

Université de Montréal

L'activité philosophique comme condition nécessaire à l'établissement d'un État juste  
dans la pensée d'Averroès

Par  
Meriem Rebbache

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître ès arts en philosophie, option  
Philosophie au collégial

Août 2021

© Meriem Rebbache, 2021

*Ce mémoire intitulé*

**L'activité philosophique comme condition nécessaire à l'établissement d'un État juste  
dans la pensée d'Averroès**

*Présenté par*

**Meriem Rebbache**

*A été évalué par un jury composé des personnes suivantes*

**Anna Ghiglione**

Présidente-rapporteuse

**David Piché**

Directeur de recherche

**Violeta Cervera Novo**

Membre du jury

## RÉSUMÉ

Ibn Rushd, mieux connu sous son nom latinisé, Averroès, incarne l'esprit de la pensée rationnelle en Islam médiéval comme contemporain. L'œuvre de celui qui a voulu éradiquer, il y a de cela plus de huit siècles, le dogmatisme et le fanatisme religieux en défendant plutôt un Islam éclairé, nécessitant, pour ce faire, d'accueillir à bras ouverts la pratique philosophique, n'a, en effet, aujourd'hui certainement pas perdu de son actualité. Le présent travail propose ainsi de s'intéresser à cette importante tentative de réformation religieuse encouragée par Averroès, en étudiant, dans le détail, l'articulation entre philosophie et religion qui caractérise surtout sa pensée politique. Averroès était un penseur musulman, ayant développé sa pensée dans un contexte politico-religieux bien précis, dont la première partie s'évertuera à établir les bases nécessaires permettant d'entreprendre notre recherche tout en reconnaissant son caractère moderne. La deuxième partie du travail consistera à exposer la manière dont Averroès fonde, en droit, l'obligation, en vertu de la Révélation, de la pratique philosophique, pour le musulman qui en est capable. La troisième et dernière partie présentera finalement les retombées pratiques de cette interdépendance entre religion et philosophie, précisément en ce qui a trait à l'établissement d'une Cité juste en Terre d'Islam. S'imposera alors de poser un regard critique sur la pensée d'Averroès duquel émergera plusieurs réflexions dont la pertinence aura su persister à travers les siècles.

*Mots clés* : philosophie, histoire de la philosophie médiévale, Moyen Âge, Averroès, rationalité, Islam, politique

## **ABSTRACT**

Ibn Rushd, better known under his latinized name, Averroes, embodies the spirit of the rational thinking in medieval and contemporary Islam. Indeed, the work of him who wanted to eradicate, eight centuries ago, religious dogmatism and fanaticism by defending an enlightened Islam, requiring, in doing so, to welcome philosophical practice with open arms, certainly did not lost its relevance. The present work thus proposes to take an interest in this important attempt to a religious reform, defended by Averroes, by studying, in detail, the articulation between philosophy and religion which particularly characterizes his political thought. Averroes was a Muslim philosopher who developed his approach in a very specific political-religious context whose foundations will then be developed in the first part of this work in order to understand the necessary basis to undertake our research, while recognizing its modern character. The second part of this work will consist in exposing the way Averroes legitimizes the obligation of the philosophical practice, in virtue of the Revelation, for those who are capable of it. The third and last part will finally present the practical repercussions of the interdependence between religion and philosophy, precisely with regards to the establishment of a just City in the land of Islam. A critical look will then be taken on the thoughts of Averroes from which will emerge several reflections whose relevance has persisted throughout the centuries.

*Key words:* philosophy, history of medieval philosophy, Middle Ages, Averroes, rationality, Islam, politics.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Résumé</b> .....	<b>iii</b>
<b>Abstract</b> ... ..	<b>iv</b>
<b>Table des matières</b> ... ..	<b>v</b>
<b>Remerciements</b> ... ..	<b>vii</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<b>Chapitre 1 : La philosophie en Terre d’Islam : Une introduction</b> .....	<b>6</b>
1.1 Les fondements du pouvoir islamique.....	6
1.1.1 L’acte de foi comme point de départ.....	6
1.1.2 Le concept de la <i>Jahiliyya</i> .....	9
1.1.3 Le Califat : origines et nature.....	12
1.2. La philosophie en Terre d’Islam... ..	18
1.2.1 Émergence de la philosophie en Terre d’Islam... ..	18
1.2.2 Le statut de la falsafa en Terre d’Islam... ..	21
<b>Chapitre 2 : La défense légale de la philosophie dans le <i>Livre du Discours décisif</i></b> .....	<b>24</b>
2.1 Le <i>Livre du Discours décisif</i> : présentation générale... ..	24
2.2 Conclusions tirées de la Révélation.....	27
2.3 La nécessité d’une herméneutique coranique ( <i>ta’wil</i> ) par et pour l’élite savante... ..	31
2.4 La nécessité d’un élitisme pour le bien de l’État... ..	37
<b>Chapitre 3 : Un Islam éclairé pour une Cité idéale</b> .....	<b>42</b>
3.1 L’unité de la science politique selon Averroès .....	43
3.2 La Cité idéale.....	47
3.2.1 La raison à la tête du pouvoir... ..	47
3.2.2 Le statut du roi-philosophe.....	52
3.3 Quelle articulation politique entre la raison autonome et la <i>chari’a</i> ? .....	55
3.3.1 La théorie de l’intellect.....	56
3.3.2 La religion comme « art politique », garante de stabilité.....	59
3.4 Que reste-t-il d’Averroès ? .....	60

**Conclusion..... 63**  
**Bibliographie.....64**

## REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier très sincèrement mon directeur de mémoire, M. David Piché de m'avoir fait confiance en permettant la réalisation de ce travail. Votre disponibilité, accessibilité et compréhension à mon égard ont été grandement appréciés. Merci d'avoir partagé avec moi votre expertise et pour votre aide sans laquelle je n'aurais pu accomplir ce projet.

Je voudrais ensuite remercier ma précieuse famille pour leur présence et support inconditionnel depuis le tout début ; mon père Mahmoud, ma mère Zsuzsanna et mes deux sœurs Yasmine et Kenza. Merci à vous de toujours croire en moi, de m'encourager et me conseiller comme vous le faites.

Je tiens aussi à remercier mes belles amies, Ève, Fatima et Mathilde, d'avoir su si bien me conseiller dans mes moments d'incertitudes. Merci pour votre présence, votre grande écoute et vos encouragements qui m'ont fait le plus grand bien et qui m'ont permis de croire en moi.

Finalement, merci à mon meilleur ami et partenaire de vie, William, d'avoir été si patient avec moi pendant la réalisation de ce travail et pendant mes dernières années d'études. Merci de m'avoir offert le réconfort dont j'avais tant besoin dans mes moments les plus difficiles et de m'avoir toujours prêté oreille attentive. Tu as été une grande source de motivation pour moi, merci pour tout

## INTRODUCTION

Lorsqu'on commence à étudier l'œuvre d'Averroès, l'une des figures les plus marquantes de l'Âge d'or de l'Islam, il est inmanquable de se retrouver étonné par toute la richesse dont elle déborde. C'est, en effet, avec sa pensée originale, où s'entrecroisent ses multiples formations, étant parallèlement, spécialiste de l'Islam, juriste, médecin, physicien et fervent aristotélien<sup>1</sup>, que la philosophie arabe trouve à la fois son apogée en Terre d'Islam et qu'elle s'y éteint, ne résistant pas à la répression des traditionalistes musulmans. L'œuvre d'Averroès témoigne, en effet, d'une réflexion critique par rapport au contexte politico-religieux hostile et marqué par le fanatisme religieux, dans lequel elle se développe. S'efforçant à légitimer l'autonomie de la pratique philosophique dans une Cité dont absolument toutes les sphères sont structurées selon la religion révélée, ce dernier s'« engag[e] dans une réforme religieuse radicale »<sup>2</sup>, dont les élans se manifestent le plus explicitement dans son *Commentaire de la République de Platon*. Le combat que mène Averroès contre le dogmatisme religieux, dont font alors preuve les Almohades<sup>3</sup>, le mènera à être condamné à l'exil, ses œuvres, elles, n'échappant pas à l'anathème. Nous nous heurtons ainsi rapidement au caractère controversé de l'œuvre d'Averroès, non seulement en Terre d'Islam, où il sera alors qualifié d'hérétique par les oulémas<sup>4</sup>, mais aussi dans le monde Latin, où elle a fait son entrée par les traductions de Michel Scot à Tolède entre 1217 et 1220. Un courant

---

<sup>1</sup> Né en 1126, à Cordoue, dans une grande famille de juristes, son père et son grand-père ayant tous deux occupé la fonction de grand juge (Cadi) de la ville, Averroès commence rapidement sa formation religieuse et juridique. Il apprendra le Coran par cœur et deviendra spécialiste du hadith (ensemble de témoignages des actes et paroles de Muhammad) et du fiqh (jurisprudence islamique, interprétation des règles de la Loi musulmane). Il occupera, à son tour, la fonction de Cadi de Séville en 1169, puis de Grand Cadi de Cordoue en 1171. C'est le philosophe et médecin Ibn Tufayl qui le présentera au Calife Abu Yaqub Yusuf qui le chargera alors d'expliquer Aristote, tâche à laquelle il consacra sa vie. Il prendra, en 1182, la place d'Ibn Tufayl en tant que médecin privé auprès du calife.

<sup>2</sup> Alain de Libera, « Averroès, le philosophe à barbe », Administration et éducation, numéro 151, 2016, p. 117.

<sup>3</sup> Le mouvement religieux des Almohades fondé par Ibn Toumart, succède à celui des Almoravides en 1149 à Cordoue. Le mouvement est caractérisé par un radicalisme religieux en proposant un retour aux sources de l'Islam et étant absolument fermé aux autres pratiques religieuses sur le territoire.

<sup>4</sup> Théologiens de l'Islam.

qu'Ernest Renan aura qualifié d'« averroïsme latin » qui rassemble l'ensemble des doctrines se réclamant d'Averroès y naitra, ses principaux représentants étant Boèce de Dacie, Siger de Brabant et Jean de Jandun. Parmi elles, on retrouve des thèses attribuées à tort à Averroès, comme celle de la « double vérité » et du « monopsychisme », dont nous aurons l'occasion de traiter :

chacune de ces "erreurs" sera portée au débit d'Averroès jusqu'à la Renaissance, et, au-delà, jusqu'aux Lumières ; toutes deux décideront de sa fortune philosophique. à tort ou à raison ? On veut considérer ici le symptôme autant que la question de fait, car ce qui compte, aujourd'hui, c'est moins ce qu'Averroès a authentiquement enseigné que ce que l'on a fait dire à l'"averroïsme" pour disposer socialement de la philosophie.<sup>5</sup>

Bien que nous soyons fort loin de pouvoir rendre compte ici de toute sa complexité, nous ne pouvons passer sous silence l'importante controverse à laquelle se colle la réception de l'œuvre d'Averroès dans le monde Latin, marquée entre autres par la condamnation, en 1277, de 219 thèses dites alors « averroïstes », mais aussi « inspirées par plusieurs penseurs du monde arabo-musulman »<sup>6</sup>, par l'évêque de Paris, Étienne Tempier. Thomas d'Aquin aura, pour sa part, entre autres consacré un ouvrage<sup>7</sup> important à réfuter l'interprétation que fait Averroès du *De anima* et, par le fait même, « croiser le fer avec les disciples d'Averroès, ses propres contemporains, des maîtres ès arts à ses yeux doublement et scandaleusement oublieux de leur catholicisme comme de leur latinité ».<sup>8</sup> Le présent travail propose ainsi de rendre compte du caractère moderne de la pensée d'Averroès, qui aura su ébranler la Tradition religieuse en y introduisant des réflexions dont, nous le verrons, nous ne pouvons nier l'actualité.

C'est alors en trois parties que s'effectuera notre réflexion, dans une perspective méthodologique consistant à progresser graduellement vers notre objet d'étude principal ; la

---

<sup>5</sup> Alain de Libera, « Averroès, le trouble-fête », *Alliage*, numéro 24-25, 1995.

<sup>6</sup> David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999, p. 166.

<sup>7</sup> *De unitate intellectus contra averroistas (De l'unité de l'intellect, contre les Averroïstes)*, 1270

<sup>8</sup> Alain de Libera, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004, p. 13.

relation d'interdépendance entre la raison et la religion sur laquelle se fonde la philosophie politique d'Averroès.

Notre étude nécessitant certaines considérations préalables, le premier chapitre du travail (« La philosophie en Terre d'Islam : Une introduction ») se veut donc davantage de type introductif, s'intéressant à poser les bases socio-historiques permettant de situer la pensée d'Averroès dans son contexte politico-religieux et d'en souligner, par le fait même, l'originalité. Nous commencerons par y exposer quelques aspects substantiels à l'univers spirituel musulman, notamment en ce qui a trait à la profession de foi (*shahada*), premier pilier de l'Islam, à partir duquel se dresse tout son édifice politico-religieux. Ce traitement de la foi musulmane nous permettra, en effet, de souligner l'ampleur de ses implications, théoriques et pratiques, personnelles et collectives, sur lesquelles se fonde nécessairement le pouvoir islamique. C'est, en effet, en vertu de sa profondeur, par laquelle la communauté musulmane accepte, sans contredits, de se soumettre à l'intégralité des préceptes coraniques, que peut s'ériger l'institution califale, dont la visée principale est de les transposer en un système d'organisation sociale qui garantisse leur respect. Pourra ainsi se construire, avec le Prophète Muhammad, une société prospère qui ne ressemble en rien à la société préislamique (*Jahiliyya*) et qui puisse assurer l'accès au Salut. Nous traiterons ensuite des circonstances entourant l'émergence de la philosophie hellénistique dans ce cadre politico-religieux, menant éventuellement au développement d'une philosophie proprement islamique (*falsafa*). Nous serons, par ces considérations, alors en mesure de saisir toute la complexité que revêt la pratique philosophique au sein de la communauté musulmane, où elle apparaît tantôt comme alliée, puis rapidement comme ennemie de la Révélation. Cela mettra aussi en lumière la position délicate dans laquelle se place Averroès, non seulement en tant que Musulman, mais aussi en tant que grand juge (Cadi) travaillant aux côtés du pouvoir, tout en

s'évertuant à défendre la nécessité de la pratique philosophique, précisément celle d'un aristotélisme retrouvant sa pleine pureté, en Islam.

Le deuxième chapitre (« La défense légale de la philosophie dans le *Livre du Discours décisif* ») consistera, comme l'indique son titre, à exposer, pour sa part, de manière principalement explicative, le projet d'Averroès consistant à légitimer, en droit, la pratique philosophique en vertu de la Révélation, qui se dresse dans son *Livre du Discours décisif*. Nous pensons que cette démonstration est le point de départ permettant d'introduire sa philosophie politique qui se fonde sur la nécessité d'un gouvernement dirigé par la raison. Averroès procédera donc à montrer que l'activité philosophique est légitimée et rendue, même, obligatoire par la Révélation en elle-même, ce qui, nous le verrons, tournera la critique théologique envers les philosophes, considérés comme hérétiques, contre elle-même. Il explique alors qu'il n'y a pas existence de deux vérités distinctes, opposant raison et foi, mais plutôt celle d'une seule vérité cohérente, à laquelle l'être humain serait susceptible d'accéder, cependant, de manière différente. Il n'est pas sans intérêt de noter ici que certains auront alors mal compris Averroès en lui attribuant la théorie de la « double vérité », cette dernière stipulant qu'un énoncé pourrait être vrai d'un point de vue philosophique et faux d'un point de vue religieux. Cette controverse, mettant Averroès dans la position de celui qui ne respecte pas le principe de non-contradiction, en affirmant deux vérités contraires, suggère alors qu'il est d'avis que la philosophie serait un mode d'accès privilégié à la Vérité. Cette mécompréhension, caractérisant alors Averroès comme étant, en secret, un « rationaliste extrémiste » et « anti-religieux », comme le prétendait Alain Gauthier dans sa traduction française du *Discours décisif*, tient aussi au fait qu'il défend, comme nous le verrons, la nécessité d'interprétation du Texte coranique par une élite capable de raisonner, et ce, lorsque le Texte entre en contradiction avec quelque démonstration philosophique. Nous aurons cependant l'occasion, dans ce deuxième

chapitre, d'expliquer les détails de cette thèse, par lesquels nous comprendrons que les contradictions auxquelles fait référence Averroès ne sont toujours qu'apparentes, d'où la nécessité d'interprétation. Nous verrons que l'élitisme défendu alors par Averroès est, selon ce dernier, la clé d'une lutte contre les sectes de l'Islam, divisant la Communauté.

La troisième et dernière partie du travail (« Un Islam éclairé pour une Cité idéale ») problématisera alors l'articulation politique entre la religion, ou plus précisément la Loi coranique (*chari'a*), et la pratique philosophique, cette dernière étant la condition de possibilité d'établissement d'une Cité juste chez Averroès. L'étude de sa pensée politique nous permettra alors de constater les limites de l'assimilation du Texte coranique à l'organisation politique, un modèle qui ne permet pas de garantir la stabilité de l'État, puisqu'il ne tient pas compte de la dimension strictement humaine, c'est-à-dire éthique et politique et non pas seulement religieuse, des citoyens. Avec Platon, Averroès affirme que pour ériger une Cité juste et stable, il est nécessaire qu'elle soit dirigée par la raison, incarnée par la figure du roi-philosophe, thèse reposant sur l'autonomie de la raison vis-à-vis la religion, qu'Averroès fonde notamment à l'aide de sa théorie de l'intellect agent, selon laquelle l'humanité partagerait un seul et même intellect, non matériel, lui étant donc extérieur. Cette dernière a, elle aussi, soulevé bien des problématiques lors de sa réception dans le Moyen âge latin en plaçant Averroès comme défenseur d'un déterminisme supprimant le libre arbitre. Nous serons, encore une fois, en mesure de défaire cette conception, selon les moyens qui nous sont permis. Ajoutons que ce dernier chapitre approchera la pensée d'Averroès d'une manière plus critique, en soulignant ses difficultés, ce qui nous permettra de soulever la réflexion à propos de la laïcité de l'État, le problème du fanatisme religieux et du dogmatisme, ainsi que celui concernant l'autorité des figures et institutions religieuses, la possibilité d'interprétation personnelle du texte coranique, etc., des réflexions qui n'ont absolument pas perdu de leur actualité.

# 1. La philosophie en Terre d'Islam : Une introduction

## 1.1 Les fondements du pouvoir islamique

### 1.1.1 L'acte de foi comme point de départ

La foi en *Allah*, « Dieu Un, Créateur et Maître du Jugement, polaris[ant] la pensée de l'Islam »<sup>9</sup>, est l'exigence fondamentale permettant l'édification de la religion musulmane, dont « le [Coran] ne cesse [en effet] d'enseigner la nécessité et d'en proclamer les exigences ».<sup>10</sup> La Révélation, qui expose quelques éléments de preuves menant au développement de la foi, en est une elle-même, par sa perfection linguistique et littéraire, mais aussi par le fait que sa transmission ait été effectuée par Muhammad, un homme que la Tradition arabo-islamique décrit comme étant analphabète, ce qui garantit l'impossibilité d'une invention humaine :

Si vous êtes dans le doute  
au sujet de ce que nous avons révélé  
à notre serviteur,  
apportez-nous une Sourate semblable à ceci<sup>11</sup>

Traduite du terme arabe *īmān*, « désign[ant] tantôt l'acte, tantôt le contenu de la foi, tantôt les deux ensemble »<sup>12</sup> et dont « la racine 'mn connote l'idée d'être en sécurité, se confier à, s'en remettre à »<sup>13</sup>, la notion de foi témoigne ainsi du principe selon lequel le musulman (*muslim*, participe actif du verbe *aslama*, qui signifie « se soumettre »<sup>14</sup>) est celui qui s'en remet à Dieu, en se soumettant à l'intégralité de sa volonté. C'est à la fin du VII<sup>e</sup> siècle qu'Abd al-Malik ibn Marwān, le cinquième Calife omeyyade, fixe, en ces termes, l'essence de la nouvelle religion monothéiste, qu'il nomme

---

<sup>9</sup> Voir Gardet, L., « Allāh », dans : *Encyclopédie de l'Islam*,

[http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0047](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0047), (page consultée le 21 octobre 2019)

<sup>10</sup>Gardet, L. « Imān », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0370](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0370) (page consultée le 17 octobre 2019)

<sup>11</sup> La vache (Sourate II, Verset 23) dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 6-7.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Online etymology dictionary. "Muslim", [https://www.etymonline.com/word/Muslim#etymonline\\_v\\_19305](https://www.etymonline.com/word/Muslim#etymonline_v_19305), (traduction libre) (page consultée le 17 octobre 2019)

officiellement *Islām* (terme qui se présente huit fois dans le texte coranique<sup>15</sup>), signifiant littéralement la « soumission, résignation à la volonté de Dieu »<sup>16</sup>. Malgré quelques divergences selon les Écoles juridiques (*madhhab*)<sup>17</sup>, la foi musulmane, consiste généralement, selon la théologie ainsi que la jurisprudence islamique, en trois principes qui sont « l'adhésion intérieure, l'expression verbale, [puis] l'accomplissement des œuvres prescrites »<sup>18</sup>. C'est, donc, d'abord, dans le cœur que se manifeste la foi, y prenant forme, grâce à « la lumière que Dieu répand dans le cœur [et que l'homme peut reconnaître] par son détachement de ce monde d'illusion et au penchant qui l'entraîne vers le séjour de l'éternité ».<sup>19</sup> Ces paroles prophétiques, relatées par le théologien Al-Ghazali, mettent l'accent sur la puissance qu'acquiert l'acte de foi (*I'tikād*) au sein de l'esprit, étant caractérisé par une illumination menant au « jugement intérieur de véridicité qui affirme la réalité et l'authenticité de la Parole divine, jugement qui ne peut pas ne pas se résoudre en adhésion »<sup>20</sup>. Averroès insiste, dans le *Dévoilement des méthodes (Kitab al-kashf)*, sur le caractère rationnel de celle-ci, expliquant que « la connaissance de Dieu ne résulte que de l'examen par la raison (*'aql*) des choses de l'univers »<sup>21</sup>. Il invite, entre autres, à prendre conscience, par l'étude des êtres, phénomènes et ressources naturels qui l'entourent, qu'ils « conviennent à l'existence de l'homme »<sup>22</sup> et qu'il est absolument « impossible [que cette convenance] soit l'œuvre du hasard

---

<sup>15</sup> Voir Gardet, L. et J. Jomier, « Islām », dans : *Encyclopédie de l'Islam*,

[http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0387](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0387) (page consultée le 19 octobre 2019)

<sup>16</sup> Dictionnaire Littré en ligne. « Islam », <https://www.littre.org/definition/islam> (page consultée le 17 octobre)

<sup>17</sup> L'Islam se divise en trois courants (Sunnisme, Chiisme et kharidjisme). Le Sunnisme en étant le principal, il se divise aujourd'hui en quatre écoles juridiques (*madhhab*) : Hanafisme, Shafi'isme, Malikisme et Hanbalisme. (Voir Slim Laghmani, « Les écoles juridiques du sunnisme », dans *Pouvoirs* 2003/1 (n° 104), pages 21 à 31)

<sup>18</sup> Gardet, L. « Imān », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0370](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0370) (page consultée le 17 octobre 2019)

<sup>19</sup> Al-Ghazali, *Le préservatif de l'erreur* FV Éditions, Kobo, 2013, (« sur les subterfuges des sophistes et sur la négation des connaissances en général 11/13 »)

<sup>20</sup> Gardet, L., « I'tikād », dans : *Encyclopédie de l'Islam.*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_3702](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3702) (page consultée le 19 octobre 2019)

<sup>21</sup> Averroès (traduit par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, p. 109.

<sup>22</sup> Geoffroy, *op. cit.*, p. 110

»<sup>23</sup>, l'organisation du monde étant alors nécessairement le résultat d'une volonté. Les connaissances de la biologie humaine ou animale témoignent aussi de cette « sollicitude providentielle »<sup>24</sup>. Une fois acquise, l'adhésion intérieure doit s'actualiser par l'énonciation de la *Shahada* (témoignage)<sup>25</sup>, premier pilier de l'Islam : « Il n'est de dieu que Dieu, et Muhammad est l'Envoyé de Dieu »<sup>26</sup>. Par son énonciation, le Musulman reconnaît, en toute sincérité, l'unicité de Dieu (*tawhid*), par laquelle est niée toute forme d'association, ainsi que le fait que Muhammad soit son Envoyé, le dernier des Prophètes complétant le message de ceux qui l'ont précédé, étant alors porteur de la vraie religion, complètement achevée :

Nous t'avons révélé le Livre et la Vérité,  
pour confirmer ce qui existait du Livre, avant lui,  
en le préservant de toute altération.<sup>27</sup>

Il importe, de plus, pour le Musulman, de croire en l'intégralité du message divin, ce qui implique que la foi doit nécessairement se manifester dans l'action, en vertu du respect des préceptes indiqués dans le Coran. De l'arabe *al-Qur'ân* qui signifie « la Récitation », ce Livre sacré serait donc descendu sur Muhammad, « tel qu'il est conservé au Ciel, de toute éternité, sur la Table gardée »<sup>28</sup>, de 610 jusqu'à sa mort, en 632, par l'entremise de l'archange Gabriel. Constitué de 114 sourates, qui sont mémorisées et partagées oralement, avant d'être mises sur papier, près d'une cinquantaine d'années après la mort de Muhammad, par la volonté du troisième Calife, Othman, le Coran se présente comme un message universel annonçant le chemin à suivre en vue d'atteindre la paix (*salam*) en ce monde (*dunya*), mais surtout le Salut, dans l'au-delà (*ākhirā*). La communauté

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Voir Gimaret, D., "*Shāhāda*", dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_6755](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6755), (page consultée le 21 octobre 2019)]

<sup>26</sup> Gimaret, D., "*Shāhāda*", dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_6755](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6755), (page consultée le 21 octobre 2019)

<sup>27</sup> La table servie (Sourate V, Verset 48) dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 6-7.

<sup>28</sup> Introduction au *Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. xviii.

des croyants (*umma*) se construit donc, depuis lors, autour de ces paroles divines qui sont au fondement de toutes les sphères de la société musulmane. Comme l'indique Emilio Platti, la Révélation est un « code de vie »<sup>29</sup> qui donne à l'être humain toutes les prescriptions nécessaires à l'atteinte des récompenses promises par son Créateur et, à l'inverse, à échapper aux douloureux châtements offerts aux incrédules, dont les rappels y sont nombreux. Plutôt que de s'évertuer à exposer « le mystère divin »<sup>30</sup>, la Révélation consiste, de manière générale, à définir le « statut de l'être humain et des créatures, et la relation de l'être humain à son Créateur, une relation de dépendance »<sup>31</sup>, le Musulman reconnaissant fondamentalement qu'*Allah* est son créateur et ainsi son seul sauveur.

### 1.1.2 Le concept de la *Jahiliyya*

L'Islam, en tant que porteur d'un nouvel ordre social, se construit, entre autres, sur la base du concept de *Jahiliyya* (ère de l'ignorance), qui met en lumière un important contraste entre la situation dans laquelle se trouvait la population arabe, dans la période préislamique, caractérisée par les sources de la Tradition, par la « misère, [l'] arriération et [l'] anarchie »<sup>32</sup> et celle que permet d'établir la Révélation. La Tradition insiste, de manière générale, sur le fait que la Péninsule est majoritairement composée de tribus polythéistes et nomades, pratiquant l'idolâtrie en se livrant sans cesse bataille « n'exist[ant] aucune autorité étatique capable d'assurer un minimum d'ordre et de sécurité »<sup>33</sup>. Période obscure, où prend place « un ordre social fondé sur la loi du plus fort ; [la

---

<sup>29</sup> Emilio Platti, « Questions de théologie selon l'Islam », Centre Sèvres, Recherches en sciences religieuses, 2008/3 Tome 96, p. 357.

<sup>30</sup> Platti, *op. cit.*, p. 356.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Christian Julien Robin, « Faut-il réinventer la *Jahiliyya* ? », dans *L'Arabie à la veille de l'Islam - Bilan clinique*, (Actes de la table ronde édités par Jérémie Schiettecatte, en collaboration avec Christian Julien Robin), De Boccard, Paris, 2009, p. 5.

<sup>33</sup> Christian Julien Robin, « La péninsule Arabique à la veille de la prédication muhammadienne », dans *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Presses universitaires de France, 2012, p. 5.

*Jahiliyya*] est le règne de l'oppression et de la tyrannie »<sup>34</sup>, en raison de l'ignorance spirituelle qui plonge la population dans un grand manquement des règles morales.

Les spécialistes de l'Arabie antique soulignent, cependant, à la lumière de vestiges archéologiques découverts au cours des années 1970, un nombre important de contradictions entre la vision négative que transmet la Tradition et une Arabie préislamique en réalité beaucoup plus riche et complexe.<sup>35</sup> Force est de constater, selon ces chercheurs, que les textes de la Tradition musulmane, dont la biographie prophétique (*Sira*) et la Tradition prophétique (*Sunna*), sont plutôt de nature apologétique et qu'il y est, entre autres, question de « sacraliser le parcours du fondateur de la communauté »<sup>36</sup>, plutôt que d'informer. Les ouvrages historiographiques rédigés au cours des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, à la demande du pouvoir abbasside, n'avaient, de leur côté, « pas pour intention de faire œuvre d'historiens, mais plutôt d'éclairer le sens du texte coranique »<sup>37</sup>, ainsi que d'élaborer une histoire qui légitime le pouvoir en place. Antoine Borrut nuance, cependant, ces affirmations en ces termes :

Cela ne signifie pas que le passé ainsi rapporté est nécessairement manipulé, voire inventé, mais plutôt que le sens qui lui est assigné est intrinsèquement lié à l'époque de composition d'un texte. Dans une perspective d'histoire des sens, le travail de réécriture auquel se livrent les auteurs de l'âge abbasside n'est pas à interpréter en termes de falsification, mais traduit plutôt l'impérieuse nécessité de produire un « passé convaincant » (Guenée, 1991 : 345), donnant du sens à un présent transformé.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 48.

<sup>35</sup> Pour poursuivre la réflexion, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages suivants :

*L'Arabie à la veille de l'Islam - Bilan clinique*, (Actes de la table ronde édités par Jérémie Schiettecatte, en collaboration avec Christian Julien Robin), De Boccard, Paris, 2009, 314 pp.

*Le Coran des historiens I*, (sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye), Les Éditions du Cerf, Paris, 2019, 1014 pp.

<sup>36</sup> Nabil Mouline, *Le Califat*, Flammarion, Édition du Kindle, 2016, 5% chap. I : « Du vivant de Muhammad », (« Muhammad, la parenthèse créatrice »)

<sup>37</sup> Christian Julien Robin, « L'Arabie à la veille de l'Islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », dans *Topoi. Orient-Occident.*, Vol. 21, Lyon, 2017, p. 12.

<sup>38</sup> Antoine Borrut, « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 129 | juillet 2011, mis en ligne le 16 juillet 2011, URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7053>, p. 18.

L'insuffisance des données historiques dont font part les sources de la Tradition, serait donc due au fait qu'elles s'intéressent à un espace-temps très restreint qui « n'excède guère deux générations ; des périodes plus anciennes, il ne survit que de vagues réminiscences, noyées dans les légendes et les thèmes folkloriques ». <sup>39</sup> Une ère de déchéance et de chaos a alors effectivement lieu, mais « pendant une période relativement brève de dérèglements et d'appauvrissement, les six ou sept décennies qui précèdent l'hégire » <sup>40</sup>, période à laquelle la Tradition fait vraisemblablement référence. Les vestiges archéologiques découverts sur la Péninsule confirment, en effet, qu'à l'aube de l'Islam, elle est aux prises avec une période de « crise gravissime : les royaumes les plus importants (Himyar, Nasrides, Hujrides et Jafnides) disparaiss[ant] l'un après l'autre » <sup>41</sup>. Notons que le Coran traite de celle-ci comme étant le résultat de châtiments offerts aux incrédules. Agissant nécessairement comme une preuve de l'existence de Dieu, tout en témoignant de sa puissance, on retrouve ce type d'explication, notamment, pour rendre compte de l'effondrement, vers 542, de la digue de Marib, capitale du Royaume de Saba, causant son dépeuplement.

[...]  
« Mangez ce que votre Seigneur vous a accordé  
Et soyez reconnaissants envers lui :  
Voici un excellent pays et un Seigneur qui pardonne ».

Mais ils se détournèrent.  
Nous avons alors déchaîné contre eux  
L'inondation des digues :  
[...]

Voici comment  
Nous avons rétribué leur incrédulité. <sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Christian Julien Robin, « La péninsule Arabique à la veille de la prédication muhammadienne », dans *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Presses universitaires de France, 2012, p. 7.

<sup>40</sup> Julien Robin, *op. cit.*, p. 8

<sup>41</sup> Christian Julien Robin, « Faut-il réinventer la Jahiliyya ? », dans *L'Arabie à la veille de l'Islam - Bilan clinique*, (Actes de la table ronde édités par Jérémie Schiettecatte, en collaboration avec Christian Julien Robin), De Boccard, Paris, 2009, p. 5.

<sup>42</sup> Les Saba' (Sourate XXXIV, Verset 15, 16, 17) dans *Le Coran II*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 527.

Notons, finalement, avec Ali Mérad, que le « terme [*Jahiliyya*] est souvent entendu, à tort, au sens d'ignorance [rapportée à tous les niveaux], bien que l'exégèse musulmane classique restreigne cette acception au seul domaine des Écritures et de la loi religieuse »<sup>43</sup>, sans laquelle le peuple était conditionné à vivre dans la totale discorde ainsi que dans l'immoralité. La Révélation permet alors l'établissement d'un nouvel ordre social qui ne ressemblerait en rien à celui de la *Jahiliyya* ; désormais informé de la vérité, le peuple est en mesure de se rassembler en paix autour d'un même message, « Dieu [ayant fait] descendre sa Sakina (quiétude) sur son Prophète et sur les croyants »<sup>44</sup>, pour les libérer de leur mauvaise condition qui les rapprochait de la damnation éternelle.

### 1.1.3 Le Califat : origines et nature

L'institution politico-religieuse qu'est le Califat, du terme arabe *Khilafa*, qui signifie littéralement « succession », naît à la mort du Prophète, en 632, alors qu'on prête serment d'allégeance (*bay'a*) à Abu Bakr, fidèle compagnon de Muhammad, afin qu'il devienne premier calife (*khalifa*), c'est-à-dire son successeur, ou remplaçant officiel. Il prend donc la direction de la nouvelle communauté, dans le but de prolonger l'œuvre prophétique, notamment en ce qui concerne l'application des préceptes coraniques à la société, la défense ainsi que l'expansion de la religion. On voit alors naître avec lui les bribes de l'institution califale, qui s'étendra sur près de treize siècles, jusqu'à son abolition en 1924, et dont le rôle est expliqué par l'historien Ibn Khaldoun en ces termes :

Le califat consiste à diriger l'ensemble de la communauté suivant les dispositions légales (*char'*), en vue de son salut dans l'au-delà et des intérêts temporels qui s'y rapportent, car les affaires de ce monde sont considérées suivant la loi (*chari'a*), en rapport avec la perspective de l'au-delà. Le califat est en vérité un intérim de l'auteur de la loi sacrée, visant à sauvegarder la religion et à la mettre en application dans la gestion de la vie terrestre.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 48.

<sup>44</sup> La victoire (Sourate XLVIII, Verset 26) dans *Le Coran II*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 638.

<sup>45</sup> Ibn Khaldoun, *Muqaddima*, I, p. 370., dans Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions la découverte, Paris, 1994, p. 54.

Élaborée à partir du Coran et de la Tradition prophétique (*Sunna*) au cours du IX<sup>e</sup> siècle, la littérature sur la Loi islamique (*chari'a*), est théorisée dans un genre qui est appelé le *Fiqh*, terme désignant « la science du droit religieux en islam »<sup>46</sup>. Elle présente les normes religieuses, sur lesquelles doit se fonder la société musulmane et à partir desquelles elle doit être régie, se posant, en effet, dans le texte coranique<sup>47</sup> comme étant l'unique voie qui permette d'accéder au Salut :

Nous t'avons ensuite placé sur une voie  
procédant de l'Ordre.  
Suis-là donc  
et ne suis pas les passions<sup>48</sup>

C'est donc sur ces bases coraniques, qu'il ne peut en aucun cas modifier, Dieu ayant rendu la religion parfaite<sup>49</sup>, que le Calife doit procéder à la gestion du domaine religieux, ainsi qu'à celle des affaires humaines, dont nous verrons la nuance ci-après, et ce, en s'appuyant sur les principes de l'éthique coranique<sup>50</sup>. La communauté musulmane porte alors serment d'allégeance au Calife de la même manière qu'elle l'a fait au Prophète, en vertu du fait qu'il est le « guide suprême de la communauté »<sup>51</sup>. Abu Bakr est donc le premier de la lignée des Califes, dits, « bien guidés » ou orthodoxes, par la Tradition sunnite, suivi de Omar (634-644), Othman (644-656) et Ali (656-661), dont la succession, dépendant du suffrage d'un groupe d'électeurs « relativement restreint [...]

---

<sup>46</sup> Goldziher, I., et J. Schacht, « Fiqh », dans *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_2364](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2364), (page consultée le 6 novembre 2020)

<sup>47</sup> Voir Calder, N. et M. B. Hooker, « *Shari'a* », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_1040](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1040)

<sup>48</sup> Celle qui est agenouillée (Sourate XLV, Verset 18), dans *Le Coran II*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 619.

<sup>49</sup> Voir La table servie (Sourate V, Verset 3), dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 335. (« Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite »)

<sup>50</sup> Voir Les abeilles (Sourate XVI, Verset 90), dans *Le Coran II*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 335.

<sup>51</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 73.

siégeant dans la capitale, Médine »<sup>52</sup>, est à l'origine d'hostilités, apportant division au sein d'un message qui se veut pourtant universalisant.<sup>53</sup>

Naissant indéniablement d'une exigence d'ordre temporel, qui lui confère une origine historique, il semblerait que ce système monarchique prenne également son fondement au sein de la Révélation, qui en présenterait elle-même la nécessité :

« Ton Seigneur dit aux Anges : Je vais établir un vicaire (*khalifa*) sur la Terre. »[2 :30] Par voie d'analogie, l'institution de l'Homme comme substitut de Dieu sur terre légitime l'institution d'un Calife, comme substitut du Prophète à la tête de la communauté (*Umma*).<sup>54</sup>

Traitant précisément d'Adam, ce verset laisse présager l'idée selon laquelle Dieu aurait créé la vie sur terre, en y envoyant ses Prophètes, de manière à ce qu'elle se construise à l'image de la vie dans l'au-delà, qui est décrite selon des attributs monarchiques :

Allah est le seul vrai roi de l'univers (*al-mâlik al-haqq*), le seul qui peut prétendre à la sacralité (*al-mâlik al-quddûs*) et à la souveraineté absolue (*mâlik al-mulk*). Assis sur son trône (*'arsh, kursî*) [...], il gouverne l'ensemble de l'univers. Toutes les créatures lui doivent une obéissance inconditionnelle en suivant ses commandements (*ahkûm, sing. hukm*) pour réussir ici-bas et dans l'au-delà.<sup>55</sup>

La royauté serait alors propre à la condition humaine, idée entraînant la nécessité d'un Représentant de Dieu sur terre (titre qui supprime rapidement celui de Successeur de l'Envoyé de Dieu), à qui est due toute autorité, dans la mesure où il est responsable de faire appliquer la Loi divine, à laquelle tout Musulman doit, de plein gré, se soumettre entièrement. L'institution califale serait donc à rapprocher d'une théocratie, le Calife participant, en quelque sorte, du divin, au sens où

---

<sup>52</sup> Mérad, *op. cit.*, p. 62.

<sup>53</sup> Cela mène à la création des trois branches principales de l'Islam (Sunnisme, Chiisme, Kharijisme). Le Califat devient, par la suite, un système dynastique ; se succèdent alors, en Orient musulman, les Omeyyades (661-750), dont la capitale est Damas, et les Abbassides (750-1258), à Bagdad. À partir de 750 coexistent des Califats sunnites, avec la prise de pouvoir, en Occident musulman, de la dynastie omeyyade (750-1130), siégeant à Cordoue, et du Califat almohade (1130-1223), à Marrakech. Un dédoublement du pouvoir se met aussi en place, se réalisant dans la formation des fonctions de vizirs, d'émirs, de chambellans, etc.

<sup>54</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 56.

<sup>55</sup> Nabil Mouline, *Le Califat*, Flammarion, Édition du Kindle, 2016, 9% chap. I : « Du vivant de Muhammad », (« Le Coran et le Politique »).

l'allégeance qui lui est portée, en tant que remplaçant du Prophète, alors seul détenteur du pouvoir politico-religieux, est nécessairement synonyme d'allégeance à Dieu.<sup>56</sup> Ces interprétations coraniques confèrent donc un « caractère politique [à] la religion islamique »<sup>57</sup>, en transmettant, comme nous l'avons vu, la nécessité d'instituer un nouvel ordre social, mais aussi en défendant l'idée selon laquelle le meilleur moyen d'y parvenir serait par « la monarchie [étant] le régime le plus 'naturel' » pour gérer les affaires d'une société »<sup>58</sup>. Ali Mérad présente cependant la nuance selon laquelle un « système théocratique [...] consisterait exclusivement à appliquer la 'loi divine' » et à chercher, par imposture, à conférer une légitimation religieuse à des causes ou des visées purement humaines »<sup>59</sup>, alors que l'action du Calife reste entièrement autonome quant aux domaines purement temporels, à propos desquels la Révélation reste silencieuse. Il y aurait alors séparation entre les exigences religieuses, qui sous-tendent la formation d'une société nouvelle, et la manière pratique dont s'effectue sa mise en place, en ce qu'il « n'est pas dans le plan de la Révélation de définir un projet politique prêt à l'emploi »<sup>60</sup>. Spécifions cette idée en portant une attention particulière à la mission prophétique, d'après les réflexions d'Ali Abderraziq que nous pourrions rapprocher de la pensée politique d'Averroès.

Le parcours prophétique semble se diviser en deux phases, divergeant l'une de l'autre en vertu du rôle qu'y tient Muhammad. Lors de la phase mecquoise, celui-ci occupe vraisemblablement un statut qui ne se limite qu'à celui de « simple annonciateur (*bashîr*) et avertisseur (*nadhîr*) »<sup>61</sup>, ne réalisant que la tâche de transmettre la Révélation à son entourage.

---

<sup>56</sup>(« Ceux qui obéissent au Prophète obéissent à Dieu ») Les femmes (Sourate IV, Verset 80), dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 106.

<sup>57</sup> Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 127.

<sup>58</sup> Nabil Mouline, *Le Califat*, Flammarion, Édition du Kindle, 2016, 9<sup>e</sup> chap. I : « Du vivant de Muhammad », (« Le Coran et le Politique »).

<sup>59</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 21.

<sup>60</sup> Mérad, *op. cit.*, p. 49.

<sup>61</sup> Nabil Mouline, *Le Califat*, Flammarion, Édition du Kindle, 2016, 6<sup>e</sup> chap. I : « Du vivant de Muhammad », (« Muhammad, la parenthèse créatrice »).

C'est à la suite de son exil à Yathrib, renommée Médine (*Madīnat al-nabiyy*, la Cité du Prophète)<sup>62</sup>, en 622, à la suite des répressions mecquoises, que ce rôle semble prendre une tournure politique. Alors chef d'une communauté religieuse constituée des Mecquois, ou Expatriés (*al-Muhâjirûn*), et des Médinois, les Auxiliaires (*al-Ansâr*)<sup>63</sup>, Muhammad doit entreprendre des actions à caractère politique, qui sont nécessaires à son organisation et à sa défense. Il tente alors de former « la nouvelle Cité de Dieu »<sup>64</sup> en incluant certaines pratiques obligatoires tels que celles de la prière, du jeûne, de l'aumône et du pèlerinage, dans la structure même de la nouvelle société, afin d'en permettre facilement la réalisation. Il effectue une réforme de certaines « pratiques sociales, comme le mariage, l'héritage, les peines légales et les transactions commerciales »<sup>65</sup> et procède à l'interdiction, entre autres, de « la divination, [d]es jeux de hasard, [de] la consommation d'alcool, et [de] l'adultère »<sup>66</sup>. Ces prises de décisions réformatrices ainsi que les actions militaires (*djihad*)<sup>67</sup> qu'il entreprend dans le but de protéger, renforcer et élargir la communauté naissante, le placent indéniablement au rang d'homme d'État, ou encore de « roi-messager de Dieu »<sup>68</sup>. Ali Abderraziq avance cependant l'idée selon laquelle les activités qui l'ont mené à ce rang ne sont pas inscrites dans la mission prophétique en soi, laquelle est « essentiellement orientée vers le ‘domaine spirituel’ »<sup>69</sup>. L'idée d'un État qui participerait du divin, étant « fondé, organisé et administré en vertu d'une inspiration du Très-Haut »<sup>70</sup> n'est, selon Abderraziq, aucunement légitimée par le Coran, mais dépend plutôt d'interprétations par lesquelles ont été attribuées, à tort, des acceptions

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Voir Nabil Mouline, *Le Califat*, Flammarion, Édition du Kindle, 2016, 7<sup>e</sup> chap. I : « Du vivant de Muhammad », (« Muhammad, la parenthèse créatrice »).

<sup>68</sup> Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 101.

<sup>69</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 29.

<sup>70</sup> Abderraziq, *op.cit.*, p. 108.

politiques au lexique coranique. Ainsi deviennent synonymes les termes de « monarchie, roi, potentat, dirigeant, prince, calife, État, royaume, gouvernement, califat, etc. »<sup>71</sup>, alors que les termes équivalant à celui de Calife ne sont plutôt à trouver dans le Coran que pour référer au détenteur d'une forme de pouvoir strictement liée à la sphère spirituelle, et non pas celle « de contrôle ou de domination sur les hommes [...] au sens temporel du terme »<sup>72</sup>. De plus, l'autorité liée à Muhammad, en tant que chef d'une communauté nouvelle naît simplement de la foi sincère qui s'installe dans l'esprit musulman, par illumination et par laquelle se développe délibérément une dépendance envers le Prophète, tenant les clés de la Loi divine. Plusieurs Sourates mettent l'accent, de manière répétitive, sur le statut que lui confère la Révélation, qui est « purement religieuse »<sup>73</sup>, sa tâche première ne s'inscrivant que dans la transmission de la Parole divine, laquelle doit s'accompagner d'un effort pédagogique, afin de rendre le plus clair et significative possible l'« évidence du message révélé »<sup>74</sup> en le « décod[ant], coordonn[ant] à son contexte socioculturel »<sup>75</sup>

S'ils tournent le dos,  
sache qu'il t'incombe seulement  
de transmettre le message prophétique en toute clarté.<sup>76</sup>

Le verset ci-dessus n'est qu'un exemple, parmi les nombreux rappels coraniques qui maintiennent Muhammad au statut d'homme ordinaire, en ce qu'il n'aurait absolument aucune ambition politique personnelle. Ce dernier est, au contraire, reconnu pour ses qualités exemplaires, sa « perfection morale »<sup>77</sup>, par laquelle il est en mesure de se faire respecter, de toucher les cœurs,

---

<sup>71</sup> Abderraziq, *op. cit.*, p. 119.

<sup>72</sup> Abderraziq, *op. cit.*, p. 122.

<sup>73</sup> Abderraziq, *op. cit.*, p. 107.

<sup>74</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 25.

<sup>75</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 26.

<sup>76</sup> Les abeilles (Sourate XVI, Verset 82), dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 334

<sup>77</sup> Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 115.

sans devoir user de contrainte, ce pourquoi il aurait été choisi par Dieu pour être son Envoyé. Toute forme de coercition et de liberté concernant le contenu révélé lui sont strictement proscrites :

Ô Prophète!  
Pourquoi interdis-tu ce que Dieu a rendu licite  
Lorsque tu recherches la satisfaction de tes épouses?  
-Dieu est celui qui pardonne,  
Il est miséricordieux-<sup>78</sup>

Il semblerait donc que de chercher à légitimer le Califat en ayant recours à la Révélation, soit une profonde erreur, « la religion musulmane [étant] innocente de cette [institution] telle que l'entendent communément les Musulmans »<sup>79</sup>. L'exposition de ces thèses divergentes permet de constater la complexité que revêt la nature de l'institution califale, en vertu de la relation qu'entretiennent pouvoir et religion au sein de la Révélation.

## 1.2 La philosophie en terre d'islam

### 1.2.1 Émergence de la philosophie en Terre d'islam

La notion de sagesse (*hikma*), prise en son sens coranique, fait exclusivement référence à un niveau de perfectionnement ou de pureté religieuse désignant un état d'équilibre résultant de « la connaissance de hautes vérités spirituelles [étant] accordée à David, à Jésus, à Muhammad, [au grand sage de la période préislamique] Luqman, même »<sup>80</sup>. Comme il n'est pas ici de notre ressort d'étudier l'influence hellénistique sur la civilisation arabe<sup>81</sup>, tenons-nous en à mentionner que, selon la Tradition musulmane, la philosophie grecque y serait étrangère avant d'y faire son entrée grâce aux conquêtes de territoires hellénisés, aux dépens des Empires sassanides et byzantins, au cours du premier siècle de l'Hégire. Bien que le terme *hikma* continue, par la suite, à être utilisé en

---

<sup>78</sup> L'interdiction (Sourate LXVI, Verset 1), dans Le Coran II, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 703.

<sup>79</sup> Ali Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 119.

<sup>80</sup> Goichon, A.M., « Hikma », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_2861](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2861), (page consultée le 23 novembre 2020)

<sup>81</sup> Voir Dominique Urvoay, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, 676 p.

incluant, dans sa définition, la connaissance des sciences profanes et la pratique philosophique, il sera plutôt remplacé par celui de *falsafa*, arabisation du terme grec *philosophia*, effectuée par Al-Kindi, faisant alors strictement référence à la philosophie islamique de source grecque.

Les régions hellénisées, donc conquises dès le premier siècle de l'Hégire, donnent à connaître un vaste corpus d'ouvrages philosophiques grecs, qu'ils soient en langue originale, ou traduits en syriaque et, plus rarement, en persan. À la chute de l'Empire romain, le pouvoir byzantin, succédant à Rome, hérite inévitablement du riche corpus de la pensée grecque, mais ne favorise cependant pas la continuité de cette tradition. Il tente plutôt d'asseoir l'autorité de l'Église et faire respecter les « dogmes du christianisme orthodoxe »<sup>82</sup>, en interdisant toute pratique philosophique, allant jusqu'à procéder, au VI<sup>e</sup> siècle, à la fermeture de l'Académie d'Athènes. Certains savants tentent, néanmoins, de sauver l'avenir de la philosophie en lui trouvant une protection sous l'Empire sassanide, où elle pourra effectivement sobrement survivre jusqu'à l'arrivée décisive des arabes, qui la feront renaître. Ainsi commence un long processus de réception de ces textes, auxquels on adresse un fort intérêt à un moment où la construction d'une société nouvelle, ainsi que l'élaboration de champs théoriques, tels que le droit et la théologie musulmanes, nécessitent l'apport de nouvelles connaissances. On traduit alors, sous les Omeyyades, des « traités scientifiques, de médecine et d'astrologie en particulier »<sup>83</sup>, mais ce sera avec la dynastie abbasside, précisément, grâce à la volonté du deuxième Calife, Al-Mansûr, que cet intérêt philosophique prendra une toute autre ampleur. Ce dernier prend, en effet, la décision de créer la Cité de Bagdad, où siègera le Califat, en ayant pour ambition de fonder un lieu où seront réunis tous les savoirs.

---

<sup>82</sup> Mahmoud Hussein (réalisateur Philippe Calderon), *L'âge d'or de l'Islam (lorsque le monde parlait arabe)*, Télévisions Distribution, France, 2002, 3 :40.

<sup>83</sup> Christian Jambet et Jean Jolivet, « Islam (La civilisation islamique) La philosophie », Encyclopædia Universalis France [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-la-civilisation-islamique-la-philosophie/>, (page consultée le 24 novembre 2020)

Non seulement, reconnue pour sa multiculturalité, hébergeant les trois religions, on retrouve, en cette capitale, aussi bien des « lettrés religieux dépositaires de la parole révélée [qu'] une élite séculière de savants, de philosophes et de fonctionnaires, appelés à éclairer la réflexion des Princes »<sup>84</sup>. Le Calife Al-Ma'mun mènera cet élan beaucoup plus loin, se positionnant comme le véritable protecteur du développement de ces sciences, qui sont la clé d'une Cité la plus éclairée qui soit. Il donnera, en effet, une importante impulsion à l'entreprise de traduction de l'héritage grec, « depuis les doctrines des présocratiques jusqu'aux œuvres et aux commentaires de Proclus et de Jean Philopon »<sup>85</sup>, qui s'effectuera, jusqu'au Xe siècle, à la « Maison de la sagesse » (*bayt al-Hikma*)<sup>86</sup>, dans le but de constituer une bibliothèque qui donne accès, en langue arabe, à tous ces savoirs étrangers. Le travail de traduction s'accompagne de celui du commentaire ; après avoir appris les enseignements grecs, les traducteurs les approprient à leur propre contexte social et religieux, en les approfondissant et y ajoutant leurs propres réflexions. Cela permet le développement d'une philosophie proprement islamique (*falsafa*), qui s'édifie, d'abord en Orient, du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle et dont les penseurs principaux sont al-Kindī, al-Fārābī et Ibn Sīnā (Avicenne). Du côté occidental, en Andalousie (*Al-Andalus*), la *falsafa* se développe grâce à la fondation, par les Omeyyades, de la capitale de Cordoue, qui rivalisera avec Bagdad, sur tous les plans. Des ouvrages philosophiques y feront leur entrée, vers la fin du Xe siècle, s'y développant une élite desavants, en vertu d'un intérêt porté à la « constitution [d'] une bibliothèque contenant tous les ouvrages capitaux, anciens et récents, connus à l'époque »<sup>87</sup>. Avec Ibn Bādīdī (Avempace), Ibn

---

<sup>84</sup> Mahmoud Hussein (réalisateur Philippe Calderon), *L'âge d'or de l'Islam (lorsque le monde parlait arabe)*, Télévisions Distribution, France, 2002, 30 :59.

<sup>85</sup> Arnaldez, R., « falsafa », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 24 novembre 2020)

<sup>86</sup> Voir Sourdel, D., « Bayt al-Hikma », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_1338](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_1338), (page consultée le 22 Novembre 2020)

<sup>87</sup> Mahmoud Hussein (réalisateur Philippe Calderon), *L'âge d'or de l'Islam (lorsque le monde parlait arabe)*, Télévisions Distribution, France, 2002, 1 :02 :17.

Ṭufayl et notre philosophe, Ibn Ruṣḥd (Averroès), la *falsafa* connaît donc une deuxième période de développement majeur.

### 1.2.2 Le statut de la *Falsafa* en Terre d'islam

La philosophie hellénistique pénètre le monde musulman alors que commencent à se développer diverses écoles de théologie spéculative (*kalam*) et de droit (*fiqh*), débattant à propos de problématiques telles que « l'unité de Dieu, de ses attributs, du sens qu'il faut donner aux noms et aux descriptions qui en sont attestés par le Coran, de la liberté humaine, de la foi, du péché et du salut, du pouvoir et de sa légitimité, et même de la nature des corps »<sup>88</sup>. La *falsafa*, qui a pu d'abord se construire « chez des penseurs marqués par l'influence des sectes, surtout *sḥī*'ites »<sup>89</sup>, le fait donc « à un moment où toutes les activités de la pensée [musulmane] cherchaient elles-mêmes leur propre voie et où le seul Mu'tazilisme avait déjà pris des positions fermes »<sup>90</sup>. Cette école se fondant sur « la recherche rationaliste en matière de religion »<sup>91</sup> en s'opposant ainsi aux « théologiens ou dialecticiens traditionalistes »<sup>92</sup>, la *falsafa* en diverge en ce que son élaboration ne se fait proprement pas à partir du Coran, favorisant une « recherche indépendante du dogme ».<sup>93</sup> Elle ne peut cependant faire autrement que de se confronter à ces mêmes problématiques, à propos desquelles la Révélation reste silencieuse, son « moteur premier [étant donc] de nature religieuse »<sup>94</sup>, bien que sa méthode soit, elle, purement rationnelle. Le cadre de ce travail ne nous

---

<sup>88</sup> Christian Jambet et Jean Jolivet, « ISLAM (La civilisation islamique) La philosophie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-la-civilisation-islamique-la-philosophie/>, (page consultée le 30 novembre 2020)

<sup>89</sup> Arnaldez, R., « falsafa », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 24 novembre 2020)

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Mostafa Ibrahim Morgan, « KALĀM », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/kalam/>, (page consultée le 28 novembre 2020)

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Arnaldez, R., « falsafa », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 24 novembre 2020)

permettant pas de présenter, dans les détails, les théories ayant marqué le développement de la *falsafa*, disons, grossièrement, que la philosophie est, en effet, considérée par les Musulmans comme un outil permettant d'éclairer la Révélation, précisément quant aux éléments qu'Elle laisse en suspens, ainsi que permettant de mettre en relation l'expérience purement humaine avec le message divin :

Aux yeux des Musulmans, la philosophie qui culmine avec Aristote, disciple de Platon, est une synthèse qui étudie l'univers par rapport à la vie humaine, qui voit l'homme dans le tout, et qui conçoit le tout comme le milieu où l'homme, par la science et par la vertu, réalise sa fin dernière en retrouvant le principe de son être.<sup>95</sup>

La raison humaine et la Révélation sont alors conçues comme deux modes de connaissances différents, mais qui donnent accès aux mêmes vérités. Al-Kindi, « le philosophe des arabes », explique, en effet, dans sa *Philosophie première*, que « le contenu de ‘la science des choses en leur vérité’, c'est-à-dire de la philosophie, est identique à ce qu'ont apporté les Prophètes: science de la souveraineté et de l'unicité divines, science de la vertu et de la conduite »<sup>96</sup>, l'unique différence est que ces derniers ont pu y accéder par l'illumination divine, alors que les philosophes, dans l'ignorance, ont dû avoir recours à des moyens plus complexes. L'islamologue Roger Arnaldez explique que « dans cette perspective, le néoplatonisme [...] a pu leur apparaître comme la formulation achevée d'un idéal philosophique, en accord avec l'idéal religieux que se proposait un Islam plus ou moins hétérodoxe »<sup>97</sup>. Les *falsafa* écartent ainsi de leurs réflexions les théories « purement matérialistes »<sup>98</sup> qui « nient le Créateur, le recteur de l'Univers »<sup>99</sup> et travaillent plutôt à partir de réflexions métaphysiques, qui sont susceptibles d'admettre une interprétation religieuse,

---

<sup>95</sup> Arnaldez, R., « falsafa », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 24 novembre 2020)

<sup>96</sup> Jolivet, J. et Rashed, R., « al-Kindī », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_4380](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_4380), (page consultée le 22 novembre 2020)

<sup>97</sup> Arnaldez, R., « falsafa », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 24 novembre 2020)

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*

philosophie et Islam se complétant. Nous verrons qu'Averroès affirme, en effet, que la foi et la raison ne forment qu'une seule et même vérité, la Révélation encourageant elle-même l'usage de la raison et le développement de connaissances sur le monde sensible en ce qu'elles favorisent un rapprochement envers son Créateur.

Cette liberté de réflexion des philosophes musulmans, qui aura été encouragée par les Califes, sera cependant remise en cause, notamment par les oulémas ('*ulamā*), « premiers docteurs de la religion islamique »<sup>100</sup>. « [Ayant] en [son] pouvoir la justice, l'enseignement et le culte »<sup>101</sup>, ce groupe autonome, occupant une position intermédiaire entre le peuple et le gouvernement, n'accepte pas que les *falasifa* puissent prétendre un accès à la vérité autrement que par la Parole divine. Ils entreprendront donc, contre eux, dès le IX<sup>e</sup>, un combat s'étendant jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle en Orient et jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle en Andalousie. Le théologien ash'arite Al-Ghazali, offre, pour sa part, une importante critique aux *falasifa* néoplatoniciens dans ses textes *Les Intentions des philosophes (Maqāṣid al-falāsifa)* et *Incohérence des philosophes (Tahāfut al-falāsifa)*, dont il dénonce les contradictions avec la Révélation. Parmi elles, on retrouve « la négation de la résurrection des corps et la doctrine des sanctions purement spirituelles dans l'autre vie ; ensuite l'idée que Dieu ne connaît que l'universel et ignore les particuliers en tant que tels ; enfin la doctrine de l'éternité du monde ».<sup>102</sup> Averroès lui répondra dans l'*Incohérence de l'incohérence (Tahāfut al-tahāfut)*, non en revalorisant ceux qui sont critiqués par Al-Ghazali, dont il n'accepte pas pour autant les théories, mais plutôt afin de défendre une philosophie aristotélicienne dans sa pleine pureté, laquelle s'accorderait parfaitement à la Révélation.

---

<sup>100</sup> Miguel Cruz Hernandez, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Éditions Desjonquères, Paris, 2005, p. 85.

<sup>101</sup> Yvon Linant de Bellefonds, Guy Monnot, « OULÉMAS, OULAMAS ou ULÉMAS », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/oulemas-oulamas-ulemas/>, (page consultée le 29 novembre 2020)

<sup>102</sup> Roger Arnaldez, « GHAZĀLĪ AL- - (1058-1111) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/al-ghazali/>, (page consultée le 30 novembre 2020)

## 2. La défense légale de la philosophie dans le *Livre du Discours décisif*

### 2.1 Le *Livre du Discours décisif* : présentation générale

Étant au cœur de l'œuvre personnelle du philosophe andalou, l'essentiel de la réflexion averroïste concernant la relation qu'entretiennent l'Islam et la pratique philosophique tient en trois ouvrages principaux ; le *Livre du Discours décisif* (*Kitab fasl al-maqal*), *L'Incohérence de l'incohérence* (*Tahafut al-tahafut*), ainsi que le *Traité du dévoilement des méthodes* (*Kitab al-kashf*). Dans le cadre de ce travail, notre étude portera principalement sur le *Discours décisif*, l'œuvre d'Averroès qui connaîtra la plus grande postérité. Voyant le jour dans des circonstances politico-religieuses hostiles, où prennent place, sous le régime almohade, de fortes tensions politiques et doctrinales<sup>103</sup>, il y met en évidence, non pas l'« accord, [l']harmonie, [la] conciliation, [ou la] réconciliation »<sup>104</sup> entre la Révélation et la pratique philosophique, mais bien, comme l'indique son titre complet, leur « connexion » fondamentale, nuance importante pour la suite de la réflexion, s'étendant au niveau politique. Nous l'avons précédemment constaté, la question du statut que revêt la pratique philosophique, au regard de la Révélation divine, est déjà dominante au sein du paysage intellectuel de l'Islam médiéval, y faisant débat peu de temps après son émergence. Averroès en traitant, à son tour, de ce sujet controversé, n'a alors, à ce niveau, rien d'innovateur par rapport à ses prédécesseurs, comme le souligne Marc Geoffroy. Principalement rédigée en guise de réponse à la critique ghazalienne des philosophes, exposée dans *L'Incohérence des philosophes* (*Tahafut al-Falasifa*)<sup>105</sup>, l'originalité d'Averroès réside plutôt dans le fait qu'il choisit d'étudier la question en empruntant « le terrain même où son activité de "philosophe" pourrait être mise en cause : le terrain

---

<sup>103</sup> Voir Marc Geoffroy, « L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rushd) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1999, Vol. 66 (1999), p. 9-47

<sup>104</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 10

<sup>105</sup> Al-Ghazali y accuse les philosophes d'impiété en relevant certaines contradictions, dont nous avons brièvement fait part, entre Révélation et investigations philosophiques.

*légal* »<sup>106</sup>, qu'il connaît néanmoins très bien en tant que grand Cadi. Le *Livre du Discours décisif* n'est donc pas, en soi, un traité philosophique, mais plutôt une *fatwa*, c'est-à-dire un avis légal « répond[ant] à une question formulée dans les termes et le registre de la juridiction religieuse »<sup>107</sup>.

Son objet est présenté de la manière suivante aux toutes premières lignes du texte :

Rechercher, dans la perspective de l'examen juridique, si l'étude de la philosophie et des sciences de la logique est permise par la Loi révélée, ou bien condamnée par elle, ou bien encore prescrite, soit en tant que recommandation, soit en tant qu'obligation.

Averroès se donne donc la tâche d'établir le statut de la pratique philosophique en vertu du droit musulman (*fiqh*), selon lequel les actions humaines sont rangées, par rapport à la Loi révélée, sous cinq classifications : obligatoires, permises, recommandées, blâmables ou interdites, sur la base des récompenses et des châtements qu'elles entraînent.<sup>108</sup>

C'est donc d'entrée de jeu qu'Averroès indique la thèse générale répondant à la question juridique qui guide sa réflexion, en affirmant que « l'activité désignée par le nom de philosophie est, de par la Loi révélée, soit obligatoire, soit recommandée ».<sup>109</sup> La justification générale de cette thèse s'effectuera dans la première partie du Traité (§2-17), à partir de deux prémisses principales, que nous développerons dans la section suivante. Ces dernières établiront, en effet, le caractère obligatoire de la philosophie en ne s'appuyant exclusivement que sur la Parole

---

<sup>106</sup>Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 11

<sup>107</sup>Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 11

<sup>108</sup> Il est à noter que, dans les cas où la Révélation ne se prononcerait pas, les juristes doivent avoir recours au syllogisme juridique, procédé logique qui permet d'établir le statut légal des actions sur la base d'une analogie entre elles et certains énoncés coraniques concordant. (Voir Ali Benmakhlouf, « Averroès et l'interprétation de la loi », La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel: perspectives philosophiques, <https://www.ipar.sn/biblio//bibliotheque/documents/5f957d97-36a0-47ea-b290-440e8ea6b956.pdf>.)

<sup>109</sup>Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 15

révélée en elle-même. Averroès développera plus amplement son argumentation dans la partie suivante (§18-48), en adressant les principales objections à la thèse qu'il vient de défendre et auxquelles il s'attaquera en empruntant, cette fois, le terrain philosophique, précisément celui de la logique aristotélicienne. Il y expliquera, entre autres, que les contradictions entre investigations philosophiques et Révélation ne sont qu'apparentes et qu'elles peuvent être levées grâce à l'interprétation du Texte coranique, qui ne doit cependant être entreprise que par les « hommes d'une science profonde »<sup>110</sup>. La troisième et dernière partie du Traité (§49-72) consiste essentiellement à exposer les raisons qui sont à la base de cette importante restriction. Averroès y introduira alors l'aspect politique que sous-tend cette entreprise de défense légale de la philosophie, dont nous traiterons plus amplement dans la dernière partie de ce présent travail.

La visée principale du *Discours décisif* étant de « fonder en droit l'existence du philosophe dans la cité musulmane du XIIe siècle »<sup>111</sup>, et ainsi, d'ancrer la pratique philosophique à même la structure de la société islamique, elle est, en effet, au service d'une finalité politique. C'est parce que la Cité parfaite doit se construire rationnellement qu'il est nécessaire de fonder en droit la légitimité de celle-ci pour la minorité des savants qui la pratiquent et donc de justifier l'interprétation philosophique du Coran, « l'enjeu véritable du Fasl al-Maqal ».<sup>112</sup> Averroès est, en effet, considéré comme étant le dernier représentant musulman de l'importante tradition de philosophie politique grecque, établie en Terre d'Islam grâce à al-Fârâbî, dont l'objet principal est de déterminer les conditions nécessaires à la réalisation d'une Cité juste. Disons simplement, pour l'instant, que la stabilité politico-religieuse de l'État reposerait sur la mise en place d'un gouvernement entièrement ouvert à la pratique philosophique.

---

<sup>110</sup>*Discours décisif*, op. cit., p. 123

<sup>111</sup> Averroès (traduit par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, p. 79

<sup>112</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 65

## 2.2 Conclusions tirées de la Révélation

Dans la première partie du Traité (§2-17), Averroès défend donc sa thèse principale, au moyen de deux prémisses ; l'une consistant à définir ce en quoi consiste précisément l'activité philosophique, en montrant son parfait accord avec les commandements divins, et l'autre étant une démonstration, par la preuve, du fait que le texte coranique appelle à la pratique philosophique, telle que définie précédemment par Averroès.

Rappelons d'abord qu'Averroès défend l'idée selon laquelle la foi musulmane est susceptible de se développer de manière purement rationnelle, grâce à l'examen du monde sensible, lequel permet de constater une cohérence, une coordination organisant ce monde, qui ne soit en rien arbitraire et qui, donc, est à même de mener à la prise de conscience de l'existence de Dieu, ayant, non seulement créé le monde de manière parfaite, mais spécifiquement pour les êtres humains. Averroès affirme alors, aux premières lignes du *Discours décisif*, que ce n'est précisément qu'en cette activité d'étude rationnelle du monde sensible, qui a pour fin ultime la connaissance de Dieu, et donc le développement de la foi, qu'il faut reconnaître la philosophie : « L'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans l'examen rationnel des étants et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan. »<sup>113</sup> Averroès fixe ainsi l'essence divine de la philosophie, en tant que preuve de l'existence de Dieu, dont la pratique, « regard rationnel sur la création, [...] condui[t] à [sa] connaissance »<sup>114</sup>. Dans un deuxième temps, Averroès insiste sur le caractère didactique du Coran en expliquant qu'on y

---

<sup>113</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 14

<sup>114</sup> Arnaldez, R., « Ibn Rushd », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 17 mars 2021),

trouve une « injonction à connaître »<sup>115</sup>, et ce, autrement qu'en ne prenant, comme unique source du savoir, que le Texte sacré. Averroès présente, en effet, une suite de versets coraniques qui invitent, de manière explicite, les Musulmans « à réfléchir sur les étants en faisant usage de la raison, et exig[ent] de nous que nous les connaissions par ce moyen »<sup>116</sup>. Des versets tels que : « Tirez donc une leçon de cela, ô vous qui êtes doués d'intelligence »<sup>117</sup>, témoignent clairement de la volonté divine à ce que les êtres humains développent leur connaissance en faisant usage de leur intelligence, en réfléchissant par eux-mêmes sur les étants, et ce, parallèlement à l'étude du Texte coranique. Si la nécessité d'examiner et d'étudier les créations divines est soutenue par la Parole divine, cette dernière affirme aussi celle de « médit[er] sur la création des cieux et de la terre »<sup>118</sup>, ce qui légitime, par le fait même, la métaphysique. Cette exhortation divine à connaître rationnellement permet alors de démentir l'idée théologique selon laquelle la connaissance devrait exclusivement être liée au fait religieux, de « désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse »<sup>119</sup>. Averroès révèle donc l'aberration totale dans laquelle se retrouveraient les théologiens, méconnaissant les réelles volontés divines, cherchant continuellement à bannir toute réflexion rationnelle, en ce qu'elle éloignerait les âmes de Dieu. Ironiquement, ce sont plutôt eux qui font erreur et qui ne respectent pas les préceptes divins.

---

<sup>115</sup> Ali Benmakhlouf, « Averroès et l'interprétation de la loi », La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel: perspectives philosophiques, <https://www.ipar.sn/biblio//bibliotheque/documents/5f957d97-36a0-47ea-b290-440e8ea6b956.pdf>

<sup>116</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 105

<sup>117</sup> Le rassemblement (Sourate LIX, Verset 2), dans *Le Coran II*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 683

<sup>118</sup> La famille de 'Imran (Sourate III, Verset 191), dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 62

<sup>119</sup> Ali Benmakhlouf, « Averroès et l'interprétation de la loi », La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel: perspectives philosophiques, <https://www.ipar.sn/biblio//bibliotheque/documents/5f957d97-36a0-47ea-b290-440e8ea6b956.pdf>

Assemblées, ces deux prémisses fondent donc l'obligation légale de pratiquer la philosophie, cette dernière désignant précisément l'activité d'examen et de réflexion rationnelle, favorisée par la Parole divine : « Si la Révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les étants 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. »<sup>120</sup> Averroès approfondit sa réflexion en ajoutant que l'étude rationnelle recommandée par le Coran implique nécessairement la connaissance du syllogisme et de ses différents types (démonstratif, dialectique et rhétorique), en tant qu'outil du raisonnement :

Puisque [...] 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 êtres.<sup>121</sup>

Avant de se soumettre à l'étude des étants, par la raison, il est nécessaire d'en connaître les moyens qui permettent son usage, de manière à s'y porter correctement. À ceux qui s'y objecteraient, Averroès répond que, si l'on a inféré du Coran la nécessité, pour le juriste musulman, de connaître en profondeur les fonctionnalités du syllogisme juridique et d'en faire usage « pour déterminer les qualifications légales »<sup>122</sup>, alors le philosophe, c'est-à-dire « celui qui connaît vraiment Dieu [par ce qui a été exposé plus haut] doit inférer de l'ordre d'examiner rationnellement les étants l'obligation de connaître le syllogisme rationnel et ses différentes espèces »<sup>123</sup>. Plus encore, de tous les types de syllogismes qu'il est nécessaire de connaître, la Parole divine encourage davantage l'étude du syllogisme de type démonstratif (*burhān*), puisqu'il est « l'espèce de syllogisme la plus

---

<sup>120</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 105

<sup>121</sup> Averroès (traduction par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, p. 82

<sup>122</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 109

<sup>123</sup> *Ibid.*

parfaite »<sup>124</sup>, donnant ainsi accès à des vérités que les autres types de syllogisme ne sont pas en mesure d'atteindre. En vertu d'une hiérarchisation des natures humaines, que nous détaillerons dans la suite, l'usage du syllogisme démonstratif doit cependant ne s'effectuer que par ceux qui en sont capables, « cette obligation s'arrê[ant] à la limite qui est la capacité intellectuelle de chaque homme, puisque Dieu n'impose jamais à une âme ce qui dépasse ses forces »<sup>125</sup>. En cette première partie du texte, le philosophe tire donc strictement du Texte coranique, non seulement l'obligation de pratiquer la philosophie à des fins de connaissance de Dieu, mais celle de connaître en profondeur, pour le faire adéquatement, la logique aristotélicienne, en tant qu'outil du raisonnement. Ajoutons ici qu'à la critique selon laquelle l'utilisation du syllogisme rationnel devrait être proscrite, car étant un procédé païen, Averroès explique que si Dieu recommande l'étude du monde sensible par la raison, l'obligation s'étend nécessairement à l'utilisation des moyens les plus accomplis ayant été mis en place pour y parvenir. En effet, afin d'être en mesure de maintenir une progression vers une meilleure connaissance de Dieu, il est nécessaire, comme dans tout domaine, nous dit Averroès, que la recherche contemporaine puisse s'appuyer sur les élaborations antérieures, que les Anciens ont léguées et à l'aide desquelles il est possible de répondre aux exigences divines, toujours en ayant conscience de sa pratique et de sa finalité :

Celui qui s'y livre réuni[t] en lui le *dhakā' al-ḥiṭra* (terme technique, dérivé d'une racine ḵur'ānique, désignant un don fait à l'homme pour se remémorer et reconnaître le vrai), ce qu'on peut traduire par « un sens aigu de la vérité », et *al-'adāla al-ḥar'īyya* accompagnée de vertu éthique, c'est-à-dire une qualification religieuse et morale définie par la Loi.<sup>126</sup>

Quant à ce qui concerne la possibilité d'erreur, menant à se méprendre sur certains énoncés divins par l'usage de ces procédés logiques, Averroès précise qu'elle naît plutôt d'un manque quant à la

---

<sup>124</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 107

<sup>125</sup> Arnaldez, R., « Ibn Rushd », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210), (page consultée le 17 mars 2021)

<sup>126</sup> *Ibid.*

capacité intellectuelle de celui qui en est l'auteur, raison pour laquelle l'utilisation du syllogisme démonstratif n'est prescrite qu'à un groupe restreint.

À la fin de cette première partie, Averroès affirme, en effet, déjà rapidement que, les manières dont se développent la fois sont relatives aux différents types de natures humaines. Ainsi, « certains hommes assentent par l'effet de la démonstration ; d'autres assentent par l'effet des arguments dialectiques [...] d'autres, enfin, assentent par l'effet des arguments rhétoriques »<sup>127</sup>, méthodes par lesquelles il est propre à chacun de connaître. Ainsi, il en découle nécessairement que la Révélation, en tant que Message adressé à l'humanité tout entière, renferme en elle ces trois méthodes discursives afin de générer l'assentiment de tous, en s'adressant à chacun de la manière qui leur convienne, selon sa propre nature :

Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur,  
Par la sagesse et une belle exhortation ;  
Discute avec eux de la meilleure manière<sup>128</sup>

La capacité de connaître par la démonstration n'étant propre qu'à un groupe limité de personnes, elle impliquera certaines obligations desquelles naîtra la défense d'un élitisme religieux.

### **2.3 La nécessité d'une herméneutique coranique (*ta'wil*) par et pour l'élite savante**

Dans la deuxième partie du Traité (§18 à 48), Averroès approfondira sa réflexion en répondant à deux critiques principales, déjà formulées par des théologiens tel qu'al-Ghazali, vis-à-vis les idées venant tout juste d'être défendues. Commençons par présenter la première objection qui est celle concernant la possibilité de contradictions entre la Révélation et les investigations philosophiques,

---

<sup>127</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 117

<sup>128</sup> Les abeilles (Sourate XVI, Verset 125), dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 339

qui, comme l'explique Alain de Libera, n'est pas énoncée mot pour mot dans le texte, mais est sous-entendue par l'affirmation suivante :

Puisque la Révélation est la vérité, et qu'elle appelle à pratiquer l'examen qui assure la connaissance de la vérité, alors nous, Musulmans, savons de science certaine que l'examen [des étants] par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le Texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur.<sup>129</sup>

Nous avons vu qu'Averroès a su mettre en lumière le caractère quasi divin de la pratique philosophique, en tant qu'elle est recommandée par la Révélation comme un moyen de connaître, par l'étude rationnelle des étants, leur Créateur. Cette affirmation implique que la philosophie est donc elle-même Vérité, au sens où elle permet de connaître Dieu et son œuvre, et qu'il n'y a alors aucune possibilité de contradiction, entre elle et la Révélation, puisqu'elles ne sont que deux moyens différents pour arriver au même savoir véritable. Averroès explique alors que, s'il se manifeste quelconque contradiction entre un énoncé coranique et une conclusion philosophique, celle-ci ne peut inévitablement qu'être apparente et que le seul moyen de l'abolir est, pour ceux qui sont capables de démonstration, de procéder à l'interprétation de l'énoncé en question. En effet, l'apparence de contradiction peut tout aussi bien être générée par la mauvaise interprétation d'un énoncé coranique, ce pourquoi il est inévitable qu'elle ne soit pas permise à ceux dont les capacités intellectuelles ne sont pas suffisantes.

Averroès précise que deux scénarios peuvent mener à l'apparence de contradiction ; dans le premier, la recherche rationnelle conclut quelque chose à propos d'un sujet dont la Révélation ne fait pas mention. Averroès nous dit qu'il n'y a donc, à ce moment, pas de réelle contradiction et que ce cas peut être comparable à ceux qui demandent l'utilisation des syllogismes

---

<sup>129</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 119

juridiques. L'enjeu se trouve plutôt du côté de la deuxième éventualité, selon laquelle une contradiction survient lorsque le sens obvie, donc littéral (*zahir*) d'un énoncé du Texte coranique ne concorde pas avec une certaine démonstration philosophique à l'égard du sujet traité. Averroès affirme alors que c'est à ce moment spécifique qu'il est nécessaire, pour les esprits de démonstration, de lever la contradiction apparente à l'aide de l'interprétation (*taw'il*), procédé qui consiste, plus précisément, à faire passer le sens obvie à son sens figuré (*madjazi*) :

transfert de la signification du mot de son sens propre vers son sens tropique, sans infraction à l'usage tropologique de la langue arabe d'après laquelle on peut désigner une chose par son analogue, sa cause, son effet, sa conjointe, ou par d'autres choses mentionnées comme faisant partie des classes de tropes.<sup>130</sup>

Averroès procède donc au développement d'une « procédure exégétique permettant de mettre en accord un énoncé du Texte contredisant, s'il est pris dans son sens obvie, celui d'un énoncé philosophique obtenu par la démonstration »<sup>131</sup>, en se basant sur l'utilisation traditionnelle du procédé interprétatif (*tafsir*), notamment dans le domaine du droit religieux. Notons ici la distinction entre les termes *ta'wil* et *tafsir*. Utilisés tous deux dans le Coran pour témoigner l'idée d'explication, ces termes sont utilisés, au cours des trois premiers siècles de l'Islam, comme des synonymes, puis on les distinguera en tant que le *tafsir* est un travail d'interprétation du Texte coranique qui se base essentiellement sur les hadiths, en accordant une place de choix à l'étude de la grammaire dans l'explication, sans, toutefois, ne jamais déroger du sens obvie. Le *ta'wil* ici défendu par Averroès est plutôt une pratique selon laquelle il doit y avoir interprétation allégorique et ésotérique du Coran, « délaiss[ant] le sens évident (*zāhir*) pour chercher des niveaux de langue (*bāṭin*) plus spéculatifs. »<sup>132</sup> Averroès explique qu'il est absolument légitime, sinon obligatoire,

---

<sup>130</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 121

<sup>131</sup> *Discours décisif* op. cit., p. 22-23

<sup>132</sup> Rippin, A., « Tafsir », dans : *Encyclopédie de l'Islam*,

[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/tafsir-](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/tafsir-SIM_7294?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-de-l-islam&s.q=tafsir)

[SIM\\_7294?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopedia-de-l-islam&s.q=tafsir](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/tafsir-SIM_7294?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-de-l-islam&s.q=tafsir) (page consultée le 17 mars 2021)

pour celui qui procède par syllogisme démonstratif, de procéder à l'exégèse du Texte coranique au sens du *ta'wil*, la présence d'une contradiction étant précisément ce qui signale la nécessité d'interprétation, et ce, tant qu'elle n'en vient jamais à contredire et s'éloigner du « sens évident du Rur'ān ou des *ḥadīths* ». <sup>133</sup> Selon Averroès, il existerait, en effet, nécessairement au moins un autre énoncé coranique dont le sens obvie soit en mesure de confirmer d'une manière évidente l'interprétation. Ainsi, non seulement un énoncé pris en son sens obvie peut s'accorder avec l'énoncé interprété, mais il s'accorde ainsi directement à la démonstration philosophique, cohérence entre l'ensemble des termes qui valide nécessairement le recours à l'interprétation.

Ajoutons qu'Averroès légitime d'autant plus la nécessité d'interprétation par l'analyse de ce verset coranique, dont les premières lignes soulignent la diversité discursive propre au Livre :

C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre.  
On y trouve des versets clairs  
- La Mère du Livre –  
Et d'autres figuratifs

Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur  
S'attachent à ce qui est dit en figures  
Car ils cherchent la discorde  
Et ils sont avides d'interprétations <sup>134</sup>

Ce passage indique donc la différence entre les versets clairs, univoques (*mukhamat*), ceux qui ne laissent place à aucun doute, et les versets figuratifs, équivoques (*mutashabihat*), qui, par leur ambiguïté, peuvent donner lieu à plusieurs interprétations et nécessitent donc une explication. Celle-ci se doit d'être faite par l'élite savante, c'est-à-dire ce groupe limité d'individus dont les capacités innées sont supérieures, puisque la « formulation littérale du Texte révélé n'[est] elle-

---

<sup>133</sup>Poonawala, I., « Ta'wil », dans : *Encyclopédie de l'Islam*,  
[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tawil-SIM\\_7457?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.au=%22Poonawala%2C+I.%22&s.q=ta%27wil](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tawil-SIM_7457?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.au=%22Poonawala%2C+I.%22&s.q=ta%27wil), (page consultée le 17 mars 2021)

<sup>134</sup> La famille de 'Imran (Sourate III, Verset 7) dans *Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967, p. 60

même pas le vrai, mais une représentation imagée du vrai »<sup>135</sup>, qui est dans l'impossibilité d'être comprise par la majorité, dont les capacités innées sont moindres. Il est intéressant de noter qu'Averroès, comme l'explique Alain de Libera, est bien conscient que la suite de ce verset peut être lue de deux manières, en vertu d'une ponctuation différente (mentionnons que les diverses traductions ajoutent une difficulté dans la manière de lire ce verset) :

P1 : Mais nul n'en connaît l'interprétation, *sinon Dieu et les hommes d'une science profonde*. Ils disent : Nous croyons en Lui, tout vient de notre Seigneur! Mais seuls les hommes doués d'intelligence s'en souviennent.

P2 : Mais nul n'en connaît l'interprétation, *sinon Dieu*. Les hommes d'une science profonde disent : Nous croyons en Lui, tout vient de notre Seigneur! Mais seuls les hommes doués d'intelligence s'en souviennent.<sup>136</sup>

Averroès utilise la première ponctuation afin de dénoncer la menace théologique dont la volonté est d'interdire la pratique philosophique, en montrant que Dieu lui-même la permet, alors que la deuxième ponctuation, nous le verrons plus loin, est utilisée pour expliquer à ceux qui n'en ont pas les capacités requises, qu'il leur est interdit de procéder à l'interprétation, Dieu seul connaissant certaines vérités. Ainsi, l'ambiguïté naissant de cette double ponctuation, qui est traditionnelle, est loin d'être un frein à la démonstration d'Averroès et joue plutôt en sa faveur, bien qu'il soit tout-à-fait possible de questionner la légitimité de cette stratégie.<sup>137</sup>

La seconde objection traitée par Averroès concerne la question du consensus (*idjmā*) au regard des versets qui doivent être ou non interprétés par les philosophes :

Si l'on objecte : il y a dans le Texte révélé des énoncés auxquels les Musulmans s'accordent par consensus à attribuer un sens obvie ; d'autres qu'ils s'accordent à interpréter ; d'autres au sujet desquels il y a divergence – est-il donc licite qu'on soit amené, du fait de la démonstration, à interpréter un énoncé auquel [les Musulmans] s'accordent par consensus

---

<sup>135</sup> Averroès (traduction par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, p. 88

<sup>136</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 64

<sup>137</sup> Nous exposerons, dans la dernière partie de ce travail, les limites de ce raisonnement.

à attribuer son sens obvie, ou à attribuer un sens obvie à un énoncé qu'ils s'accordent à interpréter ?<sup>138</sup>

L'*idjmā* constitue l'une des sources de la jurisprudence musulmane, « théoriquement l'accord unanime de l'*Umma* sur une règle (*ḥukm*) imposée par le Dieu. Techniquement c'est "la doctrine et l'opinion unanime des théologiens reconnus à une certaine époque" »<sup>139</sup>. À la difficulté qu'elle soulève, Averroès rétorque simplement qu'historiquement, il n'y a jamais eu un moment de consensus clair à cet égard et qu'alors l'exigence consensuelle ne pose pas réellement problème. L'interprétation démonstrative est ainsi autorisée et les accusations d'infidélité (*takfir*) naissant du non-respect de l'*idjmā*, que pose al-Ghazali à l'égard des philosophes, plus précisément al-Fârâbî et Avicenne, sont illégitimes, car elles ne se fondent sur rien de concret. En revanche, procéder à une interprétation sans en avoir les capacités nécessaires « conduit [inévitablement] à l'infidélité »<sup>140</sup>, tout comme le fait de divulguer les interprétations démonstratives, ce que nous détaillerons dans la suite, où nous verrons s'ériger la pensée politique d'Averroès, selon laquelle l'une des tâches primordiales des dirigeants politiques doit être celle d'« interdire ceux de ses livres qui contiennent la science, à qui n'est pas homme à pratiquer cette science, tout comme il leur incombe d'interdire les livres de démonstration à tous ceux qui ne sont pas hommes à les pratiquer »<sup>141</sup>. Les chefs politiques sont alors, comme nous le verrons, dans l'obligation de veiller à ce que chacun connaisse de la manière qui lui convienne la Révélation et non d'interdire complètement la pratique philosophique, car cela reviendrait à aller à l'encontre de la volonté divine en « barr[ant] l'accès à quelque chose que la Révélation appelle à pratiquer ».<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 123

<sup>139</sup> Bernard, M., « Idjmā' », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0350](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0350), (page consultée le 20 mars 2021)

<sup>140</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 147.

<sup>141</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 149.

<sup>142</sup> *Ibid.*

## 2.4 La nécessité d'un élitisme pour le bien de l'État

Dans cette troisième et dernière partie du Traité (§49-72), Averroès approfondit donc les raisons pour lesquelles les vérités coraniques, connues par voie démonstrative, ne doivent en aucun cas être divulguées à ceux qui ne sont pas hommes de science ainsi que les obligations qu'entraîne cette thèse au niveau politique.

Il procède, dans un premier temps, à l'analyse conceptuelle du Coran, dont la finalité pédagogique détermine la constitution. La Révélation vise, en effet, à « enseigner la science vraie et la pratique vraie »<sup>143</sup>, la science vraie étant la connaissance de Dieu ainsi que de ses étants, permise par la philosophie et menant à la connaissance de la béatitude, alors que la pratique vraie, désigne précisément l'accomplissement des actions susceptibles de mener à cette béatitude, dans l'au-delà. Cette finalité s'accomplit, d'une perspective logique, par la production d'une représentation ainsi que par celle de l'assentiment, qui peuvent toutes deux se faire de différentes manières : la méthode de production d'une représentation peut se faire par la représentation d'une chose en elle-même ou par celle d'un symbole, alors que la production d'un assentiment, elle, peut se faire, comme nous l'avons déjà mentionné, par les méthodes démonstrative, dialectique ou rhétorique. En tant que la Révélation s'adresse à l'humanité tout entière, dont les individus qui la composent divergent par leurs capacités intellectuelles innées et donc par leur manière d'assentir, elle comporte nécessairement l'ensemble de ces méthodes. En effet, Averroès indique qu'il existe précisément trois classes d'esprits qui diffèrent donc par leur manière d'assentir, mais aussi par leur capacité à comprendre les interprétations :

La première classe est la foule (la « grande masse des humains ») : non habilité à connaître toute interprétation et dont l'assentiment est obtenu par la rhétorique ; la deuxième classe est habilitée à connaître l'interprétation dialectique et son

---

<sup>143</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 151.

assentiment est obtenu par la dialectique [...] ; la troisième classe est habilitée à connaître l'interprétation certaine et son assentiment est obtenu par la démonstration,<sup>144</sup>

Puisque la majorité des humains, la foule, assentent donc par la rhétorique, et que la finalité du Coran est de « se soucier du plus grand nombre – sans pour autant omettre de délivrer des signaux à l'intention de l'élite »<sup>145</sup>, les arguments de ce type s'y retrouvent inévitablement en majorité<sup>146</sup>, alors que les méthodes dialectiques, mais surtout démonstratives, s'y retrouvent en un nombre beaucoup plus restreint, ce qui est représentatif de la constitution sociale. Alors que la foule est contrainte de s'en remettre à la lecture coranique dans son sens obvie, l'obligation d'interprétation attribuée à la troisième classe, que nous avons exposée précédemment, peut aussi être assignée à la classe médiane, selon ses propres capacités : « parmi les méthodes communes, [...] certaines ont une force persuasive plus grande (= les méthodes dialectiques). Dans certains cas, donc, un énoncé ainsi interprété (= dialectiquement) produit une persuasion plus grande que son sens obvie. »<sup>147</sup> Cependant, nous verrons que ces interprétations dialectiques, méthode par laquelle procèdent les écoles théologiques ash'arites et mu'tazilites, sont problématiques, selon Averroès, étant à la base de la division de la communauté musulmane, en ce qu'elles donnent naissance aux Sectes de l'Islam.

Avant d'en arriver plus précisément à la dénonciation de ces écoles de théologie dialectique, Averroès réaffirme la thèse selon laquelle les interprétations démonstratives de la troisième classe ne devraient, en aucun cas, être présentées, ni aux dialecticiens ni, encore moins, à la foule, en raison d'une trop grande distance entre les capacités intellectuelles de ces classes. La divulgation des interprétations certaines aux classes plus faibles pourrait donc mener chez eux à

---

<sup>144</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 50.

<sup>145</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 153

<sup>146</sup> Pour une typologie des arguments rhétoriques, voir *Discours décisif*, op. cit., p. 48-49

<sup>147</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 49

l'infidélité (*kafir*), c'est-à-dire au rejet de la foi. Averroès explique, en effet, que la manière dont fonctionnent les interprétations est qu'elles « invalid[ent] le sens obvie et dévoil[ent] un sens nouveau »<sup>148</sup>. Le sens obvie, qui générerait l'assentiment chez l'homme de rhétorique, s'invalide donc chez lui, lorsque confronté à une interprétation, mais ce, sans qu'il ne soit en mesure d'intégrer le sens nouveau, en raison d'un manquement au niveau de ses capacités intellectuelles, ce qui mène inévitablement à l'infidélité, puisque ce qu'il croyait fermement n'a plus de sens pour lui. Ainsi, celui qui est capable de démonstration ne doit en aucun cas exposer les interprétations certaines aux classes inférieures, et ce, même si cela est fait dans un langage rhétorique ou dialectique, sous peine d'être lui-même accusé d'infidélité, puisque cette action est contraire à la volonté divine, qui a su attribuer à chacun la forme de savoir qui lui convient, étant donc en mesure de produire l'assentiment chez tous en « assur[ant] l'enseignement de chacun de la façon la plus convenable à ses dispositions propres. »<sup>149</sup>. Par ailleurs, à celui qui n'en a pas les capacités, mais qui s'évertue à interpréter selon le fait que certains « énoncés [qui] doivent être pris au sens obvie [sont] susceptible[s] de poser problème à tout un chacun, mais dont tout un chacun ne peut [et ne doit] connaître l'interprétation »<sup>150</sup>, Averroès indique qu'il faut en appeler au verset coranique suivant, dont nous avons traité plus haut, selon cette ponctuation :

P2 : Mais nul n'en connaît l'interprétation, *sinon Dieu*. Les hommes d'une science profonde disent : Nous croyons en Lui, tout vient de notre Seigneur! Mais seuls les hommes doués d'intelligence s'en souviennent.<sup>151</sup>

Ce ne serait donc que parce que Dieu seul connaît certaines vérités qu'il est nécessaire de s'en tenir là. Il est, encore une fois, possible de remettre en question cette procédure, par laquelle le

---

<sup>148</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 50

<sup>149</sup> Averroès (traduction par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, p. 88

<sup>150</sup> Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy), *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 159

<sup>151</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 64

développement d'un esprit critique semble être, à première vue, balayé du revers de la main par celui qui fait pourtant l'éloge de la rationalité, et ce, pour une importante partie de la société. Cette thèse soulève, en effet, certains questionnements par rapport aux limites de l'élitisme défendu par Averroès, au regard de l'autonomisation de la pensée ainsi qu'à la sphère privée de la spiritualité, auxquels nous reviendrons. Dans tous les cas, soulignons qu'Averroès vise tout simplement le bien de la Cité musulmane, mais aussi le bien être des âmes, qui connaîtront la béatitude seulement si elles connaissent et respectent les limites de leurs capacités intellectuelles en appréhendant la religion de la manière qui leur convient. Afin de rendre plus claire l'idée selon laquelle le non-respect de ces obligations implique une âme mal entretenue, Averroès procède à une analogie avec la médecine, le rôle du médecin, dont le but est de maintenir la santé du corps, étant comparable à celui du Législateur, c'est-à-dire à Dieu, qui lui veille à la santé des âmes, plus précisément appelée la piété révérencieuse, dont « procède la béatitude dans l'au-delà »<sup>152</sup>. Il explique, en effet, que le fait de divulguer les interprétations claires à ceux qui ne sont pas aptes à les recevoir revient au fait de mettre en doute, à propos du traitement qui a été prescrit aux individus malades, que « la médecine prévue pour eux par un médecin habile [comparé ici à Dieu] n'est pas la vérité médicale ultime. »<sup>153</sup> Ainsi, le doute se placera dans l'esprit du malade, comme il se place dans l'esprit du croyant lorsque ce qu'il tenait pour vrai est soudainement invalidé, alors qu'il n'est pas en mesure de saisir la vérité certaine. Ainsi, l'âme du croyant devient malade, en s'éloignant de sa béatitude, puisqu'il n'y a pas eu respect des préceptes divins, Dieu ayant permis sa connaissance en s'adressant à chacun de la manière la plus parfaite, selon ses capacités.

---

<sup>152</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 163

<sup>153</sup> *Discours décisif*, op. cit., p. 51

Finalement, Averroès explique que la construction ainsi que la préservation d'un État stable, repose sur l'intervention du pouvoir, principalement dans une quête d'éradication des Sectes théologiennes qui divisent l'Islam, non seulement en se livrant à des interprétations vulgaires, mais en les divulguant à la masse. Averroès met, entre autres, la faute sur les Mu'tazilites et les Ash'arites, dont les méthodes erronées, découlant de la « méconnaissance radicale de la diversité des méthodes dans lesquelles la révélation appelle chaque homme à s'engager selon sa propre nature »<sup>154</sup> donnent naissance à des thèses inexacts et contraires aux vérités certaines. Averroès prône donc un gouvernement qui, comme celui des Almohades, soit en mesure d'éradiquer les Sectes en accueillant à bras ouverts la pratique philosophique, ainsi qu'en enseignant la religion à la masse en suivant la voie moyenne d'Ibn Tumart, le fondateur du mouvement almohade, qui prône, à cet égard, un juste milieu entre conformisme imitatif et théologie dialectique :

Dieu a mis fin à beaucoup de ces maux, de ces ignorances et de ces tendances pernicieuses grâce à ce pouvoir vainqueur. Il a par lui ouvert la voie à de nombreux bienfaits, surtout pour cette classe de personnes qui s'est engagée dans la voie de l'examen rationnel et aspire à connaître la vérité. Car il a appelé la foule à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, qui se situe au-delà du bas niveau du conformisme imitatif, mais en deçà de l'éristique des théologiens dialectiques ; et il a signalé à l'élite la nécessité de s'engager radicalement dans l'examen rationnel de la Source de la Révélation<sup>155</sup>.

La présentation de l'aspect politique de la démarche averroïste étant ici amorcée, nous la développerons davantage dans la partie suivante, où nous aurons, de plus, l'occasion de poser un regard plus critique à l'égard de cette réflexion.

---

<sup>154</sup> *Discours décisif*, p. 52

<sup>155</sup> *Discours décisif*, p. 171

### 3. Un Islam éclairé pour une Cité idéale

Le chapitre précédent nous ayant permis d'introduire brièvement quelques premiers éléments de la philosophie politique d'Averroès, en constatant que son point de départ réside en la connexion fondamentale entre la religion et la pratique philosophique, nous allons maintenant tenter d'exposer ici les détails. Pour ce faire, nous mettrons en parallèle les réflexions que le philosophe élabore dans son *Commentaire Moyen de l'Éthique à Nicomaque* (1177)<sup>156</sup>, le Livre III de son *Grand Commentaire du De Anima* (1190)<sup>157</sup>, où il présente sa théorie de l'intellect, ainsi que dans son *Commentaire de la République* de Platon<sup>158</sup>, où il nous est permis de rencontrer un Averroès prenant plus fermement position par rapport à la situation politico-religieuse de son temps. Notons que la date de rédaction de ce dernier Commentaire reste floue, certains s'accordant sur « une date proche de celle de la composition du CmEN (1177) (voir Rosenthal, Averroes' Commentary on Plato's Republic, p. 10-11); d'autres soutien[ant] une datation beaucoup plus tardive (entre 1186 et 1190) ». <sup>159</sup> Comme ces textes sont globalement construits sous la forme de la paraphrase, il faut mentionner qu'il est parfois plutôt difficile de cerner avec certitude la pensée propre d'Averroès par rapport à celle des auteurs dont il traite. Comme l'explique, en effet, Didier Boutet, « la

---

<sup>156</sup> Il ne reste de ce Commentaire aristotélicien qu'une trentaine de courts fragments originaux, ainsi que ses traductions latine et hébraïque, rédigées respectivement par Hermann l'Allemand en 1240, et Samuel de Marseille en 1322. Notons, qu'Averroès ne parlant pas grec, il construira son Commentaire à partir d'une traduction arabe de *l'Éthique à Nicomaque*, « réalisée sans doute par Isfiāq b. Ḥunayn (m. 299/911-912 » et conservée à la librairie d'Al-Qarawiyyin à Fès. » (Maroun Aouad et Frédérique Woerther, « Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l'Éthique à Nicomaque : pédagogie de la contrainte, habitudes et lois », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Volume LXII, 2009, p. 357.

<sup>157</sup> L'original arabe de ce Commentaire aristotélicien est perdu mais sa traduction latine (1230) est conservée. Notons qu'Averroès en a, de plus, rédigé un Commentaire Moyen et un abrégé.

<sup>158</sup> La version originale du Commentaire est perdue, « l'ouvrage nous est parvenu grâce à sa traduction hébraïque faite en 1322 par Samuel Ben Juda de Marseille (1294-?). » (Abdenour Benantar, « (Re)traduction et restitution du texte d'Ibn Rushd dans sa langue d'origine : *Commentaire de la République de Platon* », *Noesis* [En ligne], 2013. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1858>).

<sup>159</sup> Maroun Aouad et Frédérique Woerther, « Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l'Éthique à Nicomaque : pédagogie de la contrainte, habitudes et lois », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Volume LXII, 2009, p. 377.

détermination de ce que l'on appelle ‘l'averroïsme politique’, se révèle extrêmement délicate, essentiellement en raison de la distinction à opérer entre la propre doctrine d'Averroès (1126-1198) et ses célèbres commentaires de la philosophie aristotélicienne ». <sup>160</sup> Ralph Lerner met pertinemment en évidence, au tout début de son introduction au *Commentaire de la République*, la problématique principale que nous tenterons d'explorer dans la dernière partie de ce travail. Il questionne, en effet, l'apport de la raison vis-à-vis une Loi divine (*chari'a*), qui devrait alors être, pour tout Musulman, l'unique source considérable à la gérance des affaires de la communauté de croyants :

Of what use is this pagan closet philosophy to men who already hold what they believe to be the inestimable gift of a divinely revealed Law, a *shari'a*? Can that Law, which presents itself as complete and sufficient and which addresses all men, the Red and the Black, be in need of supplement or correction?<sup>161</sup>

Nous traiterons alors de la philosophie politique d'Averroès en montrant de quelle façon il fonde la nécessité politique de la pratique philosophique, dont nous avons constaté précédemment la nécessité coranique, ainsi qu'en s'intéressant à la manière dont la *chari'a* et elle s'articulent, « se complètent et s'enrichissent mutuellement »<sup>162</sup>, en vue de la mise en place d'un État musulman juste, qui puisse mener vers la fin ultime de l'être humain.

### 3.1 l'unité de la science politique selon Averroès

---

<sup>160</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 35.

<sup>161</sup> Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, Introduction, Cornell University Press, 1976, p. xiii. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.4>

<sup>162</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 42.

En commentant l'*Éthique à Nicomaque*, ainsi que la *République*, le projet d'Averroès est de fonder l'unité de la science politique, celle-ci reposant sur l'articulation entre ces deux sciences rationnelles que sont l'éthique et la politique. Suivant Aristote, Averroès distingue, dans un premier temps, la science pratique, ou politique, des sciences théoriques, l'action étant la visée de la première et la connaissance celle des secondes. Il procède ensuite à la subdivision de la science pratique, qui est ainsi chargée de « faire connaître la méthode apte à établir dans les âmes des citoyens, les habitudes qui vont incliner vers les actes vertueux et vers les bonnes croyances »<sup>163</sup>, en un versant théorique, qu'il attribuera à l'*Éthique à Nicomaque*, puis en un versant pratique, associé à la *République*. Sur la base d'une analogie avec la médecine, le philosophe andalou explique que l'éthique correspond à la science théorique faisant connaître ce que sont la santé et la maladie, alors que la politique correspond à la science qui s'intéresse aux moyens de production de la santé et à l'élimination de la maladie.<sup>164</sup> Par cette relation, éthique et politique forment ainsi l'unité de la science politique, la première se voulant être l'étude théorique, faite de manière purement rationnelle, de tout élément se rapportant aux conditions de possibilité de l'édification d'un État juste et la seconde une élaboration sur leur mise en place d'un point de vue pratique :

The first part, which corresponds to the Nicomachean Ethics, considers in an exhaustive fashion acquired habits, actions dependent on the will and behavior in general, and the relationship between them. The second part, which corresponds to Plato's Republic, reveals the manner in which these habits are rooted in the soul, which ones among them have the capacity to be realized perfectly in action, and so on.<sup>165</sup>

Il faut ainsi souligner que l'éthique n'est en aucun cas complètement indépendante du champ pratique, mais qu'elle est plutôt son point d'entrée. Sa visée étant la connaissance théorique nécessaire à la mise en place d'une Cité juste, elle devient, en effet, la base sur laquelle doit se bâtir

---

<sup>163</sup> Louis Lazar, « L'éducation politique selon Ibn Roshd (Averroès) », dans *Studia Islamica*, No. 52, 1980, p. 135. URL: <https://www.jstor.org/stable/1595365>

<sup>164</sup> Frédérique Woerther, "Averroes' Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle's Nicomachean Ethics", Cambridge University Press, 2018, p. 223-224. URL : <https://doi.org/10.1017/9781316335543.013>

<sup>165</sup> *Ibid.*

le gouvernement de la société puisqu'il « ne peut y avoir de bonne direction de la Cité sans un gouvernement éclairé et parfaitement guidé par toutes les normes de l'Éthique ; inversement, il ne peut y avoir de conduite morale juste de chaque membre de la Cité si celle-ci est mal dirigée. »<sup>166</sup> La politique définit alors, quant à elle, les moyens par lesquels il est possible de mettre en pratique les conclusions théoriques auxquelles porte l'éthique. Notons ici qu'après la rédaction de son *Moyen Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, c'est par défaut qu'Averroès, fervent aristotélicien, en vient à commenter une traduction arabe de la *République* afin de compléter son projet. En effet, le philosophe andalou avait plutôt dans l'intention de commenter la *Politique* d'Aristote, mais l'ouvrage n'étant pas parvenu jusqu'à lui, il a finalement opté pour l'œuvre platonicienne.

Apportons, pour finir, quelques précisions sur cette méthode à laquelle s'adonne Averroès, qui est celle du « moyen commentaire » ou de la « paraphrase ». Désigné par le terme *Talkhis* en arabe, elle n'est, dans son acception la plus générale, autre chose qu'une « procédure visant à exposer quelque chose de manière explicite ».<sup>167</sup> Frédérique Woerther explique que l'usage traditionnel du terme comporte deux sens principaux, évoquant d'abord « l'idée de délimitation »<sup>168</sup>, en ce sens où il y a « distinction et différenciation d'une chose par rapport aux éléments hétérogènes se rapportant à elle »<sup>169</sup>. Le deuxième sens, lui, désigne plutôt cette idée d'une « procédure qui consiste à exposer quelque chose d'une manière précise et

---

<sup>166</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 47.

<sup>167</sup> Frédérique Woerther, "Averroes' Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle's Nicomachean Ethics", Cambridge University Press, 2018, p. 220. URL : <https://doi.org/10.1017/9781316335543.013> [Traduction libre]

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Ibid.*

explicite »<sup>170</sup>, s'apparentant ainsi à la pratique du résumé (*lakhkhasa*). Woerther explique qu'Averroès s'approprie la pratique du commentaire moyen d'une manière qui porte quelque peu à confusion, puisque, d'une part, il emploie ce terme pour faire référence à des textes dont la structure diffère de l'un à l'autre, alors que, d'autre part, il lui arrive d'employer plusieurs termes différents afin de désigner une seule et même œuvre : « sometimes as a tajrīd (summary), sometimes as a talkhīs (exposition), sometimes as al-jawāmi' al-sighār (small synopsis) ». <sup>171</sup> Ainsi, faut-il en comprendre que les commentaires d'Averroès ne procèdent pas toujours de la même méthode et de la même intention. Gardons ici à l'esprit que ce dernier travaille cependant toujours à rendre le plus clairement possible les réflexions des auteurs qu'il présente, et ce, en réorganisant parfois le texte afin de le purifier ainsi qu'en y opérant certains ajouts, éliminations et reformulations, comme cela est le cas pour son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*.<sup>172</sup> En ce qui a trait précisément au *Commentaire de la République*, Averroès emprunte, comme le souligne Abdennour Benantar, le style « analytique et démonstratif »<sup>173</sup> du Stagirite plutôt que la méthode de Platon, qui consiste, pour sa part, au dialogue et en la dialectique. De plus, Averroès se permet, à travers ce Commentaire, de critiquer, sur la base des écrits de Platon, le gouvernement en place, particulièrement Abu Y'aqub al-Mansour, le Calife alors au pouvoir en Andalousie, ce qui lui vaut, en 1195, d'être forcé à s'exiler vers Lucena. Averroès transpose, en effet, les réflexions platoniciennes concernant la Cité grecque à la situation andalouse de l'époque, Ralph Lerner allant même jusqu'à parler d'une « islamisation de la *République* » :

---

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Woerther, *op. cit.*, p. 221.

<sup>172</sup> Pour une analyse détaillée voir Maroun Aouad et Frédérique Woerther, « Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l'Éthique à Nicomaque : pédagogie de la contrainte, habitudes et lois », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Volume LXII, 2009, p. 360.

<sup>173</sup> Abdennour Benantar, « (Re)traduction et restitution du texte d'Ibn Rushd dans sa langue d'origine : *Commentaire de la République de Platon* », *Noesis* [En ligne], 21, 2013, mis en ligne le 15 juin 2015, p.3. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1858>

[Averroès] s'est démarqué de Platon, a remplacé ses opinions et ses analyses par les siennes et substitué les références à l'histoire arabo-musulmane en général et à la réalité politique andalouse de son époque en particulier à celles de l'époque de Platon. [...] il se démarque de la vision pessimiste de Platon quant à la possibilité d'une cité (État) vertueuse sur terre. En effet, il s'est efforcé dans son entreprise de réforme de démontrer que cette cité vertueuse était possible sur terre, y compris en Andalousie de son époque, car les affaires humaines relèvent de la gestion et ne sont pas guidées par le déterminisme régissant les phénomènes naturels.<sup>174</sup>

C'est alors sous le signe de la réforme que se place cet ouvrage, Averroès y dénonçant la un gouvernement dont la détérioration est susceptible de le mener vers la tyrannie.

### 3.2 La Cité idéale

#### 3.2.1 La raison à la tête du pouvoir

Rappelons d'abord que la conclusion à laquelle en vient Averroès au terme du *Discours décisif* est celle de la nécessité d'une association fondamentale entre la philosophie et le pouvoir politique, ce dernier se devant d'embrasser la pratique rationnelle, d'en être garante, pour permettre une stabilité au sein de la Cité, selon les conditions que nous avons explicitées ci-haut. Dans son *Commentaire de la République*, il ira encore plus loin en défendant, avec Platon, l'idée d'un roi-philosophe aux commandes de la Cité musulmane. Ainsi, « à la tête d'un tel État [idéal], il y aurait, comme chez Platon, les philosophes et le fondement idéologique en serait une religion, elle aussi idéale, calquée sur la philosophie »<sup>175</sup>, c'est-à-dire développée, comme nous l'avons largement souligné, à partir d'un effort d'interprétation strictement réservé aux êtres de démonstration, encouragée par la Révélation afin qu'elle soit véritablement comprise et instituée, mais aussi, comme nous le verrons en détails, une religion qui pense l'expérience purement humaine, replaçant l'Homme dans sa « dimension éthique »<sup>176</sup>, en tant qu'être « politique par nature »<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 45.

<sup>176</sup> Boutet, *op. cit.*, p. 48.

<sup>177</sup> Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, The First Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 5. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.6>

Ce dernier point est, en effet, entre autres attesté par la conception que se fait Averroès de la justice, concept qu'il place, comme l'explique Abbès Makram, du côté du « droit naturel », c'est-à-dire comme se valant en elle-même et se présentant directement à l'esprit humain, indépendamment d'une Loi « positive », étant ici la *chari'a*, qui serait son unique source de légitimité.<sup>178</sup> Averroès indique, en effet, dans le *Dévoilement des Méthodes*, ouvrage destiné à réfuter les élaborations des Théologiens ash'arites, que ces derniers

prétendent [que], [dans] le monde visible, [quelqu'un] n'est qualifié de « juste » ou d'« injuste » qu'à cause de la contrainte imposée sur ses actes par la Loi révélée. Ainsi, lorsqu'un homme accomplit un acte juste eu égard à la Loi, cet homme est juste. Quant à celui qui commet un acte dont la Loi pose qu'il est injuste, cet homme-là est injuste. [Puis] ils disent : mais celui qui n'est pas responsable légalement et ne tombe pas sous le coup de la contrainte légale, il n'existe pas, pour ce qui le regarde, d'acte juste ou injuste, mais tous ses actes sont justes. Ils assument donc qu'aucune chose n'est juste ou injuste par elle-même. Mais c'est là le comble du scandale ! car il n'y aurait, en ce cas, rien qui fût par soi-même un bien, ni rien qui fût par soi-même un mal.<sup>179</sup>

La position d'Averroès, qui lui aura valu la contrariété des théologiens, ne pourrait être ici plus claire ; le caractère de ce qui est juste est en mesure de se définir par la raison, faculté caractérisant l'essence de l'homme et qui donne donc à la justice une universalité et une immuabilité. C'est plus précisément par sa théorie de l'intellect agent, que nous présenterons plus bas, qu'Averroès défend l'autonomie de la raison humaine par rapport à la Révélation. Nous verrons qu'elle soulève d'importants questionnements et pistes de réflexions que nous aurons l'occasion d'explorer plus bas. Pour l'instant, gardons en tête que pour Averroès, « l'Homme c'est l'esprit, l'esprit c'est la faculté raisonnable. Cette faculté raisonnable [devant] conduire à la vertu »<sup>180</sup>, et que c'est ce qui

---

<sup>178</sup> Abbès Makram, dans « Épisode 4 : Comment fonder une Cité juste ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 07/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-jeudi-07-janvier-2021>

<sup>179</sup> Averroès (traduction par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, p. 143.

<sup>180</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 48.

caractérise l'universalité de la morale, induite de manière purement rationnelle, contre celle d'une morale qui ne peut se rattacher qu'à la Loi révélée. Partons alors de cette conception universelle de justice afin d'en déterminer l'orientation politique. En d'autres termes, qu'est-ce qu'une Cité juste pour Averroès si la réponse n'est pas à trouver exclusivement dans la Loi révélée? Disons, encore une fois avec Abbès Makram, qu'il n'y a pas qu'une seule et unique conception de la justice chez Averroès, mais que, d'une manière générale, elle est à lier à la théorie aristotélicienne des excellences humaines, aussi appelée théorie des vertus, qu'Averroès commentera dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*. Le caractère juste d'une Cité est donc à trouver dans le fait que chaque citoyen occupe la place qui lui revient, au sein de celle-ci, et ce, en exerçant l'excellence pour laquelle il est prédisposé et qu'il mérite selon ses capacités propres.<sup>181</sup> Une Cité est donc juste en tant qu'elle permettra à l'être humain de réaliser sa fin, selon ses perfections :

We say: Since man is one of the natural beings there necessarily must be some end for the sake of which he exists. For every natural being has an end, as has been explained in physics-all the more so man, who is the most noble of them. Since the city is necessary for man's existence, he can attain this end only inasmuch as he is part of a city.<sup>182</sup>

Averroès procède alors à une investigation concernant la fin et le bonheur de l'être humain ; ne serait-elle pas strictement à assimiler au contenu de la Loi révélée ? Averroès en bon musulman, est conscient de la nécessité de la Loi religieuse au sein de la Cité, mais, en continuité avec sa conception universelle de la justice, qui tient à l'autonomie de la raison humaine, il priorise davantage une recherche de la Cité idéale basée exclusivement sur la condition et la nature proprement humaines :

---

<sup>181</sup> Abbès Makram, dans « Épisode 4 : Comment fonder une Cité juste ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 07/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-jeudi-07-janvier-2021>

<sup>182</sup> Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, The Second Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 79. URL : <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.7>

« Ordonner le bien et prohiber le mal » est bien entendu un commandement religieux, mais que l'on respectera d'autant plus qu'on y réfléchira sur le plan de la rationalité. « Il faut atteindre dans la cité la principale vertu qu'est la Justice ». Ainsi l'ordonne la Loi divine, mais on y parviendra plus sûrement en procédant à une investigation rationnelle de la vie de l'homme en société. Ainsi, dans une perspective aristotélicienne et non platonicienne, la philosophie politique d'Averroès impose la nécessité de la raison pour atteindre l'Idéal de Justice que tant la Loi religieuse que la spéculation intellectuelle ont fixé.<sup>183</sup>

Nous aurons l'occasion d'aborder un peu plus en détails l'articulation entre la raison et la *chari'a*, mais disons pour l'instant qu'au terme de son investigation rationnelle, Averroès en vient finalement à la conclusion selon laquelle la fin de l'Homme réside dans le fait qu'il excelle dans l'exercice d'une tâche quelconque, qui soit en accord avec sa nature propre. Puisque, comme nous le savons déjà, il n'existe pas qu'une seule et unique nature humaine, qui soit partagée par absolument tous, les finalités sont nécessairement plurielles :

The perfections, then, are four: theoretical virtues, practical arts, cogitative virtues, and moral virtues. It is already seen from this argument that the human perfections are more than one.<sup>184</sup>

Averroès reprend ici la typologie faite préalablement par al-Fârâbî, ce dernier analysant la distinction aristotélicienne initiale entre vertus éthiques et dianoétiques, et ce, en la « pluralisant », pour reprendre le terme de Makram.<sup>185</sup> Averroès explique donc, sur cette base, qu'il existerait quatre types de vertus, désignant la capacité qu'ont les êtres humains à remplir pleinement une fonction, celle qui lui revient selon ses dispositions innées : théorique, intellectuelle ou scientifique, éthique et artisanale. Étant impossible ou très peu probable qu'un individu possède en lui-même ces quatre types de vertus à la fois, on les retrouve distinctement au sein de la Cité (sauf pour la

---

<sup>183</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 46.

<sup>184</sup> Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, The Second Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 85. URL : <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.7>

<sup>185</sup> Abbès Makram, « Averroès – La théorie des excellences humaines », École normale supérieure de Lyon, 26 juin 2009. URL : [https://www.canal-u.tv/video/ecole\\_normale\\_superieure\\_de\\_lyon/averroes\\_la\\_theorie\\_des\\_excellences\\_humaines.5409](https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/averroes_la_theorie_des_excellences_humaines.5409)

vertu éthique, représentée par la juste mesure, laquelle est susceptible d'être atteinte par plusieurs), qui est alors composée de catégories correspondant à chacune d'elles. S'il existe donc plusieurs types d'excellences auxquelles peuvent aspirer les êtres humains selon leur nature, ces dernières sont hiérarchisées en tant qu'elles sont au service l'une de l'autre et, ultimement, au service de la vertu théorique, qui est considérée comme étant la vertu par excellence caractérisant donc la fin vers laquelle doit tendre la Cité :

It has already been made clear in the first part of this science that the human perfections in general are of four kinds-theoretical virtues, cogitative virtues, moral virtues, and [proficiency in the] practical arts - and that all these perfections are only for the sake of the theoretical ones and a preparation for them in the way in which preparations preceding an end are for the sake of the end.<sup>186</sup>

Tout comme son prédécesseur al-Fârâbî, Averroès considère donc la Cité, à l'image du corps humain, comme étant l'union symbiotique de diverses parties distinctes, correspondant aux diverses excellences humaines, gouvernées par celui qui possède la vertu théorique afin de rassembler les conditions nécessaires à son actualisation. En tant qu'elle caractérise l'être humain par sa faculté de connaissance rationnelle portant sur des objets immatériels, elle n'est au service d'aucune autre excellence. Rapportons-nous à une citation de l'*Éthique à Nicomaque*, afin de relever le sens que lui attribuait Aristote :

Il est clair, par conséquent, que la sagesse sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes.<sup>187</sup>

Ainsi, pour former un État juste, les différents types d'excellences humaines doivent être coordonnées en vue de former un tout cohérent par l'élite philosophe, qui possède la vertu théorique

---

<sup>186</sup> Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, The First Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 5. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.6>

<sup>187</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Traduction J. Tricot (1959), Éditions Les Échos du Maquis, 2014, 7 (1141a - 1141b) < La sagesse théorétique >, p. 136.

et qui doit donc être en mesure de l'exercer. La cité est orientée vers un but précis, qui est la fin suprême de l'homme, son bonheur ou l'atteinte de sa béatitude. En raison des capacités intellectuelles du philosophe, ainsi que sa connaissance de la fin ultime, ce dernier est considéré par Averroès comme étant le mieux placé pour organiser la Cité. Soulignons dans un deuxième temps que, dans un même ordre d'idées, Averroès explique l'idée de justice politique en transposant l'idée platonicienne selon laquelle l'être humain vertueux est celui dont l'âme est gouvernée par la raison, à l'organisation de la Cité. Dans tous les cas, la raison est indubitablement ce qui doit être à la tête d'une Cité puisque c'est elle qui permettra à chacun d'aller jusqu'au bout de ses propres capacités, de se réaliser en tant qu'être humain :

Enfin la justice désigne l'ensemble des qualités morales, elle « exprime à la fois l'ordre cosmologique, l'équilibre intérieur entre les trois facultés de l'âme lorsque la raison parvient à imposer son règne, l'ordre dans la Cité. Réaliser la justice dans les domaines éthiques et politique c'est donc se fonder dans l'harmonie universelle, l'Unité qui est l'expression du Bonheur, part ultime de la quête du sage »<sup>188</sup>

### **3.2.2 Le statut du roi-philosophe**

Arrêtons-nous maintenant plus précisément sur cette figure du roi-philosophe, qui incarne la raison ordonnatrice dont a besoin la Cité pour être juste. Il est intéressant de noter que, comme l'explique Abbès Makram, cette figure se voit être la transposition d'un paradigme qui est fortement présent dans la Tradition des *Miroirs des princes*, mouvement littéraire prenant place en Islam, vers le VIII<sup>e</sup> siècle, ayant pour visée de conseiller les chefs de communauté à l'aide de traités d'éthique sous formes de lettres et de fables. L'une des idées majeures entretenues par ce mouvement est donc celle qui témoigne de la nécessité, pour les Princes, de travailler conjointement avec une élite savante, philosophe, qui tient le rôle de conseillère, de « ministre », comme l'était considéré

---

<sup>188</sup> Mohamed Arkoun, L'Islam moral et politique, Desclée de Brouwer, 1986, p. 106, dans Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 48.

Aristote aux côtés d'Alexandre le Grand.<sup>189</sup> Rappelons que nous avons d'ailleurs, pour notre part, déjà fait valoir l'importance du rôle qu'a tenu l'élite savante auprès des Califes musulmans, à Bagdad comme à Cordoue, étant chargée d'éclairer leurs réflexions, de les aider, par l'apport d'une réflexion philosophique, à accomplir leur dessein politique. Nous voyons donc se transposer, en une seule et même personne, des caractéristiques qui étaient, jusque là, détenues par deux figures distinctes, mais absolument déterminantes à la formation d'un gouvernement stable. Ainsi, le roi-philosophe, chef idéal, est celui qui, d'une part, « règne au sein de la Cité »<sup>190</sup> étant, entre autres, apte à l'exercice de l'autorité ainsi qu'à la défense de son territoire par la guerre. Bref, il est celui qui possède les dispositions nécessaires à l'édification d'un Empire. D'autre part, cette figure est, par la hauteur de ses capacités intellectuelles, celle qui est toujours dirigée vers le bien et la connaissance vraie, étant, par ses facultés, apte à la délibération et se devant ainsi de procéder à la réflexion concernant la résolution de problèmes, l'établissement de lois, etc.<sup>191</sup> Le roi-philosophe, incarne donc la fin vers laquelle doit tendre la Cité pour être vertueuse, c'est-à-dire pour être en accord avec son dessein en ce qu'il a atteint « l'ultime perfection »<sup>192</sup>, en possédant tous les types de vertus, mais spécialement la vertu théorique, étant donc celui qui « aspire à la connaissance de ce qui *est* et enquête sur sa nature indépendamment de la matière »<sup>193</sup>. Cependant, il est à différencier du roi platonicien, dont le rôle est de procéder à l'organisation de la Cité par la contemplation des formes ou idées intelligibles. En effet, reprenons les mots de Didier Boutet qui indique que, « là [au fait de défendre l'idée d'un roi qui soit philosophe] s'arrête à [son] sens,

---

<sup>189</sup> Abbès Makram, « Averroès – Le statut du roi-philosophe », École normale supérieure de Lyon, 26 juin 2009.

URL : <https://www.canal->

[u.tv/video/ecole\\_normale\\_superieure\\_de\\_lyon/averroes\\_le\\_statut\\_du\\_roi\\_philosophe.5410](https://www.canal-tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/averroes_le_statut_du_roi_philosophe.5410)

<sup>190</sup> Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, The Second Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 72. URL : <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.7>

<sup>191</sup> Voir Lerner, op. cit., p. 73-74 pour une description détaillée des neuf conditions précises de l'âme que doit posséder le roi-philosophe.

<sup>192</sup> Lerner, op. cit., p. 72.

<sup>193</sup> Lerner, op. cit., p. 71.

l'emprunt d'Averroès à la Cité Idéale de Platon, et à la philosophie politique platonicienne »<sup>194</sup>.

Averroès prendra davantage le parti aristotélicien en ce qui concerne plus précisément la formation du philosophe, qui se fait plutôt par la logique, mise en œuvre de la raison faisant la spécificité de l'Homme. En effet, Averroès s'arrête sur un élément crucial qui est le devoir d'enseignement du chef de la communauté :

he has the ability to discover them [sc., the theoretical sciences] and to teach them. There are two ways of teaching them: One of them is the way of teaching the elect few; this is teaching by demonstrative arguments. The second is the teaching of the multitude; this is teaching by persuasive and poetical arguments.

Nous voyons donc qu'il est nécessaire pour le philosophe de développer sa capacité de persuasion, et ce, afin d'enseigner à la masse, de procéder à l'éducation de celle-ci, qui, selon sa nature propre, n'est en mesure d'assentir, rappelons-le, que par des arguments rhétoriques. Il lui faut donc, pour ce faire, apprendre à être éloquent, à des fins de persuasion. Notons, en effet, qu'en plus de veiller à l'organisation de la Cité, le roi philosophe est également *imam*, au sens où il est le guide de la communauté religieuse, qui doit lui indiquer la bonne conduite à adopter, que cela soit d'un point de vue religieux ou éthique. Pour ce faire, Averroès insiste, dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, sur la nécessité de la contrainte dans le développement d'un comportement vertueux, « car ce n'est pas par le respect, mais par la crainte et la peur que [les citoyens] sont conduits vers le bien ; et ce n'est pas à cause de la honte qu'ils éprouveraient qu'ils sont empêchés de [faire] le mal, mais à cause de la menace du châtement. »<sup>195</sup> Nous verrons dans la section suivante que c'est précisément à ce niveau que se situera l'apport de la Loi religieuse au sein de la société ; elle est

---

<sup>194</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 45.

<sup>195</sup> Averroès, (traduction par Maroun Aouad et Frédérique Woerther), « Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l'Éthique à Nicomaque : pédagogie de la contrainte, habitudes et lois », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Volume LXII, 2009, p. 368.

garante d'une cohésion sociale en tant qu'elle fournit, un ensemble de lois et un cadre moral à la masse, incapable de philosophie.

### 3.3 Quelle articulation politique entre la raison autonome et la *chari'a* ?

Comme nous l'avons précédemment mentionné, il y a une grande dissension entre les perceptions d'Averroès et celle des théologiens concernant le concept de « justice » politique, ainsi que son fondement. Nous avons déjà traité de l'institution politico-religieuse qu'est le Califat, construite exclusivement à partir de la Loi religieuse et prenant pour modèle le premier gouvernement de Médine. La conception de l'État que défend Averroès en va donc tout autrement :

Alors que la Loi évangélique ne vise que le royaume des cieux et n'entreprend pas d'ordonner le monde temporel, la Loi coranique, elle, a servi de base juridique au premier Etat islamique fondé par le prophète à Médine. La position de la Falasifa est de considérer l'expérience de Médine comme une référence et non comme un modèle. La philosophie politique d'Averroès est constituée sur le fondement, d'une considération de l'homme, tant dans sa dimension éthique que religieuse.<sup>196</sup>

Averroès partage, en effet, davantage la position que nous avons présentée à l'aide des réflexions d'Ali Abderraziq au premier chapitre et qui suggère que le Coran n'est pas en soi un guide dans lequel sont à trouver les clés de l'organisation politique. Pour lui, « il ne saurait y avoir en Islam d'État 'théocratique' au sens occidental du terme, où une Église exerce un pouvoir étatique en tant que représentant de Dieu sur la terre. »<sup>197</sup> Averroès tente plutôt de redonner une certaine forme d'autonomie à l'organisation politique par rapport à l'ordre religieux, ce qui est possible puisqu'il constitue d'abord l'autonomie de la raison, vis-à-vis cette dernière :

Sans doute, plus encore que Al Farabi et Ibn Sina, Averroès s'appuya sur le principe d'autonomie de la raison humaine pour fonder sa philosophie politique la justifiant par la distinction entre le dogme de la foi et le droit et la science politique.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Boutet, op. cit., p. 47.

<sup>197</sup> Boutet, op. cit., p. 46.

<sup>198</sup> Boutet, op. cit., p. 36.

Si nous avons, à plusieurs reprises, évoqué cet élément crucial de la pensée politique d'Averroès, nous nous devons maintenant d'expliquer comment celui-ci fonde cette autonomie de la raison, ainsi que met de l'avant la subjectivité humaine, grâce à sa théorie de l'intellect, par laquelle il procède à une rationalisation de la connaissance et qu'il développe dans son *Grand Commentaire du De Anima*.

### 3.3.1 La théorie de l'intellect

À partir de la décomposition aristotélicienne de l'être en matière et en forme, Averroès effectue une division analogue de l'âme, en ce qui concerne la manière de penser, de concevoir les intelligibles. À partir des enseignements d'Aristote, Averroès explique alors que l'âme serait composée d'un intellect matériel et d'un intellect agent, le premier étant le substrat, récepteur des formes produites par le second, la pensée étant donc formée d'un pôle passif et d'un pôle actif, à la manière de l'être. En tant que pôle actif, agissant, cet intellect agent, est nécessairement, comme l'explique Didier Boutet, « supérieur à ce qui souffre ; donc l'intellect actif est [complètement] séparé [du corps], impassible, impérissable ; l'intellect passif au contraire est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif ». <sup>199</sup> Nous reviendrons dans un instant sur l'intellect, dit matériel, afin d'apporter quelques précisions à la définition qu'en donne Boutet, mais portons d'abord notre attention au fait que cette thèse d'un intellect agent, absolument objectif, donne à la connaissance un caractère universel en tant que raison commune à tous les êtres humains :

E. Renan regrettera qu'Averroes n'ait pas plus clairement affirmé le fond de sa pensée, c'est-à-dire: « l'unité de l'intellect ne signifie autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine » <sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Boutet, op. cit., p. 38.

<sup>200</sup> Boutet, op. cit., p. 39.

Par cette thèse de l'unité de la raison, Averroès indique donc que tout individu pense en activant, à sa manière, ce même intellect, qui caractérise donc essentiellement toute l'espèce humaine en tant que participant de cette rationalité. Il faut noter que cela posera néanmoins problème en ce qui a trait, comme l'explique Jean-Baptiste Brenet, à la subjectivité de l'Homme, qui semble cependant ici être écartée.<sup>201</sup> C'est précisément ce qui indignera les scolastiques, particulièrement saint Thomas d'Aquin, qui n'ont vu, en cette réflexion d'Averroès, qu'une abolition du libre arbitre aux dépens d'une nécessité supérieure ; Dieu, peut-être, comme s'Il pensait à travers l'humain. Soyons ici plus clair en expliquant que le problème tient au fait que le pôle passif de la connaissance, l'intellect matériel, est lui aussi séparé du corps :

comme les formes matérielles sont soit des corps soit des formes [existant] dans un corps, il est manifeste que la substance que l'on nomme « intellect matériel » n'est ni un corps ni une forme [existant] dans un corps. Il [l'intellect matériel] est donc absolument sans mélange avec la matière.<sup>202</sup>

Ainsi, si le substrat, qui devrait logiquement être en nous afin de légitimer notre expérience sensible, notre liberté d'action, est séparé de nous, que reste-t-il de notre subjectivité ? Comment a-t-on le pouvoir de former notre propre connaissance ? Comme l'explique encore une fois Jean-Baptiste Brenet, il faut voir en la théorie d'Averroès une manière de revoir les conditions de possibilité de la pensée humaine, individuelle, qui participe d'une pensée universelle, la transcendant.<sup>203</sup> Il faut souligner qu'Averroès soulève, en effet, lui-même la problématique qui fera tant scandale chez les scolastiques, en se demandant « comment les intelligibles théoriques sont

---

<sup>201</sup> Jean-Baptiste Brenet, dans « Épisode 3 : Qui est ce "je" qui pense ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 06/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-mercredi-06-janvier-2021>

<sup>202</sup> Averroès, *L'intelligence et la pensée – Grand Commentaire du De anima Livre III* (Présentation et traduction par Alain de Libera), GF Flammarion, Paris, 1998, p. 55-56.

<sup>203</sup> Jean-Baptiste Brenet, dans « Épisode 3 : Qui est ce "je" qui pense ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 06/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-mercredi-06-janvier-2021>

engendrables et corruptibles, alors que ce qui les produit et ce qui les reçoit sont éternels, et quel besoin il y a de poser un intellect agent et un intellect récepteur s'il n'y a rien d'engendré. »<sup>204</sup> La solution par laquelle Averroès sauvera alors la subjectivité de l'Homme consistera à faire intervenir sa faculté imaginative, le fantasme, permettant l'image d'une expérience personnelle du monde sensible, qu'Averroès qualifie d' « intentions imaginées »<sup>205</sup> par nos sens internes. Ces dernières se rallient avec les intellects immatériels afin de produire la connaissance, qui est alors propre à chacun. En effet, Averroès explique que c'est « l'intellect [agent] qui fait passer ces intentions de la puissance à l'acte ».<sup>206</sup> La connaissance ne pourrait donc se former sans notre expérience sensible, base nécessaire à l'activation de l'intellect qui nous est externe. Comme l'indique encore une fois Jean-Baptiste Brenet, il y a donc un « fondement empirique du savoir très fort chez Averroès »<sup>207</sup>, ce qui fait que l'individu, n'étant « pas une intelligence pure ; [mais] aussi, et même surtout, un être qui vit au niveau de la perception sensible et des images »<sup>208</sup>, est en mesure de « tenir sa pensée sous contrôle ».<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> Averroès, op. cit., p.69.

<sup>205</sup> Averroès, op. cit., p. 70.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> Jean-Baptiste Brenet, dans « Épisode 3 : Qui est ce "je" qui pense ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 06/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-mercredi-06-janvier-2021>

<sup>208</sup> Roger Arnaldez, « Avant-propos : actualité d'Averroès », dans *Averroès et l'averroïsme*, Presses universitaires de Lyon, 2005. URL : <https://books.openedition.org/pul/19501?lang=fr>

<sup>209</sup> Jean-Baptiste Brenet, dans « Épisode 3 : Qui est ce "je" qui pense ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 06/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-mercredi-06-janvier-2021>

### 3.3.2 La religion comme « art politique »<sup>210</sup>, garante de stabilité

Averroès, grâce à cette théorie, fixe donc l'essence de l'être humain en posant la raison comme étant universelle, chacun y participant et l'activant selon sa propre expérience sensible, à laquelle il accorde alors une importance cruciale en redonnant sa force subjective à l'être humain, maître de sa pensée, de ses choix. Ce sont ces éléments cruciaux qui lui permettent ainsi de fonder rationnellement sa philosophie politique, telle que nous l'avons présentée, en considérant l'être humain, nous le répétons, dans sa dimension éthique et politique et pas simplement religieuse. Dans ce cadre, la Loi religieuse, interprétée et enseignée par l'élite philosophe, rappelons-le<sup>211</sup>, se place alors plutôt, politiquement parlant, comme ce qui permet d'harmoniser, de stabiliser la communauté, « la religion [étant] le ciment d'une société, elle lui assure sa cohésion et son unité »<sup>212</sup>. Ainsi, Averroès pense la religion non pas comme base fixe à partir de laquelle la Cité devrait absolument se construire, mais plutôt comme garante d'un certain niveau de paix social, en fournissant, comme nous l'avons mentionné, le cadre moral guidant l'homme de la masse vers la bonne conduite :

Les croyances populaires sur Dieu, les anges, le prophète, le culte, les prières, les sacrifices ont pour effet d'exciter les hommes à la vertu, ce qui est excellent pour la paix publique et le renforcement de l'obéissance collective, indispensable à la cohésion sociale.<sup>213</sup>

Notons de plus, qu'Averroès, en défendant l'autonomie de la raison, ne fait que mettre les commandements divins au premier plan, puisque la pratique philosophique ne fait que répondre à

---

<sup>210</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 44.

<sup>211</sup> Ce contrôle par l'élite permet de combattre la formation de sectes divisant la communauté musulmane, qui se forment à partir d'interprétations du Texte faites, selon ce qui a été expliqué précédemment, par ceux qui n'en n'ont pas les capacités et qui procèdent à leur diffusion.

<sup>212</sup> Didier Boutet, « La philosophie politique d'Averroès : La raison politique dans l'Islam », dans *Travaux du séminaire d'histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique, n° 8, 1989, p. 45.

<sup>213</sup> Boutet, op. cit., p. 44-45.

l'exigence de rationalité dont fait preuve le Coran, et qui a préalablement été explicitée, « la foi parfaite intègr[ant] donc le savoir rationnel. »<sup>214</sup>

### 3.4 Que reste-t-il d'Averroès ?

Commençons par noter que la théorie de l'intellect, que nous venons tout juste d'expliciter, dévoile une importante contradiction au sein de la pensée d'Averroès, que nous ne pouvons laisser sous silence et qui est susceptible de soulever des pistes de réflexions intéressantes, qui sont encore bien d'actualité. Il faut, en effet, ici faire le point sur la défense averroïste d'une autonomie de la raison ainsi que de la connaissance et celle d'un fervent élitisme, restreignant la diffusion de la philosophie et de sa pratique, à la tête d'une société méritocratique. Il semble, en effet, que, selon Averroès, la diversité des natures humaines détermine les limites de la liberté de pensée. Pour reprendre encore une fois les mots de Brenet, c'est donc, « un rapport personnel que chacun entretient avec le pôle objectif »<sup>215</sup>, car « c'est sur la base de [ses] images qu'[il se]connecte à l'universel »<sup>216</sup>, mais la connaissance dépend nécessairement du niveau des capacités intellectuelles, ces dernières pouvant, selon Averroès, induire en erreur et mener à l'infidélité religieuse tout en divisant la communauté, c'est pourquoi il y a nécessité de respecter certaines restrictions au niveau de l'interprétation :

Les non-philosophes sont les plus nombreux; ils ne sont ni meilleurs ni pires que les philosophes, ils sont autres. Cela dit, il y a aussi les philosophes. Ils ne sont ni meilleurs ni pires que la masse, ils sont autres. Il y a certes une aristocratie intellectuelle chez Averroès mais la même loi vaut aussi pour eux. Simplement, ils doivent respecter leur propre nature et répondre à un appel qui est dans le Coran lui-même, en l'espèce dans ces versets qui sont, dit Averroès, oscillants ou équivoques, et qui précisément demandent une interprétation.

---

<sup>214</sup> Boutet, op. cit., p. 42.

<sup>215</sup> Jean-Baptiste Brenet, dans « Épisode 3 : Qui est ce "je" qui pense ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par Adèle Van Reeth, France culture, 06/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-mercredi-06-janvier-2021>

<sup>216</sup> *Ibid.*

S'ils sont là, c'est parce que Dieu, ayant voulu s'adresser à l'ensemble de l'Humanité, s'est aussi adressé à eux.<sup>217</sup>

Comme l'explique Abbès Makram, c'est parce que les Hommes ne sont pas tous capables de se représenter les concepts de la même manière qu'il est nécessaire d'adapter l'enseignement de la religion ou de la philosophie. En cela, il y a respect de la volonté divine, qui, comme nous l'avons vu, s'adresse aux différentes natures humaines d'une manière qui leur convient. Bien qu'Averroès se voie ainsi, sans l'ombre d'un doute, mettre le bien de la communauté au premier plan, il semble néanmoins contradictoire pour lui de vouloir chasser, d'une part, le dogmatisme religieux ainsi que la possibilité d'émergence d'un gouvernement tyrannique, mais d'autre part de limiter la pratique et la diffusion de la philosophie à un nombre limité de savants. Il n'est pas impossible, à partir de cette contradiction, de repenser et de redéfinir aujourd'hui son rapport personnel à l'Islam et l'idée d'une possible lecture personnelle du Coran, en tant qu'être capable de raisonner, indépendamment d'une élite ou d'une Tradition religieuse à travers laquelle il faudrait absolument vivre sa spiritualité :

Ce sur quoi [Averroès] s'interroge c'est sur la forme à donner à sa croyance. Quelle forme de vie bâtir à partir de là? Quelle forme d'intelligibilité introduire dans le monde à partir de sa croyance? Son but n'est pas de délivrer du croire ou de la croyance, c'est de délivrer des faux croyants, nous délivrer de ceux qui donnent toujours le choix entre savoir et croire. Et qui prétendent tout régler et disposer de ce choix en disant : nous, nous savons ce que c'est que croire et nous savons tout.<sup>218</sup>

Bien évidemment, Averroès n'est pas d'avis que tous et chacun puissent s'approprier sa propre spiritualité, mais l'étude de sa pensée nous permet certainement d'ouvrir la réflexion à ce sujet. Elle nous permet de repenser les limites d'un rapport personnel avec les normes instituées par toute une Tradition, d'une manière globale qui n'est finalement pas rationnelle, et ainsi de redéfinir les

---

<sup>217</sup> Entretien avec Alain de Libera (conduit par Jean-Christophe Ploquin), « Extraordinaire et douloureuse modernité d'Averroès », *Confluences Méditerranée*, n° 28, hiver 1998-1999, p. 19.

<sup>218</sup> De Libera, op. cit., p. 20.

modalités de la croyance ou de la pratique religieuse en ce qu'elles puissent tenir en compte des éléments constitutifs de l'expérience humaine propre, divergeant d'un individu à l'autre.

Dans un même ordre d'idée, la pensée d'Averroès nous permet aussi de réfléchir sur la laïcité de l'État, certains affirmant même qu'il en est le précurseur. Alain de Libera explique, pour sa part, que ce n'est pas exactement le cas ; Averroès, même s'il respecte la liberté de croyances, ne peut pas être directement lié à l'idée d'une laïcité au niveau de l'État puisqu'il n'a jamais priorisé la raison à la religion, cette dernière étant responsable de la cohésion sociale et étant d'ailleurs celle qui légitime l'activité philosophique. Cependant, il faut penser Averroès comme promoteur d'un Islam qui, tout en respectant l'autorité divine, se remet en question et est susceptible d'évoluer :

Il faut donc être prêt à discuter publiquement avec les théologiens et les juristes. Comment? Voilà la grande question et aussi la modernité d'Averroès. Il ne choisit ni le silence, ni l'exil, ni la solitude, il choisit le débat. Cela suppose d'être capable de trouver un langage commun avec l'adversaire, d'être capable de discuter selon des catégories et des types d'argumentation que l'adversaire est obligé de reconnaître puisque ce sont les siens.<sup>219</sup>

Comme l'explique Abbès Makram, la pensée d'Averroès laisse alors présager l'idée d'une recontextualisation du Texte coranique, au sens où Il n'est pas à prendre indépendamment du contexte dans lequel Il est lu. Le Coran, et par le fait même, les normes de la Tradition, ne doivent pas être à l'abri des avancées sociales ainsi que des réflexions et problématiques qui en naissent. La religion, quelle qu'elle soit, se doit d'accueillir la réflexion critique et c'est ce que nous lègue Averroès.

---

<sup>219</sup> De Libera, op. cit., p. 18.

## CONCLUSION

On réfère parfois à Averroès comme n'étant qu'un Commentateur, dont la pensée philosophique se trouve calquée sur celle d'Aristote, son attrait principal n'ayant été que d'avoir su faire passer la philosophie aristotélicienne dans le monde occidental. Nous espérons avoir pu montrer au lecteur qu'il en est, au contraire, bien plus. Ayant incontestablement su développer une pensée philosophique à part entière, dont la richesse et la portée sont assurément loin d'être négligeables, Averroès ne fait pas que commenter les œuvres d'Aristote et celle de Platon ; il les met en relation avec sa situation politico-religieuse et intellectuelle, où la pratique philosophique est précaire, pour tenter de faire évoluer les mentalités. C'est une pratique religieuse éclairée par les lumières de la raison dont Averroès est l'emblème qui bouleversera le monde musulman et chrétien :

la pièce centrale du dispositif intellectuel qui a permis à la pensée européenne de construire son *identité philosophique*. Sa physique, sa psychologie, sa métaphysique ont dessiné pour l'Europe la figure suprême de cette rationalité qu'on dit aujourd'hui *occidentale* ou *grecque*, au moment [...] où les Byzantins eux-mêmes qualifiaient de "fables helléniques" et de "philosophie étrangère" l'antique sagesse des Grecs.<sup>220</sup>

Nous aimerions insister alors sur le caractère moderne de la pensée d'Averroès, figure de progrès dont nous avons pu constater l'actualité, dans un monde où le fanatisme religieux est loin de s'être éteint. Comme l'indique, encore une fois, Alain de Libera, si Averroès a su incarner la nécessité philosophique dans le monde musulman, il faut reconnaître qu'il a, par le fait même, représenté son « impossibilité sociale »<sup>221</sup>, cette dernière s'y étant éteinte avec lui. C'est plutôt à retardement qu'y renait l'intérêt pour sa pensée, Averroès ayant encore beaucoup à nous dire aujourd'hui ; « les acteurs ont changé, les idéaux ont changé. Le scénario ou, plutôt, la structure, demeure »<sup>222</sup>. Peut-être pouvons-nous alors puiser en lui les clés du changement.

---

<sup>220</sup> Alain de Libera, « Averroès, le trouble-fête », *Alliage*, numéro 24-25, 1995.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> Alain de Libera, « Averroès, le philosophe à barbe », *Administration et éducation*, numéro 151, 2016, p. 122.

## BIBLIOGRAPHIE

### Littérature première

Abderraziq, Ali. *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions la découverte, Paris, 1994.

Al-Ghazali. *Le préservatif de l'erreur*, FV Éditions, Kobo, 2013.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Traduction J. Tricot (1959), Éditions Les Échos du Maquis, 2014.

Averroès (Introduction par Alain de Libera et traduction par Marc Geoffroy). *Le livre du discours décisif*, GF-Flammarion, Paris, 1996.

Averroès. *L'intelligence et la pensée – Grand Commentaire du De anima Livre III* (Présentation et traduction par Alain de Libera), GF Flammarion, Paris, 1998.

Averroès (traduit par Marc Geoffroy), *L'Islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000, 226 p.

Averroès. *Tahafut al-tahafut - The incoherence of the incoherence*, translated from the Arabic with introduction and notes by S. van den Bergh, London, Messrs. Luzac, 1954.

*Le Coran I*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967.

*Le Coran II*, Traduction de D. Masson, Gallimard, collection Folio classique, Paris, 1967.

Lerner, Ralph. *Averroes on Plato's "Republic"*, The First Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 5. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.6>.

Lerner, Ralph. *Averroes on Plato's "Republic"*, The Second Treatise, Cornell University Press, 1976, p. 79. URL : <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.7>.

Lerner, Ralph. *Averroes on Plato's "Republic"*, The Third Treatise, Cornell University Press, 1976, URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.8>.

### Littérature secondaire

Aouad, Maroun et Frédérique Woerther. « Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l'Éthique à Nicomaque : pédagogie de la contrainte, habitudes et lois », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Volume LXII, 2009.

Cruz Hernandez, Miguel. *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Éditions Desjonquères, Paris, 2005.

Jambet, Christian et Jean Jolivet. « Islam (La civilisation islamique) La philosophie », Encyclopædia Universalis France [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-la-civilisation-islamique-la-philosophie/>.

Jolivet, J. et Rashed, R., « al-Kindī », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_4380](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_4380).

Laghmani, Slim. « Les écoles juridiques du sunnisme », dans *Pouvoirs* 2003/1 (n° 104), pages 21 à 31.

Lazar, Louis. « L'Éducation politique selon Ibn Roshid (Averroès) », dans *Studia Islamica*, 1980, No. 52 (1980).

*L'Arabie à la veille de l'Islam - Bilan clinique*, (Actes de la table ronde édités par Jérémie Schiettecatte, en collaboration avec Christian Julien Robin), De Boccard, Paris, 2009.

*Le Coran des historiens I*, (sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye), Les Éditions du Cerf, Paris, 2019.

Lerner, Ralph. *Averroes on Plato's "Republic"*, Introduction, Cornell University Press, 1976. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287cp4.4>.

Mérad, Ali. *Le califat, une autorité pour l'islam?*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008.

Mouline, Nabil. *Le Califat*, Flammarion, Édition du Kindle, 2016.

Robin, Christian Julien. « Faut-il réinventer la Jahiliyya ? », dans *L'Arabie à la veille de l'Islam - Bilan clinique*, (Actes de la table ronde édités par Jérémie Schiettecatte, en collaboration avec Christian Julien Robin), De Boccard, Paris, 2009.

Urvoy, Dominique. *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Éditions du Seuil, Paris, 2006.

#### **Articles :**

Arnaldez, Roger. « Avant-propos : actualité d'Averroès », dans *Averroès et l'averroïsme*, Presses universitaires de Lyon, 2005. URL : <https://books.openedition.org/pul/19501?lang=fr>.

Arnaldez, Roger. « GHAZĀLĪ AL- - (1058-1111) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/al-ghazali/>.

Arnaldez, Roger. « falsafa », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210).

Arnaldez, Roger. « Ibn Rushd », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0210).

Benantar, Abdennour. « (Re)traduction et restitution du texte d'Ibn Rushd dans sa langue d'origine : *Commentaire de la République de Platon* », *Noesis* [En ligne], 2013. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1858>.

Benmakhlouf, Ali. « Averroès et l'interprétation de la loi », *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel: perspectives philosophiques*, URL : <https://www.ipar.sn/biblio//bibliotheque/documents/5f957d97-36a0-47ea-b290-440e8ea6b956.pdf>.

Bernand, M. « Idjmā' », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0350](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0350).

- Borrut, Antoine. « Introduction : la fabrique de l’histoire et de la tradition islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 129 | juillet 2011, mis en ligne le 16 juillet 2011, URL : <http://journals.openedition.org/remmm/7053>.
- Boutet, Didier. « La philosophie politique d’Averroès : La raison politique dans l’Islam », dans *Travaux du séminaire d’histoire de la science juridique : le droit naturel (troisième et dernière série)*, *Revue d’histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, n° 8, 1989.
- Calder, N. et M. B. Hooker, « *Ṣ harī‘a* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_1040](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1040).
- de Libera, Alain. « Averroès, le philosophe à barbe », *Administration et éducation*, numéro 151, 2016, p.115 à 122.
- de Libera, Alain. « Averroès, le trouble-fête », *Alliage*, numéro 24-25, 1995.
- de Libera, Alain (entretien conduit par Jean-Christophe Ploquin). « Extraordinaire et douloureuse modernité d’Averroès », *Confluences Méditerranée*, n° 28, hiver 1998-1999.
- Gardet, L., « *Allāh* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0047](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0047).
- Gardet, L., « *I‘tikād* », dans : *Encyclopédie de l’Islam.*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_3702](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3702).
- Gardet, L. « *Imān* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0370](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0370).
- Gardet, L. et J. Jomier, « *Islām* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0387](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0387).
- Geoffroy, Marc. « L’Almohadisme théologique d’Averroès (Ibn Rushd) », dans *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1999, Vol. 66 (1999), p. 9-47.
- Gimaret, D., « *Ṣ ḥāhāda* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_6755](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6755).
- Goichon, A.M., « *Ḥikma* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_2861](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2861).
- Goldziher, I. et J. Schacht, « *Fikḥ* », dans *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_2364](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2364).
- Heller, B. et Stillmann, N.A., « *Luḳmān* », dans : *Encyclopédie de l’Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_0586](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0586).
- Jambet, Christian et Jean Jolivet. « Islam (La civilisation islamique) La philosophie », *Encyclopædia Universalis France* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-la-civilisation-islamique-la-philosophie/>.

Jolivet, J. et Rashed, R., « al-Kindī », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_4380](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_4380).

Laghmani, Slim. « Les écoles juridiques du sunnisme », dans *Pouvoirs* 2003/1 (n° 104), pages 21 à 31.

Lazar, Louis. « L'Éducation politique selon Ibn Roshid (Averroès) », dans *Studia Islamica*, 1980, No. 52 (1980).

Linant de Bellefonds, Yvon et Guy Monnot. « OULÉMAS, OULAMAS ou ULÉMAS », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/oulemas-oulamas-ulemas/>.

Online etymology dictionary. ‘Muslim’, URL : [https://www.etymonline.com/word/Muslim#etymonline\\_v\\_19305](https://www.etymonline.com/word/Muslim#etymonline_v_19305).

Platti, Emilio. « Questions de théologie selon l'Islam », Centre Sèvres, *Recherches en sciences religieuses*, 2008/3 Tome 96.

Poonawala, I. « Ta'wīl », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tawil-SIM\\_7457?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.au=%22Poonawala%2C+I.%22&s.q=ta%27wil](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tawil-SIM_7457?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.au=%22Poonawala%2C+I.%22&s.q=ta%27wil).

Rippin, A. « Tafsir », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tafsir-SIM\\_7294?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=tafsir](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tafsir-SIM_7294?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=tafsir).

Robin, Christian Julien. « L'Arabie à la veille de l'Islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », dans *Topoi. Orient-Occident.*, Vol. 21, Lyon, 2017.

Robin, Christian Julien. « La péninsule Arabique à la veille de la prédication muhammadienne », dans *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Presses universitaires de France, 2012.

Sourdél, D., « Bayt al-Hikma », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, URL : [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_SIM\\_1338](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_1338).

Woerther, Frédérique. ‘Averroes’ Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*’, Cambridge University Press, 2018, p. 223-224. URL : <https://doi.org/10.1017/9781316335543.013>.

#### **Audio-visuel :**

Hussein, Mahmoud. *L'âge d'or de l'Islam (lorsque le monde parlait arabe)*, Télévisions Distribution, France, 2002.

Makram, Abbès. « Averroès – La théorie des excellences humaines », École normale supérieure de Lyon, 26 juin 2009. URL : <https://www.canal->

u.tv/video/ecole\_normale\_superieure\_de\_lyon/averroes\_la\_theorie\_des\_excellences\_humaines.5409

Makram, Abbès. « Averroès – Le statut du roi-philosophe », École normale supérieure de Lyon, 26 juin 2009. URL : [https://www.canal-u.tv/video/ecole\\_normale\\_superieure\\_de\\_lyon/averroes\\_le\\_statut\\_du\\_roi\\_philosophe.5410](https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/averroes_le_statut_du_roi_philosophe.5410)

Van Reeth, Adèle. « Épisode 3 : Qui est ce “je” qui pense ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, France culture, 06/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-mercredi-06-janvier-2021>.

Van Reeth, Adèle. « Épisode 4 : Comment fonder une Cité juste ? », *Averroès avait raison* (4 épisodes), *Les chemins de la philosophie*, par, France culture, 07/01/2021. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-chemins-de-la-philosophie-emission-du-jeudi-07-janvier-2021>.