

Traité décisif ("Facl el-  
maqâl") sur l'accord de la  
religion et de la philosophie ;  
suivi de l'Appendice  
("Dhamîma") (3e [...])

{BnF

Gallica

Averroès (1126-1198). Auteur du texte. Traité décisif ("Facl el-maqâl") sur l'accord de la religion et de la philosophie ; suivi de l'Appendice ("Dhamîma") (3e éd.) / Ibn Rochd (Averroès) ; texte arabe, trad. française remaniée avec notes et introd. par Léon Gauthier,.... 1948.

**1/** Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

**2/** Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

**3/** Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

**4/** Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

**5/** Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

**6/** L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

**7/** Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter [utilisation.commerciale@bnf.fr](mailto:utilisation.commerciale@bnf.fr).

47

BIBLIOTHÈQUE ARABE-FRANÇAISE

Publiée sous la direction de Henri PÉRÉS

16° R

3293

IBN ROCHD (AVERROËS)

# TRAITÉ DÉCISIF

(Façl el-maqâl)

SUR L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

SUIVI DE

L'APPENDICE (Dhamma)

*TEXTE ARABE, TRADUCTION FRANÇAISE REMANIÉE  
AVEC NOTES ET INTRODUCTION*

PAR

LÉON GAUTHIER

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR HONORAIRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE  
À LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER

3<sup>e</sup> édition

ÉDITIONS CARBONEL

Imprimerie La Typo-Litho et J. Carbonel  
2, Rue de Normandie, ALGER

1948



IBN ROCHD (AVERROÈS)

# TRAITÉ DÉCISIF

(Façl el-maqâl)

SUR L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

SUIVI DE

L'APPENDICE (Dhamîma)

*TEXTE ARABE, TRADUCTION FRANÇAISE REMANIÉE  
AVEC NOTES ET INTRODUCTION*

PAR

LÉON GAUTHIER

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR HONORAIRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE  
A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER

3<sup>e</sup> édition

ÉDITIONS CARBONEL

Imprimerie La Typo-Litho et J. Carbonel  
2, Rue de Normandie, ALGER

1948

16° R  
3293



## AVERTISSEMENT DE LA 3<sup>e</sup> ÉDITION

---

Notre traduction française du *Faḥl el-maqāl* a paru en première édition, avec quelques notes, sans texte arabe, mais avec les variantes du ms. de l'Escorial et de trois éditions, dans *Recueil de mémoires et de textes* publié en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes. Alger, 1905, pp. 269-318, sous ce titre : *Accord de la religion et de la philosophie*, traité d'Ibn Rochd (Averroès).

La 2<sup>e</sup> édition a paru, avec le texte arabe, une introduction et des notes abondantes, comme volume n<sup>o</sup> I de la *Bibliothèque arabe-française* (Direction H. Pérès). Alger, 1942.

Pour la 3<sup>e</sup> édition, l'Imprimeur ayant conservé de la 2<sup>e</sup> édition les *formes* de la traduction française, mais non du texte arabe, la traduction reste identique ; le texte arabe a dû être composé à nouveau au moyen d'une machine à composer, d'où nécessité de supprimer certains signes accessoires (*hamza, chedda, madda, djezm*) ; mais la pagination et la justification sont rigoureusement les mêmes, en sorte que demeurent valables les références à la page et à la ligne de la 2<sup>e</sup> édition, données antérieurement par nous-même ou par d'autres auteurs. Quelques nouvelles notes seulement, rejetées en fin de volume, sont annoncées, dans le français, par des appels de notes spéciaux : (a), (b), (c), etc... La 3<sup>e</sup> édition conserve donc intacte la 2<sup>e</sup>, sauf correction de quelques fautes d'impression ou lapsus, et quelques additions, sans importance (en voir la liste à la fin du volume, p. 55).

# INTRODUCTION

de la 2<sup>e</sup> édition

## I. - La vie de l'auteur

Ibn Rochd naquit à Cordoue, en l'an 520 de l'hégire (= 1126 après J.-C.), d'une famille renommée de magistrats. Son grand-père et son père avaient été l'un et l'autre, avant lui, grand-qâdhi de Cordoue ; son grand-père, en particulier, était un jurisconsulte célèbre. La transformation, par les traducteurs latins, du véritable nom de notre philosophe, Ibn Rochd, en Averroès, s'explique par une série d'altérations qui, pour les spécialistes, n'ont rien d'anormal : Ibn Rochd, Aben-Rochd, Aven Rochd, Averrochd, Averroes.

Ibn Rochd fit des études approfondies de jurisprudence, de sciences, de philosophie et de médecine. Telle qu'on peut la reconstituer aujourd'hui, sa biographie, surchargée, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, de légendes ridicules<sup>(1)</sup>, est assez pauvre d'événements ou détails authentiques. En 1153, il se rend à Marrâkech, chargé peut-être par 'Abd el-Moumen, le premier souverain de la dynastie almohade, de (a) fonder divers collèges ou établissements littéraires ; à partir de cette date, il devait faire à Marrâkech plusieurs autres voyages. — L'histoire nous a heureusement conservé, recueilli à diverses reprises, de la bouche même d'Ibn Rochd, par son disciple Abou Bekr Bondoud ben Yahya el-Qorthobi, et rapporté par l'historien 'Abd el-Wâhid el-Marrâkochî<sup>(2)</sup>, un récit détaillé de la première entrevue, ménagée par Ibn Thofaïl, entre Ibn Rochd et le khalife Abou Ya'qoub Youçof, successeur d'Abd el-Moumen, entrevue qui devait avoir pour le développement de la philosophie au moyen âge chrétien une importance capitale. L'entretien, qui fut long, roula tout entier sur la délicate question de l'éternité du monde, et le khalife y fit preuve d'une érudition philosophique remarquable ; à l'issue de cette visite, le souverain honora Ibn Rochd de présents royaux. Elle fut immédiatement suivie d'une conversation entre Ibn Thofaïl et Ibn Rochd, dans

(1) Voir E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 3<sup>e</sup> édition, 1866, pp. 42 à 46 (la 1<sup>re</sup> édition, thèse de Renan pour le doctorat ès lettres, est de 1852).

(2) Voir LÉON GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909, p. 9, n. 1.



laquelle le vizir, de la part de son souverain, suggéra au philosophe d'entreprendre des Commentaires d'Aristote. Nous avons établi <sup>(1)</sup> que cette double entrevue devait avoir eu lieu dans la première moitié de l'année 1169. Presque aussitôt après, la même année, Ibn Rochd fut nommé qâdhî à Séville. En 1171, il devient qâdhî à Cordoue. En 1182, le khalife l'appelle à Marrâkech, où il fait de lui son Premier médecin, en remplacement d'Ibn Thofaïl, qui prenait sa retraite ; puis, il le nomme grand-qâdhî de Cordoue. A la mort de Youçof, en 1184, il conserve cette charge de Premier médecin auprès de son fils le khalife Abou Youçof Ya'qoub, surnommé plus tard El-Mançour (le Victorieux) après sa victoire d'Alarcos remportée, en 1195, sur Alphonse IX, roi de Castille. Cependant, Ibn Rochd, vers la fin de sa vie, connut momentanément la persécution. Non pas que ses ennemis, comme on l'a prétendu, aient « réussi à rendre son orthodoxie suspecte au khalife » ; mais à la veille d'entrer en campagne contre les chrétiens, le khalife, pour se concilier à la fois la populace, les légistes et les théologiens, tous ardemment animés contre la falsafa, s'était vu contraint de donner au fanatisme religieux des gages, en lui accordant la joie d'une persécution, d'ailleurs bénigne et passagère, centre ces « impies philosophes ». Ibn Rochd fut exilé pour un temps dans la petite ville d'Elicâna (ou Lucena), au sud-est de Cordoue. Mais après la victoire, le khalife lui rendit sa faveur, dont il ne profita que peu de temps. Il mourut à Marrâkech, le 10 décembre 1198, âgé de soixante-douze ans. Son corps fut transporté à Cordoue. Avec lui disparaissait le dernier grand représentant de la philosophie musulmane. Mais ses fameux Commentaires d'Aristote, traduits en latin, devaient défrayer toute la seconde moitié de la scolastique latine médiévale. On peut dire, d'une manière générale, que saint Thomas, passant au crible les doctrines d'Averroès, en a incorporé à son propre système, destiné à devenir « la philosophie de l'Eglise catholique », tout ce qui pouvait en passer à travers les mailles du dogme chrétien.

---

(1) *Ibid.*, pp. 8 à 17.

## II. - L'ouvrage

### *Manuscrits.*

Ibn Rochd a écrit trois traités, qui se font suite, sur les rapports de la religion et de la philosophie : *Faql el-maqâl*, *Manâhidj el-adilla fi 'aqâ'id el-milla* (*Méthodes de preuves touchant les dogmes de la religion*), *Dhamîma* (*Appendice au premier traité sur la connaissance divine des choses individuelles*). Toutes les éditions du texte arabe de ces trois traités, parues jusqu'à ce jour, y compris la nôtre, ont exclusivement pour base le manuscrit de l'Escurial n° DCXXIX du Catalogue de Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*. Madrid, 1760-1770, 2 vol., I, 184 = n° 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884, 2 vol., I, p. 437 et suiv.

Un autre manuscrit du *Faql* est signalé dans le Catalogue de la Bibliothèque Khédiviale du Caire, sous le n° II, 41, et la mention en est reproduite par Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*. Weimar, 1898, 2 vol., I, p. 461, n° 1. Dès l'année 1905, dans la courte Introduction de notre première traduction française du *Faql* (*Recueil de mémoires et de textes* publié en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, tenu à Alger), nous nous étonnions de constater que les deux éditions du Caire connues de nous à cette époque, 1313 hég. = 1895-1896, et 1319 hég. = 1901-1902, ne portaient pas trace d'une utilisation de ce manuscrit du Caire : elles différaient trop peu de l'édition Müller, publiée en 1859 (voir plus loin, Traductions), pour n'être pas de serviles reproductions de cette édition, et par conséquent du manuscrit de l'Escurial. Nous avons eu, depuis, le mot de cette petite énigme. Une brochure du R. P. Maurice Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen-Age* (Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Beyrouth, 1922; tome VIII, fasc. 1), nous apprend (p. 27 au bas, à p. 28, l. 3) que « la référence Kairò, II, 41, dans Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.*, p. 461, n° 1, ne se rapporte pas à un manuscrit, mais à un *exemplaire imprimé* de l'édition Müller ». L'auteur ajoute en note : « G. Zaydân, dans le 3<sup>e</sup> vol. de son *Histoire de la Littérature arabe*, écrite en arabe et publiée au Caire, parle bien d'un manuscrit du *Faql el-maqâl* qui se trouverait à la Bibliothèque Khédiviale du Caire (p. 104, n. 1) ; mais sa liste des ouvrages d'Averroès n'est guère qu'une reproduction, plus ou moins heureuse, de celle de Brockelmann ».

Il existe un manuscrit du *Faql*, que signale Derenbourg (*ibid.*, II, p. xix) à la fin du manuscrit CXXXII = ancien fonds G g 154 de la Bibl. Nation. de Madrid. « Il est daté, dit Bouyges, de 633 hég. (= 1235). Il n'est pas mentionné par le Catalogue de Guillen Robles; et je ne sache pas que personne l'ait utilisé. » (Bouyges, *ibid.*, p. 27, l. 1-3). Dans un article de l'Homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Saragosse, 1904, intitulé *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, p. 588, sous le n° 132, Hartwig Derenbourg dit, plus explicitement: la deuxième partie du manuscrit est « une dissertation philosophique d'Abou 'l-Walid Mohammed ibn Ahmed ben Rochd, qui est identique à 632, 1° de l'Escorial; voir mes *Manuscrits arabes*, I, pp. 437-438; II, p. xix. La date de 633 (1235) se rapporte aux deux éléments, de même main, dont se compose le volume. » En dernière heure, nous recevons de Madrid, par l'aimable entremise de M. Miguel Asín, concernant ce manuscrit anciennement n° 132, aujourd'hui n° 5013, les renseignements complémentaires que voici, fournis par le P. Manuel Alonso Alonso S. J. Le P. Alonso, que nous remercions vivement, ainsi que M. Miguel Asín, de cette utile communication, nous confirme d'abord les indications ci-dessus données par Derenbourg; il ajoute que ce manuscrit, signé du copiste Mohammed ben Mohammed ben Ahmed ben 'Abd el-Mâlik ben Hadir, ne semble pas avoir été fait avec grand soin, et contient, en particulier, de nombreux bourdons. Il relève, enfin, à titre d'échantillons, par comparaison avec le texte de Müller, que le manuscrit de Madrid suit, en général, de près, « dix leçons discutées par Müller et par Gauthier » : sept sont identiques; trois seulement différent : 1° p. 3, l. 21 de Müller, *et-tazkiya* — Madrid, *et-tadhkiya*; 2° p. 9, l. 17 de Müller, *kif (kollifa?)* — Madrid, *kâfa* (confirme notre leçon de p. 11, l. 12); 3° p. 24, l. 15 de Müller, *ilâ* — Madrid, *ellatî* (confirme notre conjecture de p. r., n. 1). Le P. Alonso garde en portefeuille, depuis 1936, une traduction espagnole du *Faql*, qu'il a faite sur le texte de Müller. Il signale, comme nous le faisons plus loin (p. vi-vii), l'impossibilité d'établir, dans les circonstances actuelles, une édition critique.

Enfin, l'opuscule de Bouyges nous apprend (p. 29, n° 51) que « S. E. Ahmad Pacha Timour possède un manuscrit récent, non daté, des trois traités d'Ibn Rochd, portant le titre de *Falsafat Ibn Rochd*, et dans lequel la *Dhamîma* vient en dernier lieu, comme dans l'édition Müller; il doute, à bon droit semble-t-il, que cette copie offre un texte indépendant des textes imprimés.



### Editions.

En 1859, Marcus-Joseph Müller publiait à Munich, pour la première fois, d'après le manuscrit de l'Escorial, sous le titre de *Philosophie und Theologie des Averroes*, le texte arabe des trois traités d'Ibn Rochd, dans l'ordre suivant : 1° *Façl*, 2° *Manâhidj*, 3° *Dhamîma*. C'est d'après cette belle édition, de grand format, que le texte arabe du *Façl* fut édité plusieurs fois au Caire en format réduit, soit sous son vrai titre, *Façl el-maqâl*, et accompagné seulement de l'Appendice, soit accompagné du texte des deux autres traités sous le titre global *Kitâb falsafat Ibn Rochd* (*Livre de la philosophie d'Ibn Rochd*), titre dont il est superflu de montrer que l'extension est beaucoup trop grande. Voici la liste des diverses éditions :

1° *Philosophie und Theologie von Averroes*, herausgegeben von Marcus-Joseph Müller, Munich, 1859, les trois traités : *Façl*, *Manâhidj*, *Dhamîma* (nous désignerons, à l'occasion, cette édition par le sigle M) ;

2° *Kitâb falsafat Ibn Rochd*. Imprimerie El-'Ilmiyya. Le Caire, 1313 hég. = 1895-1896, les trois traités : *Façl*, *Manâhidj*, *Dhamîma* ;

3° *Kitâb façl el-maqâl*. Imprimerie El-Adab. Le Caire, 1317 hég. = 1899-1900, *Façl* et *Dhamîma* ;

4° *Kitâb falsafat Ibn Rochd*. Imprimerie El-Hamidiyya. Le Caire, 1319 hég. = 1901-1902 ; *Façl*, *Dhamîma*, *Manâhidj* ;

5° *Kitâb falsafat Ibn Rochd*. Imprimerie El-Djamâliyya. Le Caire, 2° éd., 1328 hég. = 1910 : *Façl*, *Dhamîma*, *Manâhidj* (1) ;

6° *Kitâb façl el-maqâl*. Librairie Ech-Cherq el-islâmiyya. Le Caire, sans date : *Façl*, *Dhamîma* (sigle C) ;

7° Enfin, notre présente édition (2).

L'édition Müller reproduit fidèlement le manuscrit de l'Escorial, sauf quelques conjectures rendues nécessaires par l'absence de points diacritiques sur une ou plusieurs lettres d'un mot. Les éditions du Caire

(1) Une note signée C. A. NALLINO, au bas de la p. 510 d'un article bibliographique, en italien, d'A. BONUCCI, sur lequel nous aurons à revenir plus loin (III. Doctrine), signale que cette édition de 1910 reproduit en appendice, tirées de l'ouvrage d'Ibn Taïmiyya, *El-djam' baïn el-'aql wa'n-naql* (*Accord de la raison et de la tradition*), certaines critiques afférentes à divers passages des *Manâhidj*. Cf. Bouyges, *ibid.*, p. 28, n° 50 et n. 3.

(2) BOUYGES (*ibid.*, p. 28, n° 47), dit : « Brockelmann, *op. cit.*, II, p. 704, semblerait indiquer qu'une édition a été faite à Tunis en 1873. Je ne la connais pas autrement ».

n'offrent que quelques variantes sans intérêt, parfois arbitraires, ou même peu judicieuses, quand ce ne sont pas de simples fautes d'impression. Notre première traduction française du *Faql*, de 1905 (voir plus haut, p. III, l. 18), n'était pas accompagnée du texte arabe ; mais elle était précédée de la liste de toutes les variantes et fautes des éditions de 1859, 1313 hég., 1319 hég., et du manuscrit de l'Escurial : nous y renvoyons les lecteurs soucieux de ces minuties. Notons que les éditions qui contiennent les trois traités donnent à la *Dhamîma* tantôt la troisième place (1859, 1313 hég.), tantôt la deuxième (1319 hég., 1328 hég.) ; et celles qui excluent les *Manâhidj* ont soin de joindre au *Faql* la *Dhamîma*. Les deux conceptions sont, en effet, défendables : on peut considérer les trois traités comme solidaires, formant un seul ouvrage, auquel cas la *Dhamîma*, appendice du premier traité, vient naturellement à la fin de l'ouvrage entier ; ou bien considérer les *Manâhidj* comme un ouvrage indépendant du *Faql*, auquel cas la *Dhamîma* suit naturellement le *Faql*, dont elle est l'appendice. Peut-être, cependant, pourrait-on discuter l'usage d'appeler le plus petit des trois traités *Dhamîma* (*Appendice*) : car Ibn Rochd le désigne, dans le *Faql*, en disant : « Nous avons consacré (*afradnâ*) à cette question un traité spécial, à l'instigation d'un de nos amis » (trad., p. 13, l. 11 à l. 13), ce qui donnerait à entendre que ce petit traité est antérieur au *Faql*, et qu'il n'en est donc pas, à proprement parler, un appendice. Mais il ne faut pas oublier, d'autre part, que parfois les Arabes usent autrement que nous des temps du verbe. Quand nous disons, par exemple, « je viens vous consulter », ils disent : « je suis venu vous consulter », donnant au prétérit le sens que nous donnons au présent. Peut-être faudrait-il donc, ici, au lieu de « nous avons consacré », traduire « nous consacrons », formule qui justifierait le nom traditionnel d'*Appendice* donné à ce petit traité sur la connaissance divine. C'est pourquoi nous le joignons (on dirait en arabe, et même en français, nous l'avons joint) ici au *Faql*.

Notons enfin que, pour deux raisons, la présente édition ne pouvait être ni une édition définitive ni une édition critique : en premier lieu, les circonstances actuelles, du fait de la difficulté, parfois de l'impossibilité des communications postales, ne nous permettaient point de réunir la documentation nécessaire pour un tel travail, photographies de manuscrits, éditions, renseignements divers ; en second lieu, le caractère même de notre Bibliothèque Arabe-Française s'accommoderait mal d'un ouvrage aussi technique, son but étant seulement de mettre à la disposition des étudiants arabophones ou européens, des lettrés, voire des simples



curieux, d'une part un recueil de textes arabes corrects, d'autre part des traductions françaises de ces textes, rendues suffisamment claires par quelques notes et commentaires appropriés. On ne s'étonnera donc pas si nous signalons, à l'occasion, l'existence de telle variante, sans indiquer l'édition, ou les éditions, où elle figure.

#### *Traductions.*

1° Une traduction hébraïque existe à la Bibliothèque Nationale de Paris, ancien fonds hébreu, n° 345 (voir Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, p. 438 ; M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Centralblatt für Bibliothekswesen. Beiheft 5, Jahrg. VII, 1889 ; Beiheft 12, Jahrg. X, 1893 § 149.) ;

2° La traduction allemande des trois traités par M. J. Müller, publiée à Munich en 1875, après sa mort, sous le même titre que le texte arabe édité par lui en 1859 : *Philosophie und Theologie von Averroes*. Notons en passant que ce titre factice est malencontreux : il fut l'origine première de cette erreur fondamentale, difficile à déraciner malgré nos efforts, qu'« Averroès a voulu concilier la philosophie et la *théologie* ». Il eût fallu intituler le livre, texte et traduction : Philosophie et *religion*. Car les *Manâhidj* eux-mêmes ne sont nullement, comme paraît le croire Müller, un traité de *théologie* ; ils sont même tout le contraire : l'objet de ce traité est de remplir le programme tracé dans le *Faql* (trad., p. 31, l. 17, à p. 32, l. 13) pour catéchiser le vulgaire selon les intentions de Dieu et du Prophète, à savoir, de grouper tels quels, dogme qoranique par dogme qoranique (et non *théologique*), tous les arguments persuasifs épars dans le Qoran ou les hadîts et choisis à cet effet par la sagesse inégalable de Dieu lui-même, à l'exclusion de toute interprétation, soit démonstrative — c'est-à-dire à l'exclusion de toute philosophie — soit dialectique — c'est-à-dire à l'exclusion de toute *théologie*. Pour des esprits formés, comme les nôtres, en milieu chrétien, et imbus, par suite, de cette idée préconçue que la *théologie* est une forme supérieure de la religion, c'est en cela précisément que gît ici la difficulté principale : elle consiste à se pénétrer de cette vérité de fait, sur laquelle, cependant, Ibn Rochd ne se laisse pas d'insister, que pour les *falâcifa* musulmans *religion* et *théologie* sont choses non seulement différentes mais *opposées* ; loin d'être une forme supérieure de la religion, la *théologie* en est la perversion ; la religion, prise à sa source (Qoran et hadîts), représente, à l'égard de la masse, la santé morale, et la *théologie* la maladie (en particulier,

*Faql*, trad., pp. 27 à 32 ; *Manâhidj*, éd. Müller, p. 69, l. 8, à p. 72, l. 10 = trad. Müller, p. 66, l. 4, à p. 69, l. 7 ; cf. Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, thèse pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909, pp. 79 à 88 ; voir ici, III, La doctrine). Tant qu'un historien de la philosophie musulmane perdra de vue ce postulat fondamental de la théorie philosophico-religieuse d'Ibn Rochd et des falâcifa, il ne pourra qu'interpréter à faux cette théorie. — Malgré quelques contresens ou faux sens, la traduction allemande de Müller est consciencieuse : elle suit en général le texte de près ;

3° Traduction anglaise par Mohammad Jamil-ur-Rehman M. A., *The philosophy and Theology of Averroes*. Baroda, 1921 : *Faql*, *Dhamîma*, *Manâhidj*. Pas d'autres notes que pour indiquer la sou-rate et le verset de chaque citation qoranique. Traduction large : ouvrage de simple vulgarisation (1) ;

4° Notre traduction française de 1905 (voir plus haut, p. III, l. 17 et suiv.), soigneusement revue et améliorée dans le présent volume.

Le *Faql* et les *Manâhidj* sont restés, semble-t-il, complètement ignorés de tout le moyen âge latin, et des milieux modernes jusqu'à l'édition et à la traduction de Müller. Cette ignorance explique l'idée radicalement fautive qu'on s'était faite jusqu'à nos jours de l'attitude religieuse d'Ibn Rochd et des falâcifa. Seul l'*Appendice* avait été l'objet d'une traduction latine par Raymond Martin (2<sup>e</sup> tiers du XIII<sup>e</sup> siècle), insérée dans son *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos* (édité à Leipzig en 1687), que M. Miguel Asín a reproduite *in extenso*, avec le texte arabe de l'édition de 1313 hég., à la fin de son article de l'Homenaje à D. Francisco Codera, *El averroismo teológico de santo Tomás de Aquino*. Saragosse, 1904. Après avoir établi, au cours de cet article (pp. 321-322), que Raymond Martin a connu, et utilisé dans son *Pugio fidei* la *Dhamîma*, M. Miguel Asín cite en outre un passage d'une ligne de R. Martin : « Celui qui ne sait comment le nœud se fait ne peut le défaire », et note que ce passage se trouve textuellement dans le *Kitâb falsafat Ibn Rochd* (p. 105, l. 3 infr. [de l'édition de 1313 hég.], Asín, *ibid.*, p. 321, l. 15 à 17). Mais comme ce passage du

---

(1) Dans la revue espagnole *Al-Andalus*, 1940, fasc. 1 (pp. 215 à 230), M. Manuel ALONSO ALONSO publie, sous le titre *Averroes observador de la naturaleza*, une partie de l'Introduction qu'il a composée, dit-il (p. 215, n. 3), pour une traduction espagnole des trois traités d'Averroès. Voir plus haut, p. IV, l. 31 et suiv.

*Kitâb falsafat Ibn Rochd* se trouve au début de la *Dhamîma* (Asin, *ibid.*, p. 325, l. 8 ; ici, p. 34, l. 15 à l. 17 de notre traduction), nous ne pouvons conclure de là, les trois traités n'étant, en fait, nullement inséparables, ni que Raymond Martin ait connu les *Manâhidj*, ni qu'il ait connu le *Faql*. Car on comprend fort bien que les scolastiques chrétiens du moyen âge aient fait l'honneur d'une traduction à un petit traité arabe ayant pour objet d'expliquer comment Dieu peut connaître les choses individuelles ; mais pouvaient-ils s'intéresser aux *Manâhidj*, long recueil de versets coraniques et de hadîts\* de l'« imposteur » Mahomet ? et pouvaient-ils, surtout, accueillir autrement que par un mouvement d'horreur un traité proclamant que les religions révélées, juive, chrétienne, islamique, ne contiennent aucune vérité ~~indémontrable~~ démontrable par la raison philosophique, mais seulement des symboles imaginatifs des plus hautes vérités de la philosophie ; que des croyances religieuses obligatoires pour une catégorie de croyants sont, pour les deux autres catégories, formellement interdites ; que la spéculation théologique est une maladie redoutable, dont le bras séculier a le devoir d'empêcher la diffusion, etc. ! On comprend donc que la *Dhamîma* ait, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, trouvé chez les Latins un traducteur, mais que les *Manâhidj* et le *Faql* aient dû attendre pendant sept cents ans avant d'être, chez nous, connus, édités, traduits et compris.

### III. - La doctrine

---

Nous avons montré jadis (1) que, du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, les historiens de la philosophie arabe, en s'efforçant de comprendre l'attitude d'Ibn Rochd quant à la question fondamentale de la scolastique musulmane, la question des rapports de la religion et de la philosophie, avaient parcouru successivement toute la gamme des interprétations, depuis l'impiété radicale, fruit d'un rationalisme absolu, jusqu'à la parfaite orthodoxie, fondée sur un rationalisme limité, plus fidéiste que rationaliste, qui subordonne la raison à la foi, la philosophie à la *théologie*.

---

(1) LÉON GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, Etat de la question, pp. 1 à 18. — Nous renvoyons, pour une étude détaillée, à cet ouvrage, dont nous ne pouvons guère, ici, que résumer les conclusions, et les défendre contre de plus récentes objections.



Par une étude minutieuse de tous les textes, non seulement des trois traités consacrés à la question, mais de divers passages épars dans les ouvrages de notre philosophe, en particulier dans son *Tahâfot et-Tahâfot*, nous avons établi qu'on n'avait jamais convenablement posé le problème; d'où l'impossibilité d'une solution exacte. On posait mal le problème, parce que chacun prétendait classer Ibn Rochd dans un cadre préconçu et rigide: il fallait qu'il fût ou athée, ou indifférent, ou hypocrite, ou rationaliste, ou fidéiste, tout au moins semi-fidéiste. Mais Ibn Rochd est un faïlaçouf musulman. Vivant dans un climat intellectuel et religieux tout autre que celui d'un incroyant de la Renaissance, ou d'un esprit fort du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou d'un saint Thomas, ou d'un Renan, il a, dans un esprit propre aux falâcifa, posé à leur manière le problème philosophico-religieux, en termes originaux, et donné du problème ainsi posé une solution originale, qui n'a rien d'ambigu, pourvu qu'on éclaire tous les textes les uns par les autres, sans en laisser sous le boisseau telle ou telle catégorie de nature à dérouter les habitudes d'esprit propres à notre milieu.

Les mésinterprétations si diverses de la théorie d'Ibn Rochd ont aujourd'hui disparu devant notre interprétation, à laquelle se sont ralliés tous les critiques, presque sans exception (1). Une seule résiste encore: l'interprétation semi-fidéiste, assimilant, plus ou moins complètement, l'attitude philosophico-religieuse d'Ibn Rochd à celle des grands scolastiques chrétiens; M. Max Horten, dont nous allons parler plus loin, en représente une forme caractéristique. Il n'est pas malaisé de mettre en lumière la genèse de cette mésinterprétation et, par là, d'en montrer la faiblesse. Sous l'impulsion de réflexes intellectuels dus à notre éducation chrétienne, et raisonnant par analogie, on a introduit, tacitement et inconsciemment, au point de départ de la recherche, des postulats qui, vrais pour la religion chrétienne, mais non pour la religion musulmane, en faussaient d'avance les résultats; par exemple: religion et théologie sont une seule et même chose, la théologie constituant la forme supérieure et parfaite de la religion; entre la raison du philosophe et l'interprétation des textes scripturaires, la théologie a qualité pour s'interposer, en définissant des *mystères* impénétrables à la raison, c'est-à-dire des *vérités* énonçant des existences non seulement suprasensibles mais suprarationnelles; quand il y a conflit, la raison doit donc s'incliner devant la foi,

---

(1) Voir dans Léon GAUTHIER, *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofail, 2<sup>e</sup> édition, Appendice VI, p. 135, n. 1, une longue liste d'adhésions à notre interprétation.

la philosophie devant la *théologie* ; etc... Nous avons montré qu'Ibn Rochd repousse expressément ces divers postulats, et que la structure de la religion musulmane, bien différente de celle de la religion chrétienne, lui en donnait le droit <sup>(1)</sup> : il s'agit, faut-il le répéter ? de la *religion* musulmane, c'est-à-dire du donné scripturaire pris à sa source, et non de la *théologie*, qu'Ibn Rochd anathématise comme une perversion de la religion. En même temps, on négligeait plus ou moins complètement certains éléments essentiels de la théorie rochdienne, sur lesquels notre philosophe avait eu grand soin d'insister, mais qui ne cadraient pas avec l'idée préconçue : par exemple, la division des esprits en trois classes, calquée sur la division aristotélicienne des arguments : démonstratifs ou apodictiques, dialectiques, oratoires ; et à la faveur de cette omission, on postulait tacitement, à l'encontre des déclarations les plus formelles d'Ibn Rochd, que les croyances religieuses doivent être les mêmes pour tous, que le philosophe accompli, tout comme l'illétré, doit abdiquer sa raison devant des *mystères* religieux révélés par la prophétie et définis par la *théologie*. Or, Ibn Rochd, au contraire, faisant de cette division tripartite le pivot de sa solution, enseigne et répète sans se lasser que les symboles auxquels la classe inférieure a la stricte obligation de croire à la lettre, parce qu'elle ne peut se hausser à un niveau plus élevé, il est formellement interdit à la classe supérieure de les tenir pour *vrais* purement et simplement, parce que, pouvant s'élever à ce niveau, elle le doit. En termes plus précis, les hommes d'argumentations oratoires (Ibn Rochd dit aussi d'exhortations) doivent prendre à la lettre, sans aucune interprétation, ni philosophique ni dialectique, le sens extérieur de tous les textes scripturaire sans exception <sup>(2)</sup>, et croire donc, sans examen, à des *mystères* et à des miracles ; les philosophes, au contraire, doivent interpréter par la démonstration philosophique, c'est-à-dire apodictique, tous ceux de ces textes qui en ont besoin, et n'admettre, par suite, ni miracles ni *mystères*. Car aux yeux de la raison philosophique, le prophète est un homme

(1) Voir aussi Léon GAUTHIER, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne*, Revue d'histoire de la philosophie, juill.-sept. et oct.-déc. 1928, en particulier IX, pp. 339-344.

(2) Voir cependant une légère atténuation à cette interdiction radicale, *Faql*, trad., p. 31, l. 20 à l. 24 : il est permis d'interpréter un texte à l'intention du vulgaire « quand l'interprétation est claire (*dhâhir*, claire, mais aussi *extérieure*) en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous » (voir ici, n. 73 et 74).

comme les autres, qui diffère d'eux seulement en degré, par une plus grande pureté de son âme, et une perfection plus grande de son imagination. De même que l'âme de tout homme agit physiquement sur son propre corps, de même l'âme, plus pure, du prophète, devient apte à agir physiquement, c'est-à-dire *naturellement*, sur les corps extérieurs, pour y produire ce que le vulgaire et les théologiens appellent des miracles, vent, pluie, foudre, tremblement de terre, tous phénomènes naturels, qui se réduisent, pour l'âme du prophète, à produire un échauffement, un refroidissement, ou un mouvement dans l'air <sup>(1)</sup>. Donc, pour le philosophe, pas de miracles au sens théologique du mot. — Pas de *mystères* non plus, au sens théologique. Ibn Rochd parle bien de *choses* (*achyâ'*) que la raison humaine ne peut atteindre, même la raison du philosophe ; il dit encore qu'« il y a des *connaissances* (*omour min el-'ilm*, littéralement *des choses d'ordre cognitif*) que les prophètes reçoivent l'inspiration de communiquer aux gens » (*Manâhidj*, éd. Müller, p. 98, l. 11-12) ; c'est ce qu'il appelle aussi « l'enseignement, par les prophètes, des *choses cachées* (*el-ghoyoub*) » (*ibid.*, p. 100, l. 9). Mais s'il parle de *choses*, *choses cachées*, *connaissances* <sup>(2)</sup>, que la raison ne peut atteindre, jamais il ne remplace ces expressions par le mot *vérités* (*haqâ'iq*), qui seul pourrait désigner des *mystères* : jamais il ne dit, comme on le lui fait dire, qu'il y a des *vérités* transcendantes à la raison et qu'enseigne seule la révélation. Ces *choses cachées*, ces *connaissances*, que la raison ne peut pleinement atteindre, et qui ne sont pas des *vérités*, que sont-elles donc ? Ibn Rochd a pris grand soin de nous le dire. Ce sont ou bien des rites, cérémonies, formules et heures de prières, préceptes, les meilleurs qui puissent être prescrits, ou bien des symboles sensibles des hautes vérités philosophiques, symboles doués d'une inégalable efficacité persuasive pour obtenir l'assentiment du commun des hommes et agir sur leur volonté (voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 150

(1) Théorie du miracle physique d'Ibn Sînâ, rapportée par El-Ghazâlî (*Tahâfot el-falâcifa*, éd. Bouyges. Beyrouth, 1927, p. 274, l. 3, à p. 275, l. 12 = trad. lat., *Averrois... opera omnia...* éd. des Juntés. Venise, 1573, 10 vol., plus le vol. des Tables de Zimara, vol. 10 (*Nonum volumen*), *Destructio destructionum*, fol. 128 A, l. 10, à E, l. 6), et adoptée par Ibn Rochd (*Tahâfot et-Tahâfot*, éd. Bouyges. Beyrouth, 1930, p. 514, l. 8, à p. 515, l. 10 = trad. lat., fol. 128 H, l. 7 à I, l. 11).

(2) Parfois, au lieu de ces substantifs vagues, il use d'expressions plus vagues encore, telles que « *tout ce que...* (*kollo ma...*) » (*Tahâfot et-Tahâfot*, éd. Bouyges, p. 255, l. 15, l. 17).



à 154) : si le choix de ces meilleurs préceptes et symboles passe la raison du philosophe lui-même, c'est en ce sens seulement, que ce choix est trop complexe pour le raisonnement discursif, trop difficile pour lui (mais non pas, en soi, impossible) à mettre en équation, et n'est possible, en fait, que par cette raison intuitive qui résulte du retentissement instantané, refusé aux philosophes, de la raison spéculative du prophète dans son imagination privilégiée, qui « particularise, en outre, l'idée ou *forme* générale fournie par la raison spéculative, en l'appropriant aux hommes, aux temps et aux lieux » (voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 155-158). L'interprétation fidéiste de la théorie d'Ibn Rochd n'est donc soutenable qu'au moyen de deux paralogismes : 1° Ibn Rochd admet qu'il y a des *choses*, des *connaissances*, qui dépassent la raison du philosophe lui-même ; or, pour un philosophe chrétien, cela voudrait dire des *mystères* ; donc, cela veut dire aussi des *mystères* pour un philosophe musulman (on tient ici pour non avenues les explications et la liste qu'Ibn Rochd a données de ces choses, de ces connaissances, qui ne sont point des *vérités*, qui ne sont donc point des *mystères* au sens scolastique) ; 2° Ibn Rochd admet [pour le vulgaire] des miracles et des mystères : il est fidéiste pour le vulgaire ; or, pour un philosophe chrétien, les dogmes sont les mêmes pour tous les hommes ; donc ils le sont aussi pour un philosophe musulman : Ibn Rochd est fidéiste aussi bien pour les philosophes que pour le vulgaire (on tient ici pour non avenue la fondamentale division tripartite des esprits).

De toute cette théorie d'ordre spéculatif Ibn Rochd tire aussitôt des conclusions d'ordre pratique. Tous les maux dont souffre l'Islâm viennent de la théologie. L'homme du vulgaire et le philosophe, esprits droits et sains chacun en son genre, ne font à la religion aucun tort : ils ne donnent lieu à aucune secte. Le vulgaire n'aperçoit dans les textes sacrés aucune difficulté : il prend tout à la lettre, sans interprétations, sans divergences. Les philosophes aperçoivent toutes les difficultés et les résolvent d'une seule et unique manière, car il n'y a jamais, sur chaque point, qu'une seule interprétation démonstrative. Seuls les dialecticiens, les théologiens, sont des esprits malades : ils aperçoivent les difficultés, les contradictions, mais incapables d'en trouver ni d'en comprendre la solution démonstrative, ils en forgent, par divers raisonnements dialectiques plus ou moins vraisemblables, des interprétations divergentes. Ils les divulguent au vulgaire, qui, de surcroît, les comprend mal, en des sens divers, et ils donnent ainsi naissance à autant de sectes ennemies, qui par les persé-

cutions, les séditions, les guerres religieuses, déchirent le sein de l'Islâm. La paix religieuse sera donc rétablie par la disparition des sectes, si les gouvernants interdisent, sous menace du bras séculier, à chacune des deux classes supérieures, de communiquer à une classe inférieure aucune des interprétations qui lui sont propres. Les théologiens, mis ainsi en quarantaine perpétuelle, ne pourront plus contaminer les masses, et devront se contenter d'ergoter entre eux.

Contre cet exposé, publié en 1909 sous une forme amplement détaillée, un seul historien de la philosophie musulmane, M. Max Horten, a formulé un ensemble de critiques. Il les a exposées brièvement dans son livre *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*. Bonn, 1913, et longuement dans un opuscule intitulé *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*. Bonn, 1913. Nous nous étions promis jadis (1) d'y répondre point par point, bien qu'il n'y produise aucun argument nouveau, et se borne à réitérer l'affirmation du fidéisme d'Ibn Rochd, en se fondant sur les anciennes raisons dont nous avons montré l'inconsistance, et en passant sous silence, par exemple, nos deux arguments les plus décisifs contre l'existence de prétendus mystères rochdiens : 1° la traduction arbitraire par « *mystères* » du mot arabe *achyâ'* (*choses*) ; 2° la claire explication et la liste donnée par notre philosophe de ces *choses* ou *connaissances* que la raison ne peut pleinement atteindre (2). Aujourd'hui, cependant, tout bien considéré, une réponse de pareille ampleur est devenue, croyons-nous, superflue. Déjà, dans notre article mentionné ci-dessus, nous avons ébauché (pp. 251 à 253) une brève réponse, qui pouvait, à la rigueur, suffire. Mais depuis, un spécialiste compétent, M. le professeur Alessandro Bonucci, a formulé contre l'interprétation et les critiques de Horten une réponse plus étendue, qui ne peut avoir que plus de poids sous la plume d'un tiers, réponse à laquelle nous souscrivons en la résumant et y ajoutant quelques remarques. Il s'agit d'un article de bibliographie, en italien, de la *Rivista degli Studi Orientali*, 1916, intitulé : Max Horten, *Texte zum Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, pp. 508-515. « De toutes les interprétations, dit B... qu'a reçues... la théorie d'Averroès..., celle que

---

(1) *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne*, p. 233, n. 2, et p. 252.

(2) H., sur ce point, se croit quitte d'une réponse directe en dressant une liste de prétendus *mystères* rochdiens (voir plus loin, p. XIX-XX).



fournit l'auteur semble assurément la moins acceptable » (p. 508, l. 23 à l. 31). Cette interprétation extrême consiste « à considérer, sans restriction, Averroès comme un apologiste, un défenseur de l'Islâm [c'est-à-dire de la *théologie* musulmane] » (p. 509, l. 2-3). B. réduit, avec raison, l'interprétation de H. aux deux thèses suivantes : 1° « la philosophie n'est que la servante de la religion [c'est-à-dire de la *théologie*] » (H., p. 20, av.-dern. l. ; B., p. 509, l. 6-7) ; 2° le prophétisme étant d'ordre surnaturel, non seulement ses miracles sont inexplicables par les facultés naturelles de l'homme, mais de plus, sa révélation communique aux croyants des *vérités* dont la raison humaine ne peut rendre compte [c'est-à-dire des mystères au sens scolastique du mot] (H., p. 15, l. 24 et suiv. ; p. 24, l. 4 à l. 12 ; B., p. 509, l. 7 à l. 11).

« Les raisons invoquées par H. pour établir la première de ces deux thèses peuvent se réduire, dit B., aux quatre points suivants » (p. 509, l. 26 à l. 28), auxquels B. va répondre successivement, en montrant que H. les prend à contresens » (B., p. 510, l. 9-10) :

1° Pour Averroès, il y a de nombreux passages du Qoran dont l'interprétation est interdite : tous les hommes, y compris les philosophes, doivent les prendre dans leur sens littéral (H., p. 20, l. 3 à l. 6 ; B., p. 509, l. 28 à l. 31). — Mais Ibn Rochd a eu soin de spécifier expressément qu'il s'agit ici, exclusivement, de « choses à la connaissance desquelles conduisent également les trois méthodes d'argumentation..., principes fondamentaux tels que l'existence de Dieu, la mission des prophètes, la béatitude ou les tourments de la vie future » (*Faql*, p. 17, l. 19 à p. 18, l. 7 ; cf. Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 72) ; et puisque les philosophes en possèdent des démonstrations rationnelles, l'obligation d'y donner leur assentiment n'implique nullement dans l'esprit d'Averroès « une subordination de la raison à la foi [révélée] » (B., p. 510, l. 11 à l. 24) ;

2° « Il est interdit d'interpréter... ce que les *théologiens* d'une époque ont entendu unanimement (*idjmâ'*) au sens littéral » (H., p. 20, l. 6 à l. 9 ; B., p. 509, l. 31 à l. 33). — Mais H. néglige d'ajouter qu'Averroès ne s'est fait à lui-même cette objection contre la liberté d'interprétation du philosophe que pour l'écartier aussitôt, en montrant (*Faql*, p. 10, l. 11, à p. 11, l. 26) « que l'accord unanime des *docteurs* compétents d'une époque [philosophes compris, car c'est indûment que H. remplace par *Theologen* (*théologiens*) le mot arabe '*olamâ'* (*savants*), seul employé, à trois reprises, dans ce passage] ne peut jamais, en matière spéculative, être constaté avec certitude ; faute de quoi, de l'aveu même des plus hautes autorités religieuses, telles qu'El-Ghazâlî,

Abou'l-Ma'âli, etc. (*Faql*, p. 10, l. 21 à l. 25), le penseur n'est pas obligé de s'y soumettre (B., p. 510, l. 25, à p. 511, l. 3) ;

3° L'interprétation d'un texte du Qoran ne peut jamais conduire jusqu'à nier l'existence de la chose énoncée dans le texte, par exemple de la vie future : elle ne peut porter que sur la manière d'être (H., p. 20, l. 9 à l. 14 ; B., p. 509, l. 33 à l. 36). — Mais, répond B., « Averroès ne déclare jamais, fût-ce implicitement, que la religion enseigne l'existence de choses <sup>(1)</sup> que la raison aurait été incapable de découvrir par ses seules forces. Il ne parle jamais ici [c'est-à-dire dans le *Faql*] de mystères ni de miracles » (B. p. 511, l. 6 à l. 10). — Une longue « Note de la Rédaction », signée C. A. Nallino (p. 511, n. 1), croit devoir faire sur ce point une réserve « pour éviter le danger que les justes critiques du professeur Bonucci contre les exagérations de Horten puissent à leur tour induire en une erreur opposée. Si de miracle et de mystère il n'y a pas un mot dans l'opuscule d'Averroès, c'est parce que celui-ci présuppose hors de discussion la vérité des éléments dogmatiques contenus de façon évidente dans la révélation islamique... Dans un autre ouvrage Averroès a l'occasion de reconnaître explicitement l'existence de vérités <sup>(2)</sup> inaccessibles à la raison, de la prophétie et du miracle ; cf. GAUTHIER lui-même, *La théorie d'Ibn Rochd*, pp. 113-158, malgré sa tendance à accentuer le rationalisme d'Averroès. » — Je ne puis me dispenser de défendre, à mon tour, M. Bonucci et moi-même contre cette réserve, qui, après avoir, ce semble, reconnu le bien-fondé de notre commune conception, n'irait à rien de moins qu'à la remettre tout entière en question. L'« autre ouvrage » d'Averroès est sans doute le *Tahâfot et-Tahâfot*. Il y est dit (éd. Bouyges, p. 514, l. 8 et suiv. = fol. 128 F, l. 5 et suiv.) que l'existence des miracles ne doit pas être mise en question, parce qu'elle fait partie des fondements de toute religion [populaire, symbolique]. Mais Ibn Rochd professe que les philosophes ont toute latitude pour s'en expliquer rationnellement à eux-mêmes les manières d'être (*ahwâl*) (cf. ici, p. XVI, l. 3, 3°). C'est ce qu'Ibn Rochd s'empresse de faire, dans le passage même que vise Nallino : « il n'est pas

---

(1) Au lieu de « l'existence de choses » (en italien *cose*), il faudrait dire ici « l'existence de vérités », car on a vu (ici, p. XII-XIII) qu'Ibn Rochd admet des choses qui dépassent la raison, qui ne sont point des vérités ou mystères, et dont il donne la liste.

(2) Ici encore vérités au lieu de choses : tel est le point précis du faux aiguillage initial qui conduit à une interprétation fidéiste de la théorie d'Ibn Rochd.

besoin, dit-il, pour expliquer les miracles, d'admettre que les choses impossibles pour la raison sont possibles pour les prophètes (*ibid.*, p. 515, l. 9-10 = fol. 128 I, l. 8 à l. 11) ; et il confirme l'explication *naturelle* des miracles d'ordre physique donnée par Ibn Sinâ et rapportée par El-Ghazâlî dans son *Tahâfot el-falâcifa* (voir ici, p. xi, av. dern. l. et suiv.) (1). — D'autre part, que peut-on répondre à cette question : Si c'est parce que les mystères et les miracles ont une importance fondamentale qu'Ibn Rochd se garde bien d'en dire un seul mot dans son ouvrage capital sur la question, pourquoi donc y parle-t-il, et longuement, de dogmes plus fondamentaux encore, existence de Dieu, rémunération future, etc. ? — Enfin, pour établir l'existence de miracles et de mystères rochdiens, on renvoie au texte de mon propre ouvrage. On néglige seulement de dire que j'y montre précisément, avec textes à l'appui, rapprochés, analysés, discutés, en quel sens, tout relatif et si je puis dire *distributif*, nouveau pour nous à cause de notre formation chrétienne, et cartésienne, Averroès entend, du point de vue des trois classes d'arguments et d'esprits (dont on ne tient ici aucun compte), 1° la religion, système de *symboles sensibles*, révélés à l'usage du vulgaire par les prophètes, dont c'est la fonction propre, et non de *vérités* proprement dites, lesquelles sont réservées aux philosophes (2), seuls hommes de démonstrations ; 2° les mystères, qui sont et doivent rester tels pour l'imagination du vulgaire, incapable d'idées adéquates, mais non pour la raison du philosophe ; et de même 3° pour les miracles. Nous ne nous lasserons pas de répéter tout cela, tant qu'un critique, n'en tenant point compte, se contentera d'aller répétant : Averroès *parle* de prophétie, de mystères, de miracles, *donc* il les admet purement et simplement, au sens chrétien dans lequel nous avons coutume d'entendre ces termes, c'est-à-dire pour tous les hommes indistinctement. Nous n'avons point « exagéré le rationalisme d'Averroès », rationalisme pur à l'égard des seuls philosophes, mais fidéisme radical à l'égard de la masse (au fait, pourquoi ne nous reprocherait-on pas, plutôt, d'exagérer le fidéisme d'Averroès ? fidéisme absolu applicable à l'immense majorité des gens, tandis

---

(1) Quant au *prodige inégalable* (*i'djâz*) (et non, ici encore, *miracle* violant les lois naturelles) qui consiste dans la révélation d'une Loi religieuse par un prophète, les *falâcifa* en donnent, comme nous l'avons vu (ici, p. xiii, au haut), une explication purement psychologique.

(2) Les *falâcifa* ne distinguent point de la philosophie les sciences (au sens moderne) : logique, mathématiques, astronomie, physique, sont pour eux des parties de la philosophie.



que son rationalisme ne vaut que pour quelques privilégiés) : nous avons simplement, en étudiant de près les textes, réussi à dépouiller certaines habitudes d'esprit, naturelles dans notre milieu mais ici dangereuses, qui disposent à prendre la terminologie d'Ibn Rochd et sa conception, en dépit des explications qu'il prodigue, dans un sens très différent du sien ;

4° GAUTHIER, déclare ici H., a bien signalé, pour les discuter, les trois points précédents (1) [sur lesquels B. devait revenir quatre ans plus tard] ; « mais il a omis le point essentiel : l'interprétation du Qoran ne doit jamais avoir lieu, selon Averroès, que conformément aux règles linguistiques et philologiques de la langue arabe, de sorte que toute influence immédiate, a priori, de la philosophie sur l'interprétation est écartée » (H., p. 20, l. 14 à l. 18 ; B., p. 509, dern. l., à p. 510, l. 1). — « C'est à propos de ce quatrième argument, dit B., que l'auteur tombe dans l'équivoque la plus grave » (p. 512, l. 1-2) ; et à cette objection inattendue, donnée comme « essentielle », il prend la peine de faire une réponse qu'on peut résumer en demandant comment l'obligation de ne pas commettre de contresens dans l'*explication grammaticale et littérale* du sens extérieur d'un texte et de ne pas donner à une métaphore un sens arbitraire, inusité dans l'usage courant (2), peut interdire l'interprétation allégorique de ce texte symbolique, en fonction d'idées purement rationnelles. Cette quatrième objection, non plus que les trois autres, n'établit donc en aucune façon la subordination de la raison du philosophe à une révélation suprationnelle.

Quant à la seconde des deux thèses auxquelles B. a réduit, dès le début, l'interprétation de H., à savoir le prophétisme tenu pour surnaturel, et par suite transcendant à l'humaine raison (B., p. 513, dern. l., à p. 514, l. 2), « en sorte que ses miracles confondent la raison et que les mystères qu'il enseigne sont des *vérités* suprationnelles » (B., p. 509, l. 7 à l. 11), il suffit à B. pour la ruiner de résumer la théorie du prophétisme commune à Ibn Sinâ et à Ibn Rochd, que nous avons longuement exposée en 1909 (pp. 129 à 158) et que nous venons de rappeler plus haut (p. xi, av.-dern. l. et suiv. ; p. xvii, l. 20 à l. 22 ; B., p. 513, av.-dern. l., à p. 514, l. 22).

Donc, il n'est pas un seul des arguments de H. en faveur de son interprétation et contre la nôtre qui résiste au moindre examen.

---

(1) *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 109 à 111.

(2) *Faql*, trad., p. 9, l. 2 à l. 8 ; cf. Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 59, n. 3.

Un dernier point reste à élucider, que B. n'a pas abordé, sans doute parce que H. en traite dans un autre ouvrage que l'opuscule dont son article bibliographique est un compte rendu. Si l'on veut soutenir qu'en dehors des choses inaccessibles à la raison, dont il donne la liste, et qui ne sont pas des mystères, Ibn Rochd admet de véritables mystères, au moins faut-il énumérer ces prétendus mystères. H. donne donc, tout à la fin de son livre *Die Hauptlehren des Averroes* (pp. 335-336), une longue liste de « mystères » rochdiens. Comme on pouvait le prévoir, elle ne contient pas un seul mystère. Il s'agit (voir déjà *Scolast. mus. et scolast. chrét.*, p. 252 et n. 2), ou bien d'un prodige inégalable, le Qoran, appelé cette fois, abusivement, non point miracle mais mystère ; ou bien de la simple imperfection de l'esprit humain, qui le rend incapable de pénétrer dans le détail « le comment de la volonté divine », « les particularités sur Dieu », « les effets des cieux » ; ou bien de thèses repoussées expressément par Ibn Rochd et les falâcifa, soit parce qu'ils les interprètent allégoriquement (par exemple, les particularités du jugement dernier et de la vie future), soit parce qu'ils en prennent exactement le contre-pied ; par exemple, H. déclare que pour eux « la production éternelle ou temporelle du monde est un mystère » et de même « la création à partir du néant » (le contresens est de traduire ici *adam* par *néant* (*aus dem Nichts*) au lieu de *non-être* : pour les falâcifa, disciples d'Aristote, aucun changement ne peut avoir lieu du *néant* à l'existence, tout changement a lieu du *non-être* à l'être, c'est-à-dire de la puissance à l'acte, de la matière à la forme, et l'éternité de la matière, du mouvement, du monde, est objet de démonstration apodictique. Quelle meilleure preuve de fait de l'inexistence de « mystères » rochdiens, que cette impuissance d'en citer un seul qui soit un mystère véritable, c'est-à-dire une vérité religieuse d'ordre spéculatif, d'origine révélée, et transcendante par nature à la raison humaine : par exemple, dans le christianisme, les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la création *ex nihilo*, de la transsubstantiation eucharistique, qui s'imposent à la raison du philosophe chrétien et la confondent ! Il fallait s'attendre, d'ailleurs, à l'échec d'une pareille tentative ; car on ne peut guère trouver dans le Qoran que deux mystères : l'insondable volonté divine, et la création dans le temps à partir du néant. Or, on sait qu'Ibn Rochd professe le primat de l'Intelligence divine et fait de la Volonté de Dieu la stricte exécutrice des décrets de sa parfaite Raison (cf. Leibniz) ; quant à la production du monde, Ibn Rochd démontre qu'elle est continue (cf. Descartes), éternelle, et il soutient, en citant des versets qora-

niques impressionnants (*Faql*, p. 15, l. 21, à p. 16, l. 11), que le Qoran lui-même nie la création à partir du néant, ainsi que son retour futur au néant. — Voir *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 102 à 104.

Voulons-nous savoir, maintenant, la raison pour laquelle H., sans s'en douter, arrive si souvent à défigurer du tout au tout la pensée d'autrui qu'il interprète ? Nous la trouvons sans peine dans la méthode dont il use pour soutenir une thèse préconçue ou attaquer une thèse adverse. Cette méthode consiste : 1° à extraire du texte qu'on invoque ou qu'on attaque un membre de phrase ; 2° à l'isoler des autres textes, et de son contexte même, qui en expliquaient le sens ; 3° à en prendre certains termes dans un sens abusif ; 4° à le noyer dans une paraphrase arbitraire, et à lui faire dire ainsi le contraire de ce qu'il signifiait. Qu'on en juge plutôt par un échantillon dans lequel le critique nous applique à nous-même le procédé en question, et que B. a relevé au passage (p. 509, l. 11 à l. 25). H. nous reproche, en termes véhéments, d'avoir soutenu (*La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 108 au bas) qu'« il y a, selon Averroès, deux sortes de vérités, les philosophiques et les religieuses » (H., p. 20, n. 1, l. 7-8). « On peut à peine concevoir, s'indigne-t-il, comment Gauthier arrive à un résultat qu'Averroès combat par tous les moyens ! » (*ibid.*, même note, l. 1-2) ; et il croit devoir nous remontrer qu'« il n'y a pour Averroès, qu'une seule vérité, mais diverses manières de l'entendre ». H. a donc compris à rebours notre pensée, au point de nous imputer la légende que, précisément, nous nous attachions à détruire, en particulier dans le passage même qu'il invoque (1). Comment donc est-il arrivé à un pareil « résultat » ? C'est par application de la méthode que nous avons signalée : 1° en extrayant au début de notre paragraphe ce membre de phrase : « philosophie et religion sont vraies l'une et l'autre » (2) ; 2° en l'isolant non seulement d'autres passages explicatifs (par exemple p. 57 au bas, à p. 59 au haut), mais de son contexte immédiat : « vraies *chacune en son genre* » [c'est-à-dire genre adéquat et genre symbolique,

---

(1) Seul, d'ailleurs, H. a pris le change. I. GOLDZIEHER dans *Die Kultur der Gegenwart*, I, 5, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters, extrait, 2° éd., 1913, p. 326, dern. l., à p. 327, l. 4, nous louait d'avoir détruit cette légende qui faisait remonter à Ibn Rochd la théorie de la « double vérité » ; B. nous en fait également, ainsi qu'à M. Miguel Asín, un mérite (B. *ibid.*, p. 509, l. 16 à l. 25).

(2) Voir ici notre n. 21 et 23 *bis*.

la suite l'explique surabondamment], et notre paragraphe se termine ainsi : « Peut-être vaudrait-il mieux dire que le symbole révélé, la religion, indispensable à la masse, est *utile*, mais que la philosophie seule est pleinement *vraie* » (p. 108, l. 30, à p. 109, l. 12) ; 3° en prenant au sens absolu les termes *vrai*, *vérité*, appliqués à la religion, alors que tout le paragraphe en expliquait de reste le sens relatif de *symbole sensible* ; 4° en noyant le membre de phrase ainsi isolé et travesti, dans la paraphrase arbitraire qui lui prête un sens diamétralement opposé.

Nous nous sommes un peu longuement étendu sur cet exemple qui nous est personnel, parce que le désaveu est plus décisif d'un auteur actuel déclarant qu'on lui a imputé le contraire même de sa pensée, et donnant les raisons de ce désaveu. Il serait fastidieux de soumettre en détail à la même analyse tous les cas où H. inflige à la pensée d'Ibn Rochd la même disgrâce. Le lecteur diligent s'en acquittera sans peine s'il le juge à propos. Contentons-nous de rappeler ici, pour lui faciliter la tâche, les principaux termes dont un sens abusif donne naissance à ces fausses interprétations : au lieu de *choses*, *vérités* ; au lieu de *vrai* au sens relatif de *symbole*, *vrai* au sens absolu ; au lieu de *préceptes* et de *symboles* dont le meilleur choix excède les forces du raisonnement discursif, *mystères* ; au lieu de *prodige inégalable*, *miracle* ou *mystère* ; au lieu de *savants* (philosophes compris), *théologiens* ; au lieu de *religion* (pure et simple), *théologie* ; etc.

Enfin, il est un point dont l'oubli ne laisse pas d'être grave. Ibn Thofaïl, à la fin de son *Hayy ben Yaqdhân* (p. 113, l. 8, à p. 114, l. 3), Ibn Rochd en conclusion de la première partie de son *Façl* (p. 22, l. 15 à l. 23), s'excusent d'avoir un peu trop ouvertement exposé, dans un livre de caractère exotérique, comme le *Hayy*, ou insuffisamment ésotérique, comme le *Façl*, des interprétations démonstratives, dont le vulgaire devrait ignorer jusqu'à l'existence. Mais ils avertissent que, du moins, ces points délicats, « ils ont eu soin de les laisser couverts d'un voile léger... impénétrable pour quiconque n'est pas digne d'aller au delà » (1). Où donc H. a-t-il tenu compte de cet avertissement significatif ? (2). Un tel

(1) Cette réserve est particulièrement explicite chez Ibn Thofaïl, dont B. regrette à bon droit que H. n'ait pas utilisé les textes les plus caractéristiques, fort utiles à confronter avec ceux d'Averroès (B., à la fin de son article, p. 515, l. 1 à l. 6).

(2) Nous retrouvons ici cette même tendance à prendre en un sens absolu, malgré les avertissements, ce qui n'a été dit qu'en un sens relatif.



avertissement est-il le fait d'« apologistes de la religion [théologique] » ? ou bien, au contraire, de penseurs hardis, conscients de la suspicion qu'encourent certaines de leurs doctrines de la part des *théologiens* musulmans, élucubrateurs de dogmes arbitraires qu'ils prétendent imposer à la raison sous menace d'anathème ? Nous avons eu l'occasion d'indiquer ailleurs certains points de friction de ce genre entre les théologiens et les falâcifa, points dangereux, dont la prudence personnelle, non moins que leur devoir d'ésotérisme, ne permettait pas à ces derniers d'exposer à nu la solution, mais dont le secret ne laisse pas d'apparaître à qui sait soulever « le voile léger » : pluralité des intellects humains, ou monopsychisme ; immortalité personnelle, ou éternité du seul Intellect actif (*Hayy ben Yaqdhân*, p. 73, l. 4-5 et n. 1 ; p. 95, n. 6 et n. 8 ; p. 112, n. 3). Donc, dans les questions qu'ils déclarent d'ordre ésotérique, telle la question des rapports de la religion et de la philosophie, les falâcifa, devant quelques disciples éprouvés, oralement, à huis clos et sous le sceau du secret, devaient sans doute aller, dans la voie du rationalisme réservé aux philosophes, plus loin qu'ils ne l'avouaient publiquement ; dans leurs écrits, tout au plus pouvaient-ils faire allusion à cette tendance, sous la forme d'un avertissement discret, dont il importe de tenir compte.

---



# فصل المقال

وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعدل ابو  
الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد رضى الله عنه ورحمه  
(اما بعد) حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر  
المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر  
الشرعى هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ام محظور ام مأمور  
به اما على جهة النذب واما على جهة الوجوب

فبقول ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر فى الموجودات  
واعبارها من جهة دلالتها على الصانع اعنى من جهة ما هى مصنوعات فان  
الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وانه كلما كانت المعرفة  
بصنعها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار  
الموجودات وحث على ذلك فبين ان ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب  
بالشرع واما مندوب اليه

فاما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به  
فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا  
يا أولى الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى او العقلى  
والشرعى معا ومثل قوله تعالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما

# I. - TRAITÉ DÉCISIF

sur l'accord de la religion et de la philosophie <sup>(1)</sup>

Le jurisconsulte très considérable, l'incomparable, le très docte, le grand Maître, le qâdhî très équitable, Abou'l-Walid Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ahmed ben Ahmed Ibn Rochd (Dieu l'agrée et lui fasse miséricorde !) a dit :

Après avoir donné à Dieu toutes les louanges qui lui sont dues, et appelé la bénédiction sur Mohammed, son serviteur purifié, élu, son envoyé, [disons que] notre but, dans ce traité, est d'examiner, du point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie (*falsafa*) et des sciences logiques est permise ou défendue par la Loi religieuse, ou bien prescrite, soit à titre méritoire, soit à titre obligatoire.

Nous disons donc :

Si l'œuvre de la philosophie (*falsafa*) n'est rien de plus que la spéculation sur l'univers (2) en tant, qu'il fait connaître l'Artisan (je veux dire en tant qu'il est œuvre d'art, car l'univers ne fait connaître l'Artisan que par la connaissance de l'art qu'il [révèle], et plus la connaissance de l'art qu'il [révèle] est parfaite, plus est parfaite la connaissance de l'Artisan), et [si] la Loi religieuse invite et incite à s'instruire par la considération de l'univers, il est dès lors évident que l'[étude] désignée par ce nom [de philosophie] est, de par la Loi religieuse, ou bien obligatoire ou bien méritoire.

Que la Loi divine invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, c'est ce qui apparaît clairement dans plus d'un verset du Livre de Dieu (le Béni, le Très-Haut !). Lorsqu'il dit par exemple : « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes doués d'intelligence ! » (3), c'est là une *énonciation formelle* (4) montrant qu'il est obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, ou rationnel et religieux à la fois. De même, lorsque le Très-Haut dit : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses

خلق الله من شيء) وهذا نص بالحدوث على النظر في جميع الموجودات واعلم  
تعالى ان ممن خصه الله بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام فقال تعالى  
(وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) الآية وقال تعالى (أفلا  
ينظرون الى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت) وقال (الذين  
يتفكرون في خلق السموات والأرض) الى غير ذلك من الآيات التي لا  
تحصى كثرة

واذا تقرر ان الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها  
وكان الاعتبار ليس شيئا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه  
وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب ان نجعل نظرننا في الموجودات بالقياس  
العقلي وبين ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو  
اتم انواع النظر باتم انواع القياس وهو المسمى برهاننا

واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان وكان  
من الافضل أو الامر الضروري لمن اراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر  
الموجودات بالبرهان ان يتقدم اولا فيعلم انواع البرهان وشروطها وبماذا  
يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابى والقياس المغالطى  
وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس  
المطلق وكم انواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن ايضا  
أو يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس التي منها تقدمت اعنى المقدمات

que Dieu a créées ? » (5), c'est là une *énonciation formelle* (6) exhortant à la réflexion sur tout l'univers. Le Très-Haut a enseigné que parmi ceux qu'Il a honorés du privilège de cette science fut Abraham (le salut soit sur lui !), car le Très-Haut a dit : « C'est ainsi que nous fîmes voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre, etc., jusqu'à la fin du verset » (7). Le Très-Haut a dit aussi : « Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés (8), et le ciel, comment il a été élevé ! » (9). Il a dit encore : « Ceux qui réfléchissent à la création (10) des cieux et de la terre... » (11), et de même dans des versets innombrables.

Puisqu'il est bien établi que la Loi divine fait une obligation d'appliquer à la réflexion sur l'univers la spéculation rationnelle, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est [pour nous] une obligation de nous appliquer à la spéculation sur l'univers par le syllogisme rationnel ; et il est évident que cette sorte de spéculation, à laquelle la Loi divine invite et incite, prend la forme la plus parfaite [quand elle se fait] par la forme la plus parfaite du syllogisme, qu'on appelle démonstration.

Puisque la Loi divine incite à la connaissance approfondie, par la démonstration, du Dieu Très-Haut et des êtres dont il [est l'Auteur], comme il est préférable ou [même] nécessaire, pour qui veut connaître par la démonstration Dieu (le Béni, le Très-Haut) et tous les autres êtres, de connaître préalablement les diverses espèces de démonstration et leurs conditions, [de savoir] en quoi le syllogisme démonstratif diffère du syllogisme dialectique, du syllogisme oratoire et du syllogisme sophistique (12) ; et comme cela n'est pas possible si l'on ne sait préalablement ce qu'est le syllogisme en général, quel est le nombre de ses espèces, lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont point ; et comme cela aussi n'est pas possible à moins de connaître préalablement celles des parties du syllogisme qui *viennent les premières* (je veux dire les *prémises*) et leurs espèces ; — il est

وانواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممثل امره بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على انواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وانواعه بل هو احرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى (فاعتبروا يا اولى الابصار) وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحرى ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي وليس لقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة اذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر ايضا في القياس الفقهي وانواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى انه بدعة فكذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل اكثر اصحاب هذه الملة مشبتهون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهو محجوجون بالنصوص

واذا تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وانواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه انه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه وان



obligatoire pour le croyant, de par la Loi divine, dont l'ordre de spéculer sur les êtres doit être obéi, de connaître, avant d'aborder la spéculation, les choses qui sont pour la spéculation comme les instruments pour le travail. De même que le jurisconsulte infère de l'ordre d'étudier les dispositions légales l'obligation de connaître les diverses espèces de déductions juridiques, [de savoir] lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont pas, de même le métaphysicien (13) doit inférer de l'ordre de spéculer sur les êtres l'obligation de connaître le syllogisme rationnel et ses espèces. Et à plus juste titre : car si de cette parole du Très-Haut : « Tirez enseignement, ô vous qui êtes doués d'intelligence ! », le jurisconsulte infère l'obligation de connaître le syllogisme juridique, à plus forte raison le métaphysicien (14) en infèrera-t-il l'obligation de connaître le syllogisme rationnel.

On ne peut objecter que cette sorte de spéculation sur le syllogisme rationnel soit une innovation [ou hérésie], qu'elle n'existait pas aux premiers temps de l'Islam ; car la spéculation sur le syllogisme juridique et ses espèces, elle aussi, est une chose qui fut inaugurée postérieurement aux premiers temps de l'Islam, et on ne la considère pas comme une innovation [ou hérésie] : nous devons donc avoir la même conviction touchant la spéculation sur le syllogisme rationnel. A cela il y a une raison que ce n'est pas ici le lieu d'indiquer. Mais la plupart des docteurs de notre religion tiennent pour le syllogisme rationnel, sauf un petit nombre de hachwiyyâ qu'on peut réfuter par des textes formels (15).

Puisqu'il est établi qu'il est obligatoire de par la Loi divine de spéculer sur le syllogisme rationnel et ses espèces comme il est obligatoire de spéculer sur le syllogisme juridique, il est clair que si nul avant nous n'avait entrepris déjà d'étudier le syllogisme rationnel et ses espèces, ce serait un devoir pour nous de commencer à l'étudier, et pour le [chercheur]

يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم (١) حتى تكمل المعرفة فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي اخرى بذلك وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية (٢) بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة واعنى بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدمات قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في امر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدمات ام فحص فقد ينبغي ان نضرب بايدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه

فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان

(1) Certaines éditions, par inadvertance : المتقدم بالتأخر (voir plus loin, p. 6, (texte arabe) l. 4, où les textes sont d'accord). — (2) Voir la note correspondante (17) de notre traduction.

suivant, de demander secours au précédent, jusqu'à ce que la connaissance en fût parfaite; car il serait difficile, ou [même] impossible, qu'un seul homme découvrit de lui-même et sans devancier tout ce qu'il faut [savoir] en pareille matière, de même qu'il serait difficile à un seul homme de découvrir tout ce qu'il faut savoir au sujet des [diverses] espèces de syllogisme juridique; et cela est encore plus vrai de la connaissance du syllogisme rationnel (16). Mais si quelqu'un avant nous s'est livré à de telles recherches, il est clair que c'est un devoir pour nous de nous aider dans notre étude de ce qu'ont dit, sur ce sujet, ceux qui l'ont étudié avant nous, qu'ils appartiennent ou non à la même religion que nous; car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification (17) à laquelle il sert, sans qu'on ait à examiner si cet instrument appartient ou non à un de nos coreligionnaires: il suffit qu'il remplisse les conditions de validité. Par ceux qui ne sont pas nos coreligionnaires, j'entends les Anciens qui ont spéculé sur ces questions avant [l'apparition de] l'islamisme. Si donc il en est ainsi, et si tout ce qu'il faut savoir au sujet des syllogismes rationnels a été parfaitement étudié par les Anciens, il nous faut manier assidûment leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout y est exact, nous l'accepterons; s'il s'y trouve quelque chose d'inexact, nous le signalerons.

Quand nous aurons achevé ce genre d'étude, quand nous aurons acquis les instruments grâce auxquels nous pourrions étudier les êtres et montrer l'art qu'ils [manifestent], (car celui qui ne connaît pas l'art ne connaît pas l'œuvre d'art, et celui qui ne connaît pas l'œuvre d'art ne connaît pas l'artisan), nous devons entreprendre l'étude des êtres, dans l'ordre



نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من  
صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية

وبين أيضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص  
عنها واحدا بعد واحد وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ما  
عرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة  
وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك  
مقادير الاجرام السماوية واشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما امكنه ذلك مثل  
ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو  
كان اذكى الناس طبعا الا بوحى أو شيء يشبه الوحي بل لو قيل له ان  
الشمس اعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول  
جنونا من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياما لا يشك  
فيه من هو من اصحاب ذلك العلم واما الذي احوج في هذا الى التمثيل  
بصناعة التعاليم فهذه صناعة اصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في  
زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه ان يقف على جميع الحجج  
التي استنبطها النظار من اهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت  
المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب لكان اهلا ان يضحك  
منه لكون ذلك ممتعا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا امر بين بنفسه ليس

et de la façon que nous aura enseignés la théorie des syllogismes démonstratifs.

Il est clair, aussi, que nous n'atteindrons pleinement ce but, la [connaissance] des êtres, qu'en les étudiant successivement l'un après l'autre, et à condition que le [chercheur] suivant demande secours au précédent, comme cela a lieu dans les sciences mathématiques. Supposons, par exemple, qu'à notre époque la connaissance de la géométrie fasse défaut, qu'il en soit de même de celle de l'astronomie, et qu'un homme veuille découvrir, à lui seul, les dimensions des corps célestes, leurs figures, et les distances des uns aux autres ; certes, il ne le pourrait pas : [il ne pourrait] connaître par exemple la grandeur du Soleil par rapport à la Terre, ni les dimensions des autres astres, fût-il le plus perspicace des hommes, sinon par une révélation ou quelque chose qui ressemble à la révélation. Et si on lui disait que le Soleil est plus grand que la Terre environ cent cinquante ou cent soixante fois, il taxerait de folie celui qui lui tiendrait un tel propos ; (b) et pourtant c'est une chose démontrée en astronomie de telle manière, que n'en doute point quiconque est versé dans cette science. Mais la [science] qui admet le mieux, à ce point de vue, la comparaison avec les sciences mathématiques, c'est la science des principes du droit et le droit lui-même, dont la théorie ne peut être achevée qu'au bout d'un temps [fort] long. Si un homme voulait aujourd'hui, à lui seul, découvrir tous les arguments qu'ont trouvés les théoriciens des [différentes] écoles juridiques, à propos des questions controversées qui ont été objet de discussion entre eux, dans la majeure partie des pays de l'Islam, en dehors du Maghreb (18), il serait digne de moquerie ; car cela est impossible, outre que ce serait [recommencer] une [besogne] déjà faite. C'est là une chose évidente par

في الصنائع العلمية فقط بل وفي العملية فإنه ليس منها صناعة يقدر ان ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة

وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلنا منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وجذرنا منه وعذرناهم

فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلا للنظر فيها وهو الذي جمع امرين احدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية (١) فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها وزل زال اما من قبل نقص فطرته واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها او من قبل غلبة شهواته عليه او انه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها او من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه او اكثر من واحد منها

(1) Avant l'opération scientifique ; mais à tort, car la faculté spéculative est déjà comprise dans la pénétration de l'esprit (ذكاء الفطرة), qui vient d'être nommée.

elle-même, et vraie non seulement des sciences théoriques mais aussi des arts pratiques : car il n'y en a pas un qu'un homme puisse, à lui seul, créer [de toutes pièces]. Que [dire] par conséquent de la science des sciences [et de l'art des arts] (19), qui est la philosophie (*hikma*) !

S'il en est ainsi, c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'accepterons avec joie et avec reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant.

Donc, cela est évident maintenant, l'étude des livres des Anciens est obligatoire de par la Loi divine, puisque leur dessein dans leurs livres, leur but, est [précisément] le but que la Loi divine nous incite à [atteindre] ; et celui qui en interdit l'étude à quelqu'un qui y serait apte, c'est-à-dire à quelqu'un qui possède ces deux qualités réunies, en premier lieu la pénétration de l'esprit, en second lieu l'orthodoxie religieuse et une moralité supérieure, celui-là ferme aux gens la porte par laquelle la Loi divine les appelle à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la porte de la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu. C'est là le comble de l'égarement et de l'éloignement du Dieu Très-Haut. De ce que quelqu'un erre ou bronche dans ces spéculations, soit par faiblesse d'esprit, soit par vice de méthode, soit par impuissance de résister à ses passions, soit faute de trouver un maître qui dirige son intelligence dans ces études, soit par le concours de [toutes] ces causes [d'erreur] ou de plusieurs



ان تمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخلى من قبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيها كان نافعاً بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض ولذلك قال عليه السلام للذى امره بسقى العسل اخاه لاسهال كان فيه فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك اليه « صدق الله وكذب بطن اخيك » بل نقول ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو اهل لها من اجل ان قوما من ارادل الناس قد يظن بهم انهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شربوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق امر عارض وعن العطش ذاتى وضرورى وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شىء عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقله تورعه وخوضه فى الدنيا بل اكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم انما تقتضى بالذات الفضيلة العملية فاذا لا يبعد ان يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين ان شريعتنا هذه الالهية حق وانها التى نهت على هذه السعادة ودعت اليها التى هى المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته فان (١) ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته

(1) Au lieu de وان il faut évidemment dire فإن comme le propose Müller (trad. allem., p. 6, n. 2).

d'entre elles, il ne s'ensuit pas qu'il faille interdire ce genre d'études à celui qui y est apte. Car cette sorte de mal, qui en résulte, en est une conséquence accidentelle et non essentielle ; or, ce qui, par nature et essentiellement, est utile, on ne doit pas y renoncer à cause d'un inconvénient accidentel. Aussi le [Prophète] (le salut soit sur lui !) a-t-il dit à un homme, à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant augmenté après l'absorption du miel, s'en plaignait à lui : « Dieu a dit vrai, et [c'est] le ventre de ton frère [qui] a menti (20) ». Oui, celui qui interdit l'étude des livres de philosophie (*hikma*) à quelqu'un qui y est apte, parce qu'on juge que certains hommes de rien sont tombés dans l'erreur pour les avoir étudiés, nous disons qu'il ressemble à celui qui interdirait à une personne altérée de boire de l'eau fraîche et bonne et la ferait mourir [de soif], sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans l'eau ; car la mort que l'eau produit par suffocation est un effet accidentel, tandis que [la mort causée] par la soif [est un effet] essentiel et nécessaire. Le [mal] qui peut résulter accidentellement de cette science [ou art, la philosophie], peut aussi résulter accidentellement de toutes les autres sciences [ou arts]. Combien de jurisconsultes ont trouvé dans la jurisprudence l'occasion de se débarrasser de bien des scrupules et de se plonger dans [les biens de] ce monde ! Nous trouvons même que la plupart des jurisconsultes [en usent] ainsi, et [pourtant] leur science [ou art], par essence, exige précisément la vertu pratique. Par conséquent, la science qui exige la vertu pratique peut avoir par accident les mêmes conséquences que la science qui exige la vertu scientifique.

Puisque tout cela est établi, et puisque nous avons la conviction, nous, musulmans, que notre divine Loi religieuse est de bon aloi (21), et que c'est elle qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, cette [fin] est donc assurée pour tout musulman par la méthode qu'exige, pour acquiescer, sa tour-

جبلته وطبيعته من التصديق وذلك ان طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه اكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحد بها عنادا بلسانه او لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه السلام بالبعث الى الاحمر والاسود اعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن)

واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له واذا كان هذا هكذا فان ادى النظر البرهاني نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع او عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستتبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما ادى اليه البرهان فيه او مخالفا فان

nure d'esprit et son caractère. Car les caractères des hommes s'échelonnent au point de vue de l'assentiment : les uns donnent leur assentiment à la démonstration ; l'assentiment que ceux-ci donnent à la démonstration, d'autres l'accordent aux arguments dialectiques, leur caractère ne comportant rien de plus ; enfin, l'assentiment que les premiers donnent aux arguments démonstratifs, d'autres l'accordent aux arguments oratoires. Donc, puisque notre divine Loi religieuse appelle les hommes par ces trois méthodes, elle doit obtenir l'assentiment général de tous les hommes, excepté ceux qui la désavouent de bouche, par obstination, ou qui, par insouciance, n'offrent pas prise aux méthodes par lesquelles la [Loi religieuse] appelle au Dieu Très-Haut. C'est pour cela qu'il a été spécifié au sujet du [Prophète] (sur lui soit le salut !), qu'il était envoyé vers le blanc et le noir (22), je veux dire parce que sa Loi contient les diverses méthodes pour appeler au Dieu Très-Haut. C'est ce qu'exprime clairement cette parole du Très-Haut : « Appelle dans la voie de ton Seigneur par la sagesse (*hikma*) et les exhortations bienveillantes et, en discutant avec eux, emploie [les moyens] les plus convenables » (23).

Si ces préceptes religieux sont de bon aloi (23 *bis*), et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de l'Être Véritable, nous savons donc, nous musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la Loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. (c)

Cela étant, si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance quelconque d'un être quelconque, alors, de deux choses l'une : ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine, ou bien il en est question. S'il n'en est pas question, pas de contradiction, et le cas est le même que pour les dispositions légales dont il n'est pas question [dans la Loi divine] et que le jurisconsulte infère par le syllogisme juridique. Si, au contraire, la loi religieuse en parle, alors le sens extérieur du texte est ou bien d'accord avec les [conclusions] auxquelles conduit la démonstration [appliquée] à cet [être], ou bien en désaccord [avec ces conclusions]. S'il est d'accord,



كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاوول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول (١) فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابله تحمل ذلك على ظاهره

المتأول Var. (1)

il n'y a rien à en dire. S'il est en désaccord, alors il demande à être interprété. Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou [en usant d'une] autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage. Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire l'homme qui possède la science de la démonstration ! Car le jurisconsulte ne dispose que d'un syllogisme d'opinion, tandis que le métaphysicien dispose d'un syllogisme de certitude. Nous affirmons d'une manière décisive que toujours, quand la démonstration conduit à une\*[conclusion] en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, ce sens extérieur admet l'interprétation suivant le canon de l'interprétation arabe. C'est une chose dont un musulman ne fait aucun doute et sur laquelle un croyant n'hésite pas. Mais combien cela est plus évident pour celui qui s'est attaché à cette pensée et l'a mise à l'épreuve, et qui s'est proposé ce but : l'union de la raison et de la tradition ! D'ailleurs, nous affirmons que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue toutes ses autres parties, des expressions qui, par leur sens extérieur, témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner [en sa faveur]. C'est pourquoi tous les musulmans sont d'accord sur ce point, qu'il ne faut pas prendre toutes les expressions de la Loi divine dans leur sens extérieur, ni les détourner toutes de leur sens extérieur par l'interprétation ; mais ils ne sont pas d'accord pour [distinguer] celles qu'il faut interpréter de celles qu'il ne faut pas chercher à interpréter. Les ach'arites, par exemple, interprètent le verset [où se trouve l'expression : Dieu] se dirigea [vers le ciel] et le hadîts [où il est dit] que [Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde] (24), tandis que les hanbalites prennent ces [expressions] au sens exté-

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس  
وتباين قرائحهم (١) في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو  
تنبه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت  
الاشارة بقوله تعالى (هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى  
قوله والراسخون فى العلم)

فان قال قائل ان فى الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على  
ظواهرها واشياء على تأويلها واشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدى البرهان  
الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره او ظاهر ما اجمعوا على تأويله قلنا اما لو ثبت  
الاجماع بطريق يقينى فلم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح  
ولذلك قال ابو حامد وابو المعالى وغيرهما من ائمة النظر انه لا يقطع بكفر  
من خرق الاجماع فى التأويل فى امثال هذه الاشياء وقد يدل ذلك على ان  
الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن ان يتقرر فى  
العمليات انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما الا  
بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين  
فى ذلك العصر معلومين عندنا اعنى معلوما اشخاصهم ومبلغ عددهم وان  
ينقل الينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا  
كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على انه

(1) Var منرائجهم ; le ms. de l'Escurial porte مرارجهم sans points diacritiques.

rieur. Si la Loi divine présente un sens extérieur et un sens intérieur, c'est à cause de la diversité qui existe dans le naturel des hommes et de la différence de leurs dispositions innées par rapport à l'assentiment ; et si elle présente des [expressions qui, prises au] sens extérieur se contredisent, c'est afin d'avertir les hommes d'une science profonde d'avoir à les concilier par l'interprétation. C'est à quoi le Très-Haut a fait allusion en disant : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs..., etc., jusqu'à : les hommes d'une science profonde » (25).

Si l'on objecte : « Il y a, dans la Loi divine, des choses que les musulmans sont unanimes à prendre dans leur sens extérieur, d'autres pour lesquelles [ils sont unanimes à juger nécessaire] une interprétation, et d'autres au sujet desquelles ils ne sont pas d'accord. Est-il licite que la démonstration conduise à interpréter ce qu'ils sont unanimes à prendre au sens extérieur, ou [à prendre] au sens extérieur ce qu'ils sont unanimes à interpréter? » — nous répondons : Si l'accord unanime était établi d'une manière certaine, cela ne serait pas permis ; mais si cet accord unanime [n'est] [que] présumé, cela est permis. C'est pourquoi Abou Hâmid [El-Ghazâlî], Abou'l-Ma'âlî, et d'autres maîtres en spéculation ont dit qu'il ne fallait pas taxer d'infidélité ceux qui, dans des cas semblables, avaient rompu l'accord unanime sur la [question d']interprétation. Ce qui te prouve que l'accord unanime ne peut être constaté en matière spéculative, d'une manière certaine, comme il peut l'être en matière pratique, c'est qu'il n'est pas possible de constater l'accord unanime sur une question quelconque, à une époque quelconque, à moins que cette époque ne soit, dans notre esprit, étroitement délimitée ; que nous n'en connaissions tous les savants (j'entends les connaître individuellement et savoir leur nombre) ; que la doctrine de chacun d'eux sur cette question ne nous ait été transmise par une tradition *répétée* (26) ; et qu'en outre de tout cela nous ne sachions positivement que les savants de cette époque s'accordaient à [admettre] qu'il n'y a dans la Loi divine rien d'extérieur et d'intérieur (27), que la science, en toute question,



ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسألة يجب ان لا يكتف عن احد وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا الناس بما يعرفون اتريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفى في حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل الينا فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العمليات فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور في ذلك اجماع فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فان ابا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بقدم العالم وبانه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد واحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب

ne doit être celée à personne, et que pour [tous] les hommes, la méthode [conduisant] à la connaissance de la Loi religieuse est unique. Mais comme on sait par tradition qu'un grand nombre d'hommes des premiers temps de l'islamisme jugeaient qu'il y a dans la Loi divine de l'exotérique et de l'ésotérique (28) et que l'ésotérique ne doit pas être connu de ceux qui n'en cultivent pas la science et qui ne peuvent le comprendre (c'est ainsi qu'au rapport d'El-Bokhârî, 'Alî (Dieu soit satisfait de lui !) a dit : « Parlez aux gens de ce qu'ils connaissent. Voulez-vous que Dieu et son envoyé soient accusés de mensonge? »; et l'on rapporte des paroles du même genre de plusieurs des premiers musulmans), comment donc peut-on concevoir un accord unanime, transmis jusqu'à nous, sur une des questions spéculatives, alors que nous savons péremptoirement qu'aucune époque n'a manqué de savants jugeant qu'il y a dans la Loi divine des choses dont il ne faut pas que tout le monde connaisse le sens véritable? Et en cela, [les vérités spéculatives] diffèrent des préceptes pratiques : car tout le monde estime qu'on doit communiquer ces derniers à tous les hommes également ; et pour qu'il y ait accord unanime à leur sujet, il suffit que la question se soit répandue et que la tradition ne nous fasse connaître aucune divergence sur cette question. Car cela suffit pour qu'il y ait accord unanime dans les questions pratiques, à la différence des questions spéculatives.

Diras-tu : Si on ne doit taxer [personne] d'infidélité pour avoir rompu l'accord unanime en ce qui concerne l'interprétation, attendu qu'on ne conçoit pas un accord unanime en pareille matière, que dis-tu des *falâcifa* musulmans comme Abou Naçr [El-Fârâbî] et Ibn Sînâ ? Car Abou Hâmid [El-Ghazâlî] les a formellement accusés tous les deux d'infidélité, dans son livre *L'effondrement [des falâcifa]* (29), au sujet de trois questions [à savoir] : l'affirmation de l'éternité du monde, [l'affirmation] que le Très-Haut (qui est bien au-dessus d'un tel [blasphème] !), ne connaît pas les choses particulières, et l'interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et aux [divers] états de la vie future ? — Nous répondons : Il résulte manifestement de ce qu'il dit à ce propos, que l'accusation d'infidélité qu'il porte, sur ce point, contre ces deux [philosophes], n'est pas formelle ; car il

التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس  
يمكن ان يتقرر اجماع في امثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول  
فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل  
التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله  
تعالى (والراسخون في العلم) لانه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التأويل ام  
تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير  
اهل العلم وقد وصفهم الله بانهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان  
الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير  
اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان به لا من قبل البرهان فان كان هذا  
الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون بالبرهان  
واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لان الله عز وجل قد اخبر  
ان لها تأويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة واذا كان ذلك  
كذلك فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع  
مستفيض وهذا بين بنفسه عند من انصف

والى هذا كله فقد نرى ان ابا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما  
نسب اليهم من انهم يقولون انه قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات اصلا بل  
يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك ان علمنا معلول  
للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على

déclare dans le livre de *La démarcation [entre la foi et l'incrédulité]* (30) que l'accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité [n']est [qu']hypothétique. Et nous avons montré clairement qu'il n'est pas possible de constater l'unanimité en de pareilles questions, puisqu'on rapporte que selon un grand nombre de nos premiers prédécesseurs, sans parler des autres, il y a des interprétations qu'on ne doit exposer qu'aux hommes d'interprétation, qui sont *les hommes d'une science profonde*. Car le mieux, selon nous, est de s'arrêter sur cette parole du Très-Haut : « *et les hommes d'une science profonde* » (31). En effet, si les hommes de science ne connaissent pas l'interprétation, ils n'auraient aucune supériorité d'assentiment qui produise chez eux une [sorte de] croyance en Lui qui ne se trouve pas chez ceux qui ne sont point hommes de science. Or, Dieu les a qualifiés « *ceux qui croient en Lui* », et cela ne peut désigner que la croyance qui vient de la démonstration. Et celle-ci ne va pas sans la science de l'interprétation. Car ceux qui ne sont pas hommes de science, parmi les croyants, sont gens dont la croyance en Lui ne vient pas de la démonstration. Si donc cette croyance, par laquelle Dieu caractérise les savants, leur est propre, il faut qu'elle soit [produite] par la démonstration ; et si elle est [produite] par la démonstration, elle ne va pas sans la science de l'interprétation : car Dieu, Puissant et Grand, a fait savoir que pour ces [passages du Qoran] il y a une interprétation qui est la vérité, et la démonstration n'a d'autre objet que la vérité. Et puisqu'il en est ainsi, il n'est pas possible de constater, pour les interprétations que Dieu attribue en propre aux savants, un accord unanime *connu par la commune renommée* (32). Cela est évident par soi-même pour quiconque est sans prévention.

En outre de tout cela, nous voyons qu'Abou Hâmid s'est trompé au sujet des philosophes péripatéticiens, en leur attribuant l'opinion que [Dieu], Très-Saint et Très-Haut, ne connaît nullement les choses particulières. Leur opinion est que le Très-Haut les connaît d'une connaissance qui n'est pas du même genre que celle que nous en avons. Car notre connaissance est conditionnée par l'objet connu : elle est *produite* s'il est *produit*, elle change s'il change ; tandis que la connaissance que le Dieu Glorieux a de ce qui existe est l'opposé ; elle est



مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من اهل زماننا وقد افردنا في هذه المسألة قولا حركنا اليه بعض اصحابنا

وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الازلي للمدبر لكل والمستولى عليه وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكلليات فان الكلليات المعلومة عندنا معلولة ايضا عن طبيعة الموجود والامر في ذلك العلم بالعكس ولذلك ما قد ادى اليه البرهان ان ذلك العلم منزه عن ان يوصف بكلية او بجزئية فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة اعنى في تكفيرهم اولا تكفيرهم واما مسألة قدم العالم او حدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة

condition de l'objet connaissable, qui est l'être. Celui, donc, qui assimile ces deux connaissances l'une à l'autre, identifie dans leurs essences et leurs propriétés des choses opposées, ce qui est le comble de l'égarement. Si le mot *connaissance* est appliqué à la connaissance *produite* et à la [connaissance] éternelle, c'est par une pure homonymie, de même que beaucoup de noms sont appliqués à des choses opposées, par exemple *djalâl* se dit du grand et du petit (33), et *çarîm* [se dit] de la lumière et des ténèbres (34). Aussi n'y a-t-il pas de définition qui embrasse à la fois ces deux connaissances, comme se l'imaginent les motakallimîn de notre temps. Nous avons [d'ailleurs] consacré à cette question un traité spécial, à l'instigation d'un de nos amis (35).

Comment peut-on imaginer d'attribuer aux péripatéticiens l'opinion que le [Dieu] Glorieux ne connaît pas d'une connaissance éternelle les choses particulières, alors qu'ils regardent la *vision vraie* comme renfermant l'anticipation des éventualités particulières (36), et [croient] que cette prescience, l'homme la reçoit dans le sommeil, de la science éternelle (37) qui régit l'univers en maîtresse [absolue]. (d) Ce ne sont pas seulement, à leur avis, les choses particulières que [Dieu] ne connaît pas de la même manière que nous, mais aussi les universaux ; car les universaux connus par nous sont conditionnés, eux aussi, par la nature du réel, tandis que, dans cette connaissance, c'est l'inverse. Donc, la [conclusion] à laquelle conduit la démonstration, c'est que cette connaissance est au-dessus des qualifications d'universelle ou de particulière ; en sorte que la discussion est sans objet sur cette question, je veux dire s'il faut ou non taxer ces [philosophes] d'infidélité.

Quant à la question de la prééternité du monde ou de sa *production*, selon moi la divergence sur cette question entre les motakallimîn ach'arites et les philosophes anciens se réduit, semble-t-il, à une différence d'appellation, particulièrement en ce qui concerne certains Anciens. Les [deux partis] s'accordent à [reconnaître] qu'il y a trois sortes d'êtres, deux extrêmes et

اصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فاما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء اعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه اعنى على وجوده وهذه هي حال الاجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعرين على تسميتها محدثة واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا ايضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره واما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء اعنى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون ان الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهم ايضا متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالتكلمون يرون انه متناه وهذا هو مذهب افلاطون وشيعته وارسطو وفرقة يرون انه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر الامر فيه بين انه قد اخذ شباها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود

une intermédiaire entre les deux extrêmes. Ils s'accordent sur le nom des deux extrêmes, mais diffèrent en ce qui concerne l'intermédiaire. L'un des deux extrêmes est un être qui est formé de quelque autre chose et qui provient de quelque chose, je veux dire [un être qui provient] d'une cause efficiente et [qui est formé] d'une matière ; et le temps l'a précédé, je veux dire [a précédé] son existence. C'est le cas des corps dont la naissance est perçue par les sens, par exemple la naissance de l'eau, de l'air, de la terre, des animaux, des plantes, etc. Cette sorte d'êtres, tous, Anciens et Ach'arites, s'accordent à les appeler [êtres] *produits*. L'extrême opposé à celui-là est un être qui n'est pas formé de quelque chose, ni ne provient de quelque chose, et qu'aucun temps n'a précédé. Celui-là aussi, les deux sectes sont d'accord pour l'appeler *éternel*. Cet être est perçu par la démonstration. C'est Dieu, Béni et Très-Haut, Auteur de toutes choses, qui donne l'existence à toutes choses et les conserve, Glorieux et Exalté dans sa Puissance ! Quant à la sorte d'être qui est entre ces deux extrêmes, c'est un être qui n'est pas formé de quelque chose et qu'aucun temps n'a précédé, mais c'est cependant un être qui provient de quelque chose, je veux dire d'un agent. C'est le monde dans son ensemble. Tous, ils sont d'accord pour reconnaître au monde ces trois caractères. Les motakallimîn, en effet, concèdent que le temps ne l'a pas précédé, ou [du moins] c'est une conséquence nécessaire de leur [doctrine], puisque le temps, pour eux, est chose inséparable des mouvements et des corps. Ils conviennent aussi avec les Anciens que le temps à venir est infini et de même l'existence (38) à venir. Les [deux partis] ne sont en désaccord que sur le temps passé et l'existence passée (39) : les motakallimîn les regardent comme finis, doctrine qui est celle de Platon et de son école, tandis qu'Aristote et ses partisans les regardent comme infinis, ainsi que l'avenir. Cette dernière existence, cela est clair, ressemble [à la fois] à l'existence véritablement *produite* et à



القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث  
سماه قديما ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة  
ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة  
والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثا ازليا وهو افلاطون وشيعته  
لكون الزمان متناه عندهم من الماضي فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل  
التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الآراء التي شأنها هذا يجب ان  
تكون في الغاية من التباعد اعني ان تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه  
المسألة اعني ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد  
تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك

وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان  
ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الايات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم  
ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين  
اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والارض  
في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره ان وجودا قبل هذا الوجود  
وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان اعني المقترن بصورة هذا الوجود  
الذي هو عدد حركة الفلك

وقوله تعالى (يوم تبدل الارض غير الارض والسموات) يقتضى ايضا  
بظاهره ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى (ثم استوى الى السماء

l'existence éternelle. Ceux aux yeux de qui sa ressemblance avec l'[être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec l'[être] *produit* l'appellent éternelle, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec l'[être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite* ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est nécessairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause. Certains d'entre eux la nomment *produite dès l'origine [du temps]* (c'est [à savoir] Platon et son école), parce que le temps, pour eux, est limité dans le passé. — Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas complètement éloignées l'une de l'autre, en sorte qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre]. Car les opinions dont tel est le cas doivent avoir entre elles le maximum d'éloignement, je veux dire, qu'elles doivent être diamétralement opposées, comme le pensent les motakallimîn à propos de cette question, je veux parler d'une opposition diamétrale qui existerait entre les noms d'éternité et de *production* appliqués au monde dans son ensemble. Et il résulte clairement de ce que nous avons dit qu'il n'en est pas ainsi.

En outre de tout cela, ces opinions relatives au monde (40) ne sont pas conformes au sens extérieur de la Loi divine : car si on examine le sens extérieur de la Loi divine, on voit, par les versets contenant des indications sur l'origine du monde, que sa *forme* est véritablement produite, mais que l'existence même, et le temps, demeure aux deux extrémités, je veux dire ne cesse pas. Cette parole du Très-Haut : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, et son trône était sur l'eau » (41) implique, en son sens extérieur, qu'il y avait, avant cette existence-ci, une existence, à savoir le trône et l'eau, et un temps avant ce temps-ci, je veux dire [avant] celui qui est inséparable de cette forme-ci d'existence et qui est le nombre du mouvement de la sphère [céleste].

De même, cette parole du Très-Haut : « au jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, et [aussi] les cieux » (42) implique, en son sens extérieur, une seconde existence [ou : un second univers] après cette existence [ou : après cet univers]. Et cette parole du Très-Haut : « puis il se

وهي دخان) يقتضى بظاهرة ان السموات خلقت من شيء والمتكلمون ليسوا في قولهم ايضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا ابدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الايات ان الاجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبهه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطرارى لا اختيارى اعنى انه ليس لنا ان لا نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم او لا نقوم وواذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من اهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر وای حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا او ليس بكذا وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية او العملية فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا اخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو اما

dirigea vers le ciel, qui était une fumée » (43) implique, en son sens extérieur, que les cieux ont été créés de quelque chose. Les motakallimîn, dans ce qu'ils disent aussi du monde, ne suivent pas le sens extérieur de la Loi divine : ils [l']interprètent. Car il n'est pas [dit] dans la Loi divine que Dieu existait avec le pur néant : cela ne s'y trouve nulle part à la lettre. Et comment concevoir que l'interprétation donnée de ces versets par les motakallimîn ait réuni l'unanimité, alors que le sens extérieur de la Loi divine, par nous cité, au sujet de l'existence du monde, est un point de doctrine pour [toute] une catégorie de savants (44) ?

En ces difficiles questions, ce semble, ceux qui sont d'avis différents ou bien atteignent le but et ils méritent récompense, ou bien le manquent et ils sont excusables. Car l'assentiment venant d'une preuve qu'on a présente à l'esprit est chose nécessaire [et] non libre, je veux dire qu'il n'est pas en nous de le refuser ou de l'accorder, comme il est en nous de nous tenir debout ou non. Et puisque la liberté est une condition de la responsabilité, celui qui acquiesce à une erreur en conséquence d'une considération qui s'est présentée à son [esprit] est excusable, s'il est homme de science. C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Quand le juge, ayant fait tout ce qui dépendait de lui, atteint le vrai, il a une récompense double ; s'il s'en écarte, il a une récompense [simple] ». Et quel juge a une [tâche] plus grande que celui qui juge si l'univers est tel ou n'est pas tel ? Ces juges (45) sont les savants, à qui Dieu a réservé l'interprétation. Cette erreur sur la loi divine, qui est pardonnable, c'est seulement l'erreur dans laquelle peuvent tomber les savants lorsqu'ils se livrent à la spéculation sur les choses difficiles sur lesquelles la Loi divine les a chargés de spéculer. Mais l'erreur dans laquelle tombent les autres catégories d'hommes est un pur péché, soit que l'erreur porte sur les choses spéculatives ou sur les choses pratiques. De même que le juge ignorant dans la *sonna*, s'il se trompe dans son jugement, n'est pas excusable, de même celui qui juge sur l'univers sans réunir les conditions [requis pour être en état] de juger, n'a pas d'excuse :



آثم واما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجميع له اسباب الاجتهاد وهي معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكم بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات اعني ان يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها

وبالجملمة فالخطأ في الشرع على ضربين اما خطأ يعذر فيه من هو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا اخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من اهل ذلك الشأن واما خطأ ليس يعذر فيه احد من الناس بل ان وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع اصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الاخرية والشقاء الاخرى وذلك ان هذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها اصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى احد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته اعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالجحد لامثال هذه الاشياء اذا كانت اصلاً من اصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه او بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لانه ان كان من اهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من اهل

c'est un pécheur ou un infidèle. Et si celui qui juge sur le licite et l'interdit doit préalablement réunir les conditions de la compétence (*idjtihād*), à savoir la connaissance des principes fondamentaux et la connaissance de la déduction qui opère sur ces principes au moyen du syllogisme, combien plus cela est-il exigible de celui qui juge sur l'univers, je veux dire de connaître les principes rationnels et les procédés de déduction qui s'y appliquent !

En somme, l'erreur dans la Loi divine est de deux sortes : une erreur pour laquelle est excusable celui qui sait spéculer sur cette matière dans laquelle l'erreur est commise, comme est excusable le médecin habile quand il se trompe dans l'art médical, et le juge habile quand il se trompe en jugeant, et pour laquelle n'est pas excusable celui dont ce n'est pas l'affaire ; et une erreur pour laquelle nul n'est excusable, qui, si elle porte sur les principes de la Loi religieuse, est infidélité, et si elle porte sur ce qui est subordonné aux principes, hérésie.

Cette [seconde sorte d'] erreur est celle qui a lieu sur les choses à la connaissance desquelles conduisent également les diverses méthodes d'argumentation, de sorte que la connaissance d'une chose de ce genre est accessible à tous : par exemple, la reconnaissance de l'existence de Dieu (Béni et Très-Haut !), de la mission des prophètes, de la béatitude ou des tourments de la vie future ; car à ces trois principes fondamentaux conduisent [également] les trois sortes de preuve [qui sont telles] que nul ne peut se dispenser de donner son assentiment, en vertu de l'une d'entre elles, à ce qu'il est tenu de connaître, je veux dire les preuves oratoire, dialectique, démonstrative. Celui qui nie de pareilles choses est, lorsqu'elles forment un des principes de la Loi divine, un infidèle, qui résiste de bouche et sans conviction, ou [qui ne résiste que] parce qu'il néglige de s'appliquer à en connaître la preuve. Car s'il est homme de démonstration, une voie lui est offerte [pour le conduire] à l'acquiescement par la démonstration,



الجدل فبالجدل وان كان من اهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام  
(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي) يريد بأى  
طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث واما الاشياء التي لحفائها لا  
تعلم الا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان  
اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم اسباب التعلم  
بان ضرب لهم امثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت  
تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع اعني  
الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن  
فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك  
المعانى التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي اصناف تلك  
الموجودات الاربعة او الخمسة التي ذكرها ابو حامد في كتاب التفرقة واذا  
اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتاج ان نضرب له  
امثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان  
في الاصول فالتأويل له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ههنا ولا شقاء  
وانه انما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم  
وخواصهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط  
واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا  
يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ

s'il est homme de dialectique, par la dialectique, et s'il est homme d'exhortation, par les exhortations ; et c'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Il m'a été ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent : « Il n'y a de divinité que Dieu », et qu'ils croient en moi » ; il veut dire [qu'ils croient en moi] par n'importe laquelle des trois voies [qui conduisent] à la croyance. Quant aux choses trop abstruses pour être connues autrement que par la démonstration, Dieu a fait à ceux de ses serviteurs qui n'ont aucun accès à la démonstration, soit à raison de leur naturel, soit à raison de leurs habitudes, ou faute de moyens de s'instruire, la grâce de leur en donner des figures et des symboles ; et il les a invités à donner leur assentiment à ces figures, vu que ces figures peuvent obtenir l'assentiment au moyen des preuves communes à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires (46). C'est la raison pour laquelle la Loi divine se divise en exotérique et ésotérique. L'exotérique, ce sont ces figures employées comme symboles de ces choses signifiées ; et l'ésotérique, ce sont ces choses signifiées, qui ne se révèlent qu'aux hommes de démonstration : ce sont ces quatre ou cinq sortes d'êtres dont parle Abou Hâmid [El-Ghazâlî] dans le livre de la *Démarcation* (47). S'il arrive, comme nous l'avons dit, que nous connaissions la chose en elle-même par les trois méthodes, nous n'avons pas besoin de la symboliser par des figures, et elle n'offre, dans son sens extérieur, aucun accès à l'interprétation. Et cette sorte de sens extérieur, s'il a trait aux principes fondamentaux, celui qui s'avise de l'interpréter est un infidèle, par exemple celui qui croit qu'il n'y a pas de béatitude dans une vie future, ni de tourments, et que ce dogme n'a d'autre but que de préserver les hommes les uns des autres dans leurs corps et dans leurs biens (48), qu'il n'est qu'un artifice, et qu'il n'y a d'autre fin pour l'homme que sa seule existence sensible.

Cela étant établi, il résulte clairement, pour toi, de ce que nous avons dit, qu'il y a dans la Loi divine [des passages ayant] un sens extérieur qu'il n'est pas permis d'interpréter, dont l'interprétation, s'il s'agit des principes fondamentaux, est infidélité, et s'il s'agit de ce qui est subordonné aux prin-



فهو بدعة وههنا ايضا ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله وحملهم اياه على  
ظاهرة كفر وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم  
او بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه  
السلام في السوداء اذا خبرته ان الله في السماء اعتقها فانها مؤمنة اذ كانت  
ليست من اهل البرهان والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين  
لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل اعني انهم لا يصدقون بالشئ الا  
من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى  
شئ متخيل ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم  
الذين شدوا (١) على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر باعتقاد (٢) الجسمية  
ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثال هذه انها من المتشابهة وان الوقف في  
قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (٣) مع انهم مجتمعون في هذا الصنف انه  
من المؤول فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من  
معرفة البرهان

وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه  
شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحقه

---

(1) Par conjecture de Müller : dans le ms., la 1<sup>re</sup> lettre du mot est illisible, mais semble porter trois points. — (2) Müller اعتقاد ; la lecture de cette fin de phrase demeure donc douteuse. — (3) Voir la note correspondante (53) de notre traduction.

cipes, hérésie ; mais qu'il y a aussi [des passages ayant] un sens extérieur dont l'interprétation est obligatoire pour les hommes de démonstration et qu'ils ne peuvent prendre à la lettre sans être des infidèles, tandis que pour ceux qui ne sont pas hommes de démonstration, le fait de les interpréter, de les détourner de leur sens apparent, est, de leur part, infidélité ou hérésie. Tels sont le verset [où il est dit que Dieu] se dirigea [vers le ciel] (49), et le hadîts [selon lequel Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde] (50). C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut!) a dit [au maître] de l'esclave noire qui lui répondait que Dieu est dans le ciel : « Affranchis-la, car elle est croyante ». C'est qu'elle n'était pas du nombre des gens de démonstration (51). La raison en est que, pour cette sorte de gens chez qui l'assentiment ne vient que de l'imagination, je veux dire qui n'acquiescent à une chose qu'en tant qu'ils l'imaginent, il est [bien] difficile d'acquiescer à une réalité qui ne se rapporte pas à une chose imaginable. Cela s'applique aussi à ceux qui ne comprennent, en fait de rapport de ce genre, que le lieu, c'est-à-dire à ceux qui, supérieurs aux hommes de la classe précédente par une légère teinture de spéculation, croient à la corporéité (52). Aussi la réponse à faire à ceux-ci, au sujet de pareilles choses, c'est que ce sont des choses obscures, et qu'on doit s'arrêter sur la parole du Très-Haut : « Nul n'en connaît l'interprétation, si ce n'est Dieu » (53). Outre que, s'accordant à reconnaître que cette sorte [de sens extérieur] doit être interprétée, ils diffèrent sur l'interprétation qu'il en [faut donner], et cela à raison du degré d'avancement de chacun dans la connaissance de la démonstration.

Il y a [encore] dans la Loi divine une troisième catégorie [de textes], indéfinie entre les deux autres, et au sujet de laquelle il peut y avoir doute. Certains, parmi ceux qui s'adonnent à la spéculation, rangent ces [textes] dans la [catégorie du] sens extérieur dont l'interprétation n'est pas permise,

آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ في هذا معذور اعنى من العلماء

فان قيل فاذا تبين ان الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أى المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد واحواله فنقول ان هذه المسألة الامر فيها بين انها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا وفي هذا الصنف ابو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك ابو حامد في بعض كتبه ويشبه ان يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا او مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحو من انحاء التأويل اعنى في صفة المعاد لا في وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما كان جحد الوجود في هذه كفرا لانه في اصل من اصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في (١) الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وانما من كان من غير اهل العلم فالواجب عليه (٢) حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه

(1) Certaines éditions ajoutent بعض. — (2) Voir la note correspondante (55) de notre traduction.

d'autres les rangent dans la [catégorie du] sens intérieur qu'il n'est pas permis aux savants de prendre à la lettre. La cause en est dans la difficulté et l'ambiguïté de cette catégorie [de textes] ; et celui qui s'y trompe est excusable, j'entends [s'il est] du nombre des savants.

Si donc on demande : « Puisqu'il est clairement établi que la Loi divine, à ce point de vue, comprend trois degrés, auquel de ces trois degrés appartiennent, selon vous, les [passages de la] révélation qui donnent des descriptions de la vie future et de ses [divers] états ? » — nous répondons : Cette question appartient évidemment à la catégorie qui comporte une diversité d'opinions. En effet, nous voyons un parti, qui se réclame de la démonstration, soutenir qu'on doit prendre ces [textes] à la lettre, attendu qu'il n'y a pas de démonstration qui conduise à en [déclarer] absurde le sens extérieur. Telle est la voie que suivent les ach'arites. Un autre parti, parmi ceux qui prétendent à la démonstration, déclare qu'il faut les interpréter, mais ils en donnent des interprétations très diverses. Dans cette catégorie on compte Abou Hâmid, ainsi qu'un grand nombre de çoufis. Certains d'entre eux proposent à la fois deux interprétations, comme le fait Abou Hâmid dans certains de ses livres. Il semble que celui qui se trompe sur cette question, parmi les savants, est excusable, et que celui qui atteint le vrai est digne d'éloge ou de récompense, si, du moins, le [premier] reconnaît l'existence et s'efforce seulement d'y appliquer l'un des modes d'interprétation, je veux dire si [son interprétation porte] sur la manière d'être de la vie future et non sur son existence ; car l'interprétation ne doit pas conduire jusqu'à la négation de l'existence. Seule, la négation de l'existence, en cette [question], est infidélité, parce qu'elle se rapporte à l'un des principes fondamentaux de la Loi religieuse, auquel on arrive à acquiescer par les trois méthodes communes « au blanc et au noir » (54). Quant à ceux qui ne sont pas hommes de science, leur devoir (55) est de prendre ces [textes] au sens extérieur, et [toute] interprétation de ces [textes] est, à leur



يؤدى الى الكفر ولذلك ما نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان  
بالظاهر فالتأويل في حقه كفر (١) فمن افشاه له من اهل التأويل فقد دعاه  
الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا  
في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من  
هو اهل البرهان واما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق  
الشعرية والخطابية او الجدلية كما يصنعه ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى  
الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم  
بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون (٢) كثرة اهل العلم وتطرق  
بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما  
ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه والدليل على انه رام بذلك تشبيهه  
الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة اشعري  
ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن \*\* وان لقيت معديا فعدنان

والذى يجب على ائمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التى تتضمن هذا العلم  
الا من كان من اهل العلم كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس  
اهلا لها وان كان الضرر الداخلى على الناس من كتب البراهين اخف لانه

(1) Les textes répètent ici le membre de phrase لأنه يؤدى الى الكفر  
répétition qui n'est qu'une glose interpolée. — (2) M ليس بدون

égard, infidélité, parce qu'elle conduit à l'infidélité. Et voilà pourquoi nous pensons qu'à l'égard des hommes dont le devoir est de croire au sens extérieur, l'interprétation est infidélité : l'homme d'interprétation qui leur divulgue cette [interprétation] les invite à l'infidélité ; or, celui qui invite à l'infidélité est infidèle. C'est pourquoi les interprétations ne doivent être exposées que dans les livres de démonstrations, parce que dans les livres de démonstrations elles ne sont accessibles qu'aux hommes de démonstration ; tandis que si on les expose dans d'autres livres que ceux du [genre] démonstratif, et au moyen des méthodes poétique (56), oratoire, ou dialectique, comme le fait Abou Hâmid [El-Ghazâlî], c'est une faute contre la Loi divine et contre la philosophie (*hikma*), bien que notre homme n'ait agi qu'à bonne intention. Il a voulu accroître ainsi [le nombre] des hommes de science : il a accru ainsi la corruption et non pas le nombre des hommes de science ! Par là, un parti a été conduit à détracter la philosophie (*hikma*), un autre la Loi religieuse, et un autre à concilier les deux (57). Il semble que ce soit là un des buts qu'il [poursuit] dans ses livres ; et la preuve qu'il a voulu par là donner l'éveil aux esprits, c'est qu'il ne s'attache pas, dans ses livres, à une doctrine déterminée : avec les ach'arites, il est ach'arite, avec les çoufis, çoufi, et avec les philosophes [*salâcifa*], philosophe [*faïlaçouf*] ; si bien qu'on peut lui appliquer ce [vers] connu :

« Un jour Yéménite si je rencontre un homme du Yémen,  
« et si je rencontre un Ma'addite, 'Adnânide » (58).

Le devoir des chefs musulmans est d'interdire ses livres de science religieuse, sauf à ceux qui sont hommes de science, comme c'est leur devoir d'interdire les livres du [genre] démonstratif à quiconque n'est pas apte à les comprendre ; quoique le mal que peuvent faire aux gens les livres de démonstrations soit moindre, parce qu'ils ne sont guère lus

لا يقف على كتب البرهان في الاكثر الا اهل النظر الفاتقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب واخذها من غير معلم ولكن شائعها (١) بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لافضل اصناف الناس وافضل اصناف الموجودات اذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها من كان معدا لمعرفة على كنهها وهم افضل اصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم)

فهذا ما رأينا ان تثبه في هذا الجنس من النظر اعنى التكلم بين الشريعة والحكمة واحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا ان نكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتذر في ذلك لاهل التأويل بعتذر لان شأن هذه المسائل ان تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق للصواب

وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الاخرية والشقاء الاخرى والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء

(1) شائعها dans tous nos textes, mais indistinct dans le ms., et n'offrant aucun sens acceptable. Nous conjecturons شائعها.

que par des hommes d'esprit supérieur ; et [les hommes de] cette catégorie ne tombent dans l'erreur que faute d'une culture scientifique supérieure, par suite de lectures faites sans ordre et entreprises sans maître. Mais celui qui divulgue [le contenu de] ces [livres] à la masse contrevient aux invitations de la Loi divine ; car il fait tort à la classe d'hommes la plus élevée et à la classe d'êtres la plus élevée, puisque [ce qui] est juste relativement à la classe d'êtres la plus élevée, [c'est] qu'ils soient connus dans leur fond par ceux qui sont en état de les connaître dans leur fond, et qui sont la classe d'hommes la plus élevée ; et plus grande est la valeur d'un être, plus grande est l'injustice commise envers lui, qui consiste à le méconnaître. C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Certes, associer [à Dieu d'autres divinités] est une grande injustice » (59).

Voilà ce que nous avons jugé bon d'établir au sujet de ce genre de spéculation, je veux dire la question des rapports entre la Loi religieuse et la philosophie, et les règles de l'interprétation en ce qui concerne la Loi religieuse. N'était la publicité de ce [sujet] et des questions que nous avons touchées, nous ne nous serions, certes, pas mis dans le cas d'en écrire un [seul] mot et d'avoir à nous en excuser auprès des hommes d'interprétation ; car la place de ces questions est dans les livres du [genre] démonstratif. C'est Dieu qui guide et qui aide à faire ce qui est bon.

Il faut que tu saches que le but de la Loi divine n'est autre que d'enseigner la vraie science et la vraie pratique. La vraie science, c'est la connaissance du Dieu Très-Haut et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude et des tourments de l'autre vie. La vraie pratique consiste à accomplir les actions qui procurent la béatitude et à éviter celles qui procurent les tourments. La connaissance



والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي وهذه تنقسم قسمين احدهما  
افعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه والقسم الثاني افعال  
نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع  
او نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا  
ابو حامد في كتابه ولما كان الناس اضرَبوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس  
الثاني وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي هي سبب السعادة سمي  
كتابہ احیاء علوم الدین وقد خرجنا عما كنا بسبيله فرجع

فبقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم  
صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك اهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق  
الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور اثنتان اما  
الشيء نفسه واما مثاله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم ان يقبلوا البراهين  
ولا الاقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعلم (١) الاقاويل البرهانية  
من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلمها وكان  
الشرع انما مقصوده تعليم الجميع وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع  
انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها  
ما هي عامة لاكثر الناس اعنى وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية

(1) Nous corrigeons ici *تعليم (enseignement)* en *تعلم (étude)*, comme le fait Müller à la ligne suivante, où il lit *لتعلمها* au lieu de *لتعليمها*.

de ces actions est ce qu'on nomme la science pratique. Ces [actions] sont de deux sortes. Les unes sont des actions extérieures, corporelles, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la jurisprudence. Les autres sont des actions psychiques, comme la gratitude, la patience, et autres dispositions morales que la Loi divine recommande ou défend, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la [science de] l'ascétisme ou les sciences de la vie future. C'est à cela que songeait Abou Hâmid [El-Ghazâlî] en [écrivant] son livre : comme les gens avaient abandonné ce [troisième] genre [de science] pour s'adonner entièrement au second, mais que ce [troisième] genre est plus important pour la piété, qui a pour résultat la béatitude, il nomma son livre : *Revivification des sciences de la religion*. — Mais nous sommes sortis de notre sujet, revenons[-y].

Nous disons donc : Puisque la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de la vraie science et de la vraie pratique ; puisque l'enseignement est de deux sortes [suivant qu'il porte sur] la conception ou [sur] l'assentiment, comme l'expliquent les représentants de la science du kalâm ; puisque les méthodes d'assentiment qui s'offrent aux gens sont [au nombre de] trois, démonstrative, dialectique, oratoire, et les méthodes de conception [au nombre de] deux, ou la chose elle-même, ou son symbole ; puisque les gens ne sont pas tous, par leur nature, propres à recevoir les démonstrations, ni même les argumentations dialectiques, outre la difficulté que présente l'étude des argumentations démonstratives, et le temps qu'elle exige de ceux qui sont aptes à les étudier ; puisque [enfin] la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de tous — il est nécessaire que la Loi divine embrasse toutes les méthodes d'assentiment et toutes les méthodes de conception. En outre, puisque parmi les méthodes d'assentiment il en est deux qui s'étendent à un plus grand nombre de gens, je veux dire qui conduisent à l'assentiment [un plus grand nombre de gens], à savoir l'ora-

والجدلية والخطابية اعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة ولاقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالاكثر من غير اغفال لتبنيه الخواص كانت اكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر في وقوع التصور والتصديق وهذه الطرق هي في الشريعة على اربعة اصناف

احدها ان تكون مع انها مشتركة خاصة في الامرين جميعا اعني ان تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطابية او جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة او مظنونة ان تكون يقينية وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الاقويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له او المتأول كافر

والصنف الثاني ان تكون المقدمات مع كونها مشهورة او مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد انتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل اعني لنتائجها

والثالث عكس هذا وهو ان تكون النتائج هي الامور التي قصد انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية وهذا ايضا لا يتطرق اليه تأويل اعني لنتائجها وقد يتطرق لمقدماته

والرابع ان تكون مقدماته مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان

toire et la dialectique, l'oratoire ayant [d'ailleurs] une plus grande étendue que la dialectique, et il en est une particulière, [réservée] à un plus petit nombre de gens, à savoir la démonstrative ; et puisque la Loi divine a pour premier but de s'occuper du plus grand nombre, sans négliger [cependant] de donner l'éveil aux esprits d'élite, — les méthodes qui apparaissent le plus fréquemment dans la Loi religieuse sont les méthodes de conception et d'assentiment communes au plus grand nombre. Et ces méthodes dans la Loi religieuse sont de quatre espèces :

La première sorte consiste en ce que la méthode, tout en étant commune, est [aussi], aux deux points de vue à la fois, spéciale ; je veux dire que, relativement à la conception et à l'assentiment, elle est évidente, tout en étant oratoire ou dialectique : ces raisonnements sont ceux dont les prémisses, tout en étant [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, peuvent [aussi], par accident, devenir évidentes, et dont les conclusions, par accident, sont prises en elles-mêmes, sans symboles. Les arguments religieux de cette sorte n'admettent pas d'interprétation, et celui qui les désavoue ou qui cherche à les interpréter est un infidèle.

La seconde sorte consiste en ce que les prémisses, en même temps qu'elles sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, sont évidentes, mais les conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Cette [sorte]-là admet l'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions.

La troisième est l'inverse de la précédente : elle consiste en ce que les conclusions sont les choses mêmes qui sont l'objet de ces conclusions, tandis que les prémisses sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, et qui ne peuvent devenir évidentes. Celle-ci non plus n'admet pas d'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions, mais elle [en] admet en ce qui concerne ses prémisses.

La quatrième consiste en ce que ses prémisses sont des [propositions] communément admises ou fondées sur l'opi-



تكون يقينية وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه وهذه فرض الحواص فيها  
التأويل وفرض الجمهور امرارها (١) على ظاهرها

وبالجملة فكل ما يطرُق اليه من هذه تأويل لا يدرك الا بالبرهان  
ففرض الحواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في  
الوجهين جميعا اعنى في التصور والتصديق انه كان ليس في طباعهم اكثر  
من ذلك

وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق (٢)  
المشتركة بعضها على بعض في التصديق اعنى اذا كان دليل التأويل اتم افعاء  
من دليل الظاهر وامثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن ان يكون  
فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل  
بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في الاكثر اوثق اقوالا  
واما الجمهور الذين لا يقدرّون على اكثر من الاقوال الخطابية ففرضهم  
امرارها (٣) على ظاهرها ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلا  
فاذا الناس في الشريعة على ثلاثة اصناف :

---

(1) Au lieu de امرارها (*les laisser passer, les accepter*), peut-être voudrait-il mieux lire اقرارها (*les faire rester, les maintenir dans leur sens extérieur*) ; voir *Manâhidj*, éd. Müller, p. 71, l. 13 بل ينبغي ان يقرّ الشرع — (2) On attendrait plutôt le duel, car il n'est ici question que de deux grande méthodes ; mais l'auteur songe sans doute à leurs divers procédés. — (3) Voir l'avant-dernière note ci-dessus.

nion, et qui ne peuvent devenir évidentes, et ses conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Ces [arguments], le devoir des esprits d'élite est de les interpréter, et le devoir du vulgaire est de les accepter dans leur sens extérieur.

En somme, tout ce qui, dans ces [arguments], admet une interprétation, n'est atteint que par la démonstration. Donc, le devoir des esprits d'élite est d'y appliquer cette interprétation, et le devoir du vulgaire est de les prendre dans leur sens extérieur, aux deux points de vue à la fois (je veux dire au point de vue de la conception et au point de vue de l'assentiment), puisque le naturel du [vulgaire] ne comporte rien de plus.

Mais il se présente aux hommes qui s'appliquent à la spéculation sur la Loi religieuse diverses interprétations qui viennent de la supériorité que les méthodes communes ont l'une sur l'autre au point de vue de l'assentiment, je veux dire lorsque l'argument [résultant] de l'interprétation est plus persuasif que l'argument [résultant] du sens extérieur. De telles interprétations [ne] sont [que] vulgaires ; mais il se peut que ce soit un devoir pour ceux dont les facultés spéculatives s'élèvent jusqu'à la faculté dialectique [de connaître ces interprétations]. Dans ce genre rentrent certaines interprétations des ach'arites et des mo'tazilites, quoique les mo'tazilites aient généralement plus de solidité dans leurs argumentations. Quant aux [hommes] qui, [parmi ceux] du vulgaire, ne sont aptes à rien de plus qu'aux arguments oratoires, leur devoir est d'accepter ces [arguments] dans leur sens extérieur, et il n'est pas permis qu'ils connaissent, en aucune façon, cette interprétation.

Les gens [se divisent] donc, au point de vue de la Loi religieuse, en trois classes :

صنف ليس هو من اهل التأويل اصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور  
الغالب وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من  
التصديق

وصنف هو من اهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو  
بالطبع والعادة

وصنف هو من اهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع  
والصناعة اعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي ان يصرح به لاهل  
الجدل فضلا عن الجمهور

ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها وبخاصة  
التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة افضى ذلك بالصرح له  
والمصرح الى الكفر والسبب في ذلك ان مقصوده ابطال الظاهر واثبات  
المؤول فاذا ابطال الظاهر عد من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده  
اداه ذلك الى الكفر ان كان في اصول الشريعة

فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب  
الخطابية او الجدلية اعني الكتب التي الاقويل الموضوععة فيها من هذين  
الجنسين كما صنع ذلك ابو حامد ولهذا يجب ان يصرح ويقال في الظاهر  
الذي الاشكال (١) في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكان (٢) معرفة تأويله غير

(1) C اشكال mais cette correction peu judicieuse fait contresens. —  
(2) Au lieu de وكون lire وكان .

Une classe [de gens] qui ne sont hommes d'interprétation en aucune façon. Ce sont les gens [accessibles seulement aux argumentations] oratoires, [et] qui constituent la grande masse ; car il ne se trouve aucun homme sain d'esprit qui soit étranger à cette sorte d'assentiment.

Une [seconde] classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.

Une [troisième] classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire.

L'exposition à quelqu'un qui n'y est pas apte d'une de ces interprétations, surtout des interprétations démonstratives, plus éloignées des connaissances communes, conduit à l'infidélité celui à qui elle est faite et celui qui la fait. La raison en est qu'elle a pour but de ruiner le sens extérieur et d'établir le sens d'interprétation. Or, ruiner le sens extérieur dans l'esprit de quelqu'un qui n'est apte à concevoir que le sens extérieur, sans établir dans son esprit le sens d'interprétation, c'est le conduire à l'infidélité, s'il s'agit des principes fondamentaux de la Loi religieuse.

Les interprétations ne doivent donc pas être exposées au vulgaire, ni dans les livres oratoires ou dialectiques, je veux dire [dans] les livres où les argumentations sont de ces deux genres, comme l'a fait Abou Hâmid [El-Ghazâlî]. C'est pourquoi on doit déclarer et prononcer, au sujet du sens extérieur dont il est douteux qu'il soit en lui-même extérieur pour tous, et dont la connaissance de l'interprétation n'est pas possible



ممکن فيهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب هنا في قوله عز وجل (وما يعلم تأويله الا الله) وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا) واما المصريح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في اصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من اهل زماننا فانا قد شهدنا منهم اقواما ظنوا انهم تفلسفوا وانهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه اعني لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة

ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بأن وضع لهم اقويلا مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل امراضهم وتجنب اضدادها اذ لم يمكنه فيهم ان يصير جميعهم اطباء لان الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدي هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعها لكم

pour tous, que c'est [chose] obscure, dont Dieu seul a la connaissance, et qu'il faut s'arrêter ici sur la parole de Dieu, Puissant et Grand : « Nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu » (60). C'est ainsi qu'il faut répondre aux questions sur les choses abstruses, à l'intelligence desquelles le vulgaire n'a nul accès, comme l'a fait le Très-Haut en disant : « Ils t'interrogeront sur l'Esprit. Réponds : « L'Esprit dépend de mon Seigneur ; et vous n'avez reçu, en fait de science, que peu de chose » (61). Quant à celui qui expose ces interprétations à quelqu'un qui n'y est pas apte, il est infidèle, comme invitant les gens à l'infidélité : cette [divulgation] est contraire aux invitations du Législateur, surtout lorsque ce sont des interprétations fausses relatives aux principes fondamentaux de la Loi religieuse, comme cela est arrivé à certains de nos contemporains. Nous en avons vu qui croyaient philosopher (62) et percevoir par leur étonnante sagesse des choses contradictoires de tous points à la Loi divine (je veux dire qui n'admettent pas d'interprétation), et [qui croyaient] que c'est un devoir d'exposer ces choses au vulgaire. En exposant au vulgaire ces fausses doctrines, ils ont causé la perte du vulgaire et la leur, dans ce monde et dans l'autre.

Le rôle de ces [gens-là], par rapport au rôle du Législateur, est semblable à [celui d'] un [homme] prenant à partie un habile médecin qui a pris à tâche de conserver la santé de tous les hommes et de les délivrer des maladies en leur donnant des préceptes, susceptibles d'un assentiment général, sur l'obligation d'user des choses propres à leur conserver la santé et à les délivrer de leurs maladies, et [sur l'obligation] d'éviter les choses contraires. [S'il agit ainsi,] c'est qu'il ne lui est pas possible de les rendre tous médecins : car connaître par les méthodes démonstratives les choses qui conservent la santé et celles qui délivrent de la maladie, c'est [ce qui s'appelle] être médecin. Alors l'[homme dont nous parlons] se présente aux gens et leur dit : « Les méthodes qu'a insti-

هذا الطيب ليست بحق وشرع في ابطالها حتى بطلت عندهم او قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة المرض او يقدر هذا المصريح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم اعنى حفظ الصحة لا بل ما يقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرضا يجب ان يزال فضلا عن ان يروا ان ههنا اشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو باهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما لقائل ان يقول لانه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة الانفس اعنى ان الطيب هو الذى يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت ويستردها اذا عدت والشارع هو الذى يتبغى هذا في صحة الانفس وهذه الصحة هي المسماة تقوى وقد ضرح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله

tuées pour vous ce médecin ne sont pas vraies » ; et il entreprend de les ruiner, jusqu'à ce qu'elles soient ruinées dans leur esprit. Ou bien il dit qu'elles admettent des interprétations. Mais ils ne les comprennent pas et ils ne leur donnent point leur assentiment dans la pratique. Crois-tu que les gens qui se trouvent dans ce cas feront aucune des choses qui sont utiles pour [conserver] la santé et délivrer de la maladie ? Ou que celui qui leur a découvert la fausseté des croyances qu'ils avaient touchant ces [choses] pourra les employer en les [soignant], je veux dire les [choses qui servent à] la conservation de la santé ? Non, il ne pourra les employer en les [soignant], et ils ne les emploieront pas, et leur perte sera générale. [Voilà] ce [qui arrivera] s'il leur découvre des interprétations vraies relatives à ces choses, parce qu'ils ne comprennent pas cette interprétation ; et ce sera pis s'il leur découvre des interprétations fausses : ils en viendront à ne pas croire qu'il y ait une santé qu'il faille conserver ni aucune maladie dont il faille se délivrer, bien loin de croire qu'il y ait des choses qui conservent la santé et délivrent de la maladie.

Tel est le cas de celui qui découvre les interprétations au vulgaire et à ceux qui n'y sont pas aptes, en ce qui concerne la Loi divine : il la corrompt par là et en détourne ; et celui qui détourne de la Loi divine est infidèle. Cette assimilation est réellement évidente (63) et non poétique comme on pourrait le dire, car la correspondance est exacte : le rapport du médecin à la santé des corps est [le même que] le rapport du Législateur à la santé des âmes. Je veux dire que le médecin est celui qui cherche à conserver la santé des corps quand elle existe et à la rétablir quand elle fait défaut ; le législateur est celui qui poursuit le même but relativement à la santé des âmes, et cette santé est ce qu'on nomme [la] crainte de Dieu (64). Le Livre précieux en prescrit la recherche par les actes conformes à la Loi divine, dans plus d'un verset. [Par exemple,] le Très-Haut a dit : « Il vous a été prescrit de jeûner, comme cela a été prescrit à ceux d'avant vous. Peut-être craindrez-vous Dieu ! » (65). Et le Très-Haut a dit : « La chair des [chameaux] ne saurait toucher Dieu, ni leur sang, mais ce qui le touche, c'est la crainte que vous avez de



التقوى منكم) وقال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب بالعلم الشرعى او العمل الشرعى هذه الصحة وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الاخرية وعلى ضدها الشقاء الاخرى

فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الامانة التي حملها الانسان فحملها (١) واشفق منها جميع الموجودات اعني المذكورة في قوله تعالى (انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال) الآية

ومن قبل التأويلات والظن بانها يجب ان يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية وان كانوا اقل تأويلا فوقعوا الناس من قبل ذلك في سنان وتباغض وخروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق وزائدا الى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها اذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بادنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فانها تجحد

(1) Voir la note correspondante (68) de notre traduction.

Lui » (66). Et il a dit : « Certes, la prière écarte de l'immoralité et de ce qui déplaît à Dieu » (67), et autres versets, contenus dans le Livre précieux, qui ont le même sens. Le Législateur, par la science religieuse ou la pratique religieuse, ne poursuit que cette santé ; et cette santé, c'est sur elle que repose la béatitude de la vie future, comme sur son contraire les tourments de la vie future.

Il résulte donc clairement pour toi de ce [qui précède], que les interprétations vraies ne doivent pas être traitées dans les livres destinés au vulgaire, à plus forte raison les fausses. L'interprétation vraie est le dépôt dont fut chargé l'homme, et dont il se chargea (68), tandis que tous les êtres le redoutèrent, je veux dire le [dépôt] mentionné dans cette parole du Très-Haut : « Nous avons offert le dépôt [de la foi] aux cieux, à la terre, aux montagnes, etc. » (69).

C'est par suite des interprétations, et de l'opinion qu'elles doivent être ouvertement exposées en ce qui concerne la Loi divine, que se sont développées les sectes de l'Islam, au point qu'elles se sont taxées l'une l'autre d'infidélité et d'hérésie, et [c'est] surtout [par suite] des fausses interprétations. Ainsi, les mo'tazilites ont interprété de nombreux versets et de nombreux hadits, et ils ont découvert leurs interprétations au vulgaire. De même ont fait les ach'arites, bien qu'ils aient été plus avares d'interprétations. Par là, ils ont jeté les gens dans l'inimitié, la haine réciproque et les guerres ; ils ont mis en pièces la Loi divine et divisé les gens complètement. En outre de tout cela, dans les méthodes qu'ils ont suivies pour établir leurs interprétations, ils ne sont ni avec le vulgaire ni avec les esprits d'élite ; car ces méthodes, si on les examine, ne remplissent pas les conditions de la démonstration ; on le reconnaît au moindre examen, si on connaît les conditions de la démonstration. Bien plus, beaucoup de principes sur lesquels les ach'arites fondent leurs connaissances sont sophistiques,

كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض  
ووجود الاسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد تعدى  
نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس  
يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وهم  
الكافرون والضالون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم اول الواجبات النظر  
وقال قوم الايمان اعنى من قبل انهم لم يعرفوا اى الطرق هي الطرق  
المشتركة للجميع التي دعا الشرع من ابوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك  
طريق واحد فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا واضلوا

فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ولا غيرهم من  
اهل النظر هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم (١) الجمهور بها  
وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا  
هذه قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فان الكتاب  
العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق  
المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصة (٢) واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه ليس

(1) Le ms. porte الى قصد الشارع تعليم Müller, suivi par les éditions du Caire (Sauf C qui conserve intact le texte du ms.), corrige تعليم en تعليم et laisse الى tel quel. Il nous paraît préférable de conserver تعليم et de lire الى au lieu de الى en vocalisant قَصَدَ au lieu de قَصِدَ. — (2) Voir la note correspondante (70) de notre traduction.

car ils nient maintes vérités nécessaires, par exemple la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence de causes nécessaires des choses causées, [l'existence] des formes substantielles et des causes secondes. Leurs spéculatifs ont fait injure aux musulmans, en ce sens qu'une secte des ach'arites taxe d'infidélité quiconque ne connaît pas l'existence du Créateur, Glorieux, par les méthodes qu'ils ont instituées dans leurs livres pour le connaître, alors que ce sont eux, en réalité, les infidèles et les égarés. De là leurs divergences, les uns disant que le premier des devoirs est la spéculation, d'autres disant que c'est la foi, je veux dire de ce qu'ils ne savent pas reconnaître quelles sont les méthodes communes à tous, portées par lesquelles la Loi divine appelle tous les hommes, et [parce qu'ils] pensent qu'[il n'y a pour] cela qu'une seule méthode. En quoi ils s'écartent du but du Législateur, ils s'égarent et ils égarent.

Si l'on dit : Puisque ce ne sont pas ces méthodes, suivies par les ach'arites et par d'autres spéculatifs, qui sont les méthodes communes par lesquelles le Législateur s'est proposé d'enseigner la masse, et par lesquelles seules on peut l'enseigner, quelles sont donc les méthodes qui sont telles dans notre Loi religieuse? — nous répondons : Ce sont uniquement les méthodes qui ont place dans le Livre précieux. Car si l'on examine le Livre précieux, on y trouve les trois méthodes : la [méthode] qui existe pour tous les hommes, les [méthodes] communes pour l'enseignement du plus grand nombre, et la [méthode] réservée (70) : et si on les examine, il apparaît qu'on ne peut



يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه  
فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه او اظهر منها للجميع وذلك  
شيء غير موجود فقد ابطال حكمتها واطل فعلها المقصود منه افادة السعادة  
الانسانية

وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من اتى بعدهم فان  
الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل  
دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرح به واما  
من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت  
محبتهم وتفرقوا فرقا

فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعتمد الى  
الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء من شيء مما كلفنا اعتقاده  
ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما امكنه من غير ان يتأول من ذلك شيئا الا  
اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه اعني ظهورا مشتركا للجميع

فان الاقاويل الموضوعه في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه ان يبلغ  
من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من  
كان من اهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل  
فاذا الاقاويل الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث  
خواص دلت على الاعجاز

trouver des méthodes communes pour l'enseignement de la masse meilleures que les méthodes qui y figurent. Celui donc qui les altère par une interprétation qui n'est pas claire en elle-même, ou plus claire qu'elles pour tout le monde, ce qui ne peut être, [celui-là] en détruit la sagesse, et détruit leur effet utile pour procurer la félicité humaine.

Cela est très clair si on considère ce que furent les premiers musulmans et ce que furent ceux qui vinrent après eux. Car les premiers musulmans arrivaient à la vertu parfaite et à la crainte de Dieu (71) par le seul usage de ces arguments, sans les interpréter, et ceux d'entre eux qui s'occupaient d'interprétation ne jugeaient pas à propos d'en parler ouvertement. Mais ceux qui vinrent après eux, ayant fait usage de l'interprétation, leur crainte de Dieu diminua et leurs divergences se multiplièrent, leur amitié disparut et ils se divisèrent en sectes.

Il faut donc que celui qui veut écarter de la religion cette innovation (72) ait recours au Livre précieux, qu'il recueille toutes les indications qui s'y trouvent sur chacune des choses que nous sommes tenus de croire, et qu'il s'applique à les considérer dans leur sens extérieur (73), autant que cela lui est possible, sans chercher à en rien interpréter, sauf quand l'interprétation est claire (74) en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous. Car si on examine les arguments de la Loi divine destinés à l'enseignement des gens, il semble que leur force de persuasion conduise jusqu'à un point où l'on ne peut faire sortir du sens extérieur (75) ce qui n'y est pas à prendre au sens extérieur, à moins qu'on ne soit homme de démonstration ; et ce caractère propre ne se trouve dans aucune autre [espèce] d'arguments.

Donc, les arguments religieux qui, dans le Livre précieux, s'adressent à tous, ont trois caractères propres qui [en] indiquent la nature de prodige inégalable :

احداها انه لا يوجد اتم اقناعا وتصديقا للجميع منها  
والثانية انها تقبل النصره بطبعها الى ان تنتهي الى حد لا يقف على  
التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا اهل البرهان  
والثالثة انها تتضمن التبيه لاهل الحق على التأويل الحق  
وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب المعتزلة اعني  
ان تأويلاتهم لا تقبل النصره ولا تتضمن التبيه على الحق ولا هي حق ولهذا  
كثرت البدع

وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان انسا الله في العمر فسنثبت  
فيه قدر ما يسر لنا منه ففسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان  
النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في  
غاية الحزن والتألم وبخاضة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه  
الى الحكمة فان الاذية من الصديق هي اشد من الاذية من العدو اعني ان  
الحكمة هي صلاحية الشريعة والاخت الرضية فالاذية ممن ينسب اليها اشد  
الاذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان  
بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة وقد آذاها ايضا كثير من الاصدقاء الجهال  
ممن ينسبون انفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق  
الجميع لمحبتة ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشناآن بفضله  
وبرحمته

1° On ne peut trouver rien de plus parfait qu'eux au point de vue de la persuasion et de l'assentiment [lorsqu'il s'agit] de tous [les hommes] ;

2° Ils ont, par nature, la force [de persuader], jusqu'à un point où seuls peuvent les interpréter, lorsqu'ils admettent une interprétation, les hommes de démonstration ;

3° Ils contiennent de quoi éveiller l'attention des hommes de vérité sur l'interprétation vraie.

Or, cela ne se trouve ni dans les doctrines des ach'arites, ni dans les doctrines des mo'tazilites, je veux dire que leurs interprétations n'ont pas la force [de persuader], ni ne contiennent de quoi éveiller l'attention sur la vérité, ni ne sont vraies. Et c'est pourquoi les hérésies se sont multipliées.

Notre désir serait de nous consacrer à [atteindre] ce but et de pouvoir y [arriver]. Si Dieu [nous] prête vie, nous ferons pour cela tout ce qu'Il nous permettra. Peut-être cela servira-t-il de point de départ pour ceux qui viendront ensuite. Car [notre] âme, à cause des tendances mauvaises et des croyances corruptrices qui se sont introduites dans cette religion, est au comble de la tristesse et de la douleur, en particulier [à cause] des [dommages] de ce [genre] qu'elle a subis du fait de ceux qui se réclament de la philosophie (*hikma*). Car le mal [qui vient] d'un ami est plus pénible que le mal [qui vient] d'un ennemi. Je veux dire que la philosophie (*hikma*) est la compagne de la religion et sa sœur de lait : le mal [venant] des [hommes] qui se réclament d'elle est donc le plus pénible des maux ; outre l'inimitié, la haine violente et les disputes qui s'élèvent entre elles, alors qu'elles sont compagnes par nature, amies par essence et par disposition innée. Mais beaucoup d'amis insensés lui (76) font aussi du tort, parmi ceux qui se réclament d'elle : ce sont les sectes qui la divisent. Dieu donnera la bonne direction à tous. Il les aidera tous à l'aimer. Il réunira leurs cœurs dans la crainte de Lui. Il les délivrera de la haine et de l'inimitié, par sa grâce et sa miséricorde.



وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا  
الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين  
سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من  
معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشييب  
المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في اصل الشريعة

Déjà Dieu a supprimé beaucoup de ces maux, de ces égarements, de ces fausses directions, grâce au pouvoir établi (77), et grâce à ce [pouvoir] il a ouvert la voie à un grand nombre de biens, en particulier pour les hommes qui suivent le chemin de la spéculation et qui ont le désir de connaître le vrai. Car Il a appelé la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui s'enchaînent à l'autorité d'autrui, mais inférieure à l'éristique des motakallimîn, et Il a éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation intégrale sur les principes fondamentaux de la religion (78).

---

## ضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال رضي الله عنه

ادام الله عزتكم وابقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما فقمتم  
بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظرهم  
السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه  
متعلقا بالاشياء المحدثه عنه وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة  
عنكم ان نحل هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط  
لم يقدر على الحل

والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون  
فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هي في علمه في  
حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انها في  
علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان  
يكون العلم القديم متغيرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد  
حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا ان  
العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها اعني الموجودات المحدثه  
قبل ان توجد كما هي حين وجدت فسيجب ان يقال ليست في نفسها قبل

## II. - APPENDICE

### SUR LA QUESTION DE LA SCIENCE ÉTERNELLE

signalé par Abou'l-Walîd [Ibn Rochd] dans le « *Faṣl el-maqâl* » (79)  
(Dieu soit satisfait de lui !)

---

Que Dieu fasse durer votre puissance (80), qu'il continue à vous accorder ses bénédictions, qu'il écarte de vous les sources des vicissitudes ! Après avoir surpassé par la supériorité de votre intelligence et l'excellence de votre naturel beaucoup de ceux qui s'adonnent à ces sciences, la sûreté de votre réflexion vous a conduit à l'examen de la difficulté qui se présente à propos de la Science de l'Éternel Glorieux considérée dans sa dépendance par rapport aux choses par Lui produites. Il est de notre devoir, en vue de la vérité, et pour vous délivrer de cette incertitude, de dissiper cette difficulté, après avoir parlé des [raisons] sur lesquelles on la fonde : car celui qui ne sait pas comment le nœud se fait ne peut [le] défaire.

Voici comment se noue la difficulté. Si toutes les choses de ce monde sont dans la science du Dieu Glorieux avant qu'elles n'existent, sont-elles, dans sa science, lorsqu'elles existent, telles qu'elles y étaient avant d'exister, ou bien sont-elles, dans sa science, lorsqu'elles existent, autres qu'elles n'étaient dans sa science avant d'exister ? — Si nous disons : « elles sont dans la science de Dieu, lorsqu'elles existent, autres qu'elles n'étaient dans sa science avant d'exister », il s'ensuit que la science éternelle est changeante, et que lorsque ces [choses] surgissent du non-être (81) à l'existence, il y a une nouvelle science qui naît. Mais cela est absurde [appliqué] à la science éternelle. Si nous disons : « la science de ces [choses] est une aux deux moments », on demandera : « Mais sont-elles elles-mêmes (j'entends les [cho-



ان توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود والمعدوم واحدا فاذا سلم  
الخصم هذا قيل له افليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا  
قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه ان يكون العلم به  
يختلف والا فقد علم على غير ما هو عليه فاذا يجب احد امرين اما ان  
يختلف العلم القديم في نفسه او تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الامرين  
مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان اعني من  
تعلق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت  
فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في الوقت  
الذي وجدت فيه وليس ينجى من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في  
الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين  
كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود (١) موجود  
فانه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير او لم يحدث وهو خروج  
الشيء من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كبروا وان قالوا  
حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدث هذا التغير معلوم للعلم القديم ام  
لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان  
يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك على  
ابلق ما يمكن ان يقرر به على ما فاضناكم فيه (٢)

(1) Var. بوجود. — (2) Ce membre de phrase depuis ما على manque dans la version latine de Raymond Martin (Voir ici notre Introduction, p. viii, au bas).

ses] existantes *produites*), [sont-elles] telles avant d'exister que lorsqu'elles existent ? » Il faut bien répondre : « Elles ne sont pas elles-mêmes, avant d'exister, telles que lorsqu'elles existent », sinon, l'existant et le non-existant seraient une [seule et même chose]. Si l'adversaire accorde cela, on lui demande : « Est-ce que la vraie science n'est pas la connaissance de l'existence telle qu'elle est ? » S'il répond oui, on [lui] dit : « Il est, par conséquent, nécessaire que lorsque la chose elle-même varie, la science de cette chose varie, sinon elle serait connue autre qu'elle n'est. Donc, de deux choses l'une : ou bien la science éternelle elle-même varie, ou bien les choses *produites* ne lui sont pas connues. Or, les deux alternatives sont absurdes [appliquées] au Dieu Glorieux. A l'appui de cette difficulté [vient] ce que l'on constate chez l'homme, je veux dire la dépendance de sa science par rapport aux choses non-existantes, quant à la virtualité de l'existence, et la dépendance de sa science par rapport à elles, lorsqu'elles existent ; car il va de soi que les deux sciences sont différentes, sinon il ignorerait l'existence des choses au moment où elles existent. On ne peut échapper en répondant, comme les motakallimîn ont coutume de le faire, que le Très-Haut connaît les choses avant qu'elles ne soient, telles qu'elles sont au moment où elles sont, avec les [circonstances] de temps, de lieu, et autres particularités propres à chaque être ; car on leur répond : « Mais, lorsqu'elles existent, survient-il un changement ou n'en survient-il pas ? à savoir le passage de la chose du non-être à l'existence ? » S'ils répondent : « Il n'en survient pas », ils font preuve d'opiniâtreté. S'ils répondent : « Il survient un changement », on leur dit : « Est-ce que la survenance de ce changement est connue de la science éternelle, ou non ? » Et alors revient, inévitable, la difficulté de tout à l'heure. En somme, la difficulté est de concevoir que la science d'une chose avant qu'elle n'existe et la science de cette chose après qu'elle existe soient une seule et même science. C'est ainsi que se pose la difficulté sous sa forme la plus pressante, comme nous vous l'avons exposé en conversant avec vous.

وحل هذا الشك يستدعى كلاما طويلا الا انا ههنا نقصد للنكته التي بها ينحل وقد رام ابو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مفتح وذلك انه قال قولا معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء في علم الله سبحانه اعنى ان تتغير في انفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمينه زيد ثم تعود يسرته والاسطوانة بعد لم تتغير في نفسها وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها وذلك ان الاضافة التي كانت يمينه قد عادت يسرة وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة اعنى الحامل لها الذي هو الاسطوانة (١) واذا كان ذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند (٢) تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمينه والذي ينحل به هذا الشك عندنا فهو ان يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له

(1) Voir la note correspondante (84) de notre traduction. — (2) Bourdon d'une ligne dans C, du premier عند au second.

La solution de cette difficulté exigerait un long discours ; mais nous ne visons ici qu'à indiquer le point capital de cette solution. Abou Hâmid [El-Ghazâlî] a déjà voulu résoudre cette difficulté, dans son livre intitulé *Et-tahâfot* (*L'effondrement [des falâcifa]*) (82), par une argumentation qui n'a rien de satisfaisant. Son argumentation revient à prétendre que la connaissance et l'objet connu sont corrélatifs ; et de même que de deux corrélatifs l'un peut changer sans que l'autre change lui-même, ainsi semble-t-il en être des choses par rapport à la connaissance du Dieu Glorieux : je veux dire qu'elles changent elles-mêmes sans que change la connaissance qu'a d'elles le [Dieu] Glorieux. C'est ainsi qu'en fait de corrélatifs, une même colonne [peut] être [d'abord] à droite de Zeïd, puis se trouver à sa gauche, sans que la colonne elle-même, cependant, ait changé (83). Mais cette [comparaison] n'est pas exacte : car la relation elle-même a changé, à savoir : la relation [*se trouver*] *du côté droit* est devenue [*se trouver*] *du côté gauche* ; ce qui seul n'a pas changé, c'est le sujet de la relation, c'est-à-dire ce qui en est le *substrat* : c'est la colonne (84). Mais s'il en est ainsi, et si la connaissance est la relation elle-même, il faut donc nécessairement qu'elle change lorsque change l'objet connu, comme change la relation de la colonne à Zeïd lorsqu'elle change, c'est-à-dire lorsqu'elle devient [*se trouver*] *à gauche* après avoir été [*se trouver*] *à droite*.

La solution de cette difficulté, à notre avis, consiste à reconnaître que le rapport de la connaissance éternelle à l'être est autre que le rapport de la connaissance *produite* à l'être : l'existence de l'être est la cause et la raison de notre connaissance, tandis que la connaissance éternelle est la cause et la raison de l'être. Si l'existence de l'être après sa non-existence avait pour conséquence l'apparition, dans la connaissance éternelle, d'une connaissance surajoutée, comme cela a lieu dans la connaissance *produite*, il en résulterait que (*e*) la connaissance éternelle serait l'effet de l'être et non sa cause. Il



فاذا واجب ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله اعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه

فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير اعنى في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وانما لزم ان لا يعلمه بعلم محدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لانه غير متعلق اصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لامن جهة انه موجود فقط او موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب ان

faut donc nécessairement qu'il ne survienne pas en elle de changement, comme il en survient [un] dans la connaissance *produite*. Si l'on a commis cette erreur, c'est uniquement parce qu'on a conclu de la connaissance *produite* à la connaissance éternelle : c'est conclure du sensible au suprasensible; et le vice d'une pareille conclusion est chose connue. De même qu'il ne survient dans l'agent aucun changement au moment où existe son effet, je veux dire un changement qui n'était pas auparavant, de même il ne survient dans la connaissance éternelle [du Dieu] Glorieux aucun changement au moment où l'objet de sa connaissance est produit par elle.

Donc, la difficulté est résolue, et nous ne sommes pas obligés d'admettre que s'il n'y survient aucun changement, je veux dire dans la connaissance éternelle, [Dieu] ne connaît pas l'être tel qu'il est, au moment où il est *produit* : nous sommes obligés d'admettre seulement qu'il ne le connaît pas d'une connaissance *produite*, mais bien d'une connaissance éternelle ; car la survenance d'un changement dans la connaissance au moment du changement de l'être n'est une condition que de la connaissance déterminée par l'être, c'est-à-dire de la connaissance *produite*. Par conséquent, la connaissance éternelle est liée à l'être d'une autre manière que la connaissance *produite*. Non pas qu'elle ne lui soit liée en aucune façon, selon une opinion qu'on attribue aux *falâcifa* ; ils déclareraient, à propos de cette difficulté : « Le Glorieux ne connaît pas les choses particulières ». Mais c'est à tort qu'on leur prête cette [doctrine]. Celle qu'ils professent est que [Dieu] ne connaît pas les choses particulières de cette connaissance *produite* dont c'est une condition d'être *produite* quand elles sont *produites* ; car elle est leur cause, non leur effet comme c'est le cas pour la connaissance *produite*. Et c'est là le plus haut degré d'*exemption* [d'imperfections] qu'il est obligatoire de reconnaître. La démonstration établit donc d'une manière nécessaire qu'il connaît les choses parce qu'elles ne proviennent de lui qu'en tant qu'il connaît, non pas en tant qu'il existe purement et simplement, ni en tant qu'il existe avec tel attribut, mais en tant qu'il connaît, ainsi qu'a dit le Très-Haut : « Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? lui le Pénétrant, le Savant ! » (85). Mais la démonstration établit [aussi],

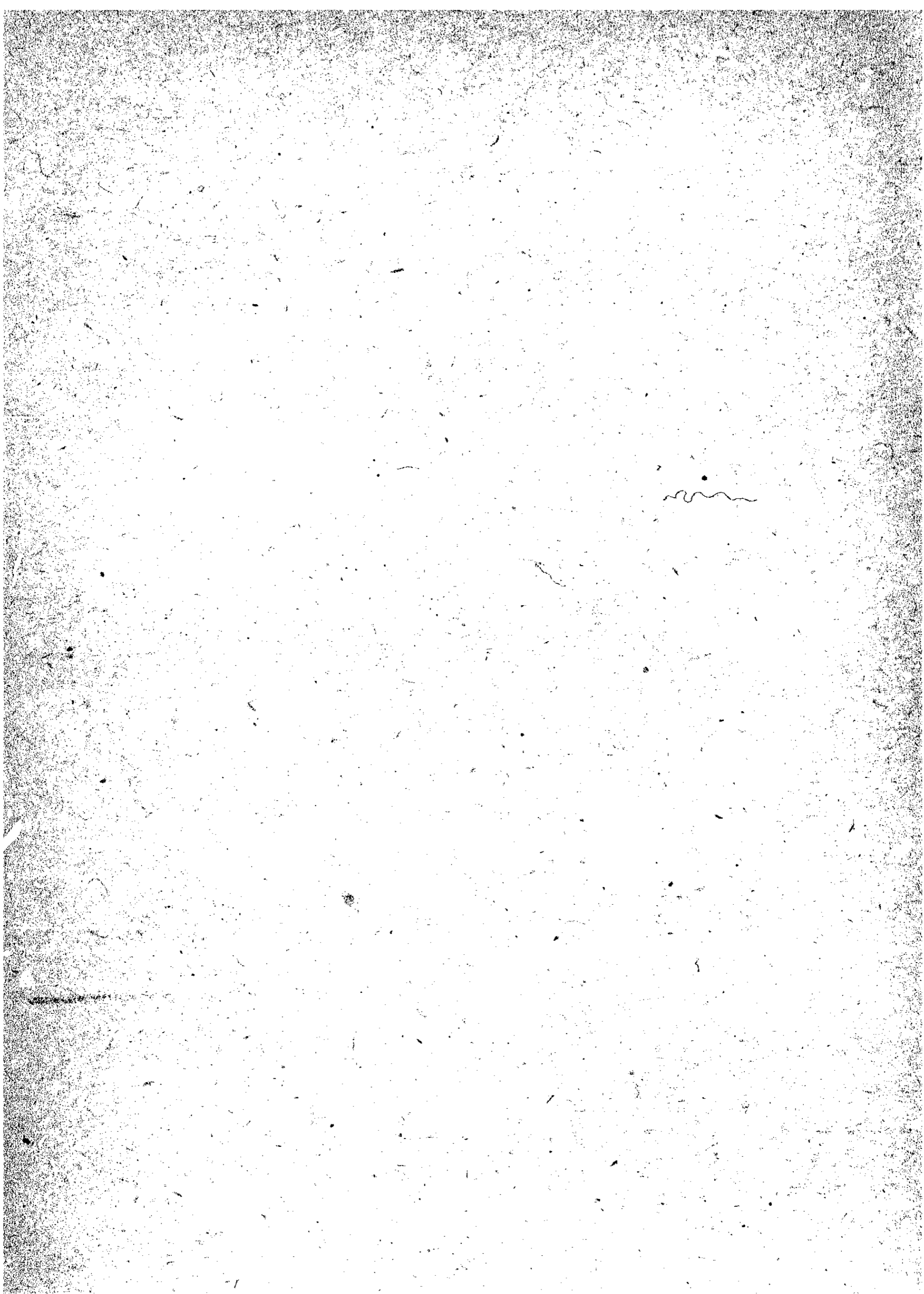
يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف  
يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط  
بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذار في المنامات والوحي وغير ذلك  
من انواع الالهامات

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك وهو امر لا مرية فيه ولا شك  
والله الموفق للصواب والمرشد للحق

d'une manière nécessaire, qu'il ne les connaît pas d'une connaissance telle que la connaissance *produite*. Il faut donc qu'il y ait en [lui] une autre connaissance des êtres, non qualifiable. C'est la connaissance éternelle [du Dieu] Glorieux. Et comment peut-on s'imaginer que les philosophes péripatéticiens professent que la connaissance éternelle n'embrasse pas les choses particulières, eux qui professent qu'elle est le fondement des prémonitions oniriques, de la révélation et autres sortes d'inspiration ?

Voilà quelle nous paraît être la manière de résoudre cette difficulté. C'est une solution qui ne comporte ni contestation ni doute. C'est Dieu qui aide à faire ce qui est bien et qui conduit au vrai.





## Notes du Traité décisif

### Page 1

(1) Le titre complet signifie littéralement : *Examen critique et solution de la question de l'accord entre la Loi religieuse et la Philosophie*. *El-hikma*, c'est la *Sagesse*, la *Philosophie* en général. Ce terme a une acception plus étendue que celui de *falsafa*, translittération du grec φιλοσοφία, qu'Ibn Rochd emploiera dès les premières lignes, et qui désigne spécialement la philosophie grecque, soit celle des anciens philosophes grecs et surtout Aristote, soit celle de leurs continuateurs, les *falâcifa* musulmans. Sur les raisons de l'emploi, par Ibn Rochd, tantôt du mot *hikma*, tantôt du mot *falsafa*, voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 46, l. 20, à p. 48, l. 13.

(2) *El-mawdjoudât*, les choses existantes, les êtres, l'univers. Nous emploierons, suivant les cas, l'une ou l'autre de ces trois façons de traduire. Cf. notre n. 38 et 39 : *El-wodjoud*.

(3) *Qoran*, sourate LIX, verset 2 (l'admonestation s'adresse aux Juifs rebelles de Nadhîr). — Cette locution *fa'tabirou*, correspond exactement au latin *et nunc erudimini* (que cela vous serve de leçon, que cela vous apprenne [à ne pas récidiver]). Ibn Rochd joue ici quelque peu sur le sens de cette expression.

### Pages 1 et 2

(4) et (6) *Naçç*, texte sacré du *Qoran*, ou de la *sonna* (recueil des *hadits*, c'est-à-dire des dits et faits mémorables du prophète Mohammed), contenant une *énonciation formelle*. Voir El-Mâwerdî. *El-ahkâm es-solthâniyya*, traité de droit musulman... traduit et annoté... par le comte Ostrorog. Paris, 1901, Introduction générale, p. 21.

(5) *Qoran*, VII, 184.

(7) *Qoran*, VI, 75.

(8) C'est-à-dire quelle *structure*, quelles aptitudes Dieu, en les créant, leur a données, pour la plus grande utilité des hommes.

(9) *Qoran*, LXXXVIII, 17.

(10) C'est-à-dire à la *structure* que Dieu a donnée aux cieux et à la terre.

(11) *Qoran*, III, 188.

(12) Voir ici la n. 56.

### Page 3

(13) et (14) *El-'arif* (le connaissant) et la seconde fois *el-'arif billah* (le connaissant Dieu). Il s'agit du philosophe qui cultive la théologie rationnelle ou théodicée. Voir le grand Dictionnaire de Calcutta, *Kitâb kachchâf içhilâhât el-fonoun*, art. *ma'rifa*, p. 995, au bas. Voir également *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. de Slane. Imprimerie Nationale, 1863-1868, 3 vol., 1<sup>er</sup> vol.,

p. 223 ; le traducteur rend improprement le pluriel de 'arif par les *sachants*. Mais Goldziher traduit exactement *et-'arif* « celui qui connaît vraiment Dieu » (*Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, mahdi des Almohades. Alger, 1903, Introduction par I. Goldziher, p. 89, l. 2-3). Le terme *métaphysicien* semble donc avoir ici une signification un peu trop étendue. Mais d'abord, la langue française ne possède aucun mot pour désigner le métaphysicien qui s'adonne spécialement à l'étude de la théodicée (le mot *théologien* ayant un sens bien différent, il faudrait sur le modèle du mot grec *θεολόγος*, qui répond exactement à la question, créer le mot français *théologue*). En outre, il s'agit, dans ce texte, du philosophe qui, pour arriver à la connaissance de Dieu, spéculé sur tout l'univers, qui se livre, par conséquent, à l'étude de la métaphysique en général, en même temps qu'à cette partie de la métaphysique qui a nom théologie rationnelle ou théodicée. — Notons que chez les Çoufis, ce terme *'arif* prend une signification mystique.

(15) Voir n. 4 et 6. — La « raison que ce n'est pas ici le lieu d'indiquer » est sans doute celle qu'il indiquera plus loin, p. 9, l. 11 à l. 13, et p. 17, l. 1 à l. 8.

Page 4

(16) A la fin de son commentaire à l'aphorisme 1 d'Hippocrate : « L'art est long, la vie est courte, l'occasion est fugitive, l'empirisme est dangereux, le raisonnement est difficile », Galien dit : « car il n'est personne qui puisse tout seul inventer en quelque sorte un art et le mener à perfection » (*Les Aphorismes d'Hippocrate*, suivis des Aphorismes de l'École de Salerne, *Collectio Antiqua* 30, se vend à Paris à l'enseigne du Pot Cassé, p. 41 l'aphorisme d'Hippocrate, et p. 140, l. 2-3 le texte de Galien.

(17) *Et-tazkiya*. Le texte de Müller porte ici *et-tadhkiya* (*l'égorge-ment*), et cinq mots plus haut *et-tazkiya* (*la purification*). Dans sa traduction allemande, publiée seize ans plus tard, Müller lit aux deux endroits *et-tadhkiya* (*l'égorge-ment*), et traduit, en conséquence, *bei dem Schlachten*. Il faut, au contraire, lire aux deux endroits *et-tazkiya* (*la purification*), comme le font les éditions du Caire, car il est beaucoup plus naturel de comparer le syllogisme à un instrument de purification (intellectuelle) qu'à un instrument d'égorge-ment (le couteau du sacrifice). C'est à cause de cette allusion à l'ablution purificatoire, que nous rendons le mot arabe *âla* (*ustensile, instrument*) par le terme générique *instrument*, plutôt que le terme spécifique *ustensile* : on peut bien dire en français que le syllogisme est un *instrument* de purification, mais non qu'il est un *ustensile* de purification.

Page 5

(18) Dans l'Espagne musulmane et dans l'Afrique Mineure, l'étude des *oçoul el-fiqh* (*sources de la législation*) était en général, avant les Almohades, absolument négligée. Voir *Le livre de Mohammed Ibn Toumert* (cité ci-dessus, n. 13 et 14), Introduction, p. 27 et n. 4 ; Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...* pp. 89 à 97.

Page 6

(19) *Cinâ'at eç-çanâ'i*. Le mot *cinâ'a*, qui correspond au grec τέχνη, signifie à la fois science et art.

Pages 7 et 8

(20) Cf. *Qoran*, XVI, 71. — Cf. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. de Slane, 3<sup>e</sup> vol., p. 164 au bas et n. 5.

(21) et (23 bis) Dans notre première traduction, nous rendions ces deux passages comme suit : « puisque nous avons la conviction, nous musulmans, que notre divine Loi religieuse est la vérité (*haqq*)... », et : « si ces préceptes religieux sont la vérité (*haqq*)... » (*Façl*, trad. de 1905, p. 25, l. 5-7 ; p. 25, av.-dern. l.). Ibn Rochd ne pouvait, en effet, qualifier de *faux* les symboles et préceptes choisis, à l'usage du vulgaire, par l'infaillible sagesse de Dieu. Il les tient donc pour *vrais*, mais en un sens relatif, c'est-à-dire que la prophétie n'est pas une imposture, que son symbolisme est la meilleure expression sensible de la vérité pure, philosophique, et ses préceptes la meilleure adaptation, à l'usage du vulgaire, des règles de conduite dictées au philosophe par la pure raison. Cependant, puisque, en somme, un spécialiste a pu s'y tromper, nous croyons bien faire de retoucher ici notre première version, en nous référant à un passage parallèle d'Ibn Thofaïl : « Dans une île voisine, dit-il, de l'île [déserte] où Hayy ben Yaqdhân était né... s'était introduite une de ces « *milal eç-çahîha* » issues des anciens prophètes... C'était une religion qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles... comme c'est l'usage dans les discours qui s'adressent au vulgaire » (Léon GAUTHIER, *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et trad., 1<sup>re</sup> éd. Alger, 1900, p. 102, l. 29, à p. 103, l. 5 = 2<sup>e</sup> éd. Beyrouth, 1936, p. 100, l. 9 à l. 16) ; et nous avons montré (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909, p. 111, l. 20 à l. 24) qu'il s'agit de la religion musulmane (cf. *Hayy ben Yaqdhân*, 2<sup>e</sup> éd., p. 107, l. 12 à l. 16, l. 22 à l. 25). L'épithète *haqq* d'Ibn Rochd correspond exactement à l'épithète *çahîh* d'Ibn Thofaïl. Or, nous avons traduit « *el-milal eç-çahîha* » par « les religions de bon aloi » ; nous traduirons donc ici : « que notre divine Loi religieuse est de bon aloi »... « ces préceptes religieux sont de bon aloi » (*f*). Cf. p. 28, l. 1 (= p. 28, l. 1) : ne sont pas bonnes (méthodes).

Page 8

(22) Littéralement : vers le rouge (c'est-à-dire les hommes de race blanche) et le noir (les nègres), vers les hommes de toutes races. Cette expression est courante en arabe.

(23) *Qoran*, XVI, 126.

(23 bis) Voir n. 21.

Page 9

(24) *Qoran*, II, 27. La présente citation qoranique s'applique aussi à un passage tout à fait semblable (*Qoran*, XLI, 10), cité plus loin par Ibn Rochd (trad., p. 15, dern. l., à p. 16, l. 1). Elle pourrait s'appliquer



également à un troisième passage qu'Ibn Rochd ne cite point dans ce traité (*Qoran*, VII, 52) : « Ensuite, Dieu vint s'asseoir (*istawâ*) sur le Trône ». — Sur ce hadîts, voir la note de Müller, p. 8, n. 1 de sa trad. allem.

Pages 10 et 11

(25) *Qoran*, III, 5. Voici la traduction complète de cet important verset : « C'est Lui qui t'a révélé (littéralement : qui a fait descendre sur toi) le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs et constituent la *mère du Livre* [c'est-à-dire sa partie fondamentale], et d'autres sont ambigus. Ceux qui ont dans le cœur une propension à l'erreur s'attachent à ce qui s'y trouve d'ambigu, par amour de la sédition et par désir d'interpréter ces [textes ambigus]; or, nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu... » ; à partir de là, malheureusement, vu l'absence de toute ponctuation dans l'écriture arabe, la suite de ce verset capital peut s'entendre en deux sens diamétralement opposés : 1° « si ce n'est Dieu [ici, un point]. Quant aux [littéralement : « Et les] hommes d'une science profonde [ou : solide], ils disent : « Nous y croyons, tout cela vient de notre Seigneur ». Car nul ne réfléchit si ce n'est ceux qui sont doués d'intelligence. » ; 2° « si ce n'est Dieu et les hommes d'une science profonde. Ils disent : « Nous y croyons... » etc., comme ci-dessus. Pour une discussion approfondie de tout ce verset, voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 59 au bas, à p. 68. Ibn Rochd choisit naturellement, d'accord sur ce point avec les théologiens, la seconde interprétation, car aux termes de la première, toute philosophie et toute théologie seraient interdites. Notons qu'Ibn Rochd arrête la citation après « et les hommes d'une science profonde », peut-être parce que la suite cadre assez mal avec la seconde interprétation. Notons aussi que, plus loin, une glose à ce verset, inintelligente à cet endroit (voir n. 53), mais intelligente en soi, substituera à cette expression « les hommes d'une science profonde » cette autre expression « les hommes de démonstration », c'est-à-dire les seuls philosophes.

(26) *Naql tawâtor*. Voir W. MARÇAIS, *Le Taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté. Journ. Asiat., janv.-févr. 1901, p. 103, note; juill.-août, p. 105, l. 2 et note, p. 113, n. 1.

(27) et (28) *Dhâhir* (extérieur, exotérique) ; *bâthin* (intérieur, ésotérique).

Page 11

(29) *Tahâfot el-falâcifa*. Sur la traduction, si controversée, de ce titre, ainsi que du titre du livre (*Tahâfot et-Tahâfot, L'effondrement de l'Effondrement*) qu'Ibn Rochd a consacré à réfuter celui d'El-Ghazâlî, voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 99, n. 1 ; sur le contenu des deux ouvrages, *ibid.*, pp. 97 à 102. Pour une liste détaillée des diverses manières dont on a tenté de rendre dans ces deux titres arabes le mot *tahâfot*, voir Louis GARDET, *Raison et foi en Islâm*, Revue Thomiste, avril 1938, p. 343, n. 1, et l'édition du *Tahâfot el-falâcifa d'El-Ghazâlî* par le P. Maurice Bouyges. Beyrouth, 1927, p. x-xi.

Page 12

(30) Titre complet de l'ouvrage : *Kitâb et-tafriqa bain el-islâm wa'z-zandaqa*.

(31) C'est-à-dire de couper la phrase (nous dirions, en français, de mettre un point) après *et les hommes d'une science profonde*, et non avant, dans le verset qoranique III, 5, cité plus haut (voir ici, n. 25 ; cf. n. 60).

(32) *Mostafidh* (répandu, connu par la commune renommée). Pour l'exacte signification de ce terme technique, voir W. MARÇAIS, *Le Taqrib de En-Nawawi*, Journ. Asiat., janv.-févr. 1901, p. 131; juill.-août 1901, p. 104, n. 1, p. 106 note et p. 125.

Page 13

(33) On sait que la grammaire arabe admet seulement trois parties du discours, nom, verbe, particule, et qu'elle classe l'adjectif dans la catégorie du nom.

(34) Le mot *djalal*, appliqué à une affaire, a les deux sens contraires de *grave, importante*, et de *sans importance, de bagatelle*. Le mot *çarim* signifie à la fois *aurore* et *nuit très sombre* ou *une certaine partie de la nuit*. Ces mots arabes ayant deux sens contraires sont si nombreux, que les lexicographes en ont composé des dictionnaires spéciaux ayant pour titre *Kitâb el-adhdâd* (*Livre des mots de significations contraires*). Voir *Drei arabische Quellenwerke über die Adhdâd, mit Beitragen von P. A. Salhani S. J. und einem spätarabischen Anhang herausgegeben von Dr August Haffner*. Beyrouth, 1913.

(35) C'est la *Dhamîma* (*Appendice*), dont nous publions ici, à la fin du *Faql*, le texte arabe et une traduction française avec notes. Voir ici notre Introduction, p. vi. — Pour l'expression « un de nos amis », voir plus loin notre n. 80.

(36) Littéralement : des choses particulières *produites* dans le temps futur.

(37) *Azâlî*, *éternel a parte ante, prééternel* (synonyme de *qadîm*).

Page 14

(38) et (39) *El-wodjoud*, *l'existence, les êtres, l'univers*. Cf. notre note 2 : *El-mawdjoudât*.

Page 15

(40) Celles des motakallimîn (théologiens).

(41) *Qoran*, XI, 9.

(42) *Qoran*, XIV, 49.

Page 16

(43) *Qoran*, XLI, 10.

(44) Cf. ici, trad., p. 11, l. 16, un passage analogue, dans lequel *hokama'* (philosophes) est remplacé par *'olamâ'* (savants).

(45) On trouvera dans notre article *La racine arabe HKM et ses dérivés* (pp. 435 à 454 de l'Homenaje á D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado. Saragosse, 1904, en particulier p. 447) un commentaire de tout ce passage.

Page 18

(46) Voir ici, n. 70.

(47) Voir ici, n. 30. — « El-Ghazâlî, dit Ibn Rochd dans les *Manâhidj* (éd. Müller, p. 125, l. 15-16), montre qu'une seule et même chose peut avoir cinq formes d'existence, qu'il appelle : l'existence essentielle [ou : substantielle] (il expliquera, p. 125, l. 18 : « je veux dire l'existence hors de [l'esprit] ») ; la sensible, l'imaginative, l'intelligible, la problématique ». Ibn Rochd, ici, dit *quatre ou cinq*, parce que la cinquième (cf. p. 126, l. 4) est inconsistante.

(48) Tous nos textes portent *wa-hawâssihim* (et dans leurs sensations, et Müller traduit en conséquence : « in ihren... Sinnen », p. 15, l. 12). Il faut lire évidemment *wa-khawâççihim* (et dans leurs biens propres). Cf. Léon GAUTHIER, *Hayy ben Yaqdhân*, 2<sup>e</sup> éd., p. 152, l. 5 à l. 7 du texte arabe = trad. p. 111, l. 6 à l. 10 (cf. Aristote, *Métaphysique* 1074 b 3-5, un passage presque identique).

Page 19

(49) et (50) Voir ici, trad., p. 9, l. 35-36.

(51) Müller fait à tort de cette réflexion d'Ibn Rochd la fin du hadîts. — Voir dans Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, éd. Quatremère. Paris, 1858, 3 vol., 3<sup>e</sup> vol., p. 52, l. 1 et suiv. = trad. de Slane, 3<sup>e</sup> vol., p. 75, l. 22 et suiv., un commentaire de ce hadîts, conforme à celui d'Ibn Rochd. Mais le traducteur fait de « Saouda » (*es-saouda'* signifie la négresse) le nom propre de cette esclave (g).

(52) C'est-à-dire la corporalité de Dieu. La lecture de cette fin de phrase demeure douteuse : c'est par conjecture que Müller a lu *chadaw*, la première lettre de ce mot étant effacée, et au lieu de *'i'tiqâd* certaines éditions corrigent : *bi'tiqâd*. — Il s'agit, sans doute, de la secte des Karramiyya : voir Chahristânî, *Kitâb el-milal wa'n-nihal* (*Livre des sectes religieuses et philosophiques*), éd. W. Cureton. Londres, 1842-1846, 2 vol., 1<sup>er</sup> vol., pp. 79 à 85 = trad. allem. par Th. Haarbrücker. Halle, 1850-1851, 2 vol., 1<sup>er</sup> vol., pp. 119 à 127.

(53) Voir plus haut, n. 25. — L'addition qui suit : *wa-ahl el-borhân* (et les hommes de démonstration), que portent tous nos textes, est manifestement une glose interpolée, qui fait ici contresens.

Page 20

(54) Voir plus haut, n. 22. — En effet, bien que ce soit là un des points les plus délicats de son système dans ses rapports avec la religion, Ibn Rochd est en droit d'affirmer qu'il ne nie point, purement et simplement, l'existence de la vie future enseignée par la révélation, et qu'il se borne à en interpréter les « manières d'être », par des spéculations démonstratives, c'est-à-dire à la lumière de la physique et de la métaphysique aristotéliciennes. Il tient pour démontré que l'âme pensante des spéculatifs survit, d'une survivance impersonnelle, dans et par l'Intellect actif, dans la mesure où, en cette vie, elle s'est assimilée à lui ; et que l'âme des gens du vulgaire, restée chez la plupart d'entre eux, dira Ibn Thofaïl, « au rang des animaux dépourvus de

raison » (*Hayy ben Yaqdhân*, 2<sup>e</sup> éd., trad., p. 111, l. 27-28), « retournera au non-être ou à un état voisin du non-être » (*Hayy ben Yaqdhân*, 2<sup>e</sup> éd., p. 73, l. 4-5 et n. ; p. 74, l. 21 à l. 23, l. 28 à l. 30 ; p. 95, n. 6 ; p. 96 note, au début) ; il faut traduire ici *'adam* par *non-être* et non par *néant*, car pour les falâcifa, disciples d'Aristote, rien ne vient du néant ni ne retourne au néant (cf. ici, n. 81, et notre Introduction, p. XIX, l. 21 à l. 28). Cet état, c'est ou bien l'état de matière première, comme paraît l'indiquer Ibn Thofaïl, ou plutôt, comme paraît l'indiquer Ibn Rochd (*Tahâfot et-Tahâfot*, éd. Bouyges, p. 579, l. 1-2 = trad. lat., fol. 145 K, l. 10 à l. 14), l'état d'intellect purement passif, de simple puissance intellectuelle.

(55) Après *fa 'l-wâdjib* (*l'obligatoire*), il manque, dans tous nos textes, un mot qui semble nécessaire à la construction grammaticale et au sens, le mot *'alaïhi* (*fa 'l-wâdjib 'alaïhi*, *l'obligatoire pour eux, leur devoir*). L'éditeur de C, qui seul paraît avoir compris cette nécessité, restitue, au lieu du mot *'alaïhi* (*pour eux*), l'expression *fi haqqihi* (*à leur égard*), qu'on retrouve deux lignes plus loin. Mais l'idée n'est pas la même dans les deux passages : le premier passage signifie que ceux qui ne sont pas hommes de science ont le devoir, sous peine d'infidélité, de prendre ces textes au sens extérieur ; le second passage n'est pas une redite du premier : il signifie que les hommes de science, de démonstration, ont de leur côté, à l'égard des premiers, sous peine d'infidélité, le devoir de ne pas leur révéler l'interprétation de ces textes. Cf. trad., p. 26, l. 14 et suiv. ; p. 27, l. 9 à l. 15 ; p. 28 l. 21 à l. 24 (dans ce dernier passage, « et à ceux qui n'y sont pas aptes » signifie « et aux hommes d'arguments dialectiques ») : il s'agit alors d'interprétations démonstratives qu'un philosophe révèle à des théologiens.

Page 21

(56) Les logiciens musulmans complètent parfois la classification des arguments proprement dits, c'est-à-dire ayant une valeur concluante plus ou moins grande (démonstratifs, dialectiques, oratoires), en y ajoutant les arguments poétiques, qui ne sont pas de vrais arguments, et les arguments sophistiques, qui sont de faux arguments (voir plus haut ; à l'appel de n. 12).

(57) Pour le sens du mot *djam'* (*concilier*) dans ce passage, cf. *Manâhidj*, éd. Müller, p. 71, l. 13-14 ; p. 72, l. 1-2, l. 9-10 = trad. allem., p. 68, l. 15, l. 27-28 ; p. 69, l. 6-7.

(58) Ce vers est de Imrân ibn Hittân (voir Müller, trad., p. 17, n. 4).

Page 22

(59) *Qoran*, XXXI, 12.

Page 27

(60) *Qoran*, III, 5. Voir ici n. 25 et n. 31.

(61) *Qoran*, XVII, 87. Selon les commentaires les plus autorisés, il s'agit de l'ange Gabriel, agent de la révélation, qui est désigné parfois sous le nom de *Rouh el-qodoç* (*l'Esprit de sainteté*, le *Saint-Esprit*, par exemple *Qoran*, XVI, 104). Cf. Léon GAUTHIER, *Introduction à l'étude de*



la philosophie musulmane, L'esprit sémitique et l'esprit aryen, La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris, 1923, p. 100.

(62) « *Annahom tafalsafou* » : il s'agit de falâcifa.

Page 28

(63) *Yaqniyy*, évident, certain ; on pourrait traduire ici *apodictique, démonstrative*. L'auteur veut dire qu'entre le rôle du Législateur et le rôle du médecin l'analogie étant parfaite, on peut raisonner de l'un à l'autre *démonstrativement*, avec une *évidence*, une *certitude apodictique*. — Sous une forme plus développée, même assimilation, donnée comme « évidente », dans *Manâhidj* (éd. Müller, p. 69, l. 8, à p. 70, l. 14), entre le divin Législateur et l'habile médecin, entre la Loi religieuse et un merveilleux remède composé, entre le malencontreux altérateur de ce remède et les dialecticiens (c'est-à-dire les *théologiens*), dont les interprétations arbitraires et divergentes détruisent l'incomparable efficacité des méthodes persuasives, à l'usage du vulgaire, mises en œuvre dans les textes révélés.

(64) *Et-taqwâ*, la crainte révérentielle de Dieu, la piété, la vertu.

(65) *Qoran*, II, 179.

Page 29

(66) *Qoran*, XXII, 38.

(67) *Qoran*, XXIX, 44.

(68) *Fa-hamalaha* (et il s'en chargea), telle est la leçon du ms. de l'Escurial. Dans son édition arabe, Müller, prenant pour sujet de la proposition, au lieu de *el-insâno* (l'homme), le groupe *djami'o 'l-maw-djoudât* (tous les êtres), qui suit, avait cru devoir corriger *fa-hamalaha* en *fa'abâ an yahmilaha* (et ils refusèrent de s'en charger). Mais plus tard, dans sa traduction allemande, p. 23, n. 1, Müller a reconnu son erreur.

(69) *Qoran*, XXXIII, 72. Voici la traduction du verset complet : « Nous avons offert le dépôt [de la foi] aux cieux, à la terre, aux montagnes. Ils refusèrent de s'en charger et le redoutèrent. Mais l'homme s'en chargea. Certes, il est inique et insensé. »

Page 30

(70) Tout ce passage, depuis « Car si l'on examine... » jusqu'ici, a besoin d'être commenté point par point : 1° « On trouve dans le *Qoran* les trois méthodes » (voir aussi, trad., p. 8, l. 8-9) ; oui, mais en proportions très inégales et sous des formes bien différentes : « la Loi divine n'ayant d'autre but que l'enseignement de tous » (p. 23, l. 28-29), le *Qoran* ne contient guère que des arguments oratoires, rarement des arguments dialectiques (p. 24, l. 6 à l. 9), de la forme la plus simple et la plus voisine de celle des arguments oratoires ; quant aux arguments démonstratifs, il n'en est question qu'exceptionnellement, et seulement sous forme d'apparentes contradictions entre des textes allégoriques, contradictions ayant pour but de donner l'éveil aux hommes de démonstration (p. 24, l. 5-6), et de les inviter à les concilier par l'interprétation démonstrative (p. 10, l. 4 à l. 7), et d'autre part sous

forme de vagues indications « qui, par leur sens extérieur, témoignent plus ou moins clairement [pour qui sait les comprendre], en faveur du [sens auquel conduit] l'interprétation démonstrative » (p. 9, l. 21 à l. 28 ; 2° « la [méthode] qui existe pour tous les hommes » ne peut être que la méthode oratoire (voir vers la fin de la présente note) ; la [méthode] réservée [aux philosophes], c'est la méthode démonstrative ; quant aux « méthodes communes pour l'enseignement du plus grand nombre », on ne peut entendre par là que la méthode oratoire et la méthode dialectique (très rudimentaire) réunies à l'intention des hommes d'arguments oratoires, qui, en effet, constituent la grande masse, les deux autres classes, théologiens et philosophes, ne formant, même réunies, qu'une infime minorité. Ce deuxième membre de cette division tripartite empiète donc quelque peu sur la première ; 3° en outre, second défaut, puisque, dans ce deuxième membre, il ne s'agit que de deux méthodes, on attendrait ici, au lieu du pluriel (*eth-thorouq el-mochtarika*), le duel. On pourrait dire, pour répondre à cette objection, qu'en arabe le mot *tharîqa*, plur. *thorouq*, signifiant au sens premier, *voie*, et au sens dérivé, aussi bien *procédé* que *méthode*, et chaque méthode se résolvant en un grand nombre de procédés, l'emploi du pluriel est justifié. Cet emploi s'écarte, il est vrai, de l'usage courant d'Ibn Rochd : dans les passages du même genre, quand il veut désigner les multiples procédés relevant d'une même méthode, il n'emploie pas, généralement, le mot *thorouq*, pluriel de *tharîqa* (*méthode*), mais le mot *adilla*, pluriel de *dalîl* (*preuve*), par exemple p. 18, l. 14 à l. 16, « les preuves communes à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires », et plus souvent encore le mot *aqâwîl*, pluriel de *qawl* (*argument*) (*passim*) ; mais le contexte qui suit immédiatement le présent passage, et qui ne peut être une glose, car il est indispensable à l'enchaînement des idées, ajoute aussitôt : « on ne peut trouver des méthodes (*thorouq*) communes pour l'enseignement du vulgaire, meilleures que les méthodes (*thorouq*) qui figurent dans le Qoran » ; de même p. 25, l. 15 ; 4° notons enfin que ce membre de phrase du présent passage : « les méthodes communes pour l'enseignement du plus grand nombre » s'éclaire si l'on en rapproche plusieurs passages, en particulier le passage (p. 18, l. 14 à l. 16) que nous venons de citer ci-dessus : « les preuves communes à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires ». Ce passage montre qu'Ibn Rochd, parfois, relâche quelque peu la rigueur de sa répartition des esprits en trois compartiments étanches. Les arguments *persuasifs* (*iqnâ'iyya*), c'est-à-dire les arguments oratoires (*khithâbiyya*) et les arguments dialectiques (*djadaliyya*), étant susceptibles de tous les degrés depuis l'argument oratoire le plus faible jusqu'à l'argument dialectique le plus voisin de l'évidence, tandis que la démonstration, fondée sur l'évidence absolue, n'admet pas de degrés, Ibn Rochd, parfois, ne distribue plus les esprits qu'en deux catégories : d'un côté, l'élite, que seule peut satisfaire la démonstration, de l'autre « le plus grand nombre », auquel conviennent à la fois, bien qu'à des degrés divers, les

arguments oratoires et les arguments dialectiques (voir aussi p. 23, l. 31, à p. 24, l. 2; p. 24, l. 4 à l. 6). C'est en se plaçant à ce point de vue qu'Ibn Rochd peut parler (au pluriel arabe) des « méthodes (oratoire et dialectique, chacune riche en procédés variés) communes pour l'enseignement du plus grand nombre », vulgaire et théologiens. Quand il dit, d'autre part, que les preuves dialectiques et les preuves oratoires sont des preuves « communes à tous », il ne veut pas dire qu'elles *satisfont* les philosophes, ni même les théologiens, mais seulement qu'ils les comprennent, quitte à les prendre pour ce qu'elles valent. — Donc, ce passage embarrassant peut s'expliquer à la rigueur. Il n'importe d'ailleurs nullement à la suite des idées.

Page 31

- (71) Voir ici, n. 64.  
(72) *Bid'a*, innovation, hérésie.  
(73) et (74) *Dhâhir* signifie à la fois *clair* et *sens extérieur*. L'auteur passe, dans cette phrase, de l'un des deux sens à l'autre.  
(75) C'est-à-dire faire passer du sens extérieur au sens intérieur, au sens caché.

Page 32

- (76) Il s'agit toujours, bien entendu, de la religion.

Page 33

- (77) La dynastie almohade. Voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 95 à 97, 163 à 166.  
(78) Voir *Le livre d'...Ibn Toumert...* (titre complet ici, n. 13), Introduction par I. GOLDZIEHER : précieuses indications sur la philosophie religieuse des Almohades ; lire, en particulier, pp. 79 à 82, un développement dans lequel le présent passage d'Ibn Rochd est directement commenté. Voir aussi Duncan MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. Londres, 1903, chap. V. Voir enfin Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 89 à 97.



## Notes de l'Appendice

Page 34

(79) Voir plus haut, n. 35, et notre Introduction, II. L'ouvrage.

(80) Le destinataire anonyme de cet *Appendice* en forme de lettre missive pourrait bien être le khalife almohade lui-même, Abou Ya'qoub Youçof. Outre cette formule liminaire : « Que Dieu fasse durer votre puissance ! », tout indiquée pour s'adresser à un souverain, on peut faire valoir à l'appui une autre raison. L'auteur va dire un peu plus loin : « C'est ainsi que se pose la difficulté sous sa forme la plus pressante, *comme nous l'avons exposé en conversant avec vous* » (p. 35 au bas). Or, nous savons qu'au cours d'une entrevue, dans laquelle Ibn Thofaïl avait présenté Ibn Rochd au khalife Youçof, et dont Ibn Rochd lui-même nous a laissé le récit (voir ici notre Introduction, I. La vie de l'auteur), l'entretien avait longuement roulé sur l'éternité du monde, et le khalife y avait fait preuve « d'une érudition, nous dit le narrateur, que je n'aurais pas même soupçonnée chez quelqu'un de ceux qui s'occupent exclusivement de cette matière » (voir Léon GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 10, l. 5-7). Nous retrouvons ici (p. 34, l. 7 à l. 11), sous la plume du même Ibn Rochd, la même formule, à peine paraphrasée, qui vise vraisemblablement le même personnage : « Après avoir surpassé, par la supériorité de votre intelligence et l'excellence de votre naturel, beaucoup de ceux qui s'adonnent à ces sciences, la sûreté de votre réflexion vous a conduit à l'examen de la difficulté qui se présente à propos de la science de l'Éternel... ». Il est même fort possible que l'entretien auquel l'auteur de l'*Appendice* fait ici allusion soit le même que celui dans lequel, en présence d'Ibn Thofaïl, il avait discuté à fond avec le khalife la question de l'éternité du monde. Cette question se ramène à celle des attributs divins (primat de la Volonté ? ou primat de l'Intelligence ? voir le *Tahâfot* d'El-Ghazâlî et le *Tahâfot et-Tahâfot* d'Ibn Rochd, 1<sup>re</sup> des 20 questions); la discussion avait dû, presque inévitablement, glisser à la question de la connaissance divine des universaux et des particuliers. Les dates ne s'opposent nullement à cette hypothèse. Les *Manâhidj* sont datés de 575 hég. = 1179 de notre ère (voir la dern. l. dudit traité), et nous avons établi jadis que la présentation d'Ibn Rochd par Ibn Thofaïl au khalife avait eu lieu dix ans plus tôt (Léon GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 12 à 17 (*erratum* p. 12, av.-dern. l., au lieu de Ibn Rochd, lire Ibn Thofaïl)). Mais le *Faql* est certainement antérieur aux *Manâhidj*, et Ibn Rochd y signale le traité en question (c'est-à-dire l'*Appendice*) comme écrit antérieurement au *Faql*, à une date indéterminée (*Faql*, trad., p. 13, l. 11 à l. 13); du moins ce texte peut-il s'interpréter ainsi (voir ici notre Introduction, II. L'ouvrage, Editions, p. vi). Il est vrai que, dans



ce passage, Ibn Rochd dit en parlant de son correspondant : « un de nos amis » ; mais il pouvait bien appeler le khalife Youçof « un ami », puisque nous savons qu'en discutant philosophie avec son fils et successeur le khalife Ya'qoub, il lui disait : « Ecoute, mon frère ». C'étaient là, nous l'avons montré, formules de discussion courantes, stéréotypées, explétives (Léon GAUTHIER, *Hayy ben Yaqdhân*, Appendice II, p. 118). D'ailleurs, en traduisant le mot *çâhib* (au plur. : *açhâb*) par *ami* (de même Müller, *Freund*), nous avons, faute d'un mot français mieux approprié, forcé quelque peu le sens du mot arabe : il ne signifie pas, comme le mot *habîb* par exemple, *ami cher*, mais plutôt *compagnon*, ou même *contemporain* (voir Léon GAUTHIER, *Hayy ben Yaqdhân*, 2<sup>e</sup> éd., p. 124, n. 5). Il a parfois aussi le sens de *maître* ou *patron* (à l'égard de ses serviteurs), *gouverneur*, *chef*, et dans une foule d'expressions il n'a qu'un sens explétif.

Notons enfin que si notre philosophe a cru bon de tenir secrète l'identité de l'instigateur de la *Dhamîma*, du moins y fait-il ici une discrète allusion ; tandis que nulle part dans ses écrits il n'a fait la moindre allusion à l'instigateur de ses Commentaires, dont nous ne connaissons l'identité que par une confidence orale faite à un disciple choisi (voir Léon GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 10, et ici Introduction, I. La vie de l'auteur). L'instigateur est, sans doute, le même dans les deux cas, ainsi que la raison du silence : il ne fallait pas publier ouvertement le vif intérêt que le khalife portait à de pareilles questions, même à la simple question de la connaissance divine, traitée dans l'esprit de la falsafa.

(81) *El-'adam* signifie tantôt le néant, tantôt le *non-être*. Ici, le *non-être* : car pour les falâcifa, disciples d'Aristote, rien ne peut provenir du néant, tout changement suppose une *matière* préexistante, déjà plus ou moins informée, qui reçoit une nouvelle *forme*. Il s'agit donc simplement du passage de la *puissance* à l'*acte*, de l'être en puissance ou *non-être* à l'être en acte.

Page 36

(82) Voir plus haut, n. 29.

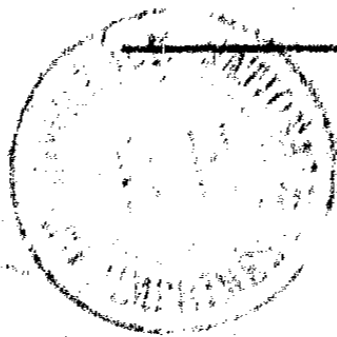
(83) C'est ainsi que, suivant un exemple platonicien, Socrate, d'abord plus grand que le jeune Théétète, devient ensuite plus petit que lui, sans que sa propre taille ait changé, parce que, dans l'intervalle Théétète a grandi. (*Théétète*, 155 BC ; cf. l'exemple des osselets, *ib.* 154 CD).

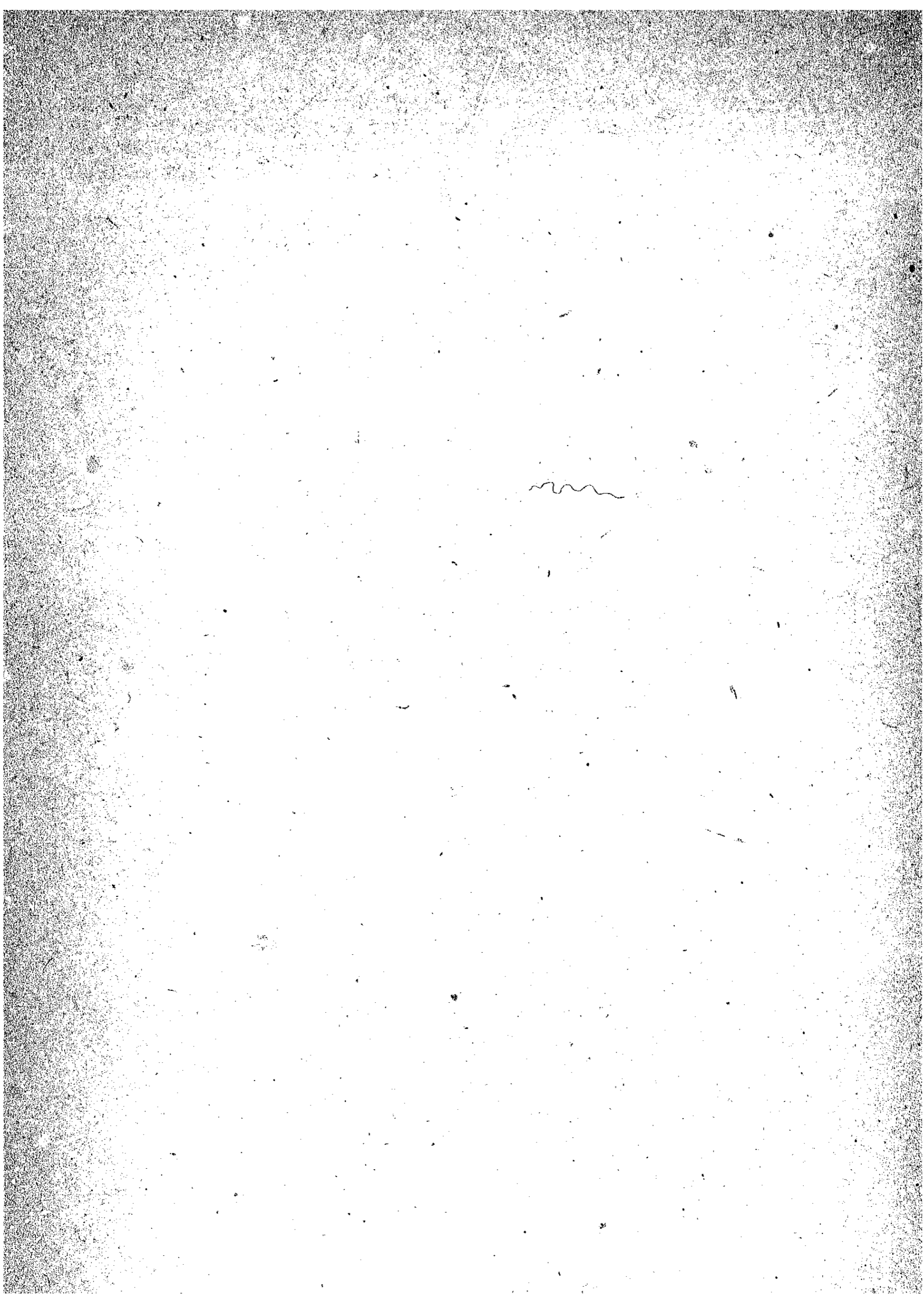
(84) Les textes portent, à la phrase précédente : *wa-Zaïdon ba'do lam yataghayyar fi nafsîhi* (sans que Zeïd, cependant, ait changé lui-même), et ici : *elladhî howa Zaïdon* (c'est Zeïd). Müller, en conséquence, traduit, sans faire aucune observation, la première fois : « während Zeid sich unterdessen an und für sich noch nicht geändert hat » et la seconde fois : « nämlich Zeid ». Mais de même que, dans l'exemple ci-dessus (n. 83), c'est Théétète qui a grandi, et c'est Socrate qui n'a pas changé, de même dans le présent exemple, c'est Zeïd qui a changé de place, et c'est la colonne qui n'a pas bougé. Au lieu donc de *wa-*

Zaidon ba'do lam yataghayyar fi nafsihî, il faut lire wa'l-osthowâna  
ba'do lam tataghayyar fi nafsihâ ; et la seconde fois, au lieu de elladhi  
howa Zaidon, il faut lire elladhi howa el-osthowâna. La leçon Zaidon,  
aux deux endroits, ne peut être qu'une faute de copiste inintelligent,  
qui a cru corriger une faute du scribe précédent.

Page 37

(85) Qoran, LXVII, 14.







## Notes de la 3<sup>e</sup> édition

---

- (a) P. I, l. 15, au lieu de : de fonder, lire : de l'aider à fonder.
- (b) P. 5, l. 16-18, cent cinquante ou cent soixante fois. Cf. Ibn Rochd, *Tahâfot et-Tahâfot*, éd. Bouyges. Beyrouth, 1930, question III, p. 207 l. 10 à l. 12 = *Aristoteles... Opera omnia... cum Averrois... Commentariis*, traduction latine, éd. des Juntas 1562 ou 1573, fol. 57, v<sup>o</sup>, col. 1, au bas.
- (c) P. 8, l. 27. Cf. Aristote, cité par Ibn Rochd, III, *De anima*, commentaire 5, fol. 145 F 9 à 11.
- (d) P. 13, l. 20. Cf. ici, Appendice, p. 38, l. 4 à l. 9.
- (e) P. 36, av.-dern. l., au lieu de : il en résulterait que... serait, on pourrait aussi traduire : c'est qu'alors... serait ; en encore : il faudrait que... soit.
- (f) note 21<sup>1</sup> et 23.bis, dern. l., au lieu de : est de bon aloi, on pourrait aussi traduire : est véritable ; c'est-à-dire est *vraiment* révélée, mais n'est que symbolique.
- (g) note 51, à la fin, ajouter : — Cependant Ibn Rochd, établit ailleurs que, pour les philosophes péripatéticiens comme pour les religions, Dieu est « au Ciel » bien qu'il ne soit pas « dans le Ciel » (voir, dans la Collection Les grands philosophes, *Ibn Rochd (Averroès)*, par Léon Gauthier, chap. VIII, intitulé : Dieu, ses attributs, ses rapports avec le monde ; sous presse).
-



## LISTE DES CORRECTIONS ET COURTES ADDITIONS APPORTÉES A LA 2<sup>e</sup> ÉDITION PAR LA 3<sup>e</sup>

### Partie française

	2 <sup>e</sup> édition :	3 <sup>e</sup> édition :
p. IV, l. 23 .....	faite .....	fait
p. V, l. 14 .....	des .....	von
p. XVIII, l. 13 .....	) .....	supprimée
p. 11, l. 12 .....	d'après .....	de
p. 12, l. 5 .....	d'après .....	que selon
»  l. 7 .....	qu' .....	supprimé
p. 15, l. 33 .....	céleste .....	[céleste]
pp. 39 à 51 .....		indication des pages auxquelles se rap- portent les notes.
notes 21 et 23 <i>bis</i> , dern. l. ....		ajoute : Cf. p. 18 l. 1 (= 28, l. 1); ne sont pas <i>bon- nes</i> (méthodes).
n. 54, l. 15 .....	début .....	début) ;
n. 64 .....	<i>crainte</i> .....	<i>crainte révérentielle</i> .
notes 83 et 84 .....		remaniement partiel.

### Partie arabe

p. ٩, av.-der. l. ....	والحنابلة	والحنابلة ..
p. 1٨, der. l. ....	يجوز	يجوز ...
p. ٢٧, l. 6 .....	(١) et la n. 1	supprimés
p. ٢٩, l. 8 .....	السموات	السموات ..
p. ٣٢, l. 4 .....	تضمن	تضمن ..
— antépénult .....	ويوفق	ويوفق ...



Imprimeries LA TYPO-LITHO  
et Jules CARBONEL réunies  
2 Rue de Normandie - ALGER

1948