



UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)



FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

(FLASH)

ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE « ESPACES CULTURES ET
DEVELOPPEMENT »

FILIERE : PHILOSOPHIE

MEMOIRE DU DIPLOME D'ETUDES APPROFONDIES

(D.E.A.)

**IBN RUSHD (AVERROES) ET L'EXIGENCE DE
RATIONALITE DU TEXTE SACRE DANS LE CORAN :
LA SECULARISATION EN ISLAM**

Présenté par :
Mama Djima
MAMA ZAKARI

Sous la Direction de :
M. Eustache Roger Koffi
ADANHOUNME,
Maître de Conférences/
CAMES/ UAC.

Soutenu le 12 Décembre 2015 à l'UAC
Mention : Très-Bien

Membres du Jury

Président : Pr. Albert NOUHOUAYI
Rapporteur : Dr. Eustache Roger Koffi ADANHOUNME/ MC/ CAMES
Examineur : Dr. Gervais KISSEZOUNON/ MC/ CAMES

ANNEE ACADEMIQUE 2014-2015

**IBN RUSHD (AVERROES) ET L'EXIGENCE DE
RATIONALITE DU TEXTE SACRE DANS LE
CORAN : LA SECULARISATION EN ISLAM**

Sommaire

Dédicace.....	ii
Remerciements.....	iii
Résumé.....	iv
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Héritage grec et naissance de la philosophie en Islam.....	5
1.1-Héritage grec.....	5
1.2-Naissance de la philosophie en Islam.....	16
Chapitre 2 : Exigence rationnelle du texte sacré dans l'œuvre d'Averroès.....	25
2.1-Pensée libre d'Averroès dans le monde musulman.....	25
2.2-Exigence rationnelle de la révélation.....	33
Chapitre 3 : Influence et polémique autour de la pensée d'Averroès...41	
3.1- Présence d'Averroès dans l'Occident.....	41
3.2-Postérité d'Averroès en terre d'islam.....	49
Conclusion.....	58
Références bibliographiques.....	60
Tables des matières.....	62

En mémoire de mes parents MAMA Zakari et BOUKARY Mariam.

Et

A tous mes frères et sœurs, pour tous les sacrifices consentis.

Remerciements

Cette recherche a été menée sous la direction de **M. Eustache Roger Koffi ADANHOUNME, Maître de Conférences au CAMES** et professeur à l'Université d'Abomey-Calavi. Son exigence, sa rigueur et son esprit de finesse nous ont été d'un grand recours. Qu'il soit remercié pour tous les efforts consentis à notre égard.

Nous exprimons aussi nos sincères remerciements à **M. Assane MAHAMANE**, professeur au Département de Philosophie qui nous initie à la philosophie de façon générale et en particulier à la philosophie médiévale.

Notre gratitude s'adresse également à tous les professeurs du Département de Philosophie, auprès desquels nous avons beaucoup appris en philosophie.

Enfin nous adressons nos sincères remerciements à tous ceux qui nous ont aidés, d'une manière ou d'une autre, pour qu'advienne cette œuvre.

Résumé

Ibn Rushd (Averroès), à la fois musulman et aristotélicien, a marqué les esprits par sa volonté de justifier l'activité philosophique dans le monde musulman. Dans son œuvre, on assiste à la sécularisation entre philosophie et religion. Averroès montre à cet effet qu'il n'y a pas de contradiction entre la philosophie et la loi divine. Cette dernière, au contraire, appelle à étudier rationnellement les choses puisque « le vrai ne peut contredire le vrai ». Il fut taxé d'hérétique dans le monde musulman et ses doctrines philosophiques ont provoqué de nombreux débats dans le monde chrétien entraînant autant d'opposants que de disciples. Cela témoigne de la grande influence de ce philosophe aussi bien dans le monde musulman qu'en Occident.

Mots clés : Philosophie ; religion ; sécularisation ; hérétique ; influence.

Abstract

Ibn Rushd (Averroes), both Muslim and Aristotelian impressed people by his desire to justify the philosophical activity in the Muslim world. In his work, there is secularization between philosophy and religion. Averroes shows for this purpose there is no contradiction between philosophy and divine law. The latter, in contrast, calls for rational study things as "the real can not contradict truth." He was accused of heretic in the Muslim world and its philosophical doctrines have caused much debate in the Christian world leading many opponents as disciples. This shows the great influence of this philosopher in both the Muslim world and the West.

Key words: Philosophy; religion; secularization; heretic; influence.

Introduction

L'Islam, à sa naissance ne possédait pas de philosophie propre : ou bien c'est Dieu qui se manifeste à l'homme ou bien celui-ci découvre par ses propres efforts les voies de Dieu. Au fur et à mesure qu'il grandit et s'étend vers la Perse, l'Islam rencontre les philosophies de l'Antiquité. Partout où il étend son influence, l'Islam se heurte aux connaissances grecques déjà léguées par Alexandre le Grand et dont les églises orientales profitent¹. La sagesse grecque domine largement donc les régions conquises par l'Islam. Les penseurs musulmans considèrent la pensée hellénique comme une aubaine à laquelle ils adhèrent. Un mouvement de traductions des œuvres en l'occurrence celles grecques commença à partir du califat omeyyade pour atteindre son apogée durant le califat abbaside.²

Les traductions arabes des œuvres d'Aristote, comme de tous les ouvrages grecs en général, sont dues, pour la plupart, à des savants chrétiens syriens ou chaldéens, notamment à des nestoriens³, qui vivaient en grand nombre comme médecins à la cour des califes, et qui, familiarisés avec la littérature grecque, indiquaient aux Arabes les livres qui pouvaient leur offrir le plus d'intérêt. Elles eurent une grande influence sur le développement d'une philosophie islamique indépendante, et la révolution scientifique qu'elles provoquèrent fut encore plus importante que celle que connut l'Europe au Moyen-Age. Ces sciences imprégnèrent toutes les dimensions du savoir islamique et le firent sortir du cadre d'une foi simple, car elles obligèrent les musulmans à redéfinir tout ce qu'ils avaient accepté par la foi

1. Assane, MAHAMANE « *Foi et Raison chez Ghazali* », thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle, Université CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR, 2002, p.4.

2. Ce mouvement de traductions commença à la fin du VII^{ème} siècle, continua durant tout le VIII^{ème} siècle pour atteindre son apogée au IX^{ème} siècle. Les premières traductions comprenaient essentiellement les livres scientifiques, mais avec le développement de ce mouvement, en particulier à partir du califat de l'abbaside Abou Dja'far Mansour Davanighi, les domaines de la traduction se diversifièrent : on passa très vite de la traduction des ouvrages de sciences pratiques telles que la médecine, le calcul ou l'alchimie à la traduction des ouvrages de sciences théoriques telles que la physique, la philosophie, la métaphysique et la théologie. Parmi ces traductions, les plus lues étaient les ouvrages médicaux et philosophiques.

3. Philosophes syriens hérésiarques.

et à l'appréhender intellectuellement. Cette appréhension intellectuelle du savoir par les musulmans leur permit ainsi de fonder les piliers d'un savoir moderne et original, enrichi par les civilisations antiques. Les penseurs musulmans développaient à cet effet, une philosophie islamique d'inspiration hellénique qui prend le nom de la « falsafa »⁴.

Malheureusement, l'évolution de la falsafa se heurte aux oppositions radicales des tenants de l'orthodoxie musulmane comme Ghazali ; qui après avoir placé sa confiance dans les données de sens et de la raison, en sort très déçu. Ce dernier a dénoncé l'hérésie des philosophes musulmans en visant directement al-Farabi et Ibn Sina(Avicenne) qui, n'ont pu respecter la totalité du dogme. Au même moment, on assiste à la réaction d'un certain nombre de penseurs musulmans indépendants contre cette attitude de Ghazali comme Ibn Rushd(Averroès), qui s'efforce d'assurer l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Il critique par ce fait les adversaires de la *Vraie Foi* ; c'est-à-dire les tenants du Kalam⁵, et en particulier les ash'arites⁶ et les mu'tazilites.⁷

Par ailleurs, il faut noter que l'avènement de l'Islam n'est pas un événement en rupture avec la période qualifiée de *jahiliyya*⁸. Cette religion

4. Philosophie arabe d'inspiration hellénique.

5. Signifie dans son premier aspect une des sciences religieuses de l'Islam faisant référence à la recherche de principes théologiques à travers la dialectique et l'argumentation rationnelle. Il est pratiqué par les mutakallimun et reconnu par les écoles ash'arite et sunnite.

6. L'ash'arisme est une école de pensée théologique fondée au milieu du IV^{ème} siècle de l'Hégire. Elle a été créée par Abu-l-hassan al-Asha'ari, qui se détacha de son maître mu'tazilite Abu-Ali al-Gubbay parce qu'il ne partageait pas sa conception du décret divin, c'est-à-dire de la prédestination.

7. Le mu'tazilisme (ou mutazilisme) est une école de pensée théologique musulmane apparue au VIII^{ème} siècle. Indépendant du sunnisme et du chiisme dont il est concomitant, le mu'tazilisme disparaît définitivement au XIII^{ème} siècle au détriment du sunnisme. La théologie mutazilite se développe sur la logique et le rationalisme, inspirés de la philosophie grecque et de la raison (logos) : elle cherche à combiner cette dernière avec les doctrines islamiques, en montrant ainsi leur compatibilité. Cette démarche régressera nettement à partir du XIII^{ème} siècle chez les sunnites, ceux-ci considèrent que la révélation divine n'a pas à être soumise à la critique humaine.

8. Le terme *jahiliyya* porte une signification très importante dans la compréhension de l'idéologie islamique. Le mot *jahiliyya* est un substantif dérivé du verbe *jahala* qui signifie ignorer. Il porte, dans la conception musulmane, une connotation très immorale. Elle est caractérisée dans l'imaginaire arabo-musulman comme étant un âge d'ignorance, d'impiété, de paganisme et de corruption des mœurs. Ce passé est dévalorisé et est en complète rupture avec le temps de l'Islam. Or, la période préislamique n'était pas aussi immorale, anarchique et vulgaire.

établit son système de valeurs et son mode d'organisation social à même l'ordre tribal existant. Par conséquent, elle ne procède pas entièrement à une restructuration symbolique du temps par l'établissement d'un nouveau culte, mais perpétue une tradition déjà pratiquée à La Mecque. De plus, elle réorganise les symboles et les repères temporels préislamiques afin de garantir l'acceptation et la soumission des tribus d'Arabie à La Mecque : d'où la notion de sécularisation en Islam. Et c'est d'ailleurs dans cette logique de sécularisation que s'inscrit l'œuvre d'Averroès.

Dans son œuvre, Averroès cherche à donner un statut et un rôle très précis à la philosophie, aux côtés de la religion. Ses conceptions en matière de théologie s'inspirent du rationalisme d'Aristote en filigrane. Son principal objectif n'est pas de concilier raison et foi, philosophie et religion ; mais d'aborder exclusivement leurs relations d'un point de vue légal et discursif en cherchant à savoir si la Loi révélée autorise l'étude de la philosophie, si elle l'interdit ou la prescrit ; et, dans le cas où elle la prescrit, si elle fait de l'étude de la philosophie une recommandation ou une obligation. Pour lui, l'usage d'une argumentation rationnelle pour démontrer les dogmes religieux est indispensable c'est-à-dire que sur la révélation repose la possibilité légale du discours rationnel se fondant sur lui-même.

Tout au long du XIII^{ème} siècle, Averroès est traduit, lu et commenté par les philosophes latins. La reprise de ses idées donne naissance à ce qu'on appelle l'averroïsme, et la découverte de ses écrits participe de la redécouverte par l'Europe de la philosophie aristotélicienne. Même les philosophes qui s'opposent à ses idées, comme Thomas d'Aquin, sont largement tributaires de ses travaux, en sorte qu'il n'est guère aisé de distinguer entre averroïstes et non-averroïstes.

De ce qui précède, ne pouvons-nous pas parler d'une sécularisation de la pensée grecque et de l'Islam chez Averroès? La loi religieuse fait-elle de l'activité intellectuelle une obligation ? Quels sont les instruments et méthodes qu'Averroès a utilisés pour prouver l'exigence rationnelle de la loi religieuse ? La philosophie d'Averroès n'a-t-elle pas eu des répercussions aussi bien dans le monde musulman que dans l'Occident ?

Mais avant de répondre à toutes ces interrogations, il convient dès l'abord de ce travail d'exposer la pensée hellénistique et la naissance de la falsafa dans le monde musulman. Ensuite, montrer qu'il y a eu sécularisation de la pensée grecque et de l'Islam dans la philosophie d'Averroès. Et enfin, montrer l'influence de cette pensée d'Averroès aussi bien dans le monde arabe que dans l'Occident chrétien.

Chapitre 1 : Héritage grec et naissance de la philosophie en Islam

1.1-Héritage grec

1.1.1-Pensée hellénique

Dans l'Antiquité comme dans les temps modernes, le démon de Socrate a suscité beaucoup de commentaires et d'interprétations. Pour les uns, il est considéré comme un mystique de l'illumination ; pour d'autres il est tout simplement un malade délirant. Quoi qu'il en soit, le personnage reste unique dans l'histoire, et sa pensée hors du commun, comme en témoignent les propos de Chaignet : « L'originalité de Socrate et ce qui rend sa physionomie unique dans l'histoire, c'est d'avoir uni l'esprit critique, le génie de l'analyse, le goût du libre examen et du doute, un sens pratique admirable, à une foi religieuse sincère, à un enthousiasme ardent et profond, à une tendance à l'extase, ou du moins à une faculté qui peut y participer.»⁹

Devenue un phénomène qui hante toujours les esprits et les époques, la mort de Socrate est un scandale énorme dont il faut tirer des leçons. En effet, lorsque les Athéniens ne comprennent pas que Socrate meurt plutôt pour eux qu'à cause d'eux, G. Batiste répond : « Pour l'homme qui vit selon les biens extérieurs, la mort est une passion ; pour le sage qui vit selon l'esprit et qui meurt de mort naturelle, la mort est un fait comme tous les autres faits de la nature ; mais pour le juste qui meurt de l'injustice des hommes, la mort est une action.»¹⁰

La mort de Socrate est une action pour libérer son peuple, et comme toute action de cette nature, elle doit dépasser les frontières de la Grèce pour devenir universelle. Indigné par ce qui est arrivé à Socrate, G. Batiste met en garde l'humanité :

« Parce que les valeurs spirituelles sont hors du temps et de l'espace, ce n'est pas ici et là qu'elles sont nées, et chaque homme qui commet l'injustice, chaque homme qui consent à toutes les trahisons sent bien qu'il immole le juste hors de

9. A. Chaignet, *Vie de Socrate*, Flammarion, Paris, 1868, p. 146.

10. G. Batiste, *Le moment historique de Socrate*, Vrin, Paris, 1939, p.307.

l'espace et du temps et qu'il est en quelque sorte responsable de la mort de Socrate, lui-même, sera en agonie jusqu'à la fin du monde, et c'est pourquoi l'humanité ne doit pas dormir pendant ce temps-là.»¹¹

Socrate vit ses derniers moments avec ses amis. Si sa mort est tragique pour ses amis, chez lui, la mort est essentiellement pensée. L'idée qu'il a de la mort lui permet de la banaliser et de rendre caduque son emprise. La mort, perdant donc son caractère inéluctable et implacable, devient un non-événement. Elle ne fait plus peur au philosophe. La philosophie permet ainsi à Socrate de conjurer la mort et de montrer que philosopher, c'est apprendre à mourir.

Socrate creuse un écart entre la mort et lui et vit du « sentiment intérieur ». Ce sentiment, va à l'encontre de l'ordre établi, il subit alors le même sort que le Christ. C'est ce qui fait dire à Hegel que lui aussi est mort pour la vérité :

« Socrate, dit-il, a rendu conscient le sentiment intérieur... lui aussi a enseigné de ne pas s'en tenir à l'autorité ordinaire mais de se faire une conviction à cet égard et d'agir d'après elle... le sentiment intérieur de Socrate s'est trouvé en contradiction avec la croyance religieuse et la constitution de son peuple, c'est pourquoi il a été exécuté. Lui aussi est mort pour la vérité. Le Christ vivait au milieu d'un peuple différent, c'est pourquoi sa doctrine revêt une couleur différente mais le royaume céleste et la pureté du cœur sont ici d'une profondeur infiniment plus grande que le sentiment intérieur de Socrate. C'est là l'histoire extérieure du Christ qui est pour l'incrédulité ce qu'est pour nous l'histoire de Socrate.»¹²

En vérité, la comparaison de Socrate et du Christ repose sur la distance qui sépare le penser du vécu. Le Christ, possédé par la mort « vit » la mort alors que Socrate la pense.

11. *Ibid.*

12. Hegel, *Leçons sur la philosophie et la religion*, III partie : la religion absolue, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1954, p.161.

Socrate s'est privé de toute joie humaine en risquant sa vie pour son peuple. Si la philosophie conduit à un tel drame, on peut constater son impuissance sociale :

« Quelle sagesse y a-t-il là, Socrate dans cet art qui, s'emparant d'une belle nature d'homme, l'avilit et rend incapable de s'être à soi-même de quelque utilité, ni de se sauver des plus grands dangers ?... Allons, crois-moi, cesse de discuter, approfondis ta culture par la pratique des affaires, exerce-toi à ce qui te donnera réputation de bon sens, laisse à d'autre ces délicatesses, qu'il faille les nommer radotages ou bavardages, dont le seul résultat sert de faire le vide chez toi, et rivaliser non point avec ceux qui chicanent sur ses vétilles, mais avec ceux qui ont les moyens de vivre, la gloire et les autres biens.»¹³

L'échec social de la philosophie contraint le philosophe à prendre pour maxime « de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ». En effet, on peut lutter contre soi-même et sortir victorieux. Mais le philosophe qui veut vaincre la nature et la société se sent incapable. L'isolement et le retrait qu'il mène lui font perdre toute habitude de la vie communautaire et toute capacité sociale :

« il échoit à ce genre d'homme, si bien doué qu'il soit par la nature de perdre toute virilité en fuyant le centre de la ville et les places publiques où le poète dit que les hommes se distinguent, et de s'enterrer pour vivre tout le reste de sa vie avec quelques jeunes gens, dans un coin à trois ou quatre à piailler et sans jamais rien faire entendre où l'on reconnaisse liberté, grandeur ni capacité.»¹⁴

Quoi qu'il en soit, Socrate ne peut être ni un maître ni un professeur encore moins un dogmatique qui apporte des vérités toutes faites à un disciple vide. Il est ni plus ni moins un aiguillon, un initiateur, un miroir et un médiateur de son « démon ». Cependant, il exerce une influence déterminante sur son successeur Platon. Sa morale et les éléments premiers de sa

13. Platon, *Gorgias*, trad. Albert Croiset et Louis Bodin, Les Belles Lettres, Paris, 1949, 485bc.

14. *Ibid.*

métaphysique méritent de fournir un point de départ à la réflexion platonicienne.

La philosophie de Platon s'ouvre sur le procès et la mort de Socrate. En effet, Platon fait de la philosophie et de son enseignement une affaire d'école. Dès lors la définition platonicienne de la philosophie se conçoit aisément : elle est un cheminement vers le vrai selon un itinéraire initiatique, où le point de départ et le point d'arrivée se confondent dans la même personne. Platon a longuement exposé le contenu de ce cheminement dans sa célèbre allégorie de la Caverne décrivant l'homme qui entreprend le dur cheminement de la connaissance. Le récit décrit donc l'ascension d'un homme, du plus bas degré de la condition humaine jusqu'à un grade quasi divin.

Dans la caverne en effet, les non-initiés sont décrits comme des prisonniers plongés dans l'obscurité. Le dos tourné à la lumière, ceux-ci ne voient de la réalité que les ombres des marionnettes au dehors renvoyées par la lumière d'un feu. Enchaînés par le poids de la tradition, les hommes sont persuadés que ce qu'ils voient est la réalité en soi et que cela seul est vrai. L'on sait déjà que l'enfance qui n'est pas vierge de savoirs est le lieu des erreurs et des connaissances fausses. Ceci nous permet d'établir un parallèle entre cette enfance à la fois innocente et pervertie, et ces hommes, persuadés de détenir une vérité qui n'est en fait qu'une ombre. Tous deux ne sont pas conscients de leur manque de savoirs. En revanche ils souffrent du trop-plein d'apparences immédiates auxquelles ils adhèrent fanatiquement. Plongé dans cette obscurité, le prisonnier n'a ni l'idée ni les moyens de s'en débarrasser. Il faut une personne déjà initiée, déjà philosophe, pour penser sur lui, lui ôter les chaînes et le contraindre à se lever et à tourner la tête.

Ce faisant, le maître tire un prisonnier de la caverne, et par des dialogues et des discussions, l'oblige à gravir les différentes étapes qui vont le conduire jusqu'à la contemplation de la vérité. Ce qui est intéressant, ce sont les souffrances morales que doit endurer le prisonnier, sa tentation de revenir en arrière où la tranquillité lui était assurée, bref la difficulté qu'éprouve tout homme à se départir de ses vieilles connaissances et de rechercher la vérité

par le biais du dialogue, de la remise en question, de la voie de la patience, de la ténacité et du désintéressement.

La théorie de la réminiscence développée dans le *Ménon* pose quant à elle, le problème de la vertu. A la question de savoir si la vertu peut être enseignée, les avis sont partagés. N'ayant jamais rencontré une personne qui connaît véritablement la vertu et rejetant toutes les définitions de la vertu émises par Ménon, Socrate rappelle que selon la vieille tradition des prêtres et des poètes, l'âme de l'homme est immortelle et sans cesse renaissante dans des vies différentes et

« ayant contemplée toutes choses, et sur la terre et dans l'Hardès, elle ne peut manquer d'avoir tout appris. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait, sur la vertu et le reste, des souvenirs de ce qu'elle en a su précédemment. La nature entière étant homogène et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche qu'un seul ressouvenir (c'est ce que les hommes appellent savoir) qui fasse retrouver tous les autres, si l'on est courageux et tenace dans la recherche, car la recherche et le savoir ne sont que réminiscence. »¹⁵

L'âme du monde est un être vivant qui possède âme, mouvement, animation ; son mouvement est un mouvement de connaissance, cause de régularité des cycles célestes. L'âme est automotrice, se meut elle-même et est donc principe du monde de chaque être. Elle est aussi immortelle et impérissable. En tant que principe premier, elle doit être inengendrée, or dans le mythe, le démiurge la fabrique. Chaque chose, cité univers, âme, détient un cosmos auquel elle doit se conformer. Platon, dans sa philosophie, conçoit l'existence d'un Dieu qui sera relayé d'abord par Aristote et ensuite, toute la tradition philosophique depuis l'Antiquité à nos jours en passant par le Moyen-Age. Les Pères de l'Eglise n'ont pas manqué de voir en Platon un philosophe quasi divin.

C'est avec Aristote surtout que la philosophie est considérée comme une science divine, et pour cause ! Elle « aurait le divin pour objet »¹⁶ et que « tous

15. Assane MAHAMANE, Op. Cit, p. 18.

16. Aristote, *Métaphysique*, 1,2, 983a7.

admettent en effet que Dieu est au nombre des causes et qu'il est un principe ». ¹⁷ Cette unanimité affichée conduit à une piété universelle où la philosophie peut être identique à la théologie. De plus elle permet l'avènement d'une science des premiers principes et des premières causes. N'ayant d'autre fin qu'elle-même, une telle science divine est autonome et ne peut être comparée aux autres sciences habituelles. D'ailleurs sa valeur et sa portée dépasse la capacité humaine. C'est pourquoi Aristote déclare :

*« De même que nous disons libre homme qui vit pour lui-même et n'appartient pas à un autre, de même "la science première" est la seule libre d'entre les sciences : elle seule en effet n'a d'autre fin qu'elle-même. C'est pourquoi on pourrait justement penser que l'acquisition en est plus qu'humaine, car l'humaine nature est à tout asservie, de sorte que, comme dit Simonide, Dieu seul aurait ce don et qu'il est convenant que l'homme ne cherche pas une science à sa portée. Evidemment si les dires des poètes ont quelque importance et si Dieu est jaloux de nature, il doit surtout l'être à ce propos et ceux qui y excellent doivent être informés. Mais Dieu ne peut être jaloux et selon le proverbe, les poètes sont de grands menteurs.»*¹⁸

Par cette parole, on s'aperçoit que la vieille sagesse grecque qui invite à connaître seulement « ce qui est à nos pieds » s'écroule tranquillement. Ce qui compte maintenant, c'est l'acquisition de la science première. Puisque Aristote comme Platon jugent que « la jalousie se tient hors du chœur des dieux »¹⁹, il revient donc à l'homme de se départir de ce désir, non de posséder quelque chose, mais d'en voir priver le voisin.²⁰ On ne saurait attribuer ce sentiment mesquin²¹ et bas à Dieu dans ses rapports avec l'homme. Il est inhérent à la nature humaine. Pour y échapper, il faut s'adonner à la philosophie. Malheureusement la plupart des hommes ne sont pas capables d'être philosophes. Ne devient philosophe qui le désire, mais qui le peut. La

17. *Idem*, pp8-9.

18. *Idem*, 982, b 25-983a4.

19. Platon, *Phèdre*, 247a.

20. Aristote, *Rhétorique*, II, 1388a 34-36.

21. *Idem*, 34.

philosophie est alors la plus haute des sciences. Sa morale recommande à l'homme d'oser goûter au bonheur de la pensée.

Mais le bonheur suprême est réservé à la mince élite qui s'adonne à l'activité contemplative de l'esprit. Parce qu'elle mène au bonheur suprême et procure un plaisir proportionnel à l'effort fourni, l'activité contemplative diffère des autres activités utiles.

Définie comme étant hiérarchiquement supérieure, la métaphysique est au-delà de la nature ; elle constitue une science des « objets les plus élevés ». Et si l'on met l'accent sur la primauté, la science suprême est la théologie. Dans ce cas la science la plus divine est celle que possède Dieu et celle qui traite des choses divines. Toutefois, il faut préciser que l'Être divin diffère des autres êtres. Il n'est pas réductible aux catégories de quantité, qualité, temps, lieu, etc. ne connaissant ni la naissance ni le devenir, ni la mort, il est Cause suprême, Premier Moteur qui meut tout le reste. Parce qu'il est le suprême connaissable et en même temps la Pensée suprême, Dieu se pense lui-même et par conséquent il est la Pensée de la pensée. C'est pourquoi Aristote dit qu'en Dieu « la pensée se pense elle-même dans la conception de son objet. »²²

Une fois encore, la vie philosophique participe du mouvement de pensée par lequel Dieu se pense lui-même. Tout porte à croire « qu'une telle vie dépasse les forces humaines : ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vit ainsi, mais en tant qu'on dispose en soi de quelque chose de divin ». ²³ Dieu est donc le promoteur et le docteur de la vie traditionnelle si bien préparée par Socrate et Platon, qu'il a systématisée, édifiée, codifiée, qui est proprement la philosophie de l'être. Elle établit l'immuabilité absolue des premiers principes de la Raison et du Réel qui sont en fait, les premiers principes de l'être. Elle reconnaît de Dieu, premier être toujours identique à lui-même, donc distinct du monde changeant.

22. *Idem*, XII, 7, 1072 b20.

23. *Id.*, *Ethique de Nicomaque*, trad, Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1992, X, 7, 1177b 26-28.

Dieu, vrai maître de sagesse, a appris à l'homme à s'élever des choses visibles et périssables à la considération du vivant impérissable qui ne change pas :

« Immobile dans son activité pure, écrit Aristote, cet être n'est soumis à aucune sorte de changement. Tel est le principe dont dépendent le ciel et la nature. Son bonheur ressemble aux joies suprêmes que nous ne pouvons goûter qu'un instant, mais lui il le possède éternellement. Son bonheur c'est son acte, c'est l'acte de la souveraine intelligence, la pensée pure se pensant elle-même. Il est admirable que Dieu ait toujours la joie que nous n'avons que parfois mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore ; or c'est ainsi qu'il l'a. Et il a la vie. Car l'acte de l'intelligence est une vie. Or Dieu est cet acte même à l'état pur. Il est donc sa propre vie : cet acte subsistant en soi, telle est la vie éternelle et souveraine ; c'est pourquoi l'on dit qu'il est vivant éternel et parfait ; parce que la vie qui dure existe en Dieu, car il est cela, la vie même. »²⁴

Aristote donne par-là les preuves de l'existence de Dieu pour qui, Dieu est le premier moteur immobile de l'univers en mouvement. Ces preuves peuvent être élucidées comme suit :

Première preuve : elle consiste à prendre en compte l'être en mouvement. Il est nécessaire de parvenir à un premier moteur immobile si l'on veut expliquer le mouvement ;

Deuxième preuve : elle part des phénomènes en produisant d'autres (causes efficientes) et remonte jusqu'à une cause première rendue nécessaire parce qu'on ne peut remonter à l'infini dans la série des causes efficientes ;

Troisième preuve : elle montre que l'existence de Dieu part de la contingence du monde et recourt à un être nécessaire, Dieu ;

Quatrième preuve : elle affirme l'existence de Dieu à partir de sa perfection alors qu'il y a des degrés de perfection et d'être, de plus ou moins

24. F. Durieux, *Philosophies et Doctrines*, éd, 18, Paris, 1948, p. 15.

bons, de plus ou moins vrais dans les choses. Les degrés d'être impliquent le plus haut degré de l'être :

Cinquième preuve : elle nous est fournie par la finalité de l'univers, dont Dieu est l'ordonnateur. Il y a un être intelligent ordonnant aux fins de toutes les choses naturelles. Chacune de ces preuves a un point de départ différent ; mais le point d'arrivée est toujours le même : Dieu, infini et unique. Seul, il existe par soi :

« Aristote nous conduit à des choses qui sont les dernières en elles-mêmes et qui pour nous sont les plus connues, jusqu'au Père qui a fait toutes choses, à Dieu très vénérable, et nous montre que de même que le fondateur est la cause qui fait l'unité de la sphère et de l'airain, de même la puissance divine, faiseuse d'unité et fabricatrice des choses, est pour tous les êtres la cause qui fait qu'ils sont ce qu'ils sont. »²⁵

Cette connaissance rationnelle par laquelle Dieu se manifeste à l'intelligence humaine qui ne repose pas sur les moyens surnaturels d'une religion révélée est dite "naturelle" et "philosophique". C'est dire que les Grecs ont montré aux religions révélées l'exemple d'une théologie selon les lumières naturelles. Comment la rencontre de cette connaissance naturelle et l'Islam s'est faite au Moyen-Age ?

1.1.2-Rencontre de la philosophie grecque et de l'Islam.

Etant un phénomène culturel de grande portée, les traductions ont permis à l'Islam d'assimiler tout l'apport des cultures qui l'avait précédé à l'Est comme à l'Ouest. La pensée grecque a pénétré le monde culturel arabo-islamique par la voie directe et indirecte. Par cette collaboration, l'Islam reçoit l'héritage grec, l'assimile, le fait fructifier et le transmet à l'Occident au XII^{ème} siècle grâce aux travaux des traducteurs de Tolède. Ce beau travail n'aurait été possible sans l'œuvre propre des Syriens qui ont été les initiateurs des philosophes musulmans à la philosophie grecque.

25. *Ibid.*

En effet avant l'avènement de l'Islam, les perses disposaient déjà dans la ville d'Edesse d'une célèbre école. Elle fut fermée à cause de ses tendances nestorienne par l'empereur byzantin Zénon en 489. Restés fidèles à la doctrine de l'école, maîtres et élèves émigrent à Nisibe et fondent une nouvelle école qui se transforme en un centre de philosophie et de théologie. Ailleurs au Sud de l'empire iranien, grâce au souverain Sassanide Khusraw Anushirwan, une école composée pour la plupart d'enseignants syriens voit le jour à Jundichapur. Le prêtre nestorien de Rash'Ayna, très célèbre à l'époque et auteur de nombreux ouvrages, traduit en langue syriaque une bonne partie des œuvres de Galien et des traités logiques d'Aristote. Il existait aussi à l'époque à Séleucie-Ctésipon, Antioche et H'arran d'autres grands centres de vie intellectuelle en grec et en syriaque qu'animaient surtout des chrétiens. En tenant compte de ces versions gréco-syriaque, on s'apercevait que l'intense activité des traductions qui s'est faite dans le monde islamique dès le début du IX^{ème} siècle (IV^{ème} siècle de l'hégire) est au moins une innovation qu'une continuation plus ample et plus méthodique d'un travail déjà accompli avec les mêmes préoccupations intellectuelles et spirituelles. C'est pourquoi « l'enseignement chrétien diffusé à partir de ces centres dans les couches populaires a contribué à façonner ce minimum de conformisme éthique, esthétique, logique, qui fondent les conduites, les modes de perception et les spéculations sur la sagesse éternelle.»²⁶ En vérité, « l'intervention de la pensée grecque savante en syriaque, puis en arabe, s'est faite dans un terrain plus ou moins pénétré déjà par ce qu'on pourrait appeler l'épistémè gréco-sémitique.»²⁷

Lorsque Bagdad fut fondée en 762(II^{ème} siècle de l'hégire) et devint la capitale des Abbassides, l'influence intellectuelle persane commença à devenir prépondérante en Islam. Le deuxième calife abbasside al-Mansur encouragea la diffusion des connaissances grecques. Mais il faut attendre le règne du calife al-Ma'mun pour que le mouvement de traduction puisse véritablement commencer. Ainsi créa-t-il en 932 le « Boyt al-hikma » (maison

26. Mohammed ARKOUN, *La pensée arabe*, 5ed, P.U.F, Paris, 1996, p.38.

27. *Ibid.*

de sagesse), véritable centre de traduction où une équipe traduisait ou adaptait en arabe les ouvrages des Grecs à partir de la langue syriaque et directement à partir du grec. C'est au cours de cette entreprise du IX^{ème} siècle que va s'élaborer la terminologie technique de la théologie et de la philosophie en arabe. En réalité, les musulmans ont confondu Platon et Aristote et n'ont pas trouvé d'antithèse entre les deux grands philosophes grecs. N'ayant pu faire la part du néoplatonisme qui colorait leurs perceptions de la pensée grecque, ils ont faussement attribué à Aristote le célèbre ouvrage *Théologie d'Aristote*, qui en réalité n'est qu'une paraphrase des trois dernières *Ennéades* de Plotin. La tension déjà présente, en Grèce classique, entre Logos et muthos, est réactivée à Bassa, Kufa et Bagdad. C'est dire que l'activité discursive liée à la raison telle que la représente Aristote, et l'activité symbolique liée à l'imagination créatrice telle qu'on la trouve chez Platon fut traduite en arabe. Son étude qui fit date a été transmise à l'Europe chrétienne à partir de l'Espagne musulmane. Quant à la notion du « juste milieu » (wasat) présente dans le Coran, le Hadith, et les dictions populaires, elle montre à quel point il existe de liens séculaires entre un fond commun et son utilisation savante. D'ailleurs les moralistes musulmans l'utilisent dans la même perspective qu'Aristote.

Le rôle des syriens comme initiateurs des musulmans à la philosophie et à la médecine ne doit pas écarter celui que les savants persans ont eu à jouer avant eux dans la cour des Abbassides en astronomie et en astrologie. En effet, les nombreux termes techniques persans qu'on retrouve en langue arabe montrent peut-être que c'est dans les centres de traductions gréco-orientaux de l'Iran qu'il faut chercher les intermédiaires entre l'alchimie hellénique et celle de Djabir ibn Hayyan. D'ailleurs, l'école de Bagdad a eu pour fondateur non seulement ibn Masuyeh et Masha' Allah le juif mais aussi et surtout l'iranien Abu Sahl ibn Nawbakht qui a dirigé la Bibliothèque de Bagdad et a traduit en arabe des œuvres astrologiques écrites en pahlévi. Il faut mentionner aussi ibn al-mukaffa, célèbre artisan de la traduction, ainsi que les grands savants originaires du Nord-Est de l'Iran, tels Umar ibn Farrukhan, Fahd ibn Sahl de Sarakhs et Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi.

Au total, on peut dire qu'avec Mohamed ARKOUN que « l'épistémé greco-sémitique est un complexe où se mêlent les apports du platonisme, de l'aristotélisme, du plotinisme, du stoïcisme, de l'épicurisme, du pythagorisme, de l'hermétisme, du zoroastrisme, du manichéisme, du vieux sémitique des révélations judéo-chrétiennes.»²⁸

1.2- Naissance de la philosophie en Islam.

1.2.1- Falsafa.

A la naissance de l'Islam, le devoir premier et fondamental était la consolidation et l'expansion de la religion naissante. Le fanatisme intrépide et conquérant a supplanté et occulté la science et la religion. Mais un siècle après apparaissent des esprits libres et indépendants soumettant tout à la critique, y compris les doctrines du *Coran*. L'unanimité qui maintenait les fidèles autour de l'autorité divine vole en éclats et fait entrevoir des fissures au sein de la communauté musulmane. Progressivement, l'influence particulière de la philosophie grecque aidant, « les écoles ne tardèrent pas à revêtir leurs doctrines des formes dialectiques bien qu'elles combattissent les philosophes en se servant des armes que la science leur a fournies ».²⁹ Ces écoles s'emparèrent des œuvres d'Aristote et les étudièrent avec avidité. Bien que séduisante, la pensée grecque ne pouvait directement avoir droit de cité dans le canevas de la pensée théologique.

« D'où l'apparition de novateurs hérétiques dont le plus célèbre est le médecin philosophe ar-Razi(ou Rhazès) qui concevait le monde comme formé de substances éternelles : le Demiurge, l'Âme, l'Espace et le temps. Nettement hétérodoxe était aussi la doctrine shi'ite des Frères Sincères de Bassora, qui, au X^{ème} siècle, affirmant sans équivoque le relativisme des religions, les syncrétisaient en un émanatisme d'esprit néoplatonicien.»³⁰

28. *Ibid.*

29. Henri SEROUYA, *La pensée arabe*, P.U.F., Paris, 1960, pp.82-83.

30. Dominique SOURDEL, *L'Islam*, P.U.F., XX éd, Paris, 1999, p.92.

Le Kalam, par l'entremise de ses deux formes successives (mu'tazilite et Ash'arite), tente de défendre la loi islamique en utilisant l'argumentation rationnelle. Même si le Kalam intègre des « chapitres philosophiques » dans sa méthode, son objectif est de

« sauvegarder intégralement la conception musulmane de Dieu, Volonté pure et arbitraire. Selon ce système en effet, le monde, constitué d'un ensemble d'atomes et d'une succession d'instantanés isolés, ne dure et ne subsiste que par la volonté de Dieu, seul agent : il n'y a pas de cause seconde, pas d'enchaînements causales ni de lois traditionnelles, mais seulement des accoutumances. »³¹

Après cette période, des musulmans supérieurs, nourris d'Aristote, se mettent à son école. L'occasion était propice pour eux de commenter directement les écrits d'Aristote et de développer sa doctrine. Après avoir assimilé les formes de raisonnement et la certitude de la méthode d'Aristote, ils en concluent qu'Aristote est le philosophe par excellence. Toutefois, ils refusent de le suivre servilement, surtout dans le dualisme issu de sa doctrine qui les mettrait en contradiction grave avec la religion. Et de se demander « comment l'énergie pure d'Aristote, cette substance absolue, forme sans matière, peut agir sur la matière, sur l'univers ? Peut-il exercer un lien exact entre Dieu et la matière, entre l'âme humaine et l'intellect actif qui vient du dehors ? »³²

Telles sont les préoccupations majeures des penseurs musulmans à cette époque. Autant ces questions embarrassantes ne leur apportaient aucune solution réelle, autant ils s'activaient à parfaire la source de cette doctrine, ne serait-ce qu'à sauver l'unité de Dieu. C'est ainsi qu'ils sont partis jusqu'à mêler au système d'Aristote des doctrines qui lui sont étrangères. Une telle confusion est à la base de la naissance de multiples écoles de pensée. Cette réflexion a permis le développement d'une philosophie indépendante chez les penseurs musulmans, et à cause de son inspiration hellénique, elle

31. *Idem*, p. 93.

32. Henri SEROUYA, *Op Cit*, p.84.

prend le nom de la « falsafa ». ³³ L'évolution de la falsafa s'est faite en plusieurs phases et est animée par de célèbres philosophes de l'Islam. Au nombre de ces phases, il y a celle :

-Des philosophes antérieurs à Ghazali dont les plus célèbres sont al-Kindi et Ibn Sina ou Avicenne, tous deux iraniens qui, acceptant le dogme islamique le complètent par l'émanatisme néoplatonicien.

-De la réaction de Ghazali qui est pratiquement virulente. Au nom de l'orthodoxie, il a dénoncé l'hérésie des philosophes musulmans en visant directement al-Farabi et Ibn Sina qui, aux yeux de Ghazali, n'ont pas pu respecter la totalité du dogme.

-Du développement continu de cette philosophie indépendante, en Occident avec les arabes comme Ibn Rushd ou Averroès qui réfutant Ghazali s'efforce d'assurer l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie.

Parmi les griefs retenus contre les philosophes, il y a notamment la croyance en l'éternité du monde ; la négation de la connaissance par Dieu des singuliers, la révélation de la résurrection des corps, bref toutes choses qui affaiblissent la révélation et la transcendance divine. Que retenir alors de ces phases de la falsafa ?

1.2.2- Grandes phases de la falsafa.

Les philosophes de l'Islam ont assimilé d'abord la pensée grecque avant de se consacrer à l'analyse du *Coran*. C'est pourquoi certains de leurs propos horrifient les théologiens. Malgré tout, ils sont des philosophes « musulmans » d'autant plus qu'ils n'ont jamais renié le *Coran*. Ils en cherchent plutôt le sens. De plus, la quintessence de leurs systèmes détermine aisément leur origine islamique. « Adoptant un système cohérent déjà constitué antérieurement, ces philosophes firent de réels efforts pour le

33. Philosophie arabe d'inspiration hellénique.

rendre conforme aux exigences du dogme islamique : mais, méconnaissant (ou éludant) le problème préalable que pose l'accord de la raison et de la foi, ils firent entraînés par leur rationalisme hors des limites de l'orthodoxie ». ³⁴ Leur mérite, c'est d'avoir marqué de leur empreinte la pensée islamique de deux manières :

« D'une part ils élargirent pour un temps les horizons de la vie intellectuelle en engageant les esprits au-delà des sciences juridiques et contribuèrent à ramener la recherche théologique qui, désormais, prend un tour néoplatonicien en abandonnant l'atomisme occasionnaliste : c'est la voie des modernes du kalam ; d'autre part ils travaillèrent parallèlement au mouvement soufi, par lequel ils eurent des sympathies marquées à rehausser l'idéal moral conçu par eux sous une forme plus intellectuelle : union de l'intellect humain avec l'intellect agent au moyen d'une purification progressive de l'esprit. » ³⁵

C'est avec al-Farabi que commence pour la première la confrontation du soufisme avec la pensée grecque. C'est un savant au sens premier du terme, parlant soixante-dix langues et connaissant toutes les sciences et même la musique de son époque. Il connaît également les œuvres traduites en arabe d'Aristote, de Platon, de Plotin, de Proclus, etc. Son comportement pieux et studieux, ses retraites du monde ainsi que sa présence aux concepts religieux rappellent la vie d'un soufi. « Sa dévotion se serait élevée jusqu'à l'extase mystique. Mais sa connaissance du langage philosophique l'incite à distinguer l'union très intime avec Dieu (ittsal) de la fusion unitive (itthad), qui semblait identifier la créature à l'incrée ». ³⁶ Il prend chez Aristote « sa théorie de l'intellect agent, unique et identifiable avec la lumière divine éternelle, qu'il compare à un soleil, agissant sur l'intellect en puissance de l'homme, comparé à un œil pour lui donner la vision et l'intellection ». ³⁷ Al-Farabi a fait de l'intellect agent le « donateur des formes ». Chez Platon, il emprunte

« l'idée de la Cité parfaite, en plaçant sous l'égide non plus de la raison, mais de la soumission à Dieu par amour, au Dieu

34. Dominique SOURDEL, Op. Cit, p. 97.

35. *Ibid.*

36. Jean CHEVALIER, *Le Soufisme*, P.U.F, 3^{ème} éd, Paris, 1996, p.43.

37. *Ibid.*

représenté sur terre par l'imam, prophète et législateur, et en la concevant à la mesure de l'humanité, tous les hommes, sans discrimination aucune, formant une communauté unique où toutes les différences se respectaient réciproquement puisqu'elles convergeraient par leurs voies propres vers le même but.»³⁸

Au total, al-Farabi reste le premier mystique qui considère « la philosophie, non dans le dessein de justifier la foi musulmane devant la raison comme le faisaient les théologiens du Kalam, mais dans celui d'éclairer l'intelligence sur le processus mystique de sanctification personnelle et collective ; al-Farabi marque un tournant décisif dans l'histoire du soufisme.»³⁹

Considéré comme le premier philosophe musulman à avoir bâti un système philosophique cohérent qui a dominé la philosophie islamique durant des siècles, Ibn Sina ou Avicenne fut un brillant héritier qui non seulement intégra la pensée grecque dans l'édifice de la philosophie islamique, mais eut aussi une grande influence dans la scolastique médiévale où sa Métaphysique eut un rôle déterminant dans la pensée d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

Nanti d'une connaissance solide, Avicenne parvient à guérir des malades et à rédiger à l'âge de vingt-un ans, l'une des premières encyclopédies scientifiques. Lorsqu'il est confronté à un problème intellectuel insurmontable, il court à la mosquée et demande la solution en priant. Il a écrit 131 ouvrages authentiques dans lesquels on découvre son évolution vers la pensée mystique. Surnommé le « Prince des médecins », il devient « le plus grand philosophe du Moyen-Age Oriental ». Il s'efforce de concilier foi et raison, menant une vie fervente et réfléchie. Ses œuvres constituent un modèle pour les soufis, tels Surawardi et Ibn Arabi qui n'hésitent pas à s'y référer. Dans son ouvrage, *Le veilleur de l'oiseau*, qui est un récit mystique, le thème du « Voyage vers un Orient mystique » en dit long.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

« Cet Orient est à entendre non pas au sens géographique, mais comme le foyer de la Lumière spirituelle, Dieu même, vers lequel le mystique se dirige pour connaître l'Illumination par la voie de l'ascèse, de l'étude, de la prière, de la méditation.... Le même langage symbolique fait de l'Occident le lieu des ténèbres de la violence, de la destruction, du couchant et de la mort. »⁴⁰

N'ayant pas expérimenté lui-même le Fana (l'extinction en Dieu) des soufis, Avicenne a connu leur témoignage, ce qui lui fait dire que « quiconque aperçoit un vestige de cette beauté (la Lumière divine), pour toujours fixer sur elle sa contemplation ; jamais plus, fût-ce un clin d'œil, il ne s'en laisse distraire. »⁴¹ A ce niveau, l'Occident émigre définitivement vers l'Occident. En considérant donc les récits mystiques, il ressort que le langage symbolique d'Avicenne « présente l'aventure humaine comme une dramaturgie grandiose où l'âme, le cosmos et Dieu tendent à se manifester dans la vision d'une commune héliopathie. »⁴²

Pour Avicenne, la métaphysique est l'explication rationnelle de tout. C'est uniquement dans la métaphysique que l'être est étudié dans sa totalité, qu'il soit matériel ou immatériel, quantité ou qualité,....la seule condition est d' « être ». Le sujet de la métaphysique est donc l'être en tant qu'être, qui recouvre tout ce qui existe c'est-à-dire comprend autant les êtres matériels qu'immatériels. Pour mieux le définir, Avicenne compare le sujet de la métaphysique avec le sujet des autres sciences théoriques. Pour lui, la physique n'est pas la connaissance de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant que matière en mouvement ou immobile. Quant à la mathématique, elle traite selon lui, de l'être en tant que quantité séparée de la matière.

Outre cette influence indéniable d'Aristote sur sa pensée, Avicenne s'est également inspiré des travaux d'al-Farabi. Il est également le premier à faire la distinction entre l'être et l'essence, ce qui n'avait pas été dans la métaphysique grecque. La philosophie avicennienne est donc une forme de

40. *Idem*, p. 45.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

pensée aristotélicienne renouvelée et complétée, qui est devenue en soi une pensée indépendante et cohérente.

Cette intégration de la pensée grecque dans le monde musulman faite par al-Farabi et Avicenne ne connaîtra pas l'assentiment des orthodoxes comme Ghazali. Que pense alors ce dernier de l'introduction de la philosophie dans le monde musulman ?

Abu Hamid Ghazali (1058-1111) a marqué de son empreinte la philosophie et la mystique. A cette dernière, il trace une orientation plus éthique et ascétique que gnostique et contemplative, écartant ainsi du soufisme tout ce qui peut prêter le flanc aux critiques des tenants de l'orthodoxie. Il étudie toutes les sciences de son époque, tels le droit, la philosophie, la théologie et s'initie à la mystique auprès de son oncle réputé. A vingt ans, alors qu'il enseignait à l'Université de Bagdad, il est victime d'une grave crise intellectuelle. N'étant pas satisfait des arguments d'autorité, Ghazali est parvenu à un point où il doute même des sensations et de la raison. C'est alors que Dieu vient à son secours par une illumination en le tirant de ce scepticisme qui n'a que trop duré. Depuis ce temps, il se familiarise avec les termes tels « Lumière de lumière », « Beauté suprême », « lumière intérieure », etc. son symbolisme est une correspondance entre le monde sensible et le monde spirituel. Grâce à cette lumière intérieure qui a éclairé et fortifié sa foi et sa raison, Ghazali se lance à la recherche de la vérité chez les théologiens, les philosophes, les ésotéristes, mais à chaque fois elle n'est pas au rendez-vous et Ghazali en sort très déçu.

N'ayant pas trouvé la vérité dans le kalam, Ghazali poursuit sa quête dans la philosophie, domaine qu'il analyse avec le même sérieux qu'auparavant. Après une étude minutieuse et approfondie des philosophes, particulièrement ceux qui proclament l'existence de Dieu, Ghazali se tourne vers les philosophes grecs et leurs commentaires musulmans. Il n'a pas manqué au passage d'apprécier à sa juste valeur les méthodes d'al-Farabi et d'Ibn Sina. Là s'arrête l'hommage rendu aux philosophes.

Quoi qu'il en soit son étude de la philosophie est complète si bien que le livre *Al-Iqtisad* qui en sortit devint pour toujours une référence en philosophie.

Mais en traitant du fond de la question philosophique, le constat pour Ghazali est tout autre, et il le dit expressément :

« Soit maintenant attentif à leur histoire et au récit du bilan de leur savoir. En effet, j'ai constaté qu'il y a plusieurs catégories de philosophes et plusieurs branches de leurs savoirs. Mais malgré leur diversité, il convient de leur appliquer toute la marque de l'impiété et de l'athéisme même si entre temps les plus anciens d'entre eux et les moins anciens, entre les derniers et les premiers, il y a une grande diversité quant à leur rapprochement ou leur éloignement de la vérité. »⁴³

La philosophie, aux yeux de Ghazali se ramène avant tout à la philosophie d'Aristote connue par lui. Dans cette philosophie, il énumère une triple distinction : « La première partie lui vaut d'être taxé de mécréant. La deuxième lui vaut d'être considéré comme hérétique. La troisième partie qu'on ne peut absolument pas nier. »⁴⁴

Partant de cette perspective, Ghazali dresse la liste des diverses branches du savoir philosophique. Grosso modo la logique et les mathématiques sont sauvées et doivent être acceptées. Quant à la physique, elle peut être aussi acceptée à condition qu'elle soit utilisée, que les conclusions des philosophes ne contredisent par le *Coran*. Mais surtout la métaphysique, science des choses divines, que Ghazali juge dangereuse :

« c'est dans cette discipline qu'on rencontre la plupart de leurs erreurs (les philosophes). Comme ils n'ont pas pu fournir ici les preuves nécessaires dans le cadre de ce que leur logique imposait comme condition, leurs divergences se sont multipliées en cette matière. Sur ce point le système d'Aristote tel que l'ont transmis al-Farabi et Ibn Sina reste proche de celui des

43. Ghazali, *Almunqid Mun al-Dalal*, (Erreur et délivrance), Traduction et introduction de Al-Dahbi, Edo IQRA, Paris, 1996, p. 41.

44. *Idem*, p. 52.

musulmans. Mais l'ensemble de leurs erreurs portent sur vingt articles dont trois impliquent qu'on doit les taxer de mécréants et dont les dix-sept restants les vouent à être traités d'hérétiques. D'ailleurs c'est réfuter leur doctrine à propos de ces vingt questions que j'ai composé mon livre Incohérence des philosophes (Tahafut al-Falasifa).»⁴⁵

S'agissant de la politique et de la morale, les philosophes tentent d'adopter ce que Dieu a révélé aux prophètes. Malheureusement leurs erreurs métaphysiques de base étant ce qu'elles sont, leurs affirmations d'ordre pratiques ne reposent guère sur un corps de doctrines solides, ce qui peut occasionner des interprétations erronées.

Un certain nombre de vérités se dégagent des écrits des falasifas. Selon Ghazali, il y a, d'une part des vérités auxquelles ils se sont élevés par l'usage de la raison, et d'autre part des vérités qu'ils ont emprunté au *Coran* et à la Tradition. De plus leur méthode a une part de valeur et séduit bon nombre de gens qui y trouvent leur compte. Mais ce qui pose problème, c'est ce mélange de vérité et d'erreurs qui rend leur doctrine dangereuse pour le commun des hommes, et insatisfait pour celui qui aspire à la vérité absolue.

« j'ai, dit Ghazali, au terme d'une étude très poussée de la philosophie qui m'a permis d'acquérir ses données, de la maîtriser et de scruter ses lacunes et erreurs, su qu'elle est insuffisante pour le but recherché et qu'à elle seule, la raison ne peut satisfaire et embrasser toutes les interrogations ni dévoiler toutes les problématiques.»⁴⁶

La condamnation de la philosophie s'explique donc par le fait que certaines pensées sont de nature à égarer les croyants. En somme, elle est considérée comme « ennemie » de la religion par toute une école de pensée à laquelle se rattache Ghazali. Pourtant, dans ce même siècle de *misère* pour la philosophie, paraîtra un autre texte qui se veut une réponse, sinon une réplique, tout au plus une défense de la philosophie aristotélicienne face aux attaques de Ghazali : le *Tahafut al-Tahafut (Traité Décisif)* d'Ibn Rushd. C'est

45. *Idem*, p. 60.

46. *Idem*, p. 73.

justement cette querelle entre Ghazali et Ibn Rushd que nous aborderons à l'entame du chapitre suivant.

Chapitre 2 : Exigence rationnelle du texte sacré dans l'œuvre d'Averroès

2.1- Pensée libre d'Averroès dans le monde musulman

2.1.1- Querelle entre Ghazali et Averroès

L'incohérence de l'incohérence (Tahafut al- Tahafut) est le titre d'un livre écrit par Ibn Rushd (Averroès)⁴⁷ et qui est l'écho d'un débat philosophico-théologique entre ce dernier qui est à près d'un siècle d'écart et un des plus grands esprits de l'Islam oriental, Ghazali qui avait écrit en 1095, à Bagdad, une réfutation en règle de la doctrine des péripatéticiens⁴⁸ de l'Islam intitulé *L'incohérence des philosophes (Tahafut al-Falasifa)*.

L'autobiographie intellectuelle de Ghazali nous révèle une personnalité tourmentée qui occupe ses heures vacantes à étudier toutes les doctrines religieuses et philosophiques de son temps, animé par une réelle soif de comprendre les autres. Mais c'est en tant que défenseur de la doctrine ash'arite qu'il formule cette critique contre les philosophes. Jouissant d'une immense autorité, son ouvrage avait marqué en Orient le départ d'une réaction anti-philosophique qui devait avoir des conséquences aussi dans l'Occident musulman.

Dans *L'incohérence des philosophes*, Ghazali instruit le procès des philosophes à partir de la lecture d'Ibn Sina (Avicenne), dont il connaît remarquablement l'œuvre. La plupart des arguments qu'il expose trouvent leur source dans le Kitab al-Najat (Livre du Salut). Il considère que la pensée

47. Averroès ou Ibn Rushd de Cordoue est un philosophe, théologien, rationaliste islamique, juriste, mathématicien et médecin musulman andalou de langue arabe du XII^{ème} siècle, né en 1126 à Cordoue en Andalousie et mort en 1198 à Marrakech au Maroc. Il est dit Ibn Rushd mais il est plus connu en Occident sous son nom latinisé d'Averroès. Son nom complet est Abu al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Rushd.

48. Adeptes d'Aristote.

d'Aristote et des philosophes grecs a été parfaitement exprimée dans l'islam par al-Farabi et Avicenne, et que l'on peut se dispenser de citer les autres. Cette hégémonie d'Avicenne, avec sa part de syncrétisme, est caractéristique de l'évolution de la culture philosophique orientale à l'époque de Ghazali. Les thèses mises en cause par Ghazali se divisent en deux groupes : les questions métaphysiques et les questions physiques.

Les questions métaphysiques sont au nombre de seize dont, l'éternité du monde dans le passé, l'éternité du monde dans le futur, l'impossibilité de prouver l'unicité de Dieu, l'impossibilité de prouver que Dieu se connaît Lui-même. Les questions physiques sont quant à elles au nombre de quatre (1- la causalité, 2- l'impossibilité de prouver que l'âme est une substance spirituelle, 3- la rémanence de l'âme, 4- la résurrection corporelle).

Dans son livre, Ghazali ne se contente pas de réfuter, il juge. C'est alors la légalisation de la philosophie, telle qu'elle sera développée par Averroès un siècle plus tard dans son *Discours Décisif*, qui est mise en cause par avance. Si la plus part des thèses de Ghazali sont des « innovations blâmables », certaines d'entre elles méritent d'être qualifiées d'hérésies et leurs partisans « d'infidèles ». Il s'agit en particulier 1) de l'éternité du monde, 2) de la non connaissance divine des particuliers, 3) de la non corporalité de la vie future. Et rien n'est plus grave que l'hérésie car elle est passible, en principe, de peine de mort. A cet égard, réfuter l'ouvrage de Ghazali est un geste vital qu'avait entrepris Averroès un siècle plus tard.

Contre Ghazali, Averroès défend la méthode philosophique en mettant en avant sa rigueur par opposition aux certitudes du sens commun avec un accent qui nous rappelle les débats épistémologiques modernes :

« Il existe de nombreux faits établis par les sciences théoriques qui, s'ils étaient confrontés au point de vue immédiat et à l'opinion que la foule a de la question, seraient, relativement à cela, tout à fait semblables à des choses que peut apercevoir un dormant durant son sommeil (...) Ainsi dirait-on à la foule, ou même à des gens d'un niveau de discours plus élevé que cela, que le soleil, qui paraît, lorsqu'on le voit, de la taille d'un pied, est en fait à peu près cent soixante-dix fois plus grand que la

terre, que les gens trouveraient cela impossible (...) Il n'est au contraire d'autre moyen d'accéder à une science comme celle-ci que la méthode de la démonstration (...) Et s'il en est ainsi pour des questions portant sur la géométrie, et les mathématiques en général, il doit en être ainsi a fortiori pour les sciences divines.»⁴⁹

Ce qui importe le plus n'est pas seulement la discussion détaillée des points dogmatiques abordés par Ghazali mais la rigueur méthodologique avec laquelle Averroès entreprend de défendre la voie philosophique empruntée à Aristote. Le fait de soutenir cela ne préjuge en rien de l'efficacité «stratégique» de la méthode dialectique d'un Ghazali ou d'autres théologiens mu'tazilites ou ash'arites. La sincérité de la foi d'Averroès dont certains ont pu douter reste une question historique ouverte. Mais là n'est même pas le véritable problème. En effet, le raisonnement philosophique poussé jusqu'au bout dans certaines questions dogmatiques peut conduire (mais pas forcément) à des positions agnostiques. Sur ce plan, Ghazali n'a pas eu tort et c'est ce qui explique notamment qu'Averroès ait été revendiqué durant plusieurs siècles par les courants rationalistes et libre-penseurs européens.

Dans *L'Incohérence de l'incohérence*, il s'agit pour Averroès de déterminer la nature des arguments employés par Ghazali. D'après lui, ceux-ci ne reposent pas sur les prémisses vraies et premières qui sont requises par le raisonnement démonstratif. Si la bonne foi de Ghazali n'est pas remise en cause, ses compétences de logicien sont mises en doute. Les griefs de Ghazali ne doivent pas être adressées à la philosophie ni aux philosophes en général, mais à une philosophie, celle d'Ibn Sina (Avicenne). Or, ce dernier s'est bien souvent écarté de l'aristotélisme authentique, pour se donner dans des théories de son propre cru qui méritent d'être qualifiées d'« innovations » en philosophie comme ils en existent en religion. Dans ce cas Ghazali n'a qu'un tort : avoir pris pour argent comptant ce que lui apprenait Ibn Sina en omettant de se reporter à la source de toute philosophie, Aristote et ses bons commentateurs.

49. Averroès, *Le Traité Décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Trad, Léon Gauthier, Vrin, Paris, 1983, pp. 117-118.

Pour le penseur andalou, la foi révélée est inaccessible à l'intelligence de l'homme ; on ne peut que se référer au texte coranique, ce qui laisse à la démarche philosophique un espace où elle peut se déployer de manière autonome et libre. Ibn Rushd présente à cet effet les idées aristotéliennes sous un nouvel angle, éclairées par la révélation coranique sans pour autant s'en trouver déformées, puisque les deux corpus sont complémentaires et régissent deux sphères distinctes, celle de la foi, qui concerne l'au-delà, et celle de la raison, qui concerne l'ici-bas. Ainsi, sans contester les erreurs relevées par Ghazali chez ses prédécesseurs, il réhabilite la philosophie comme démarche d'interprétation du monde non seulement possible et légitime puisque non contraire à la foi musulmane ; mais aussi nécessaire, étant donné l'insuffisance de la raison humaine qui ne peut accéder qu'à une connaissance très limitée de ce qui a été révélé.

2.1.2- Sécularisation entre Science et Religion chez Averroès

Dans sa logique de restaurer la pensée aristotélienne dans le monde musulman, Averroès a exposé sa conception des rapports entre la philosophie et la religion ; la foi et la raison dans trois célèbres livres. Le premier, *Le Traité décisif sur l'accord de la philosophie et de la religion*, tente de justifier l'activité philosophique du point de vue de la religion. Le second, le *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes religieux*, expose la réciprocité de la première argumentation, c'est-à-dire la justification de la Loi religieuse du point de vue de la philosophie. Le troisième, *L'incohérence de l'incohérence*, est une réponse au célèbre théologien iranien du XI^{ème} siècle, Ghazali qui avait écrit *L'incohérence des philosophes*.

Dans le premier livre, Averroès commence par justifier l'activité philosophique (laquelle se confondait à l'époque avec l'activité scientifique au sens général) du point de vue coranique. S'ouvrait alors la possibilité d'un espace de pensée sécularisé au sein de la société musulmane. La Révélation garde cependant une place centrale, car c'est sur elle que repose entièrement la possibilité d'un discours rationnel.

Dès le début de ce livre, Averroès affiche son dessein : « Notre but dans ce traité est d'examiner du point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie (Falsafa) et des sciences logiques est permise ou défendue par la loi religieuse, ou bien prescrite soit à titre méritoire ou obligatoire.»⁵⁰

Ayant posé l'objectif, Averroès présente un syllogisme, dont la première prémisse est une définition de la philosophie :

« Si l'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans l'examen rationnel des êtres, et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan (...). La seconde prémisse « Et si la Révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les êtres, et les y encourage – alors il est évident que l'activité désignée sous ce nom de [philosophie] est, en vertu de la Loi révélée, soit obligatoire, soit recommandée.»⁵¹

Référence est faite alors au livre de Dieu⁵² qui appelle à l'usage de la raison et à la réflexion. Et c'est pourquoi il est écrit: « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes doués d'intelligence! »⁵³ ; « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre, et sur toutes les choses que Dieu a créées ?...Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés, et le ciel, comment il a été élevé!».⁵⁴ Ces versets témoignent d'une énonciation formelle, montrant qu'il est obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, ou rationnel et religieux à la fois ; et ceci par le moyen connu du syllogisme soit rationnel soit juridique. Il y a donc selon Averroès obligation à réfléchir, c'est-à-dire à inférer, l'activité intellectuelle qui se pratique en extrayant l'inconnu du connu, surtout par le meilleur moyen d'examen qu'est la démonstration.

A cela on pourrait objecter que la nature du syllogisme rationnel, emprunté à une pensée païenne est différente de celle des règles du qiyâs (analogie), mises au point par des « savants » musulmans. Mais, observe Averroès : « On ne demande pas à l'instrument avec lequel on exécute

50. *Idem*, p.1.

51. *Idem*, p. 81.

52. Le Coran.

53. Coran 59, 2.

54. Coran 7, 184-185.

l'immolation rituelle s'il a appartenu ou non à l'un de nos coreligionnaires pour juger de la conformité de l'immolation. On lui demande seulement de répondre aux critères de conformité ». ⁵⁵ Donc, de la même manière qu'il suffit que l'outil de l'immolation possède les caractéristiques requises, puisque « l'étude des syllogismes rationnels a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit par les Anciens, alors sans doute il nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres(...) ». ⁵⁶

De plus, partant de la même prémisse que les théologiens dialecticiens, à savoir la conformité de l'acte de connaître avec la Révélation, Averroès les délégitime tout de suite:

« Puisqu'il est donc bien établi que la Révélation déclare obligatoire l'examen des étants au moyen de la raison et la réflexion sur ceux-ci, et que par ailleurs, réfléchir n'est rien d'autre qu'inférer, extraire l'inconnu du connu – ce en quoi consiste en fait le syllogisme, ou qui s'opère au moyen de lui- , alors nous avons l'obligation de recourir au syllogisme rationnel pour l'examen des étants. Il est évident, en outre, que ce procédé d'examen auquel appelle la Révélation, et qu'elle encourage, est nécessairement celui qui est le plus parfait et qui recourt à l'espèce de syllogisme la plus parfaite, que l'on appelle démonstration. » ⁵⁷

Le plaidoyer d'Averroès pour la démonstration philosophique ruine du coup la prétention des théologiens dialecticiens à monopoliser la lecture des Textes. Les méthodes dialectiques des théologiens ne répondent pas à l'attente des croyants moyens parce qu'elles leur restent de toute façon « obscures ». Mais elles ne peuvent rencontrer les exigences rationnelles des gens d'esprit dans la mesure où elles restent loin de la rigueur de la syllogistique aristotélicienne qui, seule, avait les faveurs d'Averroès. La condamnation d'Averroès est donc sans appel : « Ils (les théologiens) ont de ce fait précipité

55. Averroès, Op. Cit, p. 83.

56. *Ibid.*

57. *Idem*, pp. 105-107.

les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres, déchiré la Révélation en morceaux et complètement divisé les hommes». ⁵⁸

Dans le second livre, Averroès va encore plus loin. Il ne s'agit plus seulement de justifier le discours philosophique du point de vue de la Révélation et de ruiner du même coup le discours des théologiens dialecticiens. Il s'agit maintenant de construire un discours théologique conforme à la rationalité philosophique et donc d'attaquer les théologiens ash'arites sur leur propre terrain. Si le premier traité pouvait laisser penser qu'Averroès rejetait la théologie au profit de la philosophie, ce second traité montre clairement qu'Averroès rejetait en fait la dialectique des théologiens, lui préférant la démonstration philosophique.

Averroès commence par dénier aux théologiens leur prétendu monopole d'interprétation des textes en mettant en avant notamment la multiplicité des sectes et des contradictions qui les déchirent et ce, pour préparer le terrain à l'interprétation philosophique à visée universalisante :

« Si l'on considère toutes ces doctrines, et que l'on considère d'autre part l'intention qui préside à l'émission du message révélé, on s'aperçoit que ce sont, dans leur immense majorité, des thèses de leur propre cru et des interprétations innovantes blâmables. » ⁵⁹

Abordant la question des preuves de l'existence de Dieu, Averroès montre l'insuffisance des arguments dialectiques auxquels recourent les théologiens ash'arites. Ces derniers mettent en avant l'argument de l'adventicité (création) du monde pour prouver l'existence du Créateur. Averroès détruit cet argument en recourant au raisonnement philosophique

« Leur méthode de démonstration la plus courante (celle des théologiens ash'arites) est fondée sur la preuve que le monde est adventice(...). Et pourtant ce n'est pas non plus une méthode démonstrative, capable d'accréditer avec certitude l'existence du Créateur. Car, si nous supposons que le monde est adventice, il faut certes, comme ils le disent, qu'il ait un adventeur. Mais alors surgit, à propos de l'existence de cet adventeur, un doute qu'il n'est pas dans le pouvoir de la science dialectique de résorber :

58. *Idem*, p. 165.

59. Averroès, *L'Islam et la raison*, Flammarion, Paris, 2000, p. 99.

cet aventeur ne saurait être dit ni prééternel ni adventice ! Ni adventice, parce qu'il aurait alors besoin lui-même d'un aventeur, et celui-ci d'un aventeur, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, ce qui est impossible ; ni prééternel, car nécessairement, son acte, dont sont solidaires les produits de son activité, devra lui aussi être prééternel, et alors ses produits le seront aussi, car l'être de ce qui est adventice doit être solidaire d'un acte adventice.»⁶⁰

Au-delà des questions dogmatiques abordées par Averroès dans ce second traité, le plus important reste son plaidoyer pour la méthode philosophique contre la méthode dialectique des théologiens, y compris sur ce terrain particulier. Le raisonnement d'Averroès débouche sur un déplacement du centre d'intérêt philosophique vers la réalité de la création. Cette méthode ruine la prétention des théologiens mais elle ouvre en même temps une nouvelle perspective à la pensée où la vraie connaissance (philosophique) ne contredit pas la (vraie) religiosité mais la conforte : « Il incombe à celui qui veut connaître vraiment Dieu de connaître les substances des choses, afin d'appréhender la vraie création à travers l'ensemble des êtres, car celui qui ne connaît pas la réalité de la chose ne connaîtra pas la réalité de la création.»⁶¹ L'audace du raisonnement est telle pour l'époque qu'on ne s'étonnera pas que, durant des siècles, ce philosophe se soit attiré les anathèmes de ses nombreux détracteurs.

Dans le troisième livre, Averroès répond aux attaques du célèbre théologien musulman du XI^{ème} siècle Ghazali contre les philosophes hellénisants.⁶² Bien entendu, Ghazali n'était pas n'importe quel théologien. Pour défendre la religion musulmane contre ce qu'il considérait être des remises en question sournoises des philosophes, il a, à son tour, fait preuve d'une grande acuité métaphysique et mérite ce jugement de Kurt FLASCH : «La philosophie a plus à gagner de ses détracteurs intelligents que de ses adeptes scolastiques.»⁶³

60. *Idem*, pp. 100-101.

61. *Idem*, p.112.

62. Confère querelle entre Ghazali et Averroès.

63. Kurt FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, Paris, 1992, p. 113.

2.2- Exigence rationnelle de la révélation.

2.2.1- Nécessité d'interprétation du dogme.

Le *Coran* se porte, selon Averroès, garant de la vérité de la méthode démonstrative, qui est obligatoire, même s'il n'en fait pas usage en raison des différentes capacités de ceux qui reçoivent le Message. Dénier le droit d'exister à la philosophie reviendrait à démentir le *Coran* et sortir de l'Islam. S'il existe une contradiction entre la parole coranique et le discours philosophique, cela ne peut être qu'une contradiction apparente, qui sera levée par l'interprétation allégorique. C'est le Texte qui signale implicitement la nécessité de recourir à l'interprétation. Lorsque le résultat de la démonstration semble le contredire, il faut alors l'interpréter :

« Nous affirmons catégoriquement que partout où il y a contradiction entre un résultat de la démonstration et le sens obvie d'un énoncé du Texte révélé, cet énoncé est susceptible d'être interprété suivant des règles d'interprétation conformes aux usages de la langue arabe. (...). Nous disons même plus : il n'est point d'énoncé de la Révélation dont le sens obvie soit en contradiction avec les résultats de la démonstration, 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 l'interprétation, ou est proche de la confirmer. »⁶⁴

La définition du processus interprétatif est donc très liée à la question rhétorique. Elle contient le secret du statut du métaphorique pour Averroès. Cette conception de l'interprétation peut être appréhendée de plusieurs manières. D'abord, il faut rattacher l'idée d'interprétation aux deux traditions (grecque et arabe) car elle joue un rôle majeur aussi bien dans la logique aristotélicienne que dans l'exégèse des textes sacrés. Ensuite il faut comprendre la définition de l'interprétation proposée par Averroès ici :

64. *Idem*, p. 87.

« Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou en usant d'une autre métaphore couramment indiquée parmi les figures du langage. »⁶⁵

Enfin il faut rattacher les deux premiers points à « la doctrine de la réception » développée par Averroès selon laquelle chaque homme doit entendre la vérité dans le registre qui lui convient le mieux.

Le philosophe a l'obligation d'interpréter, puisque sa connaissance lui a montré que la formulation littérale du Texte n'était qu'une représentation imagée du vrai. Mais cela n'a pas à être connu de l'homme du commun. Pour celui-ci, Dieu a prévu une présentation par les symboles et les allégories pour assurer son assentiment. Le sens du Texte se dédouble ainsi en un sens obvie et un sens lointain, celui-ci étant réservé aux « gens de démonstration », les philosophes. Ibn Rushd s'expliquera sur ce qui apparaît comme une démarche élitaire, mais qui vise avant tout à maintenir la paix sociale.

La philosophie est donc, aux yeux d'Averroès, une entreprise qui, grâce à ses instruments et à sa méthode, dévoile la nature de l'Être Suprême. Elle aide le croyant à acquérir une connaissance parfaite du Créateur à partir de ses créations, plus précisément à partir de l'étude menée en direction de l'univers, qui est l'une des œuvres divines la plus susceptible de conduire vers lui. Autrement dit, en tant que prescription de la Loi religieuse, philosopher n'est pas simplement une activité méritoire mais obligatoire, et celui qui s'acquitte de ses obligations obtient une double récompense tandis que le mérite aboutit à une simple récompense. Chaque esprit a donc le droit et le devoir de comprendre le sens philosophique du texte sacré⁶⁶ et il doit l'interpréter philosophiquement ; car c'est le sens le plus haut qui est le sens vrai de la révélation. C'est donc en interprétant le texte religieux que l'accord entre la philosophie et l'Islam s'établit. En conséquence, un esprit ne doit

65. *Ibid.*

66. Le Coran.

jamais chercher à s'élever au-dessus du degré d'interprétation dont il est capable et ne doit jamais divulguer aux classes inférieures d'esprit les interprétations des classes supérieures.

La base d'une telle réflexion, selon Ibn Rushd, doit être la réalité concrète, l'univers, dont on déduit la possibilité de l'existence du Créateur ainsi que de Sa Connaissance. C'est pourquoi « la Loi divine invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers »⁶⁷, ou encore « la Loi fait une obligation d'appliquer à la réflexion sur l'univers la spéculation rationnelle. »⁶⁸ La réflexion dans la conception du péripatéticien Ibn Rushd, n'est qu'une déduction logique qui part non pas de principes a priori d'où on tire la possibilité de l'existence d'une chose, mais d'une connaissance certaine, de la réalité d'une chose, pour tendre vers une autre : d'où la méthode discursive. Que faut-il véritablement retenir de cette méthode chez Averroès ?

2.2.2- Méthode discursive

Les musulmans reçoivent tout le Message, chacun à son niveau. Mais la Révélation ne s'adresse pas à tous de la même manière. Et c'est pourquoi Averroès le mentionne clairement :

« En effet, 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 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 des arguments rhétoriques, d'un assentiment similaire à celui que donne l'homme de démonstration aux arguments démonstratifs. » et « la mission du Prophète – sur lui soit la paix – possède cette particularité d'avoir été adressée à tout homme, (...) parce que la Révélation apportée par lui comprend

67. *Idem*, p. 2.

68. *Ibid.*

l'ensemble des méthodes par lesquelles on appelle à connaître Dieu – exalté soit-il.»⁶⁹

Dans le *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, Averroès va insister sur la nécessité et donc la possibilité d'appliquer la démonstration relativement à certaines croyances exprimées par certaines écoles coraniques. Ses attaques sont orientées contre les interprétations issues des arguties «dialectiques» pour avancer des propositions répondant à la certitude démonstrative.

Contrairement à la théorie de l'école des hanbalites qui croient que la foi suffit à leur assentiment de l'existence de Dieu, la théorie des ash'arites a recours à l'examen rationnel et fait profession de l'obligation de démontrer rationnellement la connaissance de Dieu. D'où, pour les ash'arites la thèse de l'adventicité du monde et de ses constituants insécables. Si le monde est adventice, il faut, d'après eux, que le monde ait un adventeur. Mais, selon Averroès, un doute peut surgir sur cet adventeur: comment pourrait-on le dire à la fois prééternel et adventice ?

Adventice, il aurait besoin d'un adventeur et celui-ci également, jusqu'à l'infini. Prééternel, son acte devrait aussi être prééternel ainsi que ses produits, puisque l'être de ce qui est adventice est solidaire d'un acte adventice. Dire, comme Ghazali, que l'acte adventice est le fait d'une volonté prééternelle ne peut tenir car «la volonté est autre que l'acte qui est solidaire de l'effet qu'il produit»⁷⁰; de plus, si le produit est adventice, l'acte solidaire de sa production l'est aussi. Quant à l'objet adventé, il devrait être stipulé comme étant non existant par la volonté prééternelle et cela durant une durée infinie; ce qui est contradictoire. On peut également soulever la difficulté de la cause adventice de la décision de la venue à l'existence de l'objet. Averroès conclut que ce serait pour les gens du commun une voie d'obligation impossible.

Averroès attaque également l'argument de la contingence du monde qui appartient au maître de Ghazali, l'Iranien al-Juwayni, selon lequel le monde aurait pu être différent et, dans ce cas, comment faire prévaloir le possible

69. Averroès, Op. cit, p. 85.

70. Averroès, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, trad Marc, Présentation par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 2000, pp. 11-18.

sur tous les autres ? Selon la métaphore omniprésente du Dieu artisan, qui est celle d'Averroès ; tout est nécessaire dans l'objet qu'il a créé, tout se tient, toutes les choses et leurs parties ont des causes nécessaires.

Averroès critique la thèse d'Avicenne (Ibn Sina) pour qui les contingents sont de deux sortes: «Ce qui est contingent eu égard à son Agent, et ce qui est possible eu égard à son Agent, mais possible considéré en soi-même; et pour qui le seul être nécessaire sous tous les modes est le premier Agent»⁷¹: Avicenne prouve ainsi l'existence de Dieu par la dépendance ontologique de l'être possible à l'égard de l'Être nécessaire. Mais, pour Averroès, ce qui est possible par soi-même et par sa substance ne devient pas nécessaire par son agent. Refusant de nier la causalité nécessaire et l'immuabilité des lois nécessaires, qui est le propre des ash'arites, Averroès pense que le monde est absolument nécessaire.

Par ailleurs, il est évident pour Averroès que les soufis pèchent par l'absence de méthodes discursives quand ils croient que la connaissance de Dieu est jetée dans l'âme quand elle «se porte vers l'objet de sa quête», certains versets leur donnant apparemment raison, comme celui-ci: «Révérez Dieu, Dieu vous instruira». Au contraire, Averroès relève que la Révélation incite à la réflexion et à l'examen. De ce point de vue, la première voie recommandée concerne «l'argument de la providence», c'est-à-dire la reconnaissance de la sollicitude providentielle; la seconde voie concerne la prise en considération de la création des êtres, c'est «l'argument de la création». Par l'argument de la providence, tous les êtres conviennent à l'existence humaine et cette convenance est nécessairement voulue par un agent. Par l'argument de la création, les êtres ont été créés, et tout ce qui est créé possède un créateur. À partir de ces deux principaux arguments, il est possible de dire que ce qui existe possède un agent. Donc, pour connaître Dieu, il faut connaître les substances des choses, car pour connaître la réalité de la création, il faut connaître la réalité des choses. Averroès procède ensuite avec succès à un examen inductif des versets coraniques sur la question. Vient l'affirmation de l'unicité divine selon la profession de foi: «Il n'est d'unicité de divinité que

71. *Idem*, pp. 53-56.

Dieu». L'argument dit de l'empêchement réciproque critiqué par Averroès étant: s'il y a deux ou plusieurs dieux, ils doivent être d'accord; mais s'ils sont en désaccord, ou bien la volonté de l'un et de l'autre s'accomplit; ou bien la volonté d'aucun des deux ne s'accomplit; ou bien la volonté de l'un s'accomplit et non celle de l'autre. Il est impossible qu'aucune des volontés divines ne s'accomplisse car il n'y aurait pas de monde; il est également impossible que la volonté de l'un et de l'autre s'accomplisse car le monde serait existant et non existant; Il est enfin impossible que ne s'accomplisse qu'une volonté et pas l'autre car celui dont la volonté ne s'accomplit pas n'est pas Dieu. Pour Averroès toute cette argumentation est très faible, le postulat gouvernant la lecture de la Révélation étant la nécessité absolue du monde. S'il y avait deux Dieux, il y aurait deux mondes, et surtout un seul acte est le fait d'un agent unique. La parole «Il n'est de divinité que Dieu» a donc bien été examinée avec les preuves, selon le vœu profond de l'Écriture.

Si on aborde la question de la science de Dieu, on ne doit pas la penser sur le modèle de la science humaine qui ne connaît que ce qui a déjà été créé, tandis que la Révélation indique que Dieu «connaît la chose avant qu'elle n'existe en tant que cette chose va exister, qu'Il connaît la chose lorsqu'elle existe en tant qu'elle existe effectivement, et qu'Il connaît ce qui est passé en tant que passé au moment où cela est passé.»⁷² Donc il ne faut pas dire que le Créateur connaît la survenue ou la corruption des adventices, ni celle d'une science adventice ou prééternelle.

Quant à la parole, son existence est prouvée en Dieu par l'attribut de la science et l'attribut de la puissance à créer. De la parole divine, on peut tirer la communication de Dieu aux savants qui sont, grâce aux démonstrations, les héritiers des prophètes. Dans le *Coran*, peuvent être pris comme certains, soit les énoncés, soit les idées. En vérité, il faut, dit Averroès, prendre les deux ensembles.

Il serait faux, pour Averroès, de dire, comme les ash'arites, que le parlant n'est pas agent de la parole qui ne serait qu'un attribut prééternel de son Essence, comme la science, etc... Si cela est vrai de la parole du for

72. *Idem*, pp. 103-105.

intérieur, ce n'est pas vrai de la parole qui est un énoncé émanant du soi. Mais la parole n'est que l'énoncé pour les mu'tazilites pour qui elle est l'acte du parlant; d'où leur idée que le *Coran* a été créé. Les uns et les autres ne voient pas, d'après Averroès, que, pour le Créateur, la parole du for intérieur réside en Lui-même. Alors que, pour les premiers, la parole devait résider dans le parlant; pour les seconds, il n'existait pas de parole du for intérieur.

D'autre part, les attributs divins en général sont-ils entitatifs et surajoutés à Son essence comme le pensent les ash'arites, ou bien l'essence et les attributs sont-ils une seule et même chose comme le pensent les mu'tazilites ? La Révélation a expliqué qu'il suffit de connaître l'existence des attributs sans entrer dans le détail, ce serait un enseignement hors de portée de la foule.

Restent la notion du Dieu de lumière, celle de la causalité entre liberté humaine et prédestination, celle de la Justice divine, enfin celle de la vie après la mort. Le qualificatif de «lumière» est pertinent pour la foule comme pour les savants.

Ensuite, soit toute chose humaine arrive par décret, soit l'humain crée ses actes; une position médiane s'impose dans la mesure où l'humain est entouré de causes et son libre arbitre s'insère dans le jeu de la causalité. Quant à la justice divine, très complexe, s'il y a contradiction, on peut la dépasser grâce à la nécessité de la raison.

Pour la vie après la mort, trois positions se présentent: soit cette existence est la même que celle que nous connaissons pour ce qui est des jouissances; ou bien ce sont deux existences opposées: soit que l'existence est spirituelle, soit qu'elle est corporelle avec une corporéité différente de celle-ci. Pour les diverses solutions, des références sont possibles dans la Révélation: question dépendant de chacun suivant son propre examen. La solution d'Avicenne est celle de la rémanence de l'âme personnelle, qui est également celle des soufis et des chrétiens. Averroès donne sa solution à travers une phrase attribuée à Aristote (*Traité de l'âme*, 408b21-22): *si le vieillard retrouvait un œil comme celui du jeune homme, il verrait comme un jeune homme*; ce qui se relie à la théorie de la rémanence impersonnelle et à celle de l'intellect séparé dans un double aspect agent et patient.

Tout cet effort d'Averroès n'est pas resté sans influence aussi bien chez les occidentaux que chez les musulmans. Si cette influence a été positive chez les premiers ; chez les seconds, elle a été négative.

Chapitre 3 : Influence et polémique autour de l'œuvre d'Averroès

3.1- Présence d'Averroès en Occident

3.1.1- Redécouverte de la pensée grecque par l'Occident

La philosophie médiévale doit probablement autant aux pensées arabe et juive qu'à la tradition gréco-latine. Jusqu'au XIII^{ème} siècle, elles fournirent à la philosophie occidentale des matériaux, des thèmes et des doctrines qui la renouvelèrent et la firent progresser.

La nourriture intellectuelle la plus importante de l'Occident médiéval a été donc la redécouverte de la pensée des anciens : philosophie d'Aristote, ouvrages médicaux d'Hippocrate et de Galien, traités d'Archimède, etc. Jusqu'au XII^{ème} siècle en effet, la scolastique ne connaît guère que la logique d'Aristote. Le contact forcé avec les arabes et le grand mouvement des croisades leur révèlent les trésors de l'Antiquité. Tolède, reconquise en 1085, devient un important centre de traduction vers la fin du XII^{ème} siècle.

L'histoire de Tolède explique le rôle qu'elle a joué aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles. En effet, en 1085 Alfonso VI, roi de Castille, conquiert la ville qui était sous l'autorité musulmane depuis la conquête du VIII^{ème} siècle. Les chrétiens récupèrent alors l'ancienne capitale du royaume wisigothique. Les musulmans de Tolède sont libres de rester ou de quitter la ville et conservent leurs biens et leur mosquée. Tolède est la première ville musulmane qui passe intacte dans les mains des chrétiens.

Au cours du XII^{ème}, Tolède, ville essentiellement frontalière, subit de nombreuses attaques almoravides puis almohades. Elle put résister grâce à son solide site défensif. C'est aussi une ville de contacts entre le monde chrétien et le monde musulman avec des deux côtés la présence de nombreux juifs. De nombreux ouvrages scientifiques sont disponibles grâce à la politique culturelle suivie par les rois des Taïfas qui attiraient à leur cour poètes et scientifiques.

L'occident chrétien vient donc chercher les textes de base de l'Antiquité profitant ainsi du travail de commentaire et d'analyse qui avait été fait par les

musulmans. Au-delà de la recherche de manuscrits, Tolède offre la possibilité à des hommes venus d'horizons divers de partager leurs connaissances.

Ces documents arrivent au moment où des organisations sont en place, prêtes à les accueillir et les faire fructifier : les universités. Celle de Paris est la première du genre, au départ simple association sur le modèle des corporations de l'ensemble des maîtres et des élèves. En 1200, le roi Philippe Auguste approuve cette union et en 1215, le légat du pape lui donne ses statuts. Elle sert de modèle à toutes les autres : Bologne, Toulouse, Salamanque, Oxford, Montpellier, etc.

Parmi les grands penseurs médiévaux de l'Islam qui étaient ainsi devenus les mentors des chrétiens d'Occident figure Ibn Rushd ou Averroès.

L'œuvre d'Averroès est immense. Cette dernière va de la médecine à l'astronomie ; en passant par le droit, la physique, la métaphysique, la religion et un exposé quasi-intégral accompagné de son commentaire de la philosophie d'Aristote. Paradoxe mais qui n'est qu'apparent. C'est en latin que la plus grande partie de cette œuvre a été conservée. Les textes originaux ayant été brûlés du vivant d'Ibn Rushd par ceux qui l'ont considéré comme un dangereux hérétique, ou éparpillés dans les ruines de la civilisation musulmane qu'allaient accélérer la désagrégation de l'Empire almohade et le renforcement de la chrétienté.

Tout au long du XIII^{ème} siècle, Averroès est traduit, lu et commenté par les philosophes latins. La reprise de ses idées donne naissance à ce qu'on appelle l'averroïsme, et la découverte de ses écrits participe de la redécouverte par l'Europe de la philosophie aristotélicienne. Même les philosophes qui s'opposent à ses idées, comme Thomas d'Aquin, sont largement tributaires de ces travaux, en sorte qu'il n'est guère aisé de distinguer averroïstes et non-averroïstes.

Par sa capacité à concilier la philosophie aristotélicienne et la foi musulmane, Averroès est considéré comme l'un des grands penseurs du monde islamique. Ses commentaires de l'œuvre d'Aristote, traduits en latin vers 1230, ont par ailleurs eu une influence majeure sur les penseurs du monde chrétien médiéval, auprès desquels il a fortement contribué à la diffusion des cultures grecque et arabe. Ces derniers portaient avec eux le

texte soigneusement traduit du Stagirite et proposaient une lecture qui a marqué durablement les débats, tant en métaphysique qu'en physique. Même si l'averroïsme n'a pas triomphé en théologie chrétienne, il a laissé des traces, et mieux, il a déterminé des choix dont les conséquences sont visibles dans les œuvres de plusieurs penseurs médiévaux.

Ce sont surtout ses commentaires sur Aristote qui le rendront célèbre. Il consacre toute sa vie à l'œuvre du philosophe grec. Il cherche à en retrouver le sens originel en la débarrassant de toutes les interprétations faites jusque-là. Il se l'approprie avec assez de pénétration et de puissance pour construire un système qui porte sa marque personnelle. C'est à la question de l'origine des êtres qu'il s'intéresse le plus. Selon lui, Aristote prétend que rien ne vient du néant et que ni la forme ni la matière ne sont créées. Le mouvement serait éternel et continu : c'est la doctrine de l'éternité de la matière. Il distingue en l'homme l'intellect passif et l'intellect actif. Ce dernier se situerait au-delà de l'individu : il lui serait supérieur, antérieur, extérieur car il serait immortel. L'immortalité serait un attribut de l'espèce et non de l'individu. Cette distinction conduit Averroès à séparer radicalement raison et foi, les lumières de la Révélation n'étant accessibles qu'à l'intellect actif; Thomas d'Aquin, en revanche, cherchera à les réconcilier, fondant la théologie comme science rationnelle.

La réception d'Averroès par l'Occident chrétien a quand même quelque chose de foncièrement étrange. On ne le connaît essentiellement que pour ses commentaires d'Aristote et plus particulièrement pour son *Grand commentaire du Traité de l'âme*. Là, il aurait développé une doctrine selon laquelle l'intellect théorique de chaque être humain est « connecté » à un intellect séparé et éternel qui produit les pensées singulières. Or, cette doctrine s'oppose à la foi chrétienne. Affirmer que l'Homme pense par un intellect séparé est incompatible avec l'idée que chacun est responsable de ses faits et gestes en son âme et conscience. La théorie de l'intellect d'Averroès fut reprise par des penseurs qui admiraient le libre philosophe andalou : les averroïstes. Ces derniers ont été porteurs d'une certaine indépendance de pensée qui a été condamnée par l'Église et par Thomas d'Aquin, mais qui, malgré les condamnations, s'est révélée constitutive du mode de pensée en

Occident en ce qui concerne la relation entre la foi et la raison. Toutefois, il ne faut pas y voir l'avènement d'un *cogito* avant le temps, car le problème médiéval du sujet de la pensée se déploie en deçà de toute théorie du « moi », de tout « je pense.»⁷³

Averroès est ainsi réputé dès le Moyen Âge comme étant le grand interprète d'Aristote, son commentaire essentiel. Le corpus aristotélicien est, en effet, parvenu à l'Occident chrétien par le biais de sources transcrites en arabe et plus largement par des commentaires de ces sources. Des Commentaires (Petits, Moyens et Grands) rédigés par Averroès, tous n'ont pas été traduits en latin, mais l'essentiel en est parvenu. Les Grands Commentaires comptent parmi les textes les plus importants du Moyen Âge, qui furent les fondements de l'aristotélisme scolastique. Ils concernent les œuvres de logique, la *Physique*, *De Caelo*, *De anima*, la *Métaphysique*.

3.1.2- Polémique autour de la pensée d'Averroès dans l'Occident chrétien

Averroès incarne à lui seul un Islam éclairé, marqué par la volonté de concilier la foi et la raison, la philosophie et la Révélation, Aristote et Muhammad. C'est en grande partie à travers lui que l'Occident médiéval a découvert et s'est approprié Aristote, de sorte qu'Averroès est encore aujourd'hui synonyme d'échanges culturels.

Ne pliant pas le philosophique au révélé pour bâtir une théologie, Averroès fait droit absolument à l'un et à l'autre en les maintenant chacun dans sa sphère; cet écart est pour lui la condition de leur accord. Et ceci, il faut le noter, laisse toute latitude au travail autonome du philosophe. « La philosophie ne peut contredire la Révélation, car le vrai ne peut contredire le

73. Alain De Libera, *La philosophie Médiévale*, P.U.F., Paris, 1989, p. 99.

vrai » écrit-il. De cette affirmation, l'Occident fera la théorie de la *double vérité* : il existerait une vérité de la religion et une vérité de la raison. A partir de là, les philosophes occidentaux vont faire d'Averroès le philosophe de la laïcité, qui préconiserait une séparation du temporel et du spirituel. C'est notamment cette idée, éloignée de la pensée d'Averroès, que combat Thomas d'Aquin, qui veut unir la philosophie et la foi au point où on parle chez lui de la *philosophia, ancilla theologia*.⁷⁴

Cette ambiguïté de la réception occidentale d'Averroès repose sur la notion d'averroïsme. Pour rappel, c'est autour de 1225-1230 que se forme un « premier averroïsme » qui oppose la théorie de l'âme d'Averroès au monopsychisme d'Avicenne, pour qui il y a un intellect agent séparé et un intellect possible numériquement distinct. Contrairement à l'opinion courante, la théorie de l'âme que les premiers averroïstes empruntent à Averroès n'a rien à voir avec ce que l'historiographie chrétienne a appelé l'hérésie monopsychiste : au contraire, c'est avec elle que les premiers averroïstes tentent de s'opposer philosophiquement au monopsychisme dit modéré d'Avicenne.⁷⁵ Quelques années plus tard, soit en 1250, naît un « second averroïsme » qui mise cette fois-ci sur un monopsychisme radical. Cette lecture repose sur le *Grand commentaire* où Averroès spécifie que l'intellect matériel est à la fois unique pour tous les hommes, éternel et incorruptible. C'est saint Bonaventure qui, dans le livre II *Des sentences* (1250-1253), est le premier à critiquer les conséquences perverses de ce monopsychisme radical à partir de la foi et de l'autorité ecclésiastique. Puis, Thomas d'Aquin s'en prend à la théorie du monopsychisme qui, selon lui, mène à la conclusion que l'homme ne pense pas.

L'intention de l'Aquinate est de montrer que sur cette question la position d'Averroès est aussi contraire aux principes de la philosophie qu'aux

74. Proverbe latin qui fait de la théologie une science rationnelle et de la philosophie une science religieuse.

75. Alain De Libera, Op. Cit, p. 385.

dogmes de la foi.⁷⁶ La théorie de l'âme d'Averroès reposerait sur une mauvaise lecture du *Traité de l'âme* d'Aristote. C'est pourquoi Thomas d'Aquin recourt à Aristote pour corriger la position du philosophe arabe.

Dans le troisième chapitre de son *De l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, Thomas d'Aquin tente de réfuter la première erreur propre à Averroès et aux averroïstes, soit la séparation réelle de l'intellect par rapport à l'âme humaine. Thomas d'Aquin y pose la question suivante : « Si l'intellect n'est pas la forme d'un corps, comment lui est-il possible d'entrer en relation avec chaque homme ? ». Averroès, dans son *Grand commentaire du Traité de l'âme*, prétend que l'intellect est parfois uni au corps, et que parfois il ne l'est pas. Il épouse en ce sens la thèse d'Aristote selon laquelle il n'y a pas de pensée sans image. Ce sont nos représentations qui permettent le contact entre l'intellect et l'âme humaine. Thomas d'Aquin reproche à Averroès de croire qu'il y a en l'homme (espèce) des pensées et donc que cet homme-ci (singulier) ne pense pas, puisque les images propres à sa représentation du monde sont pensées par un intellect séparé. Il y aurait donc une contradiction en ce qui concerne l'unité de l'homme : il y a en l'espèce des pensées sans que le singulier en soit l'auteur. Il y a des pensées, mais pas un sujet pour les penser, d'où la conclusion que pour Averroès *l'homme ne pense pas*. Ainsi parlait Thomas d'Aquin : « La psychologie d'Averroès est absolument incompatible avec l'idée d'une pensée individuelle : être averroïste, c'est proclamer que l'homme ne pense pas. »⁷⁷

Dans le *Grand commentaire du Traité de l'âme*, Averroès autorise-t-il l'idée que l'homme ne pense pas ? Peut-on répondre à cette question sans se perdre dans les subtilités de la philosophie médiévale ? Un intellect, principe de la pensée, est à la fois séparé du monde sensible et éternel. Lorsque l'homme s'unit à cet intellect, il parvient à la connaissance d'un universel. Dans son *Dévoilement des méthodes*, Averroès distinguera deux types de

76. Thomas d'Aquin, *De l'unité de l'intellect*, 1, 2.

77. M-R. Hayoun, et Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, P.U.F., Paris, 1991, p. 95.

connaissance. L'une est propre au prophète : Dieu imprime sur la cire de son imagination le sceau de la vérité. L'autre, connaissance théorique proprement humaine, exige de l'intellect humain qu'il s'approprie un contenu de l'intellect séparé par un acte de raisonnement. Or, le raisonnement est synonyme de démonstration chez Averroès. La sagesse humaine est à proprement parler démonstrative. La démonstration renvoie à la logique d'Aristote. Le syllogisme implique qu'il est possible de tirer une conclusion absolument vraie d'une prémisse absolument vraie, dans la mesure où un moyen terme permet de lier les deux propositions. La question du moyen terme est décisive : il s'agit de faire la liste des attributs de chacune des entités comparées pour ensuite lier les propriétés compatibles (de même nature). Or, cette méthode se distingue d'un autre type d'investigation dans la pensée arabo-musulmane, à savoir le raisonnement analogique. L'analogie suppose qu'il est possible de connaître une chose inconnue à partir de ce qui est connu si les deux termes ont des affinités. Averroès, quant à lui, n'admet l'analogie que lorsque le connu et l'inconnu sont de même nature. Or, atteindre la connaissance divine par le raisonnement analogique supposerait que Dieu est de même nature que l'homme, ce que ne peut admettre Averroès.

À la suite de Thomas d'Aquin, c'est au tour de l'Église de s'en prendre à Averroès et aux averroïstes. Ainsi, le 7 mars 1277, l'évêque de Paris Étienne Tempier outrepassa le mandat que lui avait confié le pape Jean XXI en condamnant comme hérétiques 219 thèses philosophiques. Cette condamnation est une attaque contre les arts de Paris, c'est-à-dire contre un type d'universitaires pour lesquels « il n'y a pas de statut plus excellent que de vaquer à la philosophie ». ⁷⁸ Or, Tempier ne condamne pas uniquement l'idéal de vie philosophique, il frappe également la doctrine de l'unité de l'intellect. Pour ce dernier, l'Homme est Homme indépendamment de l'âme

78. Premier article de la condamnation de 1277.

rationnelle ; et l'intellect n'est pas l'acte du corps. Il s'introduit dans le corps quand il veut ; et quand il ne veut pas ne s'y introduit pas.

La notion de l'intellect agent séparé est certes problématique chez Averroès, mais elle n'autorise pas, selon nous, pareille interprétation, surtout, si comme nous l'avons montré, Averroès distingue la connaissance proprement humaine de celle du prophète. Le prophète, via l'imagination, a directement accès à la vérité sans avoir à passer par la médiation conceptuelle. Selon nous, la condamnation de 1277 est porteuse d'un autre enjeu qui lui sera capital dans l'histoire de la réception d'Averroès, à savoir la doctrine de la double vérité. En effet, le syllabus de 1277 rédigé par Tempier et les seize doctes qui l'accompagnent attribue la doctrine de la double vérité à un ensemble de philosophes parisiens regroupés sous le titre d'averroïstes. Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires.⁷⁹ Pour l'évêque de Paris, ces philosophes soutiennent que deux propositions contraires — l'une soutenue par des arguments philosophiques, l'autre inspirée par la foi — peuvent être simultanément vraies de manière absolue. Tempier et son groupe omettent de faire la distinction entre ce qui est vrai absolument et ce qui est vrai relativement. En ce sens, la thèse de la double vérité telle qu'ils l'entendent semble être une pure création. La création de la double vérité par Tempier vise donc la subordination de la philosophie qui aspirait à de plus en plus d'autonomie. Mais quel est le rapport avec Averroès ? Pour lui, la vérité s'accorde avec elle-même, elle est son propre témoin.⁸⁰ Averroès n'aurait pu soutenir cette doctrine de la double vérité. Dès lors se pose la question de savoir comment envisager l'unité de la pensée averroïste. Deux perspectives s'offrent à nous. a) En vertu de leur idéal commun de vie philosophique, nous nommons tous les philosophes condamnés averroïstes, ce qui s'avère être une généralisation de l'idéal philosophique d'Averroès. b) Les condamnations de

79. La lettre écrite par l'évêque de Paris en 1277.

80. Formule d'Aristote, citée par Averroès dans son *Grand commentaire du Traité de l'âme*.

Tempier et les accusations de Thomas d'Aquin ont contribué à « construire » l'averroïsme au point que nous continuons aujourd'hui à attribuer la paternité de la double vérité à Averroès. Or, cette dernière hypothèse ne relève pas du simple intérêt historiographique, parce que penser l'actualité de la pensée d'Averroès en lui attribuant toujours la paternité de la double vérité peut porter à confusion. Elle peut contribuer à une lecture laïcisante de l'œuvre, lecture qui, étrangement, occulte l'aspect véritablement révolutionnaire de l'œuvre d'Averroès. Car, si la vérité est une chez Averroès, il n'en reste pas moins qu'à ses yeux la religion ne peut être bien comprise que si elle fait appel à la philosophie. C'est en ce sens qu'Averroès est porteur d'une modernité proprement arabo-musulmane et qui n'est pas sans désarçonner le lecteur occidental.

3.2. Postérité d'Averroès en terre d'Islam

3.2.1- Eclipse de la philosophie en Islam

Averroès ne poursuit pas, par ses travaux un but purement intellectuel ou théologique. Il veut contribuer à la consolidation du pouvoir almohade, qu'il pense influencer pour établir une société pacifiée et qui corresponde au « vrai ». Il s'oppose aux ash'arites (et tout particulièrement à Al Ghazali) et dans une moindre mesure aux mu'tazilites, qu'il accuse d'avoir proposé à la masse des croyants des théories qu'ils ne pouvaient comprendre et d'avoir ainsi concouru à la division et à l'affrontement. Pour lui le savoir philosophique est réservé à une élite, proche des gouvernants, une élite qui doit reconnaître le rôle de la Révélation comme premier par rapport à la raison. La Révélation doit être enseignée de façon traditionnelle à la masse, qu'il ne faut pas troubler.

Le fondateur de ce mouvement almohade⁸¹ est le prédicateur berbère Ibn Tumart qui a étudié le droit et le kalam à Cordoue et surtout en Orient. Le mot « almohade » vient de l'arabe al-muwahhidûn, les Unitaires, ou

81. Pierre GUICHARD, article « Les Almohades » bibliothèque Clio, Lyon II, 2003.

partisans de l'unicité divine, thèse centrale de celui qui se présente, à son retour d'Orient, comme le mahdi. Voulant s'imposer aux fuqahas et aux Almoravides, il est pourchassé et se réfugie dans le Haut-Atlas central, où il se constitue une base auprès des tribus berbères des Masmouda. Il s'appuiera sur eux pour arracher le pouvoir aux Almoravides. Il est tué en 1130, mais Abd-el-Mu'min conduira les troupes des partisans d'Ibn Tumart à la conquête du pouvoir en 1147. Cordoue devient alors la capitale du royaume almohade pour une durée de trois quart de siècles. Avec Abd al-Mu'min s'installe une lignée de souverains – qui reprennent le titre de calife – autour desquels va s'organiser un régime dynastique qui, bien que s'éloignant progressivement des caractères les plus originaux de l'organisation sociale mise en place par Ibn Tûmart avec le système des conseils, en conservera certains aspects tels que la mise en place à grande échelle d'agents propagandistes de haut niveau, des sortes de « commissaires politiques ». Disposant de la force militaire que représentent les tribus masmudiennes, les « califes » almohades, vont fonder un régime politique totalement séparé de l'Orient, autonome par rapport aux abbassides alors que leurs prédécesseurs, les Almoravides, avaient reconnu le califat de Bagdad. La doctrine officielle « frise l'hétérodoxie », car elle reconnaît l'infailibilité et l'impeccabilité d'Ibn Tumart, qui est élevé au-dessus des croyants par sa qualité de seul interprète de la loi que le Prophète avait transmise aux hommes. Ceci donne au régime une légitimité propre, une grande cohérence et une grande force, une forte assabia, en somme. A l'exception du califat omeyyade de Cordoue, aucun autre régime de l'Occident musulman n'a disposé d'un tel avantage idéologico-politique et n'a atteint cette puissance. Abd al-Mu'min étendra alors son pouvoir sur l'ensemble du Maghreb et jusqu'à la Sicile.

Les Almohades s'appuient donc sur la pensée d'Ibn Tûmart. Celui-ci affirmait la doctrine de l'unicité divine avec une grande intransigeance. Il s'opposait à l'idée admise jusque-là par l'orthodoxie musulmane ash'arite établie à la fin du IX^{ème} siècle. Al-Ash'arî et ses disciples se préoccupaient d'en finir avec ces violentes controverses qui s'étaient déroulées dans le califat abbasside au sujet des attributs de Dieu. Ces controverses résultaient du

débat touchant à la question fondamentale du *Coran*, parole même de Dieu, donc son principal attribut. Était-il créé ou incréé ? Dans le premier cas, thèse soutenue par les mu'tazilites, on était amené à une relativisation d'une loi créée, située dans le temps et l'espace. Dans le second, la loi découlant du texte était considérée comme éternelle et absolument transcendante. Le régime almoravide s'appuyait sur la doctrine ash'arite, et admettait, avec le caractère incréé du *Coran*, l'existence d'attributs « co-éternels » à Dieu et en quelque sorte distincts de lui. L'ash'arisme rejetait les interprétations allégoriques des passages du *Coran* qui parlent par exemple de la main ou du visage de Dieu. Cette position était récusée par Ibn Tumart, qui considérait les Almoravides comme des anthropomorphistes, et donc comme des idolâtres.

À la mort d'Abd al-Mu'min en 1163, Abū Ya'qūb Yūsūf lui succède sous le nom de Yūsūf 1^{er}. Il a reçu à Séville une grande partie de sa formation intellectuelle, auprès des meilleurs savants. Il y résidera fréquemment et ses grands travaux marqueront l'architecture de cette cité. Souverain très cultivé, il accorde sa protection à de grands intellectuels qui, bien qu'ils soient formés aux disciplines classiques d'un malikisme andalou traditionnellement très conservateur, n'hésitent pas à s'engager dans la promotion d'un courant de pensée inspiré par la philosophie aristotélicienne, dans le prolongement de la réflexion d'Ibn Tumart. Celui-ci avait condamné, sans doute à la recherche d'un droit unitaire, la diversité des écoles juridiques.

Averroès est le plus remarquable représentant de cet épanouissement de la pensée sous la dynastie almohade.

C'est donc dans ce contexte intellectuel et politique qu'il s'opposera à l'évolution de l'Islam oriental sous l'influence notamment de la pensée de Ghazali (mort en 1111). Ce dernier s'était en effet éloigné de la tradition philosophique héritée des Grecs et reprise par de savants musulmans comme Al-Farabi (mort en 950) et Avicenne (mort en 1037). Ibn Rushd dans son *Tahafut al-Tahafut*, ou *L'Incohérence de l'Incohérence* s'oppose explicitement au *Tahafut al-Falâsifa*, *L'incohérence des philosophes*, de Ghazali. Son œuvre,

négligée dans le monde musulman, trop éloignée de la pensée dominante, sera traduite en latin dès le XIII^{ème} siècle et aura une immense influence sur la pensée occidentale.

En 1184, au lendemain d'une bataille contre les armées catholiques, Abû Yûsuf 1^{er}, blessé, meurt. Son successeur, son fils Abû Yûsuf Ya'qub, également homme de grande culture, devra lutter sur deux fronts. Au Maghreb s'installera pendant des décennies une situation de dissidence. Par contre, en Espagne la situation est rétablie face aux Portugais et le calife remporte en 1195 la très grande victoire d'Alarcos sur le roi Alphonse VIII de Castille. Les succès du deuxième calife lui valent le surnom d'Al-Mansour, « le Victorieux ». Dans l'ordre intellectuel, cependant, le règne d'Al-Mansûr marque une certaine réaction traditionaliste par rapport à l'époque précédente. Elle est moins le fait du calife lui-même que de la pression qu'exercent les hommes de droit et de religion conservateurs, opposés aux innovations intellectuelles qui avaient pu se développer à l'abri du pouvoir. À la fin du règne, ces oulémas et fuqaha conservateurs obtiendront la condamnation d'un certain nombre de docteurs ouverts à la philosophie aristotélicienne. C'est ainsi qu'Averroès sera disgracié durant quelques mois avant son décès.

Après sa mort, pendant sept siècles, on entend plus parler d'Averroès en terre d'Islam ; et ceci à cause de l'effondrement des conditions sociales, politiques et religieuses qui avaient rendu possible son émergence. Les Almohades n'ont plus que quelques années de véritable pouvoir à vivre en Andalousie. Le Commandeur des croyants meurt tout de suite après lui et ses successeurs vont subir une série de défaites absolument décisives face aux chrétiens. Il n'est plus question, alors, de cette société almohade telle qu'elle existait à l'époque d'Averroès en Andalousie.

Ensuite, comme à chaque fois que les défaites s'accumulent, il faut bien blâmer quelqu'un. Dans un autre contexte, lorsque les juifs sont expulsés d'Espagne en 1492 et arrivent en Italie, une partie des adversaires de la philosophie dans le judaïsme médiéval va imputer à ceux qui s'étaient adonnés à la philosophie en Espagne la responsabilité des malheurs du temps,

de l'exil et de l'expulsion. C'est un peu la même chose qui se produit en Andalousie lorsque ces défaites commencent à s'accumuler. Ce sont les philosophes qui vont être responsables de tout et, parmi eux, le fils d'Averroès, qui avait rédigé un petit traité sur l'intellect et l'âme. Lui et ses quelques élèves sont tous balayés et réduits au silence.

Et comme un philosophe sans protection est un philosophe mort ; deux groupes de pressions s'imposent: les juristes fondamentalistes et les religieux qui se penchent de plus en plus vers la mystique, le soufisme. Or, s'il n'y a plus de philosophes, il n'y a plus personne pour copier les œuvres; celles-ci ne circulent donc plus, et il n'y a donc plus de public. Tout se défait et s'effondre comme un château de cartes en Espagne.

3.2.2- Soufisme

Contrairement à ce qui est dit dans l'histoire du monde musulman, la philosophie en Islam n'a pas pris fin avec Ibn Rushd ; elle s'est plutôt transformée en une doctrine appelée soufisme ; qui en réalité est une sorte de mysticisme islamique. En effet, le mysticisme islamique se rattache au monothéisme.

L'unité absolue de Dieu est notoire en Islam. La séparation du Créateur et de la créature est presque totale. C'est Dieu qui a créé l'univers et jugera les hommes le jour du jugement dernier. Il a édifié la Loi pour les hommes qui n'ont d'autre alternative que d'obéir. L'homme n'a pas besoin d'aimer Dieu. Ce qui lui incombe, c'est de s'élever à Lui et de lui rendre hommage au moyen de rites qui, en réalité, sont peu nombreux et simples. C'est justement cette austérité contraignante qui caractérise l'Islam extérieur, l'Islam légaliste et littérale.

Le soufisme est donc la science de la connaissance directe de Dieu et le témoignage éclatant de l'Islam spirituel. Il est intéressant de préciser tout d'abord que, d'après les documents, le terme « al soufi » était pour la première fois prononcé en 776 et fut attribué à un irakien dénommé Abdak-le-soufi. Il

était un grand shaykh antérieur à Junayd appelé Sari al-Sarkati. Plus tard au IX^{ème} siècle, le terme de « soufiyah » désignait à kufa et Bagdad des d'ascètes et de mystiques voués à l'autorité. Le même terme était utilisé à Alexandrie en 821 pour désigner un groupe de « puritains » révoltés contre la corruption du pouvoir. L'évènement majeur se produisait en 980 à la mosquée du Caire lorsque la première chaire d'enseignement soufi fut créée. Il faut attendre onze ans plus tard pour avoir une nouvelle chaire à Bagdad.

Les différentes étymologies utilisées pour désigner ces mots montrent clairement les orientations du soufisme. Par exemple, le mot au radical arabe suf (laine) montre que « le soufi serait vêtu d'un manteau de laine, signe extérieur de pauvreté ou tout au moins d'une volonté de détachement. Les adeptes ne porteront ni tous, ni toujours l'habit de laine, mais tous cultivent le détachement qu'il symbolise ». ⁸²

Avec ce détachement intérieur, le mot au radical arabe safa, safoua (pureté) explique que « le soufi purifie ses désirs les plus secrets. Sa vie spirituelle consiste à clarifier tous ses actes jusqu'à la source même de sa responsabilité, l'intention de la conscience.... Le terme a été aussi rapproché de la purification alchimique (soufiya) du soufre rouge ». ⁸³

Dans une troisième étymologie, le mot est dérivé du mot grec sophos, sophia (sagesse). Le soufisme tend vers la connaissance de Dieu-Un.

Détachement, purification, sagesse sont donc les trois caractères fondamentaux contenus dans la sémantique du mot soufisme.

Dans cette perspective, le soufisme est la science de la connaissance directe de Dieu et le témoignage éclatant de l'islam spirituel. A ce titre, il s'oppose à l'islam réduit uniquement à son aspect légaliste et littéral. Puisant ses doctrines et ses méthodes directement du *Coran* et de la Sunna, le soufisme développe progressivement une technique d'ascèse de l'esprit et assoit une métaphysique appelée irfan (gnose). De plus, le message du

82. Jean CHEVALIER, Op. Cit, pp. 3-4.

83. *Ibid.*

Prophète s'enrichit et l'effort pour revivre ces modalités se réalise grâce à une intériorisation du contenu de la révolution coranique. Il apparaît ainsi une double polarisation découlant de la tension qui existe toujours entre une loi extérieure (shar'a), ou règle de vie, et la loi intérieure (Haqiqah), ou la vérité de Dieu attestée moins par des mots et des rites que par la vie du mystique. La conséquence de cette tension conduit inévitablement à une distinction entre l'exotérisme et l'ésotérisme. La shar'a oblige à l'observance des rites et des actes de dévotion imposés par le *Coran* et la Sunna. Quant à la Haqiqah, elle est la Réalité en laquelle le mystique tend à s'unifier par une réalisation secrète et invisible. Entre ces deux tendances de l'Islam, il y a une complémentarité de sorte que l'une fait appel à l'obéissance et l'autre à l'amour. Mais au début de l'Islam, la distinction n'était pas évidente. Le soufisme n'apparaissait pas comme une dimension intérieure de l'Islam comme c'est le cas de nos jours. Il était confondu à l'Islam lui-même.

En dépit de ces emprunts, il reste que le soufisme est d'essence islamique :

« ce n'est pas un rameau de la philosophie persane, ni du shi'isme, ni du christianisme ou des philosophies antiques. S'il est vrai que ces sources, et certaines écoles de pensée persanes en particulier, ont joué un rôle de catalyseur ou de levain, obligeant les musulmans à développer les potentialités de l'Islam et si, ici et là, des traces de ces influences étrangères demeurent, c'est comme les coups de marteau sur une épée. »⁸⁴

Ce n'est pas un accident ou un paradoxe si le soufisme a des ressemblances avec d'autres doctrines ésotériques : Dieu est unique, et universellement l'homme aspire à sa connaissance ; de plus les valeurs spirituelles, n'appartenant pas uniquement à une religion spécifique ; elles sont hors du temps et de l'espace. Du coup, l'idée largement répandue selon laquelle le soufisme est une innovation tombe d'elle-même.

Prenant diverses formes, le soufisme est toujours construit sur deux axes : la doctrine et la méthode. Schématiquement, la doctrine se présente

84. Cyrille GLASSE, *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Bordas, Paris, 1991, p.376.

comme une séparation intellectuelle entre le Réel et le non-réel, séparation contenue dans la shahada : « Il n'y a pas de dieux hormis Dieu » ou « Il n'existe pas de réalité sinon la Réalité ». Malgré son histoire et des diverses écoles qu'elle suscite, la doctrine soufi se réduit à un seul thème central, celui de l'Unité divine (al- tawhid). Ainsi les soufis distinguent-ils trois étapes dans la voie : la makhafa qui représente « la voie de la crainte » ou « de la purification » ; la mahabba, « la voie de l'amour », ou « du sacrifice et de la conformité » ; la ma'rifa ou « la voie de la connaissance ». Quant à la méthode, elle conduit à la concentration sur le Réel au moyen de la « mémorisation de Dieu » (dihkr Allah).

Les objectifs des soufis se ramènent à la shahada et au Tawhid. Mais leur but, c'est d'être absorbés par une annihilation de la personne propre dans la seule Réalité de l'être divin, donc une absorption dans l'essence de Dieu. L'image livresque ou d'amour (mahabba) rend compte de cet état d'âme. L'amour de Dieu reste et demeure dans le but dernier du soufisme. Cette idée d'amour, favorisant une floraison de littératures poétiques considérablement enrichies la littérature universelle.

Sur tout autre plan, le soufisme a marqué des points. En effet, partant du fait qu'il y a un sens profond et caché (batin) derrière le sens extérieur et littéral (zahir) du texte qu'il faut découvrir par une interprétation non littérale (ta'wil), les soufis ont créé leur propre exégèse du *Coran*. Dans l'exégèse qui est une lecture introspective du *Coran*, on y découvre une pluralité de sens du fait qu'elle est, elle-même, pluriforme. De ce fait le langage soufi prend immédiatement corps dans un vocabulaire technique, dans des images et dans des symboles. Grâce aux soufis apparaît dans le parler arabe un langage authentique, celui de l'expérience. Détaché de tout subjectivisme, le soufi découvre son langage au fur et à mesure qu'il découvre sa propre expérience. Expérience et langage prennent alors naissance dans le même acte. Le langage soufi comprend outre le langage explicite et clair mais aussi et surtout le langage allusif qui suggère les choses sans les dire. Ce langage allusif, se hissant au niveau du symbole, devient ésotérique, étant entendu que le symbole ne parle qu'à celui qui sait l'interroger ou le déchiffrer. En faisant la

synthèse du texte révélé, les soufis ont admis plusieurs niveaux (généralement quatre) de profondeur. L'accès à ces divers niveaux de profondeur de sens dépend du degré de l'expérience spirituelle possédée. Dans ce cas, on s'installe forcément dans le principe d'herméneutique du fait que le sens est engendré par la rencontre de la lumière intérieure et du texte révélé.

Le soufisme, en définitive, est une expérience intérieure centrée sur Dieu. Il est une réalité authentique fondée sur la distinction entre le réel et le non-réel ; il est le porte-parole de l'Islam intérieur. Sa méthode, c'est la concentration sur le Réel et son but dernier est d'y fondre totalement comme le stipule ce hadith : « Mon serviteur ne cesse de s'approcher de moi, jusqu'à ce que je devienne les pieds à l'aide desquels il marche, la main avec laquelle il saisit les choses et l'œil par lequel il voit. »⁸⁵

Conclusion

85. Jean CHEVALIER, Op. Cit, p. 17.

Au terme de ce travail, il apparaît qu'aux toutes premières heures de l'Islam, l'enthousiasme qu'excitèrent la nouvelle doctrine et le fanatisme des farouches conquérants ne laissèrent pas de place à la réflexion, et il ne put être question de science et de philosophie. Cependant un siècle s'était à peine écoulé que déjà quelques esprits indépendants, cherchant à se rendre compte des doctrines du *Coran*, que jusque-là on avait admises sans autre preuve, émirent des opinions qui devinrent les germes de nombreux schismes religieux parmi les Musulmans. Peu à peu on vit naître différentes écoles, qui, plus tard, surent revêtir leurs doctrines des formes dialectiques, et qui, tout en subissant l'influence de la philosophie, surent se maintenir à côté des philosophes, les combattre avec les armes que la science leur avait fournies. Et ceci grâce aux mouvements de traduction des œuvres des philosophes grecs tels que Platon et Aristote.

Les philosophes musulmans ont d'abord assimilé la pensée grecque avant de se mettre à l'analyse du *Coran*. Ces derniers développaient à cet effet, une philosophie islamique d'inspiration hellénistique qui prend le nom de la « falsafa ». ⁸⁶ L'évolution de la falsafa s'est faite en plusieurs phases et est animée par de célèbres philosophes de l'Islam. Au nombre de ces phases, il y a celle des philosophes antérieurs à Ghazali dont les plus célèbres sont al-Kindi et Ibn Sina ou Avicenne, tous deux iraniens qui, acceptant le dogme islamique le complètent par l'émanatisme néoplatonicien. Ensuite, la réaction de Ghazali qui est pratiquement virulente. Au nom de l'orthodoxie, il a dénoncé l'hérésie des philosophes musulmans en visant directement al-Farabi et Ibn Sina qui, aux yeux de ce dernier, n'ont pas pu respecter la totalité du dogme. Et enfin le développement continu de cette philosophie indépendante, en Occident avec les arabes comme Ibn Rushd ou Averroès qui réfutant Ghazali s'est efforcé d'assurer l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie.

Averroès dans son œuvre ne s'est pas contenté seulement de réfuter Ghazali ; il a, par ailleurs abordé la question des rapports entre Foi et Raison

86. Philosophie arabe d'inspiration hellénique.

dans une perspective juridique. Se penchant sur les idées d'Aristote dont il tente de trouver le sens originel en mettant de côté toutes les autres interprétations et les liens avec la culture arabe et islamique, il séparait distinctement la raison et la foi et s'opposait radicalement à ceux qui souhaitaient les concilier. Ce dernier établit sa philosophie sur trois thèses : l'obligation de la raison et donc de la philosophie ; l'unité de la vérité puisque la foi et la raison sont les deux méthodes pour arriver à une seule vérité ; et enfin la nécessité d'interpréter le *Coran* et trouver le sens caché pour prouver la compatibilité entre la religion et la raison. La science et la foi ne s'excluent donc pas l'une l'autre, mais elles nous aident à rechercher une même vérité. Le message de Dieu ainsi que ses œuvres peuvent être compris à la fois grâce à la foi et la science.

Curieusement, Averroès n'a pas eu un grand succès de son vivant. Il n'eut que peu de postérité en terre d'Islam, puisqu'on le soupçonna d'hérétique. Car l'exercice rationnel, même s'il est au final mis au service de la religion, n'en demeure pas moins avant tout un exercice critique : il s'agit de relire le *Coran*, de remettre en question l'authenticité des hadiths, de repenser les dogmes et les fatwas. Les oulémas qui brûlèrent ses œuvres dès 1199 ont bien compris le potentiel subversif de la philosophie d'Averroès. Sauvés par des Juifs, ses écrits ont atteint l'Occident vers 1230 et y ont eu une immense influence. En Occident, il fut surnommé « le commentateur » : on le connut avant tout passeur, comme intermédiaire.

Références bibliographiques

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad, Préface et notes par Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1992.

Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1962.

ARKOUN(Mohammed), *La pensée arabe*, 5ed, P.U.F, Paris, 1996.

Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par M. Aouad, Vrin, Paris, 2002.

Averroès, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, trad Marc, Présentation par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 2000.

Averroès, *Grand commentaire du De anima d'Aristote, livre III (429a10 – 435b25)*, traduction, introduction et notes par Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1998.

Averroès, *Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, trad. L. Bauloye, Vrin, Paris, 2003.

Averroès, *Incohérence de l'incohérence*, trad. partielle Marc Geoffroy, in Alain de Libera, Garnier-Flammarion, Paris, 2000.

Averroès, *La béatitude de l'âme*, trad. M. Geoffroy et C. Steel, Vrin, Paris, 2002.

Averroès, *Le Traité Décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Trad, Léon Gauthier, Vrin, Paris, 1983.

Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, Présentation et traduction inédite par Alain de Libera, GF Flammarion, 2^{ème} édition corrigée Paris, 1998.

Averroès, *L'Islam et la raison*, précédé de *Pour Averroès* (Alain de Libera), trad. Marc Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 2000.

Averroès, *Moyen commentaire du De interpretatione d'Aristote*, trad. A. Benmakhlouf et S. Diebler, Vrin, Paris, 2000.

BADAWI(Abdurramann), *Histoire de la philosophie en Islam : les philosophes théologiens*, t. 1, Vrin, Paris, 1972.

BATISTE (G.), *Le moment historique de Socrate*, Vrin, Paris, 1939.

BREHIER(Emile), *Histoire de la philosophie, Tome 1, L'Antiquité et le Moyen-Age*, PUF, Paris VI^{ème}, 1961.

CHAIGNET (A.), *Vie de Socrate*, Vrin, Paris, 1868.

CHEVALIER(Jean), *Le Soufisme*, P.U.F, 3^{ème} éd, Paris, 1996.

CISSE(Alphousseyni), « *Quelques aspects de la pensée d'Al-Ghazali* », Ed. Ethiopiques numéros 66-67, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, 1^{er} et 2^{ème} semestre, 2001. Coll. « Garnier Flammarion/ philosophie », Paris, 2003.

De Libéra (Alain) « *Pour Averroès* » Garnier-Flammarion, Paris, 2000.

De Libera(Alain), *La philosophie Médiévale*, P.U.F., Paris, 1989.

DURIEUX(Francis), *Philosophies et Doctrines*, éd, 18, Paris, 1948.

FLASCH(Kurt), *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, Paris, 1992.

FOLSHEID(Dominique), *Les grandes philosophies*, P.U.F, 6^{ème} éd, Paris, 1998.

Ghazali, *Almunqid Mun al-Dalal*, (Erreur et délivrance), Traduction et introduction de Al-Dahbi, Edo IQRA, Paris, 1996.

GLASSE(Ciryille), *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Bordas, Paris, 1991.

Hegel, *Leçons sur la philosophie et la religion*, III partie : la religion absolue, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1954.

MAHAMANE(Assane) « *Foi et Raison chez Ghazali* », thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle, Université CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR 2002.

M-R. (Hayoun), et De Libera (Alain), *Averroès et l'averroïsme*, P.U.F., Paris, 1991.

Platon, *Gorgias*, trad. Albert Croiset et Louis Bodin, Les Belles Lettres, Paris, 1949.

Platon, *Phèdre*, trad. Léon Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1947.

SEROUYA(Henri), *La pensée arabe*, P.U.F, Paris, 1960.

SOURDEL(Dominique), *L'Islam*, P.U.F, XX éd, Paris, 1999.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, les éditions du Cerf, Paris, 1990.

Table des matières

Sommaire.....	i
Dédicace.....	ii
Remerciements.....	iii
Résumé.....	iv
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Héritage grec et naissance de la philosophie en Islam....	5
1.1-Héritage grec.....	5
1.1.1-Pensée hellénique.....	5
1.1.2-Rencontre de la philosophie grecque et de l’Islam.....	13
1.2-Naissance de la philosophie en Islam.....	16
1.2.1-Falsafa.....	16
1.2.2-Grandes phases de la falsafa.....	18
Chapitre 2 : Exigence rationnelle du texte sacré dans l’œuvre d’Averroès.....	25
2.1-Pensée libre d’Averroès dans le monde musulman.....	25
2.1.1-Querelle entre Ghazali et Averroès.....	25
2.1.2-Sécularisation entre science et religion chez Averroès.....	28
2.2-Exigence rationnelle de la révélation.....	33
2.2.1-Nécessité d’interprétation du texte sacré.....	33
2.2.2-Méthode discursive.....	35
Chapitre 3 : Influence et polémique autour de l’œuvre d’Averroès.	41
3.1- Présence d’Averroès dans l’Occident.....	41

3.1.1-Redécouverte de la pensée grecque par l'Occident.....	41
3.1.2-Polémique autour de la pensée d'Averroès dans l'Occident chrétien.....	44
3.2-Postérité d'Averroès en terre d'Islam.....	49
3.2.1-Eclipse de la philosophie en Islam.....	49
3.2.2- Soufisme.....	53
Conclusion.....	58
Références bibliographiques.....	60