



Abū Bakr al-Fūrakī, référence *aš'arites* inconnue du *Traité de théologie d'Averroès*

Barbara Canova

Centre Jean Pépin CNRS (UMR 8230), France

Abstract Averroes' *kalām* treaty, the *Kitāb al-kašf 'an manāhiġ al-adilla* is one of the most controversial texts from the Andalusian philosopher. Its writing relied vastly on Aristotelian texts and opuses from the *aš'arite kalām*, of which Averroes wanted to deconstruct and refute the doctrines. Most of its references – whether they are Aristotelian or *aš'arite* are not explicitly quoted – are consistent with the medieval Islamic customs. Having published between 2005 and 2007 an analysis of the Aristotelian sources of this text, this contribution aims at studying the *aš'arite* authors critiqued by Averroes and broadly mentioned as the 'modern *aš'arites*'. The main source discovered through this textual comparison is the *Kitāb al-Niẓāmī fī usūl ad-dīn* by Abu-Bakr Al-Fūrakī, author of a *kalām* treaty of which a single copy has been conserved in Istanbul. A transcription and a translation of its most salient excerpts have been included in this contribution, in order to show the relationship between those two *kalām* treaties.

Keywords Ibn Rušd. *Kalām*. *Aš'arism*. Prophecy. Al-Andalus. Almohades.

Summary 1 Introduction : La question des auteurs *aš'arites* dans le *Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla* d'Averroès. – 2 L'*aš'arisme* en al-Andalus. – 3 Comparaison textuelle. – 3.1 La preuve a *contingentia mundi* du *kalām aš'arite*. – 3.2 Preuve de l'Unicité divine. – 3.3 La Mission prophétique.



Peer review

Submitted 2025-02-24
Accepted 2025-06-30
Published 2025-07-31

Open access

© 2025 Canova | 4.0



Citation Canova, B. (2025). "Abū Bakr al-Fūrakī, référence *aš'arite* inconnue du *Traité de théologie d'Averroès*". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 61, 45-78.

1 Introduction : La question des auteurs aš'arites dans le *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla d'Averroès*

Le *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī aqā'id al-milla*¹ (al-Ġābirī 1998) connu en Occident comme *Livre du dévoilement des procédés démonstratifs des doctrines de la religion* (ci-après *Kašf*) est un traité de *kalām* rédigé par Averroès en 1198, dans le même période que les plus célèbres *Faṣl al-maqāl*, *Discours décisif* (De Libera, Geoffroy 1996) et *Tahāfut al-tahāfut* (al-Ġābirī 2015) (*Destructio destructionis*). L'ambition déclarée de cette œuvre fut d'établir une théologie rationnelle fondée sur les acquis des doctrines aristotéliennes. Dans le milieu juif et chrétien, une démarche semblable a été entreprise à peu près à la même époque, mais avec une meilleure fortune, par Moïse Maïmonide dont le *Guide des égarés* (Munk 1856) rédigé en 1190 devint un des piliers de la pensée théologique juive ; puis quelques décennies après, par Thomas d'Aquin, qui en 1258 jette les bases de la scolastique latine avec sa *Summa contra gentiles* (Michon 1999). Le trait commun entre ces trois œuvres dont les influences réciproques restent encore à étudier est d'avoir voulu intégrer le système aristotélien aux contenus doctrinaux d'un monothéisme – qu'il soit juif, arabe ou chrétien – afin de dissiper les nombreux questionnements autour du divin par le biais des certitudes établies par la Raison. Cette voie s'était ouverte vers la fin du dixième siècle avec la diffusion du *corpus* aristotélien d'abord en milieu arabe et juif, puis latin. Ce corpus a offert aux penseurs du Moyen Age une systématisation considérée à l'époque comme exhaustive du « savoir humain », mais aussi des « règles de la pensée bien conduite », (al-Ġābirī 1998) pour reprendre une expression couramment utilisée par Averroès lui-même. Il n'est guère étonnant qu'un des enjeux cognitifs majeurs de l'époque, quel que soit le monothéisme d'appartenance, ait été d'intégrer les acquis du « savoir humain » légué par Aristote au « savoir divin » transmis par la Révélation.

Pour ce qui en est du *Kašf*, l'enjeu était double : à la fois consolider le *credo Tūmartien* qui fédérait les peuples de al-Andalous autour des *almohades*, comme cela a été montré par Marc Geoffroy (1999 ; 2000 ; 2005) mais aussi, de manière plus vaste, de ramener le consensus autour des questions théologiques qui exacerbaient les conflits entre factions adverses et qui divisaient la communauté des

¹ Dans cette contribution tous les passages cités de ce traité de théologie musulmane ont été traduits directement de l'original arabe, à partir de l'édition de référence utilisé par la plupart des spécialistes contemporains (al-Ġābirī 1998). La traduction directe de l'arabe a été privilégiée afin de garder le plus possible une conformité avec la terminologie adoptée pour la traduction française des ouvrages de *kalām*, établie par Daniel Gimaret au fil de quarante ans d'étude sur le sujet.

croyants sunnites. Le *Kašf* se présente comme l'aboutissement de la démarche entreprise avec le *Faṣl al-maqāl*, qui avait non seulement légitimé l'étude de la *falsafa* (la philosophie des Grecs) mais qui avait indiqué le *naẓar* (la spéculation philosophique) et le *burhan* (la pensée démonstrative), comme « instruments privilégiés » pour départager les questions théologiques les plus controversées et étayer de la sorte les fondements de la Révélation. D'une certaine manière le *Kašf* se veut la démonstration « pratique » du postulat énoncé dans le *Faṣl al-maqāl* : seule la Raison, capable de dégager le vrai, peut trancher à propos des thèmes controversés du *kalām* ou encore là où des passages du texte sacré et de la *sunna* se prêtent à différentes interprétations. Fort de cette conviction, Averroès entreprend de les examiner point par point, en contrecarrant les arguments fallacieux, les interprétations trompeuses introduites par les écoles théologiques dialectiques, notamment celle *aš'arite*, dont Averroès fut fièrement l'adversaire. Comme cela a été montré à plusieurs reprises par M. Geoffroy (1999 ; 2000 ; 2005), le *Kašf* est une sorte de contre-traité de *kalām aš'arite*, qui déconstruit le discours des maîtres de ce courant de pensée. Il serait en revanche une erreur de lui réserver un rôle d'œuvre mineure dont le destinataire aurait été le peuple (qui à l'époque n'avait aucun accès à l'écriture, et qui écoutait les sermons lors de la prière du vendredi) ou au maximum les théologiens, empêtrés dans les discours dialectiques, comme cela a été maintes fois avancé par différents spécialistes d'un Averroès très « latin », investi par un imaginaire certes séduisant mais peu crédible de « libre penseur », d'intellectuel « maudit », voire de « Philosophe des Lumières ante litteram » se pliant à la foi par convenance plutôt que par conviction. Sa position d'éminent jurisconsulte du droit musulman – il était *qadī al-quḍāt* (juge suprême), la finesse de sa pensée théologique, son immense travail d'harmonisation entre pensée aristotélicienne et doctrines islamiques, laisse peu de doutes sur son adhésion au cadre religieux et civilisationnel dans lequel il évoluait et auquel il souhaitait apporter une contribution d'envergure avec son traité de théologie. Cette contribution est restée inaboutie du fait de sa disgrâce à la cour Almohade, imputable en partie au contenu de ses écrits mais surtout aux intrigues ourdies contre lui par les *Uléma* qui arrivèrent à obtenir son expromission, même si cette dernière fut suivie par sa réhabilitation et sa réintégration à la Cour. À la différence du monde latin, dans lequel ses textes continuèrent à éveiller autant « d'inquiétudes » (Brenet 2015) que d'admiration, aucune condamnation durable de ses thèses philosophiques n'eut cours dans un islam médiéval qui se montra plutôt enclin à l'oubli qu'à la persécution de ses doctrines les plus controversées. Le culte ininterrompu voué à Avicenne du Moyen-Âge jusqu'à nos jours dans le monde musulman est l'explication la plus évidente même si la moins évoquée par les exégètes Occidentaux du fait que la pensée

islamique se montra moins réceptive que celle latine aux apports du corduan. D'une certaine manière, Averroès a « perdu la partie » qu'il avait engagé contre Avicenne (De Libera 2000) dans le monde musulman, « partie » qu'il a en revanche gagnée dans le monde latin. La postérité de son influence intellectuelle pâtit par ailleurs de la chute des Almohades au sort desquels il était foncièrement lié.

Quoi que sa démarche de fonder une théologie rationnelle de stricte obligeance aristotélicienne n'ait pas eu le résultat espéré (même si ce dernier fut moins négligeable de ce que certains spécialistes ont prétendu), cela n'enlève rien à la justesse, ni à la clarté du but que Averroès se préfixa en composant le *Kašf* : élever la réflexion autour du divin au rang de science « bien fondée » (al-Ġābirī 1998), grâce aux apports du *'ilm al-naẓar* et du *'ilm al-burhan*, les sciences spéculative et démonstrative. Le *Kašf* est bien plus proche de la *Summa contra gentiles* (de laquelle personne n'oserait remettre en question la portée philosophique) que d'un texte « destiné au peuple » – qualification sur laquelle il est inutile de s'attarder de nouveau (Canova 2007), tout comme on ne s'attarderait pas sur qui définirait un texte de pédagogie comme « destiné aux enfants » – ou encore du « pamphlet » *almohadiste* à l'intention de dialecticiens dépourvus de capacités spéculatives, auquel certains lecteurs peu avertis de Marc Geoffroy ont essayé de le réduire, en trahissant à la fois la pensée du philosophe et celle de l'orientaliste qui a donné une lecture bien plus nuancée de cette démarche au fil de l'annotation du texte (Geoffroy 2000).

Tout comme cela a été le cas pour les sources aristotéliennes sur lesquelles ont porté nos communications précédentes (Canova 2006 ; 2007), celles du *kalām* sont imbriquées les unes dans les autres, sans que leurs auteurs et leurs œuvres ne soient nécessairement cités explicitement. Dans certains cas ils sont repérables uniquement en examinant la « séquence de reprise » de leurs propos lors de la réfutation des thèses attribuées de manière indifférenciée à leur école de pensée. Averroès n'indique pas le titre des textes auxquels se réfère, car ils étaient facilement reconnaissables par les savants contemporains, en revanche ces textes sont très peu connus,² voire inconnus de nos jours. Il est donc primordial de déterminer les auteurs auxquels Averroès faisait référence, en contestant les doctrines de cette école. On n'a pas une connaissance exhaustive des ouvrages de *kalām* qui circulaient à l'époque almohade dans le territoire de l'al-Andalus, en particulier ceux de *kalām aš'arite*, qui nous intéresse ici.

2 Une étude comparative des textes menée sur les 57 microfilms des manuscrits *aš'arites* des archives de Daniel Gimaret, initialement légués au EPHE, ont été transférés à l'IRHT, en 2005. Le catalogage du fond réalisé par Barbara Canova, est disponible sous forme de fiches auprès de l'Institut de Recherche d'Histoire des Textes.

Par sa position géographique, la péninsule ibérique s'est trouvée en marge du territoire du *dār al-islām* au Moyen-Âge. Pour cette raison, ses contacts avec la production intellectuelle de l'islam oriental ne furent pas réguliers.

Pour comprendre à quelle version de l'*aš'arisme* Averroès adressait ses critiques en composant le *Kašf*, il est nécessaire d'abord de déterminer en quoi consistait l'*aš'arisme* andalou ; quels étaient les ouvrages les plus répandus, les courants dominants. Il faut tâcher de reconstituer le cadre global des sources qui interviennent dans le traité, pour rendre au *Kašf* sa lisibilité, car il s'agit d'un texte polémique qui réfute des doctrines considérées comme notoires par Averroès. Les textes *aš'arites* critiqués au fil du *Kašf* sont cités de façon précise mais elliptique, ce qui nous laisse présupposer que ses destinataires sont accoutumés à la lecture d'ouvrages de *kalām* et n'ont besoin que de quelques phrases pour se repérer dans un système dogmatique partagé avec l'auteur. De ce fait, s'il veut saisir dans son intégralité la démarche polémique d'Averroès, le lecteur contemporain est obligé d'essayer de déterminer l'ensemble des textes dont l'auteur disposait.

2 L'*aš'arisme* en al-Andalus

Pour ce qui en est de l'école *aš'arite*, Averroès, comme d'autres auteurs contemporains, la découpe en deux phases : « l'*aš'arisme* ancien » et « l'*aš'arisme* moderne », sans donner de détails précis, ni de définition de ces deux courants. Si les critiques adressées à l'*aš'arisme* « moderne »³ visent clairement deux maîtres de ce courant, al-Ġuwaynī et al-Ġazālī,⁴ dont Averroès cite les noms et occasionnellement les œuvres, les textes dont les titres sont explicitement nommés ne sont pas les seuls pris en considération dans ce traité. Il est question de la *Risala Niẓamiyya* (Al-Kawtharī 1948) d'al-Ġuwaynī, dont Averroès cite le titre et l'auteur, à deux reprises (al-Ġābirī 1998, 111-15) ou encore des *Maqāṣid al-falāsifa* (Beḡu 2000), des *Ġawāhir al-Qurān* (al-Ġazālī 1933), du *Miškāt al-anwār* (al-Ġazālī 1924), d'*Al-munqidh min al-ḍalāl* (al-Marraq 1984) et du *Tahāfut al-falāsifa*,⁵ œuvres d'al-Ġazālī dont Averroès énumère les

³ C'est ce courant, auquel est rattaché al-Ġazālī, qui est le plus attaqué par Averroès. Il est ainsi qualifié dans le *Kašf*, ainsi que dans le *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn (Cheddadi 2002, 1 : 903).

⁴ Il faut remarquer que Averroès semble compter sans hésitation al-Ġuwaynī parmi les auteurs « modernes » tandis que Ibn Ḥaldūn, dans la *Muqaddima*, semble faire commencer le courant « moderne » avec al-Ġazālī (Cheddadi 2002, 1 : 903).

⁵ Ces œuvres sont énumérées dans un *excursus* véhément qui dénonce l'incohérence d'al-Ġazālī (al-Ġābirī 1998, 150-1).

titres dans un excursus polémique dirigé contre le maître iranien au milieu du traité, mais sans s'attarder ni dans leur analyse, ni leur déconstruction. Il s'agit plutôt d'une liste de titres, dont il ne semble pas trop se servir dans son traité. En revanche, deux ouvrages des mêmes auteurs, le *Kitāb al-Iršād* (Luciani 1938), d'al-Ġuwaynī et *al-Iqtisād fī-l-I'tiqād* d'al-Ġazālī (1994), dont la présence est conséquente et répandue dans tout le texte, ne sont même pas nommés. Quant à l'*aš'arisme* « classique » – où ancien –, nous sommes encore moins informés, car Averroès se contente d'exposer les principes généraux de l'*aš'arisme* antérieur à al-Ġuwaynī en regroupant au fil du discours ces auteurs sous des dénominations communes : « les *aš'arites* » ou « les premiers *aš'arites* », sans indiquer aucune source spécifique.

La réfutation de ces doctrines, présentées comme « communément répandues », constitue environ les deux tiers du *Kašf*. Nous avons donc essayé de déterminer au moyen de la confrontation textuelle et de témoignages historiographiques parallèles, les auteurs qu'Averroès était censé connaître. Nous avons cherché dans la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn (De Slane 1863, 1 : 185-230 et 2 : 451-80), auteur de peu postérieur à Averroès, qui nous donne un aperçu des auteurs de *kalām* les plus étudiés dans al-Andalus (région qu'on ne retrouve pas nommée de la sorte chez Ibn Ḥaldūn, mais qu'on peut recouper avec les régions citées d'Espagne, Maghreb et *Ifriqiya*). En parcourant la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn, nous trouvons un excellent témoin des enjeux civilisationnels de l'époque, on ne peut que remarquer les nombreuses occurrences dans lesquelles les *mutakallimūn* (terme que De Slane traduit par le mot « scolastiques ») sont cités. Ibn Ḥaldūn relate lui aussi les troubles que leurs doctrines avaient semées depuis plus d'un siècle dans ces régions. Le fait que ce sujet revienne à maintes reprises, avec beaucoup d'insistance, donne la mesure de la nuisance créée par la rupture du consensus autour des préceptes de la religion. Si Avicenne, al-Ġazālī et Averroès sont présentés comme de philosophes dignes de respect, Ibn Ḥaldūn adresse aux *mutakallimūn* les mêmes critiques qu'Averroès : avoir introduit de manière trompeuse des concepts mal maîtrisés de la philosophie dans le domaine de la religion. Visiblement le *Kašf* répondait à une vraie exigence de clarification et de recadrage doctrinaire, passant par la déconstruction des doctrines *aš'arites*. Cette confrontation croisée présente cependant une anomalie, celle des textes d'un auteur d'envergure tel qu'Ibn Fūrak. Le *Fahrassa* (Abū l-Aġfān, Al-Zāhī 1980, 85) de Ibn 'Atīyya atteste de la circulation dans la péninsule ibérique de deux textes d'Ibn Fūrak, le célèbre *Kitāb Muškil al-ḥadiṭ wa-bayāni-hi* et le *Kitāb al-imām Abī-Bakr ibn Fūrak*. Or ce dernier titre ne correspond à aucun ouvrage d'Ibn Fūrak cité par des sources orientales. Fórneas envisage que le *Kitāb al-imām Abī-Bakr ibn Fūrak* ne soit autre que le *Kitāb al-Muškil*, même si ce dernier est déjà cité quelque ligne auparavant par l'auteur des *Fahrassa*. En réalité, on

peut avancer une hypothèse bien plus pertinente. Il s'agirait d'un autre texte, le *al-Niẓāmī fī uṣūl ad-dīn* (ci-après *Niẓāmī*), à savoir une synthèse systématique des doctrines d'al-Aš'arī, augmentée des procédés propres à la *falsafa* que le *kalām aš'arite* intégrera au fur et à mesure dans sa tradition. Ce traité a été rédigé par Abū Bakr al-Fūrakī (m. 1085) le petit-fils d'Ibn Fūrak (m. 1015) et beau-fils d'al-Quṣayrī (m. 1074). De celui-ci nous ne connaissons, à l'état actuel, que cette œuvre, qui nous est parvenue par un seul manuscrit conservé à Istanbul, Aya Sofya, 2378.⁶ Ce manuscrit est présenté dans sa page de garde comme [K. li-] *ayḥ al-Imām al-Ustad Ibn Fūrak fī Uṣūl ad-dīn*, c'est-à-dire comme un ouvrage du grand père de al-Fūrakī. Cette confusion a été dissipée par D. Gimaret (1990, 219-28), mais sans description de cet *unicum*, ni d'hypothèses explicatives de cette erreur d'auteur dans l'intitulé de ce manuscrit. Il se peut donc que cet ouvrage ait en effet longuement circulé sous l'attribution fautive qui nous apparaît dans le manuscrit Istanbul, Aya Sofya, 2378, dont l'intitulé, par ailleurs, manifeste une ressemblance avec le titre de l'œuvre « mystérieuse » d'Ibn Fūrak, citée par Ibn 'Aṭīyya. Une confirmation de sa présence en al-Andalus nous vient du fait que, comme on le démontrera par la suite, ce texte semblerait avoir été utilisé par Averroès comme référence pour une partie considérable des propos de théologie *aš'arite* analysés et critiqués au fil du *Kitāb al-Kašf*, et notamment quand il s'agit des propos qu'Averroès attribue de façon générique aux *aš'arites*. Si le *al-Niẓāmī fī uṣūl ad-dīn* est une *summa* assez réussie des doctrines *aš'arites*, son auteur semble rester à l'ombre de son célèbre grand-père. On peut chercher une raison à la fausse attribution qui apparaît dans l'intitulé dans le fait que le K. *al-Niẓāmī* rapporte, en maintes endroits, des propos attribués⁷ à Ibn Fūrak par al-Fūrakī même. Il est possible que ce texte ait été classé, dès le départ ou par la suite, comme un recueil des pensées d'Ibn Fūrak rédigé par son petit-fils. Il se peut aussi que la personnalité controversée du petit-fils ait encouragé la transmission du contenu de cet ouvrage sous la paternité plus flatteuse d'Ibn Fūrak, auteur

⁶ Le manuscrit, Istanbul, Aya Sofya, 2378 compte 158 folios, il est copié avec une écriture orientale, totalement dépourvue de points diacritiques. Le colophon nous indique qu'il a été copié en 1388. Le même colophon nous renseigne aussi sur son commanditaire, le juriste *ša'afite* Šafī al-dīn Aḥmad ibn Musa. Pour des raisons de concordance du nom, du *madhab* et d'activité nous avons identifié le commanditaire avec le yéménite Safī al-Dīn Aḥmad ibn Mūsā, juriste *šāfi'ite* dont l'activité à Zabid en 780 est attestée par une anecdote rapportée par Al-Hazraḡi (Al-Ḥazraḡi 1911, 2 : 263). Le ms contient deux textes, dans les premiers 16 folios, une série de questions (*masā'il*) d'ordre théologique. Au f. 17r nous avons une nouvelle *basmala*, qu'annonce, titré en rouge, un *Discours sur les termes techniques utilisés par les experts de science des Uṣūl*. Les *Uṣūl* en question, étant les *Uṣūl al-Dīn*.

⁷ Dans ce cas, al-Fūrakī se distingue des autres auteurs *aš'arites*, qui rarement mentionnent les noms des maîtres ayant inspiré leurs ouvrages.

unanimement reconnu et apprécié, à différence de son petit-fils. En effet les informations biographiques que nous possédons sur l'auteur du *K. al-Niẓāmī* sont fort désobligeantes, comme l'on peut le tirer d'Ibn al-Ġawzī, al-Safadī et al-'Asqalanī qui l'ont cité dans leurs ouvrages :

Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Abī Ayūb Abū Bakr al-Fūrakī, petit fils de Abī Bakr ibn Fūrak :⁸ il s'installa à Baġdād où il passe toute sa vie, il était expert de *kalām*, spéculation rationnelle et rhétorique. Il était gendre d'Abī al-Qāsim al-Quṣayrī,⁹ il tenait des sermons dans la [*madrasa*] *Niẓāmiyya* et à cause de lui des discordes surgirent dans le *maḡhab* (école), il était passionné par les biens mondains, il cherchait le prestige, il n'avait pas honte de s'habiller en soie [...]. À la question « pouvons donc suivre son enseignement ? » Abī Mansūr ibn Ġuwhair réplique « Son *ḥadīṭ* est encore plus farfelu que sa dague ». Réponse qui fut fort appréciée par les gens. Notre *ṣaiḥ* Abū al-Faḍīl ibn Nāṣr dit de lui : « Il était un propagateur d'innovations blâmables » ; « il cassait du charbon brûlant et il en mangeait ». Mourût le *ṣa'bān* de cette année. Il est enterré près du sépulcre d'al-Aṣa'arī.¹⁰ (Ibn al-Ġawzī s.d. XVI, 243)

Al-Safadī lui fait écho dans son *Al-wāfī bi-l-wafayat* :

Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Dawd Ibn Abī 'Imārān Ibn 'Umar Ibn 'Abd al-Raḥman Ibn 'Awuf al-Zahirī Abū Bakr al-Fūrakī petit fils de l'Imām Abī Bakr ibn Fūrak al-Samarqandī. Il s'installa à Baġdād où il vit jusqu'à sa mort. Il prononçait des sermons à la [*madrasa*] *Niẓāmiyya* et il était en rapport avec les militaires ; il était insigne dans la connaissance du *kalām*, de la science spéculative et dans la rhétorique ; il avait étudié le *kalām* d'al-Aṣ'arī sous Abī al-Ḥusayn al-Qazāz. Il épousa la fille puis née du maître Abī Qāsim al-Quṣayrī. Il était impliqué avec l'armée en raison de sa recherche de comforts matériels [...] Il mourût l'année 478 [h]. (Al-Safadī s.d. 372)

⁸ Abū Bakr Muḥammad b. Al-Hasan b. Fūrak (m. 1015). Il était probablement originaire de Ispahan. Il étudie le *Kalām* à Baṣra et Baġdād et il devient avec al-Bāqillānī, dont il est contemporain, un des plus insigne théologien de la postérité immédiate d'al-Aṣ'arī. Son texte le plus connu est le *Kitāb muškil al-ḥadīṭ wa-bayānī-hi*, dans lequel il essaie de dégager le *kalām* de fautes interprétatives liées selon lui à l'anthropomorphisme ou au mu'tazilisme. Nous avons aussi un recueil de propos intitulé *Muġarrad maqālāt al-Aṣ'arī* dans lequel on a, sous la forme de questions et réponses un exposé des doctrines d'al-Aṣ'arī (Gimaret 1987). Pour un aperçu du contenu de l'ouvrage, cf. Gimaret 1985, 32, 185-218.

⁹ Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (986-1074) originaire du Khurasan, maître soufi et auteur de la célèbre épître *al-Risala al-quṣayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*.

¹⁰ Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'Auteure.

Le jugement de ces auteurs, proches par ailleurs du *maḡhab* ḥanbalite, adversaire de l'*aš'arisme*, apparaît plus mitigé chez al-'Asqalānī :

Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Fūrakī petit fils du Qādī Abī Bakr Ibn Fūrak sous l'autorité du Qādī Abī Bakr al-Ḥairī. Ibn Nāṣr dit qu'il propageait l'hérésie (innovation blâmable) ; [tandis que] Ibn Ḥayrwan dit que son *ḥadīṭ* était intègre. Ibn Nāṣr dit qu'il le considérait comme *aš'arite*. Ibn al-Sim'ānī dit qu'il était un *mutakallim* excellent et éloquent ; il étudia le *kalām* sous Ibn al-Ḥusayn al-Qazāz. Il épousa la fille puis née de al-Quṣayrī. Il était lié à l'armée et pour sa cause le désaccord surgit entre l'école Ḥanbalite et l'école *aš'arite*. Il tenait des sermons dans la *madrasa* Nizāmiyya et j'ai entendu que il s'habillait en soie et il tenait son certificat d'Abī Šālah al-Mawḍun. Al-Inmatī, interrogé sur lui, dit qu'il touchait des impôts illégaux des charbonniers. Il mourût le mois de šab'an. (al-'Asqalānī 1911, 403)

Au-delà de la réputation sulfureuse du personnage, que l'on dégage des trois sources (dont la parenté est évidente par la formulation des propos repris presque à l'identique), il nous est donné à savoir qu'al-Fūrakī était formé à la *falsafa* et était expert « de *kalām*, de spéculation rationnelle et rhétorique » et encore, quasiment de même, qu'« il était insigne dans la connaissance du *kalām*, de la science spéculative, et dans la rhétorique » et qu'il aurait été à l'origine de la (une) dispute entre les courants *aš'arite* et *ḥanbalite* « et qu'à cause de lui des discordes surgirent dans les *maḡhā'ib* (écoles) » précisée par la suite dans le *Lisān al-nizān* « pour sa cause la discorde surgit entre les *aš'arites* et les *ḥanbalites* ». Si l'endroit de sa sépulture, à côté d'al-Aš'arī même, nous laisse pressentir qu'il était apprécié au moins par ses contemporains appartenant au même *maḡhab*, son nom ne comparait néanmoins pas parmi ceux des grands maîtres de cette école. Il n'empêche qu'il a rassemblés de façon claire et ordonnée les principes fondamentaux de la dogmatique *aš'arite*. Il n'est donc pas étonnant que, disposant d'un tel ouvrage systématisé, bien structuré et ordonné, Averroès l'utilise comme trace pour détailler les discours des *mutakallimūn*, qui représentent la cible principale du *Kašf*. Ce qui ressort de l'analyse conduite jusqu'à présent sur ce traité est que presque toutes les doctrines critiquées dans le *Kašf*, sous la dénomination globale de « doctrines *aš'arites* », semblent se trouver formulées avec une ressemblance frappante dans le texte d'al-Fūrakī (Averroès reformule parfois un énoncé en le corrigeant d'un seul mot afin le rendre identique à celui qui se trouve dans le *Nizāmī*). Nous verrons par la suite comment certains problèmes interprétatifs concernant les arguments du *Kašf* sont facilement résolus dès lors que l'on dispose du *Nizāmī*, auquel Averroès répond point par point.

3 Comparaison textuelle

3.1 La preuve *a contingentia mundi* du *kalām aš'arite*

La preuve de l'existence de Dieu *a contingentia mundi* a été élaborée par le *mu'tazilite* Abū l-Ḥudayl. Cette preuve se trouve exposée dans la plupart des ouvrages de *kalām aš'arite* mais pas toujours de façon complète et systématique. Parmi les ouvrages qui sont censés avoir circulé dans al-Andalus, trois seulement énoncent et développent la démonstration de chaque théorème : *al-Iršād* d'al-Ġuwaynī, le *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* d'al-Ġazālī, le *Kitāb al-Niẓāmī fī Uṣūl ad-dīn* d'al-Fūrakī. Les démonstrations, tout en ayant beaucoup de points en commun, sont formulées et exemplifiées de façon différente par chaque auteur. En général l'adventicité du monde, qui implique l'existence d'un principe adventeur, est soutenue par le biais d'une chaîne de principes, à savoir que les accidents existent, qu'ils sont adventices, que la substance n'est jamais dépourvue d'accidents et que ce qui n'est pas dépourvu d'adventice est adventice à son tour. Une fois démontré chaque principe les *aš'arites* considèrent avoir démontrée la contingence du monde.

Averroès ne peut pas accepter, en raison de son aristotélisme, que le monde ne soit pas coéternel au Moteur qui détermine son existence. Il tâche donc de réfuter la preuve *a contingentia mundi* en montrant les incohérences présentes dans les démonstrations de chacun des principes formulés par les *aš'arites*, exception faite du premier à la véridicité duquel il souscrit évidemment.

On peut résumer schématiquement les critiques qu'Averroès dirige contre les démonstrations de trois des quatre principes *aš'arites* :

1. Les *aš'arites* veulent démontrer l'adventicité des accidents en réfutant la doctrine de la latence (*kumūn*), (à savoir que les accidents existeraient depuis toujours cachés dans la substance et se révéleraient à des moments différents). Ce que les *aš'arites* arrivent à démontrer se limite au fait que les accidents dont on constate la venue à l'être sont adventices et non pas qu'ils sont des accidents par exemple dans le cas des mouvements des sphères célestes.
2. Les *aš'arites* soutiennent que la substance n'est jamais dépourvue d'accidents, mais, ce qu'ils appellent substance ce sont probablement les atomes, dont l'existence même n'est pas démontrée (et il fait suivre une longue critique de l'atomisme).
3. Les *aš'arites* soutiennent que ce qui n'est pas dépourvu de l'adventice est adventice à son tour mais n'ont uniquement raison que lorsqu'il s'agit de substances indissolublement affectées par un accident particulier, qu'on connaît comme adventice, et non pas des substances affectées par la catégorie

des adventices en général (à savoir des substances éternelles qui pourraient être affectées par des accidents adventices se succédant les uns aux autres).

Or, à la lumière des deux textes (*al-Iršād* et *al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*) qu'on croyait jusqu'à présent (Geoffroy 1999, 26) les référents principaux du *Kašf*, les critiques d'Averroès semblent déplacées pour les raisons suivantes :

1. al-Ġazālī, tout en citant la doctrine de la latence, ne s'attarde pas à en débattre et al-Ġuwaynī lui consacre juste un paragraphe en préférant donner un autre type de démonstration de l'adventicité des accidents, déroulée en trois étapes à savoir : que ce qui est éternel ne peut pas cesser d'exister, que les accidents ne peuvent pas subsister par eux même, qu'ils ne peuvent pas se transporter.
2. Nous ne trouvons aucun indice décisif du fait qu'ils puissent désigner spécifiquement les atomes en employant le terme « substance » dans le cadre de la preuve de l'existence de Dieu ni chez al-Ġazālī (qui semble avoir abandonné l'atomisme), ni chez al-Ġuwaynī car dans la démonstration du deuxième principe il fait aussi état de la substance selon les *mulḥida* (athées) qui considèrent la substance comme matière et les accidents comme forme (!).
3. Averroès concède à al-Ġuwaynī d'avoir discerné la faiblesse de la démonstration du dernier théorème et de l'avoir changé (et en effet nous trouvons le dernier principe ainsi formulé chez al-Ġuwaynī : il ne peut pas y avoir de choses contingentes sans commencement) en introduisant de nouveaux éléments. Averroès réfute alors en premier lieu l'argument classique et seulement après, consacre un paragraphe à part à la critique de la nouvelle méthode introduite par al-Ġuwaynī. Il nous reste donc à trouver la source de l'argument classique vers lequel Averroès dirige en premier lieu sa critique.

Nous verrons ci-après comment les démonstrations énoncées dans le *Niṣāmī* laissent la place aux réfutations d'Averroès ; mais, avant tout, voyons dans quels termes la preuve de l'existence de Dieu *aš'arite* est présentée dans le *Niṣāmī* et dans l'*Iršād* et comme ensuite elle est reprise dans le *Kašf*. Al-Fūrakī et Averroès présentent la

thèse fondamentale de la preuve de l'existence de Dieu aš'arite,¹¹ à savoir que si le monde est adventice il nécessite un principe qui en détermine la venue à l'être. Les deux textes énoncent ce principe de façon absolument identique :

Kašf, p. 103	Nizāmī, 35r
إذا فرضنا أن عالم محدث لزم ، كما يقولون ، أن يكون له ولا بد فاعل محدث	اعلم أن العالم محدث واعلم أن المحدث لا بد له من محدث
S'il on admet que le monde est adventice, comme ils disent, alors il s'en suit sans faute qu'il a un agent adveneur.	Sache que le monde est adventice et que ce qui est adventice a sans faute un adveneur.

Le aš'arites produisent ensuite quatre prémisses, qui une fois vérifiées, sont censées prouver cet argument. Averroès critique la démonstration de trois de ces quatre principes, tout en passant sous silence la démonstration de la première prémisse,¹² celle qui soutient que les accidents existent, dont la véridicité, pour un aristotélicien, ne peut faire aucun doute.

Mais voici les quatre prémisses, ou principes,¹³ présentées par al-Ġuwaynī et al-Fūrakī. Trois de ces prémisses sont rapportés par Averroès dans le *Kašf*. Nous pouvons constater que la ressemblance textuelle entre le *Kašf* et le *Nizāmī* est frappante à la fois dans la structure,¹⁴ le contenu et la formulation. Il en n'est pas de même pour ce qui concerne al-Ġuwaynī, soit au niveau du contenu, pour ce qui concerne le dernier principe, soit à niveau de la structure de l'énonciation :

11 Nous retrouvons quelque chose d'analogue chez al-Ġuwaynī, mais présentée à la fin de la preuve de l'existence de Dieu et formulé, avec quelque trace d'avicennisme pour ce qui concerne le nécessaire et le possible, d'une façon plus étendue et qui porte sur la venue à l'être dans le temps ces réflexion sur le temps et sur le nécessaire et le possible sont totalement absent du texte d'al-Fūrakī. Maintenant qu'il est prouvé que le monde est contingent et qu'il a eu un commencement, il s'ensuit que le contingent peut exister ou ne pas exister, et quel que soit le moment où il s'est produit, il aurait pu se produire à un moment antérieur ; que l'existence du contingent aurait pu être retardée de plusieurs heures au-delà de ce moment. Si donc l'existence possible se produit, au lieu d'une prolongation également possible de la non-existence, l'esprit saisit comme une chose évidente que pour se produire l'existence a eu besoin d'un principe déterminant, qui détermine sa réalisation » (Luciani 1938, 36).

12 Il est possible qu'il n'y s'attarde pas car il est bien convaincu de l'existence des accidents, en raison de son aristotélisme.

13 Il faut remarquer que la dénomination de « principes » (*uṣūl*) est caractéristique d'al-Fūrakī et al-Ġuwaynī, les autres auteurs préférant plutôt les appeler théorèmes (*da'āwī*).

14 Il faut remarquer que l'ordre avec lequel les principes sont énoncés ne correspond pas toujours.

<i>Kašf</i> , p. 103	<i>Nizāmī</i> , 26r	<i>Iršād</i> , p. 10, 12-14
فنفقون إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان: أحدهما وهي الأشهر التي اعتمد عليها عالمهم تنبئني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إثباته من حدوث العالم: إحداهما أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا يخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث	وهذه الدلالة مبينة على أصول أربعة >منها< إثبات وجود الأعراض والثاني إثبات حدوث الأعراض والثالث إثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض والرابع إثبات أن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث	حدثت الجواهر ببني على أصول منها إثبات الأعراض و منها إثبات حدوثها و منها إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض و منها إثبات استحالة حوادث لا أول لها.
Nous disons que les méthodes utilisées par le <i>mutakallimūn</i> sont au nombre de deux : la première, la plus connue, celle sur laquelle s'appuie la majorité [des <i>mutakallimūn</i>] est fondée sur trois prémisses qui sont les principes de ce que ils vont démontrer au sujet de l'adventicité du monde : la première affirme que les substances ne sont pas séparées des accidents, c'est à dire qu'elles n'en sont jamais dépourvues, la deuxième que les accidents sont adventices, la troisième soutient que tout ce qui n'est pas séparé de l'adventice est adventice, je veux dire que toute ce qui n'est jamais dépourvu d'adventice est lui aussi, adventice.	Cette preuve est fondée sur quatre principes à savoir la démonstration de l'existence des accidents, la deuxième [qui est] la démonstration de l'adventicité des accidents, la troisième [qui est] la démonstration de l'impossibilité pour la substance d'être dépourvue d'accidents et la quatrième [qui est] la démonstration du fait que ce qui n'est pas antérieur à l'adventice est lui aussi adventice.	La contingence de la substance est démontrée par des principes à savoir : la démonstration de l'existence des accidents, la démonstration de leur adventicité, l'impossibilité de dégager la substance des accidents, la démonstration de l'impossibilité pour ce qui est adventice d'être sans commencement.

Nous allons voir maintenant, dans le détail, que les réfutations d'Averroès (concernant trois des quatre principes constituant la preuve de l'existence de Dieu *aš'arite*), portent manifestement sur les démonstrations fournies par al-Fūrakī.

Nous avons vu qu'Averroès ne s'attarde pas sur le premier principe qui soutient l'existence des accidents. Il commence sa réfutation à partir du deuxième principe, celui qui stipule l'adventicité des accidents. Il s'agit de la critique à la doctrine du *kumūn* (latence) des accidents que les *aš'arites* imputaient aux *molhida* (les athées). Le résumé (al-Ġābirī 1998, 109) d'Averroès suit la critique faite par al-Fūrakī du principe de « latence » avancé par les *molhida* :

Kašf, p. 109

وأدلتهم التي يرومون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحسن منها حادثاً، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة، وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحسن أنها حادثة، وإن لم يكن حادثة، فإنما أن يكون منتقلة من محلّ إلى محلّ، وإما أن تكون كامنة في المحلّ الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة

La démonstration par laquelle ils veulent infirmer l'éternité des accidents sont des arguments qui ne valent que contre ceux qui affirment l'éternité des [accidents] dont on a la perception qu'ils sont adventices, c'est à dire, ceux qui considèrent que tous les accidents sont non créés, car ils [aš'arites] soutiennent que les accidents que l'on perçoit par les sens comme adventices, même s'ils ne le sont pas, sont soit transférés d'un substrat à l'autre, soit latents dans le substrat ils se manifestent avant même leur manifestation [et que comme ils ne sont ni l'un ni l'autre, ils sont forcément adventices]. Après quoi [les aš'arites] infirment ces deux hypothèses et croient, ce faisant, démontrer que tous les accidents sont adventices

Nižāmī, 27r-27v

صحة الأصل الثاني، وهو حدوث الأعراض، أنا وجدنا الجسم كان ساكناً متحركاً، فلا يخلو حال هذه الحركة من إحدى الأحوال : إما أنها كانت في الجسم في حال سكون الجسم كما هي في حال حركة الجسم على صفة واحدة، وأنها كانت كامنة في الجسم في حال سكون الجسم، ثم ظهرت في حال حركة الجسم ؛ أو كانت في غيره من الأجسام فانتقلت إلى هذا الجسم ولا كون أن يقال إنها كانت في الجسم في حال سكونه كما هي في حال حركته لأن ذلك يوجب أن تكون الجسم بها متحركاً وقد شاهدنا الجسم و ما فيه حركة و لا و هو متحركاً فيظل ذلك لأن بالبيان يدرك ذلك والدليل يوصحه و أيضاً فإنه لو كان

La véracité du deuxième principe, l'adventicité des accidents, [se montre dans le fait qu'] on trouve que le corps est [tantôt] en repos, [tantôt] en mouvement, et donc, de deux choses l'une à propos de ce mouvement : soit il se trouvait dans le corps alors que le corps était en repos de la seule et même manière qu'il s'y trouve alors que [le corps] est en mouvement, mais se trouvait latent dans le corps tandis que celui-ci était au repos, puis s'est manifesté lors du mouvement du corps ; soit [le mouvement] se trouvait dans un autre [corps] puis s'est transféré dans celui-ci. Or, il n'est pas possible de dire que [le mouvement] se trouve dans le corps lorsque celui-ci est au repos comme il s'y trouve lorsque [le corps] est en mouvement, car cela supposerait que le corps soit, du fait de ce [mouvement, un être] mû. Or nous voyons des corps, et des choses dans lesquelles il y a mouvement, qui ne sont pas mues. Cela [que le mouvement se trouve dans le corps en repos comme dans le corps en mouvement] est donc faux, [sa fausseté] étant attestée par le témoignage des sens (*al-'aiyyan*, la vue), et l'argumentation l'atteste aussi.

Cette fois-ci, Averroès peut à plein titre formuler sa critique, qui répond parfaitement à l'argument d'al-Fūrakī, en opposant à l'argument de la succession du mouvement et du repos dans les corps, la perpétuité du mouvement des sphères célestes dont personne n'a jamais constaté aucun passage de l'état de repos à celui de mouvement :

Mais tout ce qui apparaît avec évidence de leur propos, c'est que les accidents qui se manifestent comme adventices le sont [effectivement], non que serait adventice ce dont il n'est pas manifeste que ça l'est, ni ce sur quoi il y a doute quant à savoir si ça l'est, comme les accidents qui existent dans les corps célestes et leurs mouvements. (al-Ġābirī 1998, 105)

<i>Kašf</i> , p. 105	<i>Nizāmī</i> , 28r
إدداها [المقدمات] أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا يخلو منه	الأصل الثالث و هو استحالة خلو الجواهر من الأعراض
L'une d'elles [de ce prémisses] affirme que la substance n'est jamais [dépourvue] d'accident, c'est à dire qu'elle n'en est pas séparée.	Le troisième principe établit que la substance n'est pas séparée de accidents.

Nous trouvons la démonstration la fournie par al-Fūrakī de l'inséparabilité entre matière et accidents dans le manuscrit cité (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 28r):

فنقول : إنه من المعلوم أنه يستحيل تقدير وجود جواهر هذا العالم لا مجتمعة و لا مفترقة، و لا متحركة و لا ساكنة، ولا متقاربة ولا متباعدة. فإن كانت مجتمعة، فالاجتماع عرض ؛ وإن كانت مفترقة فالافتراق عرض، وإن كانت ساكنة فالسكون عرض، وإن كانت متحركة فالحركة عرض. وليس يمكن تقدير وجودها إلا على إحدى هذه الصفات. وعلى أي صفة منها كانت، فهي عرض.

«فعلما أنه يستحيل خلو الجواهر من الأعراض، حيث لم يصح إثباتها إلا على أحد هذه الصفات

Nous disons : on sait qu'il est impossible de supposer l'existence des substances de ce monde [de manière telle qu'elles ne seraient] ni réunies, ni séparées ; ni en mouvement, ni en repos ; ni rapprochées les unes des autres ni éloignées. Or, si elles sont réunies, cette réunion est un accident ; et si elles sont séparées, cette séparation est un accident. Si elles sont en repos, leur repos est un accident, et si elles sont en mouvement, leur mouvement est un accident. Et il n'est possible de se les représenter que dans l'un de ces états, et quel que soit l'état dans lequel elles se trouvent, c'est un accident. Nous savons donc que la substance ne peut être dénuée d'accidents, puisqu'il n'est possible d'établir leur existence que [pourvue] d'un de ces états.

La réfutation d'Averroès du troisième principe prend son départ dans le constat d'une ambiguïté dans l'usage du terme substance :

La prémisse qui dit que la substance n'est pas séparable des accidents – est une prémisse correcte s'ils [les *mutakallimūn*] entendent, [par le mot substance] les corps individuels et consistants par eux même ; mais s'ils entendent par là les parties indivisibles – qu'ils appellent substance simple – on se retrouve face à des problèmes insolubles. (al-Ġābirī 1998, 105)

La réfutation d'Averroès est fondée sur l'ambiguïté dans l'usage du terme substance (*ġawhar*) chez les *aš'arites*. Car le terme substance simple (*al-ġawhar al-fard*) utilisé par al-Bāqillānī et ses contemporains devient chez les *aš'arites* de l'époque d'al-Ġuwaynī. Le terme « substance » désigne à la fois la substance, selon le sens commun, et les atomes d'après eux. Averroès ne manque pas de mettre l'accent sur cette ambiguïté pour démanteler le troisième principe *aš'arite*. Son argument peut être résumé ainsi :

- On ne peut pas fonder la démonstration de l'existence de Dieu sur une prémisse douteuse
- La prémisse des *aš'arites* est douteuse car un de ses éléments est douteux, à savoir l'existence des substances simples.
- Nous n'avons aucune démonstration valable de l'existence des atomes, car celle qui nous est fournie par les *aš'arites* est fondée sur un discours qui applique les règles de l'arithmétique à la géométrie en tenant pas en compte la différence entre quantité discrète et quantité continue.

Or cette critique peut nous sembler déplacée si l'on considère uniquement l'*Iršād* de al-Ġuwaynī et le d'al-Ġazālī, car nous n'avons pas d'indices pour croire que les deux auteurs se réfèrent aux atomes quand ils parlent de « substance » dans le cadre de la preuve de l'existence de Dieu. Au contraire, chez al-Fūrakī, nous avons davantage d'éléments pour croire qu'il en est ainsi, car les accidents affectant la substance énumérée dans le passage dont est question ci-dessus, sont exactement les accidents censés affecter les atomes dans la tradition du *kalām*, à savoir : uni et séparé ; en repos et en mouvement ; lointains et rapprochés.¹⁵ Ce sont là les accidents qu'on appelle de « localisation » à savoir ceux qui déterminent relativement à d'autres atomes la position de la substance-atome dans l'espace. Aucune substance simple, dans le *kalām* classique, n'est dépourvue de ses accidents. De toute évidence l'exemple porté par al-Fūrakī en

¹⁵ Ce dernier couple a été ajouté après, étant les deux premiers couples les originelles du *kalām* classique.

appui du « deuxième principe » nous laisse bien croire qu'en parlant de substance, il se réfère aux atomes. Dans ce cas on peut constater la pertinence de la réfutation d'Averroès, qui soutient que ce qui n'est pas séparé de l'adventice est adventice à son tour.

Dans le *Kašf* et le *Nižāmī*, la première prémisse (celle qui atteste l'existence des accidents) est identique ; les énoncés de la deuxième prémisse sont très proches dans les deux textes, sinon pour le fait que al-Fūrakī introduit une notion de temporalité :

<i>Kašf</i> , p. 105, §25	<i>Nižāmī</i> , 28v, l. 2
ما لا يتفك عن الحادث حادث	وما لم سبق الحوادث وجوده كان حادثاً
Ce qui n'est pas séparé* de l'adventice est, à son tour, adventice	Ce qui n'est pas antérieur à l'adventice, quant à son existence, est adventice
* La formulation du dernier principe varie pour ce qui concerne le choix du verbe. Averroès utilise <i>infakka</i> , être séparé, à la place de <i>sabaqa</i> , être antérieur, en se référant à une formule de la tradition mu'tazilite que l'école <i>aš'arite</i> récupère dans sa première période (McCarthy 1953, 7-11). Les auteurs de l'époque classique (al-Baḳillānī, Ibn Fūrak, al-Ġawaynī, al-Fūrakī) et les plus tardifs (al-Ġazālī, Šahrastānī) abandonnent cette formulation au profit du verbe <i>sabaqa</i> , en appuyant leurs démonstrations du théorème uniquement sur l'idée d'antériorité. Aux fins de sa réfutation, Averroès trouve un avantage à se référer à la première formule, en ignorant ostensiblement l'amélioration que l'école <i>aš'arite</i> apporte par la suite.	

C'est la formulation *aš'arite* de la troisième prémisse qui est considérée ambiguë par Averroès.

<i>Kašf</i> , 109, § 40	<i>Nižāmī</i> , 29r, ll. 2-5
وأما المقّمة الثالثة وهي القائلة إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقّمة مشتركة الاسم وذلك أنّها يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من أحوالها، والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه	كالسواد لما كان سواداً لعينه لم يجز تقدير وجوده ليس بسواد والجوهر لما قبل العرض لعينه لم يجز تقدير وجوده إلا وهو قابل
La troisième prémisse, celle qui affirme que toutes choses qui ne sont pas dépourvues d'[éléments] adventices sont-elles mêmes adventices, est une prémisse équivoque.* En effet on peut l'entendre selon deux significations différentes. Première signification : ce qui n'est pas dépourvu du genre des adventices et qui est dépourvu d'un de ses singuliers ; deuxième signification : ce qui n'est pas dépourvu d'un de ses singuliers, comme quand [par exemple] on dit : ce qui n'est pas dépourvu de cette noirceur désignée	Comme une chose noire, si elle est noire par sa propre essence, il sera impossible de la supposer existante autrement que noire, ceci est un exemple qui sert à illustrer l'argument selon lequel si un accident est réuni à une substance de toute éternité en vertu de la propre nature de cet accident il ne pourra jamais en être séparée. Or on sait que les accidentelles s'unissent aux substances et ils s'en séparent
* Le terme ici employé est <i>mušarakat al-ism</i> , qui traduit l'homonyme dans les <i>Catégories</i> d'Aristote.	

3.2 Preuve de l'Unicité divine

La preuve de l'unicité de Dieu, découlant de celle de son existence, est formulée de manière analogue dans presque tous les textes de *kalām aš'arite*. Elle s'appuie sur le principe de l'empêchement réciproque (*tamānu'*), qui consiste à montrer l'absurdité de l'hypothèse selon laquelle deux divinités régissent ensemble l'univers. La structure de l'argument est la suivante : si les divinités étaient deux ou plusieurs, leurs volontés pourraient être opposées ; en ce cas, selon la doctrine *aš'arite* nous n'avons que trois possibilités :

1. ou bien la volonté de l'un et de l'autre s'élisent mutuellement
2. ou bien les deux volontés opposées s'accomplissent
3. ou bien la volonté de l'un prévaut sur celle de l'autre.

Dans les deux premiers cas nous nous serons face à un univers sans aucune détermination (le monde serait en même temps existant et inexistant), dans le troisième cas une des deux divinités se trouverait dans l'impossibilité d'exercer sa volonté ce qui est incompatible, selon les *aš'arites*, avec le statut ontologique même de la divinité.

Il est intéressant de remarquer que chaque auteur *aš'arite* reproduit ce thème avec de légères variantes terminologiques, tout en maintenant de façon substantielle l'exposition de l'argument, ce qui fait penser à une sorte de « profession de foi » bien établie, à l'intérieur de l'école *aš'arite*. Le texte d'Averroès semble suivre, en le généralisant, le *K. al-Tamhīd* d'al-Bāqillānī (McCarthy 1957, 46) pour l'énonciation du principe et le *Niẓāmī* d'al-Fūrakī pour ce qui concerne les exemples en soutien de la preuve de l'unicité divine.

<i>Kašf</i> , p. 125	<i>Niẓāmī</i> , 36r, 20-36v, l. 7	<i>Tamhīd</i> , p. 46
وذلك أنهم قالوا: لو كانا إثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادها جميعاً، وإما ألا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً. ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً معاً. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس بآله.	التقدير و لو قدرنا وجود صانعين للعالم لا مكن تقدير و قوع الخلاف سما حتى ان أراد احدهما احيا زيد اراد الآخر اما نته فإذا قدر و لك لم يخل من يد انقاع مراد هما و ان لا يقع مراد هما و لا لجوز بقدر انقاع مراد هما ليس ذلك يوجب ان يتقا زيد في حاله و احده حيا وممتا و هذا المحال [...] و لا يجوز ان لا يقع مراد هما ليس ذلك يوجب ان ي [...] زيد في حاله واحده لاحيا و لا ممتا و هذا إلا يجوز فوجب ان تقع من اد أحدهما دون الآخر و وقع مراده كان عاليا و الذي لم يقع مراده معلوبا مطلوب الممهورى لا يصح ان تكون الها ظم ينق إلا ان تكون اله هو الواحد العاهو العالب فعملب انه لا يجوز ان تكون الصانع إلا واحد او يدل عل صحه ها	وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين و لا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إيمائته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما ، فوجب أن لا يتم أو يتم مراد أحدهما ، فيلحق من لم يتم مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، و العجز من سمات الحدث ، و قديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزا.
Ils disent : si [les divinités] étaient deux ou plus, elles pourraient être en désaccord et, dans ce cas, il faudrait, de trois choses l'une, sans qu'il puisse y en avoir de quatrième : ou bien la volonté des deux [divinités] s'accomplira, ou bien la volonté d'aucune, ou bien c'est la volonté de l'une mais non de l'autre qui s'accomplira. Ils poursuivent : or il est impossible que ne s'accomplisse ni la volonté de l'une ni celle de l'autre, car s'il était ainsi le monde ne serait ni existant ni non existant ; de même, il est impossible qui s'accomplisse la volonté de l'une et de l'autre, car le monde serait à la fois existant et inexistant. La seule possibilité qui reste est que s'accomplisse la volonté de l'une et que la volonté de l'autre échoue. Or celui dont la volonté échoue est impuissant, et un être impuissant ne peut pas être une divinité	Même si nous supposons l'existence de deux créateurs du monde, comment envisager l'occurrence d'un désaccord [entre eux] : si [par exemple] l'un d'eux voulait ressusciter Zayd et l'autre voulait la fin de ses jours, il ne serait pas possible de déterminer si ce qu'il veut l'un arriverait ou si ce qu'il veut n'arriverait pas. Il ne serait pas non plus possible d'estimer la probabilité du fait que ce qu'il veut n'arrive pas. De même il est impossible que Zayd se trouve au même temps en état de vie et en état de mort. [...] Ce qui se produit donc découle de la volonté d'un seul d'entre eux sans le concours de l'autre, et c'est donc la volonté d'un seul qui s'est produite. Celui dont la volonté s'accomplit prime sur celui dont la volonté ne s'est pas produite. Dieu donc est l'Unique Dieu, il n'est donc pas permis que le Créateur soit autre qu'un seul, tout cela indique la justesse de ce propos	Ce n'est pas possible que les <i>artisans</i> du monde soient deux ou plus. La preuve en est le fait que, s'ils étaient deux, ils pourraient être en désaccord et donc on trouverait que la volonté d'un serait en rivalité avec celle de l'autre. S'ils étaient en désaccord et l'un voudrait faire vivre un corps tandis que l'autre le faire périr, il est possible que les deux se trouvent dans l'impossibilité [d'accomplir l'acte souhaité] ou qu'un des deux le soit. Parce qu'il est impossible que ce qu'ils veulent tous les deux soit accompli, à cause de la contradiction de ce qu'ils veulent, il en découle nécessairement qu'ils ne l'accomplissent pas, ou que le désir l'un seul d'eux se réalise, donc celui qui n'accomplit pas ce qu'il veut sera impuissant. O bien ni l'un ni l'autre peuvent n'accomplir ce qu'ils veulent, l'impuissance des deux se produirait. Or, l'impuissance est l'une des caractéristiques d'un être contingent, de ce fait un Dieu éternel ne peut pas être impuissant.
* Traduction de l'Auteur.		

3.3 La Mission prophétique

La Loi Révélée, comme fondement de la Cité, joue un rôle de première importance dans la philosophie politique et morale d'Averroès. La loi divine est connue par l'intermédiaire des Prophètes. La nature de la mission prophétique et la manière de distinguer un prophète d'un imposteur est un thème central de la théologie musulmane.

Si dans son traité de théologie, Averroès consacre à ce sujet une longue dissertation, en tant que philosophe, il l'aborde uniquement dans le *Commentaire moyen des Parva naturalia* (Zouggar 2012, 410) en traitant de la vision dans le sommeil.

Le phénomène de la prophétie y est identifié à celui du songe véridique, duquel Averroès parle à cet endroit. En principe, c'est le perfectionnement intellectuel du philosophe qui permet de réaliser l'identification avec le logos divin. L'explication de ce point relève de la science de l'intellect. Le fait que la Vérité puisse se communiquer également à des humains non tournés vers la philosophie par le truchement d'images singulières (ce qui est le cas pour le prophète comme pour celui qui reçoit des songes véridiques) est plutôt un cas particulier, une exception. Dans le commentaire sur les *Parva naturalia* (Badawi 1954), Averroès explique néanmoins un processus noétique selon lequel il est possible que l'intellect Agent actualise dans l'imagination du rêveur des formes singulières de ce qu'il contient en lui-même de manière universelle. Dans le *Kašf*, le champ des « récepteurs du logos divin » s'élargit. Dans un passage portant sur l'attribut divin du « parlant » (*mutakallim*), à propos de la tradition prophétique Averroès écrit que « les savants sont les héritiers des prophètes » (*al-'ulamā' waraṭat al-anbiyā'*). Il affirme que la connaissance rationnelle reçue sur un mode démonstratif par le savant a la même Source – le logos divin, dirait-on en Occident – que celle qui inspire le prophète à produire des images de la vérité (ce qui est vérifié dans le fait que c'est, pour les savants, la connaissance rationnelle qui permet d'adhérer à la vérité révélée). Dans ce cas spécifique, très rare, la prophétie a une primauté sur la connaissance rationnelle, qui lui sert de vérification.

Il résume des arguments des *Mutakallimūn* (al-Ġābirī 1998, 173):

1. « Il est possible que Dieu missionne des envoyés » (§ 235-6). Cette formule dogmatique est conçue pour se démarquer à la fois du mu'tazilisme (pour lesquels cela est nécessaire) ; et des « *dahriyya* » (qui affirment que c'est impossible).

Puis pour passer de là à l'affirmation qu'un tel est prophète :

2. « la production des miracles (*mu'ǧiza*, *ḥāriqa*) est un signe (*dalīl*) que l'envoyé vient produire pour signifier qu'il est envoyé de la part de Dieu, comparable à un signe de reconnaissance » (§ 236, 2e partie).

L'un et l'autre volets de l'argument reposent sur une analogie avec le monde visible (ils relèvent du *qiyās al-šāhid 'alā al-ġā'ib*):

1. Il est possible que Dieu envoie des messagers, de la même manière qu'il est possible qu'un roi en envoie à ses sujets ;
2. Le miracle authentifie le messager de la même manière qu'un insigne royal authentifie le messager.

La critique porte sur la faiblesse initiale du passage direct entre le champ du possible au champ du factuel avéré : s'il est possible que Dieu missionne des envoyés, il n'en découle pas encore nécessairement qu'il l'ait vraiment fait ; les envoyés sur lesquels repose toute l'autorité de la Loi révélée peuvent avoir été des imposteurs, ou avoir été illusionnés.

Or les *aš'arites* donnent comme seul argument la *mu'ğiza* qui est définie de manière standard dans la littérature *aš'arite* comme un acte contraire à l'habitude (*nāqi li-l-'āda* ou *hāriq li-l-'āda*, d'où l'appellation *hāriqa*, plur. *hawāriq*) qui apparaît chez celui qui prétend (*mudda'in*) à la prophétie, dans le temps de l'obligation légale (*zaman al-taklīf*) – distingué du temps de la résurrection, *al-qiyāma* : les choses extraordinaires qui se produiront au jour dernier ne seront pas des miracles.

Il doit être accompagné du défi (*taḥaddī*) – l'acte par lequel le prophète dit : si vous ne me croyez pas, essayez d'en faire autant – et ceux qui sont défiés ne doivent pas être capables de relever le défi – les exemples sont Moïse convoquant les magiciens, ou encore les versets du Coran disant : « essayez de composer dix versets comme ceux-ci » (Coran 27, 88).

En effet, d'autres personnes (les saints, *awliyā'*) peuvent produire des actes extraordinaires qui ne sont pas des *mu'ğizāt* parce qu'ils ne sont pas accompagnés de cette revendication.

En fonction de cela, si un individu produit un acte extraordinaire (dans le sens de non conforme au cours ordinaire des choses), s'il a défié les humains d'en produire un semblable et que personne n'y a réussi, on a la certitude que ce signe est donné par Dieu comme une attestation de la véracité de celui qui affirme être un envoyé de Dieu.

Cela est résumé par Averroès dans le § 239 (al-Ġābirī 1998, 174), sous forme syllogistique :

1. « Cet individu a produit un miracle ».
2. « Toute personne qui a produit un miracle est un prophète ».

Ayant réduit la formule dogmatique à ce syllogisme, Averroès entreprend d'en montrer la faiblesse. En cette occasion Averroès traite de façon très pragmatique la question de la prophétie. Il abandonne les réflexions noétiques sur les modalités à travers lesquelles la prophétie peut se manifester dans l'âme du prophète (il nous donne un aperçu de cela dans le *Tahafūt al-tahafūt* – Bouyges

1992, 510 – et dans le Commentaires moyen des *Parva Naturalia*) pour se concentrer sur les preuves de l'existence même du prophète et des moyens que les hommes doivent employer pour conférer à un homme la qualification de prophète. En maintenant la structure argumentative qui façonne tout le texte, Averroès traite ce sujet en deux volets. D'abord il prend en examen les doctrines des *aš'arites*, l'école théologique qui représente la cible principale du *K. al-Kašf*. Il montre les faiblesses de leurs propos et en suite il produit ses propres arguments, pour donner une preuve positive de la véracité de l'envoi du Prophète de l'Islam. Pour mieux retracer le déroulement du discours nous allons suivre ce découpage.

Nous allons voir comment Averroès utilise principalement trois ouvrages du *kalām aš'arite*, le *K. al-Iršād* d'al-Ġuwaynī, le *Iqtīṣād fī al-'Itiqād* d'al-Ġazālī et le moins connu *an-Niẓāmī fī uṣūl ad-dīn* d'al-Fūrakī.

Dans le détail, les arguments se déroulent de la manière suivante :

Quant à l'existence de cette sorte de personnes [envoyées], certains, les *mutakallimūn*, se sont efforcés de la montrer pas le syllogisme (*qiyās*). Ils disent : il est établi que Dieu est parlant, voulant, et maître (*mālik*) de ses serviteurs. Or il se peut, dans le monde visible (*šāhid*), qu'une personne parlante, voulant et maîtrisant le sort de ses serviteurs missionne un envoyé aux serviteurs qu'il domine. Donc, nécessairement, la même chose doit se pouvoir dans le monde invisible. (al-Ġābirī 1998, 174)

Ce propos est une synthèse des affirmations d'al-Ġazālī et d'al-Fūrakī. Al-Fūrakī, affirme dans le *Niẓāmī* :

Ce qui prouve la vérité de ce que nous avons dit [qu'il est possible à Dieu de missionner des envoyés] est que nous disons que Dieu est le Souverain de [ses] sujets (*mālik al-mulk*) et qu'il est possible à un souverain de disposer de ses sujets comme il le veut. Donc, s'il veut missionner des envoyés, il le fait. (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 133r, ll. 4-6)

et al-Ġazālī, dans son *Iqtīṣād fī al-'Itiqād* :

La preuve de [cette] possibilité est que du moment qu'il est montré que Dieu *ta'āla* est parlant et qu'il est capable (puissant, *qādir*), non empêché de manifester le discours intérieur en créant des expressions (*alfāz*) des sons, des signes et autres moyens de signification ; et que [d'autre part] il est montré la possibilité que [quelqu'un] missionne des envoyés. (Agah Çubukçu, Atay 1962)

Immédiatement après, Averroès ajoute :

Ils renforcent [le caractère probant de] ce lieu en infirmant [l'idée de] l'impossibilité qui, selon les Brahmanes, affecterait l'existence de prophètes missionnés par Dieu, et disent : [ce qui précède] étant le cas, il est clair qu'il s'agit d'une chose possible, dans le monde invisible comme dans le monde visible. En outre, il est clair aussi que, dans le monde visible, lorsqu'un homme se présente devant les sujets (*al-mulk*) en disant : 'Ô gens, je vous suis envoyé de la part du souverain (*mālik*)', et qu'il produit des signes [appartenant au] souverain, il est nécessaire de reconnaître que ce que prétend cet envoyé est la vérité. Or, disent-ils, ce signe, c'est [en l'occurrence] que l'envoyé produise un miracle. (al-Ġābirī 1998, 174)

Et nous trouvons de même chez al-Fūrakī :

Et ce qui prouve également la vérité de ce que nous avons dit est ce qui apparaît avec évidence au sujet de la prophétie des envoyés, et ce que Dieu – exalté soit-il – manifeste par le biais (*'alā yad*) de chacun d'entre eux en fait de miracles (*mu'ǧizāt*) qui montre sa véridicité. (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 133r)

Ces arguments sont critiqués par Averroès de la manière suivante : les *aš'arites* fondent leur démonstration sur une série d'arguments fallacieux :

- Ils donnent comme preuve de l'existence du prophète le miracle, dont n'est pas prouvée ni l'existence, ni le lien avec la prophétie.
- Ils déduisent la possibilité de l'envoi du prophète d'un syllogisme du visible à l'invisible sans qu'il y ait uniformité de nature entre les deux termes du syllogisme même (c'est le cas de al-Fūrakī).
- En montrant la possibilité de l'envoi du prophète (ce qui est fait par le biais de la réfutation des brahmanes), ils ne démontrent point l'existence des prophètes. S'ils croient le faire ce puisqu'ils se méprennent sur les sens et sur les implications du terme « possible ».

On peut analyser dans le détail comme ces critiques se déroulent. Pour ce qui en est du premier point, la légitimation du signe (le miracle) qui à son tour doit légitimer la Révélation ne peut avoir lieu que :

- Par le biais de la Révélation
- Par le biais de la Raison

Or, il ne peut pas découler de la Révélation car la véridicité de cette dernière est encore à établir.

- Ne peut pas découler de la raison, car elle porte sur l'expérience.

Donc, on ne peut pas s'attendre à ce que les gens puissent reconnaître une (première) Révélation par le biais du miracle si cela ne se pas déjà produit maintes fois avant. Il faudrait par ailleurs que le miracle soit univoquement lié à la prophétie, ce qui n'est pas toujours le cas. On ne peut donc pas en avoir une preuve rationnelle car en l'absence de la prémisse « toute personne qui produit un miracle est un Envoyé » on ne peut pas tirer la conclusion voulue.

En outre, à supposer que l'on ait reconnu l'existence de l'état d'envoyé, ayant substitué la [notion de] possibilité qui équivaut à l'ignorance à celle de [possibilité de] l'existence, et que l'on ait posé que le miracle indique la sincérité de l'individu qui revendique la qualité d'envoyé, nécessairement, le caractère probant de cette indication ne s'imposera pas à celui qui considère comme possible qu'un miracle puisse être produit par quelqu'un qui n'est pas envoyé, ce qui est [précisément] le cas des *mutakallimūn*, puisqu'ils considèrent comme possible qu'il soit produit par un magicien, ou par un saint (*walī*). Quant à la condition [subsidaire] qu'ils invoquent, à cause de cela [ce qui précède] [ce qui précède], à savoir que le miracle n'indique la qualité d'envoyé que lorsqu'il est associé au fait que [celui qui le produit] prétend (*yaddaʿī*) à cette qualité. (al-Ġābirī 1998, 174)

Al-Fūrakī donne la définition de miracle (*muʿjiza*) qui sera débattue par Averroès :

acte contraire à l'habitude (*nāqidh li-l-ʿāda*) qui apparaît chez (*ʿalā yad*) celui qui prétend (*muddaʿin*) à la prophétie, dans le temps de l'obligation légale (*zaman al-taklīf*) [qui s'oppose au temps de la résurrection, *al-qiyāma* : les choses extraordinaires qui se produiront au jour dernier ne seront pas des miracles]. Il doit être accompagné de défi (*tahaddī*) [l'acte par lequel le prophète dit : si vous ne me croyez pas, essayez d'en faire autant] et ceux qui sont défiés ne doivent pas être capables de relever le défi [les exemples que l'on a l'esprit sont Moïse convoquant les magiciens, ou les versets du Coran disant : essayez de composer 10 versets comme ceux-ci. (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 13r, ll. 6-7)]

[...]

Si celui qui produit un tel acte ne dit pas : je suis prophète et voici mon miracle, et donc croyez-moi dans ce que je prétends, et suivez-moi, ou bien opposez-vous, ce n'est pas un miracle (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 137r, l. 8)

[...]

Exemples classiques de *mu'ğiza* ; Moïse transforme le bâton en serpent (*inqilāb al-'asā hayyatan*), retire la main blanche de son sein, fend la mer (*falq al-bahr*) ; Jésus guérit l'aveugle et le lépreux (*ibrā' al-akmah wa-l-abras*) ressuscite les morts (*ihyā' al-mawtā*). (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 137r, l. 15)

La première critique qu'Averroès adresse aux *aš'arites* est qu'ils posent comme auto-évident un lien entre miracle et prophétie quand ce lien n'est pas évident du tout.

Pour toutes ces raisons, l'argument « celui qui fait de miracle est prophète » est rhétorique car finalement on ne peut pas reconnaître comme assurément existants ni le sujet (*mubtada'*) ni le prédicat (*ḥabar*) on ne peut pas juger de la véridicité de la proposition même (al-Ğābirī 1998, 174).

Cet exemple précis paraît tiré d'al-Ğazālī, *Maqāsid* (Beğu 2000, 11), l'assentiment (*tasdīq*) à une proposition comportant un sujet et un prédicat doit nécessairement être précédé de deux représentations (*tasawwur*), celle du sujet et celle du prédicat : « Tout assentiment doit nécessairement être précédé de deux représentations ». En effet, on ne peut pas imaginer que celui qui ne comprend pas « le monde » (*al-'ālam*) seul, et « adventice » (*ḥādith*) seul puisse consentir au fait que le monde est adventice ».

Pour ce qui concerne la deuxième critique, Averroès se réfère principalement à al-Fūrakī et concerne l'usage du syllogisme du visible à l'invisible qui est inapproprié en raison du fait qu'il n'y a pas d'adéquation entre les natures des deux termes du syllogisme. Nous retrouvons ce type de critique à plusieurs reprises dans le *Kaśf* et elle s'appuie sur le texte du *mahdī* Ibn Tūmart. Le *qiyās al-ğā'ib 'alā aš-šāhid*, l'analogie de l'inconnu au connu (visible), est fallacieuse parce qu'il n'y a pas de moyen terme (*ğāmī'*) entre celui-ci et celui-là, l'un étant le contraire de l'autre, puisque celui-ci est agent et celui-là ne l'est pas ; que celui-ci est éternel et celui-là est adventice, que celui-ci est tributaire et celui-ci se suffit à lui-même ; dès lors, en jugeant de l'un par analogie avec l'autre, on altère la réalité de l'un et de l'autre, car l'analogie n'est valide entre des choses similaires ou différentes, pourvu qu'il existe une similitude (*šabah*) entre elles. Or le Créateur n'a ni semblable ni similaire. Ainsi est réfutée toute pratique assimilationniste et est réfutée l'analogie de l'inconnu au connu.

Averroès pose donc son propre argument en soutien de la preuve de l'envoi du prophète en prenant le départ du constat que certains hommes ont institué des lois révélées (*šarā'i'*) sans qu'elles ne soient le fruit d'une accumulation séculaire de savoirs. Ce fait est extraordinaire et constitue en fait le « vrai » trait distinctif du prophète, car tous les hommes pour avancer dans la connaissance sont obligés de se référer à ceux qui ont vécu avant eux.

Supposons par exemple qu'il n'ait pas existé jusqu'à notre époque de science de la géométrie et de l'astronomie, et qu'un seul homme, par soi-même, prétende à connaître les dimensions des corps célestes et leurs figures, ainsi que les distances séparent les uns des autres il en serait incapable.

Ces lois qui ne sont pas le résultat d'une sagesse humaine sont l'acte propre de la prophétie, celui que fait en sorte qu'un homme puisse être reconnu comme prophète.

Ces lois ont en plus la caractéristique de savoir doser la connaissance pour afin que le peuple puisse atteindre sa félicité sans égarement.

Nous disons qu'il y a plusieurs façons de le reconnaître. La première et de savoir que les révélations (*šarā'i'*) que contient [le Coran] à propos des sciences et des actes sont des choses qui ne peuvent être acquises par l'apprentissage mais seulement par l'inspiration. La deuxième [se rapporte à] ce qu'il contient d'informations sur les choses cachées. (al-Ġābirī 1998, 174)

Averroès ne s'attarde pas au sujet du *iḥbār 'an al-ġuyūb* car il s'agit d'un concept largement acquis dans le *kalām*, comme l'explique par ailleurs Daniel Gimaret dans son texte *La doctrine d'al-Ash'ari* (Gimaret 1990, 465).

Le discours prophétique à proprement parler porte tantôt sur des choses du passé dont le prophète ne pouvait pas avoir connaissance parce qu'il n'avait pas pu les apprendre, soit sur des événements à venir, annoncés et qui se sont en effet produits comme il l'avait annoncés,¹⁶ on trouve encore une fois chez al-Fūrakī une définition proche de celle évoqué par Averroès : le propos prophétique porte « la connaissance des choses passées sans avoir lu des livres, et la prédiction des choses futures » (al-Ġābirī 1998, 174).

Averroès y a déjà fait allusion un peu plus haut, en expliquant que le Coran indique une inspiration divine parce que les prophètes « prédisent des faits qui ne se sont pas encore produits, et que ces faits arrivent dans l'être à la manière dont ils l'avaient prédite et dans le temps où ils l'avaient prédite » (180).

La raison pour laquelle il est si important pour Averroès, d'établir de manière univoque l'existence du don de la Prophétie et de savoir par quel biais on peut reconnaître un Prophète d'un imposteur est de ce fait de pouvoir créer, grâce à *'ilm al-naẓar* un lien univoque entre le miracle et le prophète, en considérant inaboutie la démonstration des *aš'arites*.

16 On trouve une énumération concise et exhaustive du caractère miraculeux du Coran, auprès des *aš'arites*, dans le texte d'al-Fūrakī (Istanbul, Aya Sofya, 2378, f. 139r).

Le long chapitre consacré dans le *Kašf* à ce propos est explicable à la fois par l'importance que ce thème avait à son époque, comme cela est attesté par Ibn Ḥaldūn, qui revient maintes fois sur le sujet, mais il a aussi une raison interne à la démarche du traité.

Averroès note que la philosophie pratique, celle politique, celle qu'il a étudiée à fond, n'arrive pas à exprimer adéquatement les enseignements indispensables à tous les êtres humains pour atteindre le bonheur, à la fois aux élites et du peuple. C'est l'universalité du message divin qui établit pour lui de primauté de la connaissance du prophète par rapport à celle du Philosophe accompli.

Selon Averroès, la Loi révélée, livre avec une précision et une clarté infiniment plus grande que ne pourraient le faire l'art politique, les techniques de bonne gouvernance, la rhétorique, la meilleure manière de conduire l'ensemble des êtres humains, quel que soit leur niveau, vers l'accomplissement de leur bonheur individuel et collectif. « C'est pourquoi on peut affirmer que ces connaissances, qui sont apportées par le prophète inspiré, sont d'autre ordre que celles acquises par l'enseignement, les art » etc. Si la pratique de la philosophie garantit la béatitude de du savant, elle ne donne pas à savoir comment répondre aux besoins des autres êtres humains, qui sont la majorité.

À différence d'Ibn Baġġa qui considérait que le philosophe devait s'abstraire du monde et mener une vie retirée afin d'atteindre la perfection du savoir jusqu'à l'*ittisāl* (la jonction avec l'intellect divin), Averroès considère, selon la plus pure tradition musulmane, que « les savants sont les héritiers des prophètes ». Or, s'ils héritent des prophètes une proximité avec l'esprit divin qui leur permet de s'approprier des intelligibles au-delà de ce qui est consenti aux autres hommes, ils héritent aussi le rôle de bien conduire le peuple sont garants de l'accomplissement des tous les êtres humains, et non pas uniquement de leur propre accomplissement. Comme ironisait le théologien jésuite Giovanni Maria Luisetto, « Dieu créa l'homme à sa propre image, au point que l'homme aussi ne crée rien qui ne soit pas à sa propre image », l'Averroès de plus en plus élitiste¹⁷ que l'on dépeint, intéressé à un univers accessible uniquement aux savants, enfermé dans la même « tour d'ivoire métaphysique » qu'Ibn Baġġa, l'Averroès qui accorde au peuple une vérité amputée de toute valeur profonde est bien plus à l'image des exégètes Occidentaux qui le décrivent de la sorte, que du cadī de Cordoue qui s'efforça de bien diriger la communauté de son époque, de contrecarrer les méfaits d'une pensée trompeuse répandue à tous les niveaux de la société et qui alimentait conflits et divisions. Dans les chroniques locales il est plus souvent cité pour ces activités que pour sa vaste production

17 Une description bien plus adaptée à la production et au profil de Ibn Baġġa.

philosophique. Des Lois capables de garder l'ensemble des hommes écartés des conduites néfastes pour les individus et pour la société, par l'adhésion libre de l'esprit (*taṣdīq*) et non pas par la violence et la contrainte sont perçues par Averroès comme le vrai acte prodigieux du prophète.

[§ 258] Le premier est que l'existence de la sorte d'hommes que l'on appelle envoyés ou prophètes est connue par soi, et que ce sont des hommes de cette sorte qui ont institué des lois (*ṣarā'i'*) pour les humains sous inspiration (*waḥiyy*) divine, non par un enseignement humain. Les seuls à nier leur existence sont ceux qui nient l'existence des [autres] choses transmises par tradition multiple (*mutawāṭira*), les *dahriyya*, reconnaissent qu'il existe certains individus qui reçoivent l'inspiration de communiquer aux humains certaines connaissances et actes bons par laquelle leur félicité sera achevée, et de leur interdire des croyances perverses et des actes mauvais. C'est en cela que consiste l'activité des prophètes.

[§ 259] Le premier est que l'existence de la sorte d'hommes que l'on appelle envoyés ou prophètes est connue par soi, et que ce sont des hommes de cette sorte qui ont institué des lois (*ṣarā'i'*) pour les humains sous inspiration (*waḥiyy*) divine, non par un enseignement humain. Les seuls à nier leur existence sont ceux qui nient l'existence des [autres] choses transmises par tradition multiple (*mutawāṭira*), les *dahriyya*, reconnaissent qu'il existe certains individus qui reçoivent l'inspiration de communiquer aux humains certaines connaissances et actes bons par laquelle leur félicité sera achevée, et de leur interdire des croyances perverses et des actes mauvais. C'est en cela que consiste l'activité des prophètes

[...]

[§ 271] Celui qui institue les Lois doit également connaître la vaste quantité de choses dont le peuple a besoin pour sa félicité, et quelles méthodes doivent être employée pour lui [faire acquérir] ces connaissances. Or tout cela, ou la plupart de ces choses, ne peuvent être établies par l'enseignement, ni l'art ou la sagesse, comme le sait avec certitude qui s'est adonné aux sciences, et en particulier celle de l'institution des Lois, de la décision des règles [aptés à procurer le bonheur de tous]. (al-Ġābirī 1998, 179 ; 182)

Une Loi dont l'inspiration ne serait pas divine, selon Averroès, ne pourrait donc pas être formulée en des termes adéquats pour convenir dans toutes les époques à la totalité des êtres humains, non pas à une

seule partie d'entre eux. Si Averroès voit effectivement dans la figure du « philosophe au savoir parfait » l'accomplissement de l'Humain (qui devient capable d'atteindre le divin), il voit aussi la perfection du savoir divin – transmis par les prophètes – se manifester entre autres dans la capacité d'accomplir l'Humanité, dans la capacité d'atteindre l'âme de tout être humain.

[§ 272] Comme toutes ces choses se trouvent dans le Livre Sacré de la manière la plus parfaite possible, nous savons que cela procède d'une inspiration divine, et qu'il s'agit de la parole de Dieu, mise dans la bouche de son prophète. C'est pourquoi Dieu a dit, voulant éveiller l'esprit à ce fait : - Dis : « Si les hommes et les Djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran ils ne produiraient rien qui lui rassemble » (Coran 17: 88), etc., jusqu'à la fin du verset.

[§ 273] Cette idée gagne en crédibilité, au point de devenir comme une vérité catégorique et certaine, si l'on sait que [le Prophète] – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – était illettré, a grandi dans une nation illettrée, inculte (*'āmmiyya*), nomade, qui n'avait jamais pratiqué les sciences et à laquelle aucune science n'a été attribuée, qui ne s'était jamais adonnée à l'étude des êtres comme y étaient habitués les Grecs et d'autres nations chez lesquelles la sagesse avait été achevée pendant des périodes très longues.

[...]

[§ 275] Cette idée peut également être connue d'une autre manière, en comparant cette Loi aux autres. En effet, si l'acte des prophètes en tant qu'ils sont prophètes n'est rien d'autre que d'instituer des lois par une inspiration divine, comme cela est établi pour tous, je veux dire tous ceux qui professent qu'il y a des lois révélées grâce à l'existence de prophètes – que les bénédictions de Dieu soient sur eux – et que l'on considère ce que le Livre précieux contient de révélations utiles à la science et à la pratique, elles-mêmes utiles au bonheur, et ce que contiennent les autres livres et lois révélées, on constate sa supériorité infinie, de ce point de vue, en comparaison avec autres lois.

[§ 276] Et en somme, s'ils existent des livres, reçus dans certaines Lois Révélées qui méritent d'être considéré la parole de Dieu¹⁸ en raison de leur caractère prodigieux, de l'écart de genre qu'ils

18 Sur ce point aussi Averroès rejoint al-Fūrakī, qui affirme l'origine divine de la Torah et des Évangiles (Istanbul, Aya Sofya, 2378, 133v).

présentent avec les paroles humaines, et de leur différence [avec ces dernières] quant à ce qu'ils contiennent comme science et [prescriptions portant sur les] actes, il est clair que le livre précieux, le Coran, mérite incommensurablement davantage cette dignité.

Quant à toi, ceci t'apparaîtra fortement si tu prends connaissance de ces livres, je veux dire la Torah et les Évangiles – car certes, il est impossible qu'ils aient été altérés dans leur totalité.

Les livres sacrés juifs et chrétiens sont censés avoir fait l'objet d'une altération (*tahrif*). Il faudrait donc distinguer dans cette perspective ces livres eux-mêmes, tels qu'ils sont évoqués par le Coran, et ce que lisent effectivement les chrétiens et les juifs, à savoir des textes altérés par la suite, au fil du temps. Mais, même si altérés, ils ne peuvent l'avoir été en totalité, et il reste quelque chose de la parole divine dans ces livres. Cependant la présence divine à un moindre degré par rapport au Coran.

[...]

[§ 278] A cause du caractère unanimement [partageable] de l'enseignement du Livre Sacré, et des révélations qui s'y trouvent – je veux dire par là le fait qu'elles assurent la félicité de chacun –, cette Loi révélée est commune à tous les hommes. C'est pourquoi Dieu a dit :

-Dis : « Ô vous les hommes, Je suis en vérité envoyé vers vous tous comme le Prophète de Dieu » (Coran 8: 158) et c'est pourquoi [le Prophète] – sur lui soit la paix – a dit : « J'ai été envoyé au blanc et au noir ».

Il semble qu'il en aille en quelque sorte pour les lois révélées comme pour les aliments : de même qu'il y a des aliments qui conviennent à toutes les personnes ou à la plupart, de même pour les lois. C'est la raison pour laquelle les lois antérieures à celle-ci, qui est la nôtre, furent toujours particulières à certains peuples seulement, tandis que cette loi, qui est la nôtre, a été imposée de manière générale à tous les hommes.

[...]

[§ 280] Si, donc, tout cela est comme nous l'avons dit, il t'apparaît que la manière dont le Coran signifie la prophétie [de Muḥammad] – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – n'est pas semblable à la manière dont la transformation du bâton en serpent (Coran 7: 107; 26: 32) signifie la prophétie de Moïse – la paix soit sur lui –, ni à la manière dont la résurrection des morts et la guérison de l'aveugle et du lépreux (Coran 3: 49 ; 5: 110) signifient la prophétie de Jésus. En effet, même si ce sont là des actes qui

ne sont produits que par des prophètes, et qui sont persuasifs pour le peuple, ils ne signifient cependant pas [la prophétie] de manière catégorique s'ils sont pris à eux seuls, car ce ne sont pas des actes [qui procèdent] de la qualité en vertu de laquelle le prophète est dit être prophète, tandis que le Coran signifie cette qualité à la manière dont la guérison signifie la médecine. Ainsi, par exemple, si deux personnes prétendent être médecins, et que la première dit : « La preuve que je suis médecin, c'est que je marche sur l'eau », tandis que la seconde disait : « La preuve que je suis médecin est que je guéris des malades », et que la première se mettait à marcher sur l'eau, la seconde à guérir des malades, nous conviendrons que [l'art de la] médecine se trouve en celui qui a guéri les malades et notre assentiment serait de l'ordre démonstratif, tandis que notre assentiment au fait que [l'art de] la médecine se trouve dans celui qui a marché sur l'eau serait de l'ordre de la persuasion, relevant de l'argument *a fortiori*.

[§ 281] Et le type d'opinion que formerait auprès des gens ce serait que celui qui est capable de marcher sur l'eau – ce qui n'est pas un acte à mesure d'homme – doit *a fortiori* être capable de guérir, ce qui est à mesure d'homme. C'est la même relation qui existe entre le miracle qui ne relève pas des actes [procédant] de la qualité [en vertu de laquelle le prophète est prophète] et la qualité même en vertu de laquelle le prophète mérite d'être [appelé] prophète, à savoir l'inspiration. C'est de cette sorte qu'est la conviction qui se produit dans l'âme : il n'est pas improbable que celui que Dieu a rendu capable d'accomplir cet acte extraordinaire, parmi tous les hommes de son temps, dise vrai, lorsqu'il prétend que Dieu l'a gratifié de l'inspiration [prophétique].

[§ 282] En somme, si l'on pose que les Envoyés [par Dieu] existent, et que les actes miraculeux (*ḥārīqa*) ne procèdent pas d'autres hommes qu'eux, le miracle (*mu'ǧiz*) est un signe (*dalīl*) afin qu'on considère le prophète véridique. Je veux dire que le miracle extérieur, qui n'est pas approprié à la qualité en vertu de laquelle le prophète est appelé prophète, obtient uniquement l'assentiment du peuple, tandis que le miracle propre au prophète [la production d'une Loi Révélée] obtient l'assentiment à la fois du peuple et des savants. (al-Ġābirī 1998, 183-5)

Pour établir que le miracle est le trait distinctif de la prophétie, il fallait auparavant reconnaître que les prophètes existent, que les miracles existent, que produire un miracle n'est pas le fait de tous, mais uniquement des prophètes, il fallait donc établir

- a. la reconnaissance de l'existence des miracles
- b. la reconnaissance de l'existence de prophètes

pour obtenir l'assentiment [*taṣdīq*] à une proposition assertorique où *a* est prédiqué de *b*, cela nécessite d'abord de reconnaître l'existence de chacun des deux termes prédiqués et du lien univoque existant entre les deux.

Le syllogisme qui prétend donc établir qu'untel est prophète ne pourra le faire que si l'on sait précédemment qu'ils peuvent exister à la fois les prophètes et des miracles.

Or, si le miracle « extérieur à la mission prophétique » (guérir les malades, marcher sur l'eau, transformer un serpent en bâton et un bâton en serpent) est convaincant pour le peuple, mais se prête aussi à d'incessantes remises en question (véridicité des témoignages, tromperie des sens, aucune preuve objective que ces faits soient en lien avec la prophétie elle-même), le miracle interne à la mission Prophétique est convaincant pour le peuple tout comme pour les savants.

Du point de vue d'Averroès, plus encore que la connaissance de l'avenir et des réalités inatteignables par un simple être humain, le vrai miracle du prophète est la Loi Révélée, qui siècle après siècle continue à motiver ses croyants à agir pour le Bien de tous. Si aucune science, ni art humains a le pouvoir d'obtenir qu'on n'agisse pas en privilégiant son propre intérêt ou celui du groupe auquel on appartient, selon Averroès, le message prophétique – en plaçant à l'extérieur l'arbitrage suprême des agissements humains – eut comme principal bienfait le pouvoir de soustraire les individus et les peuples à la fois au chaos de l'anomie, à la loi imposée à tous par le plus fort, à la loi imposée par les plus nombreux aux minorités, à la loi imposée par les élites à la multitude.

Bibliographie

- Abū l-Aḡfān, M. ; Al-Zāhī, M. (1980). *Fihris Ibn 'Aṭīyya*. Beyrouth : Dār al-gharb al-Islāmī.
Agah Çubukçu, I. ; Atay, H. (1962). *Al-Ġazālī. Al-Iqtisād fī al-'Itiqād*. Ankara.
Al-'Asqalānī, Š. (1911). *Lisān al-mizān*. Hayderabad : Maṭba'at Mağlis Dā'irat al-Ma'arif an-Nizāmiyya.
Al-Ġābirī, M. (1998). *Ibn Rušd. Al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla fī aqā'id al-milla*. Beyrouth : Markaz Dirāsāt.
Al-Ġābirī, M. (2015). *Ibn Rušd. Tahāfut al-tahāfut*. Beyrouth : Markaz Dirāsāt.
Al-Ġazālī, A. (1924). *Miškāt al-anwār*. Le Caire.
Al-Ġazālī, A. (1933). *Ġawāhir al-Qurān*. Le Caire.
Al-Kawtharī, M. (1948). *Al-Ġuwaynī. Risala Niẓamiyya*. Le Caire : Maṭba'at al anwār.
Al-Marraq, A. (1984). *Al-Ġazālī. Al-munqidmin al-dalāl*. Alger : al-Mu'assasat al-waṭaniyya li-l-kitāb.
Al-Safadī, S. (s.d.). *Al-wāfī bil-wafayat*. Istanbul.
Beġu, M. (2000). *Al-Ġazālī. Maqāṣid al-falāsifa*. Damas.
Bouyges, M. (1992). *Ibn Rušd. Tahāfut al-tahāfut*. Beyrouth : Dār al-Maršq.
Campanini, M. (2007). *Averroè*. Bologna : il Mulino.

- Canova, B. (2006). « Le rôle des sources grecques dans le *Kitāb al-kašf 'an manāhiġ al-adilla* d'Averroès ». *Annali di Ca' Foscari*, 45(3), Serie Orientale 37, 41-63.
- Canova, B. (2007). « Aristote et le Coran dans le *Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla* d'Averroès ». Brenet, J.-B. (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*. Turnhout : Brepols, 193-213.
- Cheddadi, A. (2002). *Ibn Ḥaldūn. Le Livre des exemples*. Paris : Gallimard.
- Masson, D. (1967). *Le Coran - trad.* Paris : Gallimard.
- De Libera, A. ; Geoffroy, M. (1996). *Averroès. Le discours décisif*. Paris : GF Flammarion.
- De Libera, A. ; Geoffroy, M. (2000). *Averroès. L'Islam et la raison*. Paris : Flammarion.
- De Slane, M. (1863). *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Paris : Imprimerie Royale.
- Fórneas, J.M. (1978). «De la transmisión de algunas obras de tendencia aš'arī en al-Andalus ». *Awraq*, 1, 411.
- Gimaret, D. (1987). *Ibn Fūrak. Muġarrad maqālāt al-Aš'arī*. Beyrouth : Dār al-mašriq.
- Gimaret, D. (1990). *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Geoffroy, M. (1999). « L'almohadisme théologique d'Averroès ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 66. Paris : Vrin, 9-47.
- Geoffroy, M. (2001). « Ibn Rušd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du *Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul ». *Medioevo*, 26, 327-52.
- Geoffroy, M. (2005). « A propos de l'almohadisme théologique d'Averroès : l'anthropomorphisme (*taġsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla* ». Cressier, P. ; Fierro, M. ; Molina, L. (eds), *Los Almohades : problemas y perspectiva*, vol. 2. Madrid : CSIC, 853-94.
- Ibn al-Ġawzī (s.d.). *Al-Muntazim*. Istanbul.
- Badawi, A. (1954). *Ibn Rušd. Talḥiṣ Kitāb al-ḥiss wal-l-maḥsūs*. Éd. A. Badawi. Le Caire : Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya.
- Luciani, J.-D. (1938). *Al-Ġuwaynī. Kitāb al-Iršād*. Paris.
- McCarthy, R. (1953). *The Theology of al-Ash'arī. The Arabic text of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām, With Brief Annotated Translations, and Appendices Containing Material Pertinent to the Study of al-Ash'arī*. Beyrouth : Imprimerie Catholique.
- McCarthy, R. (1957). *Al-Bāqillānī. Kitāb al-Tamhīd*. Beyrouth : Imprimerie Catholique.
- Michon, C. (1999). *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils*. Paris : GF Flammarion.
- Munk, S. (1856). *Le guide des égarés. Traité de théologie et philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide*. Paris : Imprimerie Royale.
- Zougar, N. (2012). « La prophétologie d'Averroès dans le *Kašf 'an manāhiġ al-adilla* ». *Annales Islamologiques*, 46, 387-407.

