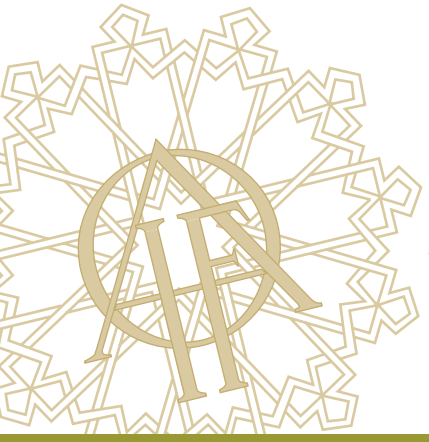
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 46 (2013), p. 387-408

Nadjet Zouggar

La prophétologie d'Averroès dans le Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

NADJET ZOUGGAR

La prophétologie d'Averroès dans le *Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla*

La prophétologie (*al-nubuwwāt*) constitue un traité à part entière dans la théologie spéculative de l'islam (le *kalām*). Une grande partie des discussions de ce traité est consacrée à la justification de l'existence des prophètes. Dans cette justification, les sources scripturaires d'autorité que constituent le Coran et les *ḥadīṯ* attribués au prophète et à ses compagnons comportent un argument principal : le miracle.

Adossés au postulat d'un Dieu bienveillant qui ne peut laisser ses créatures sans la guidance d'un prophète vertueux, des arguments rationnels vont toutefois être élaborés par les écoles rationalistes. Au sein de l'aš*ʿ*arisme, ce sont des théologiens tardifs tels Ġazālī (m. 505/1111) et Faḫr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) qui tenteront d'élaborer une argumentation plus démonstrative. Mais cette argumentation ne pourra faire l'économie d'intégrer les miracles à la somme des preuves de la véracité des hommes qui se sont déclarés prophètes.

Le texte que nous allons étudier est une dissertation extraite du *Kitāb al-Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla fī ʿaqā'id al-milla (Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion)*[1] d'Averroès (m. 595/1198) qui prolonge la discussion théologique au sujet de l'établissement du fait prophétique. L'objectif annoncé dans cette dissertation est de réfuter la méthode élaborée par des théologiens aš*ʿ*arites pour démontrer la possibilité (*ǧawāz*) de l'existence des prophètes. Dans cette réfutation, Averroès énonce un certain nombre d'opinions relatives à la prophétologie que nous nous proposons de mettre au jour.

1. [*Kašf*] Pour cette étude nous utilisons l'édition critique de M.A. al-Jabiri : Ibn Rušd, *al-Kašf,* p. 173-185. Ce texte a été traduit en espagnol par Manuel Alonso dans *Teología,* p. 304-321. Il est également disponible en anglais dans Averroès, *Faith and Reason,* p. 92-104.

AnIsl 46 (2013), p. 387-408 Nadjet Zouggar
La prophétologie d'Averroès dans le Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'ouvrage dont il est question ici est composé sur le modèle classique des traités de théologie spéculative dans lesquels les thèses sont formulées au moyen de raisonnements qui s'appuient indifféremment sur des données spéculatives et sur la lettre coranique. À l'égal du *Tahāfut al-tahāfut* ou de la célèbre fatwa connue sous le titre de *Faṣl al-maqāl* (*Le Traité décisif*), le *Kašf* est donc un écrit que les spécialistes d'Averroès s'accordent à définir par le mode dialectique de ses raisonnements.

Étant donné sa longueur, nous avons jugé utile d'aborder ce texte de façon linéaire en maintenant autant que possible l'ordre de ses parties. Ainsi, la question qui nous intéresse, celle « *de l'envoi des prophètes* », telle que formulée, est le deuxième sujet abordé dans la cinquième partie du livre, elle-même consacrée à la connaissance des actes de Dieu.

Nous exposerons dans un premier temps l'argumentation d'Averroès contre la démonstration des théologiens aš*ʿ*arites ; nous montrerons aussi sa propre démonstration de la validité du fait prophétique qui fait suite à cette réfutation ; nous confronterons enfin ce discours avec des éléments de noétique et de philosophie politique formulés par Averroès dans ses écrits philosophiques [2].

Critique de la méthode des anciens aš*ʿ*arites

L'argumentation classique des premiers théologiens aš*ʿ*arites dans leur distinction entre un vrai prophète et un imposteur s'est longtemps appuyée de manière exclusive sur les miracles attribués aux prophètes par la tradition musulmane [3]. Visant ce point précis de leur démonstration, Averroès dissèque leur raisonnement. Il énonce d'abord que :

> « L'examen de cette question [celle de l'envoi des prophètes] porte sur deux points ; l'un consiste à établir [l'existence des] prophètes (*iṯbāt al-rusul*) ; le second concerne ce qui démontre que cet individu (*šaḫṣ*) qui se revendique prophète en est un, et non un menteur [4]. »

Il dit ensuite que les *mutakallimūn* entendent démontrer le premier point, soit l'établissement (*iṯbāt*) de l'existence de cette espèce (*ṣinf*) d'hommes que sont les prophètes, par le syllogisme (*qiyās*) suivant :

- Ils postulent d'abord qu'il est établi que Dieu est souverain en rapport à ses créatures, et qu'Il est doté de parole et de volonté ;
- Ils disent ensuite qu'il est concevable (*ǧā'iz*), dans le cas témoin (*fī l-šāhid*), à savoir chez les êtres humains, que l'être doté de parole, de volonté et qui, en outre, est souverain, soit capable d'envoyer un messager à ses sujets ;

2. Bien des études ont été consacrées à la prophétologie d'Averroès sans épuiser le sujet. Les plus exhaustives sont : Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes*, et Arfa-Mansia, « Malāmiḥ », p. 219-259. Ces auteurs limitent leurs champs d'investigation à la noétique sans aborder la dimension politique de la prophétologie.
3. Par la suite, au sein d'une théologie aš*ʿ*arite plus tardive dans laquelle des éléments de philosophie avicennienne avaient été introduits, nous observons une évolution de la démonstration du prophétisme qui comptera dorénavant cette autre catégorie de preuves que sont les vertus morales attribuées aux prophètes parmi lesquelles on retrouve la notion d'impeccabilité (*ʿiṣma*). Cf. Griffel, « Al-Ġazālī's », p.101-114.
4. *Kašf*, p. 173.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

• Par conséquent, cela impliquerait que l'envoi d'un messager soit chose possible dans le cas absent (*fī l-ġā'ib*), c'est-à-dire pour celui dont on parle, à savoir Dieu[5].

Averroès résume ainsi la démonstration avancée par les aš'arites pour réfuter les objections attribuées aux *barāhima*[6] qui sont régulièrement mis en scène par les théologiens dès qu'il s'agit de réfuter les objections rationalistes à la possibilité de l'envoi par Dieu de prophètes législateurs.

Cette démonstration est étayée, nous dit-il, par une analogie entre un cas connu : l'émissaire d'un roi qui prouverait sa sincérité en montrant des signes propres au roi, signes qui prouveraient nécessairement l'origine du message qu'il a pour mission de transmettre ; et le prophète qui prouverait sa véracité par des signes qui ne seraient autre que des miracles.

Avant de juger ce raisonnement d'un point de vue logique, Averroès affirme que cette méthode est convaincante (*muqni'a*) et satisfaisante pour la multitude (*lā'iqa bi-l-ğumhūr*), mais qu'examinée de plus près, elle révèle beaucoup de failles.

À ce titre, il note d'abord que nous ne pouvons admettre la sincérité de celui qui se prévaut d'être l'envoyé d'un roi que si l'on sait que le signe qu'il porte est bien celui dudit roi. Ce qui n'est possible que si le roi informe ses sujets de ce que les porteurs de ce signe particulier sont nécessairement ses envoyés, ou alors, si l'on sait qu'il est dans la coutume de ce roi que ses signes ne soient portés que par ses envoyés. Ce disant, Averroès s'offre la possibilité de poser la question suivante :

> « Comment établir que l'apparition des miracles chez certaines personnes est le signe exclusif des prophètes[7] ? »

La réponse à cette question, nous dit-il, relève forcément de l'une des deux sources suivantes : la religion (*al-šar'*) ou la raison (*al-'aql*). Or, il n'est pas possible d'y répondre en se fondant sur religion car celle-ci n'est pas encore établie au moment de l'envoi du prophète. Quant à la raison, elle n'est pas en mesure de juger que tel signe est le propre des prophètes, sauf s'il lui était donné d'en constater l'existence à plusieurs reprises, chez ceux dont on a reconnu la prophétie, sans que cela ne se réalise chez d'autres qu'eux.

À ce stade de sa réfutation, Averroès reproche aux partisans de cette méthode d'aller un peu trop vite en besogne lorsqu'ils valident le syllogisme suivant :

1. Celui-ci qui prétend être prophète a accompli un miracle ;
2. Toute personne accomplissant un miracle est un prophète.

Il est donc nécessaire que cette personne soit un prophète.

5. Ces deux notions de cas témoin ou présent (*šāhid*) et absent (*ġā'ib*) sont caractéristiques du raisonnement dialectique à deux termes dépourvu de medium universel. Cf. Gardet, Anawati, *Introduction*, p. 365.
6. Les *barāhima* sont un groupe dont l'origine est discutée par les historiens. Dans l'hérésiologie musulmane, ils représentent les négateurs du prophétisme par excellence. Cf. Stroumsa, *Freethinkers*, p. 145.
7. *Kašf*, p. 174.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Notre auteur explique que si la proposition « celui-ci qui prétend être prophète a accompli un miracle » pouvait être perçue par les sens, elle ne serait valide, d'une part, que si l'on consent que les miracles sont des faits produits par des êtres humains, et de l'autre, si l'on atteste que ces actes ne sont ni des subterfuges ni des produits de l'imagination.

Quant à la deuxième proposition « Toute personne ayant accompli un miracle est un prophète », elle ne serait valable qu'à deux conditions : d'une part, il faudrait reconnaître l'existence des prophètes, de l'autre, il faudrait reconnaître que les miracles ne sont réalisables que par les véritables prophètes. En réalité, dit-il, cette proposition n'est valable que pour ceux qui reconnaissent déjà l'existence de la prophétie et du miracle [8]. Averroès invalide ici la démonstration *quia* ou existentielle (*burhān al-inna*) des théologiens aš*ʿ*arites dans laquelle le jugement [cette personne est un prophète] surgit sans référence causale entre les prémisses et le moyen terme, ce que notre auteur va mettre au jour en répondant à la question suivante :

> « Comment pouvons-nous affirmer la validité de notre énoncé [lorsque nous disons] que toute personne qui accomplit un miracle est un prophète, alors que nous n'avons pas encore prouvé l'existence de la prophétie ? en admetant également l'existence du miracle conçu de telle sorte qu'il est nécessairement un miracle (*Hāḏā in sallamnā bi-wuǧūd al-muʿǧiz ayḍan ʿalā l-ṣifa llatī yalzamu bi-hā an yakūna muʿǧizan*) [9]. »

Averroès propose d'analyser la validité de la deuxième proposition en affirmant qu'il est nécessaire que l'existence des deux parties de l'énoncé, à savoir le sujet (*al-mubtada'*) : « *les prophètes* » et le prédicat (*al-ḫabar*) : « *accomplissent des miracles* », ait été démontrée avant de pouvoir déduire l'existence de l'une d'elles par l'autre.

De même, continue-t-il, on ne peut pas soutenir, comme le font certains théologiens, que « L'existence des prophètes (*wuǧūd al-rusul*) est démontrée par la raison (*yadullu ʿalayhi l-ʿaql*) au motif que cette existence est possible en raison (*ǧā'iz fī l-ʿaql*) » [10]. Car la possibilité (*al-ǧawāz*) qu'ils évoquent, dit-il, est une ignorance (*ǧahl*), il ne s'agit pas de la possibilité inhérente à la nature des existants (*fī ṭabīʿat al-mawǧūdāt*), comme celle dont on parle lorsqu'on dit que la pluie « peut » tomber ou ne pas tomber, et qui doit être saisie par les sens au moins une fois [11].

L'auteur ajoute que si l'adversaire des théologiens reconnaissait l'existence d'un prophète à un moment donné de l'histoire, la prophétie apparaîtrait comme une chose possible. Mais l'adversaire prétend que cela n'a jamais encore été saisi par les sens. Donc, conclut-il, la possibilité

8. *Ibid.*, p. 175.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.* L'auteur explique que la possibilité inhérente à la nature de l'existant s'établit lors de la saisie par les sens tantôt de l'existence d'une chose, et tantôt de l'inexistence de cette même chose, comme c'est le cas pour la pluie. La raison juge alors cette nature « possible » de façon universelle, quant à ce qui est nécessaire (*al-wāǧib*), c'est ce dont on saisit l'existence par les sens à tout moment. Cf. Averroès, *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, p. 102-106 et 140-141.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui est invoquée ici traduit en réalité notre ignorance de l'un des deux contraires (*ǧahl bi-aḥad al-mutaqābilayn*) : la possibilité (*al-imkān*) ou l'impossibilité (*al-imtināʿ*).

Avant d'examiner de plus près la nature de la possibilité que les théologiens attribuent à l'envoi de prophète de par Dieu, l'auteur rappelle que l'authentification de l'existence des prophètes est tributaire de l'information à sources multiples et ininterrompues (*al-tawātur*) : Nous avons validé la possibilité de l'existence des prophètes parce que des hommes ont validé cette possiblité et nous avons saisi l'existence des prophétes par le biais de ces hommes (*adraknā wuǧūd al-rusul minhum*)[12]. Ce qui revient à dire, ajoute-t-il, que la saisie par les sens (*iḥsās*) de l'existence des prophètes par ces hommes prouve la possibilité de leur existence par l'effet du Créateur. Ce qui serait aussi problématique que de dire : l'existence d'un homme envoyé par ʿAmr témoigne de la possibilité que Zayd ait envoyé un homme, impliquant l'égalité des deux natures de ʿAmr et Zayd, ce qui est incorrect.

Maintenant si l'on postule (*faraḍnā*) cette possibilité en elle-même et dans le futur, ce serait une possibilité que le fait en lui-même (*al-amr fī nafsihi*) advienne, et non une possibilité que l'on ait connaissance de ce fait (*ʿilmanā*). Et à moins que l'un des deux contraires inhérent à cette possibilité ne soit venu à l'être, cette possibilité ne concerne que notre connaissance du fait. Quant à l'existence de ce fait, elle est toujours établie selon l'un des deux contraires, c'est-à-dire, l'envoi ou le non-envoi, sans que l'on sache lequel. Par exemple, le doute quant à savoir si ʿAmr a envoyé un messager dans le passé, n'est pas de la même nature que de savoir s'il enverra ou non un messager dans le futur. Car si l'on ignore si Zayd a envoyé un prophète dans le passé ou non, nous sommes dans l'impossibilité d'affirmer que quiconque porte la marque de Zayd est son messager, sauf si l'on sait que cette marque est celle de son messager, ce que nous ne pouvons savoir que si l'on sait qu'il a envoyé un messager.

Ici, notre auteur évalue la possibilité invoquée par les théologiens : est-elle par rapport à notre connaissance (*maʿrifatunā*) ou au fait en lui-même (*al-amr*) et en rapport au passé (*al-māḍī*) ou bien au futur (*al-mustaqbal*), et en conclut que la possibilité invoquée par les théologiens est une possibilité en rapport à notre connaissance et au passé.

Revenant sur le caractère circulaire du raisonnement visé, Averroès utilise ses derniers arguments contre la preuve par le miracle à partir de la question suivante :

> « Lorsque l'on a consenti que l'envoi d'un messager existe et que le miracle existe, comment pouvons-nous attester que quiconque accomplit un miracle est prophète[13] ? »

Ce jugement (*ḥukm*), nous dit-il, ne peut être fondé *ex auditu* (*al-samʿ*), puisque l'établissement des données *ex auditu* est nécessairement ultérieur à l'établissement d'un tel fondement, sinon cela reviendrait à l'inanité de prouver la validité d'une chose par elle-même.

Il n'est pas non plus possible d'invoquer l'expérience (*al-taǧriba*) et l'habitude (*al-ʿāda*) afin de valider cette proposition, sauf si les miracles ont été observés chez des prophètes, soit

12. *Kašf*, p. 176.
13. *Ibid.*

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

chez ceux dont il est admis (*yuʿtarafu*) qu'ils sont des messagers de Dieu ; et si, de manière concomitante, ces miracles n'ont jamais été observés chez d'autres qu'eux ; dès lors, ce serait un critère décisif (*ʿalāma qāṭiʿa*) pour distinguer qui est l'envoyé de Dieu de qui ne l'est pas, c'est-à-dire ceux dont la prétention d'être prophète est véridique et les menteurs [14].

Partant, dit-il, il apparaît que cet aspect de la démonstration par le miracle a échappé aux théologiens parce qu'ils ont substitué à « l'existence » cette « possibilité » qui n'est qu'une ignorance ; à la suite de quoi, ils ont validé cette proposition : « Tous ceux qui accomplissent un miracle sont des messagers de Dieu», proposition qui ne peut se vérifier que si le miracle est la preuve du message en lui-même ainsi que la preuve de la véracité de l'envoyé [15].

L'auteur dévoile enfin son dernier argument :

En admettant l'existence des prophètes conformément à la méthode de ses adversaires, c'est-à-dire que si l'on substituait, tel qu'ils l'ont fait, à l'existence des prophètes cette possiblité – qui en réalité est une ignorance – et si l'on érigeait le miracle en preuve de la sincérité de la personne qui revendique sa qualité d'envoyé, alors il ne faudrait absolument pas que cette preuve soit suffisante pour ceux qui, à l'instar de ses adversaires, conçoivent que les miracles puissent être produits par des êtres humains qui ne sont pas prophètes, notamment, par les sorciers et les saints.

L'auteur ajoute que certains parmi ceux qui attribuent des miracles à d'autres catégories d'humains que les prophètes ont anticipé cette objection en disant que le miracle n'atteste de la qualité de prophète que lorsqu'il est concomitant à la revendication d'une révélation (*bi-muqāranat daʿwāt al-risāla*) par ce dernier, de telle sorte que si cette qualité est revendiquée par un homme qui n'est pas un vrai prophète et qui d'habitude peut accomplir des miracles, cet homme se retrouve dans l'incapacité de produire un miracle dans le contexte de sa revendication mensongère, mais cette théorie n'est attestée ni par la raison ni par la tradition [16]. Ce dernier aspect affaiblissant davantage leur méthode, conclut Averroès, certains de ces théologiens ont senti qu'il était plus prudent de croire (*yuʿtaqadu*) que les miracles ne peuvent être réalisés que par des prophètes, la sorcellerie n'étant selon eux qu'affaire d'imagination et non de faits réels [17].

La justification du prophétisme selon Averroès

Après avoir invalidé le discours de ses adversaires, l'auteur aborde à présent l'exposé de sa propre démonstration du prophétisme de Muḥammad.

Il invite tout d'abord à considérer l'exemple de celui qu'il désigne à présent par *le législateur* (*al-šāriʿ*) qui n'a jamais exhorté personne en accompagnant son appel, tant aux individus qu'aux

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, p. 177.
16. *Ibid.*
17. D'aucuns auraient même renié l'existence des prodiges (*karamāt*) pour corroborer leur théorie nous dit l'auteur. *Ibid.*, p. 178.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

communautés, par le type de miracle qui consiste à transformer une chose en une autre (*qalb ʿayn min al-aʿyān ilā ʿayn uḫrā*) [18]. Notre auteur veut bien reconnaître que de tels miracles et prodiges ont été accomplis par Muḥammad, mais preuves coraniques à l'appui [19], il affirme qu'ils l'ont été sans être l'objet d'un défi car : « le miracle avec lequel [le prophète] a défié les hommes et qu'il a érigé en preuve de sa véridicité en ce qu'il a rapporté dans son message n'est autre que le Livre sacré [20]. »

Averroès formule alors l'objection suivante :

> « C'est évident, mais comment pouvons-nous savoir que le Livre saint est un miracle prouvant qu'il s'agit [bien] d'un messager alors que vous avez montré la faiblesse de la démonstration de l'existence de la révélation et l'identification du prophète par le miracle ? Sans compter que les hommes sont en désaccord sur le fait que le Coran soit un miracle [21]. »

Avant de répondre, l'auteur expose deux points de vue différents en théologie islamique sur le caractère miraculeux du Coran. Il évoque en premier lieu ceux qui considèrent que le propre du miracle est de ne pas appartenir aux faits habituels, alors que selon eux, le Coran appartient aux faits habituels, car il s'agit d'un discours, bien qu'il surpasse tout discours créé. Ces théologiens disent qu'il est un miracle en vertu d'une action divine qui consiste à détourner (*al-ṣarf*) les hommes de toute volonté d'imiter le Coran, de sorte que personne ne le fasse. Le miracle en lui-même réside dans ce détournement [22]. Ce qui revient à dire que si les hommes ne peuvent l'égaler ce n'est pas parce qu'il se situe au niveau suprême de l'éloquence, puisqu'il ne peut pas en être ainsi, cela voudrait dire, dans ce cas, qu'il ne se distinguerait de la norme que par degré et non par nature.

Et en second lieu, l'auteur décrit ceux qui considèrent le Coran comme un miracle en lui-même, et non par le truchement du « détournement ». Ces derniers ne soutiennent pas que le miracle doit être différent des faits habituels quant à sa nature, pour eux, il suffit qu'il soit miraculeux quant à la modalité ou l'intensité avec laquelle il est accompli (*fī ġāya yaqsuru ʿanhā ǧamīʿ al-nās*) [23].

18. *Ibid.*

19. Notamment, Cor. 17, 90-93 (nous utilisons la traduction de Régis Blachère tout au long de l'article) : « [Les infidèles] ont dit : Nous n'auront pas foi en toi jusqu'à ce que tu fasses jaillir de terre une source. » « Réponds [-leur] : Gloire à mon seigneur ! [Que] suis-je sinon un mortel, [et] un apôtre ? » ; et Cor. 17, 59 : « Seul Nous a empêché d'envoyer les signes [miraculeux aux impies de La Mecque] le fait que les anciens aient traité ces signes de mensonges. »

20. Cf. *Kašf*, p. 179. Pour étayer son affirmation l'auteur cite Cor. 17, 88 : « Dis : "Certes, si les Humains et les Djinns s'unissaient pour produire une [révélation] pareille à cette prédication, ils ne sauraient produire [rien de pareil], fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires" » ; et Cor. 11, 13 : « Apportez dix sourates semblables à ceci, forgées [par vous]. » Averroès n'invente pas cette doctrine puisqu'elle fait l'unanimité en théologie sunnite, mais comme nous allons le voir par la suite, son originalité réside dans le peu d'importance qu' il accorde aux autres miracles.

21. *Ibid.*

22. Telle est la doctrine que l'on attribue au théologien muʿtazilite al-Naẓẓām (m. 221/836), qui sera adoptée par le penseur ẓāhirite Ibn Ḥazm (m. 456/1064). Cf. Audebert, *Al-Ḫaṭṭābī*, p. 80.

23. C'est en substance ce que disent les premiers ašʿarites. Cf. Bāqillānī, *Kitāb al-bayān*, p. 8-9 et al-Ǧuwaynī, *al-Iršād*, p. 307-309.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Averroès répond ensuite à l'objection en précisant que l'adversaire a raison et que les choses ne sont pas telles que les théologiens les ont imaginées. Pour lui, la démonstration de ce que le Coran est la preuve de la véracité de la révélation de Muḥammad se situe ailleurs, et repose sur deux arguments corroborés par le Livre sacré de l'islam :

1. « L'un des deux [arguments] est que l'existence de l'espèce (*al-ṣinf*) que l'on appelle « prophètes » et « envoyés » est connue en elle-même (*maʿlūm wuǧūduhum bi-nafsihi*) ; et que cette catégorie d'êtres humains est celle qui institue des religions pour les hommes par révélation divine et non par apprentissage humain (*bi-taʿallum insānī*). De sorte que leur existence n'est niée que par ceux qui nient [également] l'existence des choses connues par chaînes de transmissions multiples et ininterrompues (*al-umūr al-mutawātira*) telles que le sont les espèces (*anwāʿ*) que nous n'avons pas observées [directement] ou bien les hommes célèbres par leur sagesse ou autre. Car, hormis les matérialistes (*al-dahriyya*), du discours (*qawl*) de qui on ne doit pas se préoccuper, les philosophes ainsi que tous les hommes sont d'accord [sur le fait] qu'il existe des individus parmi les hommes auxquels il est révélé (*yūḥā*) d'enseigner aux autres des éléments de connaissance (*al-ʿilm*) et des belles mœurs (*al-afʿāl al-ǧamīla*), en vertu desquelles s'accomplit leur bonheur (*bi-hā tatimmu saʿādatuhum*) et de proscrire des croyances fausses (*iʿtiqādāt fāsida*) et des actes vils (*afʿāl qabīḥa*). C'est cela l'action des prophètes (*hāḏā huwa fiʿl al-anbiyā'*) [24]. »

2. « Le deuxième argument est que toute [personne] chez qui on trouve ce fait d'établir une religion (*waḍʿ al-šarā'iʿ*) par révélation du Seigneur, est un prophète (*nabī*). Cet argument non plus n'est pas remis en doute (*maškūk fīhi*) par les natures humaines (*al-fiṭar al-insāniyya*). Le fait que l'action de la médecine soit la guérison et le fait que soit médecin quiconque réalise la guérison font partie [des choses] connues en elles-mêmes (*maʿlūm bi-nafsihi*), tout comme le sont l'action des prophètes qui est l'établissement d'une religion par révélation divine et le fait que soit un envoyé quiconque accomplit cet acte [25]. »

L'auteur précise ensuite que ces deux arguments sont indiqués dans le Livre saint. Le premier, est puisé dans : « Nous t'avons envoyé révélation, comme Nous avons envoyé révélation à Noé et aux Prophètes [venus] après lui [...] Allah a clairement parlé à Moïse [26]. » Et « Dis [-leur] je ne suis pas une innovation (*bidʿa*) parmi les apôtres [27]. »

Le deuxième argument, à savoir que le fait des prophètes qui est d'établir une religion par une révélation divine se vérifie chez Muḥammad, est quant à lui, indiqué dans les versets suivants : « Hommes ! une preuve (*burhān*) vous est venue de votre seigneur, et Nous avons fait descendre vers vous une lumière éclatante [28] », et Averroès de commenter : « à savoir, le Coran [29] » ; « Mais à ceux qui, parmi eux, sont enracinés en la Science, aux Croyants qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi [, Prophète !] et à ceux qu'on a fait descendre avant toi [30] » ;

24. Cf. *Kašf*, p. 179.
25. *Ibid.*, p. 180.
26. Cor. 4, 163-164.
27. Cor. 46, 9.
28. Cor. 4, 174.
29. *Kašf*, p. 180.
30. Cor. 4, 162.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

« Mais Allah témoignera de ce qu'Il a fait descendre vers toi [, Prophète !] : Il l'a fait descendre en toute connaissance. Les anges témoigneront combien Allah suffit comme témoin [31]. »

Jusqu'ici, d'un point de vue épistémologique, Averroès reprend apparemment le même chemin que les théologiens qu'il critique. Il affirme que l'existence des prophètes est connue d'elle-même, d'une connaissance toutefois tributaire de la valeur apodictique qu'il semble attribuer aux connaissances obtenue par chaînes de transmission multiples et ininterrompues (*tawātur*) et au consensus des philosophes, comme du reste des mortels.

Son deuxième argument emprunte l'analogie chère à Ġazālī entre la connaissance nécessaire de la qualité de médecin obtenue dès lors qu'est saisie la guérison qui en est l'effet, et la connaissance du prophétisme à partir d'une saisie de la religion qui en résulte. Pour notre auteur, cette connaissance n'est résolument pas spéculative, elle est naturelle (*fiṭriyya*) ou devons-nous entendre « immédiate [32] ». Averroès se démarque ainsi des premiers aš'arites en préférant à leur démonstration *quia* (*burhān al-inna)* la démonstration *Propter quid* (*burhān al-limā*) introduite par Ġazālī dans la prophétologie aš'arite. Le raisonnement syllogistique qu'il propose pour démontrer la validité du prophétisme de Muḥammad à partir de son effet s'énonce ainsi :

- Cet homme a fondé une religion ;
- Tout homme qui a fondé une religion est un prophète ;
- Conclusion : cet homme est un prophète.

Dans ce raisonnement, un lien causal est établi immédiatement entre le moyen terme [avoir fondé une religion] et la conclusion [cet homme est un prophète].

31. Cor. 4, 166.

32. À noter le passage où Ġazālī expose cette analogie : « Douterais-tu qu'une personne soit prophète, tu ne pourrais en obtenir la certitude qu'en connaissant ses états (*aḥwālihi*) ; soit par l'observation (*al-mušāhada*) ou bien par ouï-dire (*al-tawātur wa-l-tasāmu'*). Parce que si tu connais la médecine et le droit, tu peux reconnaître les médecins et les juristes en observant leurs états, et en écoutant leurs discours, et ce, même si tu ne les observais pas [directement]. Car si tu apprenais un peu la médecine et le droit, en te penchant sur les écrits de Galien et Šāfi'ī, tu n'aurais pas de mal à savoir, d'une connaissance véritable et non fondée sur l'imitation d'autrui, que l'un est médecin et l'autre juriste. En effet, tu obtiendrais une connaissance nécessaire (*'ilm ḍarūrī*) de leurs états [respectifs]. De la même façon, si tu comprenais la signification de la prophétie, en poussant la réflexion (*al-naẓar*) sur le Coran et les informations [prophétiques] (*al-aḫbār*), tu obtiendrais la connaissance nécessaire qu'il [le prophète Muḥammad] est au plus haut degré de la prophétie. » Cf. Al-Ġazālī, *Al-Munqiḏ*, p. 43-44. (Traduction modifiée par nos soins).
Par ailleurs, répondant à une critique de la théorie du miracle attribuée aux philosophes par Ġazālī dans le *Tahāfut al-falāsifa*, Averroès dit qu'hormis Avicenne, les anciens philosophes ne parlaient pas de miracles. Chez eux, écrit-il, « ces choses-là n'étaient pas exposées à l'enquête et n'étaient pas remises en question car ce sont des principes religieux ». Recommandant de suivre l'exemple des anciens, Averroès conclut : « Que ceux qui ne se contentent pas du silence sur cette question s'en tiennent à ce qui vient d'être dit. Sachant que la méthode de l'élite (*al-ḫawāṣṣ*) afin de démontrer la véracité des prophètes est autre, Abū Ḥāmid y a fait allusion en bien des lieux : il s'agit du fait émanant de la qualité pour laquelle le prophète est qualifié de prophète, à savoir : la divulgation des choses cachées et l'établissement des religions conformes à la vérité, dont l'application réalise le bonheur de toute l'humanité. » Averroès, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 514-516 et al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 168.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Enfin, pour ces deux arguments, Averroès n'hésite pas à faire usage de la révélation coranique qui participe ainsi à la démonstration de sa propre qualité démonstrative, méthode caractéristique du raisonnement en *kalām*. A ce stade, retenons que, outre le Coran, dont le caractère miraculeux est justifié à la mode des dialecticiens, pour notre auteur, le miracle tel que conçu par les théologiens n'est pas cet acte divin qui induit une connaissance nécessaire de la qualité de prophète. On peut même dire qu'il se voit tout bonnement destitué de sa fonction de preuve du prophétisme.

Voyons à présent la suite de sa démonstration avec sa réponse à l'objection suivante :

« D'où obtenez-vous la connaissance du premier principe, à savoir qu'il existe une espèce d'hommes qui établissent des Lois par le biais d'une révélation divine ? Également, comment est établie la connaissance du second principe indiquant que les croyances et les pratiques contenues dans le Coran le sont [par voie] de révélation divine [33] ? »

Averroès répond : « Le premier argument est saisissable par ce qu'ils [les prophètes] avertissent (*yunḏirūna*) de l'existence de choses qui n'existaient pas encore et qui adviennent avec la description qu'ils ont prédite et au moment prédit [34]. Et en ce qu'ils prescrivent des actions et révèlent des connaissances qui ne ressemblent pas aux connaissances et actions qui s'acquièrent par apprentissage (*laysat tušbihu al-maʿārif wa-l-aʿmāl allatī tudraku bi-taʿallum*). Parce que s'il s'avère que la rupture avec le [cours] habituel [est en réalité] une rupture avec l'art d'établir des religions, cela prouve que cet établissement [de religion] ne résulte pas d'un apprentissage mais bien d'une révélation divine et c'est ce que l'on appelle la prophétie (*al-nubuwwa*). Quant au miracle qui ne relève pas de l'établissement des religions tel la mer qui se scinde, etc., il ne prouve pas nécessairement cette qualité (*ṣifa*) que l'on appelle prophétie ; il ne la prouve que lorsqu'il est conjugué à la première preuve, mais s'il se réalise seul il ne la prouve pas. C'est pour cela que lorsqu'il se réalise chez les saints, il ne renvoie pas à ce sens [la prophétie], parce que l'autre espèce de miracle, qui est la preuve décisive, ne se réalise pas chez eux. Partant, il convient que tu comprennes la chose sur la preuve du prophétisme par le miracle, je veux dire que le miracle relatif à la connaissance (*ʿilm*) et à la pratique (*ʿamal*) est la preuve décisive de la qualité de prophète ; quant aux miracles relatifs à d'autres faits, ils en témoignent et la corroborent [35]. »

Ici la démonstration de notre auteur s'appuie sur la dimension législatrice de la révélation. Bien qu'il accorde au prophète le don de clairvoyance, c'est la religion établie par ce dernier qui, selon lui, est la preuve décisive de sa qualité de prophète. Le caractère miraculeux de cette religion vient du fait qu'elle ne résulte pas de causes naturelles, soit d'un apprentissage normal et nécessaire au commun des mortels ; partant, elle ne peut donc provenir que d'un miracle, c'est-à-dire, d'une intervention divine, soit en l'occurrence, une révélation. Quant au miracle

33. Cf. *Kašf*, p. 180.
34. *Ibid*. Cette connaissance des futurs contingents est bien la caractéristique que les *falāsifa* concèdent sans conteste aux prophètes. Cf. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes*, p. 57.
35. Cf. *Kašf*, p. 181.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui concerne autre chose que cela, pour Averroès, il témoigne de la prophétie et la conforte mais il n'est pas suffisant pour la démontrer.

Suit l'objection :

> « Il t'est donc apparu que cette catégorie d'êtres humains existait mais d'où est-ce que les hommes ont eu la connaissance de leur existence avant qu'elle ne se transmette à nous par des chaînes multiples et ininterrompues (*naql tawātur*), de la même manière que nous fut transmise l'existence des sages et de la sagesse, etc. Et comment le Coran prouve-t-il qu'il est un miracle défiant [les négateurs de la mission de Muḥammad] de la même catégorie que les miracles qui prouvent de manière décisive la qualité prophétique, autrement dit, un miracle qui est le fait du prophétisme, qui en témoigne tout comme la guérison témoigne de la qualité de médecin et en est le fait [36] ? »

Sans apporter de réponse précise à la première question – la réponse semble contenue dans la question à travers l'analogie entre l'établissement de l'existence de personnages illustres tels les sages et celui de l'existence des prophètes – Averroès répond à la deuxième question et justifie le caractère miraculeux du Coran en trois points dont le premier seulement fera l'objet d'une démonstration remarquable :

1. Le premier tient du fait de savoir que les lois (*al-šarā'iᶜ*) théoriques et pratiques (*al-ᶜilm wa-l-ᶜamal*) contenues dans le Coran ne relèvent pas de ce qu'il est possible d'obtenir par apprentissage et qu'elles s'obtiennent par révélation (*waḥy*) ;
2. Le second porte sur ce que le Coran contient comme informations relevant du mystère (*al-ġuyūb*);
3. Le troisième consiste en sa forme (*naẓmihi*) qui est en rupture avec toute forme basée sur la pensée (*fikr*) et la réflexion (*rawiyya*). L'auteur d'ajouter :

> « Je veux dire : il parait évident qu'il n'est pas du genre (*ǧins*) de [ce que produisent] les éloquents (*al-bulaġā'*) qui s'expriment en langue arabe, que ce soit ceux qui la parlent en s'étant instruits et cultivés et qui ne sont pas des Arabes ou bien ceux qui ont parlé [l'arabe] de par leur naissance et qui sont les premiers Arabes. Ce qui est fondé par le premier point [37]. »

Concernant le premier point, à savoir que les lois (*al-šarā'iᶜ*) théoriques et pratiques (*al-ᶜilm wa-l-ᶜamal*) contenues dans le Coran ne relèvent pas de ce qu'il est possible d'obtenir par apprentissage et qu'elles s'obtiennent par révélation (*waḥy*), l'objection suivante est posée :

> « Comment savoir que les lois théoriques et pratiques qu'il y a dans le Coran sont le fait d'une révélation divine de sorte qu'il soit juste de dire que c'est la parole de Dieu [38] ? »

36. *Ibid.*
37. *Ibid.*
38. *Ibid.* Cette question renvoie à la nature des attributs divins de parole et de connaissance ; Averroès décrit ces attributs dans le deuxième chapitre du présent ouvrage, p. 129-133. Cf. Arfa-Mansia, «Malāmiḥ», p. 233-234.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'auteur répond en développant deux arguments. Nous allons analyser le premier, de façon approfondie, à la lumière d'écrits philosophiques d'Averroès qui ont trait à la prophétologie. C'est pourquoi nous inversons l'ordre en commençant par exposer le deuxième argument qui ne donne lieu à aucune analyse particulière.

a. Dans son deuxième argument, Averroès adopte une voie comparatiste entre la révélation coranique et les autres religions révélées [39]. Cette démonstration est destinée à ceux qui ont déjà validé l'existence du fait prophétique tout en excluant Muḥammad de cette qualité ; il s'agirait de l'équivalent, au sein des traités de *kalām*, des questions adressées aux négateurs de la mission muḥammadienne parmi les Gens du Livre.

Si, écrit-il, selon ce qui est affirmé par tous ceux qui se réclament des religions et de l'existence des prophètes, *le fait des prophètes, qui fait d'eux des prophètes*, est l'établissement des religions par une révélation divine, et si l'on considère ce que contient le Livre saint comme lois utiles à la connaissance et à l'action propices au bonheur (*al-mufīdayn li-l-saʿāda*), au regard de ce que contiennent tous les autres Livres et religions, on découvre que toutes les religions sont inégales. Autrement dit, s'il y a des Livres institués dans des religions, qui ont mérité que l'on dise qu'ils sont la parole de Dieu eu égard à leur étrangeté (*li-ġarābatihā*) et leur éloignement du langage humain, ou compte tenu de ce qu'ils se distinguent de ce langage par des connaissances et pratiques vertueuses, il est évident que le Coran en fait partie *a fortiori* [40]. Et notre auteur d'arguer :

> Cela te paraîtrait très clair si tu te penchais sur les Écritures, notamment la Torah et les Évangiles car il n'est point possible qu'elles aient été entièrement modifiées. Et si l'on s'attelait à montrer l'avantage d'une religion sur une autre, et la précellence de la religion édifiée pour nous, l'ensemble des hommes, sur toutes les religions établies pour les juifs et les chrétiens, ainsi que la prévalence de l'enseignement qui nous est dispensé sur la connaissance de Dieu et de l'au-delà, cela nécessiterait beaucoup de livres, même si l'on reconnaît ne pas pouvoir tout cerner. C'est pourquoi il est dit que cette religion est le sceau des religions ; et le prophète a dit : « Si Moïse m'avait connu, il n'aurait eu d'autre choix que celui de me suivre (*law adrakanī Mūsā mā wasiʿahu illā ittibāʿī*) » [41]. Compte tenu de l'universalité (*ʿumūm*) de l'enseignement et des Lois contenus dans le Livre Saint, autrement dit, dès lors que cela est bénéfique pour tous, cette religion est universelle (*ʿāmma li-ǧamīʿ al-nās*). C'est pourquoi Dieu dit : « Dis : Hommes ! Je suis l'Apôtre d'Allah [envoyé] vers vous tous [42]. »

Eu égard à tout cela, conclut Averroès, le prophète Muḥammad prévaut sur les autres prophètes en matière de révélation, ce même par quoi un prophète est reconnu comme tel. Afin d'indiquer cette chose par laquelle Dieu l'a caractérisé, le prophète Muḥammad a dit : « Il

39. Pour une description précise des critères de comparaison d'Averroès dans ce passage cf. Arfa-Mansia, «Malāmiḥ», p. 239-240.
40. *Ibid.*, p. 183.
41. Ḥadīṯ répertorié entre autres dans le *Musnad* d'Aḥmad Ibn Ḥanbal.
42. Cf. *Kašf*, p. 183-184. Cor. 7, 158.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

n'est aucun apôtre qui ne fut doté de signes crédibles pour l'ensemble des hommes. Ce qui me fut apporté est une révélation. Et je souhaite être le plus suivi le jour du jugement dernier[43]. »

b. Dans son premier argument Averroès nous livre les postulats de sa prophétologie puisque, d'une part, contrairement à sa façon de procéder jusqu'alors, ces dernières affirmations ne seront pas soumises au questionnement et à la démonstration, et d'autre part, comme nous allons le voir, ses propos ont un lien étroit avec ce qu'il a pu écrire en tant que philosophe sur la théorie de la connaissance et la philosophie politique.

> « Premièrement, la connaissance de l'institution des religions (*maʿrifat waḍʿ al-šarāʾiʿ*), ne s'acquiert (*tunāl*) qu'après la connaissance de Dieu, du bonheur et du malheur humains et des pratiques vertueuses menant au bonheur, [à savoir] les biens et les bienfaits (*al-ḫayrāt wa-l-ḥasanāt*) de même que les choses qui font obstacle au bonheur et mènent au tourment dans l'au-delà, [nommément] les maux et les méfaits (*al-šurūr wa-l-sayyiʾāt*).
>
> « Et la connaissance du bonheur et du malheur humains dépend de la connaissance de l'âme (*al-nafs*), de son essence (*ǧawharuhā*) et de savoir si elle est destinée au bonheur ou au tourment (*šaqāʾ*) dans les fins dernières, et le cas échéant, en quelle quantité (*miqdār*) seraient ce bonheur et ce tourment. Il faut également connaître la quantité de bienfaits qui engendrent ce bonheur (*al-saʿāda*). Parce que les méfaits et les bienfaits sont comme la nourriture qui ne garantit pas la santé dans toutes les quantités et dans tous les moments de son utilisation, mais bien dans une quantité particulière à un moment particulier. C'est pourquoi tout cela est défini (*maḥdūda*) dans les religions, et tout ou la plupart de cela n'est explicité (*yatabayyanu*) que par une révélation (*waḥy*). Du moins, est-il meilleur (*afḍal*) d'en informer par une révélation. Également, la connaissance complète de Dieu ne s'obtient qu'après la connaissance de tous les existants.
>
> « Partant, celui qui édifie une religion doit savoir la proportion de cette connaissance qui rend la multitude heureuse, de même [qu'il doit savoir] quelles voies sont celles que la multitude doit parcourir afin d'obtenir ces connaissances. Et tout ou du moins une grande partie de cela, ne s'apprend pas par voie d'instruction (*taʿallum*), ni par un art (*ṣināʿa*) ou une sagesse (*ḥikma*). Ceux qui pratiquent les sciences (*man zāwala l-ʿulūm*) le savent pertinemment (*ʿalā l-yaqīn*), et surtout [en ce qui concerne] l'institution des religions (*waḍʿ al-šarāʾiʿ*), l'établissement des lois (*taqrīr al-qawānīn*) et l'information au sujet de l'au-delà (*al-iʿlām bi-aḥwāl al-maʿād*).
>
> « [Mais] puisque que tout cela est contenu dans le Livre saint de la manière la plus complète possible, on a su (*ʿulima*) que cela [émanait] d'une révélation de Dieu et que c'est Sa parole qu'Il a insufflée dans le language de son prophète. C'est pour annoncer cela qu'Il dit : « Dis : Certes si les Humains et les Djinns s'unissaient pour produire une [Révélation] pareille à cette Prédication, ils ne sauraient produire [rien de] pareil[44]. » Cette explication se confirme et tend vers la certitude absolue quand on sait que [le prophète] était un illettré (*ummī*) qui a grandi dans une communauté illettrée (*ummiyya*), vulgaire (*ʿāmmiyya*) et bédouine qui n'a jamais pratiqué les sciences, à laquelle aucune science n'a jamais été attribuée, et qui n'était pas versée dans la recherche sur les existants

43. Cf. *Kašf*, p. 184. Cf. *Ṣaḥīḥ* al-Buḫārī, chap. *Les vertus du Coran* (*faḍāʾil al-Qurʾān*).
44. Cor. 17, 88. Le verset continue : « fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires. »

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

> comme ce fut la coutume chez les Grecs et autres parmi les peuples qui ont porté la sagesse à sa perfection durant de longues périodes [45]. »

Pour Averroès l'institution d'une religion relève donc d'une connaissance révélée, indissociable de l'obtention préalable de connaissances portant essentiellement sur l'éthique et la politique.

Quant à ces connaissances préalables indispensables à l'institution d'une religion, nous lisons qu'il est « meilleur » de les enseigner par une révélation, ce qui laisse supposer l'existence d'autres sources d'instruction permettant d'établir les fondements du bonheur humain. Partant, notre auteur se démarque clairement du principe de la négation du bien et du mal rationnels (*taḥsīn al-ʿaql wa-taqbīḥihi*) cher aux premiers ašʿarites qui, tels le théologien juriste al-Ǧuwaynī (m. 478/1085), enseignaient que la raison humaine n'est pas apte, indépendamment de l'éthique introduite par la religion, à connaître la qualité morale d'une personne ou d'un acte [46]. Mais si un homme susceptible de recevoir une révélation divine dispose d'une autre source que la révélation pour connaître l'éthique et la politique indispensables à l'institution d'une religion, cela implique bien l'existence d'une sagesse humaine indépendante de la divine révélation.

Dans ce livre, Averroès aborde les problèmes en théologien, et pour cette question précise du dogme, soit la justification du prophétisme, il suit la voie frayée par Ġazālī dont la prophétologie est fortement influencée par les écrits d'Avicenne et particulièrement par son interprétation psychologique du fait prophétique [47]. D'une manière générale, cette influence de la *falsafa* sur la théologie a engendré un changement considérable dans l'épistémologie du *kalām* ašʿarite et, par là même, sur la démonstration de l'existence du prophétisme chez Ġazālī et ses successeurs [48]. De fait, cette démonstration innovante de la prophétie va impliquer une prémisse importante : la perfection morale est accessible à tout être humain, certes à des degrés différents, mais sans avoir à attendre la révélation divine [49].

En outre, la portée politique du prophétisme ressort explicitement du *Kašf*. Parmi les exigences du rôle de prophète, on peut lire que ce dernier doit « savoir la proportion de cette connaissance qui rend la multitude heureuse », thème sur lequel Averroès s'inscrit dans la droite

45. Cf. *Kašf*, p. 182. L'auteur étaie ce dernier passage qui est décisif en faisant une fois de plus appel au Coran : « Tu ne récitais, avant celle-ci, aucune Écriture ni n'en traçais de ta dextre. Les Tenants du Faux sont certes dans l'hypothèse » Cor. 29, 48 ; « C'est Lui qui a envoyé aux gens sans Écriture un prophète [issu] d'eux » Cor 57, 2 ; « Qui suivent le Prophète des gens sans Écritures » Cor. 7, 157.

46. Cf. al-Ǧuwaynī, *Iršād*, p. 258.

47. Notons que Frank Griffel a bien montré l'étendue de cette influence pour ce qui concerne la prophétologie dans « Al-Ġazālī's». Auparavant, B. Abrahamov avait fourni une illustration de ce mouvement à travers l'exemple de Faḫr al-Dīn al-Rāzī dans « Religion Versus Philosophy » p. 415-425.

48. Nous abordons là un aspect de ce que Louis Gardet avait contribué à mettre au jour en distinguant « la voie des modernes », inaugurée par Ġazālī, de « la voie des anciens » au sein de la théologie ašʿarite, une distinction qui avait été théorisée par l'historien Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406). Cf. Gardet, Anawati, *Introduction*, p. 72-76.

49. Précisons que cette marche, vers davantage de rationalismes au sein de l'ašʿarisme dans l'établissement du fait prophétique, n'écartera jamais totalement la nécessité de composer avec le miracle au sein du sunnisme. En témoigne la littérature consacrée aux preuves du prophétisme (*Dalā'il al-nubuwwa*) dont les plus tardifs se confondent avec des recueils de *ḥadīṯ*-s relatant les actes miraculeux attribuées au prophète Muḥammad.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ligne de Fārābī (m. 339/950), le fondateur de la philosophie politique en terre d'islam, et se démarque de ses prédécesseurs andalous Ibn Bāğğa (m. 533/1138) et Ibn Ṭufayl (m. 580/1185-1186), qui ne concevaient le bonheur de l'Homme que dans une démarche individualiste et en marge de la Cité. À ce titre, dans un autre de ses écrits qui ne nous est parvenu qu'en hébreu, *La paraphrase de la République de Platon*, Averroès traite des qualités du souverain de la *Cité idéale* en adoptant peu ou prou la liste des vertus établie par le philosophe Fārābī dans *Les opinions des habitants de la cité vertueuse*[50]. Excepté qu'à l'inverse de son prédécesseur, il ne compte pas la qualité de prophète parmi ces vertus :

> « Quant à stipuler qu'il [le gouverneur idéal] doit être un prophète, c'est une question qui demande un examen approfondi. Nous l'examinerons dans la première partie de cette science, si Dieu le veut. Mais peut-être si cela devait être ainsi, cela devrait être [stipulé] par utilité, et non par nécessité[51]. »

Contrairement à ce qu'il promet à la fin de cette définition, Averroès ne reviendra pas sur l'examen de cette question et ne se positionnera pas sur la question de savoir si le gouverneur idéal doit être prophète. Plus, il laisse entendre que stipuler, comme l'avait fait avant lui Fārābī, que le gouverneur idéal doit, entre autre, être prophète, relève de l'utile et non du nécessaire.

Revenons au *Kašf* : à la fin de sa dissertation, Averroès invoque l'absence d'instruction du prophète Muḥammad comme une preuve du caractère divin de la révélation coranique. Rappelons que la littérature du *kalām* avait fait sienne l'idée que Muḥammad était tout le contraire d'un savant, puisqu'il était dit *ummī* entendu au sens d'illettré ; et cette idée a été largement utilisée comme argument dans la justification de la mission divine de ce dernier[52]. La validité de son prophétisme s'appuie donc en partie, dans la théologie officielle, sur le fait que Muḥammad n'était pas instruit.

Or, s'il est bien question ici du statut du prophète au regard de la connaissance, notre auteur a laissé un écrit où la nature du contenu des révélations divines est l'objet d'une description précise. Il s'agit d'un ouvrage de facture philosophique intitulé *Épitomé du Livre de la sensation et des sensibles (Talḫīṣ Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs)*[53]. Comme son nom l'indique, c'est un commentaire moyen de l'un des traités des *Parva Naturalia* d'Aristote, vraisemblablement le genre d'écrits

50. Fārābī, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna*, p. 245. Notons cependant que quelques pages plus loin, Fārābī reprend l'énumération de ces vertus en indiquant que le souverain idéal peut se passer d'être prophète. *Ibid.* p. 250.
51. Cf. Averroès, *Ğawāmiʿ siyāsat Aflaṭūn*, p. 177.
52. On la retrouve entre autres chez le théologien sunnite al-Māwardī (m. 449/1058) dans son livre dédié à la justification du prophétisme de Muḥammad : « Alors qu'il fut un illettré qui n'avait jamais lu un livre ou possédé une science, il leva toutes les équivoques et éclaircit toutes les confusions, de sorte que beaucoup de religions le suivirent […] tout cela uniquement par providence divine. » Cf. Al-Māwardī, *Aʿlām al-nubuwwa*, p. 122-123. De même que chez le théologien aš'arite Faḫr al-Dīn al-Rāzī : « Le prophète [Muḥammad] était d'une tribu (*qabīla*) dont les membres n'étaient pas des gens de connaissance (*mā kāna ahluhā min ahl al-ʿilm*). Ils étaient d'une bourgade (*balda*) où il n'y avait pas de savants, et où l'ignorance prédominait (*al-ğahāla ġāliba ʿalayhim*). […] personne n'a pu dire qu'il avait lu un livre ou eu un maître ». Cf. Rāzī, *Al-Arbaʿīn*, p. 89-90.
53. Éd. A. Badawi.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

où Averroès s'octroie le plus de libertés pour exposer ses opinions. À l'issue d'une longue introduction dans laquelle il affirme que les songes véridiques (*al-ruʾyā*), la divination (*al-kahāna*) et la révélation (*al-waḥy*) procèdent des mêmes causes et doivent être appréhendés comme étant de la même nature, Averroès pose la question fondamentale de savoir quelles catégories de connaissance sont établies par ce type de perception (*idrāk*).

Il paraît évident dit-il, que ces perceptions n'apportent pas de connaissances théorétiques (*al-umūr al-naẓariyya*), elles ne concernent que les futurs contingents (*umūr mustaqbala*) [54]. Quoi qu'il en soit, continue-t-il, ce genre de don (*iʿṭāʾ*) est noble (*šarīf*) et corrélé à un principe supérieur (*mansūb ilā mabdaʾ arfaʿ*). Il s'agit même d'une chose divine (*amr ilāhī*) qui témoigne d'un grand égard octroyé à la personne qui obtient ce type de connaissance. Et étant donné que l'essence de la prophétie est inclue dans ce genre de don (*māhiyyat al-nubuwwa dāḫila fī hāḏā al-iʿṭāʾ*), celui-ci a été corrélé à Dieu et aux choses divines, que sont les anges [55]. Ce qui explique pourquoi, nous dit-il, Socrate s'est exclamé à Athènes : « Ô hommes, je ne dis pas que votre sagesse divine est quelque chose de vain, je dis juste que je suis sage d'une sagesse humaine [56]. »

Cette surprenante invocation de Socrate (qui n'aura pas de suite dans ce texte) illustre bien la distinction, voire l'opposition, qu'Averroès exprime implicitement entre l'archétype du sage qui se revendique tel sans la médiation d'une révélation et le Prophète.

Notre auteur décrit ensuite les procédés psychologiques et métaphysiques en œuvre dans les phénomènes du songe et de la révélation et revient dans sa conclusion sur le genre de connaissances obtenues par ce biais [57] :

> « Les connaissances (*al-maʿlūmāt*), dit-on, sont soit des sciences théorétiques (*ʿulūm naẓariyya*), des arts pratiques (*ṣanāʾiʿ ʿamaliyya*) ou des facultés délibératives particulières (*qiwā fikriyya ǧuzʾiyya*) [58]. Or

54. *Ibid.*, p. 224.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. Cf. Arfa-Mansia, « Malāmiḥ », p. 246-247. Une description semblable à la noétique d'Avicenne mais qui n'aboutit pas à la même conclusion. En effet, l'interprétation la plus courante de ses textes consiste à établir qu'Avicenne considère Muḥammad comme un savant qui, eu égard à sa faculté intellectuelle innée, obtient les connaissances théorétiques sans apprentissage. Cf. Elamrani-Jamal, « De la multiplicité », p. 125-142. Voici d'ailleurs de quoi attester qu'Averroès prend officiellement ses distances avec la prophétologie d'Avicenne dans son *Tahāfut al-tahāfut* en réponse aux critiques adressées par Ġazālī dans son *Tahāfut al-falāsifa* : « Quant à ce qu'il [Ġazālī] dit au sujet du songe véridique (*ruʾyā*) chez les philosophes, Avicenne mis à part, aucun ancien n'a dit cela. Les anciens disent que la révélation et le songe véridique procèdent du divin par l'intermédiaire d'un être spirituel qui n'est pas corporel et qui pourvoit (*wāhib*) l'intellect humain (*al-ʿaql al-insānī*). Les modernes parmi eux nomment cet être l'intellect agent, que l'on désigne par le mot « ange » dans le domaine religieux ». Averroès, *Tahāfut*, p. 517. A la même époque, le philosophe Maïmonide s'était lui aussi opposé à cette conception avicennienne d'un prophète accédant aux connaissances théorétiques sans apprentissage et uniquement par révélation. Cf. Maïmonide, *Le Guide*, p. 284 et 287.
58. Une telle division des connaissances ne correspond pas à celle d'Aristote. Nous retrouvons cependant l'évocation de cette faculté délibérative chez Fārābī dans son traité sur *L'obtention du bonheur*. Outre la connaissance théorétique, elle figure parmi les quatre choses que doit acquérir le Prince afin de réaliser le bonheur dans les cités et les nations. Cf. Fārābī, *De l'obtention*, p. 49. Et Mahdi, *La fondation*, p. 250.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

il est évident que ce [type de] perception porte surtout sur des choses futures qui concernent les facultés délibératives particulières à l'œuvre dans la perception de ce qui est utile ou nuisible dans le futur. Quant aux arts pratiques, d'aucuns croient qu'on en perçoit durant le sommeil, à l'instar de beaucoup de choses dont la source de connaissance en médecine était un avertissement durant le sommeil (*inḏāran manāmiyyan*). Mais les connaissances théorétiques ne peuvent être le contenu [de ces perceptions]. Si cela s'avérait être le cas, il s'agirait de choses futiles (*ʿabaṯ*) ou nulles (*bāṭil*) car il est dans la nature humaine de n'atteindre les connaissances théorétiques que par le concours des prémisses qui leur sont préalables. S'il était possible qu'il en soit autrement, les prémisses seraient inutiles. De la même façon que si l'homme pouvait marcher sans ses jambes, celles-ci seraient inutiles, ce qui est contre-nature. En somme, si des connaissances théorétiques étaient accessibles par ce biais, ce serait accidentel (*bi-l-ʿaraḍ*) de telle sorte qu'il n'est pas possible qu'un art théorétique (*ṣināʿa naẓariyya*) puisse en résulter. Sauf si l'on suppose qu'un genre d'humains puisse atteindre les connaissances théorétiques sans s'instruire. Ce genre d'humains, s'il existait, n'aurait d'humain que le nom (*hum nās bi-ištirāk al-ism*), ces hommes seraient plus près d'être des anges que des êtres humains, ce qui est visiblement impossible [59]. »

Quant à dire qu'une catégorie d'humains est à même d'obtenir des connaissances théorétiques sur un mode figuratif ou imaginatif (*ḫayālāt al-umūr al-naẓariyya*), Averroès dit que c'est impossible. Et si l'on suggère que ce mode de perception (*idrāk*) existe pour des hommes qui sont incapables, par nature ou pour d'autres raisons, d'obtenir les connaissances théorétiques par apprentissage, si ces hommes existaient, dit Averroès, on les dirait « humains » par équivocité [60].

Ce texte qui exprime une idée développée par Fārābī dans son *Fuṣūl al-madanī* [61], limitant aux futurs contingents la connaissance obtenue par révélation, est en rupture avec ce qu'Averroès nous

59. Cf. Averroès, *Talḫīs*, p. 230-231.

60. *Ibid*. Davidson donne une interprétation très tranchée de ce passage : « *Averroes is making an extremely radical statement for a medieval philosopher, a statement from which he appears to retreat elsewhere. He is asserting that the phenomena we are considering, including revelation and prophecy, give no reliable information about matters belonging to the domain of science, not even by furnishing the uneducated with a figurative representation of theoretical truths. Revelation and prophecy do not, either expressly or allusively, instruct mankind about God, the universe, creation, the human soul.* » Cf. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes*, p. 344.

61. Au sujet de la même question Fārābī écrivait « Quant à celui auquel la partie pratique [de la philosophie] est transmise par le biais d'une révélation qui l'oriente pour l'évaluation de chaque chose à adopter ou à éviter, c'est [encore] d'un autre ordre. Car s'ils sont tous deux appelés « savants », le terme « savoir » est [utilisé de manière] équivoque pour les deux. De la même manière que ce terme est [utilisé de manière] équivoque pour le détenteur de la connaissance du monde physique et pour le devin qui informe sur les existants parmi les possibles. Car le devin n'a pas la capacité de connaître tous les possibles particuliers en ce qu'ils sont infinis, or, il est impossible de cerner l'infini par la connaissance. Le devin peut cependant établir la connaissance de ce qui va être parmi les possibles et qui advient par hasard à son esprit ou à l'esprit de celui qui l'interroge à ce propos. Car la connaissance de ce qui advient parmi les possibles est une connaissance contraire à la nature du possible. De ce fait, le devin ne détient pas la connaissance de la nature du possible, car cette connaissance appartient à celui qui détient la connaissance du monde physique. Dès lors, leurs connaissances ne sont pas de la même essence, mais sont plutôt contraires. Il en va de même [entre] celui qui a perfectionné sa connaissance théorétique et celui à qui il fut révélé de fixer les actions des habitants de cités ou d'une cité sans qu'il ne possède quoi que ce soit comme connaissance théorétique ; il n'y a pas non plus de rapport entre celui qui a reçu la révélation alors qu'il a perfectionné sa connaissance théorétique et celui qui a reçu la révélation alors qu'il n'a pas perfectionné sa

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dit dans le *Kašf*. À l'évidence, il n'est plus question ici de connaissances pratiques, notamment éthiques et politiques obtenues par une révélation divine permettant au prophète d'établir une religion. En somme, la conception du prophète à laquelle renvoie ce commentaire des *Parva Naturalia* le réduit à sa dimension divinatoire.

Certes, afin que le prophète de l'islam puisse être considéré comme un savant en vertu d'une intervention divine, puisqu'il est réputé n'avoir jamais suivi d'enseignement, Averroès n'avait d'autre choix que de rendre possible l'obtention de connaissances théorétiques sans apprentissage. Ce qui équivalait à valider l'existence d'une rupture du cours habituel de la nature. Mais, nous l'avons constaté, cela n'était résolument pas au programme de notre auteur.

Par ailleurs, dans une épître qui ne nous est parvenue que dans une version hébraïque, commentée par le penseur averroïste juif Moïse de Narbonne (m. 763/1362), nous trouvons un passage où Averroès pose la question de la possibilité qu'un homme atteigne le niveau supérieur de connaissances qui permet de s'unir à l'intellect agent, sans passer par un apprentissage ou un enseignement [62]. Rappelons en effet qu'Averroès souscrivait à l'idéal de vie théorétique énoncée par Aristote à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*. L'état de conjonction ou union avec *l'intellect agent* réaliserait selon lui le stade ultime de béatitude recherché par l'homme à travers la quête du savoir et les belles mœurs [63].

Quant à l'examen de la possibilité qu'une telle conjonction se réalise chez quelqu'un qui n'a pas étudié la physique et la métaphysique, reportons-nous à ce que dit ce passage :

> « Ibn Rušd a dit : Tu dois savoir que les hommes sont différents au regard de cette possibilité à cause de leur différence sur trois choses. La première étant la perfection acquise, la seconde, est la puissance de l'intellect matériel et la troisième réside dans la facilité avec laquelle il se vide de ces formes qui l'altèrent. La question de savoir si cet état peut être atteint par un individu sans qu'il n'étudie doit être élucidée par une investigation sérieuse [64]. »

Moïse de Narbonne affirme qu'Averroès répondit à cette question par la négative : « Sache qu'Ibn Rušd expliquera plus bas que cela est impossible [65] », mais en examinant l'épître, nous constatons qu'Averroès a encore une fois laissé la question sans réponse.

En somme, selon Averroès, le prophète de l'islam n'a pas suivi d'enseignement et ne peut pas avoir obtenu des connaissances théorétiques par voie de révélation, il semble donc peu probable que notre philosphe conçoive qu'il ait réalisé cette union avec l'intellect agent.

connaissance théorétique, ni même d'accord en vérité, l'accord ne réside que dans le nom uniquement. » Fārābī, *al-Fuṣūl*, p. 167. Texte traduit avec l'aide de mon collègue Philippe Vallat, spécialiste des écrits de Fārābī.

62. Averroès, *The Epistle*.

63. Ce stade réalise ce qu'Averroès, à la suite de ses prédécesseurs arabes, appelle l'intellect acquis (*al-ʿaql al-mustafād*), Cf. Averroès, *La béatitude*, 2001 et de Libera, *La philosophie*, p. 178-179.

64. Averroès, *The Epistle*, p. 59. Je traduis à partir de la traduction anglaise.

65. *Ibid.*, p. 61.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Conclusion

À la fin de sa dissertation dans le *Kašf*, Averroès écrit que le Coran, en tant que preuve de ce que Muḥammad était réellement un prophète, n'est pas comparable à la transformation d'un bâton en serpent par Moïse ou à la résurrection des morts par Jésus [66]. Pour lui, si tels sont des faits qui n'apparaissent que chez les prophètes, et qui sont convaincants pour la multitude, ils ne sont pas une preuve décisive lorsqu'ils sont isolés. Son propos est clair, ces miracles ne sont pas des actes inhérents au prophétisme, autrement dit, à la qualité qui fait d'un homme un prophète ; alors que le Coran, lui, témoigne de cette qualité et est identique en cela à la guérison comme preuve de la médecine.

Afin d'illustrer la hiérarchie qu'il établit entre ces deux catégorie de preuves, notre auteur cite l'exemple de deux personnes qui prétendent être médecin, l'une d'elles proclamant : « La preuve de ce que je suis médecin est que je marche sur l'eau » alors que l'autre dirait : « La preuve de ce que je suis médecin est que je guéris les malades », notre jugement de vérité (*taṣdīq*) de l'existence de la médecine chez celui qui guérit les malades se fait par voie de démonstration (*bi-burhān*) alors que pour celui qui marche sur l'eau, il se fait par persuasion et *a fortiori* (*muqniʿan wa-min ṭarīq al-awlā wa-l-aḥrā*). Une persuasion qui est fondée sur un raisonnement spécieux, à savoir : qui peut marcher sur l'eau, chose inhabituelle pour des êtres humains, peut *a fortiori* guérir, chose qui reste à la portée des êtres humains [67].

Certes, Averroès emboîte le pas à Ġazālī en lui empruntant son argumentation dite *propter quid* pour sa justification du prophétisme, mais il se montre plus radical que son prédécesseur en réduisant la démonstration *quia* des théologiens aš'arites, après l'avoir réfutée, en une méthode utile pour la multitude :

> « En somme, dès lors qu'il est postulé que les prophètes existent, et que les faits miraculeux n'existent que par eux, le miracle devient la preuve de la véridicité du prophète, nous entendons le miracle externe (*al-barrānī*), qui ne correspond pas à la qualité pour laquelle le prophète est appelé prophète. Il semblerait que le jugement de vérité induit par le miracle externe est la méthode de la seule multitude (*al-ğumhūr*). Quant à l'assentiment par le biais du miracle adéquat (*munāsib*), c'est une méthode commune à la multitude et aux savants. Ainsi, les doutes et oppositions que nous avons adressés au miracle externe ne sont pas perceptibles par la multitude. Mais si l'on examine la religion, on trouve qu'elle s'appuie sur le miracle interne (*ahlī*) et adéquat et non sur le miracle externe. Ce que nous avons dit sur cette question suffit à notre objectif et suffit à la vérité en elle-même [68]. »

Ainsi se termine la dissertation que nous avons voulu mettre au jour. La contradiction qui ressort de la confrontation de ce texte avec ses écrits philosophiques pointe la difficulté de dégager l'opinion d'Averroès sur certaines questions du dogme islamique. Cette difficulté est

66. Cf. *Kašf*, p. 184.
67. *Ibid.*, p. 185.
68. *Ibid.*

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

bien connue tant il est vrai que depuis la mise au jour de son œuvre au XIX^e siècle par E. Renan, la question de l'adhésion d'Averroès à la religion islamique, abordée comme telle ou bien à partir d'un questionnement sur la portée de son rationalisme, n'a cessé d'intéresser les chercheurs.

C'est ainsi que plusieurs générations d'études sur la pensée rušdienne, à commencer par celles d'E. Renan, M. Asin y Palacios [69], L. Gauthier [70], P.M. Alonso, et plus récemment G. Hourani [71], R. Arnaldez [72], M. Cruz Hernandez [73], A. Badawi [74] et R.-C. Taylor [75] pour ne citer que celles-là, ont fourni toute une palette de réponses à cette question. Les premières se sont distinguées par des réponses relativement contrastées, allant d'une représentation d'un Averroès fidéiste, qui soumet la philosophie à la loi religieuse, à des postures diamétralement opposées, lesquelles s'appuient parfois sur les préjugés erronés qui ont engendré *l'averroïsme latin* et qui ont fait d'Averroès l'auteur du livre des *Trois imposteurs*, soit un matérialiste athée négateur des trois religions monothéistes [76].

Entre ces deux extrêmes, L. Gauthier qui avait consacré sa thèse de doctorat à cette question, s'était distingué par une approche tout en nuances ; rappelant qu'Averroès était adepte de l'idée aristotélicienne d'une société humaine formant trois classes d'esprits qu'il est nécessaire d'appréhender par un mode de discours adapté ; ces trois classes étant séparées et irréductibles au regard de l'épistémologie rušdienne, les discours qui les concernent ne peuvent donc jamais être en contradiction.

Cette représentation d'un Averroès ésotérique et élitiste est celle qui aura eu le plus d'audience chez les historiens contemporains dont certains continuent à relever les points d'achoppement entre ses différents discours tout en concevant qu'il soit fidéiste avec les théologiens ou la plèbe et philosophe, disciple d'Aristote, lorsqu'il s'adresse aux philosophes. La perspective phénoménologique, défendue entre autres par G. Hourani, a contribué à consolider cette approche. [77]

Enfin, s'il convient d'expliquer les différences de point de vue sur cette question en se penchant sur les présupposés de la pensée des chercheurs qui s'y sont essayés, il faut également souligner que l'exhaustivité dans l'abord des textes d'Averroès fait bien souvent défaut, certains se cantonnant à ses écrits religieux en ne prêtant que peu d'intérêt à ses œuvres philosophiques et inversement.

69. Cf. Asin y Palacios, « El averroìsmo teològico».
70. Gauthier, *La théorie d'ibn Rušd*.
71. Cf. Hourani, « Averroès», p. 21-30.
72. Cf. Arnaldez, *Averroès*.
73. Cf. Cruz Hernandez, *Abu-l-Walīd*, p. 79-99.
74. Cf. éd. A. Badawi.
75. Cf. Taylor, « Averroes », p. 38-59. Selon lequel Averroès aurait adopté la pratique du « noble mensonge », enseignée par Platon dans *La République*, lorsqu'il s'est exprimé sur les *divinalia* dans ses écrits religieux.
76. Cf. Bonino, « Averroès », p. 21-32.
77. G. Hourani procède en posant trois questions ; aux deux premières : « Est-ce qu'Averroès se considérait comme musulman ? » et « Ses contemporains l'ont-ils accepté comme un coreligionnaire ? » il répond par une démonstration affirmative ; et à la troisième, interrogeant le degré ou la nature de la religiosité d'Averroès, il répond que la communauté musulmane étant plurielle, Ibn Rušd peut légitimement être compté dans ses rangs. Cf. Hourani, « Averroès ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Bibliographie

Sources

Al-Baqillānī, Abū Bakr, *Kitāb al-Bayān ʿan al-farq bayn al-muʿğizāt wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kahāna wa-l-siḥr wa-l-naranğāt*, éd. McCarthy, Beyrouth, 1958.

Al-Fārābī, Abū Naṣr, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila (Abū Naṣr al- Fārābī On the Perfect State)*, éd. et trad. R. Walzer, rééd. Kazi Publ., Chicago, 1998.

—, *Taḥṣīl al-saʿāda* (*De l'obtention du bonheur*), trad. O. Sedeyn et N. Levy, Allia, Paris, 2006.

—, *al-Fuṣūl al-madanī*, éd., intro. et trad. anglaise par D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, trad. F. Jabre, Beyrouth, 1969.

—, *Tahāfut al-falāsifa*, éd. M. E. Marmura, Utah, 1997.

Ibn Rušd (Averroès), Abū l-Walīd, *Kitāb al-Kašf ʿan manāhiğ al-adilla fi ʿaqāʾid al-milla*, éd. M.A. al-Jabiri, Markaz dirāsat al-waḥda al-ʿarabiyya, Beyrouth, 1998.

—, *Talḫīṣ Kitāb al-ḥiss wal-l-maḥsūs*, éd. A. Badawi, Le Caire, Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya, 1954.

—, *Tahāfut al-tahāfut*, éd. M. Bouyges, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1930.

—, *Ğawāmiʿ siyāsat Aflaṭūn (Averroès Commentary on Plato's 'Republic')* éd. trad. et notes par E.I.J. Rozenthal, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

—, *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, intro., trad. et notes de A. Benmakhlouf et S. Diebler, J. Vrin, Paris, 2000.

—, *Faith and Reason in Islam: Averroës' Exposition of Religious Arguments*, trad. Ibrahim Najjar, Oneworld, Oxford, 2001.

Al-Ğuwaynī, Abū al-Maʿālī, *al-Iršād ilā qawāṭiʿ al-adilla fi uṣūl al-iʿtiqād*, al-Ḫānğī, Le Caire, 1950.

Maïmonide, Moïse, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, t. 2, Otto Zeller (rééd.), Osnabrück, 1964.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʿAlī, *Aʿlām al-nubuwwa*, Dār al-Nafāʾis, Beyrouth, 1994.

Al-Rāzī, Faḫr al-Dīn, *al-Arbaʿīn fi uṣūl al-dīn*, Maktabat al-kulliyyāt al-azhariyya, Le Caire, 1986.

Études

Abrahamov, Benyamin, « Religion Versus Philosophy : The Case of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Prophecy », *OrMod* 19, 2000. p. 415-25.

Alonso, P. Manuel, S. I., *Teologìa de Averroes*, CSIC, Madrid, 1947.

Arfa-Mensia, Mokdad «Malāmiḥ min naẓariat Ibn Rušd fi l-nubuwwa (Aspects de la théorie de la prophétie chez Ibn Rušd) », dans Ğ. Ğahāmī, B. Ḥamīš, Ch. Butterworth (*et al.*) (éds.), *Ibn Rušd faylasūf al-šarq wa-l-ġarb : fi l-ḏikrā al-miʾawiyya al-ṯāmina li-wafātihi*, vol. 2, Manšūrāt al-maǧmaʿ al-ṭaqāfī, Abou Dhabi, 1999, p. 219-259.

Arnaldez, Roger, *Averroès. Un rationaliste en islam*, Ballant, Paris, 1998.

Asin y Palacios, Miguel, « El averroìsmo teològico de Santo Tomàs de Aquino », *Estudios de erudicion oriental*, Zaragoza, 1904, p. 271-331.

Audebert, Claude-F., *Al-Ḫaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayān iʿğāz al qurʾān*, Ifead, Damas, 1982.

Badawi, Abderrahman, *Averroès (Ibn Rušd)*, Vrin, Paris, 1998.

Bonino, Serge-Thomas, « Averroès chez les Latins. Vues cavalières sur la réception d'Averroès dans la scolastique latine médiévale », *HorizMagh* 40, 1999, p. 21-32.

Cruz Hernandez, Miguel, *Abu-l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroès), vida, obra, pensamiento, influencia*, 2e éd, Cajasur, Cordoue, 1997.

De Libera, Alain, *La philosophie médiévale*, 3e édition, PUF, Paris, 1998.

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1992.

Elamrani-Jamal, Abdelali, « De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā » dans *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 125-142.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Gardet, Louis, Anawati, Marcel-M., *Introduction à la théologie musulmane*, 2e édition, Vrin, Paris, 1970.

Gauthier, Léon, *La théorie d'ibn Rušd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 1909, Vrin-Reprise, Paris, 1983.

Griffel, Frank, « Al-Ġazālī's Concept of Prophecy : The Introduction of Avicennian Psychology into Aš'arite Theology », *ASP* 14, 2004, p. 101-144.

Hourani, Georges, « Averroès musulman » dans Jolivet Jean (dir.), *Multiples Averroès*, Belles Lettres, Paris, 1978, p. 21-30.

Mahdi, Muhsin, *La fondation de la philosophie politique en islam, La cité vertueuse d'Alfarabi*, Champs-Flammarion, Paris, 2000.

Stroumsa, Sarah, *Freethinkers in Medieval Islam. Ibn al-Rawandī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought*, Brill, Leyde, 1999.

Taylor, Richard-C., « Averroes: God and the Noble Lie » dans R. E. Houser (éd.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame (Indiana), 2007, p. 38-59.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net