parole d'autrui ou à son témoignage oriente vers lui notre confiance » (sens actif) ; la bonne foi, l'intention droite, oriente vers nous la confiance (sens actif), elle nous vaut un crédit moral »¹³

Nous sommes en présence d'une foi qui nous rend confiants et celle qui nous rend fiables. Une parole donnée établit forcément la relation réciproque

¹² Edmond, O. (1993), « Foi » in *encycloppédia universalis*, Paris, p.580.

¹³ Ibid.

entre la loyauté de l'un et la confiance de l'autre. C'est pourquoi il existe dans la foi de l'âge classique, plusieurs formes de loyalisme : « La foi de l'amitié, la foi en amour, la foi du mariage, la foi promise, la foi jurée, la foi des traités, la foi patristique, la foi d'honnête homme et la foi de Bohême (celle que les voleurs se gardent entre eux), la foi en autrui, la foi en soi - même... »¹⁴

Mais ce premier sens du mot foi légué par la civilisation romaine reste la bonne foi au sens moral, une foi comme vertu de loyauté. C'est le Christianisme qui a secondairement introduit l'idée religieuse de la foi – croyance, l'idée que l'islam en a repris par la suite. Plus complexe est la foi chrétienne du fait qu'elle implique une fidélité de Dieu dans sa Parole et une fidélité du chrétien à sa profession de foi. La foi musulmane, appelée « foi du Livre », impose la reconnaissance de l'unicité de Dieu et celle de la mission du Prophète Muhammad. Autrefois, les Anciens concevaient la croyance en terme de fidélité ; aujourd'hui, la foi se discute en terme de croyance. Quoi qu'il en soit, c'est le verbe « croire » qui sous-tend ces deux conceptions, même si les préoccupations diffèrent. A la place des termes de « croyants » et d' « incroyants », les religions monothéistes parlent de « fidèles » et d' « infidèles ».

Quant à la raison, à l'origine signifiait en grec « rassembler, relier ». ce même mot désigne en latin « calculer, compter ». De nos jours, la raison est devenue une faculté de compter, d'organiser et d'ordonner. Malgré les divers sens qu'elle prend dans toutes les langues modernes, la raison se ramène à son acception première de calcul. Dépassant les significations élémentaires de la raison, la philosophie, depuis Cicéron, approfondit le langage courant. Dès lors la raison se traduit par le terme grec « logos » qui signifie tout d'abord « le discours cohérent », « l'énoncé sensé ». Bien entendu, cet énoncé doit être compréhensible, admissible et valable universellement. Le logos signifie ensuite

¹⁴ Edmond Ortigues,(op cit)

outre le discours mais également ce que ce discours révèle de personnel chez l'individu. Quoi qu'il en soit, et partout où l'on se trouve, il apparaît qu'on ne peut pas séparer l'idée de la raison avec les activités fondamentales de l'intelligence, puisque l'homme est un être parlant et pensant. La raison est alors le propre de l'homme. De ce fait, la raison dépasse la simple faculté calculatrice pour devenir saisie directe de la réalité en soi.



**CHAPITRE DEUXIEME : ETUDE SUCCINCTE
DES NOTIONS FOI ET RAISON**

A- NOTION DE FOI ET RAISON CHEZ AL GHAZALI.

a- Notion de foi chez Al Ghazali.

La notion de foi a été abordée par le philosophe médiéval Al Ghazali. C'est dans son ouvrage intitulé *Revivification des sciences et de la religion* qu'il donne son acception de la notion de foi. Contrairement à Aristote, Al Ghazali traite la question de la foi sous un angle purement religieux. Ainsi, elle est la croyance en une série de chose et d'événement décrétés par Dieu.

En effet, il s'agit du témoignage en faveur de la vérité de la foi selon laquelle Allah a envoyé le Prophète, le Messenger, l'illettré, le guide, le qurays-hite, Muhammad avec son Message, à tous les Arabes, à tous les non-arabes, aux djinns et aux humains. Par Sa Loi Il a abrogé les lois sauf ce qui a été confirmé par la Sienna, qu'Il l'a préféré à tous les prophètes. Allah a fait de lui le Maître de l'humanité, qu' :

« Il a interdit la perfection de la foi sur la seule base de l'affirmation de l'unicité, à savoir le fait de dire : Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, si on ne lui ajoute pas le témoignage en faveur de l'Envoyé d'Allah, à savoir le fait de dire : Muhammad est l'Envoyé d'Allah. »¹⁵

Il a imposé aux créatures de croire en ce qu'il a rapporté sur Lui à propos des questions du bas monde et de la vie future. Il a indiqué qu'Il n'accepte la foi du serviteur tant qu'il ne croit pas à ce qu'Il a rapporté sur l'outre-tombe, à commencer par l'interrogatoire des deux anges Munkir et Nakir qui sont deux personnages terribles et effrayants : ils font asseoir le serviteur dans sa tombe avec son corps et son esprit l'interrogent sur le tawhid (affirmation de l'Unicité

¹⁵ AL GHAZALI, (1352/1933), *Ihya ulum al din* (Revivification des sciences et de la religion), trad Halabi, le Caire.

Divine) et le Message en lui demandant : « qui est ton Seigneur ? Qu'elle est ta religion ? Qui est ton Prophète ? » Ils sont les agents de l'épreuve de la tombe et leur interrogatoire constitue la première épreuve à laquelle on s'expose après la mort.

Le serviteur est tenu également de croire au châtement de la tombe car c'est une vérité, une sagesse et une justice qui s'imposent au corps et à l'esprit. « Il doit croire à la résurrection et au fait qu'Allah revivifie les corps après leur désintégration »¹⁶, comme Il les a créés la première fois et qu'Il rend au corps son esprit, tel qu'il était dans le bas monde avant sa mort et fait de lui une personne semblable à ce qu'elle était. « Il doit croire à la balance , à ses deux plateaux, à son aiguille, à la description de leur grandeur qui est comparable aux couches des cieux et de la terre »¹⁷, dans lesquelles les œuvres seront pesées grâce à la Puissance d'Allah , les unités de poids seront constituées ce Jour-là des pièces ayant le poids de grains de poussières et de graines de moutarde pour assurer la perfection de la justice ; les feuillets où sont inscrites les bonnes actions du serviteur seront mis dans le plateau de lumière et ils pèseront lourdement dans la balance en fonction du degré de leur valeur auprès d'Allah et par Sa grâce ; les feuillets des mauvaises actions seront mis dans le plateau sombre et pèseront moins lourd par la grâce de l'équité d'Allah. « Il doit croire aussi que l'Heure ultime est vraie et que le sirât est vrai »¹⁸. C'est un pont suspendu au-dessus de l'enfer, plus tranchant que l'épée et plus fin que le cheveu, sur lequel glisseront les pas des mécréants qui seront jetés en enfer, tandis que les pas des croyants tiendront fermement, et ils seront conduits au Paradis. « Il doit croire au bassin

¹⁶ Al-Ghazali, *ibid*, p.41.

¹⁷ .AL-GHAZALI,(1997), *The Incoherence of the philosophers (Tahafut al-falasifa)*, translated, introduced and anoted by Michael E. Marmura, USA, Brigham Young University Presse, p.12.

¹⁸ Al-Ghazali, *ibid*, p.13.

d'eau »¹⁹, le bassin du prophète Muhammad où les croyants s'abreuveront avant d'entrer aux Paradis et après avoir traversé le sirât ; sa largeur s'étend sur une distance équivalent à un mois de marche ; son eau est d'une blancheur plus éclatante que le lait et elle est plus douce que le miel. Autour de ce bassin les brocs sont plus nombreux que les étoiles du ciel. Il comporte deux canaux qui l'alimentent par l'eau du fleuve al-Kawthar. « Il doit croire au jugement et à la différenciation des gens »²⁰ à ce sujet : Il y aura celui qui sera soumis à un interrogatoire serré pour rendre les comptes; il y aura celui qui entrera au Paradis sans rendre des comptes, savoir celui qui fait partie des rapprochés. Allah interrogera les musulmans sur leurs œuvres, on doit croire qu'Il fera sortir de l'enfer les croyants qui ont affirmé l'Unicité divine après avoir subi la vengeance, jusqu'à ce qu'il n'y reste pas un seul unificateur, par la grâce d'Allah.

« On doit croire à l'intercession des Prophètes, puis à celles des savants, puis à celle des martyrs, puis à celle de l'ensemble des croyants »²¹ ; chacun d'eux selon sa position auprès d'Allah. Ceux qui resteront parmi les croyants sans intercesseur quitteront l'Enfer par la grâce d'Allah. Même celui qui ne possède que le poids d'un grain de poussière de foi le quittera. Il doit croire au mérite. Ainsi les meilleurs hommes, après l'Envoyé d'Allah sont dans l'ordre : Abû bakr, puis 'Umar, puis 'Uthman, puis 'Alî. « Il doit aussi avoir une bonne opinion de tous les Compagnons et les louer », comme Allah les a loués, ainsi que le messager.

Celui qui croit à tout cela fermement fait partie des adeptes de la vérité et par ricochet les gens de la « Foi en Allah »

¹⁹ GHAZALI, *La raison et le miracle*, Table Ronde UNESCO, 9-10 décembre 1985, Paris, Maisonneuve et Larose p.6.

²⁰ Al-Ghazali, *ibid*, p.8.

²¹ Al-Ghazali, *ibid*, p.8.

Il est sans nul doute que la foi chez Al Ghazali se rapporte à une croyance en un « bloc » de connaissances révélées, c'est-à-dire que la foi comme adhésion à la révélation (*fides quae*) découle de la relation de confiance à Dieu (*fides qua*).

b- La notion de raison chez Al Ghazali.

« Aql » est le terme arabe par lequel on désigne la faculté humaine qu'on nomme « Raison ». Elle s'identifie au cœur, considéré par l'imam Al Ghazali comme le siège de l'intelligence.

C'est en fait la perte du sens profond et spirituel de l'intelligence qui est à l'origine de l'oubli, voire de la négation de la Connaissance surnaturelle. En maître attentionné et patient à l'égard de ses étudiants, l'imam Ghazali s'attache, dans le premier chapitre de son œuvre majeure *Revivification des sciences de la religion*, consacré à la Science et la religion à expliquer ce qu'il faut entendre par « raison » et ce qu'est la connaissance véritable, en exposant la « réalité de l'intellect et sa noblesse », :« Les sciences religieuses constituent la doctrine qui traite de la voie menant à l'Au-delà. Elle ne s'atteint que grâce à la perfection et à la pureté de l'intelligence qui est la plus noble des qualités de l'homme. Par l'intellect, nous recevons le don de Dieu, et par l'intellect nous nous rapprochons de Lui. Son utilité ne fait aucun doute : l'utilité et le fruit en sont le Bonheur dans l'Au-delà. »²²

Par ailleurs, Ghazali précise : « On désigne par le mot « *aql* » la connaissance des choses dans leur réalité véritable ; en d'autres termes c'est une

²² Al-Ghazali (2010), *Le livre de la Science*, présenté, traduit et annoté par A. Gouraud, Albouraq, p.57 .

catégorie de la connaissance dont le siège est dans le cœur, ce par quoi s'effectue la compréhension en matière de sciences de la religion. »²³

Puisque « la lumière de la vision intérieure » permet de connaître Dieu et l'authenticité de Ses envoyés, la Révélation ne peut être comprise réellement que par « l'œil de la certitude et la lumière de la foi », que l'imam identifiera finalement avec la réalité profonde de l'intellect : « C'est une qualité cachée par laquelle l'être humain se distingue des animaux, lui permettant de saisir intuitivement la réalité profonde des choses. »²⁴

Ghazali identifie le *'aql* au *qalb*, le cœur, dont la faculté de connaissance est justement appelée « vision » par le Coran : « Le cœur n'a pas démenti ce qu'il a vu »²⁵ à propos de l'Ascension céleste du prophète Muhammad – que la grâce et la paix de Dieu soient sur lui – auprès de Dieu. C'est au cœur que le Coran s'adresse en particulier, en tant qu'il constitue le réceptacle des lumières divines et l'organe de compréhension du message divin : « Ce ne sont pas leurs yeux mais leurs cœurs qui sont aveugles »²⁶, plus loin dans le coran on pourra lire « il y a dans tout cela un rappel pour celui qui possède un cœur capable de saisir... »²⁷ L'imam dira ainsi naturellement, dans la définition principale qu'il donne du cœur : « Le cœur est un élément subtil, à la fois divin et spirituel, qui est analogue au cœur physique. Cet élément subtil représente la réalité de l'homme ; c'est en lui que l'homme comprend, sait, connaît... »²⁸

²³ Al-Ghazali, *Ibid*, p.50.

²⁴Al-Ghazali, *Ihyâ ulum al din, I, kitâb al- 'ilm*, (*Revivification des sciences et de la religion*), le Caire, Halabi,1352/1933 p. 116.

²⁵ *Coran* 53 : 11

²⁶ *Coran* 22 : 46.

²⁷ *Coran* 50 : 37.

²⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ* ', III, kitâb sharh 'ajâ'ib al-qalb, p. 113.

Au-delà de la raison, le cœur réalise la certitude intérieure dans la contemplation de Dieu par la lumière de l' « œil interne »²⁹, lorsque l'intellect est libéré des voiles de la conjecture et de l'imagination : « Nous t'avons ôté ton voile, et, aujourd'hui, ta vue est perçante ! »³⁰

c- Rapport foi et raison chez Al Ghazali.

Après avoir défini la foi et la raison, Al Ghazali établit une relation entre les deux notions. Pour lui, dans le processus de la compréhension de l'Écriture, la raison ne peut que s'incliner devant la foi. Cela se comprend parce que pour Al Ghazali, il n'y a pas de loi de la nature, mais des volontés de Dieu.

C'est Dieu qui relie les phénomènes car les axiomes premiers de la science sont indémonstrables et la raison impuissante à expliquer par exemple l'existence de Dieu, la création du monde ou l'immortalité de l'âme. Estimant ainsi que la raison humaine est limitée dans sa nature et sa capacité, Al Ghazali n'hésite point à écrire dans sa virulente critique des philosophes (Tahafut al Falasifa) : « les connaissances consacrées par la Raison ne sont pas les seules, il y en a d'autres auxquelles notre entendement est absolument incapable de parvenir »³¹. Il est donc évident qu'avec Al Ghazali, la raison est reléguée au second rang. La foi serait donc primordiale dans la compréhension de la révélation, des réels.

²⁹ L'homme possède un « œil » interne qui lui permet de voir les réalités supra-sensibles, et d'être éclairé par les lumières célestes d'abord, puis par la Lumière divine. Cet « œil » intérieur, c'est l'intellect (*'aql*), appelé aussi « raison »

³⁰ Coran 50 : 22.

³¹ AL GHAZALI, (2004) Tahafut al-Falasifa (L'Incohérence des philosophes) Trad Tayeb Chouiref, Ed. la Ruche.

B-LES NOTIONS DE FOI ET RAISON CHEZ AVERROES.

a- Notion de foi chez Averroès.

La conception averroïste de la foi ne diffère pas de celle d'Al Ghazali. En effet, la foi venant du mot arabe *Imane* signifie la : « connaissance, croyance et conviction sans aucun doute possible »³². Concevant la foi sous l'angle religieux, comme son prédécesseur Al Ghazali, Averroès repose la foi sur six piliers interdépendants: croire en Dieu (*Allah*), en ses anges (*Malaika*), en ses livres³³, en ses prophètes, au jour du jugement (*Qiyama*), et au Destin favorable ou défavorable.

Par ailleurs, La foi ne se réduit pas, comme le croient spontanément les penseurs, à un simple fait psychologique : elle constitue en même temps un fait herméneutique : elle est dépendante d'une Révélation à l'égard de laquelle un travail approfondi de la raison peut s'avérer nécessaire.

b-Notion de raison chez Averroès.

S'appuyant sur une grande tradition rationaliste de l'Islam illustrée par Al Farabi, Ibn Baja et surtout par son maître Ibn Tufayl qui lui demanda de commenter Aristote, Averroès va s'appuyer sur l'auteur de la Rhétorique, de la Physique, de l'Organon et de la Métaphysique pour se faire le maître incontesté de la philosophie dialectique rationaliste du moyen-âge. Notons que le choix de la rationalité est un choix grec, celui d'Athènes il y a vingt-quatre(24) siècles. En grec raison se dit Logos qui signifie aussi "discours cohérent". Pour Aristote et les grecs, connaître : c'est aussi classer, mesurer.

³² AVERROES, (1996) *Discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Paris, Granié-Flammarion.

³³ Tous les livres révélés aux prophètes reconnus par l'islam comme le Zabour de David, la Thorah de Moïse, l'Evangile de Jésus-Christ et enfin le Coran de Mohammed.

Mais Dieu a lui-même créé un monde régi par des lois immuables et mathématiques que l'on peut découvrir par l'exercice de la raison humaine. On peut même remonter les chaînes causales du savoir par nos facultés naturelles : déductives, inductives, analogiques ou expérimentales, empirique ou intuitive et tout autre procédé de la raison et du raisonnement pouvant même parvenir à des connaissances surnaturelles. Averroès rappelle que la prétention d'accéder à Dieu, au mystère de l'homme et du monde sans la Raison comporte les risques de la déraison, du fanatisme et des passions délétères. Ainsi pour lui, contrairement à ce que croient les détracteurs de la philosophie, la raison ne mène pas à l'incroyance ni à réfuter l'œuvre de Dieu puisque : « parmi ses serviteurs seuls les savants craignent Dieu »³⁴ Il est à souligner que la raison, non seulement qu'elle différencie l'Homme de l'animal mais l'éclaire et le rehausse, dit Averroès dans son Discours décisif. Quel rapport Averroès fait entre la raison et la foi ?

c-Rapport foi et raison selon Averroès.

On considère généralement que ces deux éléments, « la foi et la raison, sont totalement incompatibles, et donc qu'il n'est pas possible de les concilier »³⁵. Ce qui mène à croire d'un côté, que celui qui est croyant ne peut que condamner systématiquement toute forme de rationalité, et d'un autre côté, que la foi et l'appartenance à une religion représentent un frein au développement intellectuel et au progrès. Loin de tout ceci, Averroès estime que la foi et la raison entretiennent un bon rapport de complémentarité. C'est du moins ce qu'on puisse comprendre à travers :

³⁴ -Coran XXV-28

³⁵ AVERROES, *L'Islam et la Raison*, Paris, Flammarion, Traduction de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera, 2000.

« Que la Loi divine invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, c'est ce qui apparaît clairement dans plus d'un verset du Livre de Dieu (le Béni, le Très-Haut !) : Lorsqu'il dit par exemple: « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes doués d'intelligence»; c'est là une énonciation formelle, montrant qu'il est obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, ou rationnel et religieux à la fois. De même, lorsque le Très-Haut dit : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses que Dieu a créées ? » ; c'est là une énonciation formelle exhortant à la réflexion sur tout l'univers. Le Très-Haut a enseigné que parmi ceux qu'il a honorés du privilège de cette science fut Ibrahim (le salut soit sur lui !), car Il a dit : « C'est ainsi que nous fîmes voir à Ibrahim le royaume des cieux et de la terre, etc ». Le Très-Haut a dit aussi : « Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés, et le ciel, comment il a été élevé ! ». Il a dit encore : « Ceux qui réfléchissent à la création des cieux et de la terre... »³⁶, et de même dans des versets innombrables.

Il poursuit dans le même ouvrage à la page 2 :

« Puisqu'il est bien établi que la Loi divine fait une obligation d'appliquer à la considération de l'univers la raison et la réflexion, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est [pour nous] une obligation de nous appliquer à l'étude de l'univers par le syllogisme rationnel ; et il est évident que cette sorte d'étude, à laquelle la Loi divine invite et incite, prend la forme la plus parfaite [quand elle se fait] par la forme la plus parfaite du syllogisme, qui s'appelle démonstration. »³⁷

³⁶ Averroès, *Traité décisif* (trad. Marc Geoffroy), in *L'Islam et la Raison*, dir. Alain de Libera, G.F. Flammarion, Paris, ,2000.

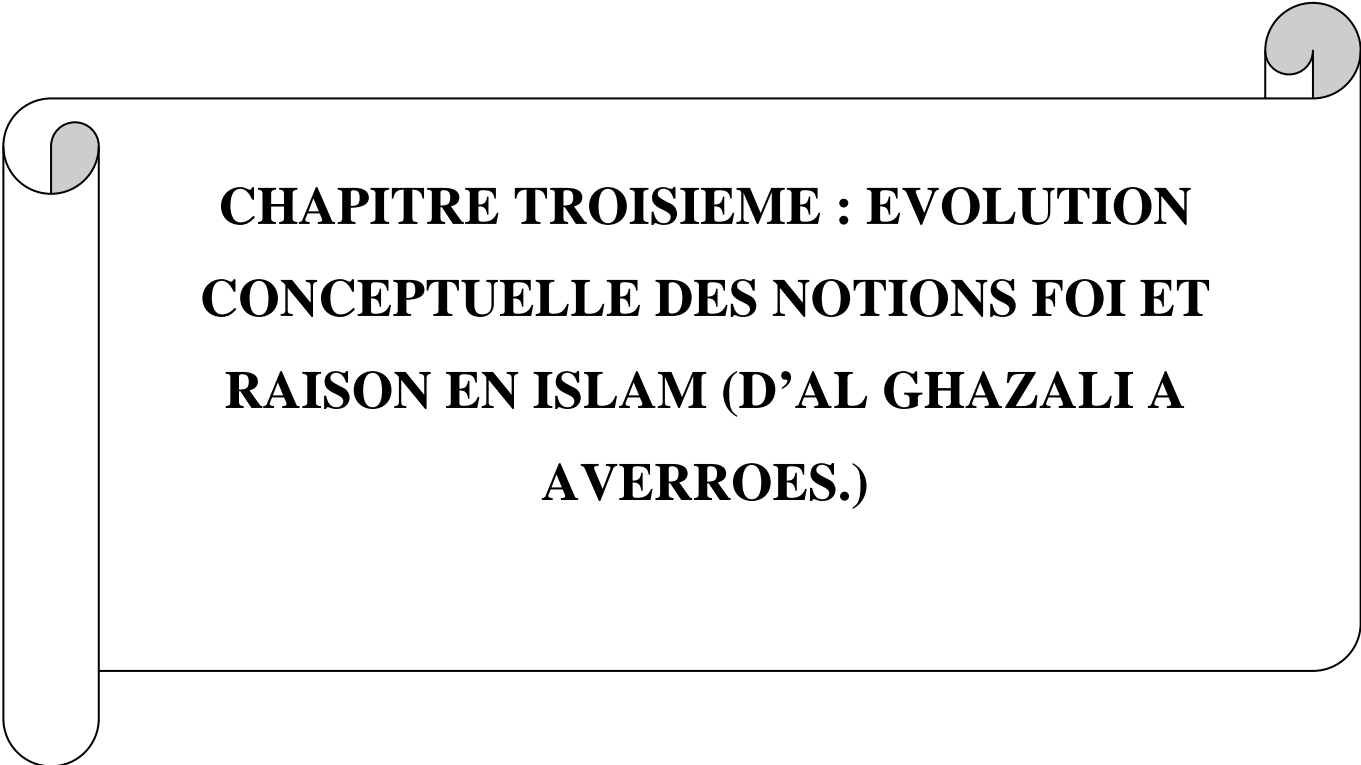
³⁷ AVERROES, *Ibid*, P.2.

Si ces préceptes religieux sont la vérité, et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de la Vérité, nous savons donc, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la Loi divine. Car la « vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. »³⁸

Ainsi, il est obvie que la raison ne vient pas discuter le rôle de la foi, mais tout simplement à éclaircir davantage les fidèles. La foi ne repousse donc pas la raison, au contraire elle l'accepte et le concède une frange de responsabilité en vue de faciliter l'accès à l'Écriture.

Que peut-on retenir de l'évolution de la notion de foi et raison d'Al Ghazali jusqu'Averroès ? Concrètement, Averroès cent ans(100) après, partage-t-il les mêmes avis sur la question qu'Al Ghazali ? Quel regard critique peut-on faire de cette acception de la question foi et raison chez les auteurs précédents en s'appuyant sur des penseurs aussi bien d'autres confessions religieuses que coreligionnaires ?

³⁸ AVERROES, *Ibid*, P.7.

A decorative border resembling a scroll, with a grey shaded area on the left side and a grey circular element at the top right corner.

**CHAPITRE TROISIEME : EVOLUTION
CONCEPTUELLE DES NOTIONS FOI ET
RAISON EN ISLAM (D'AL GHAZALI A
AVERROES.)**

A-D'AL GHAZALI A AVERROES : CONTROVERSE AUTOUR DE LA QUESTION FOI ET RAISON.

a- Al-Ghazali

Al-Ghazali fut un penseur estimé : non contesté de son vivant, il fut ensuite considéré dans l'islam sunnite comme réalisant le consensus fondant l'unité des croyants. En matière de théologie, il s'insère dans l'*acharisme* qui veut adopter le juste milieu entre la lecture purement littérale du Coran qui conduit à l'anthropomorphisme (notamment chez certains hanbalites qui refusent toute interprétation) et l'exégèse des *mutazilites* qui risque de défigurer le contenu des textes et de mener à des controverses menaçant l'unité de la communauté. Al-Ghazali constate, en effet, que les essais d'interprétation du Coran viennent de débats juridiques nés des luttes de pouvoir entre les juristes. Les luttes juridiques engendrèrent des luttes dogmatiques : la théologie devint ainsi la science des intrigants, non de ceux qui veulent servir la vérité. Ces dissensions mettent en danger la communauté musulmane. Dans l'esprit d'Al-Ghazali, si le Coran, qui est la vérité elle-même, ne peut en principe être sujet à interprétation, celle-ci est rendue indispensable par ses versets anthropomorphiques, contraires à la foi musulmane en un Dieu transcendant, au-dessus de toute créature.

Al-Ghazali recherche un juste milieu : « Qu'ils apprennent le chemin qui concilie les exigences de la loi et les nécessités de la raison. Qu'ils le sachent : ceux des anthropomorphistes qui croient nécessaire de se figer dans l'imitation aveugle et de suivre le sens apparent des textes, n'avancent ces doctrines que par faiblesse d'intelligence et pauvreté d'intuition, tandis que les philosophes et les *mutazilites* extrêmes qui s'engagent dans le libre usage de la raison au point d'attaquer les déclarations péremptoires de la loi, n'avancent ces pensées que poussés par la malignité de leur pensée intime. Les uns tendent au défaut, les

autres à l'excès. »³⁹ Al-Ghazali va *in fine* réduire au maximum la place de l'interprétation pour garantir l'unité de la communauté. Contre les *mutazilites*, il soutient que la foi n'est pas liée à une spéculation théologique : les compagnons du prophète ignoraient tout de la théologie et étaient de parfaits croyants. L'islam consiste d'abord à obéir à Dieu. Cependant, il est devenu nécessaire de réfuter les hommes ambitieux qui provoquaient ces débats, pour préserver la vraie doctrine et garantir l'unité de l'islam. N'est accordé à la raison que le rôle de réfuter les erreurs, le *Kalam*, ou théologie dogmatique, n'a de place que défensive, et secondaire : « il faut avant tout se référer au Coran, car 'il n'y a pas d'explication après celle de Dieu. »⁴⁰ Il critique les théories de ses prédécesseurs, non en faveur des siennes, mais pour montrer la relativité de la raison.

Al-Ghazali « s'efforça de définir les limites au sein desquelles le *Kalam* était licite. C'était essentiellement une activité défensive : la raison discursive et l'argumentation devaient servir à défendre la croyance juste dérivée du Coran et du Hadith contre ceux qui la niaient, et aussi contre ceux qui tentaient d'en donner des interprétations fausses et spéculatives. »⁴¹ Pour que la raison ne mette pas en danger l'unité de l'oumma⁴², il faut, selon Al-Ghazali, limiter le nombre de personnes qui s'y intéressent : le *Kalam* n'est utile que pour réfuter les erreurs ; ainsi, s'il faut que certains le pratiquent, les dissensions entre les écoles étant contraires à l'unité islamique, il faut en détourner le vulgaire qui ne

³⁹ Ghazali, *Al-iqsihad fi'l-i'tiqad (Le Juste milieu dans la croyance)*, cité par Roger Arnaldez, (1985) « Al-Ghazali, *Encyclopaedia Universalis*, , t. 8, p. 577.

⁴⁰ Urvoy, D. (2006), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil ,p.418.

⁴¹ Hourani, A, (1993), *Histoire des peuples arabes*, Seuil, p.229.

⁴² La communauté musulmane.

pourrait qu'en être troublé. L'usage théorique de la raison existe mais il est limité à cause des impératifs pratiques auquel Al-Ghazali veut répondre.

Dans l'ordre juridique, il « entérine la classification et la hiérarchisation des quatre 'sources' du Droit (Coran, Hadith, consensus et raison [*istishāb*, ou présomption de continuité et de cohérence de la Loi]). »⁴³ La raison est nécessaire, mais n'a qu'une place minimale. D'une part, elle est réduite à imiter les raisonnements utilisés dans le Coran. « La raison existe, créée par Dieu ; on peut donc s'en servir ; mais c'est le créateur qui donne la matière qu'elle doit traiter et les normes qu'elle doit observer, alors seulement, elle est efficace. »⁴⁴ Dans *La balance juste*, Al-Ghazali met en forme les arguments du Coran pour en tirer des modes de syllogisme, en s'inspirant de la logique aristotélicienne. Par ailleurs, les opérations logiques d'Aristote : définition et démonstration, sont reprises, mais uniquement pour lier des mots et des termes, non des idées. En remontant aux idées, on risquerait d'outrepasser le sens du texte et de s'opposer à la volonté divine, d'autant plus que seuls les particuliers, créés par Dieu, existent, il n'y a ni essence commune ni analogie possible entre les êtres. Al-Ghazali préfère ainsi en rester au sens littéral du texte, plutôt que de remonter aux idées.

b- Averroès.

Averroès s'oppose à Al-Ghazali, en montrant, non seulement qu'un musulman a le droit d'utiliser sa raison, mais aussi que c'est un devoir pour lui. Dans le *Discours décisif*, il explique que le Coran déclare obligatoire l'usage de la raison, à la fois pour produire des syllogismes juridiques permettant de statuer

⁴³ Urvoy, D., *op. cit.*, p. 416.

⁴⁴ Arnaldez, R., « Al-Ghazali », *Encyclopaedia Universalis*, France S.A., 1985, t. 8, p. 577.

sur ce qui n'a pas été qualifié expressément par la Révélation (usage pratique), et pour connaître la création et son créateur (usage théorique).

Une voie semble enfin ouverte pour la raison, mais il est confronté au même problème qu'Al-Ghazali : les dissensions idéologiques sont une menace pour l'unité de la communauté politique. Selon lui, Al-Ghazali ne fait qu'alimenter les controverses, parce que les *ascharites* comme les *mutazilites* font une lecture dialectique des textes, et sont par-là incapables de susciter l'adhésion des masses et de répondre aux problèmes de l'élite. Le point de départ d'Averroès est ainsi un souci d'unité politique, ce qui est compréhensible vu ses fonctions politiques. La question de l'unité politique, et des limites à imposer à la raison pour limiter les controverses, ne se pose qu'une fois résolu le problème de l'interprétation du Coran (jusqu'à quel point peut-on interpréter la parole de Dieu ?), qui rend nécessaire la raison.

Averroès ne s'interroge pas sur la possibilité d'interpréter le Coran dans les mêmes termes que ceux d'Al-Ghazali. Al-Ghazali tâche de résoudre une contradiction interne à la foi musulmane : comment lire le Coran sans déboucher sur un anthropomorphisme contradictoire avec la transcendance de Dieu ? Averroès veut résoudre les contradictions entre foi et raison, ou plus précisément entre la raison interprétant le Coran et la raison interprétant la réalité, posant ainsi le problème du rapport entre foi et raison en des termes semblables aux nôtres prédisposés. Il présente sa solution dans le *Discours décisif* : « Partout où il y a contradiction entre un résultat de la démonstration et le sens obvie du Texte révélé, cet énoncé est susceptible d'être interprété selon des règles d'interprétation conformes aux usages de la langue arabe. »⁴⁵ Il s'agit de le mettre en conformité avec la vérité philosophique par une exégèse appropriée.

⁴⁵ Averroès, *Traité décisif* (trad. Marc Geoffroy), in *L'Islam et la Raison*, dir. Alain de Libera, G.F. Flammarion, Paris, 2000, p. 87.

Averroès légitime le rôle théorique de la raison et montre qu'il existe des points de rencontres entre le Coran et la raison aristotélicienne. Ce rôle n'est d'ailleurs pas seulement légitime mais nécessaire : la raison philosophique va permettre de départager les querelles théologiques.

Cependant, le Coran reste le critère ultime de vérité : « Il n'est point d'énoncé de la Révélation dont le sens obvie soit en contradiction avec les résultats de la démonstration, sans qu'on puisse trouver, en procédant à l'examen inductif de la totalité des énoncés particuliers du Texte révélé, d'autre énoncé dont le sens obvie confirme le sens, l'interprétation ou est proche de la confirmer. »⁴⁶ Il ne s'agit donc pas de mettre en accord le Coran avec la raison aristotélicienne : le critère de vérité d'un énoncé n'est pas la raison philosophique mais la lecture littérale du Coran. Bien que la raison intervienne pour mettre de l'ordre dans le Coran en distinguant les sourates demandant à être interprétées à partir des autres, elle est limitée : la lettre du Coran reste le garant ultime de la vérité et on ne peut aller au-delà de ce qui y est dit explicitement. C'est ainsi que dans *Incohérence de l'incohérence*, Averroès refuse la possibilité d'un discours sur ce qu'est Dieu : cela ne mène qu'à d'insolubles controverses, c'est pourquoi le Coran ne dit rien d'explicite, mais seulement que Dieu est au-delà de tout. Ainsi, Averroès, quoiqu'il souhaite donner une vraie place à la raison, la restreint par suite du respect qu'il a pour la lettre du Coran.

Pour comprendre que la distinction entre deux types de versets du Coran, ceux qui doivent être interprétés et ceux qui ne doivent pas l'être, ne remet pas en cause la cohérence de la Révélation divine, il faut la doubler d'une autre distinction : celle de trois catégories d'hommes. Cette distinction va permettre

⁴⁶ Ibid., p. 87.

de résoudre le second problème : comment éviter que l'interprétation du Coran ne mène à des querelles menaçant l'unité de la société ?

Dans le *Discours décisif*, Averroès distingue trois catégories d'hommes : « Il existe une hiérarchie des natures humaines pour ce qui est de l'assentiment : certains hommes assentent par l'effet de la démonstration ; d'autres assentent par l'effet des arguments dialectiques, d'un assentiment similaire à celui de l'homme de démonstration, car leurs natures ne les disposent pas à davantage ; d'autres enfin assentent par l'effet d'arguments rhétoriques, d'un assentiment similaire à celui que donne l'homme de démonstration aux arguments démonstratifs. »⁴⁷ La révélation est universelle mais, les hommes étant différents, le Coran s'adresse à eux par des moyens différents. Le Coran doit savoir s'adresser et à ceux qui ne sont pas capables de comprendre par démonstration et aux philosophes et savants en leur offrant matière à effort intellectuel. La distinction entre deux types de versets répond à cette distinction entre deux types d'hommes : « Les choses qui en raison de leur abscondité ne peuvent être connues que par la démonstration, Dieu a fait à ses serviteurs qui n'ont pas accès à la démonstration, à cause de leurs dispositions innées, ou de leurs habitudes ou à défaut des conditions [qui leur eussent permis] cet apprentissage, la grâce de leur en présenter des symboles et des allégories, et de les convier à accorder leur assentiment à ces symboles. C'est pour cette raison que le Texte révélé se dédouble en sens obvie et sens lointain : l'obvie, ce sont les symboles employés pour représenter ces idées, et le lointain, ce sont ces idées, qui ne se découvrent qu'aux gens de démonstration. »⁴⁸ Ainsi, l'interprétation est tout à fait légitime et nécessaire pour un certain type d'hommes. « Pour le philosophe, il est nécessaire d'interpréter, c'est pour lui

⁴⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 88-89.

une obligation légale, puisque sa connaissance lui a déjà montré que la formulation littérale du Texte révélé n'était pas elle-même le vrai, mais une représentation imagée du vrai. »⁴⁹ Ces passages sont pour lui des signes les appelant à entrer dans leur propre voie. Toutefois, « cette interprétation n'a pas à être connue de l'homme de la foule. »⁵⁰ Car il est nocif d'autoriser l'accès à la science à ceux qui ne peuvent la comprendre.

Averroès limite donc la légitimité de l'interprétation à certains versets du Coran et à certaines personnes, les philosophes. Outrepasser ces limites est mettre en danger la foi et l'unité des croyants. Dans *Le Dévoilement des méthodes de démonstration*, Averroès montre l'erreur du *Kalam* : chercher à interpréter tous les énoncés du Coran, alors que la plus grande partie n'est aucunement destinée à l'interprétation, et par là mettre en danger la masse des croyants qui ne sont pas destinés à être philosophes. Il s'agit de les protéger contre les interprétations fallacieuses du Coran, et pour cela permettre à la masse de revenir au sens littéral afin qu'elle adhère fermement à l'islam.

Ainsi, Averroès donne bien une place à la raison et la considère comme indispensable, mais, son rôle est bien délimité, en raison de l'objectif qu'il se fixe : garantir l'unité de l'oumma. La priorité donnée à la pratique, à la réalisation d'une communauté unie, a pour conséquence de limiter le déploiement de l'usage théorique de la raison. Averroès ira d'ailleurs jusqu'à affirmer que sa position n'aura de bénéfices que par l'intervention du souverain politique. Cette limitation de la raison oblige *in fine* le philosophe à assumer des contradictions. Ainsi, dans *Incohérence de l'incohérence*, il affirme que « la responsabilité du philosophe à l'égard des autres et de lui-même peut lui imposer de présenter à la face du monde une image non absolument conforme à

⁴⁹ Geoffroy, M., in *L'Islam et la Raison*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

ses convictions intimes.»⁵¹ Ainsi, malgré sa conviction contraire, le philosophe dira publiquement qu'il croit à la résurrection des corps car « ce dogme est indispensable aux vertus morales, théorétiques et des arts pratiques de l'homme ».⁵²

Il existe donc bien un usage tant pratique que théorique de la raison dans l'islam. Cependant, l'islam a tendance à en restreindre le rôle. La primauté de la loi conduit à délaissier la réflexion théorique au profit d'une réflexion uniquement pratique, qui a pour rôle d'établir un système complet, cohérent, et par là clos sur lui-même. Le risque d'un tel usage de la raison est de mener à une idéologie totalitaire. Il faut cependant noter que la pensée ne s'est pas toujours tenue dans ces bornes et a exploré toutes les grandes questions présentes dans la pensée grecque puis occidentale. Cependant, le statut donné au Coran et l'importance de la loi tendent à restreindre cet usage.

Mais une question nous surgit à l'esprit : quelle conception d'autres philosophes ont des notions foi et raison ?

⁵¹ *Ibid.*, p. 196.

⁵² Averroès, *op. cit.*, in *L'Islam et la raison*, p. 197.

B- REGARD CRITIQUE DES CONCEPTIONS GHAZALIENNE ET AVERROISTE DES NOTIONS FOI ET RAISON.

Dans cette dernière partie de notre travail, nous allons nous atteler à relever les mérites et les insuffisances des auteurs d'expression arabes ci-étudiés, en nous appuyant sur des philosophes- aussi bien du moyen-âge que les autres époques- tels que St Augustin, St Thomas d'Aquin, St Anselme de Cantorbéry, Emmanuel Kant ou encore B. Pascal.

En effet, les notions foi et raison ont marquée presque tout le moyen âge et continuent jusqu'ici à agiter des esprits. Les philosophes arabes ne sont pas les seuls à aborder la question.

Dans un contexte peu favorable à la philosophie, des religieux chrétiens et juifs et même des athées avaient eu le courage de traiter de la question.

En effet, Les rapports entre foi et raison chez saint Augustin (354 à 430 ap J-C) sont expliqués par la phrase suivante « Il faut croire pour comprendre et comprendre pour croire ».

Il faut dès lors bien comprendre que la foi et la raison ne sont en aucun cas opposées, elles sont complémentaires. L'une est impossible sans l'autre.

L'Homme à cause du péché originel (qui est une faute constante à différencier du vol de poire par exemple qui est une faute ponctuelle) ne peut comprendre, atteindre la Vérité, sans la foi. La foi va dès lors servir de guide à la raison pour permettre à la raison d'aller le plus loin possible dans la compréhension avec certaines exceptions dues au péché originel qui aveugle la raison. Là où la complémentarité apparaît pleinement c'est maintenant dans le fait que pour correctement appréhender la foi, il est nécessaire de la comprendre profondément, il faut faire intervenir la raison (ce qui est logique car c'est Dieu en créant l'Homme à son image qu'il a doué l'Homme de raison) qui va servir la

foi. Pour être clair selon St Augustin « la raison sert la foi et la foi guide la raison. »⁵³

En outre, intelligemment à la suite de St Augustin, les notions de foi et de raison ont fait la préoccupation du philosophe d'Aquino (St Thomas d'Aquin-1225 à 1274- de notre ère). Thomas d'Aquin pense que la foi chrétienne n'est ni incompatible, ni contradictoire avec un exercice de la raison conforme à ses principes⁵⁴. Les vérités de la foi et celles de la raison peuvent être intégrées dans un système synthétique harmonieux, sans se contredire. À une époque où la philosophie commence à s'organiser en discipline autonome dans les écoles et les universités, il place les vérités transmises par la *Sacra doctrina* — la Révélation — au-dessus de toutes les sciences, puisque la Révélation vient de Dieu, qui, par définition, ne peut ni se tromper ni nous tromper. Dans cette perspective théologique, Thomas d'Aquin pose comme principe le respect de l'ordre rationnel, créé et voulu par Dieu pour permettre à l'homme de connaître la vérité. Il distingue de ce fait raison naturelle et raison éclairée par la Révélation (Écriture et Tradition), théologie naturelle et théologie révélée⁵⁵.

Plus radicalement, Thomas reconnaît que la nature, objet propre de la philosophie, peut contribuer à la compréhension de la révélation divine. La foi ne craint donc pas la raison, mais elle la recherche et elle s'y fie. De même que « la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, ainsi la foi suppose et perfectionne la raison »⁵⁶. Cette dernière, éclairée par la foi, est libérée des fragilités

⁵³ St. Augustin, *Confessions* VI, 5, 7: CCL 27, pp. 77-78.

⁵⁴ Michel Nodé-Langlois(1999), *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Ellipses, Paris, p. 60.

⁵⁵ Certains parleront du début de l'émancipation de la raison par rapport à la théologie, bien que pour Thomas elles soient intrinsèquement associées et ordonnées à la même fin. La question de l'existence d'une philosophie thomasiennne, distincte de sa théologie a été soutenue par Étienne Gilson, mais cette thèse fait l'objet d'un débat qui concerne moins la pensée de Thomas d'Aquin que l'histoire du thomisme, cf. Étienne Gilson, *Le Thomisme*, VRIN, 2000, voir introduction : « le cadre doctrinal », p. 9-33

⁵⁶ St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

et des limites qui proviennent de la désobéissance du péché, et elle trouve la force nécessaire pour s'élever jusqu'à la connaissance du mystère de Dieu Un et Trine. Tout en soulignant avec force le caractère surnaturel de la foi, le Docteur Angélique n'a pas oublié la valeur de sa rationalité; il a su au contraire creuser plus profondément et préciser le sens de cette rationalité. En effet, la foi est en quelque sorte « un exercice de la pensée »; « la raison de l'homme n'est ni anéantie ni humiliée lorsqu'elle donne son assentiment au contenu de la foi; celui-ci est toujours atteint par un choix libre et conscient. »⁵⁷ De toute évidence, il faut appréhender que ceux-ci ont essayé de montrer les limites de la conception d'Al Ghazali et restauré à leur façon la cohabitation de la foi et de la raison, rejoignant ainsi l'Andalou, Averroès.

Cependant, Pascal souligne les limites de la raison et la grandeur de la foi : la foi et la raison sont compatibles, à condition que la raison accepte ses propres limites : "Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.: "Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur⁵⁸; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre. Les pyrrhoniens⁵⁹ qui n'ont que cela pour objet y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point ; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, (est) aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces

⁵⁷ Jean-Paul II, *Discours aux participants au IXe Congrès thomiste international*, (29 septembre 1990).

⁵⁸ Cœur : ne désigne pas ici la vie affective, mais l'intuition directe et immédiate des premiers principes.

⁵⁹ 2.- Pyrrhoniens : sceptiques, pour qui il faut douter de tout ; ils représentent le doute "hyperbolique", radical, par opposition au doute "méthodique".

connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle, la foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre. y fonde tout son discours. Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule.

La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison. Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu⁶⁰ de la raison.

En effet, dans cette même perspective que B. Pascal, Emmanuel KANT après avoir fait l'expérience de la raison pure, pense qu'il faut limiter la raison. Celle-ci est suffisamment limitée dans le processus de la recherche du savoir, dans la mesure où elle ne permet pas de connaître un réel dans sa totalité. C'est d'ailleurs ce qui le poussa à limiter son savoir et à réserver une place de choix à la foi comme on peut le comprendre à travers ses propres mots : « J'ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance »⁶¹ Comprenons-nous ainsi que la foi morale n'est possible que parce que la raison spéculative est impuissante.

Enfin, soulignons que St Anselme se met à l'antipode d'Averroès et St Augustin, en soutenant qu' « il ne cherche pas à comprendre pour croire mais il croit pour comprendre ». Chez Saint Anselme croire est une évidence qui ne nécessite pas l'appui de la raison par contre la raison : elle nécessite la foi comme guide même si l'esprit humain (donc la raison) ne connaît pas de

⁶⁰ Pascal établit la faiblesse de notre raison sur l'impuissance à prouver les premiers principes.

⁶¹ Kant E. (1869), *Critique de la raison pure*, préface de la deuxième édition, Traduction Jules Barni, Paris p. 24.

limitation (démonstration de l'existence de Dieu à l'exception de la trinité).
Cette illumination n'est permise qu'en ayant la foi comme guide.



CONCLUSION

CONCLUSION

En définitive, la foi et la raison sont deux notions ayant fait la préoccupation de plusieurs penseurs (philosophe, théologien, métaphysicien et même du vulgaire). Nous retenons qu'il est généralement difficile d'avoir une définition exacte de la foi. Mais elle fait apparaître dans tous les cas une idée de fidélité, de croyance ferme. Quant à la raison, elle est la faculté de la « cohérence », du « sens ». Elle est innée et procède de l'effort réflexif de l'être humain.

En effet, Al Ghazali, a abordé la question de la foi et de la raison sous un angle purement et simplement théologique. De lui, nous retenons que la foi se rapporte à une croyance en un « bloc » de connaissances révélées, c'est-à-dire que la foi comme adhésion à la révélation découle de la relation de confiance à Dieu. Et la raison qu'il désigne sous le terme « *Aql* » est confondue au cœur, à l'intellect. C'est à juste titre il précise que la raison est ce qu':

« On désigne par le mot « aql » la connaissance des choses dans leur réalité véritable ; en d'autres termes c'est une catégorie de la connaissance dont le siège est dans le cœur, ce par quoi s'effectue la compréhension en matière de sciences de la religion. »⁶²

Ou encore elle :

« Est une qualité cachée par laquelle l'être humain se distingue des animaux, lui permettant de saisir intuitivement la réalité profonde des choses. »⁶³

Al Ghazali établit un lien de primauté de la foi sur la raison et n'hésite point à écrire dans sa virulente critique des philosophes (Tahafut al Falasifa) : « les connaissances consacrées par la Raison ne sont pas les seules, il y en a d'autres

⁶² Al-Ghazali,(2010), *Le livre de la Science*, présenté, traduit et annoté par A. Gouraud, Albouraq p.50.

⁶³ Al-Ghazali,Ihyâ ulum al din, I, kitâb al- 'ilm, (*Revivification des sciences et de la religion*), le Caire, Halabi,1352/1933 p. 116.

auxquelles notre entendement est absolument incapable de parvenir »⁶⁴. Comprendons-nous ainsi qu'il n'y a pas de loi de la nature, mais des volontés de Dieu ; et la raison doit s'effacer devant la toute-puissance de la religion. C'est Dieu qui relie les phénomènes car les axiomes premiers de la science sont indémonstrables et la raison impuissante à expliquer par exemple l'existence de Dieu, la création du monde ou l'immortalité de l'âme.

Cependant, cent(100) ans après Al-Ghazali, Averroès traitera également de la question sous aussi un angle religieux mais il s'écarte de la relation que son prédécesseur établit entre foi et raison.

En effet, Averroès s'oppose à Al-Ghazali, en montrant, non seulement qu'un musulman a le droit d'utiliser sa raison, mais aussi que c'est un devoir pour lui. Dans le *Discours décisif*, il explique que le Coran déclare obligatoire l'usage de la raison, à la fois pour produire des syllogismes juridiques permettant de statuer sur ce qui n'a pas été qualifié expressément par la Révélation (usage pratique), et pour connaître la création et son créateur (usage théorique). C'est d'ailleurs ce que nous retenons son passage suivant :

« Puisqu'il est bien établi que la Loi divine fait une obligation d'appliquer à la considération de l'univers la raison et la réflexion, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est [pour nous] une obligation de nous appliquer à l'étude de l'univers par le syllogisme rationnel ; et il est évident que cette sorte d'étude, à laquelle la Loi divine invite et incite, prend la forme la plus parfaite [quand elle se fait] par la forme la plus parfaite du syllogisme qui s'appelle démonstration. »⁶⁵

⁶⁴ AL GHAZALI, *Tahafut al-falasifa (L'Incohérence des philosophes)* Trad Tayeb Chouiref, Ed. la Ruche, (2004).

⁶⁵ AVERROES, *Traité décisif* (trad. Marc Geoffroy), in *L'Islam et la Raison*, dir. Alain de Libera, G.F. Flammarion, Paris, (2000), P.2.

Ainsi, il est évident que la raison ne vient pas discuter le rôle de la foi, mais tout simplement à éclaircir davantage les fidèles. La foi ne repousse donc pas la raison, au contraire elle l'accepte et lui concède une frange de responsabilité en vue de faciliter l'accès à l'Écriture.

Pour finir, la question de la foi et de la raison est une importante question philosophique. La raison est qu'elle continue de faire objet de réflexion permanente. En ce qui nous concerne, nous pensons que la révélation à l'étape littéraire semblerait beaucoup inaccessible par la seule croyance. C'est dire donc que pour une parfaite compréhension de l'Écriture, il faut accepter de gai de cœur les lumières de la raison ou de l'intellect. Ainsi, tout en reconnaissant le service indispensable de la foi à la raison et vis-versa, nous pensons en toute modestie que les pouvoirs de la raison comme le soulignent B. Pascal, St Anselme et Emmanuel KANT sont limités. La preuve est qu'elle est timide face à l'explication de plusieurs faits ou réels : l'existence de Dieu, l'incorruptibilité de l'âme, le caché. Peut-on dire que la question foi et raison se ramène-t-elle à la question religion et philosophie ?

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGES EXPLOITES

- Alain, de L.(2000) « Pour Averroès », in Averroès, *L'Islam et la raison*, Paris, GF-Flammarion.
- AL GHAZALI, *Tahafut al-Falasifa (L'Incohérence des philosophes)* Trad. Tayeb Chouiref, Ed. la Ruche, 2004.
- Al-Ghazali, *Le livre de la Science*, présenté, traduit et annoté par A. Gouraud, Albouraq, (2010).
- Al Ghazali, *Al-iqsihad fi'l-i'tiqad (Le Juste milieu dans la croyance)*, cité par Roger Arnaldez,(1985) « Al-Ghazali, *Encyclopaedia Universalis*, , t. 8.
- AL GHAZALI,(1352/1933), *Ihya ulum al din (Revivification des sciences et de la religion)*,trad. Halabi, le Caire.
- Al-GHAZALI, *La raison et le miracle*, Table Ronde UNESCO, 9-10 décembre 1985, Paris, Maisonneuve et Larose.
- AVERROES, *L'Islam et la Raison*, Paris, Flammarion, Traduction de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera (2000).
- Averroès, *Tahafut al-Tahafut (Incohérence de l'incohérence)* Le Caire, Al-Matbaa Al-Ilamiya.
- AVERROES, *Discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Paris, Granier-flammarion, (1996).
- BADAWI, A.(1979), *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maison neuve et Larose.
- Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. par Philippe Sellier, Paris, Éditions Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque du XVIIe siècle », 2010.
- Ch.-André J.(1956) *Histoire de l'Afrique du Nord*, , Publié par Payot, Paris.

- CHRISTIAN, J.(2011), *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard.
- *Coran*, Traduction de Mouhammad Hamidullah.
- Michel Nodé-Langlois(1999), *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Ellipses, Paris.
- Mohamed Nabil N,(1993), « *Al-Ghazali (1058-1111)* », *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée* (Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n° 3-4.
- Edmond, O(1993), « *Foi* » in *encycloppédia universalis*, Paris.
- Hourani, A. (1993), *Histoire des peuples arabes*, Seuil.
- Jean-Paul II, *Discours aux participants au IXe Congrès thomiste international*,(29 septembre 1990).
- Kant, E. (1869), *Critique de la raison pure*, préface de la deuxième édition, Traduction Jules Barni, Paris.
- Urvoy, D. (2006), *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil.
- St. Augustin, *Confessions*, Trad M. Moreau (1864).
- Thomas d'Aquin, (1266 et 1273), *Somme théologique*, 4 t., éd. du Cerf, Paris, 1984-1986.

DICTIONNAIRE EXPLOITE.

- André L. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Collection Quadrige dicos poche , puf, Paris 2010.
- *Dictionnaire Hachette encyclopédique* 1998.

OUVRAGES CONSULTÉS

- ARKOUM, M. (2010) *La pensée arabe*, Paris, Presse Universitaire de France(QSJ).
- Alain de L. (2004) *Raison et foi : Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil.
- BRAGUE, R. (2007), « *L'islam, la foi et la raison : quel dialogue ?* », in *Ke-phas*, n°21, janvier-mars.
- BRAGUE, R. (2008) *Aux Moyens du Moyen- Age, Philosophie médiévale en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, Flammarion.
- Jacques, A. (2005), *Raison et foi. Averroès, Maïmonide, Thomas d'Aquin*, Paris, BNF, coll. Conférences del Duca.
- Jacques, D. (2001) *Foi et savoir*, Paris, Seuil, Points-Essais.
- Yves L. (2000) *La foi et la raison, sur la croyance, le christianisme et la mystique*, Paris, Salvador.

TABLE DES MATIERS

SOMMAIRE

DEDICACE.....	1
REMERCIEMENTS.....	2
SOMMAIRE.....	3
INTRODUCTION.....	4
<u>CHAPITRE PREMIER : BIBLIOGRAPHIE D'AL GHAZALI ET D'AVERRROES.....</u>	8
A-Bibliographie d' Al Ghazali.....	9
a- Biographie.....	9
b- Bibliographie.....	10
B-Bibliographie d' Averroès.....	13
a- Biographie.....	13
b- Bibliographie.....	15
C-Clarification conceptuelle.....	17
<u>CHAPITRE DEUXIEME : ETUDE SUCCINCTE DES NOTIONS FOI ET RAISON</u>	20
A- La notion de foi et raison chez Al Ghazali.....	21
a-Notion de foi chez Al Ghazali.....	21
b- Notion de raison chez Al Ghazali.....	24
c-Rapport foi et raison chez Al Ghazali.....	26
B- les notions de foi et raison chez Averroès.....	27
a- Notion de foi chez Averroès.....	27
b- Notion de raison chez Averroès.....	27
c- Rapport foi et raison chez Averroès.....	28

<u>CHAPITRE TROISIEME</u> : EVOLUTION CONCEPTUELLE DES NOTIONS FOI ET RAISON EN ISLAM (D'AL GHAZALI A AVERROES.).....	31
A- D'Al Ghazali à Averroès : controverse autour de la question foi et raison.....	32
a- Al-Ghazali.	32
b- Averroès.....	34
B-Regard critique des conceptions ghazalienne et averroïste des notions foi et raison.....	40
<u>Conclusion</u>	46
<i>REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES</i>	49
<i>TABLE DES MATIERES</i>	52