que parce que l'on imagine que tout moteur est mobile ». La réponse est donnée quelques lignes plus bas : « ... c'est pourquoi Aristote s'est chargé de montrer que toute chose mue a un moteur, et que le premier moteur doit être immobile ». Le morceau de phrase *and every mover must itself be moved* ne peut être attribué à ... Aristote par Averroès!

— p. 96, n. 25 : bien que l'éditrice reconnaisse que l'expression " which is something additional to the subject " est un exemple de glose incorporée dans le texte et que l'expression n'est pas attestée dans le ms. arabe, elle la maintient dans le texte de la *question*. Le texte arabe donne pourtant une expression qui se suffit pour la cohérence de l'exposé d'Averroès : la question est de savoir si les principes par lesquels se meuvent les quatre éléments (feu, air, eau et terre) sont leurs propres substances ou quelque chose qui s'y ajoute? La réponse est qu'Aristote « a montré qu'ils sont composés d'un moteur et d'un mobile ».

Nous pouvons signaler quelques autres difficultés du texte arabe, dues à des erreurs typographiques (?) : p. 76, n. 1 *al-maqāla al-ǧamīʿ*? Ou bien *al-maqāla al-ǧamīʿa*, ou bien *al-maqāl al-ǧamīʿ*; p. 76, n. 2, il ne peut s'agir ni de *imtadād*, ni de *mumtada* mais de *imtidād*; p. 91, n. 1 *taʿlīq* [*alā*] *al-maqāla* et non *taʿlīq al-maqāla*.

L'originalité du genre des *questions* dans l'œuvre d'Averroès et leur traitement remarquable dans la perspective de l'histoire des textes et des doctrines par Mme Goldstein font de cet ouvrage un ouvrage essentiel dans l'entreprise de restitution des textes d'Ibn Rušd dans les trois traditions qu'il a dominées. Paraissant quelques années après le *De Substantia Orbis* édité et traduit par A. Hyman, qui en recoupe les thèmes fondamentaux, il appelle d'autres travaux dans le même secteur sur les *grands commentaires* d'Averroès, notamment ceux de la *Physique* et du *Traité du Ciel*[3].

Abdelali ELAMRANI-JAMAL
(C.N.R.S., Paris)

Iysa A. BELLO, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy : Ijmâʿ and Ta'wîl in the conflict between al-Ghazâlî and ibn Rushd.* E.J. Brill, Leiden-New York - Kobenhavn-Köln, 1989. 16 × 24,5 cm, 15 + 136 + 26 p.

Depuis la parution des travaux d'Henry Corbin qui ont révélé l'existence jusqu'alors négligée d'un « continent philosophique » en Islam chiʿite, les études de philosophie dite « islamique » ou « arabe » (selon le parti adopté en ce qui regarde la possible existence d'une philosophie de nature confessionnelle), la *falsafa*, ont été tout à la fois bouleversées et renouvelées. Bouleversées parce que la plupart des recherches antérieures et des « grandes synthèses » qui en résultèrent ont, en grande partie, été frappées de nullité et il est vrai que, le plus souvent,

3. L'édition de l'original arabe de ce dernier est d'ailleurs en cours par MM. J.E. Alaoui et G. Endress.

BCAI 9 (1992) I.A. Bello: The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmâʿ and Ta'wīl in the confiict between al-Ghazâlī and Ibn Rushd, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ces études et synthèses ressortissaient soit à un positivisme peu nuancé, soit à un néothomisme aussi peu préparé à faire droit à l'objet de ses investigations. Et renouvelées, précisément, parce qu'un nouvel objet, extrêmement vaste, s'offre désormais à la recherche elle-même conçue, par Corbin, en d' autres termes et à laquelle étaient assignées d'autres fins, heureusement moins strictement « orientalistes ».

A priori, au vu du tableau venant d'être décrit, le livre de Bello paraîtra anachronique à certains dans la mesure où l'auteur s'y propose d'étudier à nouveau la problématique des « deux *Tahāfut*-s » — Ġazālī écrivant un *Effondrement des Philosophes* (*tahāfut al-falāsifa*) et Ibn Rušd lui répondant en rédigeant différents ouvrages dont un *Effondrement de l'Effondrement* (*tahāfut al-tahāfut*) —, c'est-à-dire l'un des thèmes favoris des susdits historiens positivistes ou néo-thomistes de la *falsafa*, problématique tellement usée qu'on la croirait volontiers devenue stérile. Il n'en est rien, et le mérite de Bello est grand de venir rappeler que, même s'il est incorrect de parler d'une mort de la philosophie en Islam qui coïnciderait avec celle d'Averroès, il reste qu'il y eut bel et bien un *drame de la philosophie* (cf. N. Nassar) en Islam sunnite, que ce drame constitue l'une des principales questions *philosophiques* se posant aux philosophes et historiens de la philosophie s'intéressant à l'Islam, et enfin qu'il n'a pas encore été élucidé, précisément parce que maladroitement abordé (Bello, très respectueux, présente son travail comme s'il était complémentaire : en vérité, il doit être considéré comme prioritaire et, à bien des égards, invalide bien des travaux antérieurs). Et c'est bien une approche très différente et novatrice, comme l'indique le sous-titre du livre, de la problématique des « deux *Tahāfut*-s » que propose l'auteur.

Son projet, présenté dans une *Introduction* (p. 1-15), est formellement assez simple. Il part du constat, fait par Ġazālī lui-même, que l'entreprise menée dans le *Tahāfut al-fālāsifa* s'identifie en partie au moins, à une *procédure légale* : Ġazālī, on le sait, cherche à montrer que, par trois fois, les *falāsifa* — en réalité, seul Avicenne s'y reconnaîtrait, et encore — ont commis des *interprétations* (*ta'wīlāt*) du donné révélé justifiant qu'ils soient mis au ban de la Communauté des croyants, justifiant, en termes plus précis, qu'on les considère comme mécréants (*kafara*, nom verbal : *takfīr*) avec toutes les conséquences *légales* accompagnant une telle condamnation lorsqu'elle émane d'un docteur de la Loi, ce qui était le cas de Ġazālī, mais aussi d'Averroès (ce qui, sans compter avec l'extrême habileté du philosophe de Cordoue, procure à sa riposte une redoutable efficacité sur laquelle, me semble-t-il, Bello aurait dû s'arrêter). Mais c'est aussi, selon Averroès tout au moins, au nom de l'*iǧmāʿ*, de l'accord unanime de la Communauté représentée par ses savants-*muǧtahid*-s, que Ġazālī s'en prend aux *falāsifa*. *Iǧmāʿ*, *ta'wīl* et *takfīr* sont autant de réalités ayant joué un rôle déterminant dans le développement de la pensée islamique, et qui ont en commun d'avoir été élaborées dans le cadre des sciences légales islamiques, principalement (surtout pour les deux premières) en *uṣūl al-fiqh*.

Dès lors, le plan du livre était tout tracé : visant à mettre au jour l'*aspect juridique* (*juridictional aspect*) de la controverse ayant opposé Ġazālī (plutôt, me semble-t-il, l'*orthodoxie*, notion étrangère à l'Islam et dont, s'il fallait considérer que l'*iǧmāʿ* en est l'équivalent, Ġazālī n'est pas vraiment plus représentatif qu'Averroès) à la *falsafa* représentée par Averroès, Bello se devait d'explorer les théories de l'*iǧmāʿ* et du *ta'wīl* développées respectivement par Ġazālī et Averroès dans les ouvrages qu'ils consacrèrent à ces questions, à savoir, pour le premier, le

BCAI 9 (1992) I.A. Bello: The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmâʿ and Ta'wīl in the confiict between al-Ghazâlī and Ibn Rushd, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Manḫūl min taʿlīqāt al-uṣūl et, surtout, le *Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, et, pour le second, la *Bidāyat al-muǧtahid* et différents autres textes (chapitres II, III, IV et V, p. 29-82). Bello a fait précéder cette première partie de son ouvrage d'un chapitre (I, p. 17-28) consacré au *Development of* Iǧmāʿ *in islamic Jurisprudence during the classical Period* qui, m'a-t-il semblé, souffre fort de n'avoir pas été inspiré par une lecture des sources les plus anciennes pourtant accessibles. Ibn Ḫaldūn paraît avoir fourni la trame de cet exposé, or, en la matière, l'historien tunisien n'est guère fiable dans la mesure où, comme tant d'autres auteurs tardifs, il a incontestablement créé une histoire du *fiqh* et des *uṣūl al-fiqh* procédant d'une idéalisation rétrospective des premiers siècles de l'Islam. Par exemple, Bello écrit que *from the advent of Islam to the end of the era of the Rightly-guided Caliphs* [...], *the only two sources of Islamic Law were the* Qur'ān *and the traditions of Muḥammad* (p. 18); ce qui constitue une contre-vérité manifeste que la lecture de n'importe quel traité d'*uṣūl al-fiqh* — même le *Mustaṣfā* de Ġazālī — permet d'aussitôt démentir (le Prophète lui-même ainsi que les Compagnons, selon la plupart des uṣūlistes classiques, ont pratiqué l'*iǧtihād* pour découvrir les statuts légaux et l'*iǧmāʿ* est réputé être devenu source du Droit *dès* la mort du Prophète).

Dans la seconde partie de son livre (chapitres VI, VII et VIII, p. 83-141), Bello étudie séparément chacune des trois questions à propos desquelles, selon Ġazālī, les philosophes se sont rendus coupables d'interprétations inadmissibles justifiant leur *takfīr*, à savoir : la question de la pré-éternité du monde, celle de la connaissance divine des particuliers et celle de la résurrection des corps. Sans entrer dans les détails, Bello montre bien, surtout en ce qui regarde la première de ces trois questions, comment, en s'appuyant sur des conceptions finalement assez semblables du *ta'wīl*, Ġazālī, d'abord, en arrive à condamner les philosophes, et comment, ensuite, Averroès — qui remarque justement que les positions aš'arites de Ġazālī ne s'imposent pas plus que celles des philosophes à la lecture du Coran — parvient à retourner la condamnation contre son auteur. Toute la question étant de savoir où et comment procéder à ce *ta'wīl* identiquement défini par les deux auteurs.

En guise de conclusion (chapitre IX, p. 142-151), c'est plutôt un résumé, extrêmement clair — ce qui n'est pas toujours le cas de la seconde partie de l'ouvrage où Bello s'attarde trop sur les enjeux philosophico-théologiques déjà connus des questions étudiées —, de l'ouvrage qui est offert au lecteur. Il en ressort que, face à Ġazālī et pour contrer son offensive, Averroès, avocat de la philosophie, a été amené à soutenir des théories originales de l'*iǧmāʿ* et du *ta'wīl* telles que permettant aux philosophes de respirer plus librement dans un environnement qui leur était hostile.

Enfin, le livre se termine par deux Appendices — le premier (p. 152-156) consacré à l'attitude générale de Ġazālī et d'Averroès face à la philosophie dans, respectivement, le *Munqiḏ* et le *Faṣl al-maqāl*; le second (p. 157-158), dont on se demande ce qu'il fait là, à l'*iǧmāʿ* en Islam chiite —, par une abondante Bibliographie (p. 159-171) — pourquoi, dans une telle étude, avoir ignoré l'œuvre magistrale de Léo Strauss? — et par deux index (p. 173-177).

Ce livre de Bello mérite assurément toute l'attention des spécialistes de la *falsafa* et ouvre des perspectives de recherche extrêmement intéressantes. Cela dit, je ne peux m'empêcher, s'agissant d'un livre dont le prix est tellement (exagérément) élevé, de dire mon étonnement quand je vois, par exemple, p. 47, une note (15) qui correspond en réalité au premier appel

BCAI 9 (1992) I.A. Bello: The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmâʿ and Ta'wīl in the confiict between al-Ghazâlī and Ibn Rushd, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de note (16) — il y en a deux! — de la page suivante ou, p. 86, un renvoi à quelque chose qui aurait déjà été expliqué p. 165 (en réalité p. 78)! Détails, certes, mais il y en a d'autres, et, en l'occurrence, ils ont leur prix.

Eric CHAUMONT
(Centre d'études des religions du Livre, Paris.)

Études sur l'Enseignement et la Recherche en philosophie dans le Monde arabe, suivies des travaux de la table ronde organisée pour la commémoration d'Ibn Tufayl, publiées avec le concours financier de l'UNESCO (réunion d'experts, Marrakech, Maroc, 6-9 juillet 1987). Dār al-Gharb al-Islāmī, Beyrouth, 1990. In-8°, 448 p. (en langue arabe).

L'ouvrage est composé de deux parties rassemblées sous le signe commun et commode de la philosophie. Celle que l'on enseigne aujourd'hui — quand on l'enseigne ... et s'il s'agit bien de philosophie — dans les pays arabes [1] était l'objet premier du colloque. Quelque 300 pages de communications lui sont consacrées [2]. Celle d'Ibn Ṭufayl faisait le sujet d'une table ronde réunie à cette occasion. De celle-ci sont sorties 80 pages de succinctes contributions.

I. *Sur l'enseignement et la recherche en philosophie.*

Tous les participants à ce colloque contribuent peu ou prou à établir, de l'enseignement de la philosophie dans les pays arabes, un sombre état des lieux : la philosophie s'y trouve saisie par l'idéologie. Elle devient, par l'effet de l'autoritaire pression du politique, vassale de causes qui ne sont pas les siennes. De sa difficulté d'être arabe, Ǧamīl Ṣalībā faisait jadis en ces termes le diagnostic : « le plus important des obstacles (que rencontre la philosophie) est, d'après nous, les restrictions imposées à la liberté de pensée, la soumission à la contrainte sociale, et l'obligation où se trouve le philosophe de s'aligner — bon gré mal gré — sur certaines orientations politiques et sociales » [3].

1. La première communication du recueil est due à Muḥammad Muṣṭafā al-Qabbāǧ. Elle porte pour titre « la problématique de l'exercice de la philosophie ... » (p. 15-29). Comme elle me paraît faire surtout état de la situation de la philosophie au Maroc, je reviendrai plus bas sur son contenu.

1. Les Séoudiens, mais aussi les Libyens et avec eux nombres d'États arabes étaient absents de ce colloque.

2. L'ouvrage est à rapprocher de celui que le département d'études arabes de l'université Américaine de Beyrouth fit paraître en 1962 sous le titre « Cent ans de Pensée philosophique » (contributions de Kh. Georr, Albert Nader, Majid Fakhry, ʿĀdil al-ʿAwā, Ibrahim Madkour, Jamil Saliba).

3. Ǧamīl Ṣalībā, *Ta'ammulāt Muʿāṣira*, 1985; cité dans le présent ouvrage par Fatḥī Trikī, p. 212.

BCAI 9 (1992) I.A. Bello: The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmâʿ and Ta'wīl in the confiict between al-Ghazâlī and Ibn Rushd, recensé par É. Chaumont
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net